

تری ایگلتون

# درآمدی بر ایدئولوژی

ترجمه

اکبر معصوم بیگی



**درآمدی بر ایدئولوژی**



تری ایگلتون

---

---

# درآمدی بر ایدئولوژی

---

---

ترجمہی

اکبر معصوم بیگی



This is a Persian translation of  
*Ideology: an introduction*  
By Terry Eagleton  
Verso, N.y., New York, 1991  
Translated by Akbar Ma'soum-beigui  
Āgah Publishing House, Tehran, 2002

ایگلتون، تری، ۱۹۹۲ —  
Eagleton, Terry  
درآمدی بر ایدئولوژی / تری ایگلتون / ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی. [تهران]: آگه، ۱۳۸۱.  
۱۷۱ ص.  
ISBN 964-329-038-7  
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا. (فهرست‌نویسی پیش از انتشار)  
۱. ایدئولوژی‌ها. الف. عنوان. ب. معصوم‌بیگی، اکبر، ۱۳۲۹ — مترجم.  
۱۳۸۱  
۱۴۰  
م ۸۱/



تری ایگلتون  
درآمدی بر ایدئولوژی  
ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی  
چاپ اول ترجمه‌ی فارسی، پاییز ۱۳۸۱، آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه  
(ویراستار: محمود متحد، حروف‌نگار: بابک کریمیان، صفحه‌آرا: مینو حسینی)  
لیتوگرافی طیف‌نگار، چاپ نقش‌جهان، صحافی ممتاز  
شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه  
همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است  
E.mail: agah@neda.net

مرکز پخش: مؤسسه انتشارات آگه  
خیابان انقلاب، روبه‌روی دبیرخانه دانشگاه، شماره ۱۴۶۸  
تلفن: ۶۴۶۷۳۲۲۳ فکس: ۶۴۶۰۹۳۲

## فهرست

۷	یادداشت مترجم
۱۳	مقدمه
۱۹	۱. ایدئولوژی چیست؟
۶۵	۲. استراتژی‌های ایدئولوژی
۱۰۹	۳. از روشنگری تا بین‌الملل دوم
۱۵۱	۴. از لوکاک تا گرامشی
۱۹۵	۵. از آدورنو تا بوردیو
۲۴۵	۶. از شوپنهاور تا سورل
۲۹۵	۷. گفتمان و ایدئولوژی
۳۳۵	نتیجه
۳۴۱	برای مطالعه‌ی بیشتر
۳۴۳	یادداشت‌ها
۳۵۵	نمایه



## یادداشت مترجم

در میان نظریه پردازان ادبی و منتقدان فرهنگی جهان انگلیسی زبان شاید به جرئت بتوان گفت که هیچ متفکری به اندازه‌ی تری ایگلتون به رابطه‌ی ایدئولوژی، سیاست و فرهنگ به‌طور اعم و ادبیات به‌طور اخص نپرداخته است. دغدغه‌ی ایگلتون با مسئله‌ی ایدئولوژی از نخستین آثار او در دهه‌ی شصت میلادی آغاز شد و با شکسپیر و جامعه (۱۹۶۷)، اسطوره‌های قدرت: پژوهشی مارکسیستی در خواهران برونته (۱۹۷۵)، انتقاد و ایدئولوژی، پژوهشی در نظریه‌ی ادبی مارکسیستی (۱۹۷۶)، مارکسیسم و نقد ادبی (۱۹۷۶)، کارکرد نقد (۱۹۸۴)، و درآمدی به نظریه‌ی ادبی (۱۹۸۶) ویلیام شکسپیر (۱۹۸۶) ایدئولوژی زیبایی‌شناسی (۱۹۹۰) و بسیاری آثار دیگر ادامه یافت. با این‌همه، اوج درگیری فکری ایگلتون را با مسئله‌ی ایدئولوژی باید در کتاب حاضر، درآمدی بر ایدئولوژی، یافت. ایگلتون در دهه‌ی ۱۹۹۰ در ضمن کار گسترده‌ی خود در زمینه‌ی نقد فرهنگی و ادبی کوشید در زمانه‌ای که در برخی محافل نظری اعم از راست و چپ بر طبل «پایان ایدئولوژی»، «پایان تاریخ»، «پایان هنر»، «پایان مؤلف» و بسیاری «پایان‌ها»ی مرگبار و یأس‌آور دیگر می‌کوبیدند راه‌گزینی از این فضای فاجعه‌آسا بجوید و مفهوم ایدئولوژی را به زبانی روشن، صریح و انتقادی بشکافد و از نو تعریف کند. ایگلتون در آغاز متعرض این نکته



است که درست در زمانه‌ای که ایدئولوژی‌های بنیادگرا، ناسیونالیستی، شبه فاشیستی و دست‌راستی افراطی سراسر اروپا، آسیا، آفریقا و آمریکا را در بر گرفته‌اند اندیشه‌های پست‌مدرنیستی و پست استروکتورالیستی از مرگ ایدئولوژی خبر می‌دهند. ایگلتون این نگاه را برخاسته از شک‌آوری پست‌مدرنیستی در مسئله‌ی حقیقت و بازنمایی (شناخت) می‌داند. البته غرض ایگلتون شک در مبانی شک یا شک دکارتی نیست بلکه شک در مبانی شکاکیت (scepticism) است که قدمت آن به دیرینگی تاریخ فلسفه است. شک دکارتی در اصل در برابر شکاکان پا به میدان می‌گذارد. شک دکارتی برای رسیدن به یقین است، یقینی که زاینده‌ی شک‌های تازه است برای فرا رسیدن به یقین‌های دیگر. شک دکارتی شک روشی و دستوری است. ایگلتون به معنایی از شک‌گرایی نظر دارد که ایمانوئل کانت در آغاز اثر سترگ خود، سنجش خرد ناب، از آن به این صورت تعبیر می‌کند: «شک‌گرایان مانند گونه‌ای قوم بیابانگرد که هر نوع کشت و ورز ثابت زمین را نفی می‌کنند، گاه به گاه اعتماد شهروندان را برهم می‌زدند؛ و خود کانت دقیقاً برای مقابله با همین هجوم شک‌آورانه است که نقدهای سه‌گانه‌ی خود، و به‌ویژه سنجش خرد ناب، را می‌نویسد.

امتیاز بزرگ کتاب حاضر در این است که تاریخی از این مفهوم به دست می‌دهد که به یقین می‌توان گفت شامل همه‌ی تعریف‌هایی می‌شود که تاکنون از این مفهوم انجام گرفته است. در نخستین فصل کتاب بیش از شانزده تعریف از ایدئولوژی به دست داده می‌شود که دامنه‌ی آن از «فرایند تولید معانی، علایم و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی» تا «فرایندی که از طریق آن زندگی اجتماعی به واقعیتی طبیعی بدل می‌گردد» را در بر می‌گیرد. آن‌گاه کتاب به بررسی برخی تناقض‌ها که مفهوم ایدئولوژی را فراگرفته می‌پردازد: آیا ایدئولوژی مجموعه‌ای از باورهاست که محرک آن منافع اجتماعی است یا با شکل‌های مسلط تفکر در جامعه ملازمه دارد؟ آیا ایدئولوژی می‌تواند هم توهم باشد و هم ابزاری که به مدد آن بتوانیم جهان را دریابیم؟ آیا ایدئولوژی اصطلاحی «پژوراتیو» و اهانت‌آمیز است یا لفظی خنثی؟ آیا کارکرد ایدئولوژی معرفت‌شناختی است (و با شناخت صادق و حقیقی یا کاذب سروکار دارد) یا جامعه‌شناختی است (و به جای واقعیت و ناواقعیت‌آرا و اندیشه‌ها با کارکرد اندیشه‌ها در زندگی اجتماعی

ارتباط دارد؟ ایگلتون یادآور می‌شود که برخی از زیاترین جریان‌های اندیشه و نظریه‌ی مارکسیستی در هر دو سوی تعریف‌های معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی جای می‌گیرند. ایگلتون بر آن است که هم معنای محدود و هم معنای وسیع ایدئولوژی با وجود ناسازگاری متقابل هریک به فراخور کاربردهای خاص خود را دارند. گذشته از این، ایگلتون در سیر بررسی خود تبارنامه‌ی جامعی از مفهوم ایدئولوژی به دست می‌دهد که از مفهوم خوش‌بینانه‌ی آن در عصر روشنگری (به معنای مجموعه‌ی آرا و عقایدی که به کار توضیح نظام اجتماعی می‌آید) تا مفهوم تحقیرآمیز آن در تعبیر مشهور مارکس از ایدئولوژی به معنای «آگاهی کاذب» و باز مفهوم خوشایند انگلس و لنین از ایدئولوژی به عنوان سلاح نظری طبقه‌ی کارگر در مبارزه با سلطه‌ی بورژوازی و سرانجام مفهوم اهانت‌آمیز آن در اندیشه‌ی پست‌مدرنیستی را در بر می‌گیرد. با این همه، چنان‌که شیوه‌ی ایگلتون است در سراسر این کاوش نظری پیش از آن‌که بکوشد فرمول‌های حاضر و آماده به خواننده عرضه کند، طرح پرسش می‌کند. از این‌رو پاسخ خود او به این گستره‌ی پهناور معانی و تعریف‌ها بی‌شبهت به این پاسخ خالصانه‌ی برشت‌وار نیست که «از هر کدام می‌خواهی استفاده کن».

تری ایگلتون متولد ۱۹۴۳ در انگلستان است، ریشه‌های ایرلندی دارد و استاد ادبیات انگلیسی دانشگاه اکسفورد است. گذشته از آنچه در آغاز این یادداشت آمد از آثار اخیر او می‌توان از هیت کلیف و گرسنگی بزرگ (۱۹۹۵)، نظریه‌ی ادبی مارکسیستی (۱۹۹۶)، اسکار وایلد و دیگر نمایشنامه‌ها (۱۹۹۷)، پژوهندگان و شورشیان در ایرلند سده‌ی نوزدهم (۱۹۹۹)، ایده‌ی فرهنگ (۲۰۰۰)، نام برد. ایگلتون درباره‌ی آرتور شوپنهاور، کارل مارکس، لودویگ ویتگنشتاین، والتر بنیامین، ژاک دریدا، ریموند ویلیامز و بسیاری از بزرگان ادبیات و هنر سده‌های هجدهم، نوزدهم و بیستم مقاله نوشته است. می‌ماند ذکر این نکته که همه‌ی پانویس‌ها از مترجم است. برای یادداشت‌های نویسنده نگاه کنید به بخش یادداشت‌ها در پایان کتاب.

اکبر معصوم‌بیگی



به عنوان نمونه‌ای نهایی به این نگرش لیبرال‌های معاصر آمریکا به  
نومیدی و شوربختی بی‌پایان جوانان سیاه‌پوست در شهرهای  
امریکا توجه کنید. آیا بر آنیم که می‌بایست به این‌گونه کسان کمک  
کرد زیرا که هموعان ما هستند؟ ممکن است، با این‌همه، هم از  
لحاظ اخلاقی و هم از نظر سیاسی بسیار قانع‌کننده‌تر است که این  
مردم را هم‌وطنان آمریکایی خود توصیف کنیم — بر این نکته پا  
بفشاریم که و هن‌آور است که یک آمریکایی زندگی را بدون امید  
به سر برد.

ریچارد رورتی، امکان خاص، طنز، و همبستگی

درباره‌ی بی‌فایده‌گی مفهوم ایدئولوژی بنگرید به ریموند گیس تصویری از  
یک نظریه‌ی انتقادی

ریچارد رورتی، امکان خاص، طنز، و همبستگی



## مقدمه

به این ناسازه توجه کنید. دهی گذشته شاهدِ احیای چشمگیر جنبش‌های ایدئولوژیک در سراسر جهان بوده است. در خاورمیانه، بنیادگرایی اسلامی به عنوان نیروی سیاسی توانمندی سر برآورده است. در به اصطلاح جهان سوم، و در یکی از مناطق جزایر بریتانیا، ناسیونالیسم انقلابی همچنان به صف پیکار با قدرتِ امپریالیستی می‌پیوندد. در برخی از دولت‌های مابعد سرمایه‌داری بلوک شرق، نئواستالینیسمی همچنان جان سخت در جنگ با مجموعه‌ای از نیروهای مخالف درگیر است. سرتاسر نیرومندترین ملت سرمایه‌دار تاریخ را نوع خاص و عجیب خطرناکی از مسیحیان انجیلی فراگرفته است. در سراسر این دوره، بریتانیا از نظر ایدئولوژیک در چنگ تهاجمی‌ترین و صریح‌ترین رژیم‌گرفتار آمده است که خاطره‌ی سیاسی زنده به یاد دارد، آن هم در جامعه‌ای که بنا بر سنت ترجیح می‌دهد ارزش‌های حاکم آن پوشیده و نامستقیم باقی بماند. در ضمن، جایی در ساحل چپ، اعلام می‌شود که مفهوم ایدئولوژی اکنون منسوخ شده است.

این یاوگی را چه‌گونه باید توضیح داد؟ چرا در جهانی که بر اثر ستیزه‌ی ایدئولوژیکی به چهار میخ بلاکشیده شده، اصلِ مفهوم ایدئولوژی بی‌هیچ ردپایی از نوشته‌های پُست‌مدرنیسم و پست‌استروکتورالیسم دود شده و به هوا رفته است؟ [۱] سرنخ نظری راه‌یابی به این معنا موضوع مورد نظر ما در این

کتاب است. خلاصه‌ی کلام، بحث من این است که سه آموزه‌ی اصلی تفکر پست‌مدرنیستی دست به دست هم داده‌اند تا مفهوم کلاسیک ایدئولوژی را از اعتبار بیندازند. نخستین این آموزه‌ها به رد مفهوم<sup>۱</sup> بازنمایی<sup>۲</sup> می‌پردازد. در واقع، طرد مدل تجربی<sup>۳</sup> بازنمایی که در آن بجهی بازنمایی با بی‌اعتنایی و خونسردی همراه آب طشت تجربه‌گرایی به دور ریخته می‌شود. آموزه‌ی دوم به گریز محوری از شک‌اندیشی شناخت‌شناسانه می‌چرخد که معتقد است صرفاً عملی تشخیص صورتی از آگاهی به عنوان امری ایدئولوژیک فلان برداشت، دفاع‌ناپذیر از حقیقت مطلق را لازم می‌آورد. از آن جا که این روزها برداشت دوم هواخواهان اندکی را به سوی خود جلب می‌کند، گمان می‌رود که برداشت اول در نطفه خفه شده باشد. ما نمی‌توانیم به پُل پوت برچسب استالینیست متعصب بزنیم چرا که این برچسب بر فلان یقین متافیزیکی دلالت دارد دایر بر این که استالینیست متعصب نبودن چه چیز را لازم می‌آورد. سومین آموزه به ضابطه‌بندی دوباره‌ی روابط میان عقلانیت، منافع و قدرت به‌طور کلی در راستای خطوط فکری نئونیه‌ای می‌پردازد و گمان می‌رود که کلی مفهوم ایدئولوژی را زاید می‌پندارد. برخی گمان برده‌اند کافی است این سه تز را با هم در نظر بگیرند تا کلی مسئله‌ی ایدئولوژی را رها کنند، آن هم دقیقاً در آن لحظه‌ی تاریخی که تظاهرکنندگان مسلمان آن قدر بر پیشانی خود می‌زنند تا خون جاری شود، و کارگران کشاورز امریکایی پیش‌بینی می‌کنند که به‌زودی به بهشت، کادیلاک و این قبیل چیزها خواهند رسید.

هگل در جایی می‌گوید که همه‌ی رویدادهای تاریخی گویی دوبار روی می‌دهند. (او فراموش می‌کند بیفزاید: بار نخست به صورت تراژدی و بار دوم به صورت نمایش خنده‌آور.) سرکوب جاری مفهوم ایدئولوژی به یک اعتبار بازیابی<sup>۴</sup> همان به اصطلاح عصر «پایان ایدئولوژی» است که در پی جنگ جهانی دوم ظهور کرد؛ اما در حالی که آن جنبش دست‌کم تا حدودی به عنوان پاسخی تلخ و فراموش‌نشده‌ی به جنایات فاشیسم و استالینیسم قابل توجیه بود، به هیچ‌رو در بنیاد نفرت متداول کتونی از نقد ایدئولوژیک چنین منطق سیاسی‌ای

1. notion

2. representation

3. empiricist

4. recycling

قرار ندارد. وانگهی مکتب «پایان ایدئولوژی» آشکارا مخلوق راست سیاسی بود، حال آن که رضایت خاطر «مابعد-ایدئولوژیک»<sup>۱</sup> ما اغلب با ورق‌های رادیکال بازی می‌کند. اگر نظریه پردازان «پایان ایدئولوژی» به کل ایدئولوژی به چشم چیزی ذاتاً جزمی و انعطاف‌ناپذیر می‌نگریستند، تفکر پست‌مدرنیستی کل ایدئولوژی را به دیده‌ی امری فرجام‌شناسانه<sup>۲</sup>، «توتالیترا» و متافیزیکی می‌نگرد. مفهوم ایدئولوژی که به این طریق آشکارا به ریشخند گرفته می‌شود مطیعانه خود را از حیز انتفاع ساقط می‌کند.

کنار گذاشتن مفهوم ایدئولوژی با تردید سیاسی فراگیرتری به کل بخش‌هایی از جنبش چپ انقلابی گذشته تعلق دارد که در برابر سرمایه‌داری که موقتاً حالت تهاجمی به خود گرفته است شرمگینانه و پیوسته بر طبل عقب‌نشینی از مضمون‌های «مابعدالطبیعی»<sup>۳</sup> ای چون مبارزه‌ی طبقاتی و شیوه‌های تولیدی، عامل انقلابی و ماهیت دولت بورژوازی می‌کوبند. مسلماً برای این دیدگاه مایه‌ی آشفتگی خاطر است که درست در همان دم که مفهوم انقلاب را همچون شعاری خودنمایانه نفی می‌کرد این چیز ناگهان در جایی روی داد که کمتر از هر جای دیگر انتظارش می‌رفت: در بوروکراسی‌های استالینیستی اروپای شرقی. بی‌گمان هنگامی که رئیس‌جمهور چائوشسکو آخرین لحظه‌های عمر خود را در این دنیا سپری می‌کرد به یاد اعدام‌کنندگان خود آورده بود که انقلاب مفهومی از رسم افتاده است، این‌که فقط خرده‌استراتژی‌ها و ساختار شکنی‌های محلی وجود دارند، و این‌که دوره‌ی اندیشه‌ی «سوژه‌ی انقلابی جمعی»<sup>۴</sup> به طرز مایوس‌کننده‌ای به سر آمده است. هدف این کتاب به یک معنا هدفی محدود است و آن روشن ساختن پاره‌ای از تاریخ مفهومی آشفته‌ی مفهوم ایدئولوژی است. اما در عین حال ادعای دخالت سیاسی در این مسائل وسیع‌تر را نیز دارد، و نیز همچون ضربه‌ی سیاسی متقابل بر پیکر این آخرین خیانت‌روشنفکران.

شعری از تام گان<sup>۴</sup> از سرباز وظیفه‌ای آلمانی در جنگ جهانی دوم سخن می‌گوید که جان خود را به خطر می‌اندازد تا به یهودیان کمک کند

1. post-ideological      2. teleological      3. collective revolution subject

4. Thom Gunn



تا از سرنوشتی که نازی‌ها برای آن‌ها رقم زده‌اند بگریزند:  
 می‌دانم که چشمان عجیبی داشت،  
 که قدرتش را هیچ دستوری نمی‌توانست تعیین کند،  
 مردانی را که می‌دید، مثل خیلی‌های دیگر که می‌دیدند،  
 به جای الهگان یا حشرات اشتباه نمی‌گرفت.

آن‌چه مردان و زنان را گاه‌گاه به اشتباه می‌اندازد که یکدیگر را به جای الهگان یا حشرات بگیرند ایدئولوژی است. می‌توان خیلی خوب فهمید که چه‌گونه انسان‌ها ممکن است برای خاطر دلایل مادی خوب بجنگند و بکشند، دلایلی که، برای نمونه، با بقای جسمانی‌شان ارتباط دارد. اما آن‌چه فهم‌اش دشوار است این است که چه‌گونه ممکن است به نام چیزی جنگید که مثل اندیشه‌ها این همه آشکارا انتزاعی باشد. با این حال اندیشه‌ها چیزی هستند که مردان و زنان با آن زندگی می‌کنند، و گاه برای آن‌ها می‌میرند. اگر سرباز وظیفه‌ی گان از تربیت ایدئولوژیک همقطاران‌اش گریخت، چه‌گونه به‌چنین چیزی رسید؟ آیا این کار را به نام ایدئولوژی بدیل و معتدل‌تری انجام داد، یا دقیقاً از آن‌رو چنین کرد که نظرگاهی واقع‌بینانه از ماهیت چیزها داشت؟ آیا چشمان عجیب او مردان و زنان را چنان‌که بودند ارزیابی می‌کردند، یا دریافت‌های او به یک اعتبار همان اندازه جانبدار بودند که دریافت‌های رفقای‌اش، متنها به طریقی که ما به جای تکذیب تأییدش می‌کنیم؟ آیا سرباز بر ضد منافع خودش کار می‌کرد یا به نام فلان منفعت ژرف‌تر؟ آیا ایدئولوژی فقط یک «اشتباه» است، یا خصلتی پیچیده‌تر و مبهم‌تر دارد؟

مطالعه‌ی ایدئولوژی گذشته از دیگر موارد پژوهشی است در طرقی که مردم ممکن است در بدبختی خود سرمایه‌گذاری کنند. چرا که ستم‌دیده بودن گاه امتیازها و پاداش‌های ناچیزی به همراه می‌آورد که ما گاه‌گاه آماده‌ایم بردبارانه تحمل‌اش کنیم. کارآمدترین ستمگر کسی است که زیردستان خود را ترغیب می‌کند که به قدرت او عشق بورزند، آرزویش کنند و با آن احساس یگانگی کنند؛ و از این‌رو هر عملی‌رهایی سیاسی مستلزم دشوارترین همه‌ی شکل‌های آزادی یعنی رهانیدن خودمان از خودمان است. اما روی دیگر داستان نیز مهم

است. زیرا اگر چنین حاکمیتی نتواند در یک دوره‌ی ممتد زمانی به قربانیان خود رضایت کافی ببخشد، آنگاه یقین است که قربانیان سرانجام بر ضد آن طغیان خواهند کرد. اگر معقول باشد که هنگامی که بدیل‌های سیاسی خطرناک و مبهم به نظر می‌آیند، ولو با اکراه آمیزه‌ی مبهمی از بدبختی و لذت اندک را بپذیریم، همچنین معقول است که وقتی بدبختی‌ها آشکارا بر لذت‌ها می‌چربند سر به طغیان برداریم، و نیز وقتی که محتمل می‌نماید که با چنین عملی بیش از آنچه از دست می‌دهیم به دست می‌آوریم.

مهم است که ببینیم در نقد ایدئولوژی تنها مداخله‌هایی مؤثراند که برای خودِ فاعل گنج و مبهوت معنای مُخَصَّلی دارند. در این معنا «نقد ایدئولوژی» خویشاوندی جالبی با شگردهای روان‌کاوی دارد. «نقد»، به معنای عصر روشنگری آن، عبارت است از شرح دادن این نکته که از دیدگاه بیرونی و شاید «ترافرانده»<sup>۱</sup> چه چیزی با موقعیت افراد ناسازگار است. «نقد» آن شکل از گفتمان است که می‌کوشد تجربه‌ی فاعل را از درون بزید تا خصوصیات «معتبر» آن تجربه را که به فراسوی شرایط کنونی فاعل نظر دارد از آن برآورد. «نقد» به مردان و زنانی که فعلاً در ریاضیات بی‌سواداند می‌آموزد که دست‌یابی به دانش ریاضی یک هدف عالی فرهنگی است؛ «نقد» تصدیق دارد که اگر این کسان سرکیسه را شُل کنند خیلی زود به این دانش دست می‌یابند. پس نقد ایدئولوژی فرض می‌گیرد که هیچ‌کس همیشه کلاً گنج نیست - این‌که کسانی که در معرض سرکوب‌اند حتی همین حالا امیدها و آرزوهایی را تجربه می‌کنند که تنها می‌تواند با دیگرگونی شرایط مادی‌شان به طور واقع‌بینانه برآورده شود. اگرچه نقد ایدئولوژی دیدگاه بیرونی عقلانیت روشنگری را رد می‌کند، در این اعتماد بنیادی به ماهیت عقلانی معتدلانه‌ی انسان‌ها با روشنگری شریک است. [زیرا] کسی که یکسر قربانی خیال واهی ایدئولوژیک باشد حتی نمی‌تواند ادعای رهایی‌بخشی در مورد آن‌ها را به‌جا آورد؛ و این از آن‌روست که مردم حتی به‌ظاهر در نامساعدترین شرایط نیز از این آرزو، مبارزه و تخیل، باز نمی‌ایستند که عمل‌رهایی سیاسی امکانی واقعی و اصیل است. این به معنای این ادعا

نیست که افراد سرکوفته در نهان بدیلی تمام‌عیار برای بدبختی خود می‌پرورند؛ اما به معنای این ادعا هست که همین‌که سرکوفتگان خود را از بند علت‌های آن رنج و بدبختی رها کردند، می‌بایست بتوانند به پشت سر بنگرند، تاریخ زندگی خود را از نو بنویسند و تشخیص بدهند که آن‌چه اکنون از آن برخوردارند به شرطی که می‌توانستند بر آن آگاهی یابند همان است که پیش‌تر آرزوی‌اش را داشته‌اند. این دلیلی است بر این‌که، اگر از دیدگاه ایدئولوژیک سخن بگوییم، هیچ‌کس فریب‌خورده‌ای تمام‌عیار نیست که [به این ترتیب] مردمی که پست و فروپایه شناخته می‌شوند باید یاد بگیرند که چنین باشند. برای یک زن یا تابع فلان مستعمره کافی نیست که به عنوان صورتی پست و پایین از حیات تعریف شود؛ باید به این کسان این تعریف فعالانه آموخته شود، و برخی از آن‌ها باید در این فرایند فارغ‌التحصیلان درخشانی از کار درآیند. شگفت‌آور است که چه میزان زن و مرد هوشمند، مدیر و مبتکر و تیزهوش می‌توانند ثابت کنند که نامتمدن و کودن‌اند. البته به یک اعتبار این «تناقض‌زیانی - کرداری»<sup>۱</sup> علت یأس و سرخوردگی سیاسی است؛ با این‌همه در اوضاع و احوال مساعد تضادی است که ممکن است بساط نظم حاکم را در هم بیچد.

من مدت ده سال مفهوم ایدئولوژی را با [خانم] تاریل موی<sup>۲</sup> منظم‌تر و شدیدتر از هر موضوع فکری دیگر مورد بحث قرار داده‌ام، و اندیشه‌های او درباره‌ی این موضوع اکنون چنان تنگاتنگ با اندیشه‌های من در هم گره خورده است که جایی که تأملات او به پایان می‌رسد و مال من آغاز می‌شود، به قول امروزی‌ها، «تشخیص‌ناپذیر» است. خرسندم که از امتیاز ذهن تیزتر و تحلیلی‌تر او برخوردار بوده‌ام. نیز باید سپاسگزار نورمن گراس<sup>۳</sup> باشم که کتاب را خواند و مرا از مزیت داوری ارزشمند خود برخوردار ساخت؛ همچنان‌که سپاسگزار کن هیرش کاپ<sup>۴</sup> ام که دست‌نویس کتاب را از نظر تیزبین و دقیق خود گذراند و بسیاری از لغزش‌ها و نقیصه‌ها را رفع کرد. همچنین سخت وام‌دار [خانم] گارگی باها تاشتا یا<sup>۵</sup> هستم که سخاوتمندانه از وقت کتاب خود زد تا با پژوهش مددکار من باشد.

ت. ا.

1. performative      2. Toril Moi      3. Norman Geras  
4. Ken Hirsch Kop      5. Gargi Bhat Tacharya

## ایدئولوژی چیست؟

تاکنون هیچ‌کس تعریف کافی و واحدی از ایدئولوژی به دست نداده است، و این کتاب نیز مستثنا نیست. و این نه از آن‌روست که فعالان این عرصه به دلیل هوش نازل‌شان شاخص‌اند، بلکه علت این است که واژه‌ی «ایدئولوژی» دارای گستره‌ی کلی معنی‌های سودمندی است که هیچ‌یک از آن‌ها نیز با هم سازگار نیست. از این‌رو کوشش برای خلاصه کردن این گنجینه‌ی معنایی در تعریفی قابل‌فهم اگر هم ممکن باشد مددکار نیست. می‌توان گفت واژه‌ی «ایدئولوژی» یک متن<sup>۱</sup> است، متنی که از یک بافت<sup>۲</sup> کلی از رشته‌های مفهومی گوناگون بافته شده است؛ قدمت آن به تاریخ‌های متفاوت برمی‌گردد و احتمالاً مهم‌تر این است که ارزیابی کنیم که در هر یک از تبارها چه چیزی ارزشمند است یا می‌توان حذف‌اش کرد و نه این‌که آن‌ها را به زور و ضرب در فلان نظریه‌ی بزرگ جهانی یک‌کاسه کرد.

برای آن‌که این تنوع معنی را نشان دهیم بگذارید تقریباً بدون ترتیب برخی تعریف‌های ایدئولوژی را که معمولاً رواج دارد فهرست کنیم:

الف) فرایند تولید معانی، علایم و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی؛

ب) مجموعه‌ای از اندیشه‌های مختص گروه یا طبقه‌ی اجتماعی خاص؛

- (پ) اندیشه‌هایی که به مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی مسلط یاری می‌رساند؛
- (ت) ارتباطاتی که منظمأ تحریف می‌شوند؛
- (ج) آنچه موقعیتی برای فاعل (سوزه) عرضه می‌کند؛
- (چ) اشکالی از تفکر که بر اثر منافع اجتماعی برانگیخته می‌شود؛
- (ح) تفکر همانستی<sup>۱</sup>؛
- (خ) توهم اجتماعاً لازم؛
- (د) ترکیب گفتمان و قدرت؛
- (ذ) وسیله‌ی بیانی که در آن بازیگران آگاه اجتماعی جهان خود را می‌فهمند؛
- (ر) مجموعه‌ی باورهای عمل محور؛
- (ز) خلط واقعیت زبانی و پدیداری؛
- (س) بستار<sup>۲</sup> نشانه‌شناختی؛
- (ش) وسیله‌ی بیانی لازمی که در آن افراد روابط خود را با ساختاری اجتماعی به سرانجام می‌رسانند؛
- (ص) فرایندی که از طریق آن زندگی اجتماعی به واقعیتی طبیعی بدل می‌شود. [۱]

یادآوری چند نکته درباره‌ی این فهرست لازم است. نخست آن‌که همه‌ی این ضابطه‌بندی<sup>۳</sup>‌ها با یکدیگر سازگار نیستند. برای نمونه، اگر ایدئولوژی به معنای هر مجموعه‌ای از باورها باشد که بر اثر منافع اجتماعی برانگیخته می‌شود، آن‌گاه به‌سادگی نمی‌تواند بر اشکال مسلط تفکر در جامعه دلالت داشته باشد. دیگر موارد این تعریف‌ها ممکن است متقابلاً با هم سازگار باشند، منتها با چند استلزام جالب توجه: اگر ایدئولوژی هم توهم و هم وسیله‌ی بیانی است که در آن بازیگران اجتماعی جهان خود را می‌فهمند، در آن صورت این تعریف تقریباً چیزی اندوه‌بار درباره‌ی شیوه‌های روزمره‌ی دریافتن به ما

۱. identity، برساخته‌ی نجف‌دریابندری در درد بی‌خوابی (بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه‌ی غرب)، نشر پرواز، ۱۳۶۹.

می‌گوید. دوم آن‌که می‌توانیم این را هم یادآوری کنیم که برخی از ضابطه‌بندی‌ها وهن‌آوراند، پاره‌ای دیگر به‌طور مبهم چنین‌اند، و برخی نیز به هیچ‌رو وهن‌آور نیستند. در مورد چندتا از این تعریف‌ها هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که تفکرش ایدئولوژیک است، همچنان‌که هیچ‌کس عادتاً خودش را خیکی نمی‌خواند. ایدئولوژی نیز مانند نفس بدبو به این معنی چیزی است که هر کس به دیگری نسبت‌اش می‌دهد. این نیز بخشی از آن چیزی است که وقتی ادعا می‌کنیم انسان‌ها تا حدودی معقول‌اند وقتی به کسی برمی‌خوریم که اعتقاداتی دارد که توهمی بودن آن عیان است شگفت‌زده می‌شویم. اما برخی از این تعریف‌ها در این مورد خنثی هستند - برای نمونه: «مجموعه‌ای از اندیشه‌های مختص گروه یا طبقه‌ی اجتماعی خاص» - و تا این جای کار می‌توان به‌آسانی آرای خود را بی‌هیچ اشاره‌ی ضمنی به این‌که کاذب یا واهی‌اند ایدئولوژیک خواند.

سوم آن‌که می‌توانیم یادآوری کنیم که برخی از این ضابطه‌بندی‌ها مستلزم مسائل معرفت‌شناختی است - مسائلی که با شناخت ما از جهان پیوند دارد - حال آن‌که برخی دیگر درباره‌ی این قضیه خاموش‌اند. برخی از تعریف‌ها متضمن مفهومی از خوب ندیدن واقعیت‌اند، حال آن‌که تعریفی مانند «مجموعه‌ی باورهای عمل‌گرا» این موضوع را بازمی‌گذارد. چنان‌که خواهیم دید این تمایز یکی از نکات مهم مورد بحث در نظریه‌ی ایدئولوژی است، و اختلافی را میان دو سنت مسلط منعکس می‌کند که در این واژه ثبت شده است. از جزئیات که بگذریم یک تبار مرکزی از هگل و مارکس بگیر تا جورج لوکاج و برخی از متفکران مارکسیست بعدی سخت دلمشغول اندیشه‌هایی در باب شناخت راستین و دروغین، ایدئولوژی همچون توهم، تحریف و رازآمیزی<sup>۱</sup> بوده‌اند؛ حال آن‌که سنت فکری بدیل دیگری وجود داشته است که کمتر معرفت‌شناختی بوده است تا جامعه‌شناختی و بیشتر با کارکرد اندیشه‌ها در زندگی اجتماعی سروکار داشته است تا با واقعیت یا ناواقعیت آن‌ها. میراث مارکسیستی خود این دو جریان فکری را با هم در نظر گرفته است، و این موضوع

که هر دوی این سنت‌ها سخن جالب توجهی برای گفتن به ما دارند یکی از مدعاهای این کتاب است.

هر گاه بخواهیم درباره‌ی معنای فلان واژه‌ی تخصصی ژرف‌اندیشی کنیم همواره سودمند است که مفهومی از چه‌گونگی کاربرد این اصطلاح نزد مردم کوچه و بازار داشته باشیم، البته به شرطی که این واژه را به کار ببرند. البته این سخن به این معنی نیست که ادعا کنیم که چنین کاربردی مرجع نهایی داوری خواهد بود، حرکتی که بسیاری کسان به خود آن به چشم ایدئولوژیک می‌نگرند؛ بلکه غرض این است که مشورت با مردم کوچه و بازار در هر حال فایده‌های خود را در بر دارد. پس اگر کسی در جریان گفت‌وگویی در آبجو فروشی می‌گفت: «خب، این دقیقاً ایدئولوژیک است!» چه معنایی می‌داشت. احتمالاً به این معنی نبود که آن‌چه گفته شده است صرفاً کاذب است، گرچه ممکن است تلویحاً چنین باشد. اگر این همان معنای مورد نظر بوده است پس چرا نباید دقیقاً همان را گفت؟ همچنین بعید است که کسانی در فلان آبجو فروشی منظورشان چیزی شبیه به این باشد که «این نمونه‌ی زیبایی از بستارِ نشانه‌شناختی است!» یا این که خیلی با حرارت یکدیگر را متهم به خلط واقعیت‌زبانی و واقعیت‌پدیداری کنند. در گفت‌وگوی معمولی ادعای این‌که کسی دارد به شیوه‌ی ایدئولوژیک سخن می‌گوید مطمئناً به معنای آن است که آن‌ها دارند از طریق فلان چارچوب سفت و سخت عقاید پیش‌اندیشیده که درک‌شان را مخدوش می‌کند درباره‌ی فلان موضوع خاص داوری می‌کنند. من به چیزها آن‌گونه که واقعاً هستند می‌نگرم؛ تو از گوشه‌ی چشم با دید محدود به آن‌ها نگاه می‌کنی که فلان نظام عقیدتی خارجی تحمیل‌اش کرده است. معمولاً نظری هست که این شیوه مستلزم نظری بسیار ساده شده از جهان است - این‌که سخن گفتن یا داوری کردن «به شیوه‌ی ایدئولوژیک» به معنای الگوار سخن گفتن، کلیشه‌وار داوری کردن، و شاید هم اندک نشانه‌ای از تعصب و خامی است. پس این جا وجه مخالف ایدئولوژی کمتر «حقیقت مطلق» خواهد بود تا حقیقت «تجربی» یا «عملی»<sup>۱</sup>.

این نظر که آدم کوچه و بازار ممکن است از شنیدن آن خشنود شود، پشتوانه‌ی

شکوهمند امیل دورکم جامعه‌شناس را دارد که «روش ایدئولوژیک» را از عبارت «بهره‌گیری از مفاهیم برای تسلط بر هم‌سنجی<sup>۱</sup> امور واقع به جای اشتقاق مفاهیم از آن‌ها» می‌داند. [۲]

بی‌گمان اثبات این نکته که چنین موردی چه عیبی دارد دشوار نیست. اکنون بسیاری از مردم تصدیق دارند که بدون پیش‌پنداشت<sup>۲</sup>‌هایی از هر دست - آن‌چه مارتین هایدگر فیلسوف «پیش‌فهم‌ها»<sup>۳</sup> می‌خواند - نمی‌توانیم موضوع یا موقعیت را تشخیص بدهیم، چه رسد به این‌که درباره‌ی آن داوری کنیم. چیزی به نام تفکر بی‌پیش‌انگاره<sup>۴</sup> وجود ندارد، و تا این‌جا می‌توان گفت همه‌ی تفکر ما ایدئولوژیک است. شاید پیش‌پنداشت‌های سفت و سخت تفاوتی پدید آورد: من حدس می‌زنم که پل مک کارتنی<sup>۴</sup> در این سه ماهه‌ی اخیر غذا خورده است، که به‌خصوص امری ایدئولوژیک نیست، حال آن‌که شما فرض می‌گیرید که او در روز قیامت یکی از چهار هزار تن برگزیدگانی است که نجات خواهند یافت. اما طرفه آن‌که، سخت‌گیری یک تن عین سعه‌ی صدر دیگری است. تفکر او خشک است، تفکر تو عقیدتی و مال من به طرز دلپسندی انعطاف‌پذیر. بی‌شک شکل‌هایی از تفکر هست که صرفاً موقعیت ویژه‌ای را از روی اصول کلی پیشین بنیاد «قرائت می‌کند»، و به اسلوب تفکری که ما «خردگرا»<sup>۵</sup> می‌خوانیم روی هم‌رفته از بابت این اشتباه‌گناهکار است. اما همچنان باید به این مطلب رسیدگی کنیم که آیا همه‌ی آن‌چه ایدئولوژیک می‌خوانیم به این معنا خردگرا است.

برخی از پرسروصداترین آدم‌های کوچ و بازار به جامعه‌شناسان امریکایی شهرت دارند. این باور که ایدئولوژی شیوه‌ای قالبی و انعطاف‌ناپذیر در نگریستن به جهان است، و در برابر خردی هست که به مراتب ملایم‌تر، تدریجی‌تر و عملی‌تر است، پس از جنگ [جهانی دوم] از مقام بخشی از حکمت عامیانه به پایه‌ی نظریه‌ی جامعه‌شناختی پرتول و تفصیل ارتقا یافت. [۳] در نظر نظریه‌پرداز سیاسی امریکایی ادوارد شیلز<sup>۵</sup>، ایدئولوژی‌ها در برابر نوآوری صریح، بسته و مقاوم‌اند، با میزان بالایی از تأثیرگذاری ترویج می‌شوند و به اطاعت تام و تمام هواخواهان خود نیازمنداند. [۴] خلاصه آن‌که

1. collation      2. preconception      3. presuppositionless

4. Paul McCartney      5. Edward Shils



اتحاد شوروی در چنگال ایدئولوژی است حال آنکه ایالات متحد امریکا به چیزها همان‌گونه که به‌راستی هستند می‌نگرد. این، چنان‌که خواننده خود داوری خواهد کرد، به خودی خود دیدگاهی ایدئولوژیک نیست. جست‌وجوی فلان هدف سیاسی پیش‌پاافتاده و عملی، مانند سرنگون کردن حکومت انتخابی و دموکراتیک شیلی، مسئله‌ی تطبیق واقع‌بینانه‌ی خود با واقعیت‌ها تلقی می‌شود؛ حال آن‌که اعزام تانک‌ها به چکسلواکی نمونه‌ای از تعصب ایدئولوژیک است.

یکی از ویژگی‌های جالب‌توجه ایدئولوژی «پایان ایدئولوژی» آن است که مایل است به ایدئولوژی به دو شیوه‌ی یکسر متضاد، در آن واحد هم کورکورانه و خردگریز و هم به‌شدت خردگرا بنگرد. از یک سو، ایدئولوژی‌ها شورانگیز، شعاری و برانگیخته‌ی فلان ایمان شبه‌مذهبی گرفتار جهل‌اند که جهان فن‌سالارانه (تکنوکراتیک)ی متین سرمایه‌داری مدرن خوشبختانه آن را پشت سر گذاشته است، از سوی دیگر، ایدئولوژی‌ها نظام‌های مفهومی بسپوده‌ای هستند که می‌کوشند جامعه را سراپا مطابق نقشه‌ای کم‌رمتق نوسازی کنند. چنان‌که الوین گلدنر<sup>۱</sup> به طرزی ریشخندآمیز جان کلام این دودلی‌ها را خلاصه می‌کند، ایدئولوژی «قلمرو ذهن‌انگیز خودآگاهی جزمی، منعصب، مکتبی، پرهیجان، انسانیت‌زدا، دروغین، خردگریز، و، البته افراطی، است.» [۵] از دیدگاه مهندسی اجتماعی تجربه‌گرا، ایدئولوژی‌ها در عین حال هم قلبی بسیار بزرگ و هم بسیار کوچک دارند، و به همین سان می‌توان در همان دم هم به عنوان خیال‌پروری درخشان و هم جزم‌بازدارنده محکومشان کرد. به سخن دیگر، ایدئولوژی‌ها پاسخ دوپهلویی را جلب می‌کنند که به‌طور سنتی به روشنفکران اعطا شده است، روشنفکرانی که در همان دم که به دلیل دوری بی‌روح خود از دلبستگی‌های عمومی محکوم و نکوهش می‌شوند به سبب رؤیابینی خیال‌پردازانه ریشخند می‌گردند. طنز انتخاب این‌جا است که نظریه‌پردازان پایان ایدئولوژی در کوشش خود برای نشانیدن یک رویکرد فن‌سالارانه‌ی خشک نسبت به مسائل اجتماعی به جای تعصب‌ورزی پرهیجان، قیافه‌ی آن کسانی را به خود می‌گیرند که واژه‌ی «ایدئولوژی» را نخستین‌بار ابداع

---

1. Alvin Gouldner

کردند یعنی: ایدئولوگ‌های روشنگری فرانسوی.

ایرادی که به این مورد می‌شود که ایدئولوژی به‌ویژه شامل مجموعه‌های خشکی از اندیشه‌ها می‌شود این است که هر مجموعه‌ی خشکی از اندیشه‌ها ایدئولوژیک نیست. من ممکن است باورهای انعطاف‌ناپذیر عجیبی درباره‌ی مسواک‌زدن دندان‌ها داشته باشم، هر دندان را چند بار به‌دقت مسواک کنم، و فقط از مسواک‌های ارغوانی روشن خوشم بیاید، اما در بیشتر مواقع عجیب به نظر می‌رسد که چنین عقایدی را ایدئولوژیک بخوانیم. (شاید «پاتولوژیک» به‌مراتب درست‌تر باشد.) راست است که مردم گاه واژه‌ی ایدئولوژی را به کار می‌گیرند تا به‌طور کلی به باور نظام‌مند اشاره کنند، چنان‌که وقتی کسی می‌گوید که «آن‌ها نه به دلایل ایدئولوژیک بلکه به دلیل عملی» از خوردن گوشت امتناع می‌کنند. این‌جا ایدئولوژی کم‌وبیش مترادف است با معنای وسیع واژه‌ی «فلسفه»، چنان‌که در این جمله: «رئیس جمهوری هیچ فلسفه‌ای ندارد»، که یکی از دستیاران ریچارد نیکسون آن را با نظر تأییدآمیز درباره‌ی او بر زبان آورده بود. اما ایدئولوژی بی‌گمان اغلب متضمن چیزی به مراتب بیش از این است. اگر من دغدغه‌ی وسواس‌آمیزی درباره‌ی مسواک کردن دندان‌هایم دارم به این دلیل که اگر بریتانیا سلامت خود را حفظ نکند شوروی‌ها به ملت ضعیف و بی‌دندان ما هجوم خواهند آورد، یا اگر من از سلامت جسمی بُتی بسازم به این دلیل که به جامعه‌ای تعلق دارم که می‌تواند بر هر چیز جز مرگ اعمال سلطه‌ی فن‌سالارانه کند، در آن صورت ممکن است معنادارتر باشد که رفتارم را برانگیخته‌ی ایدئولوژی توصیف کنم. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که واژه‌ی ایدئولوژی نه فقط به نظام عقاید بلکه به مسائل قدرت اشاره دارد.

با همه‌ی این احوال، چه نوع اشاره‌ای؟ شاید عام‌ترین پاسخ آن باشد که ادعا کنیم ایدئولوژی با مشروعیت‌بخشی به قدرت‌گروه یا طبقه‌ی اجتماعی مسلط پیوند دارد. جان. بی. تامپسون<sup>۱</sup> می‌نویسد: «مطالعه‌ی ایدئولوژی... عبارت است از مطالعه‌ی راه‌هایی که در آن معنا (یا مدلول) به کار آن می‌آید که روابط سلطه را حفظ کند.» [۶] این احتمالاً وسیع‌ترین تعریف پذیرفته‌شده‌ی

ایدئولوژی است. و به نظر می‌رسد این فرایند مشروعیت بخشی متضمن دست‌کم شش استراتژی مختلف است. ممکن است قدرت مسلط با پیش بردن باورها و ارزش‌های موافق خود به خود مشروعیت ببخشد؛ با طبیعی ساختن و کلیت بخشی چنین باورهایی به منظور آن‌که این عقاید بدیهی و به ظاهر ناگزیر جلوه کنند؛ از سکه انداختن اندیشه‌هایی که ممکن است او را به مبارزه بطلبند؛ طرد شکل‌های تفکر رقیب، شاید با منطقی ناگفته اما نظام‌مند؛ و تیره ساختن واقعیت اجتماعی به شیوه‌های درخور خود او. این‌گونه «رازآمیزگری»، چنان‌که معمولاً بر همگان معلوم است، اغلب شکل پرده‌پوشی یا سرکوب ستیزه‌های اجتماعی را به خود می‌گیرد، پرده‌پوشی و سرکوبی که مفهوم ایدئولوژی به منزله‌ی حل خیال‌آمیز تضادهای واقعی از آن سرچشمه می‌گیرد. در هر صورت بنده<sup>۱</sup> ایدئولوژیکی واقعی، همه‌ی این شش استراتژی احتمالاً به شیوه‌های هم‌بافته و پیچیده با یکدیگر کنش متقابل دارند.

اما این تعریف ایدئولوژی که از جهات دیگر قانع‌کننده است دو مشکل عمده دارد. یکی این‌که هر مجموعه‌ای از باورها که مردم معمولاً ایدئولوژیک اصطلاح می‌کنند با قدرت سیاسی مسلط یکسان گرفته نمی‌شود. اما به ویژه چپ سیاسی تقریباً به‌طور غریزی تمایل دارد که به چنین وجوه مسلطی بیندیشد. اما در آن صورت ما باورهای لولرها<sup>۲</sup>، دیگرها<sup>۳</sup>، نارودنیک<sup>۴</sup>ها و سافرجت<sup>۵</sup>ها را که بی‌گمان نظام‌های ارزشی حاکم زمانه‌ی خود نبودند چه می‌خوانیم؟ آیا سوسیالیسم و فمینیسم ایدئولوژی‌اند، و اگر نیستند چرا نیستند؟ آیا وقتی در جناح مخالف سیاسی‌اند نایدئولوژیکی‌اند اما وقتی به قدرت می‌رسند ایدئولوژیکی‌اند؟ اگر آن‌چه دیگرها و سافرجت‌ها باور داشتند ایدئولوژیک است، همچنان‌که کاربرد عمومی فراوان این واژه مؤید این معناست، پس به

### 1. formation

۲. Leveiler، عضو جنبش سیاسی رادیکال انگلیسی در دهه‌ی ۱۶۳۰ که خواهان حق رأی برای مردان، برابری در برابر قانون، دموکراسی پارلمانی و نساهل مذهبی بود.

### 3. Digger

۴. Narodnik، از «نارود» به معنای مردم، عضو جنبش انقلابی سوسیالیستی روسیه در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم که برای تحقق هدف‌های سوسیالیستی خود به تروریسم رو آورد. ۵. Suffragette، عضو جنبش هواخواه حق رأی برای زنان.

هیچ‌رو همه‌ی ایدئولوژی‌ها سرکوبگر و به نحو دروغین مشروعیت‌بخش نیستند. در واقع، در کمال تعجب، کنت مینوگ<sup>۱</sup> نظریه‌پرداز سیاسی دست راستی معتقد است که همه‌ی ایدئولوژی‌ها از نظر سیاسی طرح‌های مخالف خوان، سترون و کلیت‌بخش<sup>۲</sup> در مقابل خرد عملی حاکم‌اند: «ایدئولوژی‌ها را می‌توان بر حسب دشمنی مشترک با مدرنیته مشخص کرد: دشمنی با لیبرالیسم در عرصه‌ی سیاست، فردگرایی در عرصه‌ی عمل اخلاقی، و بازار در قلمرو اقتصاد» [۷] از این دیدگاه، حامیان سوسیالیسم ایدئولوژیکی‌اند، حال آن‌که مدافعان سرمایه‌داری ایدئولوژیکی نیستند. گستره‌ای که هر کس بر طبق آن آماده است تا اصطلاح ایدئولوژی را درباره‌ی آرای سیاسی خود به کار گیرد شاخص قابل اعتماد ماهیت ایدئولوژی سیاسی خود آن کس است. از نگاه کلی، محافظه‌کارانی چون مینوگ در مورد خاص خود از این مفهوم عصبی‌اند، زیرا زدن برچسب ایدئولوژیکی به باورهای خودشان به معنای آن است که آن‌ها را در معرض تبدیل شدن به موضوع‌های بحث قرار دهند.

پس آیا این بدین معناست که سوسیالیست‌ها، فمینیست‌ها و دیگر رادیکال‌ها باید به ماهیت ایدئولوژیکی ارزش‌های خود به تمامی اقرار کنند؟ اگر اصطلاح ایدئولوژی محدود به اشکال مسلط تفکر اجتماعی باشد، البته چنین حرکتی نادرست است و بی‌آن که نیازی بدان باشد بر آشوبنده است؛ اما ممکن است گمان رود که در این جا نیاز به تعریفی گسترده‌تر از ایدئولوژی به عنوان هر گونه فصل مشترکی میان نظام‌های اعتقادی و قدرت سیاسی وجود دارد. و چنین تعریفی در مورد این پرسش که آیا این فصل مشترک نظم اجتماعی خاصی را به مبارزه می‌خواند یا تأیید می‌کند بی‌طرف می‌ماند. مارتین سلیجر<sup>۳</sup>، فیلسوف سیاسی، به سود چنین ضابطه‌بندی‌ای دلیل می‌آورد و ایدئولوژی را همچون «مجموعه‌هایی از اندیشه‌ها» تعریف می‌کند که «انسان‌ها [کذا] به یاری آن هدف‌ها و وسایل عمل اجتماعی سازمان‌یافته و به‌ویژه عمل سیاسی را فرض می‌گیرند، توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند، قطع نظر از این‌که چنین عملی هدف خود را حفظ، اصلاح یا واژگون کردن یا بازسازی نظم اجتماعی معینی

1. Kenneth Minogue

2. totalizing

3. Martin Seliger

قرار دهد. [۸] بر پایه‌ی این صورت‌بندی، کاملاً معنی دارد که از «ایدئولوژی سوسیالیستی» سخن بگوییم، چنان‌که معنی ندارد (دست‌کم در غرب) اگر ایدئولوژی دقیقاً به معنای نظام‌های عقیدتی حاکم باشد، و باز معنی ندارد، دست‌کم برای یک سوسیالیست، اگر ایدئولوژی ناگزیر به توهم، رازآمیزی و آگاهی کاذب اشاره داشته باشد.

گسترده‌ن کردن میدان اصطلاح ایدئولوژی به این شیوه این مزیت را دارد که به کاربردی بسیار متداول وفادار می‌مانیم، و از این‌رو به حل این مشکل آشکار نایل می‌آییم که، مثلاً، چرا فاشیسم باید ایدئولوژی باشد اما فمینیسم نباشد. اما این عیب را هم دارد که به نظر می‌آید این کار به معنای دور انداختن برخی از عناصر از مفهوم ایدئولوژی باشد که بسیاری از نظریه‌پردازان رادیکال آن را از عناصر اصلی ایدئولوژی می‌شمارند یعنی: مبهم کردن و «طبیعی ساختن» واقعیت اجتماعی، حل و فصل ظاهر فریب تضادهای واقعی و مانند آن. نظر خود من این است که هم معنای گسترده‌تر و هم محدودتر ایدئولوژی فایده‌های خود را دارند، و این‌که باید به ناسازگاری دوسویه‌شان به‌سادگی اذعان داشت، چرا که میراث‌بر تاریخ‌های سیاسی و مفهومی متفاوتی هستند. این نظر این مزیت را دارد که به این شعار تلویحی برتولد برشت وفادار می‌ماند – «از هر چه می‌توانی استفاده کن!» – و عیب سعی صدر افراطی را هم دارد.

چنین سعی صدری خطاست زیرا خطر وسعت بخشیدن مفهوم ایدئولوژی را به چنان نقطه‌ای می‌رساند که از نظر سیاسی سترون می‌شود؛ و این دومین مشکل تزی «ایدئولوژی به منزله‌ی مشروعیت‌بخشی» است، تزی که دغدغه‌ی ماهیت خود قدرت را دارد. در نظر میشل فوکو و همگان‌اش، قدرت چیزی نیست که محدود به ارتش‌ها و پارلمان‌ها باشد، بلکه قدرت شبکه‌ی نامحسوسی از زور است که خود را در جزئی‌ترین ایما و اشاره‌ها و صمیمانه‌ترین اظهارنظرهای ما می‌تند. [۹] بنا بر این نظریه، محدود کردن ایده‌ی قدرت به آشکارترین تجلیات سیاسی آن خود حرکتی ایدئولوژیک است که پراکنش<sup>۱</sup> پیچیده‌ی عملیات آن را مخدوش می‌سازد. این‌که باید قدرت را

---

1. diffuseness

همچون چیزی در نظر بگیریم که بر روابط شخصی و فعالیت‌های روزمره‌ی ما تأثیر می‌گذارد دستاورد سیاسی روشنی است، همچنان‌که، برای نمونه، فمینیست‌ها در بازشناختن آن‌کندی به خرج نداده‌اند؛ اما این برداشت مسئله‌ای را برای معنای ایدئولوژی دربر دارد. زیرا اگر هیچ ارزش و باوری نیست که پیوند تنگاتنگی با قدرت نداشته باشد، پس اصطلاح ایدئولوژی در معرض این خطر است که تا نقطه‌ی محو گسترش یابد. هر واژه که چیزی را دربر می‌گیرد امتیاز خود را از دست می‌دهد و رفته‌رفته به صدایی تهی فرومی‌کاهد. زیرا برای آن‌که اصطلاحی معنی داشته باشد باید این امکان وجود داشته باشد که معین شود چه چیزی در شرایط خاص می‌تواند غیر آن باشد - که لزوماً به معنای مشخص کردن چیزی نیست که همواره و همه‌جا غیر آن است. اگر قدرت مانند خود قادر متعال<sup>۱</sup> حاضر مطلق<sup>۲</sup> است، پس واژه‌ی ایدئولوژی از انتخاب هر چیزی به وجه ویژه بازمی‌ایستد و کلاً ناآموزنده می‌شود - همان‌گونه که اگر هر رفتار آدمی، از جمله شکنجه، بتواند نمونه‌ای از شفقت به‌شمار آید، در آن صورت لفظ شفقت به یک دال<sup>۳</sup> میان‌تهی بدل می‌گردد.

فوکو و پیروانش با وفاداری به این منطق عملاً به کلی دست از مفهوم ایدئولوژی کشیدند و به جای آن مفهوم ناپایدارتر «گفتمان» را نشان‌دادند. اما این ممکن است به معنای چشم پوشیدن بسیار سریع از تمایزی سودمند باشد. نیروی اصطلاح ایدئولوژی در این ظرفیت‌اش نهفته است که میان آن مبارزات قدرت که تا حدودی نسبت به صورت کلی زندگی اجتماعی نقش مرکزی دارند، و مبارزاتی که نقش مرکزی ندارند تمایز قائل می‌شود. دعوای سر صبحانه‌ی زن و شوهر بر سر این که دقیقاً چه کسی مقصر است که نان برشته به صورت آن چیز مضحک سیاه‌رنگ درآمده است لزومی ندارد که ایدئولوژیک باشد. باز چنین است هنگامی که، برای نمونه، کار به درگیر شدن در مسائل قدرت جنسی، باور به نقش‌های جنسیتی و مانند آن می‌کشد. گفتن این‌که این قسم جدل ایدئولوژیک است تفاوتی پدید می‌آورد، و چیزی آموزنده به ما می‌گوید، همان‌گونه که مفاهیم «گسترش خواهانه» تر این واژه چنین نمی‌کند. به نظر

1. Almighty

2. omnipresent

3. signifier

می‌رسد رادیکال‌هایی که بر آن‌اند که «هر چیزی ایدئولوژیکی» است یا «همه چیز سیاسی» است متوجه نیستند که در معرض این خطرند که زیر پای خود را خالی کنند. چنین شعارهایی ممکن است برای به مبارزه طلبیدن تعریفی بی‌نهایت تنگ‌نظرانه از سیاست و ایدئولوژی ارزشمند باشند و به کار مقابله با قدرت حاکمی بیایند که می‌کوشد سراسر بخش‌های زندگی اجتماعی را سیاست‌زدایی کند. اما بسط دادن این اصطلاحات تا آن‌جا که با هر چیزی گسترش بیابند صرفاً به تهی کردن آن‌ها از نیرو می‌انجامد، که این نیز به همان اندازه دلخواه نظم حاکم است. کاملاً امکان‌پذیر است که با این نظر نیچه و فوکو همداستان بود که قدرت همه‌جا هست، و در همان حال به دلیل مقاصد عملی معین این درخواست را کرد که میان نمونه‌های بیش‌تر اصلی و کم‌تر اصلی آن قائل به تمایز شد.

اما در جبهه‌ی چپ سیاسی هستند کسانی که در مورد کل این قضیه‌ی تصمیم‌گیری میان بیش‌تر اصلی و کم‌تر اصلی احساس ناراحتی می‌کنند. آیا این کار صرفاً کوششی پنهانی برای کنار گذاشتن برخی مبارزات قدرت نیست که بیش از اندازه نادیده انگاشته شده‌اند؟ آیا به‌راستی می‌خواهیم سلسله‌مراتبی از این‌گونه ستیزه‌ها ترتیب بدهیم، و از این‌رو عادت فکری نوعاً محافظه‌کارانه‌ای را بازتولید کنیم؟ اگر کسی واقعاً بر این باور است که یکی به دو کردن دو بچه بر سر یک توپ به اهمیت جنبش‌های بخش‌ال‌سالوادور است، پس در آن صورت فقط باید پرسید که آیا شوخی نمی‌کند. شاید با استهزای کافی بتوان آن‌ها را تشویق کرد که به صورت متفکران سلسله‌مراتبی حسابی درآیند. رادیکال‌های سیاسی همان‌قدر به تمامی متعهد به مفهوم امتیازاند که مخالفان‌شان: برای نمونه، اینان باور دارند که سطح منابع غذایی در موزامبیک مسئله‌ای به‌مراتب مهم‌تر از زندگی عشقی میکی ماووس است. ادعای این‌که یک نوع ستیزه مهم‌تر از ستیزه‌ی دیگر است البته مستلزم استدلال به نفع این اولویت و باز بودن در برابر ابطال است؛ اما هیچ‌کس واقعاً اعتقاد ندارد که «قدرت همه‌جا هست» به این معناست که هر جلوه‌ی آن به اهمیت جلوه‌های دیگر است. در مورد این مسئله، چنان‌که شاید در مورد مسائل دیگر، هیچ‌کس در واقع نسبت‌گرا نیست، فرقی هم نمی‌کند که از دیدگاه سخنورانه چه می‌گویند.

پس، ممکن است با ایدئولوژیک خواندن هر چیز، چیز سودمندی نگفت.

اگر هیچ چیز نباشد که ایدئولوژیک نباشد، در آن صورت این اصطلاح همه‌ی راه پیش‌رو را حذف می‌کند و از نظر ناپدید می‌شود. گفتن این سخن کسی را متعهد به این نمی‌کند که باور بیاورد که نوعی گفتمان هست که ذاتاً غیرایدئولوژیک است؛ بلکه دقیقاً به این معناست که در هر موقعیت ویژه باید بتوانید به آن چه غیرایدئولوژیک به‌شمار می‌آید اشاره کنید برای آن‌که این اصطلاح معنا داشته باشد. اما به همین‌سان نیز ممکن است کسی مدعی باشد که هیچ بخشی از گفتمان نیست که اگر در شرایط مناسب قرار بگیرد نتوان آن را ایدئولوژیک خواند. «هنوز گریه را بیرون نگذاشته‌ای؟» ممکن است گفته‌ای ایدئولوژیک باشد، اگر (برای نمونه) حاوی این معنای ضمنی ناگفته باشد: «یا در خویشتن پرولتری بی‌دست‌وپای معمول خودت بوده‌ای؟» برعکس، عبارت «مردان از زنان سرانند» لزومی ندارد ایدئولوژیک باشد (به معنای حمایت از قدرت مسلط)؛ این عبارت که با لحن استهزاآمیز و کنایه‌دار مناسبی ادا شده است ممکن است شیوه‌ای در سست کردن پایه‌های ایدئولوژی سکسیستی<sup>۱</sup> باشد.

یک نحوه‌ی طرح این نکته آن است که بگوییم ایدئولوژی به جای آن‌که مسئله‌ای مربوط به «زبان» باشد مربوط به «گفتمان» [۱۰] است؛ و با کاربردهای زبان میان سوژه‌های انسانی خاص برای تولید تأثیرات ویژه سروکار دارد. شما نمی‌توانید با واریسی عبارتی جدا از زمینه‌ی گفتمانی آن تصمیم بگیرید که این عبارت ایدئولوژیک است یا نه، همچنان‌که به این شیوه نمی‌توانید تصمیم بگیرید که قطعه‌ای نوشته اثر هنری ادبی است. ایدئولوژی به مراتب کمتر مسئله‌ای مربوط به خصایص ذاتی زبانی یک اعلام نظر است تا مسئله‌ای مربوط به این‌که چه کسی چه چیزی را به چه کسی به چه منظوری می‌گوید. این بدان معنا نیست که انکار کنیم که «اصطلاحات» ایدئولوژیک ویژه‌ای وجود دارد. برای نمونه، زبان فاشیسم. فاشیسم گرایش بدان دارد که قاموس ویژه‌ی خود را داشته باشد (فضای حیاتی، ایثار، خون و خاک)، اما آن چه در وهله‌ی نخست در خصوص این اصطلاح‌ها ایدئولوژیک است منافع قدرتی است که این اصطلاح‌ها بدان خدمت می‌کنند و نیز تأثیرات سیاسی‌ای که پدید می‌آورند.

۱. sexist ideology، به معنای نگرش‌ها، شرایط یا رفتارهایی که کلیشه‌های نقش‌های اجتماعی مبتنی بر جنسیت را پیش می‌برد و بر تبعیض میان زن و مرد استوار است.



پس نکته‌ی کلی این است که دقیقاً همان قطعه‌ی زبان ممکن است در یک زمینه ایدئولوژیک باشد و در زمینه‌ی دیگر نباشد؛ ایدئولوژی کارکردی از رابطه‌ی گفتار<sup>۱</sup> با زمینه‌ی اجتماعی آن است.

اگر ایدئولوژی را هرگونه گفتمانی تعریف کنیم که با منافع اجتماعی ویژه پیوند دارد، مسائل مشابهی برای آن مورد «همه - قدرت خواه»<sup>۲</sup> مطرح می‌شود. زیرا بار دیگر باید پرسید گفتمان چه چیز نیست؟ برخی کسان که بیرون از محیط دانشگاهی دست‌راستی‌اند امروزه به مفهوم زبان کلاً بی‌طرف به دیده‌ی بدگمانی می‌نگرند؛ و اگر اینان برحق باشند پس بی‌جا به نظر می‌آید که ایدئولوژی را گفتارهای «اجتماعاً منفعت‌دار» تعریف کنیم، زیرا که این تعریف مطلقاً همه‌چیز را دربر می‌گیرد. (خود لفظ «منفعت»<sup>۳</sup>، از قضای اتفاق، دارای منفعت ایدئولوژیک است: چنان‌که ریموند ویلیامز در واژه‌های کلیدی خاطر نشان می‌سازد، مهم است که «عام‌ترین واژه‌ی ما برای جلب نظر یا درگیری می‌بایست از یک اصطلاح عینی رسمی در زمینه‌ی مالکیت و امور مالی پدید آمده باشد... اکنون لفظ اصلی برای جلب نظر، توجه و مراقبت و التفات از تجربه‌ی جامعه‌ای مبتنی بر روابط پولی اشباع می‌شود.» (۱۱۱)) شاید این‌جا بتوانیم بکوشیم میان منفعت «اجتماعی» و انواع منافع کاملاً فردی قابل به تمایز شویم، به نحوی که لفظ ایدئولوژی بیشتر بر منافع گروه‌های اجتماعی ویژه دلالت کند تا مثلاً بر هوس سیری‌ناپذیر فلان‌کس به ساندویچ سوسیس. اما خط مفارق میان امر اجتماعی و فردی آشکارا مسئله‌ساز است، و «منافع اجتماعی» در هر حال چندان مقوله‌ی وسیعی است که مفهوم ایدئولوژی را بار دیگر در معرض خطر تهی شدن از معنی قرار می‌دهد.

با این حال، شاید مفید باشد که میان دو «سطح» منفعت قائل به تمایز شویم، یکی از این دو را ممکن است ایدئولوژیک بخوانیم و دیگری را نخوانیم. انسان‌ها منافع «ژرف» معینی دارند که زاینده‌ی طبیعت تن‌هاشان است: منافی در خوردن، ارتباط برقرار کردن با یکدیگر، درک و تسلط بر محیط پیرامون‌شان و

1. utterance      2. pan--powerist

۳. واژه‌ی interest در زبان انگلیسی هم به معنای جالب توجه و هم به معنای دلمشغولی. دغدغه‌ی خاطر و هم درگیر شدن در کاری و هم به معنای منفعت است.

مانند این‌ها. به نظر می‌آید هیچ معنای مفیدی وجود ندارد که بتوان در آن این انواع منفعت را برچسب ایدئولوژیک زد، آن‌هم در برابر مثلاً داشتن منفعت در سرنگون ساختن حکومت یا گسترش مهدکودک‌ها. تفکر پُست‌مدرن تحت تأثیر فریدریش نیچه این انواع مختلف منافع را به نحوی غیرمجاز نوعاً در هم آمیخته است و جهانی همگن ساخته است که در آن همه چیز از بستن بند کفش گرفته تا سرنگون کردن دیکتاتوری در تراز مسئله‌ی منافع قرار می‌گیرد. تأثیر سیاسی این حرکت این است که ویژگی شکل‌های معینی از ستیزه‌ی اجتماعی از میان می‌رود، و کل مقوله‌ی «منافع» چنان فریه می‌شود که هیچ چیز را نمی‌توان از هم متمایز کرد و تشخیص داد. پس توصیف ایدئولوژی به عنوان گفتمان «منفعت‌دار» مستلزم همان شرطی است که مشخص کردن آن به عنوان مسئله‌ای مربوط به قدرت. در هر دو مورد، این اصطلاح محکم و آموزنده است به شرط آن‌که به ما کمک کند تا میان آن منافع و ستیزه‌های قدرتی که در هر زمان معین نسبت به کل نظم اجتماعی کم‌وبیش نقش مرکزی دارند و ستیزه‌هایی که چنین نقشی ندارند قائل به تمایز شویم.

تا این‌جای کار هیچ‌یک از استدلال‌ها پرتوی بر مسائل معرفت‌شناسانه‌ی مستتر در نظریه‌ی ایدئولوژی نیفکنده است — فی‌المثل درباره‌ی این مسئله که آیا می‌توان به ایدئولوژی به طرز سودمندی به چشم «آگاهی کاذب» نگریست یا نه. این نظر، بنا بر دلایلی، امروزه برداشت کمابیش بی‌وجهه‌ای از ایدئولوژی است. یک دلیل‌اش این است که خود معرفت‌شناسی اکنون تا حدودی از رسم افتاده است، و این تصور که برخی از اندیشه‌های ما «منطبق» یا «سازگار» با چیزها هستند و برخی دیگر نیستند به نظر بعضی‌ها نظریه‌ی شناخت ساده‌اندیشانه و بی‌اعتباری می‌آید. دیگر آن‌که ایده‌ی آگاهی کاذب را می‌توان چنان در نظر گرفت که بر امکان‌پذیری شیوه‌ی درست‌نگریستن به جهان دلالت کند، که امروز در معرض سوءظن شدید است. گذشته از این، این باور که اقلیتی از نظریه‌پردازان شناخت علمی از چه‌گونگی جامعه را در انحصار دارند، حال آن‌که بقیه‌ی ما در ابری از آگاهی کاذب سکندری می‌خوریم و به خطا می‌رویم، به‌خصوص نمی‌تواند خود را نزد حساسیت دموکراتیک عزیز کند. روایت تازه‌ای

از این نخبه‌گرایی در کار ریچارد رورتی<sup>۱</sup> فیلسوف به چشم می‌خورد که در جامعه‌ی آرمانی‌اش روشنفکران «طنزپرداز» خواهند بود، نسبت به باورهای خود چنان‌که درخور است نگرشی بی‌قید در پیش می‌گیرند، حال آن‌که توده‌ها که نزد آن‌ها این خود-سخره‌گری<sup>۲</sup> حربه‌ای سخت براندازانه به نظر آید همچنان به پرچم [کشور] سلام خواهند گفت و زندگی را جدی خواهند گرفت. [۱۲]

در این موقعیت، در نظر بسیاری از نظریه‌پردازان ایدئولوژی ساده‌تر آن است که مسئله‌ی معرفت‌شناسانه را یکسر کنار بگذارند و به جای آن به هواخواهی از برداشتی سیاسی‌تر یا جامعه‌شناسانه‌تر از ایدئولوژی به عنوان واسطه‌ای برخیزند که در آن مردان و زنان در سطح نشانه‌ها، معناها و بازنمایی‌ها در نبردهای اجتماعی و سیاسی خود درگیر کارزار می‌شوند. حتی مارکسیستی به‌راست آیینی الکس کالینیکاس<sup>۳</sup> مصرانه از ما می‌خواهد که عناصر معرفت‌شناسانه‌ی نظریه‌ی ایدئولوژی مارکس را به دور اندازیم [۱۳]، حال آن‌که گوران ترپورن<sup>۴</sup> نیز به همان محکمی بر آن است که باید ایده‌های آگاهی کاذب و صادق «آشکارا و قاطعانه، یک بار برای همیشه» [۱۴] طرد و نفی شوند. مارتین سلیجر می‌خواهد که این معنای منفی و تحقیرآمیز ایدئولوژی به کلی به دور انداخته شود [۱۵]، حال آن‌که روزالیند کوآرد<sup>۵</sup> و جان الیس<sup>۶</sup> که در دروه‌ای چیز می‌نوشتند که تز «آگاهی کاذب» در اوج عدم محبوبیت بود آن را قاطعانه به عنوان تصویری «مضحک» رد می‌کردند. [۱۶]

استدلال کردن به نفع تعریف «سیاسی» از ایدئولوژی به جای تعریف «معرفت‌شناسانه» البته به معنای این ادعا نیست که سیاست و ایدئولوژی یکسان‌اند. یکی از راه‌های تشخیص این دو از یکدیگر این است که بگوییم سیاست به فرایندهایی از قدرت اشاره دارد که به مدد آن‌ها نظم‌هایی اجتماعی حفظ یا به مبارزه خوانده می‌شوند، حال آن‌که ایدئولوژی بر شیوه‌هایی دلالت دارد که در آن این فرایندهای قدرت در قلمرو دلالت<sup>۷</sup> دریافته می‌شوند. اما کار کاملاً هم بر این روال نیست، زیرا سیاست نوع دلالت خاص خود را دارد، که

1. Richard Rorty

2. self-ironizing

3. Alex Callinicos

4. Göran Therborn

5. Rosalind Coward

6. John Ellis

7. signification

ضرورتاً لزومی ندارد ایدئولوژیک باشد. اظهار این نکته که در بریتانیا سلطنت مشروطه برقرار است اظهارنظری سیاسی است؛ اما تنها هنگامی ایدئولوژیک می‌شود که شروع کند به این‌که متضمن باورها باشد - هنگامی که مثلاً این تکمله‌ی ضمنی به آن افزوده می‌شود که «و چیز خوبی هم هست». از آن‌جا که معمولاً فقط وقتی لازم است این سخن گفته شود که کسانی باشند که آن را چیز بدی بدانند، می‌توانیم پیشنهاد کنیم که ایدئولوژی کمتر به دلالت مربوط است تا به ستیزه‌های درون‌میدان دلالت. اگر اعضای گروه سیاسی ناراضی به یکدیگر بگویند: «ما می‌توانیم حکومت را سرنگون کنیم»، این تکه‌ای از گفتمان سیاسی است؛ اما اگر همین حرف را خطاب به حکومت بگویند بی‌درنگ ایدئولوژیک می‌شود (به معنای وسیع کلمه)، زیرا این گفتار اکنون وارد عرصه‌ی مبارزه‌ی گفتمانی<sup>۱</sup> شده است.

دلایل متعددی هست که چرا دیدگاه «آگاهی کاذب» درباره‌ی ایدئولوژی قانع‌کننده نمی‌نماید. یکی از این دلایل مربوط به آن چیزی است که ممکن است بتوانیم آن را عقلانیت معتدل انسان‌ها به‌طور کلی بنامیم، و شاید بیشتر بیان ایمان سیاسی باشد تا استدلالی قانع‌کننده. ارسطو معتقد بود که در بسیاری از باورها عنصری از حقیقت هست؛ و گرچه در سیاست قرن خود آن‌قدر شاهد خردستیزی بیمارگونه بوده‌ایم که نگران هر گونه اعتماد بیش از حد خوش‌بینانه در نوعی عقلانیت قاطع انسانی باشیم، با این حال مطمئناً دشوار است تأیید کنیم که کل توده‌های مردم در فلان دوره‌ی تاریخی طولانی اندیشه‌ها و باورهایی دارند که صرفاً مزخرف است. باورهای به‌شدت دیرپا را باید تا حدودی، ولو اندک، به پشتوانه‌ی جهانی حمایت کرد که فعالیت عملی ما بر ما آشکار می‌سازد؛ و اعتقاد به این‌که شماره‌ی عظیمی از مردم به نام اندیشه‌هایی زندگی می‌کنند و گاه می‌میرند که مطلقاً بی‌معنی است به معنای در پیش گرفتن نگرشی ناپسند و تحقیرآمیز نسبت به مردان و زنان عادی است. این از نمونه‌های اعلا‌ی ارزیابی محافظه‌کارانه از انسان‌هاست که در آن‌ها به چشم کسانی نگاه کنیم که در قعر تعصب خردستیزانه فرو می‌روند، و قادر نیستند به طرز منسجمی استدلال

---

1. discursive

کنند؛ و نگرش رادیکال‌تر این است که بر آن باشیم که در حالی که ممکن است در واقع امر مبتلا به همه‌ی انواع رازآمیزی‌گری باشیم - و حتی برخی از آن‌ها ممکن است مخصوص به خود ذهن باشند - با این همه دارای توانایی برای سردرآوردن از کار جهان خود به شیوه‌ای معتدلانه و مستدل هستیم. اگر انسان‌ها در واقع آن‌قدر ساده‌لوح و دستخوش جهل بودند که ایمان خود را در گرو انبوه فراوانی از اندیشه‌هایی بگذارند که به کلی بی‌بهره از معنی است، آن‌گاه ممکن است به‌طور منطقی این پرسش را طرح کنیم که آیا چنین مردمی از لحاظ سیاسی اصلاً ارزش حمایت دارند. اگر اینان مشت‌ساده‌لوح‌اند، اصلاً چه‌گونه می‌توانند امیدوار باشند که خود را برهانند؟

از این دیدگاه چنین برمی‌آید که اگر مثلاً به مجموعه‌ای از آموزه‌های جادویی یا افسانه‌ای یا مذهبی بربخوریم که بسیاری از مردم خود را بدان متعهد کرده‌اند، اغلب می‌توانیم معقولانه مطمئن باشیم که چیزی در آن هست. آن‌چه آن‌چیز هست مسلماً ممکن است آن چیزی نباشد که هواداران چنین اعتقاداتی باور دارند که چنین است؛ اما بعید هم هست که چیزی صرفاً بی‌معنی باشد. صرفاً به دلیل قوه‌ی نفوذ، پایداری و ماندگاری چنین آموزه‌هایی به‌طور کلی می‌توانیم مفروض بگیریم که این آموزه‌ها، ولو به شیوه‌ای رازآمیز، نیازها و آرزوهای واقعی را به رمز درمی‌آورند. نادرست است باور داشته باشیم که خورشید به‌گرد زمین می‌گردد اما پوچ نیست؛ همچنین پوچ نیست اگر بر آن باشیم که عدالت اقتضای آن دارد که جریان برق را از بدن آدم‌کشان و قاتلان بگذرانند. هیچ چیز مسخره‌ای در این دعوی نیست که برخی از کسان فروتر از دیگران‌اند، چرا که آشکارا درست است. در برخی موارد مشخص، برخی از افراد به‌راستی از دیگران فروتر‌اند: کمتر خوش‌خو هستند، بیشتر مستعد حسادت‌اند، و در مسابقه‌ی دو پنجاه‌متر کندتر‌اند. ممکن است نادرست و زیان‌آور باشد که این نابرابری‌های خاص را به جماعات یا طبقات مردم تعمیم دهیم، اما خیلی خوب می‌توانیم منطقی را دریابیم که این قضیه را پدید آورده است. ممکن است غلط باشد باور کنیم که تبار انسان به چنان هچلی گرفتار آمده است که تنها ممکن است به یاری قدرت استعلایی نجات یابد، اما احساساتی چون ناتوانی، گناه و آرزومندی

اتوپیایی که چنین جزمی عرضه می‌کند به هیچ‌رو موهوم نیست. نکته‌ی دیگری را نیز می‌توان این‌جا طرح کرد. هر اندازه هم که «آگاهی کاذب» در زندگی اجتماعی گسترده باشد، باز می‌توان ادعا کرد که بیش‌تر آن‌چه مردم در بیش‌تر مواقع درباره‌ی جهان می‌گویند می‌بایست در واقع درست باشد. این امر در نظر دانلد دیویدسن<sup>۱</sup> فیلسوف به جای آن‌که نکته‌ای تجربی باشد منطقی است. زیرا، بنا بر استدلال دیویدسن اگر نتوانیم فرض بگیریم که بیش‌تر مشاهدات مردم در بیش‌تر مواقع درست است، مشکلی رفع نشدنی در دریافت زبان آن‌ها پیش می‌آید. و واقعیت این است که به نظر می‌آید می‌توانیم زبان‌های فرهنگ‌های دیگر را ترجمه کنیم. چنان‌که یکی از مفسران دیدیوسن این به اصطلاح اصل سعی صدر را جمع‌بندی می‌کند: «اگر گمان داریم که آن‌چه را مردم می‌گویند درک می‌کنیم، همچنین می‌بایست بسیاری از مشاهدات مان را درباره‌ی جهانی که در آن زیست می‌کنیم درست بشماریم.» [۱۷] بسیاری از گفتارهای مورد بحث یکسر از سخنان پیش‌پا افتاده‌اند، و ما نباید قدرت توهم عمومی را دست‌کم بگیریم: یکی از همه‌پرسی‌های اخیر آشکار ساخت که از هر سه نفر انگلیسی یک نفر معتقد است که خورشید به دور زمین می‌گردد، یکی از هفت تن انگلیسی بر آن است که منظومه‌ی شمسی بزرگ‌تر از جهان است. اما بر طبق نظر دیویدسن در زندگی اجتماعی روزمره در بیش‌تر مواقع ممکن نیست در اشتباه باشیم. شناخت عملی ما می‌بایست عمدتاً درست باشد، زیرا در غیر این صورت جهان ما از هم می‌پاشد. خواه منظومه‌ی شمسی بزرگ‌تر از جهان باشد یا نباشد نقش اندکی در فعالیت‌های اجتماعی روزمره‌ی ما بازی می‌کند، و همچنین است در مورد نکته‌ای که می‌توانیم درباره‌ی آن مرتکب اشتباه شویم. در یک سطح بالنسبه پایین، افرادی که در کردارها و اعمال اجتماعی یکسان سهیم‌اند می‌بایست در بیش‌تر مواقع یکدیگر را به درستی بفهمند، ولو اقلیتی کوچک از آن‌ها در دانشگاه‌ها اوقات خود را به مشقت کشیدن بر سر نامعین بودن گفتمان می‌گذرانند. کسانی که کاملاً به درستی بر این نکته تأکید می‌ورزند که زبان یکی از زمینه‌های ستیزه است گاه فراموش می‌کنند که ستیزه درجه‌ای از اتفاق نظر

---

1. Donald Davidson

متقابل را مفروض می‌گیرد: ما از لحاظ سیاسی در حال ستیزه نیستیم اگر شما بر آن باشید که پدرسالاری نظام اجتماعی قابل اعتراض است و من معتقد باشم که پدرسالاری شهرکی است در بخش علیای ایالت نیویورک. هر قدر ممکن باشد، زبان با تقسیم‌بندی‌های طبقاتی، جنسی و نژادی دستخوش بریدگی شده باشد، نوعی همبستگی عملی معین در ساختارهای هر زبان مشترک ایجاد می‌شود. رادیکال‌هایی که چنین دیدگاهی را به طرز خطرناکی خوش‌بینانه می‌شمارند و آن را نمودار ایمانی بسیار ساده‌لوحانه به «زبان عادی» می‌دانند، فراموش می‌کنند که چنین همبستگی عملی و قابل اطمینان بودن شناخت گواهی است بر آن واقع‌بینی و تعقل بنیادی زندگی عمومی که این همه در نزد جماعت نخبگان ناملموس است.

اما آنچه ممکن است دیویدسن به نادیده انگاشتنش متهم شود آن شکلی از «ارتباط منظم‌اً تحریف شده» است که یورگن هابرماس بر آن نام ایدئولوژی می‌گذارد. دیدیوسن استدلال می‌کند هنگامی که سخن‌گویان بومی مکرر در مکرر به خرگوشی اشاره می‌کنند و صدایی ادا می‌کنند این عمل دلالت<sup>۱</sup> باید در بیش‌تر مواقع درست باشد، زیرا در غیر این صورت هرگز نمی‌توانیم لفظ بومی معادل خرگوش، یا -توسعاً- هر چیز دیگری را به زبان آن‌ها بیاموزیم. اما جامعه‌ای را مجسم کنید که هر گاه مردی زن‌اش را کتک می‌زند واژه‌ی «وظیفه» (duty) را به کار می‌برد. یا ناظری خارجی را در فرهنگ خودمان مجسم کنید که در حالی که عادات زبانی ما را آموخته است هنگامی که به وطن خود بازمی‌گردد دوستان‌اش از او معادل لفظ سلطه (domination) را در زبان ما بخواهند، و او لفظ «خدمت» (service) را در جواب بگوید. نظریه‌ی دیویدسن نمی‌تواند این تحریف‌های نظام‌مند را به حساب آورد - گرچه شاید این نظریه ثابت کند که برای آن‌که بتوانیم نظام ایدئولوژیکِ گفتمان را رمزگشایی کنیم باید از هم‌اکنون خود را در اختیار کاربردهای هنجارین و تحریف‌ناشده‌ی اصطلاحات قرار دهیم. جامعه‌ی زن‌آزار می‌بایست به دفعات فراوان واژه‌ی «وظیفه» را در زمینه‌ی متناسبی برای ما به کار برد تا بتوانیم به «سوءاستفاده»ی ایدئولوژیک‌ی پی ببریم.

---

1. denotation

گرچه راست است که بیش تر ایده‌هایی که مردم با آن زیسته‌اند صرفاً بی‌معنا نیست، اما روشن نیست که این طرز برخورد آمیخته به سعی صدر چندان کافی باشد که از تز «آگاهی کاذب» صرف‌نظر کرد. زیرا کسانی که به این تز معتقدند لازم نیست انکار کنند که برخی از انواع توهم می‌تواند نیازها و آرزوهای واقعی را بیان کند؛ بلکه همه‌ی آنچه ممکن است ادعا کنند این است که کذب و نادرست است که معتقد باشیم که قاتلان و آدم‌کشان باید اعدام شوند یا این‌که آرچ انجل گابریل<sup>۱</sup> دارد آماده می‌شود که روز شنبه‌ی بعد در انظار ظاهر شود، و این‌که این کذب و دروغ‌ها عمدتاً با بازتولید قدرت سیاسی مسلط پیوند دارند. لازم نیست استلزامی هم در میان باشد که مردم خود را دارای زمینه‌های خوبی برای اعتقاد به این معتقدات ندانند؛ بلکه ممکن است نکته صرفاً بر سر این باشد که آنچه آن‌ها بدان باور دارند آشکارا حقیقت نباشد، و این که این مسئله‌ای مربوط به قدرت سیاسی است.

بخشی از مخالفت با موضوع «آگاهی کاذب» از این ادعای درست سرچشمه می‌گیرد که ایدئولوژی‌ها برای آن‌که حقیقتاً کارآمد باشند می‌بایست دست‌کم اندک دریافتی از تجربه‌ی مردم داشته باشند، می‌بایست تا حدی با آنچه مردم از روی کنش متقابل عملی خود با واقعیت اجتماعی از واقعیت اجتماعی می‌دانند خود را تطبیق دهند. چنان‌که جون الستر<sup>۲</sup> به یادمان می‌آورد ایدئولوژی‌های حاکم می‌توانند فعالانه خواست‌ها و آرزوهای کسانی را که تابع آن‌ها هستند شکل دهند [۱۸]؛ اما در عین حال این ایدئولوژی‌ها می‌بایست چنان‌که باید و شاید با خواست‌ها و آرزوهای مردم تاکنون داشته‌اند درگیر شوند؛ امیدها و نیازهای واقعی را دریابند، و در نحوه‌ی بیان خاص خود از نو صرف‌کنند و آن را به طرقی به سوژه‌های آن‌ها بازگردانند تا این ایدئولوژی‌ها به صورتی توجیه‌پذیر و جذاب ارائه گردند. ایدئولوژی‌ها می‌بایست آن‌قدر «واقعی» باشند که زمینه‌ای فراهم آورند که بر پایه‌ی آن افراد بتوانند هویتی یکدست شکل دهند، می‌بایست برخی انگیزش‌های محکم برای عمل مؤثر تدارک ببینند، و می‌بایست دست‌کم اندک کوششی به کار ببرند تا تعارض‌ها و عدم انسجام‌های آشکارتر خود را

1. Archangel Gabriel

2. Jon Elster



توجیه کنند. کوتاه سخن آن‌که ایدئولوژی‌های موفق می‌بایست چیزی بیش از توهمات تحمیلی باشند، و با وجود همه‌ی گسیختگی‌های خود می‌بایست به متابعان خود روایتی از واقعیت اجتماعی انتقال دهند که آن‌قدر واقعی و بازشناختنی باشد که نتوان به‌سادگی آن را از دستور کار خارج کرد. برای نمونه، ایدئولوژی‌ها ممکن است در آنچه ابراز می‌کنند چنان‌که باید و شاید صادق باشند، اما در آنچه انکار می‌کنند کاذب باشند، همچنان‌که جان استوارت میل تقریباً همه‌ی نظریه‌های اجتماعی را چنین می‌دانست. هر ایدئولوژی حاکم که یکسر از سازگاری با تجربه‌ی زنده‌ی متابعان خود در بماند بی‌نهایت آسیب‌پذیر خواهد بود، و هواخواهان‌اش آماده خواهند شد تا آن را با ایدئولوژی دیگری تاخت بزنند. اما هیچ‌یک از این‌ها تعارضی با این واقعیت ندارد که ایدئولوژی‌ها اغلب حاوی قضایای مهمی هستند که مطلقاً کاذب‌اند: این‌که یهودیان موجوداتی پست‌تراند، این‌که زنان نسبت به مردان کمتر عقلایی‌اند، این‌که زناکاران به عذاب ابدی گرفتار خواهند آمد [۱۹]. اگر این نظرها مصادیق آگاهی کاذب نیستند، پس دشوار است بدانیم که چه چیز آگاهی کاذب است؛ و کسانی که کل مفهوم آگاهی کاذب را رد می‌کنند، می‌بایست مراقب باشند که در باب ناخوشایندی این اعتقادات بی‌دقت به نظر نیایند. اگر قضیه‌ی «آگاهی کاذب» کسی را متعهد کند که به ایدئولوژی به چشم چیزی صرفاً غیرواقعی که یکسر از واقعیت اجتماعی بریده است بنگرد، آن‌گاه، دست‌کم در این روزها دشوار است بدانیم چه کسی واقعاً بر چنین دیدگاهی صحه می‌گذارد. از سوی دیگر، اگر کاری جز ابراز این نکته نکند که برخی گفتارهای ایدئولوژیک کاملاً مرکزی وجود دارند که آشکارا کاذب‌اند، آن‌گاه به همین اندازه دشوار است ببینیم که چه‌گونه کسی می‌تواند این سخن را رد کند. شاید مسئله‌ی واقعی این نباشد که آیا کسی این سخن را رد می‌کند، بلکه نکته این باشد که به چنین کذب‌ی در نظریه‌ی خود در باب ایدئولوژی به منزله‌ی کل چه نقشی می‌تواند نسبت دهد. آیا بازنمایی‌های کاذب واقعیت اجتماعی‌اند که به نحوی تشکیل‌دهنده‌ی ایدئولوژی‌اند، یا بیش‌تر وابسته بدان‌اند؟

یک دلیل این‌که چرا به نظر نمی‌آید که ایدئولوژی مسئله‌ای مربوط به آگاهی کاذب باشد این است که بسیاری از گزاره‌هایی که ممکن است مردم توافق

داشته باشند که ایدئولوژیک‌اند آشکارا صادق‌اند. این‌که «پرنس چارلز آدم متفکر و باوجدانی است و به‌طرزی ترسناک زشت نیست» صادق است، اما بیشتر کسانی که گمان می‌کنند این سخن به گفتن‌اش می‌ارزد بی‌شک این گزاره را به نحوی به کار می‌گیرند که قدرت سلطنتی را تقویت و حمایت می‌کند. گزاره‌ی «پرنس اندرو باهوش‌تر از هامستر است» نیز احتمالاً صادق است، ولو تا حدی مناقشه‌انگیزتر است؛ اما حاصل چنین تأکیدی (اگر از طنز آن چشم‌پوشیم) در معنای کمک کردن به مشروعیت بخشیدن به قدرت حاکم محتمل است ایدئولوژیک باشد. اما این سخن ممکن است برای پاسخ گفتن به کسانی که معتقداند ایدئولوژی به‌طور کلی تحریف‌گر و دروغ‌پرداز<sup>۱</sup> است کافی نباشد. زیرا همیشه می‌توان استدلال کرد که در حالی که چنین گفتارهایی به‌طور تجربی صادق‌اند، به شیوه‌ای ژرف‌تر و بنیادی‌تر کاذب‌اند. راست است که پرنس چارلز نسبتاً باوجدان است، اما راست نیست که سلطنت نهادی دلخواه است. مجسم کنید که سخن‌گوی هیئت‌مدیره‌ای اعلام می‌کند که «اگر این اعتصاب ادامه یابد، مردم در خیابان‌ها از فقدان آمبولانس می‌میرند.» این گزاره ممکن است در برابر این ادعا که مردم از ملال ناشی از فقدان روزنامه‌ها می‌میرند گزاره‌ای صادق باشد؛ اما با این حال کارگر اعتصابی ممکن است به این سخن‌گو به چشم آدمی کثیف و دروغ‌گو بنگرد، چرا که نیروی این اظهارنظر احتمالاً «بازگشت به کار» است، و هیچ دلیلی ندارد که این کار، در این اوضاع و احوال، معقولانه‌ترین کاری باشد که باید انجام داد. پس گفتن این‌که این گزاره ایدئولوژیک است به معنای این ادعاست که این گزاره را انگیزه‌ی ثانوی‌ای به کار می‌اندازد که با مشروعیت‌بخشی به منافع معینی در مبارزه‌ی قدرت پیوند دارد. ممکن است بگوییم که اظهارنظر سخن‌گو به عنوان پاره‌ای از زبان صادق است، اما نه به عنوان پاره‌ای از گفتمان. این اظهارنظر موقعیت ممکن‌ی را چنان‌که باید و شاید به‌درستی وصف می‌کند؛ اما به عنوان حرکتی سخنورانه<sup>۲</sup> که پدیدآوردن تأثیرات معینی را مد نظر دارد کاذب است، و این به دو معناست. کاذب است زیرا که مستلزم نوعی فریب است - سخن‌گو واقعاً چیزی را نمی‌گوید که در نظر دارد؛ و

1. falsifying

2. rhetorical

با خود معنایی ضمنی را حمل می‌کند - که ممکن است خیلی مورد نظر نباشد - این‌که بازگشتن به کار سودمندترین کاری است که می‌توان در پیش گرفت. دیگر سنخ‌های اظهار ایدئولوژیکی در آنچه تصدیق می‌کنند صادق‌اند و در آنچه رد می‌کنند کاذب‌اند. «این سرزمین آزادی» که سیاستمداری امریکایی بر زبان می‌آورد، ممکن است تقریباً صادق باشد اگر انسان آزادی را در اجرای شعایر مذهبی یا زود پول به چنگ آوردن بداند، اما نه این‌که آزادی را زیستن بدون واژه از چاپیده شدن یا هراس از اعلام تبه‌کار بودن رئیس‌جمهوری در پُر بیننده‌ترین ساعت تلویزیون بشمارد. انواع دیگر گزاره‌ی ایدئولوژیکی متضمن کذب است بی‌آن‌که ضرورتاً قصد فریفتن داشته باشد یا به نحو قابل ملاحظه‌ای منحصر به فرد باشد، برای نمونه: «من انگلیسی‌ام و به انگلیسی بودن‌ام افتخار می‌کنم». هر دو پاره‌ی این اظهارنظر ممکن است صادق باشد، اما این دلالت بر آن دارد که انگلیسی بودن به خودی خود فضیلتی است، که کذب است. توجه داشته باشید که آن‌چه این‌جا لازم می‌آید بیش از آن‌که فریب باشد خودفریبی یا وهم است. اظهارنظری مانند این‌که «اگر به پاکستانی‌ها اجازه دهیم که در خیابان‌ها زندگی کنند بهای مسکن پایین می‌آید» ممکن است خیلی هم صادق باشد، اما ممکن است این فرض را لازم آورد که پاکستانی‌ها موجوداتی پست‌تراند، که کاذب است.

پس چنین می‌نماید که دست‌کم برخی از آن‌چه ما گفتمان ایدئولوژیک می‌خوانیم در یک سطح صادق باشد، اما در سطح دیگر نباشد: صادق در محتوای تجربی خود اما فریبنده در نیروی خود، یا صادق در معنای سطحی خود، اما کاذب در مفروضات بنیادی خود. و تا این‌جای کار لازم نیست که تز «آگاهی کاذب» بر اثر این شناخت که همه‌ی زبان ایدئولوژیک جهان را به طرق غلط توصیف می‌کند از بُن به لرزه درآید. اما سخن‌گفتن از «مفروضات کاذب» موضوعی خطیر و واجب را طرح می‌کند. زیرا ممکن است کسی استدلال کند که گزاره‌ای مانند «انگلیسی بودن به خودی خود فضیلتی است» به همان معنی کاذب است که باور داشتن به این‌که چنگیزخان زنده و سر‌حال است و بوتیکی را در محله‌ی برانکس اداره می‌کند. آیا این دقیقاً به معنای خلط کردنِ دومعنای مختلف لفظ «کاذب» نیست؟ من ممکن است از قضا معتقد نباشم که انگلیسی

بودن به خودی خود فضیلتی است؛ اما این فقط عقیده‌ی من است، و مطمئناً با اظهارنظرهایی مانند عبارت زیر در یک تراز قرار نمی‌گیرد که «پاریس پایتخت افغانستان است»، که هر کس تصدیق دارد که واقعاً ناصادق است.

این‌که در این بحث کدام سو را می‌گیرید منوط به این است که واقع‌نگر اخلاقی باشید یا نباشید. [۲۰] یک نوع مخالف واقع‌نگری اخلاقی می‌خواهد بر آن باشد که گفتمان ما به دو نوع متمایز تقسیم می‌شود: کنش‌هایی گفتاری<sup>۱</sup> که قصد آن دارند که چه‌گونگی اشیا و امور را وصف کنند، که ملاک‌های صدق و کذب را لازم می‌آورد؛ و کنش‌هایی گفتاری که ارزشیابی‌ها و تجویزها را بیان می‌کنند و این معیارها را لازم نمی‌آورند. بر پایه‌ی این دیدگاه، زبان شناختی<sup>۲</sup> امری است و زبان هنجارین یا تجویزی امری کاملاً دیگر. برعکس، واقع‌نگر اخلاقی این تقابل دو تایی «امر واقع» و «ارزش» را (که در واقع ریشه‌های ژرف در تاریخ فلسفی بورژوازی دارد) رد می‌کند، و «انکار می‌کند که می‌توانیم میان آن بخش‌های گفتمان تحقیقی<sup>۳</sup> که می‌توانند حقیقتاً واقعیت را توصیف کنند و بخش‌هایی که نمی‌توانند تمایزی روشن قائل شویم [۲۱]». بر پایه‌ی این نظریه، اشتباه است تصور کنیم که زبان ما به عینیت‌گرایی آهنین و ذهنی‌گرایی سست، به قلمروی از واقعیات مادی تردیدناپذیر و حوزه‌ای از ارزش‌های ناپدیدار تقسیم می‌شود. احکام اخلاقی همان اندازه داوطلب استدلال‌اند که بخش‌های آشکارا توصیفی‌تر گفتار ما. در نظر واقع‌نگر، این‌گونه گزاره‌های هنجارین ادعای آن دارند که موضوع موردنظر را وصف می‌کنند: علاوه بر «واقعیات اخلاقی» واقعیات مادی نیز هست که می‌توان گفت داوری‌های ما درباره‌ی آن‌ها یا صادق است یا کاذب. این‌که یهودیان موجوداتی پست‌اند همان اندازه کاذب است که پاریس پایتخت افغانستان است؛ مسئله فقط بر سر عقیده‌ی شخصی من یا فلان موضع اخلاقی نیست که من تصمیم می‌گیرم آن را در برابر جهان در پیش گیرم. اعلام این‌که افریقای جنوبی جامعه‌ای نژادپرست است فقط شیوه‌ی پرآب‌هت‌تر این گفته نیست که از قضا نحوه‌ی تشکیلات افریقای جنوبی را دوست ندارم.

یک دلیل این‌که چرا به نظر ما احکام اخلاقی به اندازه‌ی احکام درباره‌ی

1. speech acts

2. cognitive language

۳. assertoric، و نیز خبری.

جهان مادی خشک نیست این است که ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن ستیزه‌های بنیادین ارزشی وجود دارد. در واقع یگانه مورد اخلاقی که کثرت‌گرای لیبرال ردّ می‌کند موردی است که با این بازار آزاد ارزش‌ها معارض درمی‌آید. از آن‌جا که ما در سطح بنیادین نمی‌توانیم اتفاق نظر داشته باشیم، و سوسه‌انگیز است که باور کنیم که ارزش‌ها به نحوی شناوراند - این‌که احکام اخلاقی نمی‌توانند تابع معیارهای صدق و کذب باشند چرا که این معیارها در واقعیت امر دستخوش آشفتگی چشمگیری هستند. می‌توانیم در این باره نسبتاً مطمئن باشیم که آبراهام لینکلن بلندتر از چهار فوت است، اما نه در این باره که آیا شرایطی فراهم است که در آن کشتار مجاز باشد. اما این حقیقت که در حال حاضر نمی‌توانیم به هیچ‌گونه اجماعی در خصوص این مسئله برسیم دلیل آن نمی‌شود که این قضیه مسئله‌ای مربوط به فلان گزینه یا شهرد شخصی بحث‌ناپذیر است. پس این‌که کسی واقع‌نگر اخلاقی باشد یا نباشد تفاوتی در ارزیابی آن کس در این باره پدید می‌آورد که زبان ایدئولوژیک تا کجا مستلزم کذب است. واقع‌نگر اخلاقی دقیقاً از قضیه‌ی «آگاهی کاذب» متقاعد نمی‌شود زیرا که می‌توان نشان داد که فلان گزاره‌ی ایدئولوژیک از لحاظ تجربی صادق است، چرا که آن گزاره ممکن است همیشه نشان دهد که ادعایی هنجارین را به رمز درمی‌آورد که در واقع کاذب است.

همه‌ی این نکات به نظریه‌ی همه‌گیر و پرنفوذ ایدئولوژی که لویی آلتوسر، فیلسوف مارکسیست فرانسوی، پیش نهاده است ارتباطی دارد. در نظر آلتوسر، می‌توان از توصیف‌ها یا بازنمایی‌های جهان چنان‌که صادق یا کاذب باشد سخن گفت؛ اما ایدئولوژی در نظر او در بُن به هیچ‌رو مسئله‌ای مربوط به چنین توصیف‌ها نیست، و از این‌رو ملاک‌های صدق و کذب عمدتاً ربطی به آن ندارد. در نظر آلتوسر، ایدئولوژی در واقع بازنمایی می‌کند - اما آن‌چه ایدئولوژی بازنمایی می‌کند طریقی است که من به مدد آن روابط را با جامعه به‌طور کلی «به سر می‌برم»، که نمی‌توان گفت مسئله‌ای مربوط به صدق و کذب است. در نظر آلتوسر، ایدئولوژی سازمان ویژه‌ای از کردارهای دلالت‌گر<sup>۱</sup> است که کارش

1. signifying practice

این است که انسان‌ها را به صورت فاعل‌های اجتماعی متشکل کند، و این‌که روابط زنده‌ای پدید می‌آورد که این فاعل‌ها به مدد آن با روابط مسلط تولید در جامعه ارتباط می‌یابند. اصطلاح ایدئولوژی همه‌ی جهات سیاسی متعدد چنین روابطی را، از یکسان‌پنداری با قدرت حاکم گرفته تا موضع مخالف آن، دربر می‌گیرد. گرچه آلتوسر بدین‌سان مفهوم گسترده‌تری از ایدئولوژی را، که پیش‌تر مورد بررسی قرار دادیم، می‌پذیرد، اندیشه‌ی او درباره‌ی موضوع، چنان‌که خواهیم دید، بر اثر توجه به مفهوم محدودتری از ایدئولوژی به عنوان صورت‌بندی مسلط در نهان دستخوش محدودیت است.

شک نیست که آلتوسر ضربه‌ای مرگبار بر هرگونه نظریه‌ی صرفاً عقل‌باورانه از ایدئولوژی فرو می‌آورد. بر این مفهوم ضربه می‌زند که ایدئولوژی صرفاً مشتمل است بر مجموعه‌ای از بازنمایی‌های تحریف شده از واقعیت و گزاره‌هایی که از لحاظ تجربی کاذب‌اند. برعکس، در نظر آلتوسر ایدئولوژی عمدتاً به روابط عاطفی و ناخودآگاهانه‌ی ما با جهان اشاره دارد، به طرقی اشاره دارد که در آن ما به نحو پیش-بازاندیشانه<sup>۱</sup> وابسته به واقعیت اجتماعی هستیم. مسئله بر سر این است که آن واقعیت چه گونه ما را در قالب تجربه‌ی به‌ظاهر خودانگیخته «تکان می‌دهد»، مسئله بر سر راه‌هایی است که فاعل‌های انسانی بی‌وقفه دستخوش خطر آن‌اند، و در روابط خود با زندگی اجتماعی به عنوان جزء حساس و سرنوشت‌ساز آن‌چه قرار است از آن خود آن‌ها باشد سرمایه‌گذاری می‌کنند. ممکن است گفته شود که ایدئولوژی، تقریباً مانند شعر در نظر منتقد ادبی آی. ای. ریچاردز<sup>۲</sup>، کمتر وابسته‌ی گزاره‌هاست تا «شبه‌گزاره‌ها» [۲۲] به نظر می‌رسد که ایدئولوژی اغلب کافی است که در سطح دستوری<sup>۳</sup> ارجاعی<sup>۴</sup> باشد (توصیف‌گر امور واقع) ولی در نهان «عاطفی» باشد (بیان‌گر واقعیت زنده‌ی فاعل‌های انسانی) یا کنشی<sup>۵</sup> باشد (جهت آن به دستیابی به تأثیرات معین معطوف باشد). اگر چنین باشد، پس به نظر می‌آید که نوعی بی‌اخلاقی یا فریب در زبان ایدئولوژیک تعبیه شده باشد، تقریباً از همان نوع که ایمانوئل کانت گمان می‌برد که در ماهیت احکام زیبایی‌شناختی کشف کرده

1. pre-reflective

2. I. A. Richards

3. grammatical

4. referential

5. conative

است. [۲۳] آلتوسر مدعی است که ایدئولوژی به جای آنکه واقعیت را وصف کند «اراده‌ای، امیدی یا غم غربتی را بیان می‌کند» [۲۴]؛ ایدئولوژی از بنیاد مسئله‌ای مربوط به ترسیدن و محکوم کردن، حرمت گذاشتن و دشنام دادن است، و این همه گاه به صورت رمز یک گفتمان درمی‌آیند که به نظر می‌رسد گویا طریقی را توصیف می‌کند که اشیا و امور در واقع به آن صورت وجود دارند. بنابراین به تعبیر جی. ال. آستین<sup>۱</sup> فیلسوف، ایدئولوژی زبانی «کرداری»<sup>۲</sup> است تا «قطعی»<sup>۳</sup>: این زبان بیش‌تر به طبقه‌ای از کنش‌های گفتار تعلق دارد که سبب انجام دادن کاری می‌شود (نفرین کردن، متقاعد کردن، تجلیل کردن) تا به گفتمان توصیف. [۲۵] اظهارنظری چون «سیاه زیباست» که در ایام جنبش حقوق مدنی امریکا باب روز بود در سطح این‌طور به نظر می‌آید که اوضاع و احوال را توصیف می‌کند، حال آنکه در واقع امر البته حرکتی خطابی و شعاری حاکی از نافرمانی یا خود تأییدگری<sup>۴</sup> است.

پس آلتوسر می‌کوشد توجه ما را از نظریه‌ی شناختی ایدئولوژی به نظریه‌ی عاطفی<sup>۵</sup> برگرداند - که لزوماً به معنای رد این نظریه نیست که ایدئولوژی حاوی عناصر معین شناختی است، یا آنکه بخواهد آن را صرفاً به «امر ذهنی» فروکاهد. البته مسلماً امر ذهنی به معنای فاعل محور بودن<sup>۶</sup> است: گفتارهای ایدئولوژی باید به عنوان بیان‌گر نگرش‌های سخن‌گو یا روابط زنده با جهان رمزگشایی شوند. اما این گفتارها به هیچ‌رو نیز مسئله‌ای مربوط به هویت شخصی محض نیست. بعید است اظهار این نظر که کسی خانه به‌دوش‌ها را دوست ندارد همان نیرویی را داشته باشد که اظهار این‌که یکی هم گوجه‌فرنگی دوست ندارد. بیزاری دومی ممکن است فقط عادت عجیب شخصی باشد؛ بیزاری اولی احتمالاً متضمن باورهای معینی درباره‌ی ارزش ریشه داشتن، انضباط شخصی و اعتبار کار است که برای بازتولید نظام اجتماعی خاصی اهمیت اساسی دارند. در الگویی از ایدئولوژی که مورد بررسی ماست گزاره‌ای مانند «خانه به‌دوشان یک مشت دزد فلک‌زده‌ی بیکار و ولگرداند» را می‌توان به گفتار زبانی - کرداری چون

1. J. L. Austin

2. performative

3. constative

4. self-affirmation

5. affective

6. subject-centred. که به معنای دوگانه‌ی ذهن و فاعل است - م.

«مرگ بر خانه به دوشان!» رمزگشایی کرد، و این نیز به نوبه‌ی خود می‌تواند به گزاره‌ای چون «دلایلی هست که با روابط ما با نظام اجتماعی حاکم ارتباط دارد و ما را بر آن می‌دارد که بخواهیم این کسان را خوار بشمارند» رمزگشایی شود. با این‌همه، شایسته است یادآوری کنیم که اگر خود سخن‌گو می‌تواند موجبات رمزگشایی ثانوی را فراهم آورد از هم‌اکنون در راه غلبه بر پیش‌داوری خود قرار گرفته است.

پس به نظر می‌آید که قضایای ایدئولوژیکی ذهنی باشند اما خصوصی نباشند؛ و به این معنی نیز پیوندی دارند با احکام زیبایی‌شناختی کانت که در عین حال هم ذهنی‌اند و هم کلی. ایدئولوژی، از سویی، صرفاً مجموعه‌ی آموزه‌های انتزاعی نیست، بلکه چیزی است که منحصرأ از ما چیزی را می‌سازد که هستیم، یعنی چیزی مستقل از هویت‌مان؛ از سوی دیگر، خود را همچون «هر کس آن را می‌داند» عرضه می‌کند، یعنی نوعی از حقیقت کلی ناشناخته. (این‌که آیا همه‌ی ایدئولوژی‌ها به این شیوه دست به کلی‌سازی می‌زنند مسئله‌ای است که پس از این به آن خواهیم پرداخت.) ایدئولوژی مجموعه‌ای از دیدگاه‌هاست که از قضا من بدان معتقدم؛ با این حال، این «از قضا» به طریقی چیزی بیش از امر تصادفی محض است، چنان‌که وقتی پیش می‌آید که ترجیح می‌دهم مویم را از فرق سر باز کنم، احتمالاً چنین نیست. اغلب به نظر می‌آید که ایدئولوژی معجونی از اصطلاح‌ها و عبارات‌ها و ضرب‌المثل‌های غیرشخصی و بی‌فاعل است؛ با این همه، این حرف‌های کلیشه‌ای غبارگرفته آن‌قدر عمیق با ریشه‌های هویت شخصی ما در هم تنیده شده‌اند که ما را به قتل کردن یا شهید شدن برمی‌انگیزند. در قلمرو ایدئولوژی، حقیقت کلی و خاص مشخص بی‌وقفه در یکدیگر می‌لغزند و از هم بیرون می‌آیند، و از میانجی‌گری تحلیل عقلی طفره می‌روند.

اگر ایدئولوژی کمتر مسئله‌ی بازنمایی واقعیت باشد تا روابط زنده، آیا همین امر سرانجام به مسئله‌ی صدق/کذب فیصله نمی‌دهد؟ یک دلیل این‌که ممکن است چنین باشد این است که دشوار است بتوان دید که چه‌طور کسی می‌تواند درباره‌ی تجربه‌ی زنده‌ی خود مرتکب اشتباه شود. من ممکن است مدونا را با الهی کوچکی اشتباه بگیرم، اما آیا می‌توانم درباره‌ی احساس حرمتی



که در من برمی‌انگیزد به خطا روم؟ پاسخ این است که مسلماً می‌توانم. دلیلی ندارد که باور کنم که در عصری مابعدِ فرویدی تجربه‌ی زنده‌ی ما لزوماً کمتر از اندیشه‌های ما مبهم باشد. من می‌توانم همان اندازه درباره‌ی احساساتم در اشتباه باشم که درباره‌ی هر چیز دیگر: «آن وقت فکر می‌کردم عصبانی هستم، اما حالا که به گذشته نگاه می‌کنم می‌بینم ترسیده بودم.» شاید احساس حرمتی که در برابر مدونا دارم فقط دفاعی است در برابر حسادت ناخودآگاهانه‌ام به قدرت پول‌سازی برتر او. در این که من دارم چیزی را تجربه می‌کنم نمی‌توان شک کرد، همان‌گونه که نمی‌توانم شک کنم که درد دارم؛ اما این که «روابط زنده»ی من با نظم اجتماعی دقیقاً مبتنی بر چه چیزی است موضوعی مسئله‌آفرین‌تر از آن است که گاه به نظر می‌رسد آلتوسری‌ها تصور می‌کنند. شاید اشتباه است تصور کنیم که آلتوسر این‌جا در وهله‌ی نخست دارد از تجربه‌ی آگاهانه سخن می‌گوید، چرا که در نظر او روابط زنده‌ی ما با واقعیت اجتماعی عمدتاً ناخودآگاهانه است. اما اگر تجربه‌ی آگاهانه‌ی ما مبهم و نامعین است - نکته‌ای که آن دسته از رادیکال‌های سیاسی که جزم‌اندیشانه به صورت یک جور امر مطلق دست به دامن «تجربه» می‌شوند از تشخیص آن درمی‌مانند - آن‌گاه زندگی ناخودآگاهانه‌ی ما به مراتب بیش از این چنین است.

مفهومی دیگر و کم و بیش متفاوت هست که می‌توان گفت در آن مقوله‌های صدق و کذب در مورد تجربه‌ی زنده‌ی شخص به کار می‌رود، و ما را به مسئله‌ی واقع‌نگری اخلاقی بازمی‌گرداند. من واقعاً از این که پسر نوجوانم سرش را تراشیده و کلاهش را با رنگ بنفش پُرزرق و برق رنگ‌آمیزی کرده عصبانی هستم، اما مقادیر معتناهی از عقلانیت را نگه می‌دارم تا اذعان کنم که این احساس «کاذب» است - نه به معنای توهمی یا سوءتعبیر شخصی بلکه احساسی که بر ارزش‌های کاذب استوار است. خشم من از این باور کاذب برانگیخته می‌شود که نوجوانان باید در انظار عمومی مانند مدیران بانک‌ها ظاهر شوند، این‌که باید از لحاظ اجتماعی هم‌رنگ جماعت باشند و مانند این‌ها. ممکن است تجربه‌ی زنده‌ی شخص به مفهوم «نامعتبر» کاذب باشد، و نسبت به ارزش‌هایی که می‌توان معتقد بود برای خوب زیستن انسان‌ها در یک موقعیت ویژه واجب است مغایر با حقیقت باشد. در نظر واقع‌نگر اخلاقی دارای عقیده‌ی

رادیکال، کسی که معتقد است که عالی‌ترین هدف در زندگی این است که تا ممکن است ثروت شخصی بیندوزد، و ترجیحاً با له کردن و خاکسترنشین کردن دیگران، دقیقاً همان‌قدر در اشتباه است که کسی معتقد باشد که هنری گیبسون<sup>۱</sup> نام نمایشنامه‌نویسی نروژی است.

ممکن است حق با آلتوسر باشد که ایدئولوژی عمدتاً مسئله‌ای مربوط به «روابط زنده» است؛ اما چنان روابطی وجود ندارند که به‌طور ضمنی متضمن مجموعه‌ای از باورها و پندارها نباشند، و این باورها و پندارها ممکن است خود در معرض احکام صدق و کذب باشند. نژادپرست معمولاً به‌مراتب بیش‌تر در چنگ ترس، نفرت، ناامنی اسیر است تا کسی که بی‌طرفانه به برخی احکام فکری در باب دیگر نژادها رسیده است، اما حتی اگر احساساتش بر اثر چنین احکامی برانگیخته نشود، محتمل است عمیقاً با این احکام در هم تنیده شده باشد؛ و این احکام - مثلاً این حکم که برخی نژادها پست‌تر از دیگر نژادها هستند - آشکارا کاذب است. ایدئولوژی در واقع ممکن است در وهله‌ی نخست مسئله‌ای مربوط به گفتارهای زیبایی - کرداری باشد - از جمله عبارت امری‌ای چون «فرمان‌بران، بریتانیا!» یا جمله‌های تمنایی چون «ای کاش مارگرت تاچر هزار سال دیگر حکومت کند!» یا جمله‌ی پرسشی‌ای چون «آیا این ملت نظر کرده نیست؟» اما هر یک از این کنش‌های گفتاری با مفروضات کاملاً سؤال‌برانگیزی پیوند دارد: این‌که امپریالیسم انگلیس چیزی اعلا است، این‌که هزار سال دیگر حاکمیت تاچر وضعی عمیقاً دلخواه خواهد بود، این‌که ذاتی برین وجود دارد با علقه‌ای خاص در نظارت کردن بر پیشرفت این ملت.

مدعای آلتوسری که لزومی ندارد در حکم نفی آن احکام صدق و کذب تلقی شود ممکن است در برخی سطوح در مورد گفتمان ایدئولوژیک اطلاق‌پذیر باشد؛ فقط ممکن است دلیل آورده شود که در درون این گفتمان امر عاطفی معمولاً بر امر شناختی می‌چربد. یا این‌که امر «عملی - اجتماعی» - که تا حدودی مسئله‌ای متفاوت است - بر شناخت نظری چیرگی می‌جوید. در نظر آلتوسر ایدئولوژی‌ها حاوی نوعی شناخت<sup>۲</sup> اند؛ اما در درجه‌ی نخست شناختی

1. Henry Gibson

2. knowledge

نیستند، و شناخت موردنظر کمتر نظری است (که اگر دقیقاً به زبان آلتوسر سخن بگوییم شناخت نظری یگانه نوع شناختی است که وجود دارد) تا عملی<sup>۱</sup>، یعنی شناختی که فاعل را به سوی وظایف عملی اش در جامعه رهنمون می‌شود. اما در واقع بسیاری از توجیه‌گران این مدعا سرانجام عملاً ربط صدق و کذب را با ایدئولوژی به کلی منکر شده‌اند. فرد شاخص چنین نظریه پردازانی در بریتانیا پل هرست<sup>۲</sup> جامعه‌شناس بوده است که استدلال می‌کند که ایدئولوژی نمی‌تواند مسئله‌ای مربوط به آگاهی کاذب باشد، زیرا بی‌گمان امری واقعی است. «ایدئولوژی... توهم نیست، کذب نیست، زیرا چه‌گونه ممکن است چیزی که تأثیرات به‌جا می‌گذارد کاذب باشد؟... مانند این است که بگوییم سوسیس خون کاذب است، یا غلتک کاذب است.» [۲۶] بسیار آسان است ببینیم این‌جا چه نوع لغزش منطقی صورت گرفته است. این‌جا خلطی دست داده است میان «کاذب» به معنای «مغایر با حقیقت»<sup>۳</sup> آن‌چه مورد نظر است، و «کاذب» به معنای «دور از واقعیت»<sup>۴</sup>. (انگار که کسی بگوید: «دروغ گفتن امری مربوط به کذب نیست؛ او واقعاً به من دروغ گفته است!») کاملاً میسر است که معتقد شویم که ایدئولوژی ممکن است گاه به معنای نخست کاذب باشد، اما به معنای دوم نباشد. هرست صرفاً مسائل معرفت‌شناختی مورد بحث را به حد مسائل هستی‌شناختی فرو می‌کاهد. ممکن است من واقعاً گروهی از حیوانات گورکن را در شلوار پیچازی تجربه کرده باشم که پنجه‌ی پای مرا شب بعد گاز گرفته باشند، اما احتمال دارد که این تصور از اثر آن ماده‌های شیمیایی غریبی باشد که کشیش محله به من داده است نه این‌که آن حیوانات واقعاً آن‌جا بوده‌اند. در نظر هرست، هیچ راهی برای تشخیص میان رؤیاها، توهم‌ها و واقعیت وجود ندارد، زیرا همه‌ی این‌ها در واقع تجربه می‌شوند و همه‌ی این‌ها می‌توانند تأثیرات واقعی در بر داشته باشند. شگرد هرست این‌جا ترفند آن زیبایی‌شناسانی را به یاد می‌آورد که وقتی با این مسئله‌ی پیچیده روبرو می‌شوند که هنر چه‌گونه با واقعیت ارتباط می‌یابد، با ابهت تمام به ما یادآوری می‌کنند که هنر بی‌گمان واقعی است.

به جای آن‌که به شیوه‌ی هرست به کلی خود را از شر مسائل معرفت‌شناختی

1. pragmatic

2. Paul Hirst

3. untrue

4. unreal

خلاص کنیم، شاید سودمندتر آن باشد که درباره‌ی این پیشنهاد تأمل کنیم که گفتمان ایدئولوژیک معمولاً نسبتی معین میان قضایای تجربی و آنچه ممکن است تقریباً آن را «جهان‌نگری» اصطلاح کنیم نمودار می‌سازد، که در آن جهان‌نگری بر قضایای تجربی برتری دارد. نزدیک‌ترین قیاس با این مورد شاید اثری ادبی باشد. بیش‌تر آثار ادبی حاوی گزاره‌های تجربی‌اند؛ برای نمونه این آثار ممکن است یادآوری کنند که در گرین‌لند<sup>۱</sup> انبوهی برف هست، یا این‌که انسان‌ها معمولاً دو گوش دارند. اما بخشی از آنچه از کلمه‌ی «قصه‌مندی»<sup>۲</sup> برمی‌آید این است که این گزاره‌ها به دلیل وجود خودشان حضور ندارند؛ بلکه بیش‌تر به عنوان «حامیان» جهان‌نگری کلی خود متن عمل می‌کنند. طریقی که در آن این گزاره‌های تجربی انتخاب و به کار گرفته می‌شوند عموماً تحت تأثیر این نیازند. به سخن دیگر، زبان «قطعی» برای هدف‌های «زبانی-کرداری» مهار می‌گردد؛ حقایق تجربی به صورت عناصر سازنده‌ی فن بلاغت تام سامان می‌یابند. اگر به نظر آید که آن فن بلاغت این را ایجاب می‌کند، آن‌گاه حقیقت تجربی خاص ممکن است به کذب بگراید: رمان تاریخی ممکن است از لحاظ استراتژی‌های ترغیبی خود مناسب‌تر بداند که لنین برای یک دهه‌ی دیگر زنده بماند. به همین‌سان، نژادپرستی که معتقد است تعداد آسیایی‌ها در بریتانیا در ۱۹۹۵ از تعداد سفیدپوستان برخوردار گذشت ممکن است وقتی به او ثابت شود که این فرض از لحاظ تجربی کاذب است به دلیل نژادپرستانه قانع نشود چرا که این قضیه بیش‌تر محتمل است که در حکم حامی نژادپرستی او باشد تا دلیلی برای آن. اگر مدعا باطل گردد او ممکن است به‌سادگی آن را اصلاح کند، یا ادعای دیگری را خواه صادق و خواه کاذب به جای آن بنشانند. پس، امکان‌پذیر است که درباره‌ی گفتمان ایدئولوژیک همچون شبکه‌ای هم‌بافته از عناصر تجربی و هنجارین بیندیشیم، شبکه‌ای که در درون آن سرشت و سازمان‌بندی اولی را در نهایت امر مقتضیات دومی تعیین می‌کند. و این ممکن است آن معنایی باشد که در آن صورت‌بندی ایدئولوژیک بیش‌تر شبیه به رمان است.

اما باز هم ممکن است این کافی نباشد که از شر مسئله‌ی صدق/کذب

خلاص شویم و آن را به پایه‌ی نسبتاً سطحی گزاره‌های تجربی فروکاهیم. چرا که هنوز این مسئله‌ی بنیادی‌تر برجاست که آیا خود «جهان‌نگری» را نمی‌توان صادق یا کاذب شمرد. به نظر می‌آید مدعای آگاهی - کاذب - ستیز بر آن است که ابطال ایدئولوژی امکان‌ناپذیر است، همچنان‌که برخی منتقدان ادبی اصرار دارند که ممکن نیست بتوان جهان‌نگری اثر هنری را ابطال یا تأیید کرد. در هر دو مورد، ما فقط «ناباوری و بی‌اعتقادی خود را به حال تعلیق درمی‌آوریم» و شیوه‌ی پینشهادی نگریستن را بر پایه‌ی قواعد خود آن مورد مذاقه قرار می‌دهیم و آن را همچون بیان نمادین شیوه‌ی معینی از «زیستن» فلان آدم در جهان درمی‌یابیم. مطمئناً از برخی جهات، این امر مصداق دارد. اگر اثری ادبی تصمیم بگیرد که تصویرهایی از تباهی انسانی را برجسته سازد، آن‌گاه کاری عبث است که این رفتار را به عنوان چیزی نادرست محکوم کنیم. اما بی‌گمان محدودیت‌هایی برای سعی صدر زیبایی‌شناختی وجود دارد. منتقدان ادبی همیشه جهان‌نگری متن را «بر پایه‌ی قواعد خود آن» نمی‌پذیرند؛ بلکه گاه می‌خواهند بگویند که این بینش از چیزها توجیه‌ناپذیر، مخدوش‌کننده و بس ساده‌انگارانه است. اگر اثری ادبی تصویرهایی از بیماری و تباهی را به پایه‌ای برجسته سازد که به‌طور تلویحی ابراز دارد که زندگی انسانی یکسر بی‌ارزش است، آن‌گاه منتقد ممکن است بخواهد با قوت اعتراض کند که این شیوه‌ی دیدن به شدت جانبدارانه است. به این معنی، شیوه‌ی دیدن، برخلاف شیوه‌ی قدم زدن، ضرورتاً از احکام صدق و کذب مصون نیست، گرچه برخی از جنبه‌های آن احتمالاً مصون‌تر از جنبه‌های دیگر است. جهان‌نگری گرایش به آن خواهد داشت که «اسلوب» معینی از دریافت حسی<sup>۱</sup> را نمایان سازد، که به‌خودی‌خود نمی‌توان گفت که صادق است یا کاذب. در نظر سمیوئل بکت<sup>۲</sup> کاذب نیست که جهان را در قالبی نحیف، عبوس و کمینه‌گرا<sup>۳</sup> تصویر کند. این جهان مطابق با «دستور زبانی» معین، و نظامی از قواعد برای سازمان بخشیدن به عناصر گوناگون آن، عمل خواهد کرد، که باز نمی‌توان از آن سودمندانه بر حسب صدق و کذب سخن گفت. اما همچنین معمولاً حاوی دیگر انواع اجزای سازنده،

1. perception

2. samuel Beckett

3. minimalist

هم هنجارین و هم تجربی، خواهد بود که ممکن است در واقع برخی اوقات به لحاظ صدق و کذب‌شان مورد مذاقه قرار گیرند.

قیاس اغواکننده‌ی دیگری میان ادبیات و ایدئولوژی را می‌توان از اثر پل دومان<sup>۱</sup> نظریه‌پرداز ادبی خوشه‌چینی کرد. در نظر دومان، قطعه‌ای نوشته به‌ویژه هنگامی «ادبی» است که جنبه‌های «قطعی» و «زبانی-کرداری» آن به نحوی با یکدیگر ناسازگار باشند. [۲۷] در نظر دومان، آثار ادبی گرایش به این دارند که چیزی «بگویند» و کار دیگری «بکنند». از این‌رو، اگر این سطر از شعر دبلیو. بی. بیتس<sup>۲</sup> را «چه‌گونه می‌توانیم رقصنده را از رقص بازشناسیم؟» لفظ به لفظ بخوانیم، می‌پرسد که چه‌گونه می‌توانیم در مسئله‌ی موردنظر تمایز قایل شویم؛ اما تأثیر این سطر شعر به عنوان قطعه‌گفتاری خطابی یا زبانی-کرداری این است که اظهار دارد که چنین خط تمایزی را نمی‌توان ترسیم کرد. این‌که آیا این نظر به عنوان نظریه‌ی کلی «ادبی» عمل خواهد کرد به نظر من به صراحت مشکوک است؛ اما می‌توان آن را با نظریه‌ی معینی در باب طرز کار<sup>۳</sup> های ایدئولوژی که طرح آن را دنیس ترنر<sup>۴</sup> پی ریخت پیوند داد. ترنر استدلال کرده است که یک مسئله‌ی مهم و درخور توجه در نظریه‌ی ایدئولوژی به این معضل برمی‌گردد که چه‌گونه می‌توان گفت که باورهای ایدئولوژیک هم «زنده»<sup>۵</sup> و هم کاذب‌اند. چرا که باورهای زنده‌ی ما به یک اعتبار نسبت<sup>۶</sup> به کردارهای اجتماعی ما جنبه‌ی درونی دارند؛ و اگر بدین‌سان این باورها متشکل<sup>۶</sup> از آن کردارهایند، چندان نمی‌توان گفت که با آن‌ها «منطبق» اند (یا منطبق نیستند). چنان‌که ترنر می‌گوید: «بنابراین، از آن‌جا که به نظر می‌رسد میان آن‌چه اجتماعاً زنده است و تصورات اجتماعی از آن فضای شناختی<sup>۷</sup> وجود ندارد، به نظر می‌رسد که هیچ جایی برای رابطه‌ی کاذب میان این دو وجود نداشته باشد. [۲۸]»

این بی‌گمان یکی از نیرومندترین نکاتی است که مدعای آگاهی-کاذب - ستیز بدان دست یافته است. ممکن نیست صرفاً رابطه‌ای بیرونی یا ممکن<sup>۸</sup> میان کردارهای اجتماعی ما و تصوراتی که به واسطه‌ی آن‌ها این کردارها را «زندگی» می‌کنیم برقرار باشد؛ پس چه‌گونه می‌توان گفت که این تصورات، یا

1. Paul de Man      2. W. B. Yeats      3. working      4. Denys Turner  
5. lived      6. constitutive      7. epistemic      8. contingent

برخی از تصورات، کاذب‌اند؟ پاسخ خود ترنر به این مسئله شبیه به مدعای دومان در مورد متن ادبی است. ترنر مدعی است که ایدئولوژی مبتنی بر «تضاد زبانی-کرداری» است که در آن آنچه گفته می‌شود با موقعیت یا کنش خودگفتار ناسازگار است. هنگامی که طبقه‌ی متوسط از موضعی مسلط به موعظه درباره‌ی آزادی همگانی می‌پردازد، یا هنگامی که معلمی دانشجویان‌اش را با طول و تفصیلی ملال‌آور از خطرهای آموزش و پرورشی اقتدارطلب می‌ترساند، ما با «تضادی میان معنایی که آشکارا انتقال می‌یابد و معنایی که با خود کنش انتقال دادن منتقل می‌شود» [۲۹] سروکار داریم که در نظر ترنر عبارت است از ساختار اساسی همه‌ی ایدئولوژی. این‌که آیا این امر در واقع همه‌ی آنچه را که کردار ایدئولوژیکی می‌خوانیم دربرگیرد یا نه شاید همان اندازه مشکوک باشد که این‌که آیا مدعای دومان همه‌ی آنچه را که ادبیات می‌خوانیم دربر می‌گیرد یا نه؛ با این همه، این قضیه شرحی روشن‌گر از نوع ویژه‌ای از کنش ایدئولوژیکی به دست می‌دهد.

تا این‌جا نقش آن چیزی را در درون ایدئولوژی مورد بررسی قرار داده‌ایم که می‌توان آن را کذب شناختی خواند. اما همچنان‌که ریموند گِیس<sup>۱</sup> استدلال کرده است دو شکل دیگر کاذب بودن نیز وجود دارد که بسیار با آگاهی ایدئولوژیکی مرتبط است، که می‌توان آن را کارکردی<sup>۲</sup> و تکوینی<sup>۳</sup> اصطلاح کرد. [۳۰] ممکن است منظور از آگاهی کاذب مجموعه‌ای از تصورات نباشد که واقعاً مغایر با حقیقت است، بلکه غرض این باشد که این تصورات برای حفظ قدرتی سرکوبگر جنبه‌ی کارکردی دارد، و این‌که کسانی که این تصورات را در ذهن دارند از این واقعیت غافل‌اند. به همین سان، ممکن است باوری به خودی خود کاذب نباشد، اما ممکن است از انگیزه‌ی نهانی شرم‌آوری سرچشمه بگیرد که کسانی که بدان معتقدند بر آن وقوف نداشته باشند. همچنان‌که گِیس این نکته را خلاصه می‌کند: ممکن است آگاهی کاذب باشد زیرا «مشمول بر باورهایی است که کاذب‌اند، یا از آن‌رو که به شیوه‌ای شرم‌آور عمل می‌کند، یا از آن‌رو که خاستگاهی مخدوش دارد.» [۳۱] ممکن است شکل‌های شناختی، کارکردی و

1. Raymond Geuss

2. functional

3. genetic

تکوینی آگاهی کاذب با هم همراه شوند، همچنان که وقتی باوری کاذب انگیزه‌ی اجتماعی ننگ‌آوری را عقلانی می‌سازد ثابت می‌کند که در پیشبرد منافع ناعادلانه‌ی قدرتی مسلط سودمند است؛ اما جایگشت<sup>۱</sup>‌های دیگری نیز امکان‌پذیر است. برای نمونه، ممکن است پیوندی ذاتی میان کاذب بودن یک باور و کارکردمندی<sup>۲</sup> آن برای قدرتی ستمگر در کار نباشد؛ ممکن است باوری حقیقی نیز درست همین‌گونه عمل کند. مجموعه‌ای از تصورات، خواه صادق یا کاذب، ممکن است بر اثر منافع خودخواهانه‌ی گروهی حاکم «ناخودآگاهانه» برانگیخته گردد، اما در واقع ممکن است ثابت شود که برای پیشبرد یا مشروعیت‌بخشی به این منافع جنبه‌ی کارکردی<sup>۳</sup> دارد. گروهی از ستمدیدگان و سرکوفتگان، که نگرشی سرنوشت‌باورانه دارند، ممکن است تشخیص ندهند که سرنوشت‌باوری<sup>۴</sup>‌شان حکم عقلانی‌سازی ناخودآگاهانه‌ی شرایط نکبت‌بارشان را دارد، اما این سرنوشت‌باوری ممکن است به حق ثابت کند که برای منافع آن‌ها مفید است. از سوی دیگر، ممکن است ثابت کند که برای منافع حاکمان‌شان جنبه‌ی کارکردی دارد، که در این مورد آگاهی کاذب «تکوینی» از جانب یک طبقه‌ی اجتماعی برای منافع طبقه‌ی دیگر جنبه‌ی کارکردی پیدا می‌کند. به سخن دیگر، لزومی ندارد که باورهایی که برای یک گروه اجتماعی جنبه‌ی کارکردی دارد از درون آن گروه برانگیخته شود بلکه ممکن است، به اصطلاح، درست در دامن‌اش بیفتد. ممکن است شکل‌هایی از آگاهی که دارای کارکرد برای فلان طبقه‌ی اجتماعی است همچنین ثابت کند که برای طبقه‌ی دیگری هم که منافع‌اش در تضاد با آن است دارای کارکرد است. با همه‌ی کاذب بودن امر «تکوینی»، این واقعیت که انگیزش بنیادین راستین مجموعه‌ای از باورها گاه می‌بایست از دیدگاه نهان گردد کافی است تا بر قابل اعتماد بودن مجموعه‌ی باورها سایه‌ی شک بیفکند؛ اما اعتقاد به این که باورهایی که این انگیزه را پرده‌پوشی می‌کنند می‌بایست فقط به دلیل خاستگاه فاسد خود کاذب شمرده شوند نمونه‌ای از مغالطه‌ی تکوینی است. از دیدگاه سیاسی رادیکال،

۱. permutation، و نیز جای‌گردانی، دگرگشت، پس و پیش‌سازی - م.

2. functionality      3. dysfunctional

۴. fatalism، و نیز تقدیرباوری - م.



ممکن است انواع مثبت انگیزش ناخودآگاهانه و اشکال مثبت کارکردمندی وجود داشته باشد: سوسیالیست‌ها به این گرایش دارند که اشکالی از آگاهی را تصدیق کنند که، ولو به شکل جابه‌جاشده، منافع بنیادی طبقه‌ی کارگر را بیان کند یا فعالانه به پیشبرد این منافع یاری رساند. به سخن دیگر، این واقعیت که انگیزشی پنهان می‌شود به خودی خود کافی نیست تا دال بر کاذب بودن باشد؛ بلکه مسئله بر سر این است که این کدام یک از انواع انگیزش است، و این که آیا از آن نوعی است که باید از دیده‌نمان بماند یا نه. سرانجام، می‌توانیم یادآوری کنیم که مجموعه‌ای از باورها ممکن است کاذب اما عقلانی باشد، به این معنا که از لحاظ درونی منسجم و سازگار با شواهد موجود و استوار بر چیزی باشد که بنیادش توجیه‌پذیر می‌نماید. این واقعیت که ایدئولوژی از بُن مسئله‌ای مربوط به عقل نیست این مجوز را به ما نمی‌دهد که آن را با عقل‌گریزی یکسان بشماریم.

بگذارید از برخی استدلال‌هایی که تاکنون کرده‌ایم ارزیابی به عمل آوریم. کسانی که با ایده‌ی ایدئولوژی به منزله‌ی آگاهی کاذب مخالف‌اند حق دارند بپندارند که ایدئولوژی توهمی بی‌پروپا نیست، بلکه واقعیتی استوار است؛ نیروی مادی فعالی است که می‌بایست دست‌کم آن‌قدر محتوای شناختی داشته باشد که به سازمان‌دهی زندگی‌های عملی انسان‌ها یاری رساند. ایدئولوژی در وهله‌ی نخست فقط مشتمل بر مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره‌ی جهان نیست؛ و بسیاری از گزاره‌هایی که ایدئولوژی به دست می‌دهد واقعاً صادق است. با این همه، نیازی هم نیست که هیچ‌یک از این‌ها را کسانی که معتقدند که ایدئولوژی اغلب یا معمولاً متضمن کاذب بودن، تحریف و رازآمیزی است نفی کنند. گرچه ایدئولوژی عمدتاً مسئله‌ای مربوط به «روابط زنده» است، به نظر می‌آید این روابط، دست‌کم در شرایط اجتماعی معین، اغلب متضمن دعوی‌ها و باورهایی باشد که مغایر با حقیقت است. همچنان‌که تونی اسکیلن<sup>۱</sup> از کسانی که این مدعا را رد می‌کنند با لحن گزنده‌ای می‌پرسد: «آیا ایدئولوژی‌های

---

1. Tony Skillen

سکسیست زنان را (به شکل تحریف شده) به عنوان موجوداتی از لحاظ طبیعی فرودست نشان نمی دهند؟ آیا ایدئولوژی های نژادپرست غیرسفیدپوستان را به وحشیگری ابدی محدود نمی کنند؟ آیا ایدئولوژی های مذهبی جهان را چون آفریده ی خدایان نشان نمی دهند؟» [۳۲]

با این حال، از این جا بر نمی آید که همه ی زیان ایدئولوژیکی ضرورتاً مستلزم کذب است. برای نظم حاکم کاملاً امکان پذیر است که اعلامیه هایی صادر کند که به معنای تحکیم پایه های قدرت خود ایدئولوژیک باشد، اما به هیچ رو کاذب نباشد. اما اگر ما اصطلاح ایدئولوژی را چنان بسط دهیم که جنبش های سیاسی مخالف را نیز دربر گیرد، آن گاه رادیکال ها دست کم می خواهند بر آن باشند که بسیاری از گفتارهاشان، در عین حال که به معنای پیشبرد منافع قدرت شان ایدئولوژیک است، با این حال صادق باشد. این بدان معنا نیست که ابراز کنیم که چنین جنبش هایی ممکن نیست درگیر تحریف و رازآمیزگری باشند. «کارگران جهان، متحد شوید؛ شما جز زنجیرهای خود چیزی ندارید که از دست بدهید» به یک معنی آشکارا کاذب است؛ کارگران با مبارزه جویی سیاسی بسیاری چیزها دارند که از دست بدهند، و در برخی موارد، بالاتر از همه، ممکن است جان خود را از دست بدهند. شعار مشهور مائو «غرب بپر کاغذی است» به طرز خطرناکی غلط انداز و خودبرتوانگاران است.

سخن بر سر این هم نیست که تمامی تعهد به نظام اجتماعی مسلط مستلزم نوعی توهم است. کسی ممکن است درکی کاملاً مناسب از ساز و کارهای استثمار سرمایه داری داشته باشد، اما سرانجام نتیجه بگیرد که این نوع جامعه، هرچند ناعادلانه و ستمگر است، روی هم رفته به هر بدیل محتمل دیگری ترجیح دارد. از یک دیدگاه سوسیالیستی، چنین آدمی در اشتباه است؛ اما دشوار است که این کسان را به معنای سوء تعبیر کردن نظام مند موقعیت واقعی فریب خورده بنامیم. فرق است میان در اشتباه بودن و فریب خورده بودن: اگر کسی خیاری را بردارد و شماره ی تلفن بگیرد ممکن است نتیجه بگیریم که او مرتکب اشتباه شده است، حال آن که اگر شبانگهان درازی را سرخوشانه به گپ زدن درباره ی فلان خیار پردازیم، ممکن است نتایج متفاوتی بگیریم. همچنین

مورد آدمی مطرح است که خود را به دلایلی کاملاً نفع طلبانه<sup>۱</sup> متعهد به نظام اجتماعی حاکم می‌کند. کسی که به شما اصرار می‌کند که هرچه سریع‌تر ثروتمند شوید، ممکن است ارزش‌های سرمایه‌داری را تبلیغ کند؛ اما ممکن است ضرورتاً این ارزش‌ها را مشروعیت نبخشد؛ شاید فقط معتقد است که در جهان فاسد شما نیز باید مانند هر کس دیگر نفع شخصی خود را دنبال کنید. مردی ممکن است عدالتِ آرمانِ فمینیستی را درک کند، اما از دست کشیدن از امتیازات مردانه‌ی خود سر باز زند. به سخن دیگر، دور از عقل سلیم است که بپذیریم که گروه‌های حاکم همواره قربانیان تبلیغات خوداند؛ وضعی هست که پتر اسلوتردایک<sup>۲</sup> آن را «آگاهی کاذب روشن‌اندیشانه» می‌خواند، وضعی که با ارزش‌های کاذب سر می‌کند، اما عجیب آن‌که<sup>۳</sup> به کردن چنین کاری وقوف دارد، و بدین سان چندان نمی‌توان گفت که به معنای سنتی کلمه حیران است. [۳۳]

اما اگر ایدئولوژی‌های مسلط بیشتر وقت‌ها متضمن کاذب بودن‌اند، این تا حدودی از آن روست که بیشتر مردم در واقع خودخواه نیستند. جامعه‌ای را مجسم کنید که در آن هر کس یا خودخواه می‌بود یا خودآزار، یا هر دو. در چنین وضعی نیازی به ایدئولوژی نمی‌بود، منظور ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ای از گفتمان‌هاست که بی‌عدالتی را پنهان می‌کنند یا مشروعیت می‌بخشند، چرا که خودآزاران اهمیتی به عذاب و آزار خود نمی‌دهند و خودخواهان از بودن در نظام اجتماعی بهره‌کش هیچ احساس ناراحتی نمی‌کنند. در واقع امر، اکثریت مردم نسبت به حقوق و منافع خود چشمی نسبتاً تیزبین دارند، و بسیاری از مردم از فکر تعلق داشتن به نوعی از زندگی که سخت ناعادلانه باشد احساس ناراحتی می‌کنند. پس یا می‌بایست باور داشته باشند که این بی‌عدالتی‌ها در جریان<sup>۴</sup> اصلاح شدن‌اند، یا منافع بزرگ‌تر آن‌ها را جبران می‌کند، یا اصلاً این بی‌عدالتی‌ها ناگزیراند، یا این‌که در واقع اصلاً بی‌عدالتی نیستند. این بخشی از کارکرد هر ایدئولوژی حاکم است که چنین باورهایی را در ذهن جایگیر کند. ایدئولوژی حاکم می‌تواند این کار را یا از طریق تحریف واقعیت اجتماعی، سرکوب و طرد ویژگی‌ها و جنبه‌های ناخوشایند انجام دهد، یا اظهار دارد که نمی‌توان از این

1. cynical

2. Peter Sloterdijk

3. ironically

4. en route

ویژگی‌ها و جنبه‌ها اجتناب کرد. این استراتژی اخیر از دیدگاه مسئله‌ی صدق/کذب جالب توجه است. زیرا ممکن است در مورد نظام حاضر درست و صادق باشد که، مثلاً، میزانی از بیکاری ناگزیر است، اما در مورد فلان بدیل آینده صدق نکند و درست نباشد. گزاره‌های ایدئولوژیکی ممکن است در مورد جامعه همچون چیزی که در حال حاضر تشکیل یافته است راست دربیایند، اما تا آنجا که این گزاره‌ها از این رهگذر به کار این بیایند که امکان وقوع شرایطی دیگرگون شده را سد کنند، کاذب باشند. صرف صدق چنین گزاره‌هایی در عین حال گواه کذب نفی تلویحی و مستتر در آنهاست، نفی تلویحی این را که چیز بهتری را می‌توان در گمان آورد.

پس، اگر ایدئولوژی گاهی اوقات تحریف‌کننده است به دلیل آن چیزی است که روی هم رفته تقریباً دلایل امیدوارکننده‌ای دارد: این واقعیت که بیشتر مردم از این که با آنها با بی‌عدالتی رفتار می‌شود سخت واکنش نشان می‌دهند، و این که بیشتر مردم مایل اند باور کنند که در شرایط اجتماعی عادلانه و معقولانه‌ای زندگی می‌کنند. با در نظر گرفتن این نکته در نظر برخی از رادیکال‌ها غریب است که استدلال کنند که فریب و پنهان‌کاری هیچ سهمی در گفتمان مسلط ندارد، زیرا که رادیکال سیاسی بودن شخص را متعهد به این دیدگاه می‌کند که نظام اجتماعی کنونی با بی‌عدالتی‌های جدی مشخص می‌شود. و هیچ طبقه‌ی حاکمی که به حفظ اعتبار خود علاقه‌مند باشد نمی‌تواند اذعان کند که این بی‌عدالتی‌ها فقط ممکن است با دگرگونی سیاسی‌ای اصلاح گردد که این طبقه را از صحنه بیرون خواهد راند. پس اگر ایدئولوژی گاه مستلزم تحریف و رازآمیزگری است کمتر به دلیل چیزی است که ذاتی زبان ایدئولوژیکی است تا به دلیل چیزی که ذاتی ساختار اجتماعی‌ای است که زبان متعلق بدان است. انواع معینی از منافع وجود دارند که تنها می‌توانند به کمک عمل فریب دادن نفوذ خود را حفظ کنند؛ اما این به معنای این ادعا نیست که از سوی دیگر همه‌ی گزاره‌هایی که به کار گرفته می‌شوند تا آن منافع را به پیش ببرند فریب‌آمیز خواهند بود. به سخن دیگر، ایدئولوژی ذاتاً از تحریف تشکیل نمی‌شود، به ویژه اگر دیدگاه گسترده‌تر این مفهوم [ایدئولوژی] را چنان در نظر بگیریم که بر هر ترکیب نسبتاً اصلی میان گفتمان و قدرت دلالت کند. در جامعه‌ای سراسر عدل

هیچ نیازی به ایدئولوژی به معنای توهین آمیز و «پژراتیو» آن نخواهد بود، چرا که چیزی برای توجیه وجود نخواهد داشت.

این امکان هست که ایدئولوژی را تقریباً به شش طریق مختلف، با وضوح بخشیدن تدریجی کانون توجه، تعریف کنیم. نخست می‌توان از ایدئولوژی فرایند مادی کلی تولید ایده‌ها، باورها و ارزش‌ها را در زندگی اجتماعی برداشت کرد. چنین تعریفی هم از لحاظ سیاسی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی خنثی است، و به معنای وسیع‌تر اصطلاح «فرهنگ» نزدیک است. ایدئولوژی، یا فرهنگ، این‌جا بر کل [شبکه‌ی] درهم‌بافته‌ی کردارهای دلالت‌گر و فرایندهای نمادین در جامعه‌ای ویژه دلالت دارد؛ و به شیوه‌ای اشاره دارد که افراد کردارهای اجتماعی خود را «زندگی» می‌کنند، به جای آن‌که به خود آن کردارها اشاره داشته باشند، که وظیفه‌ی سیاست، اقتصاد، نظریه‌ی خویشاوندی و مانند آن است. این مفهوم ایدئولوژی گسترده‌تر از مفهوم فرهنگ است که خود را محدود به کار هنری و فکری دارای ارزش مقرر<sup>۱</sup> می‌کند، اما از تعریف انسان‌شناسانه‌ی فرهنگ محدودتر است که همه‌ی کردارها و نهادهای نوعی از زندگی را دربر می‌گیرد. برای نمونه، «فرهنگ» در این مفهوم انسان‌شناسانه شامل زیرساخت مالی ورزش نیز می‌شود، حال آن‌که ایدئولوژی خود را به ویژه بیشتر با نشانه‌ها، معنی‌ها و ارزش‌هایی مشغول خواهد داشت که در فعالیت‌های ورزشی به رمز درمی‌آیند. این کلی‌ترین همه‌ی معانی ایدئولوژی بر تعیین اجتماعی اندیشه تأکید می‌ورزد، و از این رو پادزهری ارزشمند برای ایدئالیسم فراهم می‌آورد؛ اما از این‌که بگذریم به نظر می‌آید که این معنی در مورد کشاکش سیاسی به طرز غیرعملی و ناکارآمد گسترده و به طرز شبه‌انگیز ساکت می‌ماند. ایدئولوژی به معنای چیزی است بیش از، مثلاً، دلالت بر کردارهایی که جامعه را با غذا مرتبط می‌کند؛ ایدئولوژی مستلزم روابط میان این نشانه‌ها و فرایندهای قدرت سیاسی است. ایدئولوژی با زمینه‌ی کلی «فرهنگ» هم‌مصادق<sup>۲</sup> نیست، بلکه این زمینه را از یک زاویه‌ی ویژه روشن می‌سازد.

معنای دومی از ایدئولوژی که اندکی کمتر کلی است به ایده‌ها و باورهایی

۱. agreed value، یا ارزش مورد توافق.

2. coextensive

(خواه صادق یا کاذب) برمی‌گردد که مظهر شرایط و تجربه‌های زندگی گروه یا طبقه‌ای ویژه و از لحاظ اجتماعی مهم است. قید «از لحاظ اجتماعی مهم» این‌جا لازم است، زیرا عجیب به نظر می‌رسد که از ایده‌ها و باورهای چهار رفیق هم‌پیمالی دائمی یا از کلاس ششم در دبیرستان منچستر به عنوان ایدئولوژی خاص آن سخن بگوییم. «ایدئولوژی» این‌جا بسیار نزدیک به ایده‌ی «جهان‌نگری» است، گرچه می‌توان ادعا کرد که جهان‌نگری‌ها معمولاً دلمشغول مسائل بنیادینی چون معنای مرگ یا جایگاه انسانیت در گیتی‌اند، حال آن‌که ایدئولوژی ممکن است همان‌قدر به چنین مسائلی تعمیم و گسترش بیابد که رنگ برای رنگ کردن صندوق پست.

نگریستن به ایدئولوژی به چشم نوعی از ابراز وجود<sup>۱</sup> نمادین جمعی هنوز به معنای دیدن آن بر حسب امور خویشاوندانه<sup>۲</sup> یا هم‌ستیزانه<sup>۳</sup> نیست؛ بنابراین ممکن است نیاز به تعریف سومی از این اصطلاح باشد که به پیشبرد و مشروعیت‌بخشی منافع این‌گونه گروه‌های اجتماعی در برابر منافع مخالف نظر دارد. البته این بدین معنا نیست که همه‌ی این‌گونه پیشبردهای منافع معمولاً برچسب ایدئولوژیک می‌خورند؛ در نظر ارتش این درخواست از وزارت دفاع که به دلایل زیبایی‌شناختی بهتر است به جای شلوار شق و رق شلوار پاچه‌گشاد به آن‌ها بدهد به‌ویژه هیچ‌چیز ایدئولوژیک در بر ندارد. منافع مورد بحث می‌بایست ارتباطی با تحمل کردن یا به مبارزه طلبیدن کل یک شکل زندگی سیاسی داشته باشد. این‌جا می‌توان به ایدئولوژی به چشم زمینه‌ای گفتمانی نگریست که در آن نیروهای اجتماعی پیش‌برنده‌ی منافع خود بر سر مسائلی که نسبت به بازتولید قدرت اجتماعی به‌طور کلی جنبه‌ی اصلی و مرکزی دارد، ستیزه می‌کنند و درگیر می‌شوند. این تعریف ممکن است مستلزم این فرض باشد که ایدئولوژی گفتمانی به‌ویژه «عمل‌محور» است که در آن شناخت اندیشه‌گر<sup>۴</sup> عموماً تابع تحقق منافع و آمال و آرزوهای «غیرعقلانی» است. بی‌گمان به همین دلیل است که سخن گفتن از دیدگاه «ایدئولوژیک» در ذهن همگان طنینی از فرصت‌طلبی نفرت‌آور دارد و نوعی از آمادگی برای قربانی

1. self-expression

2. relational

3. conflictive

4. contemplative

کردن حقیقت به پای هدف‌های کم‌اعتبار را به ذهن القا می‌کند. این جا ایدئولوژی به جای نوع راستین و مطابق واقع گفتار، گفتاری ترغیبی یا خطابی به نظر می‌آید، که کمتر با موقعیت «چنان‌که هست» سروکار دارد تا با تولید آثار سودمند معین برای مقاصد سیاسی. پس، طنزآمیز است که برخی کسان ایدئولوژی را بسیار پراگماتیک نمی‌دانند و امری بیش از اندازه خودکامه، آن‌جهانی و انعطاف‌ناپذیر می‌شمارند.

معنای چهارمی از ایدئولوژی این تأکید بر پیشبرد و مشروعیت‌بخشی منافع بخشی<sup>۱</sup> را حفظ می‌کند، اما آن را به فعالیت‌های قدرت اجتماعی حاکم محدود می‌کند. این ممکن است مستلزم این فرض باشد که چنین ایدئولوژی‌های حاکمی به طرقی به متحد ساختن صورت‌بندی اجتماعی یاری می‌رسانند که با حاکمان آن تناسب داشته باشد؛ و این که مسئله صرفاً مسئله‌ای بر سر تحمیل اندیشه‌هایی از بالا نیست بلکه مسئله‌ای مربوط به تأمین مشارکت طبقات و گروه‌های فرودست، و مانند آن است. ما این مفروضات را پس از این با دقت هرچه تمام‌تر و ارسی خواهیم کرد. اما این معنی از ایدئولوژی هنوز از لحاظ معرفت‌شناسی خنثی است و از این رو می‌توان آن را با تعریف پنجمی اصلاح کرد که در آن ایدئولوژی دلالت بر ایده‌ها و باورهایی داشته باشد که به مشروعیت‌بخشی به منافع یک گروه یا طبقه‌ی حاکم، به‌ویژه از راه تحریف و ریاکاری یاری برسانند. به یاد داشته باشیم که در دو تعریف اخیر لازم نیست گفته شود که همه‌ی ایده‌های گروه حاکم ایدئولوژیک است، زیرا که ممکن است برخی از آن‌ها به‌خصوص منافع آن را پیش نبرند، و برخی از آن‌ها نیز ممکن است این کار را از راه بهره‌گیری از فریب انجام دهند. نیز به یاد داشته باشیم که در این تعریف آخری دشوار است بدانیم که یک گفتمان از لحاظ سیاسی مخالف‌خوان را که در پی پیشبرد و مشروعیت‌بخشی منافع گروه یا طبقه‌ای فرودست از راه ابزارهایی چون «طبیعی‌سازی»، همگانی‌سازی و پرده‌پوشی منافع واقعی خود است چه باید نامید.

سرانجام آن‌که امکان معنای ششمی از ایدئولوژی هست که تأکیدی بر

1. sectoral

باورهای کاذب یا فریب‌آمیز را حفظ می‌کند، اما چنین باورهایی را همچون چیزی می‌شمارد که نه از منافع طبقه‌ی حاکم بلکه از ساختار مادی جامعه به‌طور کلی سرچشمه می‌گیرد. اصطلاح ایدئولوژی توهین‌آمیز می‌ماند اما از شرح و توجیه طبقاتی - تکوینی آن پرهیز می‌شود. چنان‌که خواهیم دید مشهورترین نمونه‌ی این برداشت از ایدئولوژی نظریه‌ی مارکس درباره‌ی بت‌وارگی کالاهاست.

سرانجام می‌توانیم به جای بازنمایی‌های تجربی به مسئله‌ی ایدئولوژی همچون «روابط زنده» بازگردیم. اگر این نگرش راست باشد، آن‌گاه پیامدهای سیاسی مهم معینی از این دیدگاه به دست می‌آید. برای نمونه، این نکته حاصل می‌شود که نمی‌توان با عرضه‌ی توصیف‌های حقیقی به جای توصیف‌های کاذب - که به این مفهوم صرفاً یک اشتباه نیست - ایدئولوژی را از بیخ و بُن دیگرگون کرد. ما صورتی از آگاهی را درست از آن‌رو ایدئولوژیک نمی‌خوانیم که در واقع خطاست، اهمیتی هم ندارد که تا کجا عمیقاً خطاست. سخن گفتن از «خطای ایدئولوژیک» به معنای سخن گفتن از خطایی است با انواع خاصِ علت‌ها و کارکردها. تغییر در روابط زنده‌ی ما با واقعیت تنها ممکن است با تغییر مادی در خود این واقعیت تأمین گردد. پس انکار این‌که ایدئولوژی در وهله‌ی نخست مسئله‌ای مربوط به بازنمایی‌های تجربی است با این نظریه‌ی ماتریالیستی همراه می‌شود که ایدئولوژی چه‌گونه عمل می‌کند و چه‌گونه ممکن است دیگرگون گردد. در عین حال، مهم است که آن‌قدر با شدت بر ضد این نظریه‌ی عقل‌باورانه از ایدئولوژی واکنش نشان ندهیم که ما را از کوشش برای روشن کردن ذهن مردم در امور مربوط به واقعیت باز دارد. اگر کسی به‌راستی باور دارد که همه‌ی زنان بی‌بچه نومیوند و تلخ‌کام‌اند، آشنا کردن او با انبوه زنانی که به اختیار خود بی‌بچه‌اند و سرخوش‌اند ممکن است او را ترغیب کند که نظر خود را عوض کند. انکار این‌که ایدئولوژی از بیخ مسئله‌ای مربوط به عقل است به معنای گرفتن این نتیجه نیست که ایدئولوژی یکباره از جهات عقلی برکنار است. این جا «عقل» چیزی در این حدود معنی می‌دهد: نوع‌گفتمانی که از انبوه مردمی به دست می‌آید که فعالانه در بحث درباره‌ی این مسائل در شرایطی مشارکت دارند که حتی المقدور از سلطه آزاد است.





## استراتژی‌های ایدئولوژیک

پیش از این که جلوتر برویم ممکن است همچنین بپرسیم که آیا موضوع ایدئولوژی به راستی شایسته‌ی آن توجهی هست که بی‌دریغ صرف آن می‌کنیم یا نه. آیا ایده‌ها به راستی این همه برای قدرت سیاسی مهم‌اند؟ بسیاری از نظریه‌های مربوط به ایدئولوژی از درون سنت ماتریالیستی اندیشه برخاسته‌اند، و شک ورزیدن به هر گونه اختصاص اولییتی به «آگاهی» در متن زندگی اجتماعی به چنین ماتریالیسمی تعلق دارد. یقین است که برای نظریه‌ی ماتریالیستی آگاهی به تنهایی نمی‌تواند هیچ‌گونه دگرگونی عصری در تاریخ به کار اندازد؛ و بنابراین ممکن است تصور رود که درباره‌ی چنین ماتریالیسمی که خود را سرسختانه وقف جستار در نشانه‌ها، معنی‌ها و ارزش‌ها کرده باشد چیزی خود-متناقض وجود دارد.

یکی از نمونه‌های خوب قدرت محدود آگاهی در زندگی اجتماعی به اصطلاح انقلابِ تاچری است. هدف تاچریسم نه فقط دیگرگون ساختن چشم‌انداز اقتصادی و سیاسی بریتانیا، بلکه پدید آوردن اغتشاشی در ارزش‌های ایدئولوژیک نیز بوده است. از جمله‌ی این اقدامات است تبدیل مردمی نسبتاً مطبوع و دلپذیر به یک مشت بچه‌ی سبک‌مغز یکسر ناخوشایند و سنگدل و سودجو، و این هنگامی روی می‌دهد که تاچر اول بار به داوینینگ

استریت<sup>۱</sup> می‌رسد. اگر بسیاری از بریتانیایی‌ها شخصیت‌هایی کاملاً زشت و نفرت‌انگیز نمی‌شدند، تاچریسم در هدف‌های خود ناکام می‌ماند. با این‌همه شواهد گواه این است که انقلاب تاچری اتفاق نیفتاده است. همه‌پرسی‌ها روشن می‌سازد که بسیاری از مردم بریتانیا همچنان سرسختانه از ارزش‌های دموکراتیک اجتماعی‌گنگی که پیش از به قدرت رسیدن تاچر از آن حمایت می‌کردند پیروی می‌کنند. پس هر عاملی هم که او را در داویننگ استریت حفظ کرده باشد ممکن نیست این عامل در وهله‌ی نخست ایدئولوژی باشد. تاچر از آن‌رو آن‌جا نیست که مردم بریتانیا وفادارانه خود را با ارزش‌های او یکی می‌دانند؛ تاچر آن‌جاست به رغم آن‌که مردم خود را با ارزش‌های او یکی نمی‌دانند. در واقع اگر «ایدئولوژی مسلطی» در بریتانیای معاصر وجود دارد، به نظر نمی‌آید که این ایدئولوژی به‌خصوص موفقیت‌آمیز باشد.

پس تاچر چه‌گونه قدرت خود را حفظ می‌کند؟ ممکن است پاسخ‌های حقیقی بسیار پیش‌پا افتاده‌تر از هر‌گونه گفت و گویی از «گفتمان‌های هژمونیک» باشد. تاچر تا حدودی به دلیل غرایب نظام انتخاباتی بریتانیا نخست‌وزیر شد، نظامی که می‌تواند حاکمیتی بر سر کار آورد که بیش‌تر رأی‌دهندگان دست رد به سینه‌ی آن زده‌اند. تاچر از همان آغاز آگاهانه با پدید آوردن بیکاری توده‌ای شروع به در هم شکستن قدرت کار متشکل و سازمان‌یافته کرد، از این‌رو جنبش طبقه‌ی کارگر سنتاً مبارزه‌جو را موقتاً دستخوش نومیدی کرد. تاچر در کسب حمایت قشری از طبقه‌ی کارگر ماهر و کارآموده‌ی به لحاظ انتخاباتی سرنوشت‌ساز موفق شد. او از ماهیت ضعیف، سازمان‌نیافته و پراکنده‌ی [احزاب] مخالف سیاسی سوءاستفاده کرد، از بدبینی، بی‌اعتنایی و خودآزاری بخشی از مردم بریتانیا بهره جست، و به کسانی که به حمایت‌شان نیاز داشت منافع مادی اعطا کرد. همه‌ی این حرکات به صورت فلان یا بهمان نوع لحن تند و تهدیدآمیز ایدئولوژیک دریافته می‌شود؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها به مسئله‌ی ایدئولوژی کاهش‌پذیر نیست.

اگر مردم با رژیم سیاسی‌ای که دست به سرکوب‌شان می‌زند فعالانه مبارزه

۱. Downign Street، خیابانی که عمارت نخست‌وزیری انگلیس در آن واقع است - م.

نکنند ممکن است به این دلیل نباشد که بردبارانه ارزش‌های حاکم آن را جذب می‌کنند. ممکن است به این دلیل باشد که از پس روزگاری بسیار طاقت‌فرسا آن‌قدر توان برای‌شان نمانده باشد که در فعالیت سیاسی درگیر شوند، یا آن‌قدر سرنوشت‌باور یا بی‌حوصله و بی‌اعتنا باشند که فایده‌ی چنین مبارزه‌ای را نبینند؛ ممکن است از پیامدهای مخالفت با رژیم سرکوبگر بترسند؛ یا ممکن است آن‌قدر وقت صرف نگرانی از بابت شغل و وام و اظهارنامه‌ی مالیات بر درآمد خود کنند که دیگر مجالی برای اندیشیدن درباره‌ی این مسئله نماند. طبقات حاکم مقدار زیادی از این شگردهای «منفی» کنترل اجتماعی را در اختیار دارند که تا حد بسیار عادی‌تر و ملموس‌تر از این است که تبعه‌های خود را متقاعد کنند که به نژادی برتر تعلق دارند یا تشویق‌شان کنند که خود را با سرنوشت ملت یکسان بیندارند.

در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته، اغلب به نظر می‌رسد که رسانه‌های ارتباطی ابزارهای قدرتمندی باشند که ایدئولوژی مسلط به مدد آن‌ها خود را اشاعه می‌دهد؛ اما این پیش‌فرض را نمی‌توان مسلم گرفت. راست است که بسیاری از مردم طبقه‌ی کارگر بریتانیا روزنامه‌های دست راستی جناح توری را می‌خوانند؛ اما پژوهش حکایت از آن دارد که میزان معتناهی از این خوانندگان نسبت به سیاست این نشریات یا بی‌اعتنایند یا فعالانه با آن دشمنی می‌ورزند. بسیاری از مردم بیش‌تر اوقات فراغت خود را صرف تماشای تلویزیون می‌کنند؛ اما اگر هم تماشای تلویزیون به سود طبقه‌ی حاکم تمام شود، عمدتاً به این دلیل نیست که تلویزیون کمک می‌کند تا ایدئولوژی حاکم به توده‌ی مردم حرف‌شنو انتقال یابد. آنچه درباره‌ی تلویزیون اهمیت دارد احتمالاً کمتر محتوای ایدئولوژیک آن است تا عمل تماشای آن. تماشای تلویزیون به مدت طولانی بر نقش منفعل، تک‌افتاده و خصوصی شده‌ی افراد صحنه می‌گذارد، و اوقات فراوانی را به‌هدر می‌دهد که می‌تواند صرف کارهای سیاسی سازنده شود. تلویزیون بیشتر شکلی از کنترل اجتماعی است تا دستگامی ایدئولوژیک.

این دیدگاه شکاکانه از اهمیت ایدئولوژی در جامعه‌ی مدرن در کتاب *تئوری ایدئولوژی مسلط* (۱۹۸۰) نوشته‌ی سه جامعه‌شناس به نام‌های ان. ابرکرومبی، اس. هیل و بی. اس. ترنر نمودار می‌شود. ابرکرومبی و همکارانش نمی‌خواهند

انکار کنند که ایدئولوژی‌های مسلط وجود دارند؛ با این همه شک دارند که ایدئولوژی‌ها ابزار مهمی برای انسجام بخشیدن به جامعه باشند. چنین ایدئولوژی‌هایی ممکن است به طور مؤثری طبقه‌ی مسلط را متحد کنند؛ اما، بنا بر استدلال آن‌ها، ایدئولوژی‌ها معمولاً در نفوذ کردن در آگاهی متابعان و فرودستان خود به مراتب کمتر موفق‌اند. برای نمونه، در جامعه‌های فئودالی و سرمایه‌داری آغازین ساز و کارهای انتقال چنین ایدئولوژی‌هایی به توده‌ها سخت ضعیف بود؛ هیچ رسانه‌ی ارتباطی یا نهادهای متعدد تعلیم و تربیت همگانی وجود نداشت، و بسیاری از مردم بی‌سواد بودند. چنین مجراهای انتقالی البته در سرمایه‌داری متأخر شکوفا شد؛ اما این نتیجه‌گیری که طبقات پایین بدین‌سان به صورت توده‌وار در جهان‌بینی حاکمان خود ادغام می‌شوند همان دیدگاهی است که ابرکرومبی، هیل و ترنر آن را درخور هم‌اوردی می‌دانند. از سویی، این سه جامعه‌شناس استدلال می‌کنند که ایدئولوژی مسلط در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته به لحاظ درونی شقه‌شقه و متناقض است و هیچ‌گونه وحدت یکدستی را به توده‌ها عرضه نمی‌کند تا آن را درونی کنند؛ و از سوی دیگر فرهنگ گروه‌ها و طبقات محکوم مقادیر معتنا بهی خودسالاری دربر دارد. بنابراین مؤلفان ادعا می‌کنند که گفتمان‌های روزمره‌ی این طبقات [محکوم] عمدتاً بیرون از تسلط طبقات حاکم شکل می‌گیرد، و باورها و ارزش‌های مهمی را مجسم می‌سازد که با آن ناسازگاراند.

در این صورت چه چیزی یکپارچگی چنین صورت‌بندی‌های اجتماعی را تضمین می‌کند؟ پاسخ نخست ابرکرومبی و دیگران به این پرسش این است که اصلاً انکار می‌کنند که چنین انسجامی وجود دارد؛ نظام سرمایه‌داری پیشرفته به هیچ‌رو وحدتی نیست که به نحو توفیق‌آمیز به دست آمده باشد و در واقع بر اثر تضادها و ستیزه‌ها دستخوش از هم گسیختگی است. اما جایی هم که اصلاً رضایت و توافق زیردستان با اربابان به دست آمده باشد، این توافق بیشتر بر اثر عامل اقتصادی است تا ابزار ایدئولوژیک. آن‌چه مارکس روزگاری آن را «فشار خفیف اقتصاد» خوانده بود کافی است تا زنان و مردان را در جای خود نگاه دارد؛ و استراتژی‌هایی چون رفرمیسم - یعنی توانایی نظام سرمایه‌داری به عرضه‌ی منافع و مزایای ملموس به دست‌کم برخی از زیردستان خود - در این مورد به

مراتب مهم‌تر از هر هم‌دستی ایدئولوژیک میان کارگران و کارفرمایان است. وانگهی، اگر نظام بپاید، بیشتر به سبب اختلاف‌ها و شکاف‌های میان گروه‌های مختلفی است که نظام به استثمار آنها می‌پردازد تا بر اثر یکپارچگی ایدئولوژیک کلی. هیچ نیازی نیست که آن گروه‌ها، مادام که کم و بیش کاری را انجام می‌دهند که از آنها خواسته می‌شود، ارزش‌های ایدئولوژیک مسلط را تأیید یا درونی کنند. در واقع، بیشتر مردم ستم‌دیده‌ی سراسر تاریخ به‌طور آشکار چنین اعتبار و باوری را به حاکمان خود ارزانی نداشته‌اند: حکومت‌ها را بیش از آن‌که تحسین کنند تحمل کرده‌اند.

تز ایدئولوژی مسلط اصلاحیه‌ی ارزشمندی است بر آن ایدئالیسم چپ که در ارزیابی اهمیت فرهنگ و ایدئولوژی برای ابقای قدرت سیاسی راه‌گزافه می‌رود. چنین فرهنگ‌گرایی، که در سراسر دهه‌ی ۱۹۷۰ رواج گرفت، خود واکنشی بود در برابر نوعی اقتصادگرایی مارکسیستی آغازین (یا فروکاست‌گرایی اقتصادی)؛ اما در نظر آبرکرومبی و هم‌قلمانش این گرایش ترکه را بیش از اندازه در جهت مخالف خم کرد. چنان‌که یک بار ژاک دریدا گفته بود هنگامی که آدم بر چیزی تأکید ورزد همواره بیش از اندازه تأکید می‌ورزد. روشنفکران مارکسیست اندیشه‌ها را تاخت می‌زنند و از این‌رو همیشه به‌طور مزمن محتمل است که در ارزیابی اهمیت این اندیشه‌ها در جامعه به‌طور کلی راه افراط پیمایند. هیچ‌چیز اقتصادگرایانه‌ی زمختی در این ادعا نیست که آنچه مردم را از لحاظ سیاسی بی‌جنبش نگه می‌دارد کمتر دال‌های ترافرازنده است تا دغدغه از بابت پاکت دستمزدهاشان. در مقابل تیرگی اشراف‌منشانه‌ی مکتب فرانکفورت متأخر، این مورد میزان درخور توجهی احترام به تجربه‌ی استثمارشدگان می‌بخشد: دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم اطاعت سیاسی استثمارشوندگان بر پیروی ساده‌لوحانه و تمام‌عیار از آموزه‌های بالادستی‌هاشان دلالت دارد. بلکه ممکن است در عوض بیشتر بر این دریافت واقع‌بینانه و خون‌سردانه دلالت داشته باشد که در دوره‌ای که نظام سرمایه‌داری هنوز قادر است امتیازات مادی را به کسانی بدهد که آن را سرپا نگه می‌دارند، مبارزه‌جویی سیاسی ممکن است خطرناک، ناسنجیده و نابخردانه باشد. اما اگر نظام از عرضه‌ی چنین منافعی بازایستد، آنگاه همین واقع‌بینی ممکن است درست به شورش بیانجامد زیرا که هیچ‌گونه

درونی‌سازی گسترده‌ی ارزش‌های حاکم وجود نخواهد داشت تا بر سر راه چنین طغیانی بایستد. ابرکرومبی و همکاران دیگرش همچنین بی‌گمان حق دارند که بگویند گروه‌های اجتماعی پایین اغلب فرهنگ‌های پربار و مقاوم خاص خود را دارند که ممکن نیست بدون مبارزه در نظام‌های ارزشی کسانی که بر آنها حاکم‌اند ادغام گردند.

با این همه، آن‌ها نیز ممکن است به نوبه‌ی خود ترکه را بیش از اندازه خم کنند. ادعای ابرکرومبی و همکارانش مبنی بر این که سرمایه‌داری متأخر عمدتاً «بدون ایدئولوژی» عمل می‌کند بی‌گمان بسیار محکم است؛ و نیز نفی مجمل و شتاب‌زده‌ی تأثیرات ریاکارانه و رازآمیزگرانه‌ی فلان ایدئولوژی حاکم طنینی توجیه‌ناپذیر دارد. بی‌گمان حقیقت این است که اشاعه‌ی ارزش‌ها و باورهای مسلط در میان گروه‌های ستم‌دیده‌ی جامعه در بازتولید نظام به‌طور کلی تا حدودی سهم دارد، الا این که یک سنت دراز آهنگ مارکسیسم غربی معمولاً در این عامل مبالغه ورزیده است، سنتی که برای آن «ایده‌ها» جایگاهی بسیار بلندمرتبه دارند. همان‌گونه که گرامشی استدلال می‌کند آگاهی ستم‌دیدگان معمولاً ملغمه‌ی درهم جوش متناقضی از ارزش‌هاست که از حاکمان‌شان آب می‌خورد، و نیز مفاهیمی که به‌طور مستقیم‌تر از تجربه‌ی عملی‌شان سرچشمه می‌گیرد. ابرکرومبی و همکاران هم‌قلم‌اش با اهمیت بسیار اندکی که برای کارکردهای بالقوه ادغام‌گرانه و یکسان‌سازانه‌ی ایدئولوژی حاکم قائل‌اند، گاه همان اندازه در خطر ساده‌سازی بیش از اندازه‌ی این وضع مبهم و به هم آمیخته‌اند که ارمیا<sup>۱</sup>های چپ که این توهم را بر سر زبان‌ها می‌اندازند که همه‌ی مقاومت توده‌ای اکنون به‌آسانی از هستی ساقط شده است.

زمینه‌های دیگری هست که بتوان بر پایه‌ی آن اهمیت ایدئولوژی را در جامعه‌های سرمایه‌داری پیشرفته مورد تردید قرار داد. برای نمونه، می‌توانیم استدلال کنیم که جذابیت‌های بلاغی و سخنورانه‌ی این‌گونه ارزش‌های همگانی نقشی مرکزی در مرحله‌ی «کلاسیک» نظام داشت، حال آن‌که اکنون عملاً جای خود را به اشکال صرفاً تکنوکراتیک مدیریت داده است. یک مورد از این دست

۱. Jeremiah، نام یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل و به تلمیح اشاره به کسی دارد که نسبت به آینده بدبین است - م.

را فیلسوف آلمانی یورگن هابرماس در به سوی جامعه‌ای عقلانی<sup>۱</sup> (۱۹۷۰) و بحران مشروعیت<sup>۲</sup> (۱۹۷۵) مورد تأکید قرار می‌دهد؛ اما لازم است این جا میان این نظر که ایدئولوژی به «تکنولوژی» تسلیم شده است، و این تز که شکل‌های «مابعدالطبیعی» تر سلطه‌ی ایدئولوژیک اکنون میدان را به شکل‌های «تکنوکراتیک» واگذارده‌اند، قائل به تمایز شد. در واقع پس از این خواهیم دید که، در نظر بسیاری از نظریه‌پردازان ایدئولوژی، صرف مفهوم ایدئولوژی به جای دلایل اسطوره‌ای، مذهبی یا مابعدالطبیعی مرادف است با اهتمام به تدارک دلایل منطقی «علمی»، عقلی و فنی برای سلطه‌ی اجتماعی. براساس برخی از این دیدگاه‌ها، می‌توان گفت که نظام سرمایه‌داری متأخر بی‌آن‌که هیچ نیازی به توسل به توجیه‌گفتمانی داشته باشد «تماماً با اتکای به خودش» عمل می‌کند. انگار دیگر نیازی ندارد که به آگاهی راه یابد؛ در عوض بازتولید خود را صرفاً به مدد منطقی فریبکارانه و الحاق‌گرانه تأمین می‌کند که فاعل‌های انسانی فقط لوازم مطیع محض آن‌اند. شگفت‌آور نیست که ایدئولوژی نظری مشهور به ساختارگرایی درست در چنین دوره‌ی تاریخی رشد کرده باشد. جامعه‌ی سرمایه‌داری دیگر پروایی ندارد که ما به آن باور داشته باشیم یا نداشته باشیم؛ نه «آگاهی» آن را به هم جوش می‌دهد و نه «ایدئولوژی»، بلکه عملکردهای سازماند<sup>۳</sup> درهم‌بافته‌ی خود آن است که این کار را انجام می‌دهد. از این‌رو، این مورد چیزی از تأکید متأخر مارکس را بر کالا به ارث می‌برد که بر پایه‌ی آن کالا به صورت خودکار ایدئولوژی خاص خود را تأمین می‌کند: این منطق مادی رایج زندگی روزمره است، و نه مجموعه‌ای از آموزه‌ها، مجموعه‌ی گفتمان‌های موعظه‌کننده<sup>۴</sup> یا «روساخت» ایدئولوژیک که نظام را به حالتی نگه می‌دارد که به آهستگی کار کند.

این نکته را به شیوه‌ی دیگری می‌توان طرح کرد. ایدئولوژی اساساً مسئله‌ای مربوط به معناست؛ اما ممکن است کسی دربیاید و بگوید که وضع

1. *Toward a Rational Society*

۲. legitimation crisis یورگن هابرماس، بحران مشروعیت، ترجمه جهانگیر معینی، انتشارات گام نو، ۱۳۸۰. ۳. systemic، و نیز نظام‌مند، سیستمی، سیستمیک.

4. moralizing



سرمایه‌داری پیشرفته یکی از مصادیق بی‌معنایی فراگیر است. سلطه و نفوذ فایده‌مندی و تکنولوژی زندگی اجتماعی دارای معنا را بی‌رنگ و ارزش مصرف را تابع فرمالیسم میان‌تهی ارزش مبادله می‌کند. مصرف‌گرایی معنا را نادیده می‌گیرد تا فاعل را، به جای دستیابی به آگاهی بازاندیشانه<sup>۱</sup>، به‌طور ناهشیارانه و حیاتی در سطح پاسخ‌گری درگیر سازد. در این قلمرو، همچنان‌که در قلمروهای رسانه‌های همگانی و فرهنگ روزمره، صورت محتوا را در هم می‌کوبد، دال‌ها بر مدلول‌ها سروری می‌کنند تا سطوحی میان‌تهی، بی‌تأثیر و دو‌بعدی از یک نظم اجتماعی پست‌مدرنیستی به ما تحویل دهند. سپس این خون‌ریزی سترگ معنی دردناک‌های بیمارگونه‌ای به مقیاس وسیع در جامعه پدید می‌آورد: انواع مواد مخدر، خشونت، شورش کور، جست و جوهای منگ و آشفته در پی معنای رازورانه. اما در غیر این صورت دلزدگی و بی‌اعتنایی و سربه‌راهی گسترده را ترویج می‌کند، به نحوی که دیگر مسئله بر سر این نیست که آیا زندگی اجتماعی معنی دارد یا آیا این معنای ویژه بر آن یکی ترجیح دارد یا نه، بلکه نکته این‌جاست که آیا چنین پرسشی حتی معقول است. گفت و گو درباره‌ی «معنی» و «جامعه» در عین حال به صورت اشتباهی مقوله‌ای درمی‌آید، تقریباً چیزی شبیه به جست و جو در پی معنای نهفته‌ی صدای وزش باد یا صدای هوهوی بوف. از این دیدگاه، معنی کمتر ما را برجا نگه می‌دارد تا فقدان آن، و بدین‌سان ایدئولوژی به معنای کهن آن زاید است. سرانجام آن‌که ایدئولوژی به ژرفای معینی از ذهنیت نیازمند است تا بر پایه‌ی آن به کار بیفتد، و نیز به پذیرفتاری ذاتی معینی نسبت به دستورهایش نیاز دارد؛ اما اگر سرمایه‌داری پیشرفته فاعل انسانی را به صورت چشمی نگرنده و شکمی بلعنده درآورد، آن‌گاه حتی آن‌قدر ذهنیت به‌جا نمی‌ماند که ایدئولوژی آن را در اختیار بگیرد. فاعل‌های کاهیده، بی‌نام و نشان و تهی شده‌ی این نظام اجتماعی به معنای ایدئولوژیک بستگی ندارد، و نیازی هم بدان ندارد. سیاست کمتر مسئله‌ی موعظه‌گری یا القاگری است تا مدیریت فنی و فریبکاری، صورت است تا محتوا؛ بار دیگر گویی دستگاه<sup>۲</sup> خودش خود را می‌راند، بی‌آن‌که نیازی

1. reflective consciousness

2. machine

بدان باشد که از راه ذهن آگاه میان‌بر بزند. تعلیم و تربیت دیگر مسئله‌ی خود-بازاندیشی<sup>۱</sup> انتقادی نیست و به نوبه‌ی خود در دستگاه تکنولوژیک جذب می‌شود و گواهی‌نامه‌ای برای جایگاه خود در آن فراهم می‌آورد. شهروندی نمونه کمتر آن آدم پرشور ایدئولوژیکی است که فریاد می‌زند «زننده باد آزادی!» تا آن نگرنده‌ی گیج و بی‌روح تلویزیون، که ذهن‌اش همان اندازه سربه‌راه و پذیرنده‌ی خنثی است که صفحه‌ی تلویزیون پیش روی او. سپس در حالت فرزانیگی «چپ» بدبین این امکان پیش می‌آید که حالت کاتاتونیا<sup>۲</sup> را به عنوان آخرین تیر ترکش مقاومت زیرکانه در برابر معنای ایدئولوژیک جشن گرفته شود - خوش‌گذرانی در عین بیهودگی روحی نظام بورژوازی متأخر به عنوان خلاصی خوشایند از بند غم غربت اومانستی ملال‌آور قدیم نسبت به حقیقت، ارزش و واقعیت. آثار ژان بودریار نمونه‌ی اعلا‌ی این نیهیلیسم است. بودریار می‌نویسد: «مسئله‌ی دیگر بر سر بازنمایی کاذب واقعیت (ایدئولوژی) نیست، بلکه نکته بر سر مکتوم نگه داشتن این امر است که واقع دیگر واقع نیست...» [۱] این قضیه که سرمایه‌داری پیشرفته همه‌ی نشانه‌های ذهنیت «ژرف» و لذا همه‌ی وجوه ایدئولوژی را می‌زداید، آن قدر که به شدت جزئی و جانبدار است کاذب نیست. این دید با ژستی همگن‌کننده به طرز طنزآمیزی نمونه‌نمای پست‌مدرنیسمی «کثرت‌گرا»<sup>۳</sup> است، و از تشخیص میان حوزه‌های متفاوت هستی اجتماعی عاجز است، حوزه‌هایی که برخی از آنها نسبت به این نوع از تحلیل بیش از دیگر انواع گشوده‌اند. این مورد همان اشتباه «فرهنگ‌گرایی» را مرتکب می‌شود که تلویزیون، سوپرمارکت، «شیوه‌ی زندگی» و تبلیغ تجاری را روشنگر تجربه‌ی سرمایه‌داری دوره‌ی متأخر می‌گیرد، و فعالیت‌هایی چون مطالعه‌ی کتاب مقدس، گرداندن فلان مرکز ویژه‌ی بحران تجاوز به عنف، پیوستن به نیروی بسیج مردمی و آموختن زبان ولش به کودکان خود را به

1. self-reflection

۲. catatonic، وضعی نابهنجار که با حالت‌های گوناگون بیهوشی، رفتار قالبی و شیدایی مشخص می‌شود و با خشکی و نرمی مفرط دست‌ها و پاها همراه است و اغلب با اسکیزوفرنی پیوند دارد - م.

3. pluralistic

سکوت برگزار می‌کند. کسانی که مراکز بحران تجاوز به عنف را می‌گردانند یا به کودکان خود زبان ولش می‌آموزند نیز میل به تماشای تلویزیون و خرید از سوپرمارکت‌ها دارند؛ این‌جا بحث بر سر یک صورت واحد ذهنیت (یا نا-ذهنیت) نیست. زیرا از همان شهروندان انتظار می‌رود که در یک سطح کارکرد محض این با آن حرکت تجربه‌ی مصرفی یا رسانه‌ای را داشته باشند، و در سطحی دیگر هم چون فاعل‌های خودسالار و خود-تعیین‌گر<sup>۱</sup> مسئولیت اخلاقی اعمال کنند: به این معنی، سرمایه‌داری دوره‌ی متأخر همچنان خواهان فاعل خود-منضبطی<sup>۲</sup> است که به لفاظی ایدئولوژیک به عنوان پدر، عضو هیئت منصفه، میهن‌پرست، کارمند، کارگر خانگی حساس و پذیرا باشد و در همان حال تهدید می‌کند که این شکل‌های «کهن» تر فاعلیت را با کردارهای مصرف‌گرا و فرهنگ توده‌ای خود تحلیل می‌برد و تضعیف می‌کند. هیچ زندگی فردی، و نه حتی زندگی فردی ژان بودریار، نمی‌تواند یکسر بی‌بهره از معنی بپاید، و جامعه‌ای که چنین راه نیهیلیستی در پیش می‌گیرد فقط بذر فروپاشی اجتماعی گسترده را می‌پراکند. بنابراین سرمایه‌داری پیشرفته میان معنا و نامعنا نوسان می‌کند، از اخلاق‌گرایی تا بدبینی بالا و پایین می‌رود و بر اثر ناهمسازی این دو به ستوه می‌آید.

این ناهمسازی دلیل دیگری است بر این‌که چرا به نظر می‌رسد که ایدئولوژی در جامعه‌های سرمایه‌داری مدرن گاه زاید می‌نماید. زیرا تصور می‌رود که ایدئولوژی فریب می‌دهد؛ و در محیط بدبینانه‌ی پست‌مدرنیسم همه‌ی ما آن‌قدر زرنگ هستیم که حتی یک لحظه گول لفاظی رسمی‌مان را نخوریم. در این اوضاع و احوال است که پتر اسلوتردایک اصطلاح «آگاهی کاذب روشن‌اندیشانه» را ابداع می‌کند - خود - سخره‌گری بی‌پایان یا سوءنیت<sup>۳</sup> هشیارانه‌ی جامعه‌ای که به توجیه‌های عقلی<sup>۴</sup> متظاهرانه‌ی خود به تمامی پی برده است. البته می‌توان این را به عنوان نوعی جنبش ترقی خواهانه تصور کرد. نخست ناهمخوانی و تفاوتی میان آنچه جامعه می‌کند و آنچه می‌گوید پدید می‌آید؛ سپس این تضاد زبانی - کرداری توجیه عقلانی می‌شود. بعد، توجیه

1. self-determining

2. self-disciplined

3. bad faith

4. rationalization

عقلانی به طرزى سخره‌گرانه<sup>۱</sup> صورت خودآگاهانه به خود می‌گیرد؛ و سرانجام این خود-سخره‌گری به خدمت هدف‌های ایدئولوژیک درمی‌آید. نوع تازه‌ی فاعل ایدئولوژیک دیگر قربانی بخت برگشته‌ی آگاهی کاذب نیست بلکه دقیقاً می‌داند که چه می‌کند؛ اصلاً به همین دلیل است که با همه‌ی این احوال به این کار ادامه می‌دهد. و تا این جای کار به نظر می‌آید که او در برابر «نقد ایدئولوژی» نوع سنتی که فرض می‌گیرد که عامل‌ها زمام انگیزش‌های خود را به تمامی در اختیار ندارند به راحتی محافظت شده است.

اعتراض‌های متعددی به این تز خاص «پایان ایدئولوژی» هست. نخست آن‌که این تز به طرزى ساختگی آن‌چه را که در واقع شیوه‌ی آگاهی به‌غایت ویژه‌ای است به کل جامعه تعمیم می‌دهد. ممکن است برخی کارگزاران تازه به دوران رسیده‌ی بورس با بدگمانی و قوف داشته باشند که هیچ دفاع واقعی از شیوه‌ی زندگی‌شان وجود ندارد، اما جای شک است که فعالان اتحادیه‌ی اولستر درباره‌ی تعهد خود به حفظ اولستر بریتانیا<sup>۲</sup> مقدار زیادی از وقت خود را به سخره‌گری سرخوشانه بگذرانند. دیگر آن‌که، چنان‌که اسلاوی ژیزک<sup>۳</sup> می‌گوید، محتمل‌تر است که چنین سخره‌گری به نفع قدرت‌های حاکم تمام شود نه این‌که مایه‌ی ناراحتی‌شان باشد: «در جامعه‌های معاصر، خواه دموکراتیک و خواهد توتالیتیر... فاصله‌گیری سخره‌گرانه، خنده، و طنز انگار بخشی از بازی است. ایدئولوژی حاکم به این معنی نیست که ایدئولوژی باید جدی یا به معنای دقیق کلمه گرفته شود.» [۲] گویی ایدئولوژی حاکم تا همین حالا هم خود را با این واقعیت وفق داده است که ما نسبت به آن شکاک باشیم، و گفتمان‌هایش را مطابق با این اصل از نو سامان داده است. سخنگوی حکومت اعلام می‌دارد که هیچ حقیقتی در اتهام فساد گسترده در هیئت دولت نیست؛ هیچ‌کس حرف‌اش را باور نمی‌کند؛ او می‌داند که هیچ‌کس باورش نمی‌کند، ما می‌دانیم که او این را می‌داند، و او نیز این را می‌داند. در ضمن فساد همچنان ادامه دارد - که درست همان نکته‌ای است که ژیزک بر ضد این نتیجه‌گیری به کار می‌گیرد که پس آگاهی کاذب امری مربوط به گذشته است. یک شکل سنتی نقد ایدئولوژی فرض

1. ironically

2. Ulster British

3. Slavoj Zizek

می‌گیرد که کردارهای اجتماعی واقعی‌اند اما باورهایی که برای توجیه آن‌ها به کار گرفته می‌شوند کاذب یا توهمی‌اند. اما به گفته‌ی ژریک این تقابل را می‌توان معکوس کرد. زیرا اگر ایدئولوژی توهم است، پس توهمی است که کردارهای اجتماعی ما را سازمان می‌دهد؛ و تا این حد «کاذب بودن» در طرفِ چیزی قرار دارد که ما انجام می‌دهیم، و نه لزوماً چیزی که می‌گوییم. سرمایه‌داری که همه‌ی سه جلد سرمایه را می‌بلعد دقیقاً می‌داند که چه دارد انجام می‌دهد؛ اما همچنان طوری به رفتار خود ادامه می‌دهد که گویی نمی‌داند، زیرا که فعالیت‌اش در چنگ خیال‌پردازی «عینی» بت‌وارگی کالا گرفتار آمده است. ضابطه‌بندی اسلو تردایک برای آگاهی کاذب روشن‌اندیشانه این است: «آن‌ها خیلی خوب می‌دانند که چه دارند می‌کنند، با این همه به انجام دادن این کار همچنان ادامه می‌دهند.» برعکس، ژریک تعدیلی بسیار مهم پیشنهاد می‌کند: «آن‌ها می‌دانند که در فعالیت خود دارند توهمی را دنبال می‌کنند، اما همچنان این کار را انجام می‌دهند.» به سخن دیگر، ایدئولوژی دقیقاً بسته آن چیزی نیست که من درباره‌ی یک موقعیت انجام می‌دهم؛ بلکه به نحوی در خود آن موقعیت نقش بسته است. هیچ خوب نیست که وقتی روی نیمکت پارکی می‌نشینم که روی آن نوشته «ویژدهی سفیدها» به یاد خودم بیاورم که من با نژادپرستی مخالفم؛ من با صرف عملِ نشستن روی این نیمکت از ایدئولوژی نژادپرستانه دفاع کرده و به آن تداوم بخشیده‌ام. انگار ایدئولوژی در نیمکت است نه در سر من.

در بخش معتنابهی از نظریه‌ی ساخت‌شکنی<sup>۱</sup> این نظر که تفسیر مشتعل بر ماریچی گرداب‌وار از سخریه‌ها است و هر کدام دیگری را تا بی‌نهایت به سخره می‌گیرد، عموماً با نوعی تسلیم سیاسی یا اصلاح‌طلبی همراه است. اگر کردار سیاسی تنها در یک متن تفسیر انجام گیرد، و اگر این متن آشکارا مبهم و نااستوار باشد، پس محتمل است که خود عمل مسئله‌آفرین و پیش‌بینی‌ناپذیر باشد. پس این مورد، تلویحاً یا تصریحاً، به کار گرفته می‌شود تا امکان برنامه‌های سیاسی رادیکالِ بلندپروازانه را از دستور کار خارج کند. زیرا اگر ارزیابی پیشاپیش تأثیرات پیچیده‌ی چنین کردارهایی محال باشد، در آن صورت منطق چنین

---

1. deconstruction

برنامه‌ی عمل رادیکالی در نهایت امر مهارناپذیر است، و ممکن است سررشته‌ی کار به‌آسانی از دست برود. این موردی است که جاناتان کالر<sup>۱</sup> مانند بسیاری دیگر بارها درباره‌ی آن بحث کرده است. پس به جد نابخردانه و نابه‌جا خواهد بود که انسان بکوشد به هر گونه فعالیت سیاسی از نوع «جهانی»، مثلاً سعی در برانداختن گرسنگی جهانی، دست یازد. سنجیده‌تر می‌نماید که به مداخله‌های سیاسی محلی‌تر بچسبید، مثلاً اطمینان حاصل کنید که از هر پنج استادی که استخدام می‌کنید یک نفر از یتیم‌های منطقه‌ی ۸ لیورپول باشد. به این معنی نیز طنز به معنای گریز از بازی ایدئولوژیک نیست: برعکس، به عنوان انکار تلویحی فعالیت سیاسی گسترده به نفع وایت هال یا کاخ سفید تمام می‌شود.

در هر صورت مهم است که دامنه‌ی حدودی را دست‌کم نگیریم که مردم ممکن است در محدوده‌ی آن درباره‌ی تضادهای زبانی-کرداری خود احساس طنزآمیز نکنند. جهان تجارت بزرگ آکنده از لفاظی درباره‌ی اعتماد است؛ اما پژوهش آشکار می‌سازد که این اصل تقریباً هرگز عمل نمی‌کند. در واقع آخرین کاری که اهل تجارت انجام می‌دهند این است که به مشتریان خود یا به یکدیگر اعتماد کنند. اما ممکن است مدیرعامل شرکتی که مدعی چنین فضیلتی است سخره‌گر یا ریاکار نباشد؛ یا دست‌کم ریاکاری‌اش «عینی» باشد نه ذهنی. زیرا ارزش اخلاقی‌ای که سرمایه‌داری آن را جار می‌زند، و اعمال بی‌رحمانه و غیرانسانی واقعی‌اش، صرفاً در حوزه‌های متفاوت حرکت می‌کنند، و بیش‌تر شبیه به رابطه‌ی میان مطلق‌های مذهبی و زندگی روزمره‌اند. من هنوز معتقدم که کفر گناه است، هر چند که در بیشتر مواقع گفت و گوی من به شائبه‌ی کفر آمیخته است. این واقعیت که من گروهی از پیشخدمت‌های تنگ‌دست را برای یک شبانه‌روز استخدام می‌کنم مانع از آن نمی‌شود که به شیوه‌ای کاملاً مبهم معتقد باشم که همه‌ی مردان و زنان برابrand. در جهان آرمانی ابداً هیچ پیشخدمتی استخدام نخواهم کرد، اما در این لحظه دلایل عملی اضطرابی مهمی وجود دارد که نشان می‌دهد چرا نمی‌توانم بر طبق اعتقادات آتشین‌ام زندگی کنم. من به فکر

1. Jonathan Culler

تعلیم و تربیت خصوصی اعتراض دارم، اما اگر قرار بود دخترم را با همه‌ی ادا و اطوارهایش در یک دبیرستان جامع نام‌نویسی کنم، ممکن بود بچه‌های دیگر با قلدری با او رفتار کنند. چنین دلیل‌تراشی‌هایی تقریباً تمامی ندارد، و این یکی از دلایل شک کردن در این نظر است که در جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن بدبینی خون‌سردانه‌ی بی‌طرفانه خودفریبی واقعی را یکسر خلع کرده است.

دیدیم که می‌توان در زمینه‌های متعدد در اهمیت ایدئولوژی تردید روا داشت. می‌توان ادعا کرد که هیچ ایدئولوژی مسلط منسجمی وجود ندارد، یا اگر هم وجود دارد، باری بسیار کمتر از آنچه گمان می‌رود در شکل بخشیدن به تجربه‌ی عمومی مؤثر است. می‌توانید استدلال کنید که سرمایه‌داری پیشرفته یک «بازی» متکی به خود است که خیلی کمتر ما را با اندیشه‌ها بر جا نگه می‌دارد تا با فنون مادی‌اش؛ و این که در میان این فنون فشار اقتصادی به مراتب مؤثرتر از هر گونه وعظ کردنی است. گفته می‌شود که نظام کمتر خود را از طریق تحمیل معنای ایدئولوژیک حفظ می‌کند تا از راه متلاشی کردن معنا به طور کلی؛ و آن معناهایی که توده‌ها در سر دارند ممکن است با معناهای حاکمان‌شان ناسازگار باشد بی‌آن‌که هیچ اختلال جدی‌ای در پی بیاید. سرانجام آن‌که ممکن است ایدئولوژی مسلطی در کار باشد، اما هیچ‌کس آن‌قدر ساده‌لوح نباشد که تسلیم افسون آن شود. همه‌ی این موارد هسته‌ی حقیقت خودشان را دارند — همچنان‌که این ادعا که عوامل مادی نقشی حیاتی‌تر در تأمین تسلیم بازی می‌کنند تا عوامل ایدئولوژیک از این هسته‌ی حقیقت بی‌بهره نیست. همچنین بی‌گمان راست است که آگاهی عمومی به هیچ‌رو فلان «مصدقاً»<sup>۱</sup> مطیعانه‌ی ارزش‌های ایدئولوژیک حاکم نیست، بلکه به روش‌های مهم بر ضد آن‌ها به کار می‌افتد. اگر این شکاف چنان‌که باید و شاید با هیبت نمودار شود، آن‌گاه محتمل است که بحران مشروعیتی در پی آید؛ غیرواقع‌بینانه است که تصور کنیم مادام که مردم کاری را می‌کنند که از آن‌ها خواسته می‌شود آن‌چه درباره‌ی آن‌چه می‌کنند می‌اندیشند اهمیتی ندارد.

با این همه، چون این تز پایان ایدئولوژی را در مجموع در نظر بگیریم بسیار

1. instantiation

توجیه‌ناپذیر است. اگر این تز راست بود فهمیدن این امر دشوار بود که چرا این‌همه آدم در این جوامع هنوز در یک کلیسا گرد می‌آیند، در میخانه‌ها بر سر سیاست داد و قال راه می‌اندازند، به آن‌چه کودکان‌شان در مدارس یاد می‌گیرند اهمیت می‌دهند و بر سر بحث درباره‌ی کاهش مداوم خدمات اجتماعی خواب را بر خود حرام می‌کنند. این دیدگاه دژستانی<sup>۱</sup> که شهروند نمونه‌نمای سرمایه‌داری پیشرفته بیننده‌ی گول و کودن تلویزیون است اسطوره‌ای بیش نیست، همچنان‌که خود طبقه‌ی حاکم نیز به‌طور ناراحت‌کننده‌ای بر آن واقف است. بیننده‌ی گول و کودن به‌زودی به صفی از صف‌های اعتصابیان خواهد پیوست اگر پاکت دستمزدش مورد تهدید قرار بگیرد، یا از لحاظ سیاسی فعال خواهد شد اگر حکومت به فکر بیفتد که شاهراهی از میان باغ پستی او بکشد. بدبینی «چپ» بودریار آدمی به‌طرز موهنی با آن‌چه نظام میل دارد باور کند هم‌دستی می‌کند - این‌که حالا هر چیز «به نیروی خود کار می‌کند»، بی‌آن‌که توجه کند که مسائل اجتماعی چه‌گونه شکل می‌گیرند و در تجربه‌ی اجتماعی مشخص می‌شوند. اگر این تجربه به‌راستی کاملاً دوبعدی باشد، آن‌گاه پیامدهای آن برای نظام ناگوار خواهد بود. زیرا نتیجه، چنان‌که دیدیم، شیوع شتابان دردناک‌های «بیمارگونه» در کل جامعه خواهد بود، همچنان‌که شهروندانی که از معنی بی‌بهره می‌شوند به جست و جوی خلق آن به شیوه‌های خشونت‌آمیز و بی‌دلیل برمی‌آیند. هر نظام حاکمی می‌بایست آن‌قدر معنی بر سر زیردستان خود بریزد که کافی باشد؛ و اگر منطقی مصرف‌گرایی، بوروکراسی، فرهنگ «آنی» و سیاست «مهار شده» کشیدن شیرهی ذخایر معنای اجتماعی باشد، آن‌گاه این قضیه در درازمدت خیری بی‌نهایت ناخوشایند برای نظام حاکم است. جامعه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته هنوز به متابعانی وظیفه‌شناس، مطیع، خود-منضبط و هم‌رنگ جماعت زیرک نیاز دارد که برخی کسان به آن فقط به چشم متابعان نمونه‌نمای مرحله‌ی «کلاسیک» سرمایه‌داری می‌نگرند؛ درست است که این شیوه‌های ویژه‌ی ذهنیت در کشاکش با شکل‌های کاملاً متفاوت متابعت

۱. dystopia، به معنای جامعه‌ای زشت و نگو‌زیخت است و ضد آرمان شهر که سرزمین خوشبختی است. دژستان برساخته‌ی داریوش آشوری است. دوزخ شهر هم دور از معنای اصلی نیست - م.



متناسب با یک نظم «پست‌مدرنیستی» درگیراند، و این تضادی است که خود نظام از حل آن یکسره عاجز است.

ریموند گس تمایزی سودمند میان تعریف‌های «توصیفی»، «اهانت‌آمیز» و «مثبت» اصطلاح ایدئولوژی قائل شده است. [۳] ایدئولوژی‌ها به مفهوم توصیفی یا مردم‌شناسانه نظام‌هایی عقیدتی‌اند خاص گروه‌ها یا طبقات معین که هم از عناصر گفتمانی و هم ناگفتمانی ترکیب یافته‌اند. پیش‌تر دیدیم که چه‌گونه این معنای ایدئولوژی که از لحاظ سیاسی بی‌خطر است به مفهوم «جهان‌بینی» نزدیک می‌شود، جهان‌بینی به مفهوم مجموعه‌ی نسبتاً بس -نظام‌مندی<sup>۱</sup> از مقوله‌هایی که «چارچوبی» برای عقیده، ادراک و رفتار مجموعه‌ای از افراد فراهم می‌آورد.

ایدئولوژی در معنای توهین‌آمیز آن مجموعه‌ای از ارزش‌ها، معانی و اعتقاداتی است که به هر یک از دلایلی که در پی می‌آید باید از دیدگاهی انتقادی و منفی بدان نگریسته شود. این اعتقادات را، خواه حقیقی باشند خواه کاذب، انگیزش (آگاهانه یا ناآگاهانه‌ی) حمایت از شکل سرکوبگر قدرت حفظ می‌کند. اگر این انگیزش ناآگاهانه باشد، این امر مستلزم درجه‌ای از خودفریبی از سوی کسانی است که از این اعتقادات پیروی می‌کنند. ایدئولوژی به این مفهوم به معنای ایده‌هایی است که از ریشه فاسداند، و از لحاظ تکوینی<sup>۲</sup> ناقص‌اند؛ و خواهیم دید که این همان معنایی از ایدئولوژی است که فریدریش انگلس در اواخر عمر خود بدان باور داشت. راه دیگر این است که می‌توان ایدئولوژی را از دیدگاه انتقادی نگریست، زیرا ایده‌ها و اعتقادات مورد بحث خواه حقیقی باشند و خواه نباشند، به طرزی شرم‌آور یا فریب‌کارانه برانگیخته شده باشند یا نباشند، آثاری به بار می‌آورند که به مشروعیت بخشیدن به شکلی ناعادلانه از قدرت یاری می‌رساند. سرانجام آن‌که می‌توان ایدئولوژی را به نحوی در نظر آورد که قابل اعتراض باشد زیرا که اندیشه‌هایی پدید می‌آورد که خواه به دلیل انگیزش‌شان یا کارکردشان یا هر دو در واقع کاذب‌اند، به این معنی که واقعیت

1. well-systematized

2. genetically

اجتماعی را تحریف می‌کنند و پوشیده می‌دارند. این قابل اعتراض است نه فقط از آن‌رو که ایدئولوژی به بر سر کار ماندنِ قدرتی مسلط یاری می‌رساند بلکه از آن‌رو که خلاف حیثیت انسان‌های بالنسبه معقول است که در حالتِ مداوم خیال‌واهی به سر برند.

ایدئولوژی در این معنای منفی قابل اعتراض است: خواه از آن‌رو که موجب پدید آمدنِ توهم اجتماعی گسترده می‌شود، خواه از آن‌رو که ایده‌های حقیقی را برای حاصلی ناخوشایند به کار می‌گیرد و خواه از آن‌رو که از نوعی انگیزش بی‌ارزش سرچشمه می‌گیرد. گاه گمان می‌رود که این واقعیت‌تکوینی کافی است تا اعتقادات مورد بحث را از لحاظ معرفت‌شناختی کاذب اعلام کند: از آن‌جا که اعتقادات در تجربه‌ی زندگی گروه یا طبقه‌ی ویژه‌ای ریشه دارد، جانبداری آن تجربه این اعتقادات را از دایره‌های حقیقت بیرون می‌راند. این اعتقادات ما را متقاعد می‌کنند که جهان را چنان ببینیم که حاکمان‌مان می‌بینند، نه آن‌گونه که جهان در نفس خود هست. آن‌چه در آن پس و پشت‌ها نهان شده است این پیش‌فرض است که حقیقت فقط در شکلی از کلیت‌بخشی<sup>۱</sup> سکنی دارد که از محدوده‌های چشم‌انداز هر گروه ویژه‌ای فرا می‌گذرد.

اما آن‌چه گاه به نظر می‌آید که در وهله‌ی نخست درباره‌ی شکلی از آگاهی ایدئولوژیک است این نیست که این شکل چه گونه روی می‌دهد، یا آیا حقیقی است یا نیست، بلکه این واقعیت است که این شکل برای مشروعیت بخشیدن به نظم اجتماعی ناعادلانه‌ای به کار آمده است. از این دیدگاه، خاستگاه ایده‌ها نیست که آن‌ها را ایدئولوژیک می‌سازد. نه این‌که همه‌ی ایده‌هایی که از طبقه‌ی مسلط سرچشمه می‌گیرند لزوماً ایدئولوژیک‌اند؛ برعکس، طبقه‌ی حاکم ممکن است زمام ایده‌هایی را به دست بگیرد که در جایی جوانه زده است و برای مقاصد خود مهار آن‌ها را به دست گیرد. طبقه‌ی متوسط انگلیس رازگونگی سلطنت را از طریق طبقه‌ی حاکم پیشین برای این منظور آماده یافت و آن را با کارآیی با مقاصد خود وفق داد. حتی شکل‌هایی از آگاهی که ریشه در تجربه‌ی طبقات ستم‌دیده دارند ممکن است به تصرف حاکمان این طبقات درآیند.

وقتی مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی می‌گویند که ایده‌های حاکم هر عصر ایده‌های طبقه‌ی حاکم است، محتمل است از این معنی ملاحظه‌ی «تکوینی» را مراد کرده باشند، به این معنی که این ایده‌ها همان‌هایی هستند که واقعاً به دست طبقه‌ی حاکم آفریده می‌شوند. اما در عین حال ممکن است این‌ها ایده‌هایی باشند که از قضا در اختیار حاکمان قرار می‌گیرند و هیچ اهمیتی هم ندارد که از کجا به دست می‌آیند. ایده‌های مورد نظر ممکن است حقیقی یا کاذب باشند؛ اگر کاذب باشند، ممکن است بتوان آن‌ها را به طور محتمل کاذب شمرد، یا ممکن است به کذب‌شان به چشم حاصل کاری عملی نگریست که این ایده‌ها ناگزیر بوده‌اند در پیشبرد منافع مشکوک انجام دهند، یا به عنوان نوعی کج‌تابی که بر اثر گرایش موروثی برای توجیه عقلانی انگیزه‌های اجتماعی پست متحمل شده‌اند. اما ایدئولوژی‌ها را همچنین می‌توان از دیدگاهی مثبت‌تر نگریست، همچنان‌که مارکسیست‌هایی چون لنین با نظر تأییدآمیز از «ایدئولوژی سوسیالیستی» سخن می‌گویند. این‌جا ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ی باورهایی است که گروه یا طبقه‌ی ویژه‌ای را در طلب منافع سیاسی‌ای که به نظر دلخواه می‌نماید انسجام می‌بخشد و الهام می‌دهد. پس ایدئولوژی در این حالت در واقع اغلب مترادف با مفهوم مثبت «آگاهی طبقاتی» است - که در واقع معادلی مشکوک است زیرا که می‌توان از آن جنبه‌هایی از آگاهی طبقاتی سخن گفت که به این معنا ایدئولوژیک‌اند، و جنبه‌هایی که ایدئولوژیک نیستند. این‌جا ایدئولوژی ممکن است هنوز به چشم ایده‌هایی نگریسته شود که اساساً بر اثر انگیزشی بنیادین شکل می‌گیرند، و در دست یافتن به هدف‌های معین کارآمداند؛ درست و عادلانه است که این هدف‌ها و انگیزش‌ها اکنون مورد تأییداند، همچنان‌که در مورد طبقه‌ای که ستمگر شمرده می‌شد مورد تأیید نبودند. می‌توان اصطلاح ایدئولوژی را به کار گرفت تا بر حد معینی از برتری پراگماتیک یا ابزاری بر دلمشغولی نظری نسبت به حقیقت ایده‌های «در خود» دلالت کند، در عین حال که لزوماً بر آن نبود که این حکمی منفی است. در واقع، چنان‌که خواهیم دید، متفکران رادیکالی چون ژرژ سورل<sup>۱</sup> و لویی آلتوسر با

۱. Georges Sorel, (۱۸۴۷-۱۹۲۲)، سندیکالیست انقلابی فرانسوی و صاحب تألیفات بسیار و از جمله تفکراتی درباره‌ی خشونت.

همه‌ی تفاوتی که با هم دارند هر دو با نظر تأییدآمیز در این پرتو پراگماتیستی به «ایدئولوژی سوسیالیستی» می‌نگرند.

تعریف گسترده‌ی ایدئولوژی به عنوان مجموعه‌ای از معنی‌ها و ارزش‌هایی که منافع معین مرتبط با قدرت اجتماعی را رمزگذاری می‌کند آشکارا به نوعی تنظیم دقیق نیاز دارد. اغلب گمان می‌رود که ایدئولوژی، به‌طور دقیق‌تر، عبارت است از وحدت‌بخش<sup>۱</sup>، عمل‌محور<sup>۲</sup>، توجیه‌کننده<sup>۳</sup>، مشروعیت‌بخش<sup>۴</sup>، کلیت‌بخش<sup>۵</sup>، طبیعی‌گردان<sup>۶</sup> بودن. این‌که آیا این ویژگی‌ها علاوه بر ایدئولوژی‌های مسلط بر ایدئولوژی‌های مخالف‌خوان نیز اطلاق می‌شود یا نه مسئله‌ای است که مورد توجه قرار می‌دهیم. بگذارید هر یک از این پیش‌فرض‌ها را به ترتیب بررسی کنیم. اغلب گمان می‌رود که ایدئولوژی‌ها به گروه‌ها یا طبقاتی که بدان‌ها معتقداند انسجام می‌بخشند، و اگر این گروه‌ها یا طبقات از لحاظ درونی پاره‌پاره باشند در هویتی یگانه همه‌ی آن‌ها را به هم جوش می‌دهد، و شاید از این رهگذر به آن‌ها اجازه می‌دهد که وحدتی معین را بر جامعه به‌طور کلی تحمیل کنند. از آن‌جا که تصور هویت منسجم این روزها تا حدی از رسم افتاده است، جا دارد افزوده شود که چنین وحدتی، به شکل همبستگی سیاسی و احساس رفیقانه، همان‌قدر برای موفقیت جنبش‌های مخالف‌خوان کاملاً اجتناب‌ناپذیر است که جزء زرادخانه‌ی گروه‌های مسلط است.

اما، این که درواقع ایدئولوژی‌های واحد چه‌گونه‌اند محل بحث است. اگر این ایدئولوژی‌ها در پی همگن ساختن برآیند، به‌ندرت همگن‌اند. ایدئولوژی‌ها معمولاً از لحاظ درونی صورت‌بندی‌هایی در هم بافته، و گونه‌گون‌اند، میان عناصر مختلف‌شان تضادهایی است که لازم است پیوسته از نو بازبینی و حل گردند. آن‌چه را ما ایدئولوژی مسلط می‌خوانیم معمولاً ایدئولوژی اتحاد اجتماعی مسلطی است که از طبقات و لایه‌هایی ترکیب یافته است که منافع‌شان همیشه یکی نیست؛ و این سازش‌ها و شکاف‌ها در خود ایدئولوژی نیز بازتاب می‌یابد. درواقع می‌توان مدعی شد که بخشی از قدرت ایدئولوژی

1. unifying

2. action-oriented

3. rationalizing

4. legitimating

5. universalizing

6. naturalizing

بورژوازی از این جاست که از کثرت جایگاه‌ها «سخن می‌گوید»، و در این پراکندگی<sup>۱</sup> ظریف به معارضان خود هدفی واحد را عرضه نمی‌کند. بر همین قیاس، ایدئولوژی‌های مخالف‌خوان نیز معمولاً اتحادی موقت از نیروهای رادیکال گوناگون را منعکس می‌سازند.

اگر ایدئولوژی‌ها تا آن حد که خود میل دارند گمان کنند «ناب» و یگانه نیستند، تا حدودی از آن‌روست که ایدئولوژی‌ها تنها در ارتباط با ایدئولوژی‌های دیگر وجود دارند. ایدئولوژی مسلط باید پیوسته با ایدئولوژی‌های فرودستان خود گفت و گو کند، و این باز بودن و نامحدودی اساسی مانع از آن می‌شود که به هیچ‌گونه خود-هویتِ ناب<sup>۲</sup> دست یابد. در واقع آنچه ایدئولوژی مسلط را قدرتمند می‌سازد - یعنی توانایی آن به مداخله در آگاهی کسانی که تابع خود می‌سازد، تصرف کردن و تحمیل کردن دوباره‌ی تجربه‌ی آن‌ها - همچنین چیزی است که گرایش بدان دارد که آن را از درون نامنسجم سازد. چنان‌که دیدیم، ایدئولوژی حاکم موفق می‌بایست تا حد چشمگیری با خواست‌ها، نیازها و امیال حقیقی درگیر شود، اما این در عین حال چشم‌اسفندیار آن نیز هست و آن را وادار می‌سازد تا وجود «دیگری» را نسبت به خود بازشناسد و این دیگری را همچون نیروی بالقوه مخربی در درون شکل‌های خود ثبت کند. ممکن است در قالب مفاهیم باختینی بگوییم که برای آن‌که ایدئولوژی حاکم «تک‌گفتارانه»<sup>۳</sup> باشد - یعنی متابعان خود را با قطعیت مقتدرانه مورد خطاب قرار دهد - باید به‌طور هم‌زمان «گفت‌وشنودی»<sup>۴</sup> باشد؛ زیرا حتی گفتمان مقتدرانه نیز به دیگری خطاب می‌شود و تنها در پاسخ دیگری زندگی می‌کند. ایدئولوژی مسلط باید تشخیص دهد که نیازها و امیالی وجود دارند که هرگز به خودی خود ایجاد نشده‌اند؛ و از این‌رو بینش دژستانی از نظم اجتماعی که قادر است همه‌ی امیال را مهار کند و به زیر سلطه درآورد زیرا که در وهله‌ی نخست خود آن‌ها را می‌آفریند، به عنوان افسانه از پرده برون می‌افتد. هر قدرت حاکمی به درجه‌ای از هوش و ابتکار عمل متابعان خود نیاز دارد، ولو برای آن‌که ارزش‌هایش درونی شوند، و این چاره‌جویی در عین حال برای

1. diffuseness

2. pure self-identity

3. monological

4. dialogical

بازتولید آرام نظام و امکان مداوم قرائت فرمان‌های آن به «نحو دیگر» ضروری است. اگر ستم‌دیدگان باید آن‌قدر هوشیار باشند که رهنمودهای حاکمان را دنبال کنند، پس آن‌قدر هم آگاه هستند که بتوانند آن‌ها را به مبارزه بطلبند.

به نظر می‌رسد از دید متفکرانی چون کارل مانهایم و لوسین گلدمن ایدئولوژی‌ها درجه‌ی اعلائی از وحدت درونی را نشان می‌دهند. اما کسانی چون آنتونیو گرامشی نیز هستند که ایدئولوژی‌ها را از منظر صورت‌بندی‌هایی به‌هم بافته و ناهمگون می‌نگرند، و نظریه‌پردازانی چون پیر ماشری<sup>۱</sup> که در نظر آن‌ها ایدئولوژی چنان مبهم و درهم و برهم است که به‌ندرت می‌توان از ایدئولوژی چون چیزی سخن گفت که اصلاً ساختاری معنادار دارد. به نظر ماشری ایدئولوژی رنگ‌ناپیدای زندگی روزمره است، به‌کره‌ی چشم آن‌قدر نزدیک است که نمی‌توان به طرزی درخور تجسم‌اش کرد. رسانه‌ای بی‌مرکز، و به‌ظاهر نامحدود، است که ما در آن مانند ماهی در آب حرکت می‌کنیم، با قابلیت به اندازه‌ی ماهی برای درک این محیط در مجموع گریزپا. نمی‌توان در برابر ماشری به شیوه‌ی مارکسیستی کلاسیک از «تضادهای ایدئولوژیک» سخن به میان آورد، زیرا «تضاد» بر ساختاری قطعی دلالت دارد که ایدئولوژی در حالت «عملی» خود یکسره فاقد آن است. اما می‌توان با آکندن ایدئولوژی به شکلی که مرزهای پنهان آن را برجسته می‌سازد ایدئولوژی را به تناقض انداخت، آن را به سوی ثغورش پیش راند و حذف‌ها<sup>۲</sup> و شکاف‌های آن را آشکار ساخت و بدین‌سان سکوت‌های ضروری‌اش را به «سخن گفتن» واداشت. به نظر ماشری این کاری است بر روی ایدئولوژی که متن ادبی انجام‌اش می‌دهد. [۴] اگر نظریه‌ی ماشری پهنه‌ای را دست‌کم می‌گیرد که ایدئولوژی در عرصه‌ی آن به طرزی معنی‌دار ساخته می‌شود، می‌توان ادعا کرد که برداشت جورج لوکاج از فاعل انقلابی نیز در انسجام آگاهی ایدئولوژیک مبالغه می‌کند.

مبالغه‌ای مشابه را، و این‌بار در باب ایدئولوژی مسلط، می‌توان در کار مکتب فرانکفورت متأخر یافت. در نظر هربرت مارکوزه و تئودور آدورنو جامعه‌ی سرمایه‌داری در چنگال شیء‌شدگی همه‌گیر، از بت‌وارگی کالایی و

عادت‌های گفتاری<sup>۱</sup> گرفته تا بوروکراسی سیاسی و تفکر تکنولوژیک، تحلیل می‌رود. [۵] این سنگ یکپارچه‌ی بی‌درز ایدئولوژی مسلط به ظاهر خالی از تضاد است - که در واقع به این معناست که مارکوزه و آدورنو صورت ظاهر ایدئولوژی را در نظر می‌گیرند و آن را چنان‌که خود می‌خواهد بنمایند داوری می‌کنند. اگر شیء‌شدگی در همه‌جا نفوذ خود را اعمال می‌کند، پس این اعمال نفوذ می‌بایست احتمالاً شامل معیاری گردد که ما به مدد آن شیء‌شدگی را در وهله‌ی نخست مورد داوری قرار دهیم - که در این مورد قادر نخواهیم بود آن را به هیچ‌رو تشخیص دهیم، و نقد مکتب فرانکفورت متأخر به صورت یک امر ناممکن درمی‌آید. از خودبیگانگی نهایی این نیست که پی ببریم از خود بیگانه‌ایم. مشخص کردن موقعیتی به عنوان شیئی شده یا از خودبیگانه‌شده تلویحاً به معنای اشاره به کردارها و امکاناتی است که بدیلی به جای آن ارائه می‌کند، و بدین سان می‌تواند به صورت ملاک وضع بیگانه‌شده‌ی خود ما درآید. چنان‌که پس از این خواهیم دید، در نظر یورگن هابرماس، این امکانات در بطن ساختارهای ارتباط اجتماعی ثبت شده‌اند؛ حال آن‌که در نظر ریموند ویلیامز این امکانات از درهم‌بافتگی و تضادمندی تمامی تجربه‌ی اجتماعی سرچشمه می‌گیرند. ویلیامز استدلال می‌کند: «هیچ شیوه‌ی تولیدی و بدین سان هیچ نظم اجتماعی مسلطی و بنابراین هیچ فرهنگ مسلطی هرگز در واقعیت همه‌ی کردار انسانی، توانش انسانی و نیت انسانی را در بر نمی‌گیرد یا تحلیل نمی‌برد.» [۶] هر صورت‌بندی اجتماعی ملغمه‌ی درهم‌بافته‌ای است از آنچه ویلیامز بر آن نام شکل‌های «مسلط»، «ته‌مانده» و «نوخاسته»ی آگاهی می‌نهد، و از این‌رو هیچ هژمونی ممکن نیست مطلق باشد. هیچ تبیینی را با این مورد تندتر از آخرین کارهای میشل فوکو نمی‌توان یافت؛ در نظر فوکو رژیم‌ها قدرت ما را تا ژرفای ریشه‌ها مان شکل می‌دهند، دقیقاً آن شکل‌هایی از ذهنیت را پدید می‌آورند که بر پایه‌ی آن می‌توانند به کارآمدترین نحو به کار پردازند. اما اگر چنین است، پس به اصطلاح چه چیز «باقی می‌ماند» تا این موقعیت را چنین هولناک بیابد؟ اگر همه‌ی ذهنیت در وهله‌ی نخست صرفاً حاصل قدرت است؛ پس چه چیز را، از

---

1. sepeech habits

جمله میشل فوکو آدمی را، می‌توان در تصور آورد که بر ضد این وضع به اعتراض برخیزد؟ اگر چیزی در ورای قدرت وجود ندارد، پس چیزی هم وجود ندارد که جلواش سد شود، طبقه‌بندی گردد و سازمان‌دهنده شود، و بنابراین مطلقاً هیچ جای نگرانی نیست. فوکو در واقع از مقاومت‌هایی در برابر قدرت سخن می‌گوید؛ اما آنچه مقاومت کردن دقیقاً انجام می‌دهد معمایی است که کار او در پی رفع آن نیست.

ایدئولوژی‌ها را اغلب به جای آن‌که به چشم نظام‌های نظریِ ضرورانه<sup>۱</sup> بنگرند از زاویه‌ی باورهای به‌ویژه عمل‌محور در نظر می‌گیرند. هر قدر هم که ایده‌های مورد بحث ممکن است به طرزی پیچیده متافیزیکی باشد، می‌بایست از راه گفتمان ایدئولوژیک به وضعی «عملی» تبدیل پذیر باشد، بتواند پیروان خود را به هدف‌ها، انگیزش‌ها، رهنمودها، دستورها و جز آن مجهز کند. این‌که آیا این تعبیر شرحی از تمامی ایدئولوژی است، شاید محل تردید باشد: نوع ایدئولوژی ایدئالیستی مورد حمله در ایدئولوژی آلمانی دقیقاً به دلیل غیرعملی بودن آن و دوری‌گزینی مغرورانه‌اش از جهان واقعی از سوی مارکس و انگلس به باد انتقاد گرفته می‌شود. آن‌چه به نظر مارکس و انگلس در این عقاید ایدئولوژیک است این نیست که این باورها از لحاظ عملی زنان و مردان را به سوی کنش‌های سیاسی ناخوشایند هدایت می‌کنند، بلکه این است که این عقاید توجه آدم‌ها را از اشکال معینی از فعالیت عملی به‌طور کلی منحرف می‌سازند.

ایدئولوژی موفق می‌بایست هم از لحاظ عملی و هم از لحاظ نظری نتیجه‌بخش باشد، و راهی برای وصل کردن این دو سطح کشف کند. می‌بایست از نظام سنجیده‌ی اندیشه به جزئیات زندگی روزمره، و از رساله‌ی محققانه به فریادی در خیابان گسترش یابد. مارتین سلیجر در اثر خود، ایدئولوژی و سیاست، استدلال می‌کند که ایدئولوژی‌ها معمولاً از یک سو آمیزه‌هایی از احکام تحلیلی و توصیفی‌اند و از سوی دیگر دستورها و رهنمودهایی اخلاقی و

1. speculative



فنی. ایدئولوژی‌ها محتوای واقعی و تعهد اخلاقی را در نظامی منسجم ترکیب می‌کنند، و همین است که به آن‌ها قدرتِ راهنمایِ کنش<sup>۱</sup>شان را می‌بخشد. ما در سطح آن‌چه سلیجر «ایدئولوژی عملی»<sup>۲</sup> می‌خواند «ابزارها»<sup>۳</sup> را می‌یابیم (قواعدی برای به انجام رسانیدن تعهدهای ایدئولوژی) که ممکن است با اصول بنیادی ایدئولوژی در تضاد قرار گیرند. بدین‌سان، محتمل است که در درون صورت‌بندی ایدئولوژیک فرایندی از سازش، تعدیل و موازنه میان جهان‌بینی همه‌گیر آن و عناصر تجویزی مشخص ترش بیابیم. در نظر سلیجر ایدئولوژی‌ها باورها و ناباوری‌ها، هنجارهای اخلاقی، سرسوزنی مدرک واقعی و مجموعه‌ای از دستوره‌های فنی را درهم می‌آمیزند، و این همه کنش هماهنگ را برای حفظ یا بازسازی نظم اجتماعی معینی تأمین می‌کنند.

فیلسوف شوروی وی. ان. ولوشینوف<sup>۴</sup> میان ایدئولوژی «رفتاری»<sup>۵</sup> و «نظام‌های مرسوم» ایده‌ها قائل به تمایز می‌شود. ایدئولوژی رفتاری با «کل انباشتگی تجربه‌های زندگی و جلوه‌های بیرونی مستقیماً مرتبط با آن» سروکار دارد؛ و بر آن «فضای گفتار درونی و بیرونیِ نانظام یافته و ناثابت» دلالت دارد که به هر نمونه از رفتار و عمل و به هر وضع آگاهانه‌ی ما معنا می‌بخشد» [۷] میان این مفهوم و آن برداشت مشهور ریموند ویلیامز از «ساختار احساس» رابطه‌ای هست - غرض از ساختار احساس آن شکل‌های گریزپا و ناملموس و پیچیده‌ی شعور اجتماعی‌اند که درعین حال به همان اندازه که از «احساس» برمی‌آیند زودگذراند، اما با این همه پیکربندی<sup>۶</sup> معناداری را آشکار می‌سازند که در اصطلاح «ساختار» به چنگ آمده است. ویلیامز می‌نویسد: «ما داریم از عناصر ویژه‌ی انگیزاننده<sup>۷</sup>، قید<sup>۸</sup>، و لحن<sup>۹</sup> سخن می‌گوییم: به‌ویژه عناصر عاطفی آگاهی و ارتباط: نه احساس در برابر اندیشه، بلکه اندیشه چنان‌که احساس می‌شود و احساس چنان‌که اندیشیده می‌شود: آگاهی عملی از یک نوع کنونی، در پیوستگی و استمرار زنده و متضمن ارتباطی دوسویه» [۸]

آن‌چه چنین مفهومی در پی ساخت‌شکنی آن است همانا تقابل آشنای میان

1. action-guiding

2. operative ideology

3. implements

4. V. N. Voloshinov

5. behavioural

6. configuration

7. impulse

8. restraint

9. tone

ایدئولوژی همچون آموزه‌ای صُلب و عیان از یک سو، و سرشتِ به‌ظاهر نو‌آغاز تجربه‌ی زنده از سوی دیگر است. این تقابل خود به لحاظ ایدئولوژیک رسا است: تجربه‌ی زنده از نگاهِ کدام نوع دیدگاه اجتماعی یکسری شکل و آشوب‌ناک به نظر می‌آید؟ ممکن است ویرجینیا وولف زندگی خود را به این شیوه تجربه کرده باشد، اما کمتر محتمل است که خدمتکارانش ایام خود را به نحو دلپذیری سیال و نامشخص تلقی کرده باشند. این آموزه با این ابتذال مدرنیستی هم‌دست است که مقصود هنر «تحمیل نظم بر بی‌نظمی» است. در برابر این برداشت، مفهوم ایدئولوژی رفتاری یا ساختارِ احساس به یادمان می‌آورد که تجربه‌ی زنده تا هم‌اکنون همواره به‌طور ضمنی شکل گرفته است، گیرم به شیوه‌های مبهم و موقتی. در نظر ولوشینوف ایدئولوژی‌های به لحاظ نظری ساخته و پرداخته‌ی هنر، علم و اخلاق «تبلورها»ی این سطح بنیادین‌تر هستی‌اند، اما ارتباط میان این دو دیالکتیکی است. دستگاه‌های ایدئولوژیکِ صوری می‌بایست یا مایه‌ی حیاتی از ایدئولوژی بیرون بکشند یا دل به خطر پژمردن و از میان رفتن بسپارند؛ اما همچنین این دستگاه‌ها قدرتمندانه بر ایدئولوژی رفتاری تأثیر می‌گذارند، و چنان‌که ولوشینوف می‌گوید «لحن» آن را تنظیم می‌کنند.

حتی در درون ایدئولوژی رفتاری نیز می‌توان لایه‌های گوناگونی را از هم تمیز داد. آنچه ولوشینوف فروترین و سیال‌ترین لایه‌ی چنین آگاهی‌ای می‌خواند از تجربه‌های مبهم، اندیشه‌های عاطل و باطل و سخنان تصادفی‌ای فراهم می‌آید که چون برق از خاطر می‌گذرد. اما سطوح بالایی حیاتی‌تر و اساسی‌تراند، و این‌ها سطوحی هستند که با دستگاه ایدئولوژیک پیوند دارند. این سطوح پرتحرک‌تر و حساس‌تر از ایدئولوژی «تشبیت‌یافته»اند، و در این منطقه‌ی زیرمرزین<sup>۱</sup> است که آن توش و توان‌های خلاق که نظم اجتماعی ممکن است بر اثر آن بازسازی گردد برای نخستین‌بار جوانه می‌زند. «نیروهای اجتماعی که به‌تازگی سر برآورده‌اند پیش از آن‌که بتوانند در تسلط بر عرصه‌ی فلان ایدئولوژی سازمان‌یافته توفیق یابند نخست در این لایه‌های بالایی

ایدئولوژی رفتاری بیان ایدئولوژیک می‌یابند و شکل می‌گیرند.» [۹] هنگامی که این جریان‌های ایدئولوژیک تازه از صافی نظام‌های عقیدتی ثابت می‌گذرند، به این گرایش می‌یابند که چیزی از شکل‌ها و رنگ‌های آن‌ها را برگیرند، و مفاهیمی را در خود ادغام کنند که هم‌اکنون «موجود» است. این بار نیز اندیشه‌ی ولوشینوف با «ساختار احساس» و یلیامز همانندی می‌یابد؛ زیرا آن‌چه و یلیامز با این عبارت در پی مشخص ساختن آن است اغلب برانگیختن شکل‌های «نوخاسته»ی آگاهی است، شکل‌هایی که تلاش می‌کنند که راهی به پیش بگشایند، اما هنوز به سرشت مدون نظام‌های عقیدتی که با آن روبه‌رو هستند دست نیافته‌اند. چنان‌که و یلیامز می‌نویسد: «همواره، ولو به درجات متفاوت، آگاهی عملی در مناسبات ویژه، مهارت‌های ویژه و ادراک‌های ویژه‌ای وجود دارد که بی‌چون و چرا اجتماعی است و این‌که به‌خصوص نظم اجتماعی مسلط آن را نادیده می‌گیرد، سرکوب‌اش می‌کند یا به‌سادگی از تشخیص‌اش درمی‌ماند.» [۱۰] این تجربه‌های اجتماعی که همچنان «در حال حل و فصل»، فعال و مصرّاند اما هنوز به تمامی انسجام نیافته‌اند البته ممکن است در دست‌های فرهنگ مسلط همواره دستخوش ادغام گردند، همچنان‌که ولوشینوف نیز به آن اذعان دارد؛ اما هر دو اندیشه‌ور سستیزه‌ی بالقوه‌ای را میان اشکال «عملی» و «رسمی» آگاهی و نیز امکان روابط متغیر میان آن‌ها را تشخیص می‌دهند؛ از این جمله است: سازش، تعدیل، ادغام و تقابل تمام‌عیار و آشکار، به سخن دیگر، این دو اندیشه‌ور آن مفهوم‌های یکپارچه‌تر و بدبینانه‌تر از ایدئولوژی را رد می‌کنند که به «آگاهی عملی» به چشم چیزی می‌نگرند که بیش از تجسم مطیعانه‌ی ایده‌های حاکم نیست.

پیوستگی روشنی وجود دارد میان این تمایز و آن‌چه بعدتر نزد آنتونیو گرامشی به عنوان ناهمسازی میان آگاهی رسمی و عملی می‌یابیم - اختلاف میان مفاهیمی که طبقات ستم‌دیده از فرادستان خود برمی‌گیرند، و مفاهیمی که از «موقعیت‌های زندگی» خودشان ناشی می‌شود. تقابل مشابهی نیز در کار لویی آلتوسر میان «ایدئولوژی‌های نظری» (برای نمونه کار اقتصاددانان سیاسی بورژوا) و آن‌چه خود «ایدئولوژی در وضع عملی» می‌خواند به چشم می‌خورد.

برداشت پیر بوردیو<sup>۱</sup> از «عادت»<sup>۲</sup>، که پس از این به بررسی آن خواهیم پرداخت، معادلی است برای «ایدئولوژی عملی» که بر شیوه‌ای متمرکز است که اوامر حاکم عملاً به صورت شکل‌های رفتار اجتماعی روزمره درمی‌آیند؛ اما این نیز مانند «ایدئولوژی رفتاری» ولوشینوف امری اخلاقی و باز است و به هیچ‌رو «بازتاب» ایده‌های مسلط نیست.

پس، بررسی صورت‌بندی ایدئولوژیک از جمله‌ی دیگر اموری است که باید در واریسی مجموعه‌ی هم‌بافته‌ی حلقه‌های پیوند یا میانجی‌های میان منسجم‌ترین سطوح و سطوحی با کمترین انسجام در نظر گرفت. مذهب سازمان‌یافته می‌تواند نمونه‌ی سودمندی به دست دهد. چنین مذهبی از آموزه‌های بسیار پیچیده‌ی متافیزیکی تا دستورهای اخلاقی مفصل موشکافانه‌ی حاکم بر امور عادی زندگی روزمره امتداد می‌یابد. مذهب دقیقاً شیوه‌ی به‌کار بستن بنیادی‌ترین مسائل هستی‌انسان در زندگی منحصرأ فردی است. دین همچنین دربر دارنده‌ی آیین‌هایی برای توجیه عقلانی اختلاف میان این دو است – برای توضیح این‌که چرا من نمی‌توانم موافق این حقایق کیهانی زندگی کنم، و (فی‌المثل در اعتراف) رفتار روزانه‌ام را با درخواست‌ها و مقتضیات‌شان وفق دهم. دین شامل سلسله‌مراتبی از گفتمان هست که برخی از آن‌ها به‌طور مشروح نظری (مدرسی)، برخی اخلاقی و تجویزی و برخی دیگر اندرزگویانه و تسلی‌بخش (موعظه‌گرانه، مبتنی بر تقوای عمومی) است؛ نهاد کلیسا اطمینان می‌دهد که هر یک از این گفتمان‌ها همواره با دیگر گفتمان‌ها سازگار درمی‌آید تا پیوستاری ناگسستنی میان امر نظری و امر رفتاری پدید آورد.

گاه ادعا می‌شود که اگر ایدئولوژی‌ها مجموعه‌ی باورهای عمل‌محور هستند، پس همین امر دلیلی بر سرشت کاذب، جزئی یا تحریف‌گر آن‌هاست. به سخن دیگر، این‌جا می‌توان پیوندی میان خصلت «جامعه‌شناسانه»ی ایدئولوژی – این امر که ایدئولوژی به ایده‌هایی می‌پردازد که تا اندازه‌ای به‌طور مستقیم با عمل اجتماعی تطبیق می‌یابد – و نکته‌ی معرفت‌شناسانه‌ی کاذب

بودن این ایده‌ها برقرار ساخت. بر پایه‌ی این دیدگاه یا شناختِ راستین جهان زیر بار فشار منافع پراگماتیک معین به زانو درمی‌آید با بر اثر محدودیت‌های موقعیت طبقاتی‌ای که از آن سرچشمه می‌گیرد تاب برمی‌دارد. گفتن این‌که زبان اقتصاد سیاسی بورژوازی ایدئولوژیک است به معنای این ادعاست که این زبان در نقاط کلیدی معین «مداخله»‌ای از زورآوری منافع عملی بورژوازی را برملا می‌سازد. چنان‌که خود مارکس نیز دریافته است لازم هم نیست که این زبان رمزگذاری «برتر» این منافع باشد؛ این زبان دقیقاً بازتاب نظری جعلی ایدئولوژی رفتاری بورژوازی نیست. با این‌همه در نقاط معینی گفتمانِ شناختی واقعی آن مسدود می‌شود، و در چارچوب محدوده‌های مفهومی معینی قرار می‌گیرد که حاکی از مرزهای تاریخی واقعی خود جامعه‌ی بورژوازی است. و آن‌گاه این مسائل نظری تنها ممکن است بر اثر دیگرگون شدن آن شکل از زندگی حل گردد.

براساس این دیدگاه، ایدئولوژی اندیشه‌ای است که به دلیل تعیین‌های اجتماعی‌اش به صورت کاذب عرضه می‌شود. البته رفتاری این ضابطه‌بندی این است که هیچ اندیشه‌ای نیست که به لحاظ اجتماعی تعیین نشود. بنابراین مسئله می‌بایست بر سر نوع عوامل تعیین‌کننده‌ی مورد ملاحظه باشد. پس لازم نیست بر آن بود که یگانه بدیل ایدئولوژی فلان شناخت به لحاظ اجتماعی بی‌غرض و «نا-چشم‌اندازی» است؛ می‌توان فقط استدلال کرد که در هر بهره‌ی تاریخی معین برخی دیدگاه‌هایی به لحاظ اجتماعی تعیین شده به نسبت دیگر دیدگاه‌ها بهره‌ی بیشتری از حقیقت را آشکار خواهند ساخت. می‌گویند فلان کس ممکن است «در موقعیت شناختن» باشد، حال آن‌که ممکن است دیگران نباشند. این واقعیت که همه‌ی دیدگاه‌ها به لحاظ اجتماعی تعیین می‌گردند لازم نمی‌آورد که همه‌ی دیدگاه‌ها از لحاظ ارزش هم‌سنگ باشند. فلان زندانی بیشتر محتمل است که ماهیت سرکوبگر نظام قضایی ویژه‌ای را تشخیص دهد تا فلان قاضی. منافع ممکن است در مقابل شناخت ما قرار گیرند، به این معنی که، برای نمونه، فهم موقعیت حقیقتاً به نفع من نباشد. اما کسان دیگر ممکن است خطر از گرسنگی مردن را به جان بخرند تا مگر موقعیت واقعی را بفهمند، که در آن صورت شناخت‌شان به هیچ‌رو بی‌غرض و غیر ذی‌نفع نیست.

می‌توان به ایدئولوژی نه صرفاً به چشم «بیان‌کننده‌ی» منافع اجتماعی بلکه به دیده‌ی توجیه این منافع نگریست. کسانی که معتقدند اگر بگذاریم مهاجرت بیشتری صورت بگیرد دیگر در بریتانیا جایی برای نفس کشیدن باقی نمی‌ماند احتمالاً دارند نگرشی نژادپرستانه را توجیه می‌کنند. دلیل تراشی در بنیاد مقوله‌ای روان‌شناسانه است که جی. لاپلانچ<sup>۱</sup> و جی. بی. پونتالیس<sup>۲</sup> آن را همچون «رویه‌ای» تعریف می‌کنند که «فاعل به موجب آن می‌کوشد توضیحی به دست دهد که یا از لحاظ منطقی یکپارچه باشد یا از نظر اخلاقی برای نگرش‌ها، ایده‌ها، احساسات و غیره‌ای که انگیزه‌های حقیقی‌شان درک نمی‌شود پذیرفتنی باشد.» [۱۱] ایدئولوژی‌ها را «توجیه‌کننده» خواندن این‌جا به این معنی است که چیزی شرم‌آور در مورد این ایدئولوژی‌ها وجود دارد - این معنی که ایدئولوژی‌ها می‌کوشند از چیزی دفاع کنند، و فلان انگیزه‌ی زشت و بی‌اعتبار را با اصطلاحات اخلاقی پرطمطراق پرده‌پوشی کنند.

اما لازم نیست همه‌ی گفتمان ایدئولوژیک از این دست باشد، یا به این سبب که گروهی ممکن است به انگیزه‌های خود به چشم امری به‌ویژه شرم‌آور نگاه نکنند، یا از آن‌رو که این انگیزه در واقع شرم‌آور نباشند. جامعه‌ی باستانی برده‌داری را شرم‌آور نمی‌شمرد، و نیازی نمی‌دید که مانند ما در عصر کنونی به توجیه آن پردازد. دست‌راستی‌های افراطی نیازی ندارند که با ادعای این‌که بازار آزاد در نهایت امر به نفع همگان خواهد بود آن را توجیه کنند؛ در نظر آن‌ها، ضعیف‌ترین کسان را در عرصه‌ی رقابت می‌توان به‌سادگی کنار زد. اگر آن‌چه دیگرها (Diggers) و هواداران حق رأی زنان بدان معتقد بودند می‌تواند به عنوان امر ایدئولوژیک توصیف گردد، به این سبب نیست که این امر انگیزه‌های پنهان و مشکوک را برملا می‌سازد. گروه‌ها و طبقات حاکم ممکن است برخی انگیزه‌های خوب و برخی انگیزه‌های مشکوک داشته باشند: ضد کمونیسم غربی اغلب دفاعیه‌ی معطوف به نفع شخصی حقوق مالکیت غربی است، اما گاهی نیز اعتراضی واقعی بر ضد سرکوب‌گری جامعه‌های مابعد سرمایه‌داری است. از دیدگاه نظریه‌ی روانکاوی، انگیزه‌ی حقیقی در عمل توجیه ضرورتاً از چشم

فاعل پوشیده می ماند زیرا اگر از آن خبر داشته باشد در پی تغییر آن برمی آید؛ اما در خصوص ایدئولوژی ممکن است چنین نباشد. برخی از امریکاییان واقعاً باور دارند که سلطه‌ی نیروی نظامی آن‌ها به سود آزادی جهانی است، اما دیگران با دیدی بدبینانه‌تر معتقداند که این کار به نفع حفظ دارایی امریکایی انجام می‌گیرد. طبقات حاکم همیشه دچار خودفریبی نیستند، و نیز همیشه گول تبلیغات خود را نمی‌خورند.

پس، بر پایه‌ی این دیدگاه، ایدئولوژی را می‌توان کوشش‌های کم و بیش نظام‌مندی در نظر آورد که در پی فراهم آوردن تبیین‌ها و توجیه‌ها و دلایل توجیه‌پذیر برای رفتاری اجتماعی است که ممکن است در غیر این صورت موضوع انتقاد باشد. پس این دفاعیات حقیقت را از دیگران، و شاید همچنین از خود فاعل توجیه‌کننده پنهان می‌سازد. اگر همه‌ی منافع اجتماعی به شیوه‌ی پاره‌توب<sup>۱</sup> جامعه‌شناس به چشم امری عمدتاً عاطفی و خردگریز نگریسته شود، آن‌گاه همه‌ی ایدئولوژی نظری به صورت نوعی توجیه سنجیده درمی‌آید، و عقیده‌ی به ظاهر عقلی را به جای عواطف و آرای غیرعقلانی می‌نشانند. از این رو ساختار دلیل‌تراشی استعاری است: مجموعه‌ای از مفاهیم به جای مجموعه‌ی دیگری قرار می‌گیرد.

گروه‌های ستم‌دیده‌ی جامعه نیز ممکن است به اندازه‌ی حاکمان‌شان توجیه کنند. این گروه‌ها ممکن است دریابند که شرایط‌شان کمبودهای زیادی دارد اما این واقعیت را به این صورت توجیه می‌کنند که سزاوار رنج کشیدن‌اند، یا این‌که وضع هر کس دیگری هم همین‌طور است، یا این‌که این وضع در هر حال ناگزیر است یا این‌که بدیل این وضع ممکن است به مراتب بدتر باشد. از آن‌جا که این نگرش‌ها روی هم‌رفته به نفع حاکمان تمام می‌شود، ممکن است ادعا شود که طبقات حاکم گاه به کسانی که به انقیاد خود درمی‌آورند اجازه می‌دهند که بسیاری از توجیه‌ها را برای آن‌ها انجام دهند. گروه‌ها یا طبقات زیر سلطه ممکن است در عین حال موقعیت خود را تا حد خودفریبی توجیه کنند، و خود را متقاعد کنند که ابداً بدبخت نیستند. این‌جا شایسته است یادآوری کنیم که اگر ما

۱. Vilfredo Pareto (۱۸۴۸-۱۹۲۳)، جامعه‌شناس و اقتصاددان ایتالیایی.

کشف می‌کردیم که این گروه‌ها یا طبقات واقعاً خوش‌بخت‌اند، دشوار بود بدانیم که چرا باید فشار بیاوریم که شرایطشان تغییر کند؛ در عوض باید بر آن می‌بودیم که در واقع خوشبخت نیستند اما به دلایل ایدئولوژیک به آن وقوف ندارند. اگر به یک معنی به وضوح به نفع یک گروه ستم‌دیده نیست که در مورد موقعیت خود، خود را فریب دهد، معنای دیگر اغلب به نفع این گروه است، زیرا چنین خودفریبی‌ای ممکن است شرایط آن را تحمل‌ناپذیرتر سازد. مسئله فقط بر سر باورهای گروه نیست که این‌جا با منافع آن ناسازگار است، بلکه مسئله بر سر آن است که این گروه دارای انواع منافع متضاد است.

توجیه ممکن است به حمایت کردن از منافع یاری‌کننده اما راه‌هایی برای پیشبرد منافع هست که بالاخص مستلزم توجیه نیست. کسی ممکن است دقیقاً با توجیه نکردن منافع خود منافع خود را پیش ببرد، چنان‌که مورد فلان لذت‌پرست اقرار کرده‌ای که با صداقت و صراحت آرامش‌بخش خود همدردی ما را جلب می‌کند، گواه این مدعاست. ایدئولوژی خویشتن‌دار یا سرنوشت‌باور ممکن است اوضاع و احوال نکبت‌بار فلان گروه اجتماعی را توجیه کند، اما الزاماً نیازی ندارد که منافع خود را پیش ببرد، مگر به معنای تأمین آن با ماده‌ای مخدر. استثنایی بر این مورد آموزه‌ی مشهور کینه‌اندوزی<sup>۱</sup> نیچه است که به موجب آن مردمی ستم‌دیده حاکمان خود را عامدانه به نیهیلیسم خود سرزنش‌گر آلوده می‌کنند و بدین‌سان مزورانه از قدرت آن‌ها می‌کاهند.

معمولاً گمان می‌رود که ساز و کار توجیه در بُن خودفریبی قرار دارد، و بر پایه‌ی همین نظر است که اکنون مآخذ و منابع غنی و برانگیزاننده‌ای وجود دارد. [۱۲] خودفریبی وضعی است که در آن آدمی خواست‌ها یا امیالی دارد که آن را طرد یا انکار می‌کند یا صرفاً از آن آگاهی ندارد. دنیس ترنر کلی این مفهوم را به دو علت سخت مسئله‌آفرین می‌یابد: نخست از آن‌رو که به نظر می‌آید این قضیه واقعیت وضع خودفریبی را انکار می‌کند. شخص خودفریفته به جای پنهان داشتن فلان میل درست و اصیل که زیر لایه‌ای از آگاهی کاذب نهفته است واقعاً خودفریفته است. دوم آن‌که ترنر معنای محصلی از این ایده به دست نمی‌آورد که



آدمی میلی داشته باشد که از آن آگاه نباشد یا آنکه منظمأ آن را برای خود سوء تعبیر کند. [۱۳] این جا ممکن است مسئله تا حدودی به انواع خواست‌ها و میل‌های مورد بحث برگردد. منطقی به نظر می‌آید که استدلال کنیم که گروه اجتماعی استثمارشده ممکن است بی‌آنکه آگاهانه به تمامی به این امر اذعان کند از رژیمی که از آن سود می‌برد عمیقأ ناخشنود باشد. در عوض این امر ممکن است به صورت «تناقض زیانی-کرداری» میان آنچه اعضای گروه انجام می‌دهند و آنچه می‌گویند جلوه‌گر شود: ممکن است اعضای گروه به ظاهر به رژیم وفاداری نشان دهند حال آنکه بی‌اعتنایی خود را نسبت به آن، مثلاً، از راه کارگری همه‌گیر به اثبات برسانند. کسانی که در مفهوم خودفریبی تردید می‌کنند مطمئنأ از آن رو برحق‌اند که معنایی ندارد که بگوییم این گروه میلی پرشور به اجتماعی کردن صنعت تحت نظارت کارگران، برچیدن بساط پدرسالاری و خارج شدن از پیمان ناتو در عرض چهار ماه دارد، و از آن آگاه نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند از آرزوها و امیالی به این صراحت و دقت برخوردار باشد و باز از آن‌ها بی‌خبر باشد، همان‌گونه که ممکن است سگی به‌طور مبهم انتظار بازگشت ارباب‌اش را داشته باشد، اما نمی‌تواند در ساعت ۲/۱۵ نیمه‌شب چهارشنبه منتظر بازگشت او باشد.

اندیشه‌ها و باورها ممکن است از آرزوهای نهفته سرچشمه بگیرند اما همچنین تا حدودی جزء سازنده‌ی آن‌ها نیز هستند. عضوی از فلان قبیله‌ی «گمشده» در حوضه‌ی آمازون نمی‌تواند آرزو کند که جراح مغز بشود، زیرا چنین مفهومی را در ذهن ندارد. توجیه مستلزم تضادی میان اعتقاد آگاهانه و انگیزش ناآگاهانه یا ناآشکار است، اما در ملاحظه‌ی ایدئولوژی در مجموع به عنوان مسئله‌ی واپس‌رانی به مفهوم فرویدی کلمه مسائلی وجود دارد. بهت‌زده بودن کمتر به معنای واپس‌راندن فلان بخش از شناخت است تا شناختن چیزی در وهله‌ی نخست. همچنین این مسئله در میان است که آیا ایدئولوژی گاه مستلزم اعتقاد داشتن به ایده‌هایی در عین حال متناقض است، آن هم در تقابل با گرفتار آمدن در تناقضی میان باور آگاهانه و نگرش ناآگاهانه. دشوار می‌توان دریافت که چه‌گونه کسی می‌تواند اظهار کند که کودکان در همه‌ی موارد لذت‌بخش‌اند و درست لحظه‌ای بعد بچه‌ها را به عنوان دیوهای کوچولوی نفرت‌انگیز محکوم

کند، در تقابل با این نظر که کودکان به طرقي لذت بخش‌اند اما به طرق ديگر نيستند. اما فلان پيشخدمت ممکن است با چنان سرعت سرگيجه‌آوري ميان تحسين کردن ارباب خود و نشان دادن تحقيري سرزنش‌بار نسبت به او نوسان کند که شايد ما نتيجه بگيريم که او در نتيجه در آن واحد به دو باور متناقض معتقد است. تحسين بي‌شک به ايدئولوژی «رسمی» او تعلق دارد، حال آن‌که تحقير از «آگاهی عملي» او برمی‌آيد. هنگامی که اتللو اعلام می‌کند که باور دارد که دزد مونا به او وفادار است و با این‌همه به آن باور ندارد، ممکن است منظورش این نباشد که گاه به یک چیز می‌اندیشد و گاه به چیز ديگر، یا جزئی از او به زن اطمینان دارد و جزء ديگر ندارد، یا آن‌که در واقع سرنخی از آن‌چه به آن باور دارد ندارد و پاک گيچ است. ممکن است منظورش این باشد که در یک سطح این را کاملاً تصورناپذير می‌داند که زن به او خیانت کرده باشد، حال آن‌که در سطح ديگر دلایل فراوان داشته باشد که حکم کند که او خیانت کرده است. یک جنبه از ايدئولوژی پدرسالارانه‌ی اتللو – یعنی ایمان خودپسندانه‌ی او به امنیت تصاحب جنسی‌اش – با جنبه‌ی ديگر گره خورده است: یعنی سوءظن پارانویابی او نسبت به زنان.

مفهوم توجیه یا دليل تراشی دقیقاً هم‌دست مفهوم مشروعیت است. مشروعیت به فرایندی اشاره دارد که به واسطه‌ی آن قدرت حاکم در پی آن برمی‌آید که حداقلی از توافق ضمنی متابعان خود را نسبت به اقتدار خود تضمین کند، و این نیز مانند «توجیه» ممکن است بهره‌ای از رنگ و بوی اهانت‌آمیز داشته باشد، و از نیاز به اعتبار بخشیدن به منافع حکایت کند که جز در این صورت نامشروع است. اما این نیاز همیشه نباید چنین باشد: مشروعیت به جای آن‌که به منافع شخص لعابی ساختگی از مشروعیت ببخشد می‌تواند صرفاً به معنای تثبیت این منافع به عنوان امری وسیعاً قابل قبول باشد. منافع اجتماعی‌ای که عادلانه و معتبر می‌شماریم ممکن است ناگزير باشند برای جلب مقبولیت از جامعه در مجموع آن سخت بجنگند. مشروعیت بخشیدن به قدرت شخص لزوماً به معنای «طبیعی ساختن» آن قدرت نیست، به این معنی که قدرت را در نظر فرودستان آن کس امری

خودانگیخته و ناگزیر جلوه دهند: فلان گروه یا طبقه ممکن است به خوبی دریابد که ممکن است انواعی از اقتدار به جز قدرت ارباباناش وجود داشته باشد، اما با این همه این اقتدار را تأیید کند. شیوهی سلطه هنگامی عموماً مشروعیت می‌یابد که کسانی که تابع آن می‌گردند در پی آن برمی‌آیند که درباره‌ی رفتار خود از روی معیارهای حاکمان خود داوری کنند. فلان آدم با لهجه‌ی لیورپولی که معتقد است نادرست صحبت می‌کند قدرت فرهنگی تثبیت شده‌ای را مشروعیت می‌بخشد.

تمایزی مهم است میان ایده‌هایی که به منافع اجتماعی خدمت می‌کنند و ایده‌هایی که به مشروعیت‌بخشی آن کمک می‌کنند. طبقه‌ی مسلط ممکن است اهداف خود را با این موعظه پیش ببرد که بیشتر زیردستاناش دارای هوش مادونِ انسانی‌اند، اما به ندرت محتمل است که این امر این طبقه را در چشم متابعاناش مشروعیت ببخشد. این باور که برترین ارزش معنوی این است که یکی را بر رقبایاش مسلط کنند احتمالاً نیاز به آن خواهد داشت که توجیهی پیدا کند تا این که مشروعیتی برای خود تأمین کند. بسیاری از باورهای گروه ستم‌دیده - این که رنج‌هاشان اجتناب‌ناپذیر است، یا این که شورش وحشیانه کیفر خواهد دید - به منافع اربابانشان خدمت می‌کند، اما بالاخص این منافع را مشروعیت نمی‌بخشد. فقدان باورهای معینی ممکن است به منافع خود شخص، یا منافع گروه دیگری خدمت کند: فقدان این ایده‌ها به بورژوازی یاری می‌رساند تا بر آن نباشد که پیامد کاهش دستمزدها عذاب ابدی است، همان‌گونه که به آن‌ها یاری می‌رساند اگر کسانی که دستمزدهاشان کاهش یافته از پذیرفتن آموزه‌های ماتریالیسم دیالکتیکی سر باز زنند. مجموعه‌ای از باورهای کاذب ممکن است منافع طبقه‌ای را پیش ببرد، همچنان که مارکس در مجدهم برومر لویی بناپارت درباره‌ی انقلابیان طبقه‌ی متوسطی به استدلال می‌پردازد که به طرز ثمربخشی درباره‌ی شکوه برنامه‌ی خویش خود را فریب می‌دهند. همان‌گونه که ممکن است ایده‌های حقیقی ثابت کنند که برای پیشبرد منافع اجتماعی ناکارآمداند، درست به همین سان نیز ممکن است ایده‌های کاذب ثابت کنند که برای این منظور کارآمدند؛ در واقع در نظر فریدریش نیچه حقیقت عبارت است

از هر گونه توهمی که به نظر زندگی‌گستر<sup>۱</sup> می‌آید. برای نمونه، گروهی ممکن است قدرت سیاسی خود را دست بالا بگیرد، اما ثمره‌ی این اشتباه در محاسبه ممکن است فلان جریان عمل موفقیت‌آمیز باشد که در غیر این صورت نمی‌توانست بدان دست یازد. در مورد طبقات حاکم، این توهم که این طبقات در جهت منافع مشترک عمل می‌کنند ممکن است عزت‌نفس خودشان را تقویت کند و بدین‌سان همراه با آن قدرت‌شان را نیز استحکام بخشد. همچنین توجه کنید که یک باور ممکن است بر حسب موضع اجتماعیِ شخص توضیح‌پذیر باشد، اما ممکن است چنان‌که باید و شاید آن را پیش نبرد؛ و نیز این ادعا که باوری به دلیل منافع اجتماعی کارآمد است لزوماً به معنای نفی این امر نیست که بر پایه‌ی عقلانی قرار دارد. معتقد به این باور ممکن است به هر تقدیر به این عقیده رسیده باشد، و به رغم این واقعیت که در جهت منافع او است که چنین کند یا نکند. [۱۴]

گاه گمان می‌رود که برخی اعمال دولت مشروع‌اند، اما اعمال دیگر نیستند. دولت قدرت‌های مُجاز دارد، اما گاه [از قانون] سرپیچی می‌کند. اما در نظر یک مارکسیست دولت بورژوایی، هرچند که در مشروعیت بخشیدن به خود در چشم فرودستان‌اش موفق باشد، در نفس خود نامشروع است، چرا که دولت اساساً ابزاری برای حاکمیت طبقاتی توجیه‌ناپذیر است. با این همه، باید به خاطر بیاوریم که چنین مشروعیتی هرگز صرفاً یک موضوع ایدئولوژیک نیست: طبقات حاکم برای جلب رضایت فرودستان خود ابزارهایی مادی، مثلاً افزایش دستمزدها یا درمان رایگان، در اختیار دارند. و همچنان‌که در بحث درباره‌ی تز ایدئولوژی مسلط دیدیم عین شتاب‌زدگی است که گمان کنیم قدرت مشروعیت‌یافته همواره قدرتی است که از سوی کسانی که هدف آن‌اند موفقانه درونی شده است. لازم است میان چنین پذیرش «هنجارین» و آنچه احتمالاً وضع‌گسترده‌تر پذیرش «پراگماتیک» است، قائل به تمایز شویم، زیرا در مورد دوم گروه‌های پایین حق حاکمان را برای حکومت کردن تأیید می‌کنند، چرا که هیچ بدیل واقع‌بینانه‌ای پیش‌روی خود نمی‌بینند.

۱. lif-enhancing، و نیز حیات‌افزا.

یکی از تمهیدهای مهمی که ایدئولوژی به مدد آن مشروعیت به دست می‌آورد از طریق کلی ساختن<sup>۱</sup> و «ابدی ساختن»<sup>۲</sup> خود است. ارزش‌ها و منافع که در واقع ویژه‌ی یک مکان و زمان معین‌اند همچون ارزش‌ها و منافع تمامی بشریت تصویر می‌شوند. پیش‌فرض این است که اگر این چنین نبود، ماهیت گروهی و خودخواهانه‌ی ایدئولوژی به طرز بسیار نگران‌کننده‌ای پرهیبت نمودار می‌شد، و از این رو مانع قبول عام آن می‌گردید.

مثال کلاسیک<sup>۳</sup> این دیدگاه را می‌توان در ایدئولوژی آلمانی یافت که در آن مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که «هر طبقه‌ی جدیدی که به جای طبقه‌ی حاکم پیش از خود می‌نشیند، ناگزیر است، صرفاً برای آن‌که هدف خود را به سرانجام برساند، منافع خود را به منزله‌ی منافع مشترک همه‌ی اعضای جامعه عرضه کند، به سخن دیگر، به شکل آرمانی بیان کند: ناگزیر است به ایده‌های خود صورت همگانیّت ببخشد، و این ایده‌ها را به عنوان یگانه ایده‌های عقلانی و کلاً معتبر عرضه کند.» [۱۵] ما نمی‌بایست چنین کلیت‌بخشی‌ای را به عنوان تردستی محض رد کنیم: مارکس و انگلس در این پاره گفتار بی‌درنگ می‌گویند که منافع طبقه‌ی انقلابیِ نوخاسته واقعاً محتمل است که با منافع همگانی همه‌ی دیگر طبقات غیرحاکم پیوند بخورد. پرولتاریای انقلابی به‌طور سنتی به جست و جوی آن برمی‌آید که دیگر گروه‌ها و طبقات ناراضی را دور پرچم خود متحد کند: یعنی دهقانان فقیر، روشنفکران، عناصری از خرده‌بورژوازی و غیره را که در واژگون کردن صف‌بندی حاکم منافع خاص خود را دارند. و جنبش‌های مردمی رادیکال از هر نوع به‌طور سنتی دست به دامن بورژوازی انقلابی می‌شوند، جز این‌که، عموماً، همین‌که این طبقه به قدرت دست یافت به آن‌ها خیانت می‌کند. هنگامی که طبقه‌ی اجتماعی هنوز در حال سر برآوردن است، زمان اندکی فرصت دارد تا منافع فرقه‌ای خود را تحکیم بخشد، و همه‌ی توش و توان خود را صرف این می‌کند که تا آن‌جا که مقدور است حمایت گسترده‌تری کسب کند. همین‌که در قدرت جا خوش کرد، منافع خودخواهانه‌اش به وضوح بیشتر می‌گراید و سبب می‌شود که در چشم برخی از حامیان پیشین از موضع

1. universalizing

2. eternalizing

3. locus classicus

عام به موضع خاص بلغزد. در نظر برخی نظریه‌پردازان مارکسیست تنها در این نقطه است که ایدئولوژی به معنای واقعی کلمه چیرگی می‌یابد: بر پایه‌ی این دیدگاه هنگامی که آگاهی طبقاتی طبقه‌ای هنوز در مرحله‌ی انقلابی خود است ایدئولوژیک نیست؛ بلکه زمانی ایدئولوژیک می‌شود که بعدها نیاز پیدا می‌کند که تناقض‌های میان منافع خود و منافع جامعه را کلاً پنهان سازد. [۱۶] خلاصه آن‌که کلیت‌بخشی کاذب هنگامی ضرورت می‌یابد که یک کلیت‌بخشی حقیقی ناکام می‌ماند.

پس، کلیت‌بخشی همیشه هم ساز و کار توجیه‌کننده‌ی ظاهر فریب نیست؛ در نهایت امر به سود همه‌ی افراد است که زنان خود را برهاتند؛ و این باور که ارزش‌های یک فرد در فرجام کار کلی است ممکن است نیروی محرک مهمی برای به دست آوردن مشروعیت برای این ارزش‌ها فراهم آورد. اگر گروه یا طبقه‌ای اجتماعی نیاز دارد که باورها و ارزش‌های خود را کلی کند تا برای این باورها و ارزش‌ها حامی دست و پا کند، آن وقت وضع باورها و ارزش‌های مورد بحث فرق خواهد کرد. مسئله دقیقاً بر سر آن طبقه‌ای نیست که دیگران را متقاعد می‌کند که منافع‌اش در واقع امر با منافع دیگران یکی است، بلکه نکته بر سر صورت‌بندی این منافع در وهله‌ی نخست به شیوه‌هایی است که این امر را موجه جلوه می‌دهد. به سخن دیگر، مسئله بر سر این است که گروه یا طبقه چه‌گونه خود را برای خود وصف می‌کند، نه این‌که چه‌گونه خود را به دیگران قالب می‌کند. صورت‌بندی منافع شخص به این سبک و سیاق ممکن است در برابر منافع فوری این شخص، یا حتی در مقابل منافع درازمدت‌تر او قرار گیرد. ارزش‌های کلی بورژوازی انقلابی - آزادی، عدالت، برابری و مانند آن - در همان دم آرمان خود را پیش می‌برد و موجب آشفتگی ناگوار آن می‌گردد که دیگر طبقات فرودست رفته‌رفته به جدی گرفتن این احکام آغاز می‌کنند.

اگر قرار است که شما را مطمئن کنم که واقعاً به نفع شماست که خودخواه و در پی منافع شخصی خود باشم، آن‌گاه فقط به شرطی می‌توانم به‌طور مؤثر در پی منافع شخصی‌ام باشم که کمتر چنین باشم. اگر منافع من قرار است منافع شما را به حساب آورد تا رونق پیدا کند، پس بر پایه‌ی نیازهای خاص شما دوباره تعریف خواهد شد، و از این‌رو دیگر نمی‌تواند با خود یکسان تلقی گردد.

اما منافع شما نیز خودهمانی<sup>۱</sup> نخواهد ماند، زیرا اکنون این منافع نیز به عنوان چیزی که فقط در ماتریس منافع من دست‌یافتنی است مورد بازنگری قرار گرفته است. نمونه‌ی سودمند این فرایند همانا دولت سیاسی است. از لحاظ مارکسیسم دولت اساساً ابزاری در دست قدرت طبقه‌ی حاکم است؛ اما در عین حال نهادی<sup>۲</sup> است که این طبقه به مدد آن می‌بایست اجماع عمومی‌ای را سامان دهد که در چارچوب آن منافع این طبقه شاید به بهترین وجه رشد کند. پس این شرط اخیر صف‌بندی حاکم را عموماً به مذاکره و چانه‌زنی با نیروهای متخاصم در حیطه‌ی دولت به طرقتی درگیر می‌سازد که همیشه هم با منافع کوتاه‌مدت آن سازگار نیست.

طبقه‌ای که در کلیت‌بخشی هدف‌های خود کامیاب می‌گردد دیگر به هیچ‌رو به صورت منفعت فرقه‌ای پدیدار نخواهد شد؛ این قدرت در اوج قدرت خود به طرز کارآمدی ناپدید خواهد شد. به همین دلیل است که در نظر رادیکال‌ها «کلیت‌بخشی» عموماً اصطلاحی اهانت‌آمیز است. بز پایه‌ی این دیدگاه، ایدئولوژی‌ها همواره بر اثر جاه‌طلبی‌های کلی برانگیخته می‌شوند و نسبت تاریخی آموزه‌های خود را نفی می‌کنند. لویی آلتوسر اعلام می‌کند که «ایدئولوژی بیرون ندارد.» [۱۷] این حدود کلی هم زمان را دربر می‌گیرد و هم مکان را. ایدئولوژی اگره دارد باور کند که اصلاً به دنیا آمده است، زیرا اگر چنین کند به معنای آن است که می‌تواند بمیرد. ایدئولوژی نیز مانند بچه‌ی سرراهی<sup>۳</sup> ترجیح می‌دهد تصور کند که بی‌والدین است، دست‌نخورده از تخم خود عمل آمده است. به همین ترتیب از حضور ایدئولوژی‌های هم‌شیر<sup>۴</sup> نیز برآشفته می‌شود، زیرا این هم‌شیرها مرزهای کرانمند آن را محدود می‌کنند و به همین‌گونه ایدئولوژی از بیرون به معنای به رسمیت شناختن محدودیت‌های آن است؛ اما از درون این مرزها در بیکرانگی محو می‌شوند، ایدئولوژی را به حال خود وامی‌گذارند تا مانند فضای کیهانی در خود به واپس برگردد.

اما روشن نیست که آیا همه‌ی گفتمان ایدئولوژیک نیازمند آن است که مرزهای خود را به این صورت پنهان سازد. «من می‌دانم که به عنوان لیبرال غربی

1. self-identical

2. organ

3. oedipal child

4. sibling

سخن می‌گویم، با این همه معتقدم که اسلام کیشی وحشیانه است: چنین اظهارنظرهای معطوف به خود<sup>۱</sup> خجولانه‌ای باید هشدار باشد در برابر این عقیده‌ی رایج که برای فاعل منظور کردن خود در اظهارنظرهایش ناگزیر حرکتی مترقی است. برعکس، همان‌گونه که در مورد صراحتِ آرامش‌بخش لذت‌پرستِ خود گفته<sup>۲</sup> می‌بینیم این کار ممکن است اعتباری به دیدگاه او ببخشد. اکنون تمام ایدئولوژیست‌ها احمقانه اصرار می‌ورزند که همه کس از حضرت آدم گرفته تا رئیس دروئید<sup>۳</sup> در عقاید خود شریک بوده‌اند - که ما را به آموزه‌ی «طبیعی‌سازی» بازمی‌آورد.

اغلب گمان می‌رود که ایدئولوژی‌های موفق باورهای خود را طبیعی و بدیهی عرضه می‌کنند - و این باورها را با «عقل سلیم» جامعه یکسان می‌انگارند تا هیچ‌کس به ذهن‌اش خطور نکند که این عقاید می‌توانند طور دیگر هم باشند. این فرایند که پیر بوردیو آن را عقیده<sup>۴</sup> می‌خواند از ایدئولوژی می‌خواهد که تا حد مقدور میان خود و واقعیت اجتماعی تناسب محکم برقرار کند و بدین وسیله شکافی را هم آورد که می‌توان از درز آن اهرم نقد را وارد کرد. واقعیت اجتماعی را ایدئولوژی بازتعریف می‌کند تا با خود آن هم‌سو گردد، آن‌هم به این نحو که راه بر این حقیقت می‌بندد که در واقع امر واقعیت است که ایدئولوژی را پدید می‌آورد. در عوض، به نظر می‌رسد که این دو به طرزی خودانگیخته با یکدیگر بار می‌آیند و مانند لب و دندان از همدیگر جدایی‌ناپذیراند. از نظر سیاسی، نتیجه به ظاهر دوری باطل است: ایدئولوژی تنها در صورتی می‌تواند دگرگونی پذیرد که واقعیت چنان باشد که بگذارد ایدئولوژی صورت عینی بیابد؛ اما ایدئولوژی واقعیت را به شیوه‌هایی عمل می‌آورد که بر این امکان پیش‌دستی می‌کند و راه بر آن می‌بندد. از این‌رو، این دو [یعنی ایدئولوژی و واقعیت] متقابلاً مؤید خود<sup>۵</sup>‌اند. بر طبق این نظر، فلان ایدئولوژی حاکم آن‌قدر که ایده‌های بدیل را به فراسوی مرزهای قابل‌تصور می‌افکند با آن‌ها در نمی‌افتد.

1. self-referential      2. self-declared

۳. Druid. کاهن مذهب سلتی در بریتانیا، ایرلند و فرانسه‌ی قدیم.

4. doxa      5. self-confirm



ایدئولوژی‌ها وجود دارند زیرا چیزهایی هستند که به هر قیمت نباید به اندیشه درآیند، چه رسد به این‌که بر زبان آیند. پس این‌که به این ترتیب اصلاً چه گونه می‌توانیم بدانیم که چنین اندیشه‌هایی وجود دارند یک مشکل بدیهی منطقی است. شاید فقط احساس می‌کنیم که چیزی هست که باید درباره‌ی آن بیندیشیم، اما هیچ نمی‌دانیم که این چیز چیست.

بر پایه‌ی این نظر، ایدئولوژی خود را به صورت «قطعاً»، یا «گفتن ندارد که» عرضه می‌کند؛ و از جورج لوکاک تا رولان بارت این نکته به صورت پیش‌فرض اصلی «نقد ایدئولوژی» پدیدار شده است. ایدئولوژی تاریخ را در «طبیعت ثانوی» منجمد می‌سازد و آن را به صورت خودانگیخته، ناگزیر و بسیار تغییرناپذیر عرضه می‌کند. ایدئولوژی، همچنان‌که به نظر می‌رسد مارکس در مقاله‌ی مشهور خود درباره‌ی بت‌وارگی کالاها استدلال می‌کند، اساساً به معنای شیء‌واره ساختن زندگی اجتماعی است. طبیعی‌سازی پیوند آشکاری با کلیت‌بخشی دارد، زیرا آن‌چه به نظر می‌آید کلی است اغلب طبیعی می‌نماید؛ اما این دو در واقع مترادف هم نیستند چراکه یکی از آن‌ها فلان فعالیت را کلی می‌شمارد بی‌آن‌که لزوماً بر طبیعی بودن آن حکم کند. ممکن است تصدیق کنید که کلیه‌ی جوامع انسانی تا به امروز ستیزه‌جویی نشان داده‌اند، ولی در عین حال مشتاقانه به نظمی در آینده چشم بدوزید که در آن دیگر وضع چنین نباشد. اما آشکارا معنی ضمنی نیرومندی وجود دارد مبنی بر این‌که آن‌چه همیشه و همه‌جا صادق بوده است ذاتی طبیعت بشری است، و از این‌رو ممکن نیست تغییر بپذیرد. کافی است بپذیریم که دهقانان سده‌ی دوازدهم فرانسه در واقع سرمایه‌دارانی در لباس مبدل بوده‌اند، یا آن‌که اعضای قبیله‌ی سو<sup>۱</sup> همیشه در نهان می‌خواستند که کارگزار بورس باشند.

طبیعی‌سازی نیز مانند کلیت‌بخشی جزئی از حمله‌ی تاریخ‌زدایی ایدئولوژی و انکار ضمنی این امر است که ایده‌ها و باورها ویژه‌ی یک زمان، مکان و گروه اجتماعی خاص‌اند. چنان‌که مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی اذعان دارند، تصور اشکال آگاهی همچون امری خودمختار که به نحو

---

1. Sioux

سحرآمیزی از قید عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی فارغ شده است به معنای جداساختن این اشکال از تاریخ و لذا تبدیل آن به پدیده‌های طبیعی است. اگر برخی ایدئولوگ‌های فئودال کسب و کار سرمایه‌داری آغازین را محکوم می‌کردند علت‌اش این بود که آن را غیرطبیعی می‌انگاشتند - البته منظورشان غیرطبیعی نسبت به تعریف‌های فئودالی از طبیعت انسان بود - بعدها سرمایه‌داری این تعریف را به سوسیالیسم برمی‌گرداند. از قضا جالب این است که خود مفهوم طبیعی‌سازی بر پایه‌ی ایدئولوژی ویژه‌ای درباره‌ی طبیعت استوار است که به شیوه‌ی ویلیام وردزورث آن را به شدت تغییرناپذیر و دائمی در نظر می‌گیرد. و نکته‌ی طنزآمیز این‌جاست که این دیدگاه از طبیعت باید در عصری تاریخی حاکم گردد که ماده [ی طبیعت] دائماً در حال قطعه‌قطعه شدن به شکل انسان است، تکنولوژی بر آن مسلط شده و آن را دیگرگون کرده است. توماس هاردی<sup>۱</sup> رمان بازگشت بومی را با سخن گفتن از چشم‌انداز خشک و تغییرناپذیر خلنگ‌زاران اِگدون<sup>۲</sup> آغاز می‌کند، و آن قطعه‌زمینی است که اندک زمانی پس از مرگ او کمیسیون جنگل‌داری سراسر آن را درخت‌کاری و آباد کرد. شاید هم ایدئولوژیست‌ها طبیعت انسان را در نظر دارند، که به همین‌سان تغییرناپذیر تصور می‌شود. نفی این امر، چنان‌که چپ سیاسی به درستی چنین می‌کند، به هیچ‌رو به معنای اظهار این نکته نیست که در نوع انسان هیچ چیز طبیعی و تغییرناپذیر وجود ندارد. طبیعی است که انسان‌ها باید متولد شوند، بخورند، درگیر فعالیت جنسی گردند، با یکدیگر پیوند بگیرند، محیط خود را دیگرگون کنند، بمیرند و غیره؛ و این واقعیت که همه‌ی این اعمال از نظر فرهنگی بسیار متغیراند منافاتی با طبیعی بودن آن‌ها ندارد. کارل مارکس قویاً به نوعی طبیعت انسان باور داشت، و مسلماً کاملاً حق با او بود. [۱۸] بسیاری از جنبه‌های مهم و تعیین‌کننده‌ی جامعه‌های انسانی از طبیعت مادی تن‌های ما برمی‌آیند، طبیعتی که در تاریخ تبار انسان فقط اندکی تغییر کرده است. توسل به طبیعت و امر طبیعی به هیچ‌رو لزوماً ارتجاعی نیست: فلان نظم اجتماعی که

۱. Thomas Hardy (۱۸۴۰-۱۹۲۸)، رمان‌نویس انگلیسی و صاحب‌تس دو برویل، فارغ از غوغائیان و بازگشت بومی.

2. Egdon

منکر گرمایش، خوراک و سرپناه برای اعضای خود است غیرطبیعی است، و در این زمینه‌ها باید از لحاظ سیاسی آن را به مبارزه طلبید. هنگامی که حاکمان رژیم‌های گذشته در سده‌ی هجدهم اروپا واژه‌ی هولناک «طبیعت» به گوش‌شان خورد سلاح برگرفتند.

درواقع بسیاری از اشکال ایدئولوژی ارزش‌های خود را طبیعی می‌سازند؛ اما این‌جا نیز مانند مورد کلیت‌بخشی می‌توان در این‌که آیا طبیعی‌سازی به‌طور کلی صادق است تردید روا داشت. این قضیه که ایدئولوژی امر بحث‌انگیزی را به امری بدیهی بدل می‌سازد خود چنان روشن شده است که قابل پرس و جو است. آموزه‌ی مشهور عروج مریم مقدس به آسمان مطمئناً ایدئولوژیک است، اما حتی برای بسیاری از پیروان پرهیزکارش چندان بدیهی نیست. دشوار است تصور کنیم که این قضیه به‌طور خودانگیخته از تجربه‌ی تصادفی ما از جهان سرچشمه می‌گیرد. بسیاری از مردم برای سلطنت حرمت قائل‌اند؛ اما همیشه هم در نظر آن‌ها بدیهی نیست که پادشاهی باید باشد، و ممکن است نیک آگاه باشند که جوامعی وجود دارند با نظم و کارکرد معقولانه که فاقد چنین نهادی هستند. ممکن است کسی با این وقوف کامل به‌شدت متعهد به سرمایه‌داری باشد که این نظام نظام تاریخی نسبتاً تازه و یکی از شیوه‌های متعدد سازمان‌دهی جامعه است.

بدهات فرضی ایدئولوژی با فقدان مفروض خوداندیشی<sup>۱</sup> آن همراه است. این‌جا پیش‌فرض این است که محال است شخص به دیدگاه‌های ایدئولوژیک معتقد باشد و در عین حال آگاه باشد که آن‌ها ایدئولوژیک‌اند. ایدئولوژی‌ها گفتمان‌هایی هستند که نمی‌توانند نقادانه به واپس برگردند و نسبت به زمینه‌ها و مرزهای خود چشم بسته‌اند. اگر ایدئولوژی خود را چنین بداند بی‌درنگ از چنین بودن دست می‌کشد، همان‌گونه که اگر خوکی بداند که خوک است دیگر خوک نخواهد بود. لویی آلتوسر می‌گوید: «ایدئولوژی هرگز نمی‌گوید: من ایدئولوژیکم» [۱۹] گرچه ممکن است این گفته در بسیاری از مواقع درست باشد، اما آن «هرگز» مسلماً مبالغه‌آمیز است. «من می‌دانم که یک سکسیست

وحشتناک‌ام، اما چه کنم نمی‌توانم منظره‌ی زنان شلوارپوش را تحمل کنم؛ «این قدر بورژوا بودن مایه‌ی تأسف است، اما آیا می‌شود لطفاً به جای دستگاه مخلوط‌کن در دستشویی تف کنی؟»: چنین گفته‌هایی ممکن است اندکی بالاتر از کوشش‌هایی باشند که در صددانند با بهره‌گیری از صراحت فوق‌العاده راه بر انتقاد ببندند، با این همه، بر درجه‌ی محدودی از خودآگاهی سخره‌گرانه دلالت دارند که فلان نظریه‌ی «طبیعی‌سازی» تمام‌عیار قادر نیست آن را در نظر بگیرد. ممکن است من نوعی آگاهی از خاستگاه اجتماعی و کارکرد باورهایم داشته باشم بی‌آنکه به این دلیل از اعتقاد به آن‌ها باز ایستم. رمان‌نویسی مانند ثی. ام. فورستر<sup>۱</sup> کاملاً قادر است چیزی از شرایط استثمارگرانه‌ای را تشخیص دهد که اومانیسیم لیبرال او بر آن تکیه دارد بی‌آنکه از این رهگذر از لیبرال اومانیسیم بودن بازایستد. درواقع نگاه گناه‌زده به سرچشمه‌های امتیاز خود جزئی از لیبرالیسم طبقه‌ی متوسط اوست. لیبرال واقعی باید آن قدر لیبرال باشد که در لیبرالیسم خود شک کند. کوتاه سخن آنکه ایدئولوژی همیشه کاملاً آن هدف پوشالی نادیده‌انگار<sup>۲</sup> و خودفریب نیست که گاهی نظریه‌پردازان‌اش ادعا می‌کنند - همچنان‌که در خود - سخره‌گری بی‌نهایت قهقرایی عصر پست‌مدرنیستی نیز به هیچ‌رو چنین نیست. برعکس، گه‌گاه می‌تواند خود را به جایگاه «فرازبانی»<sup>۳</sup> برکشد و دست‌کم به‌طور جزئی بر خود نامی بگذارد بی‌آنکه موقعیت خود را از دست بدهد. چنین خوداندیشی جزئی ممکن است به جای آنکه پنجه‌ی تسلط خود را سست کند محکم‌ترش کند. این‌که ایدئولوژی‌ها را همیشه باید طبیعی‌کننده و کلیت‌بخش تصور کرد مفهوم ایدئولوژی را طبیعی می‌سازد و کلی می‌کند، و به معارضان‌اش کولی سیاسی بسیار آسان می‌دهد.

سرانجام، می‌توان پرسید که ایدئولوژی‌های مخالف‌خوان و نیز ایدئولوژی‌های مسلط تا کجا ساز و کارهای گوناگونی را که مورد بررسی قرار دادیم نمودار می‌سازند. ایدئولوژی‌های مخالف‌خوان اغلب می‌کوشند صف متنوع نیروهای سیاسی را متحد کنند، همچنین می‌کوشند باورهای خود را در

۱. Edward Morgan Forster (۱۸۷۹ - ۱۹۷۰)، رمان‌نویس انگلیسی و صاحب

هواردزاند و گذری به هند.

چشم جامعه مشروعیت بخشند، به نحوی که برای نمونه برخی از سوسیالیست‌ها از نیاز به ایجاد «عقل سلیم سوسیالیستی» در آگاهی مردان و زنان عادی سخن می‌گویند. هنگامی که طبقه‌ی متوسط هنوز نیروی سیاسی در حال ظهور بود فریاد آزادی انقلابی متحدکننده‌اش، گذشته از دیگر چیزهای زیباتر، مطمئناً نوعی توجیه آزادی برای استثمار بود؛ و هدف هم کلیت‌بخشی ارزش‌هایش بود (یعنی توسل به «بشریت» انتزاعی در برابر تنگ‌نظری نظم سنتی) و هم طبیعی‌سازی این ارزش‌ها (یعنی تمسک به «حقوق طبیعی» در برابر عرف و امتیاز ویژه). رادیکال‌های سیاسی امروز از تکرار این ژست نیک آگاه‌اند، و البته این نظر را رد می‌کنند که اعتقادات‌شان صرفاً فلان انگیزه‌ی نهفته‌ی ظاهر فریب را عقلانی می‌کند؛ اما تلویحاً به کلیت‌بخشی ارزش‌های خود متعهداند، زیرا هیچ معنی ندارد استدلال کرد که فمینیسم سوسیالیستی برای کالیفرنیا مناسب است اما برای کامبوج نیست. کسانی در صفوف چپ سیاسی که از چنین ژست‌های جهانی پرشکوه احساس عصبانیت می‌کنند، و از این هراس دارند که لزوماً درگیر فلان مفهوم انتزاعی ستمگرانه از «انسان» گردند، صرفاً پلورالیست‌های لیبرال یا نسبیست‌گرایان فرهنگی در پوشش رادیکال‌اند.

## از روشنگری تا بین‌الملل دوم

واژه‌های مختوم به «تولوژی<sup>۱</sup>» خصیصه‌ی ویژه‌ای دارند: «-تولوژی» به معنای علم یا مطالعه‌ی فلان پدیده است؛ اما واژه‌های مختوم به «تولوژی» در فرایند عجیبی از وارونگی به جای به دست دادن شناخت نظام‌مند از پدیده‌ی مورد مطالعه به معنای آن پایان می‌بخشند. از این جاست که «روش‌شناسی» به معنای مطالعه‌ی روش است؛ اما امروزه عموماً به معنای خود روش به کار می‌رود. گفتن این که دارید روش‌شناسی را بررسی می‌کنید به جای آن‌که به معنای این باشد که دارید ایده‌های او را درباره‌ی این روش‌ها و ارسای می‌کنید محتمل است به معنای پژوهش در روش‌هایی باشد که او به کار می‌برد. گفتن این که بیولوژی انسان با مقادیر فراوان مونواکسیدکربن سازگاری ندارد به معنای آن است که تن‌های ما این‌طور سازگار نشده‌اند، نه مطالعه درباره‌ی آن‌ها. «زمین‌شناسی پرو» ممکن است همان‌قدر به ویژگی‌های طبیعی آن کشور اشاره داشته باشد که به واریسی علمی آن‌ها. و آن جهان‌گرد امریکایی که با یکی از دوستان من از «بوم‌شناسی شگفت‌انگیز» غرب ایرلند سخن گفته بود دقیقاً منظور من این بوده است که منظره زیباست.

چنین وارونگی‌ای کوتاه زمانی پس از تولد واژه‌ی ایدئولوژی برای آن پیش

---

1. olorgy

آمد. «ایدئولوژی» در اصل به معنای مطالعه‌ی علمی ایده‌های انسان بود؛ اما تقریباً چندی نگذشت که موضوع بر رویکرد چیره شد، و واژه به سرعت به معنای خود نظام‌های ایده‌ها تعبیر شد. از آن پس، ایدئولوژیست کم‌تر آن کسی بود که ایده‌ها را تحلیل می‌کرد تا کسی که آن‌ها را توضیح می‌داد. جالب است که دست کم در یکی از شیوه‌هایی که این واگشت روی داده است تأمل کنیم. چنان‌که لحظه‌ای پیش دیدیم ایدئولوژیست در آغاز فیلسوفی بود که می‌کوشید اساس تفکر ما را آشکار سازد. آخرین چیزی که به آن اعتقاد داشت این بود که ایده‌ها امور فی‌نفسه‌ی مرموزی هستند، کاملاً مستقل از مشروط‌سازی<sup>۱</sup> بیرونی. «ایدئولوژی» کوششی بود برای آن‌که ایده‌ها را، به عنوان فرآورده‌های قوانین ذهنی و فیزیولوژیک معین، به جایگاه خود بازگردانند. اما اجرای این طرح مستلزم آن بود که مقدار فراوانی از توجه را بی‌دریغ صرف قلمرو آگاهی انسان کنند؛ و تازه در این صورت قابل فهم است، گرچه طنزآمیز نیز هست، که فرض کنیم چنین نظریه‌پردازانی باور می‌کنند که چنین ایده‌هایی همه‌ی آن چیزی است که وجود دارد. این مانند آن است که بر فلان خردگرای لادری برچسب «فیلسوف مذهبی» بزنند که سراسر عمر خود را صرف مطالعه‌ی ژرف در عرفان و اسطوره‌شناسی کرده است تا ثابت کند که این‌ها مثنی اوهام بیش نیستند که بر اثر اوضاع و احوال اجتماعی معینی پدید آمده‌اند. در واقع، نخستین ایدئولوگ‌های فرانسوی واقعاً باور داشتند که ایده‌ها در بُن زندگی اجتماعی قرار دارند به نحوی که متهم کردن آن‌ها به این‌که اهمیت آگاهی انسان را بیش از اندازه بزرگ کرده‌اند صرفاً اشتباه نیست؛ اما گرچه به این معنی ایدئالیست بودند، در این دیدگاه که ایده‌ها واقعاً از کجا سرچشمه می‌گیرند ماتریالیست بودند.

ایدئولوژی در عصر ما گاه آشکارا در تقابل با علم بوده است؛ پس طنزآمیز است به یاد آوریم که ایدئولوژی زندگی خود را دقیقاً به عنوان علم، به عنوان جستار عقلی در قوانین حاکم بر صورت‌بندی و تکامل ایده‌ها آغاز کرد. ریشه‌های ایدئولوژی در رؤیای عصر از جهانی قرار دارد که کاملاً برای عقل

---

1. conditioning

روشن است، و فارغ از تعصب، خرافات و تاریک‌اندیشیِ رژیم گذشته<sup>۱</sup> است. «ایدئولوژیست» بودن - یعنی روان‌کاو بالینی سرشت آگاهی - به معنای منتقد «ایدئولوژی» بودن بود: ایدئولوژی به معنای نظام‌های عقیدتی جزمی و خردستیزِ جامعه‌ی سنتی. اما این نقدِ ایدئولوژی در واقع خود به تمامی ایدئولوژی بود، و به دو معنای مختلف. یکی به این معنی که ایدئولوگ‌های نخستین سده‌ی هجدهم فرانسه در پیکار خود با متافیزیک سخت به سوی فلسفه‌ی تجربی جان لاک کشیده شدند، و بر این نکته پا فشردند که ایده‌ها به جای فلان خاستگاه ذاتی یا ترافرازنده از دریافته‌های حسی<sup>۲</sup> سرچشمه می‌گیرند؛ و تجربه‌باوری‌ای از این دست با تصویری که از افراد به مثابه موجوداتی منفعل دارد، خود عمیقاً با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک بورژوازی پیوند دارد. دیگر آن‌که تمسک به طبیعت، علم و عقل بی‌غرض در تقابل با مذهب، سنت و اقتدار سیاسی فقط منافع آن قدرتی را پرده‌پوشی می‌کند که این مفاهیم شریف در نهان به آن خدمت می‌کنند. پس شاید بتوانیم دل به دریای این متناقض‌نما بزنیم که: ایدئولوژی به عنوان نقدِ کاملاً ایدئولوژیکِ ایدئولوژی متولد شد. ایدئولوژی در روشن ساختنِ تاریک‌اندیشیِ نظم کهن روشنائی خیره‌کننده‌ای بر جامعه افکند که مردان و زنان را در خصوص منابع تیره و تاریک روشنی کور کرد.

هدف ایدئولوگ‌های روشنگری در مقام سخن‌گویانِ بورژوازیِ انقلابی اروپایی سده‌ی هجدهم بازسازی سرپای جامعه بر پایه‌ای عقلی بود. این ایدئولوگ‌ها بی‌باکانه بر آن نظم اجتماعی حمله بردند که مردم را با خرافات مذهبی تغذیه می‌کردند تا قدرت خودکامه‌ی وحشیانه‌ی خود را تحکیم بخشد، و در رؤیای آینده‌ای بود که در آن شأن مردان و زنان به مثابه موجوداتی که قادرند بدون مخدر و توهم به زندگی ادامه دهند مورد تکریم قرار می‌گرفت. اما داعیه‌ی این ایدئولوگ‌ها حاوی تناقضی فلج‌کننده بود. زیرا گرچه این ایدئولوگ‌ها از سویی معتقد بودند که افراد فرآورده‌های متعین محیط خوداند، از سوی دیگر بر

۱. ancien régime، رژیم یا رژیم‌های فئودالی پوسیده‌ی پیش از انقلاب بزرگ ۱۷۸۹ فرانسه - م.



این نکته اصرار داشتند که افراد می‌توانند از راه تعلیم و تربیت از این تعیین‌گرهای پست فراتر روند. همین‌که قوانین آگاهی انسان در برابر واریسی علمی آشکار شد و بر آفتاب افتاد، آن آگاهی می‌تواند به مدد طرح آموزشی به سامان در جهت سعادت انسان دیگرگون گردد. اما تعیین‌گرهای آن طرح کدام‌ها هستند. یا چنان‌که کارل مارکس می‌گوید چه کسی تربیت‌کنندگان را تربیت خواهد کرد؟ اگر همه‌ی آگاهی از لحاظ مادی مشروط است، آیا همین نکته همچنین نباید بر مفاهیم به‌ظاهر آزاد و بی‌غرضی اطلاق گردد که توده‌ها را برای بیرون آمدن از زیر یوغ خودکامگی و رسیدن به آزادی روشن می‌سازد؟ اگر قرار است همه‌چیز در معرض روشنایی شفاف عقل قرار گیرد، آیا این معنی نباید شامل حال خود عقل نیز باشد؟

ایدئولوگ‌ها نمی‌توانند راه‌حلی برای این سردرگمی به دست دهند؛ اما با این همه در پی‌گیری جوهر ذهن پشتکار به خرج داده‌اند. نهادهای اجتماعی و سیاسی باید از قید نفوذ توهم متافیزیکی نجات یابند؛ اما آیا این طرح به طرز مهلکی ناقص نخواهد بود اگر که خود را به مشخص‌ترین جنبه‌ی انسانیت، یعنی خود آگاهی، تعمیم نبخشند؟ چه‌گونه ممکن است جامعه‌ای عقلانی ساخته شود اگر خود ذهن، این به‌ظاهر اساس هستی اجتماعی، اسرارآمیز و مبهم باقی بماند؟ بنابراین برنامه‌ی «ایدئولوژی» این است که این پیچیده‌ترین و ناملموس‌ترین همه‌ی پدیده‌ها را به قلمرو پژوهش علمی بیاورد، به شیوه‌ای که برای دوئالیست‌های متافیزیکی که از نگاه‌شان ذهن امری است و مادیت کاملاً امری دیگر مایه‌ی شرمساری باشد. از این‌رو، علم تازه‌ی ایدئولوژی در روزگار خود همان اندازه ویرانگر بود که روان‌کاوی در زمانه‌ی ما؛ اگر حتی بتوان نشان داد که روح یا روان با ساز و کارهای قطعی معین کار می‌کند، تازه آخرین دژ رازوری و ترافرازندگی در جهانی مکانیستی سرانجام واژگون خواهد شد. ایدئولوژی ضربه‌ای انقلابی بر کشیشان و شاهان، بر متولیان و متخصصان سنتی «زندگی درونی» است. شناخت انسانیت از انحصار طبقه‌ی حاکم به درآورده می‌شود و در عوض به گروه نخبه‌ای از نظریه‌پردازان علمی تفویض می‌شود. [۱]

این‌که عقل علمی باید تا نهفته‌ترین ژرفای روان آدمی نفوذ کند نه فقط از لحاظ نظری منطقی است بلکه از لحاظ سیاسی ضروری است. زیرا نهادهای

اجتماعی تنها می‌توانند بر پایه‌ی دقیق‌ترین شناخت از طبیعت انسان از لحاظ عقلی دیگرگون گردند؛ و عدالت و سعادت در وفق دادنِ چنین نهادهایی با این قوانین ثابت نهفته است و نه در تحمیلِ اختیاریِ طبیعتِ انسان در اشکال اجتماعی «ساختگی». کوتاه سخن آن‌که ایدئولوژی متعلق به برنامه‌ی تمام‌عیار مهندسی اجتماعی است که محیط اجتماعی ما را بازسازی خواهد کرد، از این‌رو دریافته‌های حسی ما را تغییر خواهد داد، و بنابراین اندیشه‌های ما را دگرگون خواهد ساخت. چنین است خیال خیرخواهانه‌ی ایدئولوژیست‌های بزرگ عصر روشنگری از هولباخ، کندیاک و هلوسیوس تا جوزف پریستلی، ویلیام گادوین و سمیوئل کالریج جوان، این‌که می‌توان خطی مستقیم از شرایط مادی آدمیان به تجربه‌ی حسی و سپس به اندیشه‌هاشان رسم کرد، و این‌که کل این خط سیر را می‌توان با اصلاح رادیکال به طرف هدف پیشرفت معنوی و کمال غایی تغییر جهت داد. [۲] ایدئولوژی که اندکی بعدتر از نگاه مارکس و انگلس حاکی از این توهم است که ایده‌ها به نحوی مستقل از جهان مادی‌اند، زندگی را دقیقاً در مسیری وارونه آغاز می‌کند: یعنی همچون شاخه‌ای از ماتریالیسم مکانیکی که به این ایمان می‌چسبد که عملکرد ذهن همان‌قدر قابل پیش‌بینی است که قوانین جاذبه. این علم ایده‌ها، همان‌گونه که مبدع اصطلاح ایدئولوژی دستوت دو تراسی<sup>۱</sup> گفته است، جزئی از جانورشناسی است، حوزه‌ای در علمی کلی‌تر درباره‌ی جانور انسانی.

زندگانی آنتوان دستوت دو تراسی داستان جذابی دارد و به طرز عجیبی قدرناشناخته است. [۳] او که اشراف‌زاده به دنیا آمد طبقه‌ی خود را ترک گفت تا به هیئت یکی از پیکارچوترین سخن‌گویان بورژوازی انقلابی فرانسه درآید. از این‌رو، دستوت دو تراسی نمونه‌ی کلاسیک آن چیزی است که بعدتر در اصطلاح گرامشی به عنوان گذر از روشنفکر «سنتی» به روشنفکر «ارگانیک» می‌بینیم. دستوت دو تراسی در جریان انقلاب فرانسه در هیئت سرباز جنگید و در دوران معروف به ترور به زندان افتاد؛ در واقع هم او نخستین بار مفهوم علمی درباره‌ی ایده‌ها را در سلول زندان طرح ریخت. از این‌رو مفهوم ایدئولوژی در

۱. Destutt de Tracy (۱۷۵۴ - ۱۸۳۶)، فیلسوف فرانسوی.

شرایطی کاملاً ایدئولوژیک به دنیا آمد: ایدئولوژی، در تقابل با توحش خردستیزانه‌ی دوره‌ی ترور، به سیاست عقلی تعلق داشت. اگر قرار بود مردان و زنان حقیقتاً بر خود حکومت کنند، در آن صورت نخست می‌بایست قوانین طبیعت‌شان با بردباری مورد مذاقه قرار گیرد. تراسی اعلام می‌داشت که آن‌چه مورد نیاز است «نیوتونی در علم اندیشه» است و خود او یکی از نامزدهای آشکار تصدی این سمت بود. از آن‌جا که تمامی علم بر ایده‌ها استوار است ایدئولوژی الهیات را به عنوان ملکه‌ی همه این ایده‌ها معزول و وحدت این ایده‌ها را تضمین می‌کند. ایدئولوژی سیاست، اقتصاد و اخلاق را از صدر تا ذیل بازسازی می‌کند، و از ساده‌ترین فرایندهای حسی تا شکوهمندترین عرصه‌های روح حرکت می‌کند. برای نمونه، مالکیت خصوصی بر تمایز میان «مال تو» و «مال من» استوار است که به همین سان می‌توان ردپای آن را در یک تقابل ادراکی بنیادی میان «تو» و «من» پی گرفت.

هنگامی که انقلاب هنوز در اوج خود بود، تراسی به عضویت انستیتو ناسیونال<sup>۱</sup> درآمد، یعنی انجمن نخبه‌ای از دانشمندان و فیلسوفان که جناح نظری بازسازی اجتماعی فرانسه را تشکیل می‌دادند. او در بخش علوم اخلاقی و سیاسی انستیتو، و در قسمت تحلیل دریافته‌های حسی و ایده‌ها کار می‌کرد، و برای مدارس مرکزی<sup>۲</sup> ادارات دولتی مشغول تدارک برنامه‌ی جدیدی در خصوص تعلیم و تربیت ملی بود که قرار بود علم ایده‌ها را اساس کار خود قرار دهد. ناپلئون در آغاز از انستیتو خرسند بود و از این‌که عضو افتخاری آن باشد به خود می‌بالید، و از تراسی دعوت کرد که به عنوان سرباز در جنگ مصر او را همراهی کند. (شاید هم تعارف حساب‌شده‌ی کنایه‌آمیزی بود زیرا حرکت از دانشور به سرباز مطمئناً تا اندازه‌ای سیری قهقرایی بود.)

اما چندی نگذشت که ستاره‌ی بخت تراسی رو به افول گذاشت. همین‌که ناپلئون آغاز به نقض آرمان‌خواهی و ایدئالیسم انقلابی کرد، ایدئولوگ‌ها به سرعت به بلای جان<sup>۳</sup> آتش تبدیل شدند، و مفهوم ایدئولوژی نماینده‌ی لیبرالیسم سیاسی و جمهوری‌خواهی و مخالف اقتدارجویی بناپارتیستی شده

1. Institut Nationale

2. écoles centrales

3. bête noir

بود. ناپلئون مدعی شد که خودش اصطلاح اهانت‌آمیز «ایدئولوژیک» را ابداع کرده است، و با این ادعا خواست مقام مردان انستیتو را از پایه‌ی دانشمندان و دانشوران به حد مثنی فرقه‌باز و بنیادبرانداز تنزل دهد. ناپلئون شکایت داشت که تراسی و همگنان‌اش مثنی «وراج» و خیال‌پروراند - طبقه‌ی خطرناکی از مردان که تیشه به ریشه‌ی اقتدار سیاسی می‌زدند و به طرزی وحشیانه مردان و زنان را از قصه‌های تسلی‌بخش‌شان محروم می‌کردند. ناپلئون غر و لندکنان شکوه سر می‌داد: «شما ایدئولوگ‌ها، همه‌ی توهم‌ها را نابود می‌کنید، و عصر توهم‌ها برای تک‌تک افراد همچنان‌که در نظر مردمان عصر خوشبختی است.» [۴] چندی نگذشت که در زیر هر تخت‌خوابی ایدئولوگ می‌جُست، و حتی شکست خود را در روسیه به گردن آن‌ها می‌انداخت. ناپلئون در ۱۸۰۲ بخش علوم اخلاقی و سیاسی انستیتو ناسیونال را تعطیل کرد، و اعضای آن را به کار تعلیم تاریخ و شعر گماشت. یک سال پیش از آن تراسی به چاپ و انتشار طرح عناصر ایدئولوژی<sup>۱</sup> پرداخت، آن هم در حال و هوایی که تنها می‌توانست نوعی حرکت سنجیده‌ی نافرمانی در قبال محیط تازه‌ی ارتجاع مذهبی افراطی باشد. در ادامه‌ی عنوان اثر او آمده است: «برای استفاده از مدارس مرکزی جمهوری»<sup>۲</sup> - که گواه بسیار روشن خصلت عملی و سیاسی آن، و نقش‌اش در درون آن چیزی است که آلتوسر بعدها آن را «دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» می‌خواند. «ایدئولوژی» صرفاً بیان نظری استراتژی فراگیر بازسازی اجتماعی است، که خود تراسی در آن کارگزاری اصیل به‌شمار می‌رفت. اما مبارزه‌ی او برای حفظ ایدئولوژی در مدارس مرکزی ناکام ماند و به عنوان رشته‌ی تحصیلی جای خود را به آموزش نظامی داد.

ناپلئون در ۱۸۱۲ در آستانه‌ی شکست خود در روسیه در خطابه‌ای که اکنون مشهور است به ایدئولوگ‌ها حمله برد:

به آموزه‌های این ایدئولوگ‌هاست - به این متافیزیک مبهم، که به شیوه‌ای ساختگی می‌کوشد علل اولیه را بیابد و بر این پایه مجموعه‌ی قوانین مردمان را بنا کند، به جای آن‌که قوانین را با شناخت قلب بشر و

1. *Project d'éléments d'idéologie*

2. à l'usage des écoles centrales de la République

پندهای تاریخ وفق دهد - که باید همه‌ی شوربختی‌هایی را نسبت داد که بر فرانسه‌ی محبوب ما رفته است. [۵]

ناپلئون در طنزی نظرگیر به طرزی تحقیرآمیز ایدئولوگ‌ها را در ردیف همان متافیزیسین‌هایی قرار می‌دهد که ایدئولوگ‌ها می‌کوشیدند بی‌اعتبارشان کنند. این‌که در اتهام او بهره‌ای از حقیقت هست مطمئناً روشن است: تراسی و همکارانش که به مرام خردگرایانه‌ی خود وفادار بودند نقشی بنیادی به ایده‌ها در زندگی اجتماعی نسبت می‌دادند، و گمان داشتند که می‌توان از مبادی پیشینی سیاست استنتاج کرد. و اگرچه بر ضد ایدئالیسم متافیزیکی، که به ایده‌ها به چشم ذوات معنوی می‌نگریست، به نبرد برخاستند، با این باور متافیزیک ایدئالیستی همداستان بودند که ایده‌ها اساسی هستند که همه‌ی چیزهای دیگر بر آن‌ها استوارند. اما خشم ناپلئون نغمه‌ای را به صدا درآورد که قرار بود در سراسر دوره‌ی مدرن طنین‌انداز گردد: ناشکیبایی پراگماتیست سیاسی نسبت به روشنفکر رادیکالی که جرئت می‌کند صورت‌بندی اجتماعی را به‌طور کلی نظریه‌پردازی کند. این نزاع در عصر ما میان ثورپراگماتیست‌هایی چون استنلی فیش<sup>۱</sup> و ریچارد رورتی<sup>۲</sup> - که از جهات دیگر نامزدهایی نامحتمل برای ناپلئون‌اند - و چپ سیاسی درگیر است. تعهد ایدئولوگ‌ها نسبت به تحلیل «کلی»<sup>۳</sup> از جامعه از سیاست انقلابی‌شان جدایی‌ناپذیر است، و در ستیز با سخن گفتنِ رازآمیز بناپارت از «قلب بشر» است. به سخن دیگر، این همان خصومت ابدی میان اومانیست و عالم اجتماعی است - نمونه‌ی نخستین این اظهارنظر رولان بارت است که «نظام دشمنِ انسان» است. اگر ناپلئون ایدئولوگ‌ها را محکوم می‌کند از آن‌روست که ایدئولوگ‌ها دشمنان قسم‌خورده‌ی ایدئولوژی‌اند، و می‌کوشند توهمات احساساتی‌مآب و مذهبی‌گری نامربوط و موهومی را از پرده‌ی ابهام بیرون آورند که ناپلئون امیدوار است به مدد آن حاکمیت دیکتاتوری خود را مشروعیت بخشد.

تراسی به رغم ناخشنودی بناپارت به کار درباره‌ی جلد دوم عناصر خود

1. Stanley Fish

2. Richard Rorty

3. global

ادامه داد، و فرصت را مغتنم شمرد تا به نوشتن دستور زبان نیز بپردازد. نگاه تراسی به زبان برای سطح سلیقه‌ی ناپلئون بسیار انتزاعی و تحلیلی بود و او را باز هم بیشتر به خشم آورد: تراسی بر طرح کردن مسایل مربوط به خاستگاه‌ها و کارکردهای زبان پا فشرده بود، حال آن‌که ناپلئون از مطالعه‌ی زبان از طریق آموختن آثار ادبی کلاسیک فرانسه جانبداری می‌کرد. یک بار دیگر «نظریه پرداز» و «اومانیست» در پیکار درگیر شدند، در بحثی فلسفی که تعارضی سیاسی را میان رادیکال و مرتجع به رمز درمی‌آورد. تراسی که در مورد شرکت در توطئه‌ای به منظور قتل امپراتور مورد سوءظن قرار گرفته بود، به عنوان سناتور به مخالفت با ناپلئون برخاست و جلد آخر اثر زندگی خود را که به علم اقتصاد اختصاص داشت منتشر کرد. تراسی نیز مانند مارکس اعتقاد دارد که منافع اقتصادی تعیین‌گرهای نهایی زندگی اجتماعی‌اند؛ با این همه، در این منافع سرکشی و تمردی می‌یابد که زیربنای سیاست خردگرای او را در معرض تخریب قرار می‌دهد. تراسی گله می‌کند که چه سود از عقل از این‌که ثروتمندان بیکاره را متقاعد کند که وجودشان به هیچ کار نمی‌آید؟ (خود تراسی یکی از صاحبان وسیع‌ترین املاک فرانسه، و مالکی غایب بود). از این رو جلد آخر عناصر به محدوده‌ای مادی برمی‌خورد که بر عهده‌ی مارکس قرار گرفت که از آن برگذرد. و از این جاست که لحن نتیجه‌گیری کتاب شکست‌طلبانه است. تراسی با برگرداندن نگاه خود به قلمرو اقتصادی ناگزیر شده بود با «خردستیزی» بنیادی انگیزش‌های اجتماعی در جامعه‌ی طبقاتی و ریشه داشتن اندیشه در منافع خودخواهانه رویاروی شود. مفهوم ایدئولوژی رفته رفته آغاز به کشیده شدن به طرف معنای بعدی و توهین‌آمیز خود می‌کند؛ و خود تراسی اذعان می‌کند که عقل باید احساس، خصلت و تجربه را بیشتر به حساب آورد. تراسی یک ماه پس از به پایان بردن اثر خود مقاله‌ای نوشت که در آن از خودکشی دفاع کرد.

تراسی در اواخر عمر اثری درباره‌ی عشق - و خیلی چیزهای دیگر - به چاپ رساند که مرید ستایش‌گرش استندال با ولع آن را در کام کشید. تراسی به سود آزادی کامل زنان جوان در انتخاب شریک ازدواج خود سخن گفت، و از آرمان مادران ازدواج نکرده دفاع کرد و به پشتیبانی از آزادی جنسی برخاست (البته فمینیسم آغازین او محدودیت‌های خاص خود را داشت: زنان می‌بایست

به تمامی تعلیم و تربیت ببینند اما حق رأی نداشته باشند.) توماس جفرسون او را به عضویت در انجمن فلسفه‌ی امریکا برگزید، و تراسی نیز آن قدر فریب خورد که اعلام کند ایالات متحد «امید و سرمشق جهان» است. هنگامی که انقلاب فرانسه در ۱۸۳۰ تقریباً به معنای واقعی کلمه دم پله‌های در خانه‌ی او در گرفت، تراسی سالخورده سلانه سلانه از خانه بیرون آمد و پشت سنگرها پناه گرفت.

مارکس دستوت دو تراسی را در میان اقتصاددانان عامیانه شخصیتی برجسته توصیف می‌کند، گو که هم در ایدئولوژی آلمانی و هم در سرمایه به او حمله می‌کند و در سرمایه به او لقب «بورژوا-متعصب سنگدل» را می‌دهد. <sup>۱</sup> ایدئولوژی در پژوهش عالی خود درباره‌ی تراسی این نکته‌ی هوشمندانه را یادآور می‌شود که یگانه مجلدی از رساله‌ی تراسی درباره‌ی ایدئولوژی که مارکس احتمالاً خوانده بود مجلدی است که به اقتصاد اختصاص داشت، و این که انتشار این اثر اقتصاد سیاسی بورژوایی به عنوان جزئی از یک علم کلی درباره‌ی ایدئولوژی ممکن است پیوند میان این دو را در ذهن مارکس محکم کرده باشد. به سخن دیگر، ممکن است این اثر به مارکس کمک کرده باشد تا نظر خود را درباره‌ی ایدئولوژی به عنوان ایده‌های انتزاعی محض به ایدئولوژی به منزله‌ی توجیه‌گری سیاسی تغییر دهد.

پس، ظهور مفهوم ایدئولوژی فقط فصلی ساده در تاریخ ایده‌ها نیست. برعکس، مفهوم ایدئولوژی رابطه‌ی تنگاتنگی با پیکار انقلابی دارد، و هم از آغاز همچون سلاحی نظری در نبرد طبقاتی جلوه‌گر می‌شود. ایدئولوژی به عنوان چیزی جدانشدنی از کردارهای مادی دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت به صحنه می‌آید، و خود به عنوان مفهوم صحنه‌ی نمایشی از منافع متعارض ایدئولوژیک است. اما اگر ایدئولوژی به واری منافع آگاهی انسان دست می‌یابد، پس چه باید گفت درباره‌ی آن آگاهی که چنین عملیاتی را اجرا می‌کند؟ چرا باید آن شیوه‌ی ویژه‌ی خردورزی <sup>۲</sup> از گزاره‌های خود درباره‌ی بنیادهای مادی اندیشه مصون بماند؟ شاید کل مفهوم ایدئولوژی فقط بازتاب زیست‌شناخت بنیاد <sup>۳</sup> در ذهن فیلولوفی <sup>۴</sup> فرانسوی به نام دستوت دو تراسی باشد، و هیچ اعتبار عینی

1. Emmet Kennedy      2. reason      3. biologically determined

4. philosophe

پیش از آن نداشته باشد. به نظر می‌آید عقل بتواند بر کل واقعیت اشراف داشته باشد؛ اما آیا می‌تواند بر خود نیز اشراف داشته باشد؟ یا می‌بایست چیزی باشد که بیرون از گستره‌ی تحلیل خود او قرار بگیرد؟ به نظر می‌رسد علم ایده‌ها جایگاه ترفرازانده را به خود اختصاص می‌دهد؛ اما دقیقاً چنین ادعایی است که آموزه‌های خود او آن را مورد شک قرار می‌دهد. چنین است که هگل در پدیدارشناسی روح عقل را وامی‌دارد که به خود واگردد، و پیشرفت شکوه‌مند عقل را به سوی مطلق در سراسر راه از رشد حقیر آن در داده‌های حسی روزمره‌ی ما پی می‌گیرد.

هسته‌ی انتقاد ناپلئون از ایدئولوگ‌ها این است که چیزی خردگریز در این خردگرایی افراطی وجود دارد. در نظر او، این متفکران در جستار خود در قوانین عقل به نقطه‌ای رسیده‌اند که در دستگاه‌های مَهر و موم شده‌ی خود یکه و تنها و انهاده شده‌اند و مانند روان‌پریش از واقعیت عملی منفک‌اند. چنین است که اصطلاح ایدئولوژی به تدریج از دلالت بر ماتریالیسم علمی شک‌آورانه به دلالت بر قلمروی از ایده‌های انتزاعی و بی‌ارتباط به هم تغییر جهت می‌دهد؛ و بعدها همین معنی از واژه است که مارکس و انگلس آن را اختیار می‌کنند.

نظریه‌ی کارل مارکس درباره‌ی ایدئولوژی احتمالاً به بهترین وجه به چشم‌جزیی از نظریه‌ی کلی‌تر او درباره‌ی ازخودبیگانگی نگریسته شده که در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴) و جایی دیگر [۶] طرح شده است. مارکس استدلال می‌کند که در شرایط اجتماعی معین، نیروها و فرآورده‌ها و فرایندهای انسانی از تسلط فاعل‌های انسانی می‌گریزند و هستی به ظاهر مستقل به خود می‌گیرند. آنگاه چنین پدیده‌هایی که به این صورت از عاملان خود بیگانه شده‌اند قدرتی آمرانه بر این عاملان اعمال می‌کنند، به نحوی که مردان و زنان به آنچه در واقع فرآورده‌های فعالیت خودشان است، گویی که نیرویی بیگانه‌اند، تسلیم می‌شوند. از این رو، از خود بیگانگی به نحوی تنگاتنگ با مفهوم «شیء شدگی» پیوند می‌یابد - زیرا اگر پدیده‌های اجتماعی به عنوان حاصل طرح‌های انسانی قابل تشخیص نباشند، قابل فهم است که این پدیده‌ها را به عنوان امور مادی در یابیم، و از این رو هستی آن‌ها را همچون امری ناگزیر بپذیریم.



نظریه‌ی ایدئولوژی که در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶) مارکس و انگلس به بیان درآمده است به این منطق کلی و ارونگی و بیگانگی تعلق دارد. اگر نیروها و نهادهای انسانی بتوانند در معرض این فرایند قرار گیرند، پس خود آگاهی هم می‌تواند. در واقع، آگاهی منوط به کردار اجتماعی است؛ اما در نظر فیلسوفان ایدئالیست آلمان، که مارکس و انگلس ایشان را پیش چشم خود داشتند، آگاهی از این کردارها جدا می‌شود، در شیء فی‌نفسه حالت بت‌واره می‌یابد، و به این ترتیب، از رهگذر فرآیندی از ورونگی، ممکن است به عنوان خود خاستگاه و زمینه‌ی زندگی تاریخی مورد کج‌فهمی قرار گیرد. اگر ایده‌ها همچون ذواتی خودمختار درک شوند، آن‌گاه همین امر کمک می‌کند تا آن‌ها را طبیعی سازند و تاریخ‌زدایی کنند؛ و در نظر مارکس دوره‌ی آغازین رمز و راز همه‌ی ایدئولوژی در همین جا نهفته است:

انسان‌ها پدیدآورندگان مفاهیم، ایده‌ها و غیره‌ی خویش‌اند - غرض انسان‌های واقعی و فعال‌اند، که مشروط به تکامل مشخص نیروهای تولیدی خویش و دادوستد متناظر و همساز با این نیروها تا دورترین اشکال آن است. آگاهی هرگز امکان ندارد چیزی جز هستی آگاهانه باشد، و هستی انسان‌ها همانا فرایند حیات واقعی آن‌ها است. اگر انسان‌ها و اوضاع و احوال‌شان در تمامی ایدئولوژی همچون در تاریکخانه‌ی دوربین<sup>۱</sup> وارونه می‌نماید، این پدیده همان اندازه از فرایند زندگی تاریخی انسان‌ها ناشی می‌شود که ورونگی اشیا در شبکیه‌ی چشم از فرایند زندگی جسمانی آن‌ها سرچشمه می‌گیرد.

در مغایرت مستقیم با فلسفه‌ی آلمان که از آسمان به زمین فرود می‌آید، این‌جا ما از زمین به آسمان صعود می‌کنیم. این بدین معناست که ما از آنچه انسان‌ها می‌گویند، خیال می‌کنند و تصور می‌کنند نمی‌آغازیم، همچنان‌که از انسان‌ها همچون امور روایت شده، اندیشیده شده، تخیل شده، تصور شده آغاز نمی‌کنیم تا به انسان پوست و گوشت‌دار برسیم. ما از انسان‌های واقعی و فعال آغاز می‌کنیم، و بر پایه‌ی فرایند زندگی

---

1. camera obscura

واقعی انسان‌ها سیر تحول بازتاب‌ها و پژواک‌های ایدئولوژیک این فرایند زندگی را ثابت می‌کنیم... زندگی را آگاهی تعیین نمی‌کند، بلکه آگاهی را زندگی تعیین می‌کند [۷].

این‌جا پیشرفت نسبت به فیلوزوف‌های عصر روشنگری آشکار است. در نظر آن متفکران، «ایدئولوژی» کمک می‌کرد تا خطاهای حاصل از شهوت، تعصب و منافع شیربانه، که همگی راه را بر روشنایی درخشان عقل می‌بستند، رفع گردد. این شیوه‌ی بیان اندیشه به پوزیتیویسم سده‌ی نوزدهم و به امیل دورکم نیز منتقل شد، که در قواعد روش جامعه‌شناختی (۱۸۹۵) او ایدئولوژی از جمله به معنای همه‌ی چیزهایی است که این امکان را می‌دهد تا پیش‌دریافت‌ها در شناخت ما از اشیای واقعی دخالت کنند. جامعه‌شناسی «علم امور واقع»<sup>۱</sup> است، و بنابراین دانشمند باید خود را از قید تعصب‌ها و پیش‌دریافت‌های فرد عادی برهاند تا به دیدگاهی بی‌طرفانه و معقول دست یابد. این عادات و گرایش‌ها<sup>۲</sup>، در نظر دورکم، همچنان‌که نزد فیلسوف متأخر فرانسوی گاستون باشلار، ذاتی ذهن‌اند؛ و این جریان پوزیتیویستی اندیشه‌ی اجتماعی، که به نیاکان عصر روشنگری خود وفادار است، به این ترتیب نظریه‌ای روان‌شناختی از ایدئولوژی به دست می‌دهد. برعکس، مارکس و انگلس به علل و کارکردهای تاریخی چنین آگاهی کاذبی نظر می‌کنند، و بدین‌سان معنای مدرن اصلی این اصطلاح را که ما اکنون تاریخ آن را پی می‌گیریم آغاز می‌نهند. مارکس و انگلس بی‌درنگ پس از لودویگ فوئرباخ به این دیدگاه رسیدند، فوئرباخ که جوهر مسیحیت (۱۸۴۱) اش به جست و جوی سرچشمه‌های توهم مذهبی در شرایط زندگی واقعی نوع بشر برآمده بود، منتها به شیوه‌ای آشکارا از تاریخ زدوده شده. درواقع، مارکس و انگلس نخستین اندیشه‌ورانی نبودند که به آگاهی به عنوان امری نگریستند که اجتماعاً تعیین می‌شود. روسو، منتسکیو و کندورسه نیز پیش از آن‌ها به انحای مختلف به این دیدگاه رسیده بودند.

اگر ایده‌ها درست در سرچشمه‌ی زندگی تاریخی قرار دارند، پس ممکن

است تصور کنیم که می‌توان جامعه را از راه پیکار با ایده‌های کاذب به مدد ایده‌های حقیقی دگرگون ساخت؛ و همین ترکیب خردگرایی و ایدئالیسم است که مارکس و انگلس نفی‌اش می‌کنند. در نظر آن‌ها، توهم‌های اجتماعی بر تضادهای واقعی استواراند، به نحوی که فقط به یاری فعالیت عملی دگرگون ساختن توهم‌های اجتماعی می‌توان تضادهای واقعی را برانداخت. از این‌جاست که نظریه‌ی ماتریالیستی در باب ایدئولوژی از سیاست انقلابی جدایی‌ناپذیر است. اما این امر متضمن متناقض‌نما است. نقد ایدئولوژی در عین حال مدعی آن است که اشکال معینی از آگاهی کاذب‌اند، و این‌که این کاذب بودن تا حدودی امری ساختاری و ضروری بر اساس نظم اجتماعی خاص است. ممکن است بگوییم که این کاذب بودن ایده‌ها جزئی از «حقیقت» وضع مادی کلی است. اما نظریه‌ای که این کاذب بودن را تشخیص می‌دهد به این ترتیب به یک ضربت خود را در هم می‌شکند، موقعیتی را نمایان می‌سازد که صرفاً به عنوان نظریه ناتوان از حل آن است. به سخن دیگر، نقد ایدئولوژی در همان دم نقد نقد ایدئولوژی نیز هست. بعلاوه، چنین نیست که گویی نقد ایدئولوژی در نظر دارد چیزی حقیقی را به جای امری کاذب بگذارد. به یک اعتبار این نقد چیزی از ساختاری خردگرا یا روشنگرانه در خود دارد: حقیقت، یا نظریه، پرتوی بر مفاهیم کاذب می‌افکند. اما تا آن‌جا که آن‌چه از آن پس عرضه می‌کند نه مجموعه‌ای از مفاهیم صادق بلکه دقیقاً این‌تر است که همه‌ی ایده‌ها، خواه صادق یا کاذب، بر فعالیت اجتماعی عملی، و به‌طور خاص‌تر بر تضادهایی که آن فعالیت پدید می‌آورد استواراند، ضدخردگرا است.

پس ناگزیر مسائل بیشتری در پی می‌آید. آیا منظور این است که ایده‌های حقیقی ایده‌هایی خواهند بود که به فعالیت اجتماعی وفاداراند؟ یا آن‌که کذب و صدق‌شان را می‌توان مستقل از این قضیه تحقیق کرد و دریافت؟ آیا به یک معنا توهم‌های جامعه‌ی بورژوازی درخصوص اعمال‌شان واقعاً حقیقی نیست؟ اگر این توهم‌ها توجیه‌های تضادهایی هستند که آن‌کردارها موجب پدید آمدن آن‌ها شده‌اند، آیا چنین پیش‌دریافت‌هایی درواقع به جای آن‌که به نحو سرسری از «فرایند زندگی واقعی» مستقل باشند از آن سرچشمه نگرفته‌اند؟ یا آن‌که آیا نکته این‌جا نیست که همان استقلال‌شان نیز خود به لحاظ اجتماعی تعیین می‌شود؟

آیا این استقلال صرفاً امری ظاهری - اشتباهی از جانب فاعل‌های انسانی - است یا واقعی است؟ آیا ایده‌های حقیقی نه همان ایده‌هایی هستند که با کردارهای واقعی<sup>۱</sup> تطبیق می‌کنند بلکه ایده‌هایی هستند که با کردارهای «حقیقی»<sup>۲</sup> سازگاراند؟ و اگر درباره‌ی کرداری، در تقابل با معنی، بگوییم که این کردار صادق است یا کاذب چه معنایی در بر خواهد داشت؟

در مورد قولی که پیش از این از ایدئولوژی آلمانی آوردیم چند مشکل وجود دارد. به یک اعتبار کل واژگان «بازتاب‌ها» و «پژواک‌ها» قویاً حکایت از ماتریالیسم مکانیکی دارد. آنچه حیوان انسانی را متمایز می‌کند این است که انسان در جهان معنی حرکت می‌کند، و این معنی‌ها متشکل از فعالیت‌های انسان‌ها هستند نه آن‌که نقش ثانوی نسبت به آن‌ها داشته باشند. ایده‌ها درونی کردارهای اجتماعی ما هستند و نه آثار جانبی آن‌ها. چنان‌که مارکس در جایی دیگر تصدیق می‌کند هستی انسان هستی هدف‌مند<sup>۳</sup> یا «قصدی»<sup>۴</sup> است؛ و این مفاهیم هدف‌مند دستور زبان درونی زندگی عملی ما را شکل می‌دهند که بدون آن زندگی ما حرکت جسمی صرف بیش نخواهد بود. سنت مارکسیستی اصطلاح «پراکسیس»<sup>۵</sup> را اغلب به وفور به کار گرفته است تا این جدایی‌ناپذیری معنی<sup>۶</sup> و عمل<sup>۷</sup> را در چنگ بگیرد. مارکس و انگلس روی هم رفته این را بسیار خوب تشخیص دادند؛ منتها در شور و شوقی که برای مغلوب کردن ایدئالیست‌ها داشتند این خطر را پذیرفتند که صرفاً با وارونه کردن این دو مفهوم به کار فیصله دهند، دوگانگی شدید میان «آگاهی» و «فعالیت عملی» را حفظ کنند، اما روابط علی میان آن‌ها را معکوس کنند. هگلی‌های جوان که مارکس و انگلس بر آن‌ها می‌تاختند ایده‌ها را جوهر زندگی مادی می‌دانند، حال آن‌که خود آن‌ها این تقابل را فقط بر روی سر آن قرار می‌دهند. اما این برابرنهاد را همواره می‌توان تا حدودی ساخت‌شکنی کرد چراکه «آگاهی» به اصطلاح در هر دو سوی معادله به حساب می‌آید. و مطمئناً بدون آن هیچ «فرایند زندگی واقعی» ممکن نیست وجود داشته باشد.

مسئله‌ای که ممکن است پدید آید این است که این‌جا اصطلاح «آگاهی» به

1. actual      2. true practice      3. purposive      4. intentional      5. praxis  
6. significance      7. action

اجبار به دو گونه استفاده می‌شود؛ آگاهی می‌تواند به معنای «زندگی ذهنی» به طور کلی باشد؛ یا می‌تواند به طور خاص‌تر به نظام‌های عقیدتی تاریخی خاص (دینی، حقوقی، سیاسی و غیره) اشاره داشته باشد، نظام‌هایی از آن دست که مارکس بعدها به «روبنا»ی کذایی در مقابل «زیربنا»ی<sup>۱</sup> اقتصادی نسبت داد. اگر به آگاهی به این معنای دوم، یعنی به عنوان ساختارهای خوش‌ساخت<sup>۲</sup> آموزه بیندیشیم، تقابل آن با «فعالیت عملی» نسبتاً توجیه‌پذیر می‌گردد. از متعلقات مدعای مارکسیستی یکی این است که چنین روبناهایی در واقع از «زیربنا»ی عملی و مولد بیگانه می‌شوند، و علت‌های این بیگانگی جزء لاینفک ماهیت آن فعالیت مادی است. این امر البته به تمامی پاسخ‌گوی مسئله نیست، چرا که چنین گفتمان‌های ایدئولوژیکی با وجود خصلت بیگانه شده‌ای که دارند هنوز قدرتمندانه کردارهای زندگی واقعی ما را مشروط می‌کنند. اصطلاحات سیاسی، دینی، جنسی و دیگر اصطلاح‌های ایدئولوژیک جزئی از شیوه‌ای هستند که ما به یاری آن‌ها شرایط مادی خود را «زندگی» می‌کنیم و نه فقط رؤیای ناخوش یا دور ریختنی زیربنا. اما اگر به مفهوم وسیع‌تر آگاهی بچسبیم این قضیه چه بسا کمتر اعتبار دارد چرا که در این صورت بدون این مفهوم وسیع هیچ فعالیت انسانی مشخص و متمایزی وجود نخواهد داشت. کار کارخانه‌ای عبارت از مجموعه‌ای از کردارهای مادی به علاوه‌ی مجموعه‌ای از مفاهیم درباره‌ی آن نیست؛ بدون قصدها، معنی‌ها و تعبیرهای منسجم معین به هیچ رو نمی‌توان این کار را کار کارخانه به شمار آورد.

پس، لازم است میان دو مورد تقریباً مختلف قائل به تمایز شد که احتمال می‌رود ایدئولوژی آلمانی آن‌ها را در هم ادغام کند. از یک سو، در برابر گرایش ایدئالیستی به جدا ساختن و امتیاز بخشیدن به ایده‌ها تزی ماتریالیستی وجود دارد مبتنی بر این‌که ایده‌ها و فعالیت مادی به نحو جدایی‌ناپذیری به یکدیگر گره خورده‌اند. از سوی دیگر، این استدلال ماتریالیستی تاریخی هست که برخی از اشکال از لحاظ تاریخی ویژه‌ی آگاهی از فعالیت مولد جدا می‌شوند، و می‌توان به بهترین وجه بر حسب نقش کارکردی‌شان در حفظ این فعالیت مولد

1. base      2. well-articulated

توضیح‌شان داد. در ایدئولوژی آلمانی گویی مارکس و انگلس گاه‌گاه به طرزی غیرمجاز دومی را در لفافه‌ی اولی فرو می‌پیچند، و به «آن‌چه مردان و زنان واقعاً انجام می‌دهند» به چشم نوعی «زیربنا»، و به ایده‌هاشان درباره‌ی آن‌چه انجام می‌دهند به چشم نوعی «روبنا» می‌نگرند. اما میان عمل من در نیمرو کردن تخم‌مرغ و مفهوم‌ها و برداشت‌های من درباره‌ی آن همان رابطه‌ای برقرار نیست که میان فعالیت‌های اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری و لفاظی پُرضمطراق دموکراسی پارلمانی برقرار است. ممکن است بتوان افزود که اندیشیدن، نوشتن و تخیل کردن البته همان اندازه جزئی از «فرایند زندگی واقعی» اند که کندن جوی و سرنگون کردن کودتاچیان نظامی؛ و اگر عبارت «فرایند زندگی واقعی» به این معنا در متن مارکس و انگلس به طرز فلج‌کننده‌ای محدود است همچنین به طرزی بی‌نظم بی‌پایه است و به نحوی تفکیک‌ناپذیر کل «کردار حسی<sup>۱</sup>» را در برمی‌گیرد.

به نظر می‌آید مارکس و انگلس در جایی از کار خود از این تمایز میان دو معنای آگاهی تفاوتی زمانی در ذهن مجسم می‌کنند، و این آن‌جاست که اشاره می‌کنند که «تولید ایده‌ها، مفهوم‌ها و آگاهی در آغاز مستقیماً با فعالیت مادی و مراوده‌ی انسان‌ها، یعنی زبان زندگی واقعی، در هم تنیده می‌شود.» [۸] آن‌چه آن‌ها در این جا در ذهن داشتند رویداد تاریخی تعیین‌کننده و حیاتی تقسیم کار ذهنی و یدی است. همین‌که مازادی<sup>۲</sup> اقتصادی به اقلیتی از اندیشه‌وران «حرفه‌ای» مجال می‌دهد که از ضرورت‌های کار خلاصی یابند، این امکان برای آگاهی فراهم می‌آید تا خود را «بفریبد» که در واقع از واقعیت مادی مستقل است. مارکس و انگلس می‌گویند: «از این پس آگاهی در موقعیتی است که خود را از جهان وارهاوند و به سوی صورت‌بندی نظریه‌ی 'ناب' الهیات، فلسفه، اخلاق و غیره پیش برود.» [۹] بنابراین گویی چنین است که یک قضیه‌ی معرفت‌شناختی برای جوامعی اعتبار دارد که قدیم‌تر از دوره‌ی تقسیم کار ذهنی و یدی‌اند، و قضیه‌ی دیگری در خور همه‌ی تاریخ بعدی است. این البته بی‌تردید آن چیزی نیست که آن‌ها در نظر داشتند: آگاهی «عملی» کشیشان و فیلسوفان همچنان

«مستقیماً در هم تنیده» با فعالیت مادی‌شان خواهد بود، ولو این‌که آموزه‌های نظری‌ای که پدید می‌آورند مغرورانه از آن دور باشد. در هر حال، نکته‌ی مهم این است که شکاف میان ایده‌ها و واقعیت اجتماعی که این متن آن را مورد کاوش قرار می‌دهد، به اصطلاح، همان اختلالی است که درونی خود واقعیت اجتماعی، در شرایط تاریخی ویژه، است. ممکن است توهم باشد که معتقد باشیم ایده‌ها جوهر زندگی اجتماعی‌اند؛ اما توهم نیست که باور کنیم که ایده‌ها از زندگی اجتماعی نسبتاً استقلال دارند، چرا که ایده‌ها خود واقعیتی مادی با تعیین‌گرهای اجتماعی ویژه‌اند. و همین‌که این شرط به کار افتاد، پایه‌ی مادی واقعی را برای خطای ایدئولوژیک پیشین فراهم می‌آورد. چنین نیست که ایده‌ها، شاید به دلیل غرور بی‌جای مستی روشنفکر، از قید هستی اجتماعی آزاد باشند؛ برعکس، این «بیرونیّت»<sup>۱</sup> ایده‌ها نسبت به فرایند زندگی مادی خود درونی آن فرایند است.

ایدئولوژی آلمانی در عین حال هم استدلال می‌کند که آگاهی در واقع همیشه آگاهی «عملی» است، به نحوی که نگرستن به آن از هر دریچه‌ی دیگری توهمی ایدئالیستی است؛ و هم این‌که ایده‌ها نسبت به هستی مادی جنبه‌ای صرفاً ثانوی دارند. بنابراین به نوعی صورت خیالی<sup>۲</sup> نیاز است که میان نگرستن به آگاهی همچون امری تفکیک‌ناپذیر از عمل، و نگرستن به آن به چشم امری جدایی‌پذیر و «فروپایه» به دوپهلوگویی پردازد؛ و این را در زبان «بازتاب‌ها»، «پژواک‌ها» و «تصعید شده‌ها»<sup>۳</sup> می‌یابد. فلان بازتاب به یک معنی جزئی از آن چیزی است که بازتاب می‌دهد، همچنان‌که تصویر من در آینه به یک معنی من است، و در عین حال پدیده‌ای ثانوی و «درجه‌ی دوم»<sup>۴</sup> است. این‌که چرا مارکس و انگلس می‌خواهند آگاهی را به این جایگاه درجه‌ی دوم تنزل دهند بسیار روشن است؛ زیرا اگر آن‌چه می‌اندیشیم که داریم انجام می‌دهیم واقعاً متشکل از آن چیزی باشد که داریم انجام می‌دهیم، اگر مفهوم‌های ما نسبت به عمل ما درونی‌اند، پس این امر چه جایی برای آگاهی کاذب باقی می‌گذارد؟ آیا کافی است از جورج بوش پرسیده شود که در مورد رسیدن به شرحی رضایت‌بخش از

1. externality

2. imagery

3. sublimated

4. second best

نقش خود در سرمایه‌داری پیش‌رفته فکر می‌کند چه دارد انجام می‌دهد؟ مارکس و انگلس بسیار خوب می‌دیدند که عاملان انسانی اغلب به دلایل تاریخی درست نسبت به معنی اعمال خود خودفریفته‌اند؛ من همیشه دسترسی انحصاری<sup>۱</sup> به معنای رفتار خود ندارم و شما گاه‌گاه می‌توانید توضیحی به مراتب قانع‌کننده‌تر از آنچه خودم می‌توانم پدید آورم در اختیارم بگذارید. اما از این سخن بر نمی‌آید که چیزی هست به نام «آنچه ما انجام می‌دهیم» که یکباره مستقل از معانی است. برای آن که کنشی کرداری انسانی باشد می‌بایست معنی را تجسم بخشد؛ با این همه معنای کلی‌تر آن لزوماً همان نیست که عامل به آن نسبت می‌دهد. هنگامی که مارکس و انگلس از آغاز کردن از «آدم‌های زنده و فعال» سخن می‌گویند و نه از آن‌چه این «آدم‌ها» می‌گویند، خیال می‌کنند و تصور می‌کنند، به طرزی خطرناک به آمپریسمی خام و حسی نزدیک می‌شوند که از درک این نکته عاجز است که هیچ «فرایند زندگی واقعی» بدون تفسیر وجود ندارد. کوشش برای «به تعلیق درآوردن» این قلمرو معنی به منظور آن‌که بهتر بتوان شرایط «واقعی» را واریسی کرد مانند آن خواهد بود که بیماری را بکشیم تا راحت‌تر بتوانیم گردش خون او را واریسی کنیم. چنان‌که ریموند ویلیامز می‌گوید، این «خیال‌پردازی عینیت‌گرا» فرض می‌گیرد که شرایط زندگی واقعی را «می‌توان مستقل از زبان و مستقل از سوابق تاریخی شناخت». ویلیامز می‌گوید انگار «نخست زندگی اجتماعی مادی» وجود دارد «و سپس در فاصله‌ای زمانی یا مکانی آگاهی و فرآورده‌های آن»... آگاهی و فرآورده‌هایش همیشه، گو که به شکل‌های متغیر، اجزایی از خود فرایند اجتماعی مادی‌اند [۱۰]. اصرار افسون‌کننده‌ی مارکس و انگلس بر اصطلاحاتی چون «واقعی»<sup>۲</sup>، «حسی»، «کنشی»<sup>۳</sup>، «عملی»<sup>۳</sup>، که با تندی و به طرزی تحقیرآمیز در تضاد با «ایده‌های محض قرار می‌گیرند، از آن‌ها طینی پدید می‌آورد که تا حدودی به اف. آر. لی‌وس<sup>۴</sup> در یک روز بد می‌ماند. و همان‌گونه که این دو تن نمی‌توانند در مورد

1. privileged      2. real      3. actual

۴. Frank Raymond Leavis (۱۸۹۵-۱۹۷۸)، منتقد ادبی انگلیسی و از پایه‌گذاران مجله‌ی معتبر scurtiny و صاحب سنت بزرگ، آناکارنین و دیگر مقالات و دیکنز رمان‌نویس.



مردان و زنانی که مورد بحث قرار می‌دهند تفسیر را نادیده بگیرند نمی‌توانند از این تفسیر درباره‌ی خود نیز چشم‌پوشند. زیرا گرچه با رگه‌ای آمپریستی ادعا می‌کنند که جز آغاز کردن از «انسان‌های واقعی» هیچ مقدماتی از پیش خود و خاص خود ندارند، البته کاملاً روشن است که آنچه نزد آن‌ها به عنوان امر واقعی اهمیت دارد به هیچ رو مبرا از پیش‌فرض‌های نظری نیست. به این معنی نیز، «فرایند زندگی واقعی» به «آگاهی» وابسته است: آگاهی خود تحلیل‌گران.

با این همه، لازم است نظر دقیق‌تری به استعاره‌ی «وارونگی» که بر بخش زیادی از این شرح از ایدئولوژی سلطه دارد بینکنیم. نخست باید یادآوری کنیم که وارونه کردن فلان دوگانگی لزوماً به معنای دیگرگون کردن آن نیست. با وارونه کردن ایدئالیسم به ماتریالیسم مکانیکی، تبدیل کردن اندیشه به کارکردی از واقعیت و نه برعکس، چندان چیزی به دست نمی‌آید. طرفه آن‌که این ژست در کار سرزنش کردن ایدئالیسم از خود ایدئالیسم تقلید می‌کند، چرا که اندیشه‌ای را به «بازتاب» یا «امری تصعید شده» فروکاستن همان اندازه یکسر غیرمادی است که اندیشه‌ای را از واقعیت جدا کردن. این انگاره<sup>۱</sup> ی مشهور تاریکخانه‌ی دوربین گویا است و حاکی از این است که هگلی‌ها صرفاً دنیا را به شیوه‌ی غلطی دریافته‌اند. خود انگاره تاریخچه‌ای دارد که به پدر فلسفه‌ی آمپریستی، جان لاک، باز می‌گردد که مانند بسیاری کسان دیگر به تاریکخانه‌ی دوربین به چشم نمونه‌ی نخستین بازتاب دقیق و علمی می‌نگرد. از این رو، نکته‌ی طنزآمیز این جاست که به قول دبلیو. جی. تی. میچل<sup>۲</sup> مارکس همان تمهید را به عنوان الگوی توهم به کار می‌گیرد [۱۱]. با این همه، تاریخچه‌ی آمپریستی پس‌پشت استعاره در کاربرد مارکس از این مفهوم محفوظ ماند: ذهن انسان مانند دوربینی است که منفعلانه اشیا را در جهان خارج ثبت می‌کند. با مفروض گرفتن این پیش‌فرض که دوربین ممکن نیست دروغ بگوید، یگانه راهی که در آن می‌تواند تحریف پدید آورد از طریق نوعی دخالت داخلی در انگاره است. زیرا این دوربین گرداننده‌ای ندارد، و بنابراین ما نمی‌توانیم از ایدئولوژی در این الگو به عنوان تحریف‌کننده، تدوین‌کننده و سوءتعبیرکننده‌ی فعال واقعیت اجتماعی سخن بگوییم، چنان‌که،

1. image

2. W. J. T. Mitchell

مثلاً، در مورد دوربینِ دستی عکاسی خبری چنین می‌کنیم. پس معنای ضمنی استعاره این است که ایدئالیسم در واقع نوعی آمپریسم وارونه شده است. به جای استخراج کردن ایده‌ها از واقعیت، واقعیت را از ایده‌ها استخراج می‌کند. اما بی‌شک این کاریکاتوری از ایدئالیسم فلسفی است، کاریکاتوری است که تا حدودی از انگاره‌ی مورد بحث سرچشمه می‌گیرد. زیرا متفکرانی که مارکس و انگلس در پیِ پیکار با آن‌ها برمی‌آیند فقط آمپریست‌های وارونه یا ماتریالیست‌های واژگونه نیستند: برعکس، یکی از ارزشمندترین جنبه‌های نظریه‌شان برای خودِ مارکسیسم این است که آگاهی انسان نیرویی فعال است. متفکران مارکسیستی چون لنین و لوکاج با آن همه تفاوتی که با هم دارند بعدها این مفهوم را به هدف‌های انقلابی بدل می‌کنند؛ با این همه، الگوی تاریکخانه‌ی دوربین در واقع قادر نیست با آن تطبیق پیدا کند. این تصویر<sup>۱</sup> مشخصاً نامبراً از گناه ایدئالیسم را به زودی در قالب آمپریستی خاص خود جای می‌دهد و آن را به منزله‌ی قطب مخالف محض خود تعریف می‌کند.

این نقطه ضعف تأثیرات فلج‌کننده‌ای بر نظریه‌ی جامع متن<sup>۲</sup> در باب ایدئولوژی دارد. زیرا به این دلیل درست نمی‌توان دید که چه‌گونه ایدئولوژی می‌تواند به هر صورت نیروی اجتماعی فعال باشد و تجربه‌ی فاعل‌های انسانی را بر وفق مقتضیات نظم اجتماعی ویژه سازمان دهد. در عوض به نظر می‌آید که تأثیراتش تقریباً یکسر منفی است: صرفاً مجموعه‌ای از خیال‌های واهی است که آن نظم را به مدد منحرف کردن توجه شهروندان‌اش از چیزی که در غیر این صورت نابرابری و بی‌عدالتی آشکار خواهد بود، تداوم می‌بخشد. این‌جا ایدئولوژی اساساً آن جهانی بودن<sup>۳</sup> است: یعنی حل و فصل خیالی تضاهای واقعی که دیدگان مردان و زنان را نسبت به واقعیتِ خشنِ شرایط اجتماعی‌شان کدر می‌کند. کارکرد ایدئولوژی کم‌تر به صورت تجهیز این مردان و زنان با گفتمان‌های معینی از ارزش و اعتقاد مربوط به وظایف روزانه‌شان است تا خرد شمردن کل آن قلمرو روزمره در تقابل با جهانِ متافیزیکی خیال‌پردازانه. گویی ایدئولوژی هیچ نفع ویژه‌ای، مثلاً، در القای فضیلت‌هایی چون عقل‌معاش،

صداقت و سخت‌کوشی در طبقه‌ی کارگر به مدد سلسله‌ای از فنون انضباطی ندارد، بلکه صرفاً این نکته را رد می‌کند که حوزه‌ی کار در تقابل با قلمرو آسمان یا ایده‌ی مطلق اهمیت فراوان دارد. و این‌که آیا رژیم می‌تواند به یاری ایدئولوژی‌ای به همین اندازه کلی و منفی خود را باز تولید کند مسلماً محل تردید است.

دبلیو. جی. تی. میچل گفته است که یکی از معانی ضمنی تصویر تاریک‌خانه‌ی دوربین وجود رابطه‌ای ناب و بی‌میانجی میان فاعل‌های انسانی و محیط اجتماعی‌شان است، و این‌که چنین تأکیدی آشکارا با آنچه این متن<sup>۱</sup> در جای دیگری درباره‌ی آگاهی به منزله‌ی فرآورده‌ی اجتماعی می‌گوید مغایرت دارد. [۱۲] در واقع چنان‌که میچل می‌گوید این پیش‌فرض که جهان محسوس مستقیماً بر آگاهی عرضه می‌شود جزئی از آن چیزی است که مؤلفان ایدئولوژی آلمانی جای دیگر در کار فوئرباخ مورد انتقاد قرار می‌دهند. به سخن دیگر، مارکس و انگلس گرایش به این دارند که آموزه‌ای از شناخت را که ماهیت آن دارای ساختاری اجتماعی است در برابر آمپریسم حسی خام، و آمپریسم حسی خام را در برابر اصرار ایدئالیسم بر ماهیت میانجی‌مند عقلانی و برهانی<sup>۲</sup> واقعیت قرار دهند. این دو در یک سطح به شیوه‌ای دگرگونی‌یافته «ایدئولوژی» روشنگری را تداوم می‌بخشند، و ایده‌ها را به زندگی حسی فرو می‌کاهند - گو که اکنون زندگی قاطعانه به عنوان امری عملی، اجتماعی و مولد تعریف می‌شود. در سطح دیگر، از چشم‌انداز سیاسی به کلی مخالف، در نگاه تحقیرآمیز پراگماتیک تند ناپلئون نسبت به «ایدئولوژی»، به معنای ایدئالیسمی خیال‌پردازانه، شریک‌اند.

به نظر می‌آید از نگاه ایدئولوژی آلمانی، آگاهی ایدئولوژیک مستلزم حرکت دوگانه‌ی وارونگی و جابه‌جا شدگی<sup>۳</sup> است. به ایده‌ها در زندگی اجتماعی اولویت داده می‌شود، و درعین حال از این زندگی اجتماعی منفصل می‌شوند. می‌توان منطق این عملکرد دوگانه را به آسانی هر چه بیش‌تر دریافت: ایده‌ها را منبع تاریخ کردن به معنای نفی عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی آن‌ها و از این رو

۱. غرض ایدئولوژی آلمانی است.

جدا ساختن آن‌ها از تاریخ است. اما روشن نیست که چنین وارونگی‌ای همیشه چنین جابه‌جایی را لازم آورد. می‌توان تصور کرد که کسی بر آن باشد که آگاهی مستقل از زندگی مادی است بی‌آنکه لزوماً معتقد باشد که آگاهی بنیاد زندگی است؛ و باز بر همین قیاس می‌توان تصور کرد که کسی اظهار کند که ذهن جوهری تمامی واقعیت است بی‌آنکه ادعا کند که جدا از آن است. در واقع، موضع اخیر احتمالاً موضع خود هگل است. آیا ایدئولوژی اساساً عبارت است از نگرستن به ایده‌ها همچون امری که به‌طور اجتماعی تعیین می‌شود، یا نگرستن به آن‌ها همچون امری مستقل؟ ممکن است گفته شود که ایدئولوژی چون دو تراسی به مورد اول معتقد است و نه به مورد دوم. خود مارکس گمان داشت که ایدئولوگ‌های فرانسوی تا آن‌جا که آگاهی انسان را بر کنار از تاریخ می‌انگارند و به آن نقش اجتماعی بنیادی نسبت می‌دهند ایدئالیست‌اند؛ اما به معنای باور داشتن به ایده‌هایی که از آسمان فرو می‌افتند آشکارا ایدئالیست نیستند. به سخن دیگر، مسئله این است که تا کجا این الگو از ایدئولوژی می‌تواند به عنوان پارادایم تمامی آگاهی کاذب تعمیم پذیرد. مارکس و انگلس البته در حال بررسی ایدئولوژی آلمانی‌اند، یعنی جریان خاصی از ایدئالیسم نئوهگلی، اما ضابطه‌بندی‌هاشان اغلب چنان‌که باید دارای رنگ و بوی کلیت‌بخش دربارهی همه‌ی ایدئولوژی‌ها است. در واقع، مارکس و انگلس - در بخش حذف شده‌ای از این اثر - خاطر نشان می‌کنند که آنچه دربارهی اندیشه‌ی آلمانی صدق می‌کند دربارهی دیگر ملت‌ها نیز راست درمی‌آید. پاسخ تند و روشن این سخن، چنان‌که مارکس و انگلس در حال و هوای دیگری نیک بر آن آگاه‌اند، این است که تمامی ایدئولوژی ایدئالیست نیست. قدر مسلم این‌که مارکس هابز، کوندریاک و بنتام را ایدئالیست‌های تمام عیار می‌شمرد، با این همه این هر سه به یک معنی ماتریالیست‌اند. تنها در معنای گسترده‌ای از «ایدئالیسم»، در واقع به معنای تاریخ‌زدایی کردن یا مسلم انگاشتن فلان جوهر انسانی دگرگونی ناپذیر، می‌توان گفت که از بابت این اتهام تقصیرکاراند. اما تاریخ‌زدایی کردن مترادف با ایدئالیست بودن نیست، همان‌گونه که برعکس ایدئالیسمی همچون ایدئالیسم هگل عمیقاً تاریخی است.

اما آیا ممکن نیست که ایده‌های معین احتمالاً ریشه‌ای استوار در واقعیت

مادی داشته باشند و با این حال هنوز ایدئولوژیک باشند؟ آیا ایده‌ها می‌بایست توهم‌هایی میان تهی باشند تا برای کسب جایگاه ایدئولوژیک واجد شرایط گردند؟ مارکس و انگلس البته فرض نمی‌گرفتند که هر ایده‌ی انتزاعی کهنه‌ای ایدئولوژیک است: مفاهیم ریاضی معمولاً چنین نیستند. اما در نظر این دو بی‌ارتباطی اندیشه با هستی عملی، به نحوی که به کار هدف‌های سیاسی ناخوشایند بیاید، مبین این مفهوم است. بنابراین وسوسه‌ای نیرومند هست که ایده‌ها و واقعیت را دوباره با یکدیگر الفت دهیم تا همه چیز بر وفق مراد شود. این البته مسئله‌ی خود مارکس و انگلس نیست: چیرگی بر آگاهی کاذب مستلزم حل کردن تضادهای اجتماعی است که آگاهی کاذب را پدید می‌آورد، و نه صرفاً از نو متحد کردن ایده‌های غامض با خاستگاه‌های اجتماعی گم شده‌شان. اما نزد مارکسیست‌های تا حدی «عامیانه» تر گاه نظری هست دایر بر این که وقتی ایده‌ها به‌طور تنگاتنگ در عمل اجتماعی تنیده شوند حالتی سالم دارند. ایراد به این است که ادموند برک<sup>۱</sup> آن را یکسره ایرادناپذیر می‌یافت. کل تبار تفکر محافظه‌کارانه با همان عصبانیت خود مارکس و انگلس نسبت به مفاهیم نظری<sup>۲</sup> محض، بر در هم‌تنیدگی «اندام‌وار» اندیشه‌ی مفهومی و تجربه‌ی زنده تکیه داشت. پس ممکن است تصور کرد که ایدئولوژی همانا انواع خاصی از ایده‌ها با کارکردها و تأثیرات ویژه نیست، بلکه دقیقاً ایده‌هایی است که از واقعیت حسی موفق بیرون نمی‌آید.

ایدئولوژی آلمانی در بندی مشهور ادعا می‌کند: «ایده‌های طبقه‌ی حاکم در هر عصر ایده‌های حاکم‌اند، یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه است در عین حال نیروی فکری حاکم آن نیز هست.» [۱۳] آن‌که بر تولید مادی مسلط است تولید ذهنی را نیز در استیلای خود دارد. اما این مدل سیاسی از ایدئولوژی کاملاً با مفهوم معرفت‌شناسانه‌تری از ایدئولوژی همچون اندیشه‌ی بی‌خبر از خاستگاه اجتماعی خود تطبیق نمی‌کند. پس چه چیزی است که ایده‌ها را ایدئولوژیک می‌کند؟ این‌که ایده‌ها از لنگرگاه اجتماعی خود جدا شوند، یا این‌که

۱. Edmond Burke (۱۷۳۹-۱۷۹۷). سیاستمدار، سخنور و نویسنده‌ی بریتانیایی متولد ایرلند.

2. speculative

سلاح‌های طبقه‌ای حاکم باشند؟ و آیا دومی لزوماً در پی اولی می‌آید؟ متن کتاب [ایدئولوژی آلمانی] به تفسیر خود چنین ادامه می‌دهد: «ایده‌های حاکم چیزی نیستند جز بیان ایده‌گانی<sup>۱</sup> روابط مادی، روابط مادی مسلط که همچون ایده دریافت می‌شوند. [۱۴] این عبارت رابطه‌ی «درونی» تری را میان ایدئولوژی و زندگی مادی پیش می‌کشد تا آن‌چه ممکن است الگوی «توهم» مجاز بشمارد؛ اما همین اثر در جایی دیگر با سخن گفتن از ایده‌های حاکم همچون «صورت‌های صرفاً توهمی که پیکارهای واقعی طبقات مختلف در عرصه‌ی آن درگیر است» [۱۵] هر دو تأکید را با همدیگر پیش می‌برد. با این همه اگر این صورت‌ها پیکارهای واقعی را رمزگشایی می‌کنند، پس به چه معنایی توهمی‌اند؟ شاید به این معنی که این صورت‌ها شیوه‌های پدیداری<sup>۲</sup> محض‌اند که انگیزه‌های نهفته را پنهان می‌کنند؛ با این همه این مفهوم از امر «توهمی» لزومی ندارد که با «کاذب» مترادف باشد. به قول لنین نموده‌ها در سرانجام کار چنان‌که باید واقعی‌اند؛ ممکن است فرقی باشد میان ستیزه‌های مادی و صورت‌های ایدئولوژیکی که آن‌ها را بیان می‌کنند، اما این امر لزوماً به معنای آن نیست که این صورت‌ها یا کاذب‌اند (یعنی غیرحقیقی نسبت به آن‌چه مورد نظر است) یا «غیرواقعی».

به سخن دیگر، متن کتاب [ایدئولوژی آلمانی] به‌طور معناداری میان تعریف سیاسی و تعریف معرفت‌شناسانه از ایدئولوژی مردد است. ممکن است گفته شود ایده‌ها ایدئولوژیک‌اند زیرا که ریشه‌های خود را در زندگی اجتماعی همراه با آثار سرکوب‌گرانه‌ی سیاسی طرد می‌کنند؛ یا ممکن است دقیقاً به دلیل مخالف ایدئولوژیک باشند – یعنی این‌که جلوه‌های مستقیم منافع مادی و ابزارهای واقعی پیکار طبقاتی باشند. گویی مارکس و انگلس با طبقه‌ی حاکمی روبه‌رو هستند که آگاهی‌اش خصلتی سخت «متافیزیکی» دارد؛ و از آن‌جا که این متافیزیک در کاربردهای سیاسی مسلط به کار می‌افتد، دو برداشت مخالف از ایدئولوژی در آن موقعیت تاریخی که ایدئولوژی آلمانی مورد بررسی قرار می‌دهد اتفاق نظر دارند. اما هیچ دلیلی در دست نیست که تصور کنیم همه‌ی

۱. ideal، ایده‌گانی بر ساخته‌ی داریوش آشوری است.

طبقات حاکم نیاز دارند منافع خود را به چنین شیوهی نظرورزانهای تحمیل کنند. مارکس بعدها در پیش‌گفتار بر گامی در نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) درباره‌ی [صورت‌های] «حقوقی، سیاسی، مذهبی، زیبایی‌شناختی یا فلسفی - کوتاه سخن، صورت‌های ایدئولوژیکی» خواهد نوشت که به موجب آن «انسان‌ها از این کشمکش (اقتصادی) آگاه می‌شوند و با آن می‌جنگند». این‌جا ارجاع به صورت‌های توهمی به طرز چشم‌گیری از نظر افتاده است؛ هیچ اظهارنظر خاصی در میان نیست دایر بر این که وجوه «زیربنایی» به هیچ رو موهوم یا خیال‌پردازانه‌اند. همچنین می‌توان اشاره کرد که تعریف ایدئولوژی چندان گسترش یافته است که همه‌ی «آدم‌ها» را در برگیرد نه این‌که فقط شامل طبقه‌ی حکومت‌کننده باشد؛ اکنون ایدئولوژی به مراتب کم‌تر از پیش مفهومی ناشایست و اهانت‌آمیز از مبارزه‌ی طبقاتی در سطح ایده‌ها دارد، و هیچ معنای ضمنی لازمی هم در بر ندارد که این ایده‌ها همیشه کاذب‌اند. در واقع، نظریه‌های ارزش‌اضافی مارکس تمایزی قائل است میان آنچه «اجزای سازنده‌ی ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم» می‌خواند و «تولید معنوی آزاد این صورت‌بندی اجتماعی ویژه» که نمونه‌ای در این مورد دوم هنر و شعر است.

پیش‌گفتار بر گامی در نقد اقتصاد سیاسی ضابطه‌بندی مشهور (یا انگشت‌نمای) مارکسیستی «زیربنا» و «روبنا» را طرح می‌کند و به نظر می‌آید ایدئولوژی را قاطعانه در دومی جا می‌دهد:

انسان‌ها در تولید اجتماعی زندگی خویش وارد روابط مشخصی می‌شوند که اجتناب‌ناپذیر و مستقل از اراده‌شان است، روابط تولیدی‌ای که با مرحله‌ی معینی از تکامل نیروهای تولیدی مادی‌شان تطبیق می‌کند. کل این روابط تولیدی ساختار اقتصادی جامعه، زیربنای واقعی، را تشکیل می‌دهند که بر پایه‌ی آن روبنای حقوقی و سیاسی سر بر می‌آورد و صورت‌های معینی از آگاهی اجتماعی با آن تطبیق می‌کند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی فرایند زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را به‌طور کلی مشروط می‌کند. آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را معین می‌کند، بلکه برعکس هستی اجتماعی‌شان است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند. [۱۶]

شاید بتوانیم این سخن را به این معنی بگیریم که «صورت‌های معین آگاهی اجتماعی» معادل ایدئولوژی‌اند، هر چند که این معادله بدون گرفتاری نیست. ممکن است صورت‌هایی از آگاهی اجتماعی وجود داشته باشند که غیر ایدئولوژیک باشند، خواه به معنای آن‌که به مشروعیت بخشیدن به حاکمیت طبقه یاری نمی‌رسانند، و خواه به معنی که این صورت‌ها به‌خصوص نسبت به هیچ یک از صورت‌های مبارزه‌ی سیاسی جنبه‌ی اصلی ندارند. خود مارکسیسم صورتی از آگاهی اجتماعی است اما این‌که آیا ایدئولوژی است منوط به این است که کدام معنای این اصطلاح مورد نظر ماست. مارکس در این جا به وضوح نظام‌های عقیدتی تاریخی ویژه و «جهان‌بینی‌ها» را در نظر دارد؛ و چنان‌که در مورد ایدئولوژی آلمانی بحث کردم به مراتب توجیه‌پذیرتر است که در آگاهی به این معنی همچون امری بنگریم که به واسطه‌ی عمل مادی تعیین می‌شود تا آگاهی به مفهوم وسیع‌تری شامل معانی، ارزش‌ها، قصدها و جز آن. دشوار است دریابیم که اگر واقعاً آگاهی [امر] درونی تولید مادی است، پس چه‌گونه فقط ممکن است «روبنایی» باشد.

اما اگر مارکس این جا از دیدگاه تاریخی سخن می‌گوید، چه باید بکنیم با جمله‌ی آخری این نقل قول؟ «آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را معین می‌کند، بلکه برعکس هستی اجتماعی‌شان است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند.» این ادعایی نه دقیقاً تاریخی بلکه هستی‌شناختی است؛ و در نظر مارکس از آن شیوه‌ای برمی‌آید که حیوان انسانی ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد، و درباره‌ی همه‌ی مردان و زنان در همه‌ی ادوار تاریخی صدق می‌کند. یکی از نتایج این آموزه‌ی کاملاً کلیت‌بخش این است که کاری می‌کند که تز «زیربنا - روبنا» نیز که تنگاتنگ و در کنار آن نشسته است کلی به نظر می‌آید. البته همه‌ی مارکسیست‌ها این نظرگاه را اختیار نکرده‌اند. و این‌که آیا خود مارکس در جای دیگری در کار خود چنین کرده است جای بحث است. زیرا همیشه می‌توانیم این پرسش را طرح کنیم: چرا فعالیت تولیدی انسان نیاز به روبنا دارد؟ و یک پاسخ به این پرسش این خواهد بود: زیرا در همه‌ی تاریخ تا به امروز فعالیت تولیدی مستلزم روابط استثمارگرانه بوده است، و بنابراین این روابط می‌بایست در صورت‌های حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک تأیید و تنظیم شوند.



روبنا ضروری است زیرا زیربنای مادی خود تقسیم‌شونده<sup>۱</sup> است. و برخی مارکسیست‌ها معتقدند که اگر قرار باشد بر این تقسیمات غلبه شود، روبنا از میان می‌رود. استدلال چنین ادامه می‌یابد که در جامعه‌ی کمونیستی تام و تمام دیگر نیازی به هیچ‌گونه دولت سیاسی نیست که خود را در برابر جامعه‌ی مدنی قرار دهد یا نیازی به ایدئولوژی حاکم مشروعیت‌بخش یا حتی نیازی به وسایل «قانونیت» انتزاعی نیست.

به سخن دیگر، در مفهوم روبنا به‌طور ضمنی ایده‌ی نهادهای معینی مستتر است که از زندگی مادی بیگانه‌اند و همچون نیرویی مسلط در برابر آن قرار دارند. این‌که آیا در واقع امکان داشته باشد که چنین نهادهایی - دادگاه‌های قضایی، دولت سیاسی، دستگاه‌های ایدئولوژیک - برانداخته شوند یا این‌که آیا چنین ادعایی سرسری و اتوپیایی است، این‌جا موضوع بحث نیست. بلکه آن‌چه مورد نظر است تضاد آشکاری است که میان این روایت تاریخی از آموزه‌ی زیربنا-روبنا که در روبنا به چشم کارکردی برای تنظیم مبارزه‌ی طبقاتی می‌نگرد، و معانی ضمنی کلی‌تر نظر مارکس درباره‌ی آگاهی و هستی اجتماعی وجود دارد. در الگوی نخست، ایدئولوژی گستره‌ی زندگی تاریخی محدودی دارد؛ همین‌که تضادهای جامعه‌ی طبقاتی پشت سر گذاشته شد، ایدئولوژی نیز همراه با بقیه‌ی روبنا نابود خواهد شد. در روایت دوم، می‌توان ایدئولوژی را به معنای چیزی گرفت که بی‌شبهت به آن شیوه‌ای نباشد که بر پایه‌ی آن آگاهی ما را عوامل مادی تعیین می‌کند. و این احتمالاً با استقرار کمونیسم تمام‌عیار دگرگون نمی‌شود، زیرا که دقیقاً همان‌قدر جزئی از ساختار زیست‌شناختی ماست که نیاز به خوردن. پس تأکیدهای مشابه پاره‌گفتار نقل شده به ترتیب به برداشت‌های محدودتر و گسترده‌تر از ایدئولوژی که هم‌اکنون مورد بررسی قرار دادیم اشاره دارد؛ اما رابطه‌ی میان این برداشت‌ها دقیقاً روشن نیست. یک مورد سیاسی، تا حدودی به صورت مبهم، با مورد هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی در هم پیچیده است: آیا فلان روبنا (و همراه با آن ایدئولوژی) از لحاظ تاریخی پدیده‌ای کارکردی است، یا به اندازه‌ی نفس کشیدن طبیعی جامعه‌های انسانی است؟

آموزه‌ی زیربنا-روبنا حتی در شرح‌های پیچیده‌تر این مبحث که در آن روبنا به نحو دیالکتیکی واکنش نشان می‌دهد تا زیربنای مادی را تعیین کند به سبب ایستا بودن، سلسله‌مراتبی بودن، دوئیتی بودن و مکانیکی بودن سخت مورد حمله قرار گرفته است. بنابراین ممکن است به هنگام و یکسر خلاف رسم روز باشد که یکی دو کلمه‌ای در دفاع از آن بر زبان آوریم. نخست بگذارید ذهنمان را از بابت آنچه این آموزه ابراز نمی‌کند روشن کنیم. پر بیراه نیست اگر استدلال کنیم که زندان‌ها و دموکراسی پارلمانی، کلاس‌های مدرسه و خیال‌پردازی‌های جنسی هیچ‌کم‌تر از کارخانه‌های نورد یا استرلینگ واقعی نیستند. کلیساها و سینماها همان اندازه تماماً مادی‌اند که معادن زغال‌سنگ؛ دقیقاً به همین دلیل است که بر پایه‌ی این استدلال این‌ها نمی‌توانند عوامل شتاب‌دهنده‌ی نهایی دگرگونی اجتماعی انقلابی باشند. نکته‌ی آموزه‌ی زیربنا-روبنا در مسئله‌ی تعیین<sup>۱</sup>‌ها نهفته است - مسئله این است که کدام سطح زندگی اجتماعی به قدرتمندترین و قاطع‌ترین نحو [سطوح] دیگر را تعیین می‌کند، و بنابراین مسئله این است که کدام عرصه‌ی فعالیت مربوط‌ترین عرصه برای فراهم آوردن دگرگونی اجتماعی تمام‌عیار است.

گزینش تولید مادی به عنوان این عامل تعیین‌کننده‌ی قطعی به یک معنی چیزی جز ابراز امری بدیهی نیست. زیرا مسلماً شکی نیست که این همان چیزی است که اکثریت وسیع مردان و زنان در سراسر تاریخ وقت خود را درگیر و دار آن گذرانده‌اند. سوسیالیست دقیقاً کسی است که نمی‌تواند بر این شگفتی خود فائق آید که بسیاری از مردمی که زیسته و مرده‌اند زندگی خود را به کار فلاکت‌بار، بی‌ثمر و بی‌وقفه گذرانده‌اند. تاریخ را در هر کجا که می‌خواهید از حرکت بازدارید، و این همان چیزی است که به آن برخورد خواهید خورد. مبارزه‌ی صرف برای بقای مادی و باز تولید، در شرایط کمبود واقعی یا مصنوعاً القا شده، چنین منابع عظیم توش و توان انسانی را چنان محکم به هم گره زده است که ما مطمئناً انتظار داریم که اثرهای آن را بر بقیه‌ی آنچه انجام می‌دهیم نیز منقوش بباییم. پس تولید مادی به این معنی «مقدم» است که روایت اصلی تاریخ را تاکنون

تشکیل می‌دهد؛ اما همچنین به این معنی مقدم است که بدون این روایت ویژه هیچ داستان<sup>۱</sup> دیگری هم سر سالم از این زمینه بیرون نخواهد برد. چنین تولیدی پیش شرط کل تفکر ما است. الگوی زیربنا-روبنایی شک بیش از این ادعا دارد: این الگو نه فقط ابراز می‌کند که تولید مادی پیش شرط فعالیت‌های دیگر ماست، بلکه آن را بنیادی‌ترین عامل تعیین‌کننده‌ی این فعالیت‌ها می‌داند. اگر قرار است فلان تأثیر علی غذا بر اخلاق اظهار شود، «اول غذا، بعد اخلاق» فقط حکمی از احکام این آموزه است. مسئله فقط بر سر اولویت‌ها نیست. پس چه‌گونه می‌توان این تعیین‌کنندگی را به بهترین وجه دریافت؟

روبنا اصطلاحی رابطه‌ای<sup>۲</sup> است. و طریقی را تعیین می‌کند که در آن نهادهای اجتماعی معین همچون «حامیان» روابط اجتماعی مسلط عمل می‌کنند. و ما را فرامی‌خواند تا چنین نهادهایی را به شیوه‌ای معین زمینه‌مند<sup>۳</sup> کنیم - آن‌ها را در روابط کارکردی‌شان با قدرت اجتماعی حاکم در نظر بگیریم. آنچه دست‌کم از نظر من گمراه‌کننده است این است که از این مفهوم «صفتی» این اصطلاح به مفهوم اسمی پرش کنیم - به «قلمرو» ثابت و مشخص نهادهایی که «روبنا» را تشکیل می‌دهد، و مثلاً شامل فیلم هم می‌شود. آیا سینماها پدیده‌های روبنایی‌اند؟ پاسخ گاه آری است و گاه نه. ممکن است جنبه‌هایی از یک فیلم خاص روابط قدرت معینی را تضمین کند، و تا آن حدود «روبنایی» باشد. اما ممکن است جنبه‌های دیگری از آن چنین نباشد. نهادی ممکن است در یک برهه از زمان «روبنایی» رفتار کند اما در مواقع دیگر چنین نباشد. می‌توانید متنی ادبی را برحسب تاریخ انتشارش بررسی کنید که در این مورد از دید الگوی مارکسیستی آن را به صورت جزئی از زیربنای مادی تولید اجتماعی بررسی می‌کنید. یا می‌توانید کل تعداد نقطه ویرگول‌ها را جمع بزنید، فعالیتی که به نظر می‌آید دقیقاً در هیچ یک از سطوح این الگو نمی‌گنجد. اما همین‌که به کاوش در روابط آن متن با ایدئولوژی مسلط پردازید، آن‌گاه دارید آن را از دیدگاه روبنایی مورد بررسی قرار می‌دهید. به سخن دیگر، این آموزه هنگامی توجیه‌پذیرتر می‌شود که در آن کم‌تر به چشم تقسیم‌های هستی‌شناختی جهان از وسط نگاه

۱. story، که در اصل به معنای تاریخ هم هست.

2. relational      3. contextualize

کنیم تا به عنوان دیدگاه‌های گوناگون. اگر محل تردید است که مارکس و انگلس خود با این ضابطه‌بندی مجددِ تز خود موافق بوده باشند به نظر من اصلاً جای تردید دارد که این موضوع چندان اهمیتی داشته باشد.

پس، تا این جا، به نظر می‌آید که مارکس دست‌کم به سه مفهوم مخالف از ایدئولوژی، و بدون تصور چندان روشنی از رابطه‌ی متقابل آن‌ها، ما را دچار دردسر کرده است. ایدئولوژی می‌تواند به باورهای توهمی یا باورهای به لحاظ اجتماعی نامرتبلی دلالت داشته باشد که در خود به منزله‌ی زمینه‌ی تاریخ می‌نگرند، و با جدا ساختن مردان و زنان از شرایط اجتماعی واقعی‌شان (از جمله عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی ایده‌هاشان)، به خدمت حفظِ فلان قدرت ستمگر سیاسی درمی‌آیند. وجه مخالف این شناختی دقیق و بی‌طرف از شرایط اجتماعی عملی است. و یا این‌که ایدئولوژی می‌تواند بر ایده‌هایی دلالت کند که مستقیماً منافع مادی طبقه‌ی اجتماعی مسلط را بیان می‌کند و نیز ایده‌هایی که در پیشبرد حاکمیت‌اش سودمند است. وجه مخالف این ممکن است یا شناخت عملی راستین باشد، یا آگاهی از طبقات نامسلط. سرانجام آن‌که ایدئولوژی را می‌توان چندان گسترش بخشید تا همه‌ی صورت‌های مفهومی را در برگیرد که در آن مبارزه‌ی طبقاتی به‌طور کلی درگیر است، که احتمالاً شامل آگاهی معتبر از نیروهای انقلابی سیاسی نیز خواهد بود. آنچه ممکن است مخالف این باشد احتمالاً هر صورت مفهومی است که در حال حاضر درگیر چنین مبارزه‌ای نیست.

چنان‌که گویی این همه کافی نیست، نوشته‌ی اقتصادی بعدی مارکس روایت یکسر متفاوتی از ایدئولوژی به دست می‌دهد که ما اکنون با آن سر و کار داریم.

مارکس در فصل «بت‌وارگی کالاها» در جلد یکم سرمایه (۱۸۶۷) استدلال می‌کند که در جامعه‌ی سرمایه‌داری بر روابط اجتماعی واقعی میان انسان‌ها کنش متقابل به ظاهر خودسالار کالاهایی حاکم است که خود تولید می‌کنند: بنابراین، کالا چیزی مرموز است، و صرفاً از آن رو که در کالا خصلت اجتماعی کار انسان‌ها در نظر آن‌ها همچون خصلتی عینی پدیدار

می‌شود که بر فرآورده‌های آن کار نقش بسته است؛ از آن رو که رابطه‌ی تولیدکنندگان با کل کارشان بر آن‌ها همچون رابطه‌ای اجتماعی جلوه می‌کند که میان خودشان وجود ندارد، بلکه میان فرآورده‌های کارشان برقرار است... این رابطه‌ی اجتماعی معینی میان انسان‌ها است که در چشم آن‌ها صورت موهوم رابطه‌ی میان اشیا را به خود می‌گیرد. برای... یافتن قیاس تمثیلی می‌بایست به مناطق مه‌آلود جهان دینی متوسل شویم. در آن جهان، فرآورده‌های مغز انسان همچون موجودات مستقل بهره‌مند از زندگی در نظر می‌آیند، و هم با یکدیگر و هم با نوع انسان روابط برقرار می‌کنند. بنابراین همچنین است حال جهان کالاها با فرآورده‌های دست انسان‌ها. [۱۷]

این‌جا مضمون اولیه‌ی از خودبیگانگی گسترش می‌یابد: مردان و زنان فرآورده‌هایی می‌سازند که سپس از قبضه‌ی سلطه‌ی آن‌ها بیرون می‌رود و شرایط هستی‌شان را معین می‌کند. نوسانی در بورس اوراق بهادار ممکن است به معنای بیکاری هزاران تن باشد. به موجب این «بت‌وارگی کالایی» روابط انسانی واقعی به نحوی مرموزانه به صورت روابط میان اشیا پدیدار می‌شود؛ و این دارای پیامدهای متعددی از نوع ایدئولوژی است. نخست آن‌که از این رهگذر طرزکارهای واقعی جامعه پرده‌پوشی و پنهان می‌شود: خصلت اجتماعی کار در پس‌پشت‌گردش کالاها نماند و به این ترتیب دیگر به عنوان فرآورده‌های اجتماعی قابل تشخیص نیست. دوم آن‌که - گرچه این نکته‌ای است که فقط سنت بعدی مارکسیستی پرورانده است - جامعه بر اثر این منطق کالایی چند پاره و پراکنده می‌شود: با در نظر گرفتن عملکردهای متمایزکننده‌ی کالا که فعالیت جمعی کار اجتماعی را به روابط میان اشیا کرده و جدا بدل می‌کند دیگر آسان نیست که جامعه را به عنوان کلیت دریافت. و نظم سرمایه‌داری همین‌که به صورت کلیت به نظر نیاید، خود را در برابر نقد سیاسی در معرض آسیب‌پذیری قرار می‌دهد. سرانجام آن‌که این واقعیت که زندگی اجتماعی زیر استیلای موجودیت‌های بی‌روح است به آن حال و هوای کاذبی از طبیعی بودن و اجتناب‌ناپذیری می‌بخشد: جامعه دیگر به صورت ساخت‌بندی انسانی

ادراک‌پذیر، و بنابراین امری که به نحو انسانی تغییرپذیر باشد نیست. پس، روشن است که مضمون و ارونگی از اظهارنظرهای اولیه‌ی مارکس درباره‌ی ایدئولوژی به کار «پخته»ی او انتقال می‌یابد. با این همه، در این انتقال امور متعددی قطعاً تغییر می‌پذیرد. نخست آن‌که این و ارونگی غریب میان فاعل‌های انسانی و شرایط هستی‌شان اکنون ذاتی خود واقعیت اجتماعی است. مسئله فقط بر سر ادراک تحریف شده‌ی انسان‌ها نیست که جهان واقعی را در آگاهی خود وارونه می‌کنند و بدین‌سان تصور می‌کنند که این کالاها زندگی‌شان را زیر سلطه دارند. مارکس مدعی نیست که در حاکمیت سرمایه‌داری به نظر می‌آید که کالاها نفوذی استبدادی بر روابط اجتماعی اعمال می‌کنند؛ مارکس استدلال می‌کند که کالاها واقعاً چنین می‌کنند. اکنون ایدئولوژی کمتر مسئله‌ی واقعیتی است که در ذهن وارونه می‌شود تا ذهنی که و ارونگی واقعی را منعکس می‌سازد. در واقع، دیگر ایدئولوژی در وهله‌ی نخست ابدأ مسئله‌ای مربوط به آگاهی نیست، بلکه بر عملکردهای روزمره‌ی نظام سرمایه‌داری استوار است. و اگر چنین است، پس ایدئولوژی، به اصطلاح، از روبنا به زیربنا انتقال یافته است، یا دست کم بر رابطه‌ی تنگاتنگ خاص میان آن‌ها اشاره دارد. این به جای آن‌که در وهله‌ی نخست مسئله‌ی گفتمان‌ها، باورها و نهادهای «روبنایی» باشد یکی از کارکردهای خود اقتصاد سرمایه‌داری است که چنان‌که الکس کالینیکاس می‌گوید «بدهمی خاص خود را پدید می‌آورد» [۱۸] پس به قول اتین بالیبار<sup>۱</sup> ما نیاز داریم که به جای آن‌که امر واقعی و امر خیالی را به صورت قلمروهایی در نظر آوریم که صرفاً با یکدیگر بیگانه‌اند «هم امر واقعی و هم امر خیالی را در درون ایدئولوژی در نظر بگیریم» [۱۹]

مارکس در جای دیگری در سرمایه استدلال می‌کند که در سرمایه‌داری گسستی هست میان آن‌چه اشیا واقعاً هستند و آن‌چه خود را نشان می‌دهند - به اصطلاح هگلی میان «جوهرها» و «پدیده‌ها». برای نمونه، رابطه‌ی دستمزدی در واقعیت امر موضوعی مربوط به نابرابری و استثمار است؛ اما «به‌طور طبیعی» خود را به صورت مبادله‌ی برابر و دو سویه‌ی فلان مقدار پول در قبال فلان

مقدار کار نشان می‌دهد. همان‌گونه که خورخه لارین<sup>۱</sup> این جابه‌جایی را سودمندانه خلاصه می‌کند:

برای مثال، گردش همچون چیزی می‌نماید که بی‌واسطه در سطح جامعه‌ی بورژوازی حضور دارد، اما وجود بی‌واسطه‌اش صورتِ ظاهرِ محض است... سود یکی از صورت‌های پدیداری ارزش اضافی است که دارای خاصیتِ مبهم ساختنِ بنیادِ واقعی خود است. رقابت پدیده‌ای است که تعیین ارزش به واسطه‌ی زمان کار را پنهان می‌دارد. رابطه‌ی ارزش میان کالاها رابطه‌ی اجتماعی مشخص میان انسان‌ها را پوشیده می‌دارد. شکل دستمزد هرگونه رد پای تقسیم روزکار را به کار ضروری و کار اضافی از میان برمی‌دارد، و غیره. [۲۰]

باز هم، این همه در وهله‌ی نخست مسئله‌ی نوعی آگاهی دستخوش سوء تفاهم نیست؛ بلکه مسئله‌ی نوعی ریاکاری یا نیرنگ است که در ساختارهای اقتصادی سرمایه‌داری تعبیه شده است، به نحوی که نمی‌تواند مانع از آن شود که خود را به آگاهی به شیوه‌هایی عرضه کند که نسبت به آنچه واقعاً هست کج و معوج نباشد. گویی که رازوری واقعی «عینی» است که در بطنِ خصلت نظام جایگیر شده است: تضاد ساختاری اجتناب‌ناپذیری هست میان محتویات واقعی نظام و شکل‌های پدیداری که در آن این محتویات خود را به طرز خودانگیخته به ذهن عرضه می‌کنند. چنان‌که نورمن گراس<sup>۲</sup> گفته است: «در درون سرمایه‌داری نوعی گسیختگی درونی هست میان مناسبات اجتماعی معمول و شیوه‌ای که در آن روابط تجربه می‌شود.» [۲۱] و اگر چنین باشد، پس ایدئولوژی امکان ندارد که در وهله‌ی نخست از آگاهی فلان طبقه‌ی حاکم، و باز کم‌تر از آن بهمان نوع توطئه سرچشمه بگیرد. همان‌گونه که جان مفم<sup>۳</sup> می‌گوید: ایدئولوژی اکنون مسئله‌ای مربوط به بورژوازی نیست، بلکه مسئله‌ای مربوط به جامعه‌ی بورژوایی است. [۲۲]

در مورد بت‌وارگی کالایی، ذهن نوعی وارونگی را در خود واقعیت

1. Jorge Larrain

2. Norman Geras

3. John Mepham

منعکس می‌کند؛ و مسائل نظری پر دردسری در میان است درباره‌ی این‌که فلان «وارنگی در واقعیت» محتملاً ممکن است به چه معنی باشد. اما در مورد برخی از دیگر فرایندهای اقتصادی سرمایه‌داری ذهن شکلی پدیداری را منعکس می‌کند که خود نوعی وارونگی امر واقع است. برای تبیین قضیه می‌توان این عملکرد را به سه مرحله‌ی متمایز تقسیم کرد. نخست آن‌که فلان نوع وارونگی در جهان واقعی روی می‌دهد: برای نمونه، به جای آن‌که کارزنده سرمایه‌ی بی‌جان را به کارگیرد، سرمایه‌ی مرده کارزنده را به زیر سلطه می‌کشد. دوم آن‌که، گسیختگی یا تضادی هست میان این وضع واقعی امور و شیوه‌ای که این وضع به «نحو پدیداری» پدیدار می‌شود: در قرارداد دستمزد، صورت بیرونی وارونگی را اصلاح می‌کند تا مناسبات میان کار و سرمایه برابر و متقارن به نظر آید. در مرحله‌ی سوم، این صورت پدیداری را ذهن مطیعانه انعکاس می‌دهد، و این چنین است که آگاهی ایدئولوژیک پرورش می‌یابد. توجه کنید در صورتی که در ایدئولوژی آلمانی مسئله‌ی ایدئولوژی بر سر ندیدن چیزها به صورتی بود که به راستی هستند، در سرمایه مسئله بر سر خود واقعیت است که فریبکارانه است. از این رو دیگر نمی‌توان صرفاً با توجه روشن‌بینانه به «فرایند زندگی واقعی» نقاب از چهره‌ی ایدئولوژی برگرفت، زیرا آن فرایند، تقریباً مانند ناهشیار فرویدی، مجموعه‌ای از مانندگی‌ها<sup>۱</sup> پیش می‌گذارد که تا حدودی امر ساختاری آن است و کذب خود را در صدق خود می‌گنجاند. در عوض آن‌چه مورد نیاز است «علم» است - زیرا چنان‌که مارکس می‌گوید همین‌که جوهرها و نمونها با یکدیگر منطبق نشوند علم لازم می‌آید. ما به کار پرزحمت علمی نیازی نداشتیم اگر که قوانین فیزیک خودبه‌خود بر ما آشکار بود و برتنه‌ی اشیای پیرامون ما نقش شده بود.

امتیاز این نظریه‌ی تازه درباره‌ی ایدئولوژی بر آن موردی که در ایدئولوژی آلمانی بر آن تأکید رفته مطمئناً روشن است. ایدئولوژی در کار نخست [ایدئولوژی آلمانی] همچون نظرورزی ایدئالیستی پدیدار می‌شود، حال آن‌که اکنون در کردارهای مادی جامعه‌ی بورژوازی بنیادی مطمئن و استوار به آن



بخشیده می‌شود. ایدئولوژی دیگر به‌طور کلی فروکاستنی به آگاهی کاذب نیست: ایده‌ی کذب در مفهوم نموده‌های فریب‌آمیز بیتوته می‌کند، اما نموده‌ها دیگر کم‌تر پندارهای ذهن‌اند تا آثار ساختاری سرمایه‌داری. اگر واقعیت سرمایه‌داری کذب خود را در درون خود فرو می‌پوشاند، پس این کذب می‌بایست به نحوی واقعی باشد. و آثار ایدئولوژیکی وجود دارند مانند بت‌وارگی کالایی که، ولو به میزان بسیار مستلزم رازوری باشند، به هیچ‌وجه غیرواقعی نیستند. با این همه ممکن است به نظر آید که گرچه ایدئولوژی آلمانی دست به خطر تقلیل صورت‌های ایدئولوژیک به قلمرو ناواقعیت می‌زند، کار بعدی مارکس محض راحتی این صورت‌ها را اندکی زیادی به واقعیت نزدیک‌تر می‌کند. آیا [به این ترتیب] صرفاً اکونومیسمی آغازین در باب ایدئولوژی را به جای ایدئالیسمی بالقوه در باب ایدئولوژی نشانده‌ایم؟ آیا همه‌ی آنچه به ایدئولوژی نسبت می‌دهیم به راستی کاهش‌پذیر به عملکردهای اقتصادی سرمایه‌داری است؟ جورج لوکاج بعدها ادعا می‌کند که «هیچ مسئله‌ای نیست که در نهایت امر به مسئله‌ی [تولید کالایی] برنگردد؛ و این‌که این ساختار در هر جلوه‌ی زندگی تأثیر دارد.» [۲۳] اما ممکن است این ادعا را گزافه‌گویی پیش پا افتاده بیابیم. برای نمونه، به چه معنای مهمی می‌توان ردپای این آموزه را که مردان بر زنان، یا سفیدها بر سیاه‌ها برتراند تا فلان خاستگاه پنهان در تولید کالایی دنبال کرد؟ و چه باید گفت درباره‌ی صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک جوامعی که تولید کالایی هنوز برای آن‌ها ناشناخته است یا هنوز جنبه‌ی اصلی ندارد؟ به نظر می‌آید که این‌جا ذات‌گرایی<sup>۱</sup> معینی در باب ایدئولوژی در کار است و تنوع ساز و کارها و آثار ایدئولوژیک را به آرمانی همگن کاهش می‌دهد. علاوه بر این، اگر سرمایه‌داری تمهیدات فریب‌آمیز تعبیه شده‌ی خود را داشته باشد - اگر چنان‌که تئودور آدورنو در جایی گفته است «کالا ایدئولوژی خودش است» - دیگر چه نیازی به نهادهای ایدئولوژیک ویژه در سطح «روبنا» هست؟ شاید فقط برای تقویت آثاری که پیش از این در اقتصاد رایج بوده است؛ اما این پاسخ مطمئناً اندکی سست است. ممکن است مارکس یکی از سرچشمه‌های

قدرتمند آگاهی را در جامعه‌ی بورژوازی خوب کشف کرده باشد؛ اما این‌که آیا می‌توان این معنی را چنان تعمیم داد که ایدئولوژی را به‌طور کلی توضیح دهد مطمئناً محل تردید است. برای نمونه، این دیدگاه از ایدئولوژی به چه معنی با مبارزه‌ی طبقاتی گره می‌خورد؟ نظریه‌ی بت‌وارگی کالایی به نحوی بنیادین حلقه‌ی پیوندی بی‌میانجی میان فعالیت تولید سرمایه‌داری و آگاهی انسانی، میان امر اقتصادی و امر تجربی سامان می‌دهد؛ اما ممکن است ادعا شود که این کار را فقط از راه دور زدن سطح امر سیاسی خاص انجام می‌دهد؛ آیا همه‌ی طبقات اجتماعی بی‌هیچ تفاوتی در چنگ بت‌وارگی کالایی گرفتاراند؟ آیا کارگران، دهقانان و سرمایه‌داران همه در همان عالم ایدئولوژیک<sup>۱</sup> شریک‌اند، و ساختارهای مادی سرمایه‌داری به نحو کلی بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند؟

به نظر می‌آید مدعای مارکس در فصل «بت‌وارگی کالاها» دو ویژگی مشکوک را از روایت نخستین او از ایدئولوژی — یعنی تجربه‌ی گروی و نفی‌گرایی — حفظ می‌کند. به نظر می‌رسد سرمایه استدلال می‌کند که ادراک (یا سوء ادراک) ما از واقعیت به نحوی از هم‌اکنون در خود واقعیت درون‌مانا<sup>۲</sup> است؛ و این باور، این‌که امر واقعی از هم‌اکنون حاوی شناخت یا سوء‌شناخت از خودش است، به احتمال قوی آموزه‌ای تجربه‌گروانه است. آن‌چه را پنهان می‌کند دقیقاً مسئله‌ی چیزی است که عوامل انسانی، به نحو متغیر و هم‌ستیزانه، از این ساز و کارهای مادی می‌سازند — از این‌که چه گونه عاملان انسانی به نحو استدلالی و عقلی این ساز و کارهای مادی را در مطابقت با منافع و باورهای ویژه می‌سازند و تفسیر می‌کنند. فاعل‌ها انسانی این‌جا همچون گیرندگان منفعل محض تأثیرات عینی معین تصویر می‌شوند، فریب‌خوردگانی که فلان ساختار اجتماعی به نحو خودانگیخته بر آگاهی‌شان عرضه می‌شود. معروف است که لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف از یکی از همکارانش پرسیده بود که چرا مردم طبیعی‌تر می‌دانستند که معتقد باشند خورشید به دور زمین می‌گردد و نه بالعکس. وقتی همکارش به او می‌گوید که فقط این‌طور به نظر می‌آمده است، او می‌پرسد که اگر زمین به دور خورشید می‌گردد چه گونه به نظر می‌آمد. البته

نکته این جاست که آدم فقط خطایی از سرشت نموده‌ها نمی‌گیرد، چرا که در هر دو صورت نموده‌ها یکی هستند.

اگر نظریه‌ی بعدی نیز نفی‌گرایی ایدئولوژی آلمانی را واگو می‌کند علت آن است که ایدئولوژی بار دیگر چنان می‌نماید که گویی مقصود دیگری جز پنهان کردن حقیقت جامعه‌ی طبقاتی ندارد. ایدئولوژی کمتر نیرویی فعال در تشکیل ذهنیت انسان است تا نقابی که فلان فاعل تاکنون شکل گرفته را از ادراک آن‌چه در پیش‌روی اوست بازمی‌دارد. و این [برداشت] هر قدر هم ممکن است حقیقتی دربر داشته باشد، مطمئناً نمی‌تواند قدرت واقعی و پیچیدگی صورت‌بندی‌های ایدئولوژیک را توضیح دهد.

مارکس خود هرگز از عبارت «آگاهی کاذب» بهره نگرفت، و این امتیازی است که در عوض باید به همکار او فریدریش انگلس اعطا کرد. انگلس در نامه‌ای به تاریخ ۱۸۹۳ به فرانتس مرینگ از ایدئولوژی به منزله‌ی فرایندی از آگاهی سخن می‌گوید زیرا «انگیزه‌های واقعی [عامل] را به [کاری] وامی‌دارد که نزد او ناشناخته است، وگرنه به هیچ‌رو فرایندی ایدئولوژیک به‌شمار نمی‌آمد. از این جاست که [عامل] انگیزه‌های کاذب یا ظاهری را به تصور درمی‌آورد». این‌جا ایدئولوژی در واقع توجیه است – نوعی انگیزش دوگانه است که در آن معنای سطحی به کار آن می‌آید که شعور را از ادراک مقصود راستین فاعل بازدارد. شاید تعجب‌آور نباشد که این تعریف از ایدئولوژی در عصر فروید سر برمی‌آورد. چنان‌که جو مک‌کارنی<sup>۱</sup> استدلال می‌کند این‌جا کذب مورد بحث مسئله‌ی خودفریبی است و نه غلط دریافتن جهان. [۲۴] هیچ دلیلی ندارد تصور کنیم که اعتقاد سطحی ضرورتاً کاذب بودن تجریمی را لازم می‌آورد، یا به هر تعبیر «غیرواقعی» است. کسی ممکن است واقعاً حیوانات را دوست بدارد، اما از این امر آگاه نباشد که اقتدار مهربانانه‌ی او بر حیوانات جبران‌ناپذیر قدرت در فرایند کار است. انگلس در دنباله‌ی نامه‌ی خود تبصره‌ی آشنای ایدئولوژی آلمانی را درباره‌ی تفکر «خودسالاره» به سخن خود می‌افزاید؛ اما روشن نیست که چرا

1. Joe McCartney

همه‌ی کسانی که فریفته‌ی انگیزه‌های خوداند باید قربانیان اعتمادی ساده‌لوحانه به «تفکر ناب» باشند. منظور انگلس این است که در فرایند توجیه انگیزه‌ی حقیقی در برابر انگیزه‌ی ظاهری قرار می‌گیرد، همان‌گونه که در الگوی نخستین «فرایند زندگی واقعی» در برابر ایده‌ی توهمی می‌ایستد. اما در آن الگو ایده‌های موردبحث همچنین اغلب در «خودشان» نیز کاذب‌اند، توهم‌هایی متافیزیکی هستند که هیچ ریشه‌ای در واقعیت ندارند، در صورتی که انگیزه‌ی ظاهری در توجیه ممکن است بسیار معتبر باشند.

در اواخر قرن نوزدهم، در دوره‌ی بین‌الملل دوم، ایدئولوژی در تقابل با «سوسیالیسم علمی» که قوانین راستین تاریخی را تشخیص داده است همچنان مفهوم آگاهی کاذب را حفظ می‌کند. بنابراین به نظر انگلس در آنتی دورینگ ایدئولوژی را می‌توان به چشم «استنتاج واقعیت نه از خود آن بلکه از یک مفهوم» [۲۵] شمرد - فرمولی که کمتر می‌توان بیش از این از آن سر درآورد. با این همه خطری که در مورد این تعریف ویژه کمین کرده است معنای گسترده‌تری از ایدئولوژی است به معنای هر گونه تفکری که از لحاظ اجتماعی تعیین می‌گردد، که در واقع انعطاف‌پذیرتر از آن است که بتوان از آن چندان بهره گرفت. نزد مارکس ایدئولوژی آلمانی همه‌ی تفکر به لحاظ اجتماعی تعیین می‌گردد، اما ایدئولوژی تفکری است که این تعیین‌کنندگی را نفی می‌کند، یا به عبارت بهتر تفکری است که آن‌قدر به لحاظ اجتماعی تعیین می‌گردد که تعیین‌گرهای خود را نفی می‌کند. اما در این دوره جریان تازه‌ای نیز به راه می‌افتد که برداشت بعدی مارکس را از ایدئولوژی به عنوان شکل‌هایی ذهنی درمی‌یابد که زنان و مردان در درون آن به ستیزه‌های اجتماعی خود می‌پردازند؛ و بدین سان جسورانه به سخن گفتن از «ایدئولوژی سوسیالیستی» آغاز می‌کند و این عبارت است که نزد ایدئولوژی آلمانی ناسازه‌گویی تلقی می‌شد. ادوارد برنشتاین، مارکسیست تجدیدنظرطلب، نخستین کسی است که به خود مارکسیسم لقب ایدئولوژی می‌دهد و در چه باید کرد؟ درمی‌یابیم که لنین می‌گوید که «یگانه انتخاب این است: ایدئولوژی بورژوایی یا سوسیالیستی». لنین می‌نویسد سوسیالیسم «ایدئولوژی مبارزه‌ی طبقه‌ی پرولتاریا» است؛ اما از این سخن منظورش این نیست که سوسیالیسم بیان خودانگیخته‌ی آگاهی پرولتاریاست. برعکس «در

مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا که به نحو خودانگیخته، به عنوان نیرویی بنیادی، بر پایه‌ی روابط سرمایه‌داری پیش می‌رود، سوسیالیسم را ایدئولوگ‌ها [به درون طبقه‌ی کارگر] وارد می‌کنند» [۲۶]. سخن کوتاه، ایدئولوژی اکنون با نظریه‌ی عملی ماتریالیسم تاریخی یکی انگاشته می‌شود، ما با یک دور کامل به فیلسوفان عصر روشنگری بازگشته‌ایم. ایدئولوژیست دیگر کسی نیست که در آگاهی کاذب دست و پا می‌زند، بلکه دقیقاً عکس آن است، تحلیل‌گر علمی قوانین بنیادی جامعه و صورت‌بندی‌های تفکر آن است.

کوتاه سخن آن‌که اکنون موقعیت یکسر آشفته می‌شود. اکنون به نظر می‌آید که ایدئولوژی به‌طور همزمان بر آگاهی کاذب (انگلس)، تفکر تماماً مشروط به شرایط اجتماعی (پلخانوف)، مبارزه‌ی سیاسی سوسیالیسم (برنشتاین و گاه لنین) و نظریه‌ی علمی سوسیالیسم (لنین) دلالت دارد. دیدن این نکته دشوار نیست که همه‌ی این آشفتگی‌ها چه‌گونه دست داده است. همه‌ی این‌ها در سرانجام کار از ابهامی سرچشمه می‌گیرد که ما در کار مارکس میان ایدئولوژی به منزله‌ی توهم، و ایدئولوژی به مثابه زرادخانه‌ی فکری طبقه‌ی اجتماعی بدان اشاره کردیم، یا به سخن دیگر همه نمودار کشاکشی میان معانی معرفت‌شناختی و سیاسی این اصطلاح‌اند. در معنای دوم واژه آن‌چه اهمیت دارد نه خصلت باورهای مورد بحث بلکه کارکرد و شاید هم خاستگاه آن‌هاست؛ و از این‌رو دلیلی در دست نیست که چرا این باورها لزوماً باید به خودی خود کاذب باشند. مفاهیم حقیقی را می‌توان در خدمت قدرتی مسلط نهاد. پس کاذب بودن ایدئولوژی در این بستر در حکم «کاذب بودن» خود حاکمیت طبقه است؛ اما از همه مهم‌تر این‌جا، اصطلاح «کاذب» زمینه را از مفهوم معرفت‌شناختی خود به مفهوم اخلاقی خود انتقال داده است. اما همین که کسی این تعریف را بپذیرد راه بر تعمیم اصطلاح ایدئولوژی به آگاهی طبقاتی پرولتاریا نیز گشوده می‌شود، زیرا مسئله‌ی به کار گرفتن ایده‌ها برای مقاصد سیاسی نیز در میان است. و اگر به این ترتیب ایدئولوژی به معنای هر گونه نظامی از آموزه‌های بیانگر منافع طبقاتی و مفید به تحقق آن‌ها باشد، پس دلیلی ندارد که چرا نباید، به شیوه‌ی لنین، از خود مارکسیسم بهره‌گیرد.

بنابراین همچنان‌که معنای ایدئولوژی به این طریق جهش می‌یابد، به

همین‌سان ناگزیر هر آن‌چه هم که مخالف آن تلقی می‌شود نیز چنین می‌کند. از دیدگاه ایدئولوژی آلمانی چنین به نظر می‌آید که نقطه‌ی مقابل ایدئولوژی نگرستن به واقعیت چنان‌که واقعاً هست باشد. از دیدگاه سرمایه‌امور به این سادگی نیستند، زیرا چنان‌که دیدیم این واقعیت اکنون ذاتاً گول‌زننده است، و از این‌رو نیاز به گفتمان ویژه‌ی مشهور به علم است که باید در اشکال پدیداری آن نفوذ کند و جوهرهای آن را برملا سازد. همین‌که ایدئولوژی از مفهوم معرفت‌شناختی خود به مفهوم سیاسی‌تر خود تغییرجهت می‌دهد، دو نامزد به عنوان برنهاد آن در دسترس است، و روابط میان آن‌ها عمیقاً نگران‌کننده است. آن‌چه می‌تواند به مقابله با ایدئولوژی مسلط برآید یا علم ماتریالیسم تاریخی است یا آگاهی طبقاتی پرولتاریا. چنان‌که در فصل بعد خواهیم دید، از نگاه مارکسیسم «تاریخ‌باور»، اولی [ماتریالیسم تاریخی] اساساً یکی از «مظاهر» دومی [آگاهی طبقاتی پرولتاریا] است: نظریه‌ی مارکسیستی کامل‌ترین خودآگاهی طبقه‌ی کارگر انقلابی است. از نظر لنینیسم، ایدئولوژی به مفهوم «نظریه‌ی علمی» می‌بایست فاصله‌ی مُجاز معینی را از ایدئولوژی به معنای آگاهی طبقاتی پرولتاریایی حفظ کند تا به نحو خلاقانه در آن دخالت جوید.

اما معنای گسترده‌تر ایدئولوژی به عنوان هر شکل از اندیشه‌ای که به لحاظ اجتماعی تعیین می‌شود دخالت می‌کند تا این تمایز را مورد پی‌جویی قرار دهد. اگر همه‌ی تفکر به لحاظ اجتماعی تعیین می‌شود، پس مارکسیسم نیز باید چنین باشد، و در آن صورت ادعای مارکسیسم در خصوص عینیت علمی چه می‌شود؟ با این‌همه اگر این ادعاها را به سادگی کنار بگذاریم، چه حکمی باید بکنیم میان حقیقت مارکسیسم و حقیقت نظام‌های عقیدتی که مارکسیسم با آن‌ها مخالف است؟ آیا در آن صورت قطب مخالف ایدئولوژی حاکم صرفاً باید ایدئولوژی بدیل باشد، و بر چه زمینه‌های عقلانی باید میان آن‌ها دست به انتخاب بزنیم؟ کوتاه سخن آن‌که به تالاب نسبت‌گرایی تاریخی می‌لغزیم؛ اما به نظر می‌آید یگانه بدیل این برداشت فلان صورت از پوزیتیویسم یا عقل‌گرایی علمی باشد که شرایط تاریخی مُجاز خود را سرکوب کرده است، و بنابراین به همه‌ی بدترین شیوه‌هایی که ایدئولوژی آلمانی ترسیم کرده است ایدئولوژیک

است. چه می‌شود اگر به طنزآمیزترین صورت ممکن خود مارکسیسم، با اتکا به خردگرایی علمی‌ای که با بی‌طرفی بر فراز تاریخ شناور است، به عنوان نمونه‌ی بارز اشکال اندیشه‌ی متافیزیکی یا ترافرازنده‌ای که خود به بی‌اعتبار کردن آن کمر بسته بود به پایان آید؟

## از لوکاچ تا گرامشی

در نظر گرفتن مارکسیسم به منزله‌ی تحلیل علمی صورت‌بندی‌های اجتماعی، و در نظر آوردن آن به عنوان ایده‌هایی در مبارزه‌ی فعال، دو معرفت‌شناسی یکسر متفاوت به دست می‌دهد. در مورد نخست، آگاهی اساساً ژرف‌اندیش و متفکرانه است و در پی آن است که تا بیشترین حدِ مقدور صحت شناخت با موضوع خود «جفت» یا «مطابق» باشد. در مورد دوم، آگاهی به نحو بسیار آشکارتر جزئی از واقعیت اجتماعی و نیرویی پویا در دگرگونی احتمالی آن است. و اگر چنین باشد، پس در نظر اندیشه‌ورانی چون جورج لوکاچ به نظر نمی‌آید به هیچ‌رو مناسب باشد که از این سخن بگوید که آیا چنین تفکری آن تاریخی را «بازتاب می‌دهد» یا با آن «تطبیق» می‌کند که به طرز جدایی‌ناپذیری به آن وابسته است یا نه.

اگر به این طریق آگاهی همچون نیرویی دگرگون‌کننده در یافته شود که با واقعیتی که در صدد تغییر آن است توافق دارد، در آن صورت به نظر می‌آید که هیچ «فضا»یی میان آن و آن واقعیتی که آگاهی کاذب ممکن است در آن پدید آید وجود ندارد. اگر ایده‌ها واقعاً جزئی از موضوع خود باشند نمی‌توانند نسبت به آن «ناحقیقی» باشند. به گفته‌ی ج. ال. آستین فیلسوف می‌توانیم از گفتار



«قطعی»<sup>۱</sup> سخن بگوییم، گفتاری که هدف آن توصیف جهان است، خواه حقیقی و خواه کاذب، ولی معنی ندارد که از گزاره‌ای «زبانی-کرداری» سخن بگوییم که خواه به نحو صحیح یا ناصحیح واقعیت را «منعکس می‌کند». وقتی من قول می‌دهم که شما را به تئاتر ببرم یا به علت این که مرکب به پیراهن من پاشیده‌اید فحش‌تان می‌دهم چیزی را توصیف نمی‌کنم. اگر من در مراسمی تشریفاتی کشتی‌ای را نام‌گذاری کنم، یا در کنار شما در برابر کشیشی بایستم و بگویم «قسم می‌خورم»، این‌ها رویدادهایی مادی در واقعیت است، حرکتی است همان قدر ثمربخش که اتو کشیدن جوراب‌هایم، و نه «تصویر»هایی از فلان وضع که می‌توان گفت درست یا خطا است.

پس، آیا این بدین معناست که الگوی آگاهی همچون شناخت<sup>۲</sup> (یا دژ شناخت<sup>۳</sup>) را باید انگاره‌ای از آگاهی همچون امر زبانی-کرداری برکنار کند؟ نه دقیقاً؛ زیرا روشن است که این تقابل را تا حدودی می‌توان ساخت‌شکنی کرد. هیچ فایده‌ای بر قول من مبنی بر به تئاتر بردن شما مترتب نخواهد بود، اگر که تئاتر مورد نظر هفته‌ی پیش به علت هرزگی دور از نزاکت بسته شده باشد و من از آن خبر نداشته باشم. و نیز عمل فحش دادن من پوچ است اگر که آن‌چه گمان برده‌ام که لکه‌ی مرکبی بر پیراهن من است فقط گوشه‌ای از طرح گلدار پیراهن باشد. همه‌ی حرکت‌های «زبانی-کرداری» مستلزم فلان یا بهمان گونه‌ی شناخت است و بر فلان یا بهمان دریافت از آن‌چه جهان واقعاً هست دلالت دارد. برای فلان گروه سیاسی پروردن اندیشه‌هایش برای مبارزه با قدرتی ستمگر بیهوده است، اگر که قدرت مورد بحث سه سال پیش سقوط کرده باشد و اعضای گروه صرفاً از این قضیه خبر نداشته باشند.

جورج لوکاج، مارکسیست مجارستانی، در اثر سترگ خود تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۲) شرحی مستوفی درباره‌ی این نکته می‌دهد. لوکاج می‌نویسد: «راست است که واقعیت معیار درستی اندیشه است. اما واقعیت نیست، بلکه می‌شود - و برای شدن مشارکت اندیشه لازم می‌آید.» [۱] ممکن است بگوییم اندیشه در عین حال هم شناختی و هم آفریننده است: فلان گروه یا طبقه‌ی

ستم‌دیده در عمل فهم شرایط واقعی خود در همان دم آغاز به سامان بخشیدن به شکل‌هایی از آگاهی می‌کند که به دگرگون ساختن آن‌ها یاری خواهد کرد. و از همین روست که به‌راستی هیچ الگوی ساده‌ی «بازتاب» در باب آگاهی کارساز نخواهد بود. لوکاچ می‌نویسد: «اندیشه و هستی به این معنی همانست نیستند که بر یکدیگر «منطبق» اند، یا یکدیگر را «بازتاب» می‌کنند، «به موازات هم حرکت می‌کنند» یا با یکدیگر «مقارن» اند (یعنی همه‌ی تعبیرهایی که دوگانگی سفت و سختی را پنهان می‌دارند). همانستی اندیشه و هستی در این است که هر دو جنبه‌های یک فرایند تاریخی و دیالکتیکی واحدند.» [۲] نزد لوکاچ شناخت پرولتاریای انقلابی جزئی از موقعیتی است که پرولتاریا برمی‌شناسد و آن موقعیت را بی‌درنگ دگرگون می‌سازد. اگر این منطق به افراط<sup>۱</sup> رانده شود در آن صورت به نظر می‌آید که ما هرگز فقط فلان «چیز» را نمی‌شناسیم، زیرا عملی شناخت ما از آن از هم اکنون آن را به چیز دیگری دگرگون ساخته است. الگویی که به‌طور ضمنی در بُن‌ساخت<sup>۲</sup> این آموزه قرار دارد الگوی خود-شناسی<sup>۳</sup> است؛ زیرا برای آن‌که خودم را بشناسم دیگر نباید خودی باشم که لحظه‌ی پیش از آن‌که بر آن وقوف یابم بودم. در هر صورت، به نظر می‌آید کل این برداشت از آگاهی به منزله‌ی امری اساساً فعال، عملی و پویا، که لوکاچ آن را وامدار کار هگل است، ما را بر آن می‌دارد که هر گونه برداشت بسیار ساده‌اندیشانه از آگاهی کاذب همچون شکاف، شقاق یا گسست میان نحوه‌ای که چیزها هستند و نحوه‌ای که ما آن‌ها را می‌شناسیم بازنگری کنیم.

لوکاچ از جهاتی از بین‌الملل دوم مفهوم مثبت و غیرتوهین‌آمیز واژدی ایدئولوژی را برمی‌گیرد و با خیال آسوده مارکسیسم را «بیان ایدئولوژیک پرولتاریا» می‌شمارد؛ و این دست‌کم یک دلیل آن است که چرا این نظر رایج که ایدئولوژی نزد لوکاچ مترادف با آگاهی کاذب است اشتباهی بیش نیست. اما در عین حال لوکاچ کل دستگاه مفهومی نقد مارکس از بت‌وارگی کالایی را حفظ می‌کند و لذا مفهوم انتقادی‌تری از این اصطلاح را زنده نگه می‌دارد. اما «دیگری» یا مخالف ایدئولوژی در این مفهوم منفی، دیگر در وهله‌ی نخست «علم

مارکسیستی» نیست بلکه مفهوم کلیت است؛ و یکی از کارکردهای این مفهوم در کار او این است که به او مجال می‌دهد تا در ایده‌ی فلان علم اجتماعی بی‌غرض کندوکاو کند بی‌آن‌که در این رهگذر به دام نسبیت‌گرایی تاریخی بیفتد. همه‌ی اشکال آگاهی طبقاتی ایدئولوژیک‌اند؛ اما، به اصطلاح، پاره‌ای از پاره‌ای دیگر ایدئولوژیک‌تراند. آنچه به‌خصوص در مورد بورژوازی ایدئولوژیک است ناتوانی آن است در دریافت ساختار صورت‌بندی اجتماعی به‌طور کلی، به دلیل تأثیرات هولناک شیء‌شدگی. شیء‌شدگی تجربه‌ی اجتماعی ما را چند پاره و گسیخته می‌کند، به نحوی که تحت نفوذ آن فراموش می‌کنیم که جامعه فرابندی جمعی است و در عوض آن را صرفاً به چشم این یا آن شیء یا نهاد تک‌افتاده می‌بینیم. چنان‌که معاصر لوکاچ، کارل کُرش<sup>۱</sup>، استدلال می‌کند ایدئولوژی اساساً صورتی از مجاز مُرسل<sup>۲</sup> است، آرایه‌ی سخن<sup>۳</sup> است که در آن ما جزء را به مفهوم کل می‌گیریم. آنچه در مورد آگاهی پرولتاریایی به کامل‌ترین صورت تکامل سیاسی آن ویژه است همانا توانایی آن به «کلیت‌بخشی» نظم اجتماعی است، زیرا بدون چنین معرفتی طبقه‌ی کارگر هرگز نمی‌تواند شرایط خود را بشناسد و آن را دگرگون کند. شناخت راستین از موقعیت خود به طرزی جدایی‌ناپذیر شناختی از آن کل اجتماعی<sup>۴</sup> است که طبقه‌ی کارگر به طرزی طاقت‌فرسا در موقعیت آن قرار گرفته است؛ به نحوی که لحظه‌هایی که در آن‌ها پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد، و نظام سرمایه‌داری را به صورتی که هست می‌شناسد در واقع یکسان‌اند.

به سخن دیگر، علم، حقیقت یا نظریه را دیگر نباید دقیقاً برای ایجاد تعادل در برابر ایدئولوژی قرار داد؛ برعکس، این‌ها دقیقاً «بیان‌ها»ی ایدئولوژی طبقاتی ویژه، یعنی جهان‌نگری انقلابی طبقه‌ی کارگراند. حقیقت همانا جامعه‌ی بورژوایی است که به آگاهی از خود به‌طور کلی می‌رسد، و «جایی» که این اتفاق حساس و حیاتی روی می‌دهد در خودآگاهی پرولتاریا است. از آن‌جا که پرولتاریا کالای سرنمونی<sup>۵</sup> است، و وادار می‌شود تا نیروی کار خود را برای بقای خود بفروشد، می‌توان آن را به چشم جوهر یک نظم اجتماعی نگرست که

1. Karl Korsh

2. synecdoche

3. figure of speech

4. social whole

5. prototypical

بر بت‌وارگی کالایی استوار است؛ و بنابراین خودآگاهی پرولتاریا گویی آن صورت کالایی است که به آگاهی از خود می‌رسد، و در این حرکت از خود برمی‌گذرد.

لوکاج به هنگام نگارش تاریخ و آگاهی طبقاتی خود را با نوعی انتخاب تحمیلی یا تقابل محال روبه‌رو می‌بیند. از یک سو، خیال‌پردازی پوزیتیویستی در باب علم مارکسیستی وجود دارد (مرده‌ریگ بین‌الملل دوم) که به نظر می‌آید ریشه‌های تاریخی خود را فروکوفته باشد؛ از سوی دیگر، شیخ نسبیت‌گرایی تاریخی وجود داشت. یا شناخت یکسره با تاریخی که در صدد شناختن آن بود بیگانه بود، یا دقیقاً مسئله بر سر این یا آن نوع خاص آگاهی تاریخی بود - که به هیچ‌رو از آن یکی اساس محکم‌تری نداشت. شیوه‌ی لوکاج در چیرگی بر این دوره‌ی عرضه‌ی مقوله‌ی خودبازاندیشی<sup>۱</sup> است. صورت‌های معینی از شناخت وجود دارد - به‌ویژه خودشناسی طبقه‌ی استثمار شده - که در همان حال که کاملاً تاریخی است، قادر است محدودیت‌های دیگر ایدئولوژی‌ها را بر ملا کند، و بنابراین در هیئت نیرویی رهایی‌بخش پدیدار می‌شود. در چشم‌انداز «تاریخ‌باورانه»ی لوکاج [۲]، حقیقت نسبت به یک موقعیت تاریخی ویژه نسبی است، و هرگز قضیه‌ای متافیزیکی در فراسوی تاریخ به‌طور کلی نیست؛ اما پرولتاریا، منحصرأ، از لحاظ تاریخی چنان موقعیتی دارد که در اصل قادر است راز سرمایه‌داری را به‌طور کلی بگشاید. از این‌رو، دیگر هیچ نیازی نیست که از یک سو در دام برابر نهاد سترون ایدئولوژی همچون آگاهی کاذب یا جزیی گرفتار بمانیم و، از سوی دیگر، در دام علم همچون فلان شیوه‌ی مطلق و غیرتاریخی شناخت. زیرا تمامی آگاهی طبقاتی آگاهی کاذب نیست، و علم نیز صرفاً بیان یا رمزگذاری آگاهی طبقاتی «راستین» نیست.

امروزه بعید است شیوه‌ی بیان این استدلال لوکاج طرفداران نامحدود داشته باشد. لوکاج مدعی است که پرولتاریا طبقه‌ای بالقوه «کلی» [و جهان‌گستر] است، زیرا در خود رهایی بالقوه‌ی همه‌ی بشریت را دارد. از این‌رو، آگاهی‌اش در اصل کلی [و جهان‌گستر] است؛ اما ذهنیت کلی در واقع با عینیت یکسان است.

بنابراین آنچه طبقه‌ی کارگر می‌شناسد، یعنی از چشم‌انداز تاریخی جزئی خود، می‌بایست به‌طور عینی حقیقی باشد. لازم نیست آدم با این زبان کمابیش فخیم هگلی متقاعد شود تا بینش مهم مدفون در این سخن را نجات دهد. لوکاچ کاملاً به حق درمی‌یابد که تضاد میان دیدگاه‌های ایدئولوژیکِ جزئیِ محض از یک سو و پاره‌ای از نظرگاه‌های بی‌طرفانه در باب کلیت اجتماعی از سوی دیگر از بیخ و بن گمراه‌کننده است. زیرا آنچه این تقابل نمی‌تواند به حساب آورد موقعیت گروه‌ها و طبقات ستم‌دیده است که نیاز دارند که چشم‌اندازی از نظام اجتماعی به‌طور کلی و جایگاه خود در آن به دست آورند، تا صرفاً بتوانند منافع جزئی و ویژه‌ی خود را تحقق بخشند. اگر زنان در صدد رهایی خوداند نیاز دارند منفعتی در فهم چیزی از ساختارهای کلی پدرسالاری داشته باشند. چنین فهم و شناختی به هیچ رو عاری از غرض نیست؛ برعکس در خدمت منافع سیاسی فوری است. اما گویی این منافع بی‌آن‌که در نقطه‌ای از خاص به عام برگذرند احتمالاً با شکست روبه‌رو می‌شوند. مردم استعمار زده ممکن است فقط برای بقا خود را مجبور ببینند که در ساختارهای جهانی سرمایه‌داری دست به پژوهش بزنند، همچنان‌که حاکمان امپریالیست‌شان هیچ نیازی به این کار ندارند. کسانی که امروز بر طبق رسم روز نیاز به چشم‌انداز «جهانی» یا «کلی» را انکار می‌کنند ممکن است آن قدر ممتاز و ثروتمند باشند که از این دیدگاه صرف‌نظر کنند. آن‌جا که چنین کلیتی خود را به فوریت به شرایط اجتماعی بی‌واسطه‌ی شخص تفهیم می‌کند، این فصل مشترک میان جزء و کل به چشم‌گیرترین نحوی ایجاد می‌شود. نکته‌ی لوکاچ این است که گروه‌ها و طبقات معینی نیاز دارند که شرایط خود را بر زمینه‌ای گسترده‌تر نقش کنند اگر که می‌خواهند آن شرایط را دگرگون کنند؛ و با این کار خود را در حالی خواهند یافت که آگاهی کسانی را که در انسداد راه این آگاهی رهایی‌بخش منفعت دارند به مبارزه می‌طلبند. به این معناست که دغدغه‌ی تشویش‌آور نسبیت‌گرایی بی‌ربط است: زیرا دعوی این‌که تمامی شناخت از دیدگاه اجتماعی ویژه‌ای سرچشمه می‌گیرد دلالت بر این ندارد که هر دیدگاه اجتماعی و قدیمی همان اندازه برای این مقاصد ارزشمند است که دیدگاه‌های دیگر. اگر آنچه آدمی در پی آن است فلان شناخت از طرز کارهای امپریالیسم به‌طور کلی است، پس کاملاً ناب‌خردانه است که آدمی با فرماندار کل یا

خبرنگار افریقایی دیلی تلگراف، که تقریباً مطمئناً وجود آن را منکر خواهند شد، در این باره مشورت کند.

با این همه، معضلی منطقی در مورد برداشت لوکاج از فلان آگاهی طبقاتی «راستین» وجود دارد. چرا که اگر طبقه‌ی کارگر حامل بالقوه‌ی چنین آگاهی‌ای است، این حکم از کدام دیدگاه برآمده است؟ این حکم را نمی‌توان از دیدگاه خود پرولتاریا (ی آرمانی) برآورد، زیرا این کار فقط به معنای بی‌پاسخ گذاشتن پرسش است؛ اما اگر این دیدگاه راستین باشد، آن‌گاه نمی‌توان آن را از فلان دیدگاه بیگانه با آن برآورد. چنان‌که بیکو پرک<sup>۱</sup> می‌گوید دعوی این‌که تنها چشم‌انداز پرولتاریایی به آدم امکان می‌دهد تا حقیقت جامعه را در مجموع دریابد از پیش‌فرض می‌گیرد که شخص می‌داند که حقیقت چیست. [۴] به نظر می‌آید که حقیقت یا کلاً درونی آگاهی طبقه‌ی کارگر است، که در آن صورت آن را نمی‌توان همچون حقیقت ارزیابی کرد و دعوی صرفاً جزمی می‌شود؛ یا این‌که آدم در متناقض‌نمای محال حکم کردن درباره‌ی حقیقت از بیرون از خود حقیقت گرفتار می‌آید که در آن صورت این مدعا که این صورت از آگاهی حقیقی است فقط زیرآب خود را می‌زند.

اگر در نظر لوکاج پرولتاریا در اساس حامل شناختی از کل اجتماعی است، پس به صورت برابر نهاد مستقیم طبقه‌ای بورژوا پدیدار می‌شود که در غرقاب بی‌واسطه‌گی فرورفته است و نمی‌تواند موقعیت خود را کلیت بخشد. این یکی از آن قضایای مارکسیستی سنتی است که برحسب آن آن‌چه در خصوص طبقه‌ی متوسط جلو چنین شناختی را می‌گیرد شرایط اجتماعی و اقتصادی متمیزه‌ی آن است: هر سرمایه‌دار منفرد منفعت خود را دنبال می‌کند، و از این‌که این همه منافع تک‌افتاده چه‌گونه در نظامی تام با هم ترکیب می‌شوند یا هیچ برداشتی ندارد یا اندک اطلاعی دارد. با این همه، لوکاج تأکید خود را تقریباً بر پدیده‌ی شیء‌وارگی می‌گذارد - مفهومی که او از آموزه‌ی مارکس درباره‌ی بت‌وارگی کالایی برمی‌گیرد، اما معنای بسیار گسترده‌ای به آن می‌بخشد. لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی با به هم بستن تحلیل اقتصادی مارکس و نظریه‌ی عقلاتی کردن

ماکس وبر استدلال می‌کند که در جامعه‌ی سرمایه‌داری صورت‌کالایی در هر جنبه‌ای از زندگی اجتماعی راه می‌یابد و شکل مکانیکی کردن، کمیّت‌سازی<sup>۱</sup> و انسانیت‌زدایی فراگیر تجربه‌ی انسانی را به خود می‌گیرد. «تمامیت<sup>۲</sup>» جامعه به عملکرد جداگانه، تخصصی و فنی بی‌شمار تجزیه می‌شود و هر یک از اجزای زندگی نیمه خودمختارانه‌ی خاص خویش را به خود می‌گیرند و بر هستی انسانی به عنوان نیروی شبه طبیعی تسلط می‌یابند. فنون صرفاً صوری محاسبه‌پذیری هر بخش از جامعه را، از کار کارخانه گرفته تا بوروکراسی سیاسی، روزنامه‌نگاری و نظام قضایی، می‌آکند؛ و خود علوم طبیعی فقط نمونه‌ی دیگری از اندیشه‌ی شیء شده است. فاعل انسانی که زیر فشار جهان‌کدوری از اشیا و نهادهای خودمختار از پا درآمده است به سرعت به موجود ساکن و اهل مراقبه فرو می‌کاهد که دیگر قادر نیست در این فرآورده‌های سنگ شده کردار خلاق خود را بازشناسد. لحظه‌ی بازشناخت انقلابی هنگامی فرا می‌رسد که طبقه‌ی کارگر به این جهان از خودبیگانه همچون آفریده‌ی مصادره شده‌ی خود اذعان می‌کند، و از راه عمل (پراکسیس) سیاسی آن را به راه درست بازمی‌آورد. بنا بر فلسفه‌ی هگلی مشرب، که زیرساخت اندیشه‌ی لوکاچ را تشکیل می‌دهد، این امر به اتحاد دوباره‌ی ذهن و عین اشاره دارد که بر اثر تأثیرات شیء‌شدگی سخت از هم‌دریده شده بوده است. پرولتاریا با شناختن این معنی که برای چه چیز وجود دارد هم ذهن و هم عین تاریخ می‌شود. درواقع گاه چنین به نظر می‌آید که غرض لوکاچ این است که این حرکت خودآگاهی به خودی خود عملی انقلابی است.

درواقع آنچه لوکاچ در این‌جا انجام می‌دهد این است که پرولتاریا را به جای ایده‌ی مطلق هگل - که خود همانستی ذهن - عین تاریخ است - می‌نشانند. [۵] یا دست‌کم، اگر این نکته را تعدیل کنیم، جای آن را به آن نوع آگاهی سیاسی مطلوب می‌دهد که پرولتاریا می‌تواند در اصل به دست آورد - یعنی آنچه لوکاچ آن را آگاهی «منسوب»<sup>۳</sup> یا «ممکن»<sup>۴</sup> می‌خواند. و اگر لوکاچ در این مورد چنان‌که باید و شاید هگلی است در این اطمینان خود نیز که حقیقت در کل

1. quantification

2. wholeness

3. ascribed

4. imputed

نهفته است چنین است. در نظر هگل پدیدارشناسی روح تجربه‌ی بی‌میانجی خود نوعی از آگاهی کاذب یا جزئی است؛ و فقط وقتی حقیقت خود را تسلیم می‌کند که به شیوه‌ی دیالکتیکی میانجی‌مند شود، و روابط متعدد نهانی آن با کل با شکیبایی آشکار شده باشد. به این ترتیب، ممکن است گفته شود که بر پایه‌ی این نظر آگاهی روزمره‌ی ما خود صرفاً به دلیل جزئیت آن ذاتاً «ایدئولوژیک» است. این بدان معنا نیست که احکامی که در این موقعیت صادر می‌کنیم لزوماً کاذب است؛ بلکه به این معناست که این احکام تنها به فلان شیوه‌ی جزئی<sup>۱</sup> و تجربی صادق‌اند، زیرا حکم‌هایی هستند درباره‌ی اشیا و امور جدا که هنوز در زمینه‌ی تام و تمام خود گنجانده نشده‌اند. این جا می‌توانیم به این حکم برگردیم که: «پرنس چارلز آدمی متفکر و باوجدان است» که می‌تواند حتی المقدور حقیقت داشته و صادق باشد، اما موضوعی را که به عنوان چارلز شناخته شده است از کل زمینه‌ی نهاد سلطنت جدا می‌سازد. از لحاظ هگل، تنها با عملیات عقل دیالکتیکی است که چنین پدیده‌های ایستا و جدا جدا را می‌توان همچون کلی پویا و در حال گسترش بازسازی کرد. تا این جای کار می‌توان گفت که در نظر هگل نوع معینی از آگاهی کاذب وضع «طبیعی» ما، و رایج تجربه‌ی بی‌میانجی ماست.

به عکس، در نظر لوکاچ چنین نگرش جزئی‌ای از علت‌های تاریخی ویژه - یعنی فرایند شیء‌شدگی سرمایه‌داری - سرچشمه می‌گیرد، اما می‌بایست با کارکردهای عقل «کلیت‌بخش» یا دیالکتیکی تا حدودی به همان شیوه بر آن غلبه کرد. علم، منطق و فلسفه‌ی بورژوازی معادل‌های او برای شیوه‌ی شناخت روزینه و نارهایی‌بخش هگل است، که آنچه را که در واقع کلیتی پیچیده و تکامل‌یابنده است به اجزای مصنوعاً مستقل تجزیه می‌کند. در نظر لوکاچ، ایدئولوژی دقیقاً آن گفتمانی نیست که نسبت به اشیا و امور چنان‌که هستند صادق و وفادار باشد، بلکه گفتمانی است که فقط به شیوه‌ای محدود و سطحی نسبت به آن‌ها صادق و وفادار است، و از گرایش‌ها و پیوندهای ژرف‌تر آن‌ها غافل است. و این مفهوم دیگری است که در آن، برعکس عقیده‌ی رایج،



ایدئولوژی در نظر او آگاهی کاذب به معنای اشتباه ساده یا توهم نیست. دریافتن تاریخ به منزله‌ی کلیت به معنای دریافتن آن در سیر تحول پویا و پرتناقض آن است، که تحقق بالقوه‌ی نیروهای انسان یکی از اجزای حیاتی آن است. تا این جا نوع خاصی از شناخت - شناختن کل - هم در نظر هگل و هم لوکاچ نوع معینی از هنجار اخلاقی و سیاسی به شمار می‌آید. به این ترتیب، روش دیالکتیکی نه فقط ذهن و عین را بلکه همچنین «امر واقع» و «ارزش» را هم که اندیشه‌ی بورژوازی از هم گسیخته است از نو متحد می‌کند. فهمیدن جهان به شیوه‌ای خاص از عمل کردن به منظور پیشبرد شکوفایی تام و تمام و آزادانه‌ی نیروهای آفریننده‌ی انسان جدایی‌ناپذیر می‌شود. ما از یک سو با شناختن بی‌طرفانه و فارغ از ارزش‌گذاری - چنان‌که در اندیشه‌ی پوزیتیویستی یا آمپریستی چنین ایم - و مجموعه‌ای اختیاری از ارزش‌های ذهنی، از سوی دیگر، به حال خود رها نمی‌شویم. برعکس، خود عمل شناخت هم «امر واقع» و هم «ارزش» است، شناخت درستی است که برای رهایی سیاسی اجتناب‌ناپذیر است. چنان‌که لشک کولاکوفسکی<sup>۱</sup> درباره‌ی این نکته می‌گوید: «در این مورد ویژه [یعنی مورد شناخت رهایی‌بخش] شناخت و دگرگونی واقعیت دو فرایند جداگانه نیستند، بلکه پدیده‌ای یگانه‌اند.» [۶]

نوشته‌های لوکاچ درباره‌ی آگاهی طبقاتی در ردیف پربارترین و اصیل‌ترین اسناد مارکسیسم قرن بیستم است. با این همه، این نوشته‌ها معروض برخی انتقادهای مخرب بوده است. برای نمونه، می‌توان استدلال کرد که نظریه‌ی او درباره‌ی ایدئولوژی به آمیزه‌ی خطرناکی از اکونومیسم و ایدئالیسم گرایش دارد. اکونومیسم، زیرا که لوکاچ به شیوه‌ای غیرانتقادی این سخن ضمنی مارکس دوره‌ی متأخر را می‌پذیرد که صورت کالایی به نحوی جوهر پنهان تمامی آگاهی ایدئولوژیک در جامعه‌ی بورژوازی است. در نظر لوکاچ شیء‌شدگی نه فقط به منزله‌ی ویژگی مرکزی اقتصاد سرمایه‌داری، بلکه همچون «مسئله‌ی ساختاری اصلی جامعه‌ی سرمایه‌داری در همه‌ی جنبه‌ها و جهات آن» [۷] پدیدار می‌شود. در نتیجه، این جا نوعی ذات‌گرایی در باب ایدئولوژی در کار

است و آنچه را که در واقع گفتمان‌ها، ساختارها و تأثیرات بسیار متفاوت‌اند همگن می‌سازد. این الگو در بدترین صورت خود به فروکاستن جامعه‌ی بورژوازی به مجموعه‌ای از «مظاهر» دقیقاً لایه‌بندی شده‌ی شیء‌شدگی گرایش دارد که هر یک از سطوح آن (اقتصادی، سیاسی، قضایی، فلسفی) مطیعانه دیگر سطح‌ها را تقلید و بازتاب می‌کند. وانگهی، چنان‌که تشو دور آدورنو بعدها می‌گوید، این پافشاری مصممانه بر شیء‌شدگی به مثابه سرنخ همه‌ی جنایات خود به طرزی پنهانی ایدئالیستی است: در متون لوکاج این نگاه متمایل به این است که به جای مفاهیم بنیادی تری چون استثمار اقتصادی بنشیند. ممکن است همین را درباره‌ی کاربرد مقوله‌ی هگلی کلیت نیز گفت که گاه‌گاه توجه به شیوه‌های تولید، تضادهای میان نیروها و مناسبات تولید و مانند آن را به کناری می‌زند. آیا مسئله‌ی مارکسیسم نیز مانند بینش شاعرانه‌ی آرمانی مائو آنرولد فقط بر سر دیدن مداوم واقعیت و کلی دیدن آن است؟ برای آن‌که اندکی نقیضه‌ی مدعای لوکاج را بیاوریم: آیا انقلاب فقط مسئله‌ی ایجاد پیوندها است؟ آیا کلیت اجتماعی، دست‌کم از لحاظ مارکسیسم اگر نه از دید هگل، «تحریف شده» و نامتعارف نیست، و بر اثر کثرت تعیین‌گرهای اقتصادی درون آن از حقیقت منحرف نشده است؟ لوکاج که به حق در مورد روایت‌های مارکسیستی «عوامانه» از «زیربنا» و «روبنا» محتاط است می‌خواهد توجه را از این نوع علیت‌باوری مکانیکی منحرف کند و به ایده‌ی کلی اجتماعی متوجه کند؛ اما در این صورت این کلی اجتماعی در معرض این خطر است که صرفاً به کلی «دوری» بدل گردد که در آن به «هر سطح» تأثیر بخشی برابر با هر یک از دیگر سطوح اعطا می‌شود.

در نظر لوکاج، همچنان‌که در نظر مارکس، بت‌وارگی کالایی همانا ساختار مادی عینی سرمایه‌داری است و نه وضعی ذهنی. اما در تاریخ و آگاهی طبقاتی الگوی دیگری از ایدئولوژی با ته‌مانده‌ی ایدئالیستی به نحو گیج‌کننده‌ای در کار است که به نظر می‌آید «جوهر» جامعه‌ی بورژوازی را در ذهنیت جمعی خود طبقه‌ی بورژوا جای می‌دهد. لوکاج می‌نویسد: «برای طبقه آمادگی برای تسلط به این معناست که منافع و آگاهی‌اش آن را قادر می‌سازد تا کل جامعه را بر طبق منافع خود سازمان دهد.» [۸] در این صورت، چه چیز است که رکن اصلی

ایدئولوژی نظم بورژوازی را تشکیل می‌دهد؟ آیا نظام «عینی» بت‌وارگی کالایی است که احتمالاً نقش خود را به یک نسبت بر همه‌ی طبقات می‌زند، یا قدرت «ذهنی» آگاهی طبقاتی مسلط است؟ گرت استدمن جونز استدلال می‌کند که در مورد دیدگاه اخیر، گویی در نظر لوکاچ ایدئولوژی از طریق ایشباع کلیت اجتماعی با جوهر ایدئولوژیک ذهن طبقاتی ناب<sup>۱</sup> [۹] تسلط می‌یابد. چنان‌که استدمن جونز در دنباله‌ی سخن می‌آورد، آنچه این دیدگاه از نظر دور می‌دارد این است که ایدئولوژی‌ها بی‌آن‌که به هیچ‌رو «فرآورده‌ی ذهنی اراده‌ی معطوف به قدرت» طبقات مختلف باشند، «نظام‌هایی عینی‌اند که زمینه‌ی کلی پیکار اجتماعی میان طبقات متخاصم تعیین‌شان می‌کند.» در نظر لوکاچ، همچنان‌که در نظر مارکسیسم «تاریخ باور» در کل، گاه چنین می‌نماید که گویی هر طبقه‌ی اجتماعی «جهان‌نگری» ویژه و مشترک<sup>۱</sup> خاص خود را دارد، جهان‌نگری‌ای که مستقیماً بیانگر شرایط مادی هستی آن است؛ و در این صورت سلطه‌ی ایدئولوژیک در بردارنده‌ی یکی از جهان‌نگری‌هایی است که مهر خود را بر صورت‌بندی اجتماعی در مجموع تحمیل می‌کند. نه فقط این روایت از قدرت ایدئولوژیک کمتر می‌تواند با آموزه‌ی ساختاری‌تر و عینی‌تری از بت‌وارگی کالایی سازگار درآید؛ بلکه همچنین ناهمگونی و فروپسیدگی حقیقی «زمینه‌ی ایدئولوژیک را به شدت ساده می‌کند. زیرا چنان‌که نیکوس پولاتزاس<sup>۲</sup> استدلال می‌کند ایدئولوژی، مانند خود طبقه‌ی اجتماعی، پدیده‌ای ذاتاً رابطه‌ای است: ایدئولوژی کم‌تر به بیان شیوه‌ای می‌پردازد که به موجب آن طبقه‌ای شرایط هستی خود را زندگی می‌کند تا شیوه‌ای را که به موجب آن این شرایط را در رابطه با تجربه‌ی زنده‌ی دیگر طبقات زندگی می‌کند. [۱۰] همان‌گونه که بدون پرولتاریا هیچ طبقه‌ی بورژوازی هم وجود ندارد، به همین قیاس ایدئولوژی نمونه‌نمای هر یک از طبقات تا مغز استخوان از ایدئولوژی دشمن متخاصم‌اش تشکیل می‌شود. چنان‌که پیش‌تر استدلال کردیم، ایدئولوژی‌های حاکم می‌بایست به طرز مؤثر در تجربه‌ی زنده‌ی طبقات فرودست درگیر شوند؛ و طریقی را که به موجب آن این طبقات فرو دست جهان خود را می‌زیند نوعاً همین

1. corporate

2. Nicos Poulantzas

ایدئولوژی‌های مسلط شکل می‌دهند و تحت تأثیر خود دارند. خلاصه آن‌که مارکسیسم تاریخ باور رابطه‌ای بسیار اندام‌وار و دورنی میان «فاعل طبقاتی» و «جهان‌نگری» او فرض می‌گیرد. طبقات اجتماعی‌ای چون خرده بورژوازی وجود دارند - و چنان‌که مارکس به آن‌ها لقب می‌دهد، «تجسم تناقض» اند - که ایدئولوژی‌شان نوعاً از عناصری ترکیب یافته است که از طبقاتی برگرفته شده است که هم در بالای آن‌ها و هم در پایین آن‌ها هستند؛ و مضمون‌های ایدئولوژیک حیاتی و مهمی چون ناسیونالیسم وجود دارند که به هیچ طبقه‌ی اجتماعی خاصی «تعلق» ندارند، بلکه تقریباً موضوع مباحثه‌ی میان آن‌ها را تشکیل می‌دهند. [۱۱] طبقات اجتماعی ایدئولوژی‌ها را به طریقی جلوه‌گر نمی‌سازند که افراد شیوه‌ی خاصی از راه رفتن را نمودار می‌کنند؛ بلکه ایدئولوژی زمینه‌ی پیچیده و هم‌ستیزگرانه‌ی<sup>۱</sup> معناست که در آن برخی مضمون‌ها دقیقاً به تجربه‌ی طبقات ویژه وابسته‌اند، حال آن‌که دیگر مضمون‌ها به مراتب «شناور» ترند، و گاه به سوی این شیوه کشیده می‌شوند و گاه به سوی شیوه‌ی مبارزه میان قدرت‌های متخاصم. ایدئولوژی قلمروی از مجادله و مذاکره است که در آن آمد و شد دائم برقرار است: معانی و ارزش‌ها در سراسر مرزهای طبقات و گروه‌های مختلف ریوده می‌شوند، دگرگون می‌گردند و به تصاحب درمی‌آیند، تسلیم می‌شوند از نو به تصاحب درمی‌آیند و از نو دگرگون می‌شوند. طبقه‌ی مسلط ممکن است «تجربه‌ی خود را» تا حدودی از رهگذر ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط پیشین «زندگی کند»: به رنگ و لعاب اشراف‌منشانه‌ی بورژوازی بالای انگلیس بیندیشید. یا ممکن است ایدئولوژی خود را تا حدودی بر حسب باورهای طبقه‌ای فرودست سامان دهد - چنان‌که در مورد فاشیسم یکی از بخش‌های حاکم سرمایه‌داری مالی برای مقاصد خود تعصب‌ها و نگرانی‌های طبقه‌ی متوسط پایین را از آن خود می‌کند. هیچ تناظر یک به یک و دقیقی میان طبقات و ایدئولوژی‌ها وجود ندارد، چنان‌که در مورد سوسیالیسم انقلابی مشهود است. هر ایدئولوژی انقلابی اگر بخواهد از نظر سیاسی مؤثر باشد باید تا حدی بسیار بیش از آگاهی پرولتاریایی «ناب» لوکاچ باشد. اگر قدری انسجام

موقت به صف کاملی از نیروهای مخالف بخشیده نشود اندک اقبالی برای موفقیت خواهد داشت.

ایده‌ی طبقات اجتماعی به منزله‌ی «فاعل‌ها» که در کار لوکاج جنبه‌ی مرکزی دارد نیز مورد مناقشه بوده است. طبقه دقیقاً فلان فردِ جمعی شده نیست که به انواع صفاتی که اندیشه‌ی اومانستی به شخص منفرد نسبت می‌دهد مجهز باشد: فی‌المثل آگاهی، اتحاد، خودمختاری، خودگردانی و مانند این‌ها. از لحاظ مارکسیسم، طبقات مسلماً عاملان تاریخی‌اند؛ اما این عاملان علاوه بر هویت‌های «بین‌الذهانی»<sup>۱</sup> صورت‌بندی‌هایی ساختاری و مادی‌اند، و مسئله بر سر این است که چه‌طور این دو جنبه را با یکدیگر ببینیم. هم‌اکنون دیدیم که طبقات اجتماعی به جای آن که کالدهایی همگن باشند، کلاً دسته‌بندی‌هایی پیچیده و از درون پرکشاکش‌اند. پس فلان «ایدئولوژی طبقاتی» محتمل است که تقریباً همان نوع ناهمگونی‌ها و تضادها را نمودار سازد.

تندترین انتقاد از نظریه‌ی ایدئولوژی لوکاج این است که او در رشته‌ای از تلیف‌های فزاینده نظریه‌ی مارکسیستی را به ایدئولوژی پرولتاریایی؛ ایدئولوژی را به بیان فلان فاعل طبقاتی «ناب»؛ و این فاعل طبقاتی را به جوهر صورت‌بندی اجتماعی تجزیه می‌کند. اما این قضیه به جرح و تعدیل مهمی نیاز دارد. لوکاج به هیچ‌رو چشم بر راه‌هایی نمی‌بندد که به موجب آن آگاهی طبقه‌ی کارگر از طریق آگاهی حاکمان‌اش «آلوده» می‌شود، و به نظر نمی‌آید که در شرایط غیرانقلابی هیچ «جهان‌نگری» اندام‌واری به آن نسبت دهد. در واقع اگر پرولتاریا در وضع «نابهنجار» خود فقط اندکی بیش از تجسم کالایی است، دشوار بتوان دید که این دقیقاً بتواند به «طبقه‌ای برای خود» شدن گذر کند. اما به نظر نمی‌رسد این فرایند «آلودگی» طور دیگری کار کند، به این معنی که به نظر نمی‌آید ایدئولوژی مسلط به هیچ‌رو به طرز قابل توجهی بر اثر گفت و شنود با فرودستان خود شکل بگیرد.

هم‌اکنون دیدیم که در واقع دو نظریه‌ی متفاوت درباره‌ی ایدئولوژی در تاریخ و آگاهی طبقاتی مطرح است - یکی که از بت‌وارگی کالایی برگرفته

1. intersubjective

می‌شود، و دیگری که از دیدگاه تاریخ‌باورانه در باب ایدئولوژی همچون جهان‌نگری فاعل طبقاتی برمی‌آید. در مورد پرولتاریا به نظر می‌آید که این مفهوم به ترتیب با اوضاع «بهنجار» و انقلابی هستی‌او انطباق داشته باشد. در شرایط غیرواقعی آگاهی طبقه‌ی کارگر به طرزی منفعلانه تابع آثار شیء‌شدگی است؛ هیچ سررشته‌ای به دست ما داده نمی‌شود که چه‌گونه این موقعیت بر اثر ایدئولوژی پرولتاریایی فعالانه شکل می‌گیرد، یا چه‌گونه با جنبه‌های کمتر مطیعانه‌ی سلطه‌پذیر آن تجربه‌کنش متقابل نشان می‌دهد. چه‌گونه کارگر خود را بر پایه‌ی عینیت‌یافتگی خود به صورت فاعل شکل می‌دهد؟ اما هنگامی که طبقه - به طرز مرموزی - تغییر جهت می‌دهد تا به صورت فاعل انقلاب درآید معضله‌ی<sup>۱</sup> تاریخ‌باور زمام امور را به دست می‌گیرد، و آن‌چه در مورد حاکمان ایشان مصداق داشت - این‌که حاکمان کل صورت‌بندی اجتماعی را با مفاهیم ایدئولوژیک خود «اشباع» می‌کنند - اکنون می‌تواند درباره‌ی آن‌ها نیز صدق کند. اما آن‌چه درباره‌ی این حاکمان گفته می‌شود نامنسجم است: زیرا این مفهوم فعال از ایدئولوژی در مورد آن‌ها با این نظر که آن‌ها نیز صرفاً قربانیان ساختار بت‌وارگی کالایی هستند ناسازگار است. چه‌گونه طبقه‌ی متوسط می‌تواند به دلیل جهان‌نگری متحد خود حاکم باشد آن هم وقتی که به سادگی همراه دیگر طبقات تابع ساختار شیء‌شدگی است؟ آیا ایدئولوژی مسلط مسئله‌ی بورژوازی است یا جامعه‌ی بورژوایی؟

می‌توان ادعا کرد که تاریخ و آگاهی طبقاتی بر اثر ارزیابی غلوآمیز نوعاً ایدئالیستی خود از خود «آگاهی» نباه می‌شود. لوکاچ می‌نویسد: «فقط آگاهی طبقاتی می‌تواند راه بیرون رفت از این بن‌بست سرمایه‌داری را نشان دهد.» [۱۲]؛ و در عین حال که این سخن به یک معنی چنان‌که باید راست آیین<sup>۲</sup> است، زیرا که پرولتاریایی ناآگاه به ندرت احتمال دارد این ترفند را به کار زند، تأکید آن آموزنده و روشنگر است. چرا که در وهله‌ی نخست آگاهی طبقه‌ی کارگر نیست که خواه واقعی و خواه بالقوه مارکسیسم را به جایی می‌کشاند که آن را به عنوان عامل اصلی دگرگونی انقلابی برگزیند. اگر طبقه‌ی کارگر به صورت چنین عاملی

پدیدار می‌شود، این امر به دلایل ساختاری و مادی است - این واقعیت که پرولتاریا یگانه کالبدی است که چنان در فرایند مولد سرمایه‌داری جای گرفته است، چنان از طریق این فرایند تربیت شده و سازمان یافته است و کاملاً برای آن اجتناب‌ناپذیر است که می‌تواند زمام آن را به دست گیرد. به این معنی سرمایه‌داری است و نه مارکسیسم که ابزارهای سرنگونی انقلابی را «برمی‌گزیند» و بردبارانه گورکن بالقوه‌ی خود را می‌پرورد. هنگامی که لوکاچ ملاحظه می‌کند که قدرت صورت‌بندی اجتماعی همیشه در تحلیل نهایی قدرتی «معنوی» است، یا هنگامی که می‌نویسد: «سرنوشت انقلاب به پختگی پرولتاریا یعنی آگاهی طبقاتی او بستگی دارد» [۱۳] به احتمال قوی در معرض خطر جایگزین ساختن این مسائل مادی با مسائل آگاهی محض است - و آگاهی‌ای که، چنان‌که گرت استدمن خاطر نشان می‌کند، به طرز عجیبی مرموز و اثیری است، مسئله‌ای مربوط به «ایده‌ها» است تا کردارها و نهادها.

اگر لوکاچ در اولویت بالایی که به آگاهی نسبت می‌دهد ته مانده‌ای ایدئالیستی را حفظ می‌کند، در مورد خصومت رمانتیک‌اش با علم، منطق و تکنولوژی نیز چنین است. [۱۴] گفتمان صوری و تحلیلی صرفاً شیوه‌های شیء‌شدگی بورژوازی‌اند، همان‌گونه که به نظر می‌رسد همه‌ی اشکال مکانیکی‌سازی و توجیه ذاتاً بیگانه‌گردان‌اند. جنبه‌ی مترقی‌ورهای بخش این فرایندها در تاریخ سرمایه‌داری، در غم غربت‌اندوه‌بار نمونه‌نمای تفکر محافظه‌کارانه‌ی رمانتیک، صرفاً نادیده گرفته می‌شود. لوکاچ نمی‌خواهد انکار کند که مارکسیسم علم است؛ بلکه در نظر او این علم «بیان ایدئولوژیک پرولتاریا» است و نه فلان مجموعه‌ی قضایای تحلیلی بی‌زمان. این نظر مطمئناً هم‌اوردجویی قدرتمندی در برابر «علم‌گرایی» بین‌الملل دوم - یعنی این باور که ماتریالیسم تاریخی صرفاً عبارت است از شناخت عینی قوانین درون‌مانای تکامل تاریخی - عرصه می‌کند. با این همه، واکنش نشان دادن به چنین خیال‌پردازی‌های متافیزیکی با فروکاستن نظریه‌ی مارکسیستی به ایدئولوژی انقلابی چندان کارساز و رضایت‌بخش نیست. آیا معادله‌های پیچیده‌ی سرمایه چیزی نیستند جز «بیان» نظری آگاهی سوسیالیستی؟ آیا آن آگاهی را تا حدودی این‌گونه کار نظری تشکیل نداده است؟ و اگر فقط خودآگاهی پرولتاریا حقیقت را

به ما ارائه خواهد کرد جز با فهم نظری معینی که تقریباً باید مستقل از این خودآگاهی باشد، ما چه گونه در وهله‌ی نخست به پذیرش این حقیقت به عنوان حقیقت می‌رسیم؟

هم‌اکنون گفتم که خطاست اگر به لوکاچ به چشم کسی نگاه کنیم که ایدئولوژی را فقط<sup>۱</sup> با آگاهی کاذب معادل می‌شمارد. البته که در نظر او ایدئولوژی سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر کاذب نیست؛ و حتی ایدئولوژی بورژوازی نیز فقط به معنای پیچیده‌ی این اصطلاح توهمی است. در واقع می‌توان ادعا کرد که در نظر مارکس و انگلس دوره‌ی نخست ایدئولوژی نسبت به موقعیت واقعی کاذب تصور می‌شود، حال آن‌که در نظر لوکاچ ایدئولوژی نسبت به موقعیتی کاذب صادق تصور می‌شود. در واقع اندیشه‌های بورژوازی به دقت و به درستی وضع امور را در جامعه‌ی بورژوازی منعکس می‌کنند؛ اما همین اوضاع و احوال است که به نحوی به شکل تاب برداشته از حقیقت حاصل می‌شود. چنین آگاهی‌ای به ماهیت شیء شده‌ی نظم اجتماعی سرمایه‌داری وفادار است، و اغلب دربارهِ این شرایط ادعاهای حقیقی دارد؛ این آگاهی تا آن‌جا «کاذب» است که نمی‌تواند در این دنیای نمودها و ظواهر منجمد نفوذ کند تا کلیت‌گرایی‌ها و پیوندهایی را که در زیربنای آن قرار دارد آشکار کند. در بخش مرکزی نفس‌گیر تاریخ و آگاهی طبقاتی، «شیء‌شدگی و آگاهی پرولتاریا»، لوکاچ جسورانه کل فلسفه‌ی مابعد‌کانتی را به عنوان تاریخ سرّی صورت‌کالایی، شقایق میان فاعل‌های میان‌تهی و موضوع‌های سنگ شده بازنویسی می‌کند؛ و به این معنی چنین اندیشه‌ای نسبت به مقولات اجتماعی مسلط جامعه‌ی سرمایه‌داری صحیح است و تا بنیادهایش از طریق آن‌ها ساخته می‌شود. ایدئولوژی بورژوازی کمتر از این جهت کاذب است که جهان مادی را تحریف می‌کند، وارونه می‌کند یا انکار می‌کند تا به این دلیل که قادر نیست از محدوده‌های معینی برگردد که فی‌حد ذاته [محدودیت‌های] ساختاری جامعه‌ی بورژوازی است. چنان‌که لوکاچ می‌نویسد: «از این رو مانعی که آگاهی طبقاتی بورژوازی را به آگاهی کاذب بدل می‌کند مانعی عینی است؛ و از موقعیت



طبقاتی این طبقه سرچشمه می‌گیرد. این مانع پی‌آمد عینی ساختار اقتصادی است، و امری اختیاری، ذهنی یا روان‌شناسانه نیست.» [۱۵] پس در این جا هنوز تعریفی از ایدئولوژی داریم - یعنی به عنوان «اندیشه‌ای که به لحاظ ساختاری محدود است» - که دست‌کم به هجدهم برومرلویی بناپارت مارکس برمی‌گردد. مارکس در بحثی در آن متن در باب آنچه برخی سیاستمداران فرانسوی را نمایندگان خرده‌بورژوازی می‌کند می‌گوید: «واقعیتی است که آن‌ها در ذهن خود فراتر از آن محدوده‌هایی نمی‌روند که [خرده بورژوازی] در زندگی خود فراتر از آن نمی‌رود». لذا آگاهی کاذب نوعی از اندیشه است که به جای آن‌که در ذهن محدود باشد خود را با موانع معینی در جامعه روبه‌رو می‌بیند که آن را گیج و دست و پا بسته می‌کند؛ و بنابراین فقط با دگرگون ساختن خود جامعه است که می‌توان این مسئله را حل کرد.

می‌توان این نکته را به صورت دیگری نیز طرح کرد. انواع معینی از خطا وجود دارد که صرفاً از لغزش‌هایی در آگاهی یا اطلاعات دست می‌دهد، و می‌توان با اصلاح بیشتر اندیشه آن‌ها را حل کرد. اما هنگامی که در صدد رویارویی با محدودیتی در مفاهیم خود برمی‌آییم که سرسختانه از تسلیم شدن سرباز می‌زند، آن‌گاه این مانع ممکن است دردشانه‌ی فلان «محدودیتی» باشد که در زندگی اجتماعی مان تعبیه شده است. در این موقعیت، هیچ میزانی از اطلاعات یا ابتکار، هیچ‌گونه «تحول محض ایده‌ها» به کار نمی‌آید تا قدری ما را پیش‌تر ببرد، زیرا آن‌چه در این جا خراب است کل قالب و ساخت آگاهی ما است و گویی مشروط به محدودیت‌های مادی معینی است. کردارهای اجتماعی ما مانع را در برابر همان اندیشه‌هایی قرار می‌دهند که در پی توضیح آن‌ها هستند؛ و اگر ما می‌خواهیم این اندیشه‌ها را پیش ببریم، باید شکل‌های زندگی خود را دگرگون کنیم. دقیقاً همین معنی است که مارکس در باب اقتصاددانان سیاسی بورژوا به بحث درباره‌ی آن می‌پردازد، اقتصاددانانی که کندوکاوهای نظری دقیق‌شان پیوسته با واکنش منفی مسائلی روبه‌رو می‌شد که این کتیبه را بر اندرونی‌گفتمان‌شان در باب شرایط اجتماعی پیرامون‌شان نقش می‌کرد.

از همین روست که لوکاچ می‌تواند درباره‌ی ایدئولوژی بورژوایی بگوید «چیزی است که از نظر ذهنی در موقعیت اجتماعی و تاریخی توجیه می‌شود، به

عنوان چیزی که می‌تواند و باید فهمیده شود، یعنی به عنوان چیزی 'درست'. در عین حال، از نظر عینی، جوهر تحول جامعه را نادیده می‌گیرد و قادر به تشخیص و بیان مناسب آن نیست.» [۱۶] اکنون ایدئولوژی از فلان توهم محض بودن بسیار دور است؛ و اگر اصطلاحات «عینی» و «ذهنی» را معکوس کنیم باز این نکته صادق است. زیرا چنان‌که لوکاچ می‌گوید به همین سان می‌توان ادعا کرد که ایدئولوژی بورژوازی نمی‌تواند «از نظر ذهنی» به هدف‌های خود گمارده‌ی خویش (آزادی، عدالت و مانند آن) دست یابد، اما دقیقاً همین نتوانستن کمک می‌کند تا هدف‌های عینی معینی را پیش ببرد که از آن‌ها غافل است. از این امر، به احتمال قوی، منظور او کمک کردن به پیش بردن شرایط تاریخی‌ای است که سرانجام سوسیالیسم را به قدرت می‌رساند. چنین آگاهی طبقاتی‌ای مستلزم ناآگاهی از شرایط اجتماعی حقیقی شخص است و لذا نوعی خودفریبی است؛ اما چنان‌که پیش‌تر دیدیم درحالی‌که انگلس گرایش به این دارد که انگیزش آگاهانه‌ی مورد بحث در این جا را به عنوان توهم محض رد کند، لوکاچ حاضر است آن را با حقیقت محدود معینی تطبیق دهد. لوکاچ می‌نویسد: «آگاهی 'کاذب' خودفریب که ما در بورژوازی می‌یابیم، با همه‌ی کاذب بودن عینی آن، دست‌کم با موقعیت طبقاتی هم‌آهنگی دارد.» [۱۷] ایدئولوژی بورژوازی ممکن است از دیدگاه فلان کلیت فرضی کاذب باشد، اما این بدان معنی نیست که نسبت به موقعیتی که در آن است کاذب است.

این شیوه‌ی طرح مسئله شاید بتواند به فهم مفهوم حیرت‌انگیز دیگری از ایدئولوژی کمک کند و آن ایدئولوژی به عنوان اندیشه‌ی صادق نسبت به موقعیتی کاذب است. زیرا آنچه در مورد این ضابطه‌بندی دروغین می‌نماید خود این اندیشه است که موقعیتی را می‌توان کاذب خواند. احکامی دربارهِی غواصی در ژرفای دریا ممکن است کاذب یا صادق باشد، اما خود غواصی در ژرفای دریا چنین نیست. اما خود لوکاچ در مقام اومانستی مارکسیست نوعی پاسخ به این مسئله دارد. از نظر لوکاچ، موقعیت کاذب موقعیتی است که در آن «ذات» انسان - یعنی امکانات بالقوه‌ی تمام و کمال آن نیروهایی که انسانیت از نظر تاریخی پرورده است - بی‌جهت مسدود می‌شود و بیگانه می‌گردد؛ و از این رو چنین احکامی همواره از دیدگاه آینده‌ای ممکن و مطلوب صورت می‌گیرد.

موقعیت کاذب را تنها می‌توان به وجه شرطی<sup>۱</sup> یا گذشته‌نگرانه<sup>۲</sup> تشخیص داد، و از منظر آنچه ممکن است میسر گردد به شرط آن‌که این نیروهای بازدارنده و بیگانه‌گردان برافتند. اما این به معنای موضع گرفتن در فضای تهی فلان آینده‌ی نظرورزانه، به شیوه‌ی اتوپیاگرایی «بد» نیست؛ زیرا در نظر لوکاچ، و در واقع از لحاظ مارکسیسم در کل، طرح آن آینده‌ی مطلوب را می‌توان از هم‌اکنون در برخی امکانات بالقوه‌ای که در زمان حال به حرکت درمی‌آید تشخیص داد. از این‌رو زمان حال با خود همانستی ندارد: آن‌چه در درون آن است به نقطه‌ای فراتر از آن اشاره دارد، همان‌گونه که در واقع شکل هر زمان حال تاریخی را پیش‌بینی آن از آینده‌ای ممکن پدید می‌آورد.

اگر نقد ایدئولوژی دست به واری‌های بنیادهای اجتماعی اندیشه بزند، در آن صورت می‌بایست منطقاً قادر باشد شرحی از خاستگاه‌های تاریخی خود نیز به دست دهد. پرسش این‌جاست که تاریخ مادی‌ای که موجب پدید آمدن مفهوم خود ایدئولوژی شده است چه بوده است؟ آیا بررسی ایدئولوژی می‌تواند بر شرایط امکان‌پذیری خود حمله ببرد؟

می‌توان استدلال کرد که مفهوم ایدئولوژی در آن نقطه‌ی تاریخی سر بر می‌آورد که نظام‌های عقیدتی برای نخستین بار بر جانبداری خود وقوف می‌یابند؛ و این امر هنگامی پدید می‌آید که این عقاید وادار می‌گردند با شکل‌های بیگانه یا بدیل‌گفتمان رو در رو شوند. به‌ویژه پس از پیدایش جامعه‌ی بورژوازی است که صحنه برای وقوع این رویداد آماده می‌شود. زیرا، چنان‌که مارکس اشاره می‌کند، ویژگی این جامعه این است که هر چیز آن، از جمله اشکال آگاهی آن، در حالتی از سیلان بی‌وقفه و در تضاد با فلان نظم اجتماعی سنتی‌تر است. سرمایه‌داری فقط با پیشرفت و تحول پر جنب و جوش نیروهای تولیدی دوام می‌آورد؛ و در این شرایط اجتماعی اضطراب‌آمیز اندیشه‌های نو همان اندازه به نحو سرگیجه‌آور گریبان آدمی را می‌گیرد که مُد رسم روز در کالاها. بنابراین اقتدار ریشه‌دار و استوار هر جهان‌نگری واحد را

1. subjunctively

2. retrospectively

صرف ماهیت خود سرمایه‌داری سست می‌کند و تحلیل می‌برد. وانگهی، چنین نظم اجتماعی‌ای همان اندازه به یقین کثرت و پراکندگی می‌پرورد که محرومیت اجتماعی پدید می‌آورد، به مرزهای مقدس زمان<sup>۱</sup> میان شکل‌های گوناگون زندگی تجاوز می‌کند و آن‌ها را در جنگ اصطلاح‌ها، خاستگاه‌های قومی، شیوه‌های زندگی و فرهنگ‌های ملی به جان هم می‌اندازد. دقیقاً همین معنی است که میخائیل باختین<sup>۲</sup> منتقد شوروی از «چند صدایی» اراده می‌کند. در این فضای متمیزه که شاخص آن تقسیم‌فزاینده‌ی کار فکری است کثیری از آیین‌ها و آموزه‌ها و شیوه‌های دریافت برای کسب اقتدار به رقابت با هم برمی‌خیزند. و این مطلب می‌بایست آدمی را در مورد آن نظریه‌پردازان پُست مدرن به تأمل وادارد که از لحاظ آن‌ها تفاوت، تکثر و ناهمگونی بی‌قید و شرط «مترقی» به شمار می‌آیند. در این آشوب آیین‌های متضاد، هر نظام عقیدتی ویژه خود را در حالی می‌یابد که تنگاتنگ رقیبان ناخوانده گیر افتاده است؛ و بدین ترتیب مرزهای سخت نمایان خواهد شد. آن‌گاه صحنه برای نشو و نمای شک‌آوری و نسبی‌گرایی فلسفی آماده می‌شود - یعنی برای این اعتقاد که در همه‌ی ناشایست بازار روشنفکری نمی‌توان ادعا کرد که هیچ شیوه‌ی اندیشه‌ای معتبرتر از شیوه‌های دیگر است. اگر همه‌ی اندیشه جانبدار است، پس همه‌ی اندیشه «ایدئولوژیک» است.

آن‌گاه در ناسازه‌ای نمایان همان پویایی و تغییرپذیری نظام سرمایه‌داری تهدید می‌کند که زمینه‌ی اقتدارطلبانه‌ی زیر پای خود را خالی کند؛ و این شاید به روشن‌ترین وجه در پدیده‌ی امپریالیسم نمایان است. امپریالیسم نیاز دارد که حقیقت مطلق ارزش‌های خود را دقیقاً در نقطه‌ای بیان کند که ارزش‌ها با فرهنگ‌های بیگانه رو در رو قرار می‌گیرند؛ و این می‌تواند تجربه‌ی سخت گیج‌کننده‌ای را نشان دهد. به ندرت می‌توان معتقد ماند که روش تو در انجام دادن کارها بیگانه روش ممکن است، آن هم وقتی که سخت مشغول به انقیاد درآوردن جامعه‌ی دیگری هستی که امور خود را به شیوه‌ای از بنیاد متفاوت اما ظاهراً مؤثر انجام می‌دهد. داستان‌های جوزف کنراد بر همین تضاد فلج‌کننده تکیه دارد.

1. time-hallowed

2. Mikhail Bakhtin

پس در این شیوه نیز مانند دیگر شیوه‌ها، ظهور تاریخی مفهوم ایدئولوژی گواه نگرانی فرساینده‌ای است - گواه این آگاهی آزارنده است که حقایق شما فقط به دلیل جایی که از قضای اتفاق در زمان [معین] در آن قرار گرفته‌اید به نظرتان توجیه‌پذیر می‌آید.

بنابراین بورژوازی مدرن تا حدودی در مخلصه گرفتار می‌آید. همچنان‌که قادر نیست به یقین‌های متافیزیکی دیرین واپس نشیند، به همین سان میل ندارد شک‌آوری تمام عیاری پیشه‌کند که فقط مشروعیت قدرت‌اش را واژگون خواهد کرد. یکی از کوشش‌های آغازین سده بیستم برای عبور از این دوراهه، کتاب *ایدئولوژی و اتوپای کارل مانهایم* (۱۹۲۹) است که به تأثیر از تاریخ باوری لوکاج در دوره آشوب سیاسی وایمار به قلم آمده است. مانهایم بسیار خوب متوجه است که با ظهور جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط جهان‌نگری تک‌گویانه‌ی قدیم نظم سنتی برای همیشه ناپدید شده است. کاست کشیشی و سیاسی اقتدارطلبی که روزگاری با اطمینان شناخت را به انحصار خود درآورده بود، اکنون زمینه را به روشنفکران «آزاد» واگذار می‌کند که بی‌هوا میان چشم‌اندازهای نظری متضاد گرفتار آمده‌اند. از این رو هدف «جامعه‌شناسی شناخت» رد همه‌ی حقایق ترافرازنده و واری عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی نظام‌های عقیدتی ویژه خواهد بود، و در عین حال در برابر نسبت‌گرایی فلج‌کننده‌ای که همه‌ی این باورها را در یک سطح قرار می‌دهد هشیار است. چنان‌که مانهایم نیز با نگرانی بر این نکته وقوف دارد، مسئله این است که هرگونه انتقاد از دیدگاه‌های دیگر به عنوان دیدگاه‌های ایدئولوژیک همیشه مستعد جواب سریع این به آن در<sup>۱</sup> است. آدمی با خالی کردن زیر پای دشمن آشتی‌ناپذیر فکری خود همواره در معرض خطر این است که زیر پای خود را نیز خالی کند.

مانهایم در مقابل این نسبت‌گرایی به نفع چیزی سخن می‌گوید که آن را نسبت‌گرایی<sup>۲</sup> می‌خواند و منظور از آن جایگاه ایده‌ها در نظامی اجتماعی است که موجب پدید آمدن این ایده‌ها می‌شود. در نظر مانهایم، چنین جستاری در پایه‌ی اجتماعی اندیشه نیازی به مخالفت با عینیت ندارد؛ زیرا گرچه ایده‌ها از

1. tu quoque

2. relationism

درون به واسطه‌ی خاستگاه اجتماعی‌شان شکل می‌گیرند، ارزش صدق<sup>۱</sup>‌شان کاهش‌پذیر به این خاستگاه‌ها نیست. یک‌سوئگی ناگزیر هر دیدگاه ویژه‌ای را می‌توان از راه ترکیب کردن آن با رقیبان‌اش تصحیح کرد و لذا کلیتی موقتی و پویا بنا کرد. در عین حال، به مدد فرایند نظارت شخصی، می‌توانیم به ارزیابی محدودیت‌های چشم‌انداز خاص خود برسیم و به این ترتیب به نوعی عینیت محدود دست یابیم. بدین‌سان، مانهایم به هیئت ماثیو آرنولد آلمان دوره‌ی وایمار پدیدار می‌شود و دلمشغول آن است که زندگی را پیوسته ببیند و آن را به صورت کل بنگرد. دیدگاه‌های ایدئولوژیک تعصب‌آمیز بردبارانه در کلیتی بزرگ‌تر گنجانده می‌شوند و این کار به دست کسانی صورت می‌گیرد که آن‌قدر بی‌طرف هستند که بتوانند این کار را انجام دهند - که می‌شود گفت به دست روشنفکران «آزادی» انجام می‌گیرد که شباهت چشم‌گیری با مانهایم دارند. یگانه مشکلی که این رویکرد دارد این است که فقط مسئله‌ی نسبی‌گرایی را به عقب صحنه می‌راند، زیرا همیشه می‌توانیم درباره‌ی دیدگاه سوگیرانه‌ای پرسش کنیم که این ترکیب<sup>۲</sup> واقعاً از آن آغاز می‌شود. آیا دلبستگی به کلیت خود دلبستگی دیگری نیست؟

در نظر مانهایم، چنین جامعه‌شناسی شناختی بدیل مطلوبی برای شیوه‌ی قدیم‌تر نقد ایدئولوژی به شمار می‌آید. به نظر او چنین نقدی اساساً مسئله‌ای مربوط به نقاب برگرستن از مفاهیم رقیب است، و آن‌ها را به عنوان فریب یا توهم‌هایی که از انگیزش‌های اجتماعی آگاهانه یا ناآگاهانه سوخت‌گیری می‌کنند نشان می‌دهد. کوتاه سخن آن‌که نقد ایدئولوژی به چیزی فرومی‌کاهد که پل ریکور<sup>۳</sup> آن را «هرمنوتیک ظن»<sup>۴</sup> می‌خواند، و آشکارا برای وظیفه‌ی ظریف‌تر و بلندپروازانه‌تر بیرون کشیدن کل آن «ساختار ذهنی» که شالوده‌ی پیش‌داوری‌ها و باورهای گروه را تشکیل می‌دهد ناکافی است. ایدئولوژی فقط به حکم<sup>۵</sup>‌های فریب‌آمیز خاصی مربوط می‌شود که بنا بر استدلال مانهایم ریشه‌هایش را می‌توان تا روان‌شناسی افراد خاص دنبال کرد. این‌که این دیدگاه چیزی در حدود هدفی پوشالی از ایدئولوژی به دست می‌دهد کاملاً روشن است: مانهایم توجه

1. truth value      2. synthesis      3. Paul Ricoeur  
4. hermeneutic of suspicion      5. assertion

اندکی به نظریه‌هایی چون بت‌وارگی کالاها دارد که بر پایه‌ی آن فریب، که به هیچ‌رو از سرچشمه‌های روان‌شناسی مایه نمی‌گیرد، به چشم امری نگریسته می‌شود که بر اثر ساختار اجتماعی تام و یکپارچه‌ای پدید می‌آید.

درواقع کارکرد ایدئولوژیک «جامعه‌شناسی شناخت» این است که کلی مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی را مهار و خنثی کند، و مفهوم کم‌تر ستیزه‌جویانه و بحث‌انگیز «جهان‌بینی» را به جای آن بنشانند. بی‌شک مانهایم باور ندارد که بتوان این جهان‌بینی‌ها را به طرزی نا-ارزش‌گذارانه تحلیل کرد؛ اما گرایش اثر او به کم‌اهمیت جلوه دادن مفاهیم رازوری، توجیه و کارکرد قدرت ایده‌ها به نام فلان بررسی اجمالی از تحول اشکال آگاهی تاریخی است. پس به یک معنی این رویکرد مابعد مارکسیستی به ایدئولوژی به نظرگاه ماقبل مارکسیستی از ایدئولوژی بازمی‌گردد، یعنی ایدئولوژی به عنوان «اندیشه‌ای که [صرفاً] به لحاظ اجتماعی تعیین می‌شود.» و از آن‌جا که این معنی در مورد هر گونه اندیشه‌ای به کار می‌رود، خطر مفهومی از ایدئولوژی در میان است که همه چیز را از سر راه بردارد.

تا آن‌جا که مانهایم مفهوم ایدئولوژی را حفظ می‌کند این کار را به روشی کاملاً مبهم انجام می‌دهد. حقیقت در نظر مانهایم، به عنوان یک تاریخ‌باور، به معنای ایده‌هایی است که متناسب با مرحله‌ی خاصی از تحول تاریخی است؛ و در آن صورت ایدئولوژی بر مجموعه‌ای از باورها دلالت دارد که با عصر خود ناسازگار، و با آنچه عصر اقتضا می‌کند ناهمخوان باشد. برعکس، «اتوپیا» دال بر ایده‌هایی است که پیشاپیش زمانه‌ی خود حرکت می‌کنند، از همین‌رو با واقعیت اجتماعی ناسازگاراند، اما با این همه قادراند ساختارهای زمان حال را در هم بشکنند و از مرزهای آن فراتر بروند. کوتاه سخن آن‌که ایدئولوژی باوری از رسم افتاده است، مجموعه‌ای است از اسطوره‌ها، هنجارها و آرمان‌های منسوخ که از امر واقعی واکنده شده است؛ اتوپیا زودرس و غیرواقعی است، اما می‌توان آن را به عنوان اصطلاحی برای آن پیش‌گمانه‌های مفهومی ذخیره کرد که در واقع در تحقق بخشیدن به نظم اجتماعی نو توفیق می‌یابد. ایدئولوژی در پرتو این دیدگاه به عنوان نوعی اتوپیای شکست‌خورده پدیدار می‌شود که قادر نیست از هستی مادی برخوردار شود؛ و بنابراین این تعریف از ایدئولوژی ما را فقط به

برداشت آشکارا ضعیف مارکسی دوره‌ی آغازین از ایدئولوژی به منزله‌ی آن جهانی بودن بی‌حاصل بازمی‌گرداند. به نظر می‌آید مانهایم فاقد تمامی درک از ایدئولوژی‌ها به عنوان اشکال آگاهی باشد که اغلب خیلی خوب با مقتضیات اجتماعی جاری تطبیق می‌کنند، به نحو ثمربخشی با واقعیت تاریخی گره می‌خورند و قادراند فعالیت اجتماعی عملی را به شیوه‌های به‌غایت مؤثر سازمان دهند. مانهایم در تحقیری که در حق اتوپیا روا می‌دارد، اتوپایی که باز به همین ترتیب «تحریفی در واقعیت» است، صرفاً بر شیوه‌هایی چشم می‌بندد که به موجب آن آن‌چه «عصر اقتضا می‌کند» ممکن است دقیقاً اندیشه‌ای باشد که از حدود آن فراتر رود. مانهایم می‌گوید: «اندیشه نباید حاوی چیزی بیش یا کم از واقعیتی باشد که به واسطه‌ی آن عمل می‌کند» [۱۸] - یعنی که نوعی یکی دانستن مفهوم با موضوع آن‌که تئودور آدورنو با لحنی بسیار طنزآمیز آن را به عنوان عین جوهر تفکر ایدئولوژیک تقبیح خواهد کرد.

در فرجام کار، مانهایم یا اصطلاح ایدئولوژی را به قلمروی فراتر از همه‌ی کاربردهای قابل استفاده گسترش می‌دهد، آن را با تعیین اجتماعی هر باوری یکسان می‌شمارد، یا بیش از حد لزوم تا حد حرکت‌های خاص فریب محدود می‌کند. مانهایم نمی‌تواند دریابد که ایدئولوژی نمی‌تواند مترداف با اندیشه‌ی جزئی یا چشم‌اندازی باشد - زیرا که [در آن صورت] این معنی در خصوص کدام اندیشه صدق نمی‌کند؟ اگر قرار نباشد که مفهوم یکسر پوچ باشد می‌بایست در عوض معانی ضمنی خاص‌تری از مبارزه‌ی قدرت و مشروعیت، تزویر و رازوری ساختاری در برداشته باشد. با این همه، آن‌چه مانهایم سودمندانه عرضه می‌کند راه سومی است میان کسانی که بر آن‌اند که صدق و کذب احکام یکسر از آلودگی تکوین اجتماعی‌شان برکناراند، و کسانی که احکام را یکباره به تکوین اجتماعی فرو می‌کاهند. از دید میشل فوکو به نظر می‌آید که ارزش صدق‌گزاره یکسر مسئله‌ای مربوط به کارکرد اجتماعی‌اش و بازتابی از منافع قدرتی باشد که این گزاره پیش می‌برد. چنان‌که زیان‌شناسان ممکن است بگویند آن‌چه بیان می‌شود کلاً قابل تجزیه به شرایط بیان<sup>۱</sup> است؛ آن‌چه اهمیت دارد چندان آن



چیزی نیست که گفته می‌شود، بلکه مهم این است که چه کسی آن را به کس دیگری و به چه منظوری می‌گوید. آن چه این دیدگاه نادیده می‌گیرد این است که درحالی که بیان‌ها مطمئناً از شرایط اجتماعی خود مستقل نیستند، حکمی مانند «اسکیموها همان قدر خوب سخن می‌گویند که هر کس دیگر» صادق است، بی آن که اهمیت داشته باشد که چه کسی آن را به چه هدفی می‌گوید؛ و یکی از ویژگی‌های مهم ادعایی چون «مردها برتر از زنان‌اند» این است که بی آن که فرقی داشته باشد که کدام منافع قدرت را ممکن است پیش ببرد، همچنین، در واقع امر، کاذب است.

متفکر دیگری که خرده‌ی لوکاچ را به ارث برده جامعه‌شناس رومانیایی تبار لوسین گلدمن است. شیوه‌ی «ساختارگرایی تکوینی» گلدمن در پی تشخیص «ساختارهای ذهنی» گروه یا طبقه‌ی اجتماعی ویژه، خاصه به نحوی است که این ساختارها در ادبیات و فلسفه آشکار می‌شود. آگاهی روزمره امری بی‌نظم و بی‌شکل است؛ اما برخی اعضای استثنائاً خوش قریحه‌ی طبقه - مثلاً هنرمندان - می‌توانند بر فراز این تجربه‌ی آمیخته و ناهموار قرار گیرند و منافع طبقاتی را به شکل خالص‌تر و نموداری‌تر بیان کنند. گلدمن این ساختار «آرمانی» را «جهان‌بینی» می‌نامد - یعنی سازمان ویژه‌ای از مقولات ذهنی که خاموشانه هنر و اندیشه‌ی گروه اجتماعی را شکل می‌بخشد، و فرآورده‌ی آگاهی جمعی آن است. از این رو جهان‌بینی گلدمن روایتی از آگاهی «ممکن» لوکاچ است: یعنی آن شیوه‌ی اندیشه که طبقه‌ی اجتماعی به صورت آرمانی به آن می‌رسد اگر که بتواند موقعیت واقعی خود را دریابد و آمال واقعی خویش را انسجام بخشد.

گلدمن تمایزی میان این جهان‌بینی و ایدئولوژی محض اعمال می‌کند. جهان‌بینی از لحاظ گستره کلی است، و مشخصه‌ی طبقه‌ی اجتماعی در اوج قدرت‌های آن است، حال آن که ایدئولوژی چشم‌اندازی جزئی و تحریف‌کننده است که وجه ممیز طبقه‌ای در حال انحطاط است. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، برای این تقابل عذر موجهی در قرائت معینی از مارکس وجود دارد؛ مارکس کلیت

اصیل طبقه‌ی انقلابی نوخاسته را در برابر توجیه‌های فریب‌آمیز سیر بعدی آن طبقه قرار می‌دهد. با این همه، این تمایز تا حدی ضعیف می‌نماید: آیا جهان‌بینی به معنای برکنار بودن از شائبه‌ی قدرت غیرایدئولوژیک است؟ آیا جهان‌بینی به هیچ معنایی نمی‌کوشد منافع اجتماعی ویژه‌ای را مشروعیت بخشد؟ گویی گلدمن می‌خواهد از «خلوص» جهان‌بینی در برابر ننگ امر صرفاً ایدئولوژیک محافظت کند؛ و یک دلیل این‌که گلدمن نیاز دارد که چنین کند این است که هم در نظر او و هم در نظر لوکاخ کلیت جهان‌بینی منظری عرضه می‌کند غیر از «علم» اکنون از اعتبار افتاده که از دریچه‌ی آن می‌توان ایدئولوژی‌های خاص را ارزیابی کرد. این سخن به معنای آن نیست که ادعا کنیم هر جهان‌بینی حقیقی و «صادق» است؛ به نظر گلدمن، بینش کانتی از طریق مقولات جامعه‌ی بورژوازی به نحو فاجعه‌آمیز محدود می‌شود. با این همه، این امر درباره‌ی شرایط تاریخی واقعی صدق می‌کند، و بنابراین باید در برابر ظاهر فریبی محض ایدئولوژی نهاده شود. جهان‌بینی ایدئولوژی‌ای است که پالوده شده، تعالی یافته و سخت از عناصر منفی خود پیراسته شده است.

گلدمن در اثر اصلی خود، *خدای پنهان* (۱۹۵۵) به بررسی جهان‌بینی تراژیک بخشی از بورژوازی سده‌ی هفدهم فرانسه می‌پردازد و ثابت می‌کند که چه‌طور آثار نویسندگان به ظاهر بسیار متفاوتی چون راسین و پاسکال نمودار ساختار «ژرف» ثابتی از مقولات است که بیانگر جست و جوی عبث در پی ارزش مطلق در جهانی است که اکنون بر اثر خردباوری و تجربه‌باوری علمی از معانی ملکوتی بی‌بهره شده است. این‌جا همه‌ی عناصر مارکسیسم «تاریخ‌باور» به وضوح آشکار است. طبقات اجتماعی در وهله‌ی نخست نه از دریچه‌ی ساختارهای مادی عینی بلکه همچون «فاعل‌های جمعی» نگریسته می‌شوند که به چیزی مجهزاند که - دست‌کم به‌طور آرمانی - آگاهی‌ای بسیار همگن است. این آگاهی در رابطه‌ی بیانگر مستقیم با شرایط اجتماعی قرار می‌گیرد؛ و آثار هنری و فلسفه نیز به نوبه‌ی خود بیانگر این جهان‌بینی‌اند. در این الگو هیچ جای خاصی برای اشکال «نا-طبقاتی» آگاهی وجود ندارد، همچنان‌که جای اندکی برای هرگونه پیچیدگی جدی، جابه‌جایی یا تضاد میان سطوح مختلف این الگو

وجود دارد. صورت‌بندی اجتماعی خود را به عنوان «کلیتی بیانگر»<sup>۱</sup> عرضه می‌کند که در آن شرایط اجتماعی، طبقه، جهان‌بینی و دست ساخته‌ها به نحوی بر کنار از مشکل یکدیگر را بازتاب می‌دهند.

گلدمن در آخرین اثر خود جامعه‌شناسی رمان (۱۹۶۴) از مفهوم جهان‌بینی به نظریه‌ی شیء‌شدگی رو می‌آورد. گلدمن این تغییر جهت روش‌شناختی را بازتاب جهشی واقعی از سرمایه‌داری کهن به سرمایه‌داری پیشرفته تلقی می‌کند؛ زیرا مراحل آخر این نظام، با عقلانی‌سازی و انسان‌زدایی فراگیر هستی، اکنون به‌طور یقین امکان کلیت جهان‌گستر را در سطح آگاهی سد کرده است. آنچه از این سخن برمی‌آید این است که مفهوم جهان‌بینی و نظریه‌ی بت‌وارگی کالایی نمی‌توانند به عنوان علت ایدئولوژی در کنار یکدیگر هم‌زیستی داشته باشند. اگر چنان‌که دیدیم در کارلوکاج این دو در رابطه‌ای بی‌ثبات با یکدیگر قرار می‌گرفتند در نوشته‌های گلدمن از نظر زمانی به مراحل متوالی تاریخ سرمایه‌داری تقسیم می‌شوند. از این رو، پرسشی را که در مورد لوکاج طرح کردیم به مورد مرید او نیز برمی‌گردد: آیا ایدئولوژی مسلط مسئله‌ای مربوط به طبقه‌ی حاکم است که به نحوی آگاهی منسجم سازمان‌یافته‌ی خود را بر جامعه در مجموع تحمیل می‌کند، یا مسئله‌ای مربوط به ساختارهای مادی خود اقتصاد سرمایه‌داری است؟

مقوله‌ی اصلی در نوشته‌ی همکار مارکسیست غربی لوکاج، آنتونیو گرامشی، ایدئولوژی نیست بلکه هژمونی است؛ و خالی از فایده نیست اگر درباره‌ی تمایز این دو اصطلاح تأمل کنیم. غرض گرامشی از کاربرد لفظ هژمونی معمولاً نشان دادن راه‌هایی است که قدرت حاکم به مدد آن‌ها اجماع متابعان خود را نسبت به حاکمیت تأمین می‌کند - هر چند راست است که گرامشی گاه‌گاه این اصطلاح را به کار می‌گیرد تا هم اجماع و هم زور را با یکدیگر در برگیرد. از این رو تفاوتی بی‌واسطه با مفهوم ایدئولوژی وجود دارد، زیرا روشن است که ایدئولوژی ممکن است به زور تحمیل شود. برای نمونه، کارکردهای

1. expressive totality

ایدئولوژی نژادپرستی را در افریقای جنوبی در نظر بگیرید. اما هژمونی در عین حال مقوله‌ی گسترده‌تری از ایدئولوژی است: هژمونی در برگیرنده‌ی ایدئولوژی است، اما کاهش‌پذیر به آن نیست. طبقه یا گروهی حاکم ممکن است اجماع نسبت به قدرت خود را از راه وسایل ایدئولوژیک تأمین کند؛ اما همچنین ممکن است این کار را مثلاً از راه تغییر نظام مالیاتی به طریقی انجام دهد که مطلوب گروه‌هایی باشد که به حمایت آن‌ها نیاز دارد، یا لایه‌ای از کارگران نسبتاً مرفه و لذا تا حدودی از لحاظ سیاسی خاموش پدید آورد. یا هژمونی ممکن است به جای اشکال اقتصادی اشکال سیاسی به خود بگیرد: نظام پارلمانی در دموکراسی‌های غربی جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی چنین قدرتی است، زیرا توهم خودگردانی را در توده‌های مردم دامن می‌زند. آنچه منحصرأ شکل سیاسی چنین جوامعی را متمایز می‌کند این است که گمان می‌رود مردم باور داشته باشند که بر خود حکومت می‌کنند، باوری که انتظار نمی‌رفت هیچ برده‌ی عصر باستان یا سرف قرون وسطایی از آن برخوردار باشد. در واقع، پری اندرسون<sup>۱</sup> تا آنجا پیش می‌رود که نظام پارلمانی را «کانون دستگاه ایدئولوژیک سرمایه‌داری» وصف می‌کند که نهادهایی چون رسانه‌های همگانی، کلیساها و احزاب سیاسی نسبت به آن نقش انتقادی اما تکمیلی ایفا می‌کنند. چنان‌که اندرسون می‌گوید به همین دلیل است که هنگامی که گرامشی هژمونی را در «جامعه‌ی مدنی» به تنهایی به جای دولت قرار می‌دهد به خطا می‌رود، زیرا شکل سیاسی دولت سرمایه‌داری خود اندامی حیاتی از چنین قدرتی است. [۱۹]

دیگر منبع قدرت‌مند هژمونی سیاسی بی‌طرفی ادعایی دولت بورژوازی است. در واقع، این امر فقط توهم ایدئولوژیک نیست. در جامعه‌ی سرمایه‌داری، برخلاف تشکیلات و ساختار سیاسی صورت‌بندی‌های ماقبل سرمایه‌داری، قدرت سیاسی به‌راستی از حیات اجتماعی و اقتصادی نسبتاً مستقل است. برای نمونه، در رژیم‌های فئودالی اشرافیتی که از نظر اقتصادی به استثمار دهقانان می‌پردازد در عین حال پاره‌ای کارکردهای سیاسی، فرهنگی و قضایی در زندگی آن‌ها اعمال می‌کند، به نحوی که این‌جا رابطه‌ی میان قدرت اقتصادی و سیاسی

آشکارتر است. در حاکمیت سرمایه‌داری، زندگی اقتصادی تابع چنین نظارت سیاسی مداومی نیست: چنان‌که مارکس می‌گوید «اجبار بی‌روح اقتصادی» و نیاز محض به زنده‌ماندن است که زنان و مردان را به کار کردن وامی‌دارد، و از هرگونه چارچوب تعهدات سیاسی، احکام مذهبی یا مسئولیت‌های معمول جدا نگه می‌دارد. چنان‌که گویی در این شکل از زندگی اقتصاد «به تمامی به اراده‌ی خود» عمل می‌کند، و لذا دولت سیاسی می‌تواند به نقش درجه دوم رضایت دهد و بر آن ساختارهای کلی صحنه بگذارد که این فعالیت اقتصادی در بطن آن هدایت می‌شود. این شالوده‌ی مادی واقعی این باور است که دولت بورژوازی فوق‌العاده بی‌غرض است و میانه‌ی نیروهای اجتماعی متخاصم را می‌گیرد؛ و بار دیگر، به این معنی، هژمونی درست در سرشت آن تعبیه می‌شود. پس، هژمونی فقط فلان نوع موفقیت‌آمیز ایدئولوژی نیست، بلکه ممکن است در جنبه‌های مختلف ایدئولوژیکی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن قابل تشخیص باشد. ایدئولوژی به‌ویژه به شیوه‌ای اشاره دارد که پیکارهای قدرت در سطح معنی در می‌گیرد؛ و گرچه چنین معنایی در همه‌ی فرایندهای هژمونیک درگیر می‌شود، در همه‌ی موارد آن سطح مسلط نیست که حاکمیت به مدد آن حفظ می‌شود. خواندن سرود ملی همان‌قدر به فعالیت «صرفاً» ایدئولوژیک نزدیک می‌شود که می‌توان در تصور آورد؛ و به نظر می‌رسد مسلماً هیچ منظور دیگری را بر نمی‌آورد، مگر شاید آزار رساندن به همسایگان. به همین قیاس، مذهب نیز احتمالاً خالص‌ترین وجه ایدئولوژیک نهادهای گوناگون جامعه‌ی مدنی است. اما هژمونی همچنین در اشکال فرهنگی، سیاسی و اقتصادی انجام می‌پذیرد - در کردارهای نا-استدلالی<sup>۱</sup> و نیز در گفتارهای خطابی<sup>۲</sup>.

گرامشی با برخی تناقض‌های چشم‌گیر هژمونی را با عرصه‌ی «جامعه‌ی مدنی» یکی می‌شمارد و از آن کل گستره‌ی نهادهایی را اراده می‌کند که میان دولت و اقتصاد میانجی‌اند. ایستگاه‌های تلویزیونی خصوصی، خانواده، جنبش پشاهنگی پسران، کلیسای متدیست، کودکستان‌ها، لژیون بریتانیا، روزنامه‌ی Sun: همه‌ی این‌ها دستگاه‌های هژمونی به حساب می‌آیند که افراد را به جای

1. non-discursive

2. rhetorical

سرکوب از راه اجماع به قدرت حاکم پیوند می دهند. برعکس، سرکوب به دولت اختصاص داده می شود که انحصار خشونت «مشروع» را در اختیار دارد. (اما باید یادآوری کنیم که نهادهای سرکوبگر جامعه - ارتش ها، دادگاه های قضایی و دیگرها - در صورتی که بخواهند به نحو مؤثر عمل کنند باید اجماع عمومی مردم را جلب کنند به نحوی که تقابل میان سرکوب و اجماع بتواند تا حدودی ساخت شکنی شود.) در رژیم های سرمایه داری مدرن، جامعه ی مدنی قدرت عظیمی به خود می گیرد و این در تقابل با روزگاری است که بلشویک ها، که در جامعه ای می زیستند که از لحاظ این گونه نهادها ضعیف بود، می توانستند با حمله ی مستقیم به خود دولت زمام حکومت را به دست بگیرند. از این رو، مفهوم هژمونی وابسته به این پرسش است: طبقه ی کارگر چه گونه می تواند در صورت بندی اجتماعی ای که در آن قدرت مسلط به طرز ظریف و فراگیری در سراسر کردارهای روزانه ی عادی پراکنده می شود و سخت با خود «فرهنگ» گره می خورد و در بافت تجربه ی ما از مهد کودک تا بنگاه کفن و دفن نقش می بندد، قدرت را به دست گیرد؟ چه گونه می توانیم با قدرتی درآویزیم که به جای آن که وسیعاً قدرتی سرکوبگر و از خود بیگانه تلقی شود به صورت «شعور مشترک» کل نظم اجتماعی درآمده است؟

پس، در جامعه ی مدرن کافی نیست که کارخانه ها را اِشغال کرد یا به مقابله با دولت برآمد. آنچه همچنین باید بر سر آن به مبارزه برخاست کل عرصه ی «فرهنگ» به مفهوم وسیع ترین و روزمره ترین معنای آن است. قدرت طبقه ی حاکم معنوی و نیز مادی است؛ و هر «هژمونی ستیزی» می بایست پیکار سیاسی خود را به این قلمرو تاکنون نادیده انگاشته شده ی ارزش ها و رسوم، عادات گفتاری و کردارهای آیینی انتقال دهد. شاید هوشمندانه ترین تفسیری که در این زمینه شده از لنین باشد در ضمن نطقی خطاب به کنفرانس اتحادیه های کارگری در مسکو در ۱۹۱۸:

کل مشکل انقلاب روسیه این است که برای طبقه ی کارگر انقلابی روسیه به نسبت طبقات [کارگر] اروپای غربی بسیار آسان تر بود که آغاز کند، اما برای ما بسیار دشوار است که ادامه دهیم. در کشورهای اروپای غربی آغاز کردن انقلاب دشوار است زیرا آن جا پرولتاریای انقلابی در مقابل

اندیشه‌ی برتری قرار می‌گیرد که با فرهنگ همراه است. حال آن‌که طبقه‌ی کارگر [روسیه] در وضع بردگی فرهنگی قرار دارد. [۲۰]

منظور لنین این است که که فقدان نسبی «فرهنگ» در روسیه‌ی تزاری به معنای شبکه‌ی درهم فشرده‌ی نهادهای «مدنی» عاملی تعیین‌کننده در امکان‌پذیر ساختن انقلاب بود، زیرا طبقه‌ی حاکم نمی‌توانست هژمونی خود را با این وسایل تأمین کند. اما همان فقدان فرهنگ، به معنای داشتن جمعیتی تحصیل‌کرده و فرهیخته، نیروهای فنی و تکنولوژی پیشرفته و جز آن‌ها نیز انقلاب را همین‌که روی داد درگیر مسائل مهم و ناگوار کرد. برعکس، کثرت فرهنگ در غرب، به معنای آرایش همبافته‌ی نهادهای هژمونیک در جامعه‌ی مدنی، آغاز انقلاب سیاسی را دشوار می‌سازد؛ اما همان فرهنگ، به معنای جامعه‌ای که از لحاظ منابع فنی مادی و «معنوی» غنی است، همین که انقلابی درگیر حفظ قدرت سیاسی را آسان‌تر می‌کند. شاید این‌جا مناسب باشد یادآوری کنیم که در نظر لنین، همچنان‌که در واقع از لحاظ همه‌ی متفکران مارکسیست تا استالین، سوسیالیسم بدون سطح عالی تکامل نیروهای تولیدی، و به طریق اولی «فرهنگ»، تصورناپذیر بود. مارکسیسم هرگز قصد نداشت نظریه و عمل این نگرش باشد که: چه‌گونه جوامع به‌شدت عقب‌مانده می‌توانند، تک‌افتاده و بی‌بهره از کمک، به قرن بیستم جهش کنند، و پیامد مادی چنین کوششی عموماً به استالینسم شهرت دارد.

اگر مفهوم هژمونی مفهوم ایدئولوژی را گسترش و غنا می‌بخشد، به این اصطلاح که از جهات دیگر تا حدودی انتزاعی است، هیئت مادی و مزیت سیاسی نیز می‌بخشد. گذار تعیین‌کننده از ایدئولوژی به منزله‌ی «نظام‌های ایده‌ها» به ایدئولوژی به عنوان کردار اجتماعی همیشگی - که می‌بایست در این صورت احتمالاً ابعاد ناآگاهانه و بیان‌نشده‌ی تجربه‌ی اجتماعی و نیز کارکردهای نهادهای رسمی را نیز دربر گیرد - با گرامشی است که حاصل می‌شود. لویی آلتوسر که در نظر او ایدئولوژی سخن ناآگاهانه و همیشه نهادی<sup>۱</sup> است، هر دوی

این تأکیدها را به ارث می‌برد؛ و هژمونی به‌عنوان فرایند «زنده»ی سلطه‌ی سیاسی در برخی از جنبه‌های خود به چیزی نزدیک می‌شود که ریموند ویلیامز آن را «ساختار احساس» می‌خواند. ویلیامز در بحث خود درباره‌ی گرامشی به خصلت پویای هژمونی در مقابل معانی ضمنی بالقوه ایستای «ایدئولوژی» اذعان دارد، هژمونی هرگز دستاوردی همیشگی نیست بلکه «مداوماً باید تجدید شود، از نو آفریده شود، مورد دفاع قرار گیرد و اصلاح گردد».[۲۱] پس مفهوم هژمونی از هاله‌های معنایی<sup>۱</sup> مبارزه جدایی‌ناپذیر است، چنان‌که شاید ایدئولوژی چنین نباشد. ویلیامز چنین استدلال می‌کند که هیچ شیوه‌ی واحدی از هژمونی نمی‌تواند معانی و ارزش‌های هیچ جامعه‌ای را تهی کند؛ و بدین‌سان هر قدرت حاکمی ناچار است با نیروهای هژمونی‌ستیز به شیوه‌هایی درگیر شود که ثابت کند این نیروها تا حدی تشکیل‌دهنده‌ی حاکمیت خود آن‌اند. از این‌رو هژمونی مفهومی ذاتاً رابطه‌ای و نیز عملی و پویا است؛ و این معنی به این اعتبار پیشرفتی نظرگیر نسبت به برخی تعریف‌های متحجرت‌تر و مدرسی‌تر از ایدئولوژی در برخی جریان‌های «عوامانه»ی مارکسیسم به دست می‌دهد.

پس به‌طور بسیار تقریبی می‌توان هژمونی را به‌عنوان کل گستره‌ی استراتژی‌های عملی تعریف کرد که فلان قدرت مسلط به مدد آن اجماع متابعان خود را به سوی حاکمیت خود جلب می‌کند. به نظر گرامشی، دست یافتن بر هژمونی به معنای ایجاد رهبری اخلاقی، سیاسی و فکری در زندگی اجتماعی به مدد پراکندن «جهان‌بینی» شخص در سراسر بافت جامعه به‌طور کلی، و از این‌رو برابر شمردن منافع خود با منافع جامعه به‌طور گسترده است. البته چنین حاکمیت اجماع‌مندی ویژه‌ی سرمایه‌داری نیست؛ در واقع می‌توان ادعا کرد که هر شکل از قدرت سیاسی برای آن‌که پایدار و موجه باشد می‌بایست دست‌کم درجه‌ای از اجماع زیردستان خود را جلب کند. اما دلایل کافی در دست است تا باور داشت که به‌ویژه در جامعه‌ی سرمایه‌داری نسبت میان اجماع و زور قاطعانه به سود اولی می‌چربد. در چنین شرایطی، قدرت دولت برای انضباط و مجازات - آن‌چه گرامشی بر آن نام «سلطه» می‌نهد - محکم بر جای خود می‌ماند، و



درواقع در جوامع مدرن همچنان که تکنولوژی‌های گوناگون سرکوب رفته‌رفته فزونی می‌گیرد به طرز رعب‌انگیزی گسترش می‌یابد. اما نهادهای «جامعه‌ی مدنی» - یعنی مدارس، خانواده‌ها، کلیساها، رسانه‌های همگانی، و دیگرها - اکنون نقشی مرکزی‌تر در فرایندهای کنترل اجتماعی ایفا می‌کنند. دولت بورژوازی اگر وادار به خشونت شود به خشونت مستقیم دست خواهد یازید؛ اما با این کار خود را در معرض از دست دادن جدی اعتبار ایدئولوژیک قرار خواهد داد. در نظر قدرت مرجع این است که به راحتی نامرئی باقی بماند و در سراسر بافت زندگی اجتماعی انتشار پیدا کند و به این ترتیب به عنوان رسم، عادت و کردار خودانگیخته «طبیعی شود». همین که قدرت آشکارا دست خود را رو کند می‌تواند به صورت موضوع ستیزه‌ی سیاسی درآید. [۲۲]

انتقال از زور به اجماع در بطن شرایط مادی جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط مستتر است. از آن‌جا که آن جامعه از افراد «آزاد» و به ظاهر خودمختار ترکیب یافته است که هر یک در پی منافع خصوصی خود است، هر گونه نظارت سیاسی متمرکز این فاعل‌های متمیزه بسیار سخت‌تر دست می‌دهد. در نتیجه، هر یک از آن‌ها می‌بایست به صورت مسند خودفرمانی<sup>۱</sup> درآیند؛ هر یک می‌بایست قدرت را «درونی» کنند، آن را به نحو خودانگیخته از آن خود کنند و به عنوان اصلی جدایی‌ناپذیر از هویت‌هایشان همه‌جا آن را با خود همراه داشته باشند. گرامشی می‌نویسد نظمی اجتماعی می‌بایست ساخته شود که «در آن فرد بتواند بر خود حاکم گردد بی آن‌که از این رهگذر خودفرمانی‌اش با جامعه‌ی سیاسی در تضاد قرار گیرد - بلکه برعکس به صورت تداوم هنجاری آن و مکمل اندام‌واره‌ی آن درآید.» [۲۳] هم او می‌افزاید: «زندگی دولت» می‌بایست «خودانگیخته» شود و با هویت «آزاد» فاعل فردی سازگار گردد؛ گرچه این بُعد «روان‌شناختی» هژمونی است، بُعدی است با پایه‌ی مادی استوار در زندگی طبقه‌ی متوسط.

گرامشی در دفترهای زندان خود هر گونه کاربرد صرفاً منفی از اصطلاح ایدئولوژی را بی‌تأمل رد می‌کند. او بر آن است که این برداشت «بد» از این

1. self-government

اصطلاح فراگیر شده است، و «با این پیامد که تحلیل نظری مفهوم ایدئولوژی تغییر یافته و قلب ماهیت شده است.» [۲۴] ایدئولوژی اغلب به چشم نمود خالص یا حماقت محض نگریسته شده است، حال آنکه در واقع می‌بایست میان ایدئولوژی‌های «از لحاظ تاریخی اندام‌وار» - منظور ایدئولوژی‌هایی است که برای یک ساختار اجتماعی معین ضروری‌اند - و ایدئولوژی به معنای نظرورزی‌های اختیاری افراد قائل به تمایز شد. این نظر تا حدودی شبیه به تقابلی است که جایی دیگر میان «ایدئولوژی» و «جهان‌بینی» مشاهده کردیم، گو که باید یادآوری کنیم که در نظر خود مارکس برداشت منفی از ایدئولوژی به هیچ‌رو محدود به نظرورزی اختیاری ذهنی نیست. گرامشی نیز هر گونه فروکاهش اکونومیستی ایدئولوژی را به صرف رؤیای بد زیرساخت رد می‌کند: برعکس، ایدئولوژی‌ها را می‌بایست به چشم نیروهای سازمان‌ده فعالی نگریست که از لحاظ روان‌شناسانه معتبرانند و زمینه‌ای را فراهم می‌آورند که بر بستر آن زنان و مردان عمل می‌کنند، به پیکار می‌پردازند و به آگاهی بر موقعیت‌های اجتماعی خود دست می‌یابند. گرامشی می‌گوید در هر «جبهه‌بندی تاریخی» نیروهای مادی «محتوا» هستند و ایدئولوژی‌ها «صورت».

در نظر گرامشی برابر شمردن ایدئولوژی با توهم نظرورزانه در ایدئولوژی آلمانی صرفاً یک مرحله‌ی به لحاظ تاریخی معین است که چنین ایدئولوژی‌هایی از رهگذر آن عبور می‌کنند: گرامشی بر آن است که هر مفهومی از جهان ممکن است در نقطه‌ای صورت نظرورزانه به خود بگیرد که در عین حال هم نمودار اوج تاریخی آن باشد و هم آغاز از هم پاشیدگی آن.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت که هر فرهنگ مرحله<sup>۱</sup>ی نظرورزانه و مذهبی خود را دارد که با دوره‌ی هژمونی کامل گروه اجتماعی‌ای تطبیق می‌کند که این فرهنگ بیان آن است و شاید دقیقاً با مرحله‌ای تطبیق کند که در آن هژمونی واقعی در زیربنا ذره‌ذره رو به اضمحلال می‌گذارد: اما نظام تفکر دقیقاً به دلیل این اضمحلال، برای واکنش نشان دادن به آن، خود را به عنوان جزم تکمیل می‌کند و به صورت «ایمان» ترفرازانده درمی‌آید. [۲۵]

آنچه مارکس و انگلس در نخستین مراحل کار خود و سوسه می‌شوند تا در آن به عنوان صورت جاودانی همه‌ی ایدئولوژی‌ها بنگرند در نظر گرامشی پدیده‌ی تاریخی خاصی است.

پس، نظریه‌ی گرامشی در باب ایدئولوژی مانند نظریه‌ی لوکاچ در قالب چیزی ریخته می‌شود که به قالب «تاریخ‌باوری» مشهور است. او نیز به اندازه‌ی لوکاچ نسبت به هر گونه توسل به مارکسیسم «علمی» که ماهیت عملی، سیاسی و به لحاظ تاریخی نسبی نظریه‌ی مارکسیستی را نادیده می‌گیرد بدگمان است و نظریه را به منزله‌ی بیان آگاهی انقلابی طبقه‌ی کارگر درمی‌یابد. ایدئولوژی «اندام‌وار» فقط آگاهی کاذب نیست، بلکه چیزی است که برای یک مرحله‌ی ویژه‌ی تکامل تاریخی و مرحله‌ی سیاسی ویژه مناسب است. داوری درباره‌ی کل فلسفه‌ی گذشته به عنوان «هذیان و حماقت» محض به شیوه‌ی مارکسیسم «عوامانه» اشتباهی منسوخ و ناسازگار با زمان است که فرض می‌گیرد که مردان و زنان در گذشته می‌بایست مانند امروز ما فکر می‌کردند. اما طرفه آن‌که این امر همچنین از بقایای جزم متافیزیکی آن گذشته نیز هست و مانند آن صورت جاودانه‌ی معتبری از تفکر را از پیش فرض می‌گیرد که به یاری آن می‌توان همه‌ی اعصار را داوری کرد. این واقعیت که نظام‌های نظری جا به دیگر نظام‌ها داده‌اند به این معنی نیست که این نظام‌های نظری از لحاظ تاریخی روزگاری معتبر نبوده‌اند. مارکسیسم فقط شکلی از آگاهی تاریخی متناسب با مرحله‌ی کنونی است، و هنگامی که این مرحله نیز سپری گردد از میان خواهد رفت. اگر مارکسیسم تضادهای تاریخی را فراچنگ می‌گیرد، همچنین خود را نیز به عنوان عنصری از آن تضادها درمی‌یابد؛ و در واقع کامل‌ترین بیان آن‌هاست زیرا که آگاهانه‌ترین بیان آن‌هاست. از لحاظ مارکسیسم، گفتن این‌که هر حقیقت ظاهراً جاودانه خاستگاه‌های تاریخی عملی دارد ناگزیر به این معناست که همین دیدگاه را درباره‌ی خود نیز به کار بندد. هنگامی که چنین نشود خود مارکسیسم به سرعت در یک ایدئولوژی متافیزیکی دچار رکود می‌شود.

در نظر گرامشی، آگاهی گروه‌های فرودست جامعه نوعاً شکسته‌بسته و ناموزون است. در چنین ایدئولوژی‌هایی معمولاً دو مفهوم متضاد از جهان وجود دارد، یکی که از مفاهیم «رسمی» حاکم برگرفته شده و دیگری که از

تجربه‌ی عملی از واقعیت اجتماعی مردم سرکوفته برگرفته شده است. چنین تضادهایی ممکن است شکل چیزی را به خود بگیرد که پیش‌تر به عنوان «تضادی زبانی-کرداری» میان آنچه گروه یا طبقه می‌گوید و آنچه به تلویح در رفتار خود آشکار می‌کند ملاحظه کردیم. اما این را نباید به چشم خودفریبی محض نگریست: گرامشی می‌اندیشد که ممکن است چنین توضیحی در مورد افراد خاص کافی باشد، اما در مورد توده‌های بزرگ مردان و زنان چنین نیست. این تضادهای موجود در اندیشه می‌بایست شالوده‌ای تاریخی داشته باشند؛ و گرامشی [جایگاه] این [شالوده‌ی تاریخی] را در تباین میان مفهوم نوخاسته‌ای از جهان که یک طبقه هنگامی نمودار می‌سازد که به عنوان «کلیت اندام‌وار» عمل می‌کند، و تسلیم این طبقه در زمان‌های «عادی»<sup>۱</sup> تر به ایده‌های کسانی که بر آن‌ها حکومت می‌کنند معین می‌کند. پس یکی از هدف‌های عمل انقلابی می‌بایست شرح اصول بالقوه خلاق مستتر در شناخت عملی ستمدیدگان باشد - یعنی ارتقای این عناصر در حالت کنونی خام و مبهم تجربه‌ی ایشان به جایگاه فلسفه یا «جهان‌بینی» ای روشن و منسجم.

اگر مسئله را با اصطلاحات لوکاچ طرح کنیم، آنچه در این جا مورد بحث است گذاری از آگاهی «تجربی» طبقه‌ی کارگر به «آگاهی ممکن» او است - به جهان‌بینی‌ای که طبقه می‌تواند در شرایط مناسب به دست آورد و حتی هم‌اکنون نیز در تجربه‌ی او مستتر است. اما در حالی که لوکاچ درباره‌ی این که این گذار چه گونه دست می‌دهد به طور ناراحت‌کننده‌ای مبهم است، گرامشی پاسخی به‌غایت دقیق به این مسئله می‌دهد: فعالیت روشنفکران «اندام‌وار» یا ارگانیک. روشنفکران «اندام‌وار»، که گرامشی خود نیز یکی از آن‌ها بود، فرآورده‌ی طبقه‌ی اجتماعی نوخاسته‌اند؛ نقش‌شان این است که در زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به آن طبقه نوعی آگاهی همگون ببخشند. از این رو مقوله‌ی روشنفکر اندام‌وار یا ارگانیک نه فقط شامل ایدئولوگ‌ها و فیلسوفان است، بلکه فعالان سیاسی، فن‌کاران صنعتی، اقتصاددانان سیاسی، متخصصان حقوقی و مانند آن‌ها را نیز دربر می‌گیرد. چنین چهره‌ای به شیوه‌ی آرمان‌خواهانه‌ی روشنفکران

قدیم، کمتر اندیشه‌وری ژرف‌اندیش است تا «اقتناع‌گری پیگیر»، سازمان‌ده و بناکننده که فعالانه در زندگی اجتماعی شرکت می‌جوید و کمک می‌کند تا آن جریان‌های سیاسی مثبت را که هم‌اکنون در بطن آن موجود است به انسجام و اندام‌مندی نظری بازآورد. گرامشی بر آن است که فعالیت فلسفی را می‌بایست «به‌ویژه» به چشم «پیکاری فرهنگی برای دیگرگون کردن 'ذهنیت' عمومی و پراکندن نوآوری‌های فلسفی نگریست که ثابت خواهند کرد که تا آن‌جا که به‌طور مشخص و ملموس - یعنی از لحاظ تاریخی و اجتماعی - به صورت امر کلی درمی‌آیند از لحاظ تاریخی حقیقت' دارند.» [۲۶] از این‌رو روشنفکر ارگانیک حلقه‌ی پیوند یا محور میان فلسفه و مردم را فراهم می‌آورد، در فلسفه ماهر است اما خود را فعالانه با مردم یکسان می‌پندارد. هدف او این است که از روی آگاهی مشترک و حدتی «فرهنگی - اجتماعی» پدید آورد که در آن اراده‌های فردی که در حالت‌کنونی ناهمگون‌اند بر پایه‌ی مفهوم مشترکی از جهان با یکدیگر جوش بخورند. از این‌رو، روشنفکر ارگانیک نه به‌طور احساساتی به وضع جاری آگاهی توده‌ها گردن می‌گذارد و نه مانند آن‌چه در کاریکاتور مبتذل معمول از لنینیسم، که امروز حتی در میان چپ سیاسی نیز رواج دارد، فلان حقیقت بیگانه را از «بالا» برای آن‌ها به ارمغان می‌آورد. (خالی از فایده نیست که یادآوری کنیم که خود گرامشی که به هیچ‌رو پیام‌آور نوعی مارکسیسم «لیبرال» نبود که رهبری را امری «نخبه‌گرایانه» تلقی کند، مارکسیست - لنینیستی انقلابی بود.) گرامشی بر آن است که همه‌ی مردان و زنان به یک معنی روشنفکراند، زیرا فعالیت سیاسی‌شان مستلزم نوعی «فلسفه»ی ضمنی یا برداشت از جهان است. چنان‌که دیدیم، نقش روشنفکران ارگانیک شکل بخشیدن و انسجام دادن به فهم عملی، و لذا متحد ساختن نظریه و عمل است. گرامشی استدلال می‌کند که «می‌توان بر پایه‌ی عملی خاص نظریه‌ای بنا کرد که با تطبیق دادن و یکی پنداشتن خود با عناصر قطعی خود عمل بتواند فرایند تاریخی را که در حال سیلان است شتاب بخشد، و عمل را در همه‌ی عناصر آن همگون‌تر، منسجم‌تر و کارآمدتر ارائه کند، از این‌رو، به سخن دیگر، ظرفیت بالقوه‌ی آن را تا حداکثر بی‌پروراند و تکامل بخشد...» [۲۷]

با این حال، انجام دادن این کار به معنای جنگیدن بسیار با آن چیزی است که

در آگاهی تجربی مردم عنصر منفی به‌شمار می‌آید و گرامشی آن را «فهم متعارف» می‌خواند. چنین فهم متعارفی «توده‌ی آشوبناک مفاهیم ناهم‌ساز» است - قلمرو مبهم و متناقضی از تجربه که به‌طور کلی از لحاظ سیاسی عقب‌مانده است. چه‌گونه می‌توانیم انتظار داشته باشیم که این فهم متعارف طور دیگری باشد، اگر که بلوکی حاکم قرن‌ها زمان در اختیار داشته است تا در آن هژمونی خود را تکمیل کند؟ از نظر گرامشی، پیوستگی معینی میان آگاهی «خودانگیخته» و «علمی» وجود دارد، به نحوی که نباید در دشواری‌های دومی به نحو رعب‌آوری مبالغه کرد؛ با این‌همه همچنین جنگی مداوم میان نظریه‌ی انقلابی و مفاهیم افسانه‌شناختی یا فرهنگ توده‌ها وجود دارد، و نمی‌توان از روی بنده‌نوازی دومی را به جای اولی رمانتیزه کرد. گرامشی بر آن است که برخی مفاهیم «عامه‌ی مردم» در واقع به‌طور خودانگیخته جنبه‌های مهم زندگی اجتماعی را بازتاب می‌دهند؛ «آگاهی همگانی» را نمی‌توان به‌عنوان امری صرفاً منفی رد کرد، بلکه در عوض می‌بایست پیشروترین و ارتجاعی‌ترین عناصر آن را از هم تمیز داد. [۲۸] برای نمونه، اخلاق عمومی تا حدی رسوب متحجرانه‌ی تاریخ روزگاران نخستین است و تا حدودی نیز «گستره‌ای از نوآوری‌های اغلب خلاق و پیشرو... که یا بر ضد اخلاق قشرهای حاکم بر جامعه‌اند یا فقط با آن تفاوت دارند» [۲۹]. آنچه مورد نیاز است نه فلان تأیید و حمایت پدرمنشانه از آگاهی همگانی موجود، بلکه ساختن «فهم متعارف نو و همراه با آن فرهنگی نو و فلسفه‌ای نو است که از آگاهی همگانی سرچشمه می‌گیرد و همان کیفیت مستحکم و ضروری باورهای سنتی را دارد» [۳۰]. به سخن دیگر، کارکرد روشنفکران ارگانیک این است که حلقه‌های پیوند میان «نظریه» و «ایدئولوژی» را قوام بخشند و گذرگاهی دو طرفه میان تحلیل سیاسی و تجربه‌ی عمومی پدید آورند. و اصطلاح ایدئولوژی این‌جا «در برترین معنای خود از مفهومی از جهان مورد استفاده قرار می‌گیرد که تلویحاً در هنر، در قانون، در فعالیت اقتصادی و در همه‌ی جلوه‌های زندگی فردی و سیاسی متجلی می‌شود». [۳۱] چنین جهان‌بینی‌ای فلان بلوک اجتماعی و سیاسی را نه به‌عنوان نظامی از ایده‌های انتزاعی بلکه به‌عنوان اصلی متحدکننده، سازمان‌دهنده و الهام‌بخش به هم می‌چسباند.

متضاد [مفهوم] روشنفکر ارگانیک روشنفکر «سنتی» است که یکسر مستقل

از زندگی اجتماعی به خود باور دارد. از لحاظ گرامشی، چنین چهره‌هایی (روحانیان، فیلسوفان ایدئالیست، مربیان دانشگاه آکسفورد و دیگران) بقایای فلان عصر تاریخی پیشین‌اند، و به این معنی تمایز میان «ارگانیک» و «سنتی» را می‌توان تا حدودی ساخت‌شکنی کرد. فلان روشنفکر سنتی شاید روزگاری ارگانیک بوده است، اما اکنون دیگر چنین نیست؛ فیلسوفان ایدئالیست در اوج دوره‌ی انقلابی طبقه‌ی متوسط به کار این طبقه می‌آمدند، اما اکنون مایه‌ی عذاب و اضطرابی کم‌اهمیت‌اند. تمایز میان روشنفکر سنتی و ارگانیک تقریباً نظیر تمایزی است که میان مفاهیم منفی و مثبت از ایدئولوژی قائل شدیم: یعنی ایدئولوژی همچون اندیشه‌ای جدا شده از واقعیت در مقابل ایدئولوژی به عنوان ایده‌هایی در خدمت فعالانه‌ی منافع طبقه. در نظر گرامشی اطمینان روشنفکر سنتی به استقلال خود از طبقه‌ی حاکم همان شالوده‌ی مادی ایدئالیسم فلسفی است - شالوده‌ی این ایمان ساده‌لوحانه، ایمانی که ایدئولوژی آلمانی محکومش می‌کند، که سرچشمه‌ی ایده‌ها ایده‌های دیگراند. برعکس، در نظر مارکس و انگلس ایده‌ها به هیچ‌وجه تاریخ مستقل ندارند؛ بلکه فرآورده‌های شرایط تاریخی ویژه‌اند. اما این ایمان به استقلال اندیشه ممکن است بسیار خوب به کار طبقه‌ی حاکم خاص بیاید؛ و تا این حدود روشنفکر هم‌اکنون سنتی ممکن است روزگاری دقیقاً در آشفتگی اجتماعی خود نقش ویژه‌ی «ارگانیک» به انجام رسانده باشد. در واقع هنگامی که خود گرامشی ادعا می‌کند که دیدگاه نظرورزانه از جهان به طبقه‌ای در اوج قدرتش تعلق دارد همین را می‌گوید. ما در هر صورت باید به یادآوریم که اطمینان روشنفکر سنتی به استقلال ایده‌ها توهم محض نیست: با در نظر گرفتن شرایط مادی جامعه‌ی طبقه‌ی متوسط، این‌گونه اعضای روشنفکران در واقع در ارتباط با زندگی اجتماعی موقعیت «میانجی» بلندمرتبه‌ای را اشغال می‌کنند.

گرامشی نیز مانند لوکاچ و گلدمن مارکسیست تاریخ‌باوری است که اعتقاد دارد که حقیقت، بسته به آگاهی مترقی‌ترین طبقه‌ی اجتماعی عصری خاص، به لحاظ تاریخی متغیر است. گرامشی می‌نویسد عینیت همواره به معنای «به نحوی انسانی عینی» است، که به نوبه‌ی خود می‌توان آن را «به لحاظ تاریخی یا

کلی ذهنی، رمزگشایی کرد. ایده‌ها تا آن جا صادق و حقیقی‌اند که به کار انسجام بخشیدن و پیشبرد آن اشکالی از آگاهی می‌آیند که با مهم‌ترین گرایش‌های یک عصر سازگاراند. بدیل این مورد این است که ادعا کنیم که این اظهارنظر که جولوس سزار به قتل رسیده است یا این که رابطه‌ی دستمزدی در حاکمیت سرمایه‌داری استثمارگرانه است یا صادق است یا نیست. اجماع کلی ممکن است همیشه به هنگام بازنگری در گذشته کاذب از کار درآید. وانگهی، با کدام معیار داوری می‌کنیم که فلان تحول تاریخی ویژه مترقی است؟ چه گونه باید تعیین کنیم که چه چیزی را باید آگاهی «ممکن» یا دقیق‌ترین و پرداخته‌ترین جهان‌بینی طبقه‌ی کارگر تلقی کنیم؟ چه گونه باید تعیین کنیم که منافع حقیقی طبقاتی کدام است؟ اگر هیچ معیاری برای چنین داوری‌هایی بیرون از آگاهی خود طبقه وجود ندارد، در آن صورت به نظر می‌آید که این جا دقیقاً در دام همان نوع معرفت‌شناختی باطلی گرفتار آمده‌ایم که در مورد جورج لوکاچ بدان اشاره کردیم. اگر آن ایده‌هایی صادق‌اند که به کار تحقق منافع اجتماعی معینی می‌آیند، آیا این نظر در به روی نوعی پراگماتیسم نفع‌طلبانه نمی‌گشاید که مانند استالینیسیم عینیت را هر آن چیزی تعریف می‌کند که از لحاظ سیاسی به نفع شما باشد؟ و اگر آزمون حقیقت و صدق ایده‌ها این است که در واقع چنین منافع دلخواهی را پیش ببرند، اصلاً چه طور می‌توانیم مطمئن باشیم که ایده‌های مورد بحث بوده‌اند که این پیشبرد را انجام داده‌اند و نه فلان عامل تاریخی دیگر؟

گرامشی از طرف مارکسیست‌های «ساختارگرایی» چون نیکوس پولاتزاس از این بابت مورد انتقاد قرار گرفته است که مرتکب خطای تاریخ‌باورانه‌ی فروکاستن ایدئولوژی به حد بیان طبقه‌ی اجتماعی، و کاهش طبقه‌ی مسلط به «جوهر» صورت‌بندی اجتماعی شده است. [۳۲] در نظر پولاتزاس، طبقه‌ی هژمونیک نیست که جامعه را به هم پیوند می‌دهد؛ بلکه برعکس وحدت یک صورت‌بندی اجتماعی مسئله‌ای ساختاری است، یکی از پیامدهای به هم پیوستن «سطوح» یا «قلمروها»ی متعدد زندگی اجتماعی تحت الزامات در نهایت تعیین‌کننده‌ی شیوه‌ی تولید است. واقعیت سیاسی فلان طبقه‌ی حاکم یک سطح در درون این صورت‌بندی است و نه اصلی که به این کل وحدت و جهت‌گیری می‌بخشد. بر همین قیاس، ایدئولوژی یک ساختار مادی پیچیده



است و نه نوعی ذهنیت جمعی. فلان ایدئولوژی مسلط نه فقط جهان‌بینی حاکمان را بلکه روابط میان طبقات حاکم و زیر سلطه را در جامعه به‌طور کلی منعکس می‌کند. این‌جا وظیفه‌ی ایدئولوژی این است که در سطح «تخیلی» وحدت کل صورت‌بندی اجتماعی را بازآفرینی کند، نه این‌که فقط انسجامی به آگاهی حاکمان‌اش ببخشد. از این‌رو رابطه‌ی میان طبقه‌ی هژمونیک و ایدئولوژی مسلط غیرمستقیم است: به اصطلاح از رهگذر میانجی ساختار اجتماعی تام و تمام عبور می‌کند. چنین ایدئولوژی‌ای را نمی‌توان در انزوا و جدا از امور دیگر از آگاهی بلوک حاکم رمزگشایی کرد، بلکه می‌بایست از دیدگاه کل‌زمینه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی دریافت. در نگاه پولاتزاس، مارکسیسم تاریخ‌باور از بابت این خطای ایدئالیستی مقصر است که باور دارد که ایدئولوژی یا جهان‌بینی مسلط است که وحدت جامعه را حفظ و تأمین می‌کند. به نظر او، برعکس، ایدئولوژی مسلط به جای آن‌که این وحدت را تشکیل دهد آن را منعکس می‌کند. کارگرمشی در جاهایی که نقد پولاتزاس بر تاریخ‌باوری انگشت می‌گذارد بی‌گمان آسیب‌پذیر است؛ با این‌همه او به هیچ‌رو شیفته‌ی هیچ‌گونه فاعل طبقاتی «ناب» نیست. در نظر او جهان‌بینی مخالف‌خوان دقیقاً بیان آگاهی پرولتاریبی نیست بلکه یک قضیه‌ی مرکب ساده نشدنی و کاهش‌ناپذیر است. هر گونه جنبش انقلابی تأثیرگذار می‌بایست اتحاد پیچیده‌ای از نیروها باشد؛ و جهان‌بینی‌اش از تبدیل هم‌نهاد و ترکیب دگرگون‌شونده‌ی اجزای تشکیل‌دهنده‌ی مختلف آن به «اراده‌ی جمعی» حاصل خواهد آمد. به سخن دیگر، هژمونی انقلابی مستلزم عمل پیچیده بر روی ایدئولوژی‌های رادیکال معین و سامان‌بخشی دوباره‌ی مضامین آن به صورت کلی تمایز یافته است. [۳۳] در عین حال گرامشی ماهیت رابطه‌ای چنین جهان‌بینی‌هایی را نادیده نمی‌گیرد — و بر خلاف لوکاج که گاه به چنین کاری وسوسه می‌شود. پیش از این دیدیم که گرامشی به هیچ‌رو گستره‌ای را که آگاهی ستم‌دیدگان به باورهای فرادستان خود «آلوده» می‌شود دست‌کم نمی‌گیرد؛ گرامشی در دفترهای زندان می‌نویسد هر طبقه‌ی هژمونیک می‌بایست منافع و گرایش‌های کسانی را در نظر بگیرد که بر آن‌ها اعمال قدرت می‌کند، و می‌بایست آماده باشد تا در این مورد مصالحه کند. در عین حال، همیشه رابطه‌ای مستقیم میان فلان طبقه‌ی مسلط و بهمان

ایدئولوژی مسلط قائل نیست: «طبقه‌ای که برخی از قشرهایش هنوز برداشتی بطلمیوسی از جهان دارند به هیچ‌رو نمی‌تواند نماینده‌ی موقعیت تاریخی بسیار پیشرفته باشد.» [۳۴] مارکسیسم «ساختارگرا» معمولاً همتای تاریخ‌باور خود را به ناتوانی در تمیز میان طبقه‌ی مسلط و طبقه‌ی اجتماعی تعیین‌کننده متهم کرده است - متهم به نادیده انگاشتن این واقعیت که یک طبقه می‌تواند بر پایه‌ی تعیین‌کنندگی طبقه‌ی دیگر سلطه‌ی سیاسی اعمال کند. در واقع چیزی در همین حدود را می‌توان درباره‌ی بریتانیای قرن نوزدهم گفت، یعنی سرزمینی که طبقه‌ی متوسط به لحاظ اقتصادی تعیین‌کننده «نمایندگی» قدرت سیاسی خود را عمدتاً به اشرافیت واگذار کرده بود. این آن موقعیتی نیست که هر نظریه‌ای که رابطه‌ای یک‌به‌یک میان طبقات و ایدئولوژی‌ها در نظر می‌گیرد بتواند به آسانی رمزگشایی کند، چرا که ایدئولوژی حاکم حاصل از این کار معمولاً موجودیت دورگه‌ای از عناصری خواهد بود که از تجربه‌ی هر دو طبقه برگرفته می‌شود. با این حال این نشانه‌ی بینش تاریخی ظریف گرامشی است که اظهارنظرهای مختصر او درباره‌ی تاریخ اجتماعی بریتانیا در دفترهای زندان تا حدود بسیار در مسیر همین خطوط حرکت می‌کند:

[در قرن نوزدهم انگلستان] طبقه‌ی بسیار وسیعی از روشنفکران ارگانیک وجود دارد - یعنی کسانی که در همان زمینه‌ی صنعتی پدید می‌آیند که گروه اقتصادی - اما در جایگاه اجتماعی برتر درمی‌یابیم که طبقه‌ی زمین‌دار قدیم موقعیت انحصاری واقعی خود را حفظ می‌کند. البته سیادت اقتصادی خود را از دست می‌دهد اما مدت درازی سیادت سیاسی - فکری خود را حفظ می‌کند و گروه تازه به قدرت رسیده آن را به عنوان «روشنفکر سنتی» و گروه راهنما به خود جذب می‌کند. اشرافیت زمین‌دار قدیم با نوعی بخیه به کارخانه‌داران می‌پیوندد که دقیقاً از نوع همان بخیه‌ای است که در دیگر کشورها روشنفکران سنتی را به طبقات مسلط جدید وصل می‌کند. [۳۵]

این جا یکی از جنبه‌های حیاتی تاریخ طبقاتی بریتانیا با ایجازی درخشان خلاصه می‌شود و گواه پایداری است بر اصالت خلاق مؤلف آن.



## از آدورنو تا بورديو

در فصل ۳ دیدیم که چه گونه نظریه‌ای درباره‌ی ایدئولوژی می‌تواند از شکل کالایی پدید آید. اما در حاقِ تحلیل اقتصادی مارکس مقوله‌ی دیگری قرار دارد که مرتبط با ایدئولوژی است، و آن مفهوم ارزش مبادله است. مارکس در جلد نخست سرمایه توضیح می‌دهد که چه گونه دو کالا با «ارزش مصرف» کاملاً متفاوت می‌توانند به‌طور مساوی مبادله شوند، و بر پایه‌ی این اصل که هر دو حاوی همان مقدار کار مجرداند. اگر همان مقدار نیروی کار صرف تولید پودینگ کریسمس و سنجاب عروسکی شود، پس این فرآورده‌ها همان ارزش مبادله را خواهند داشت، که به این معناست که همان مقدار پول می‌تواند هر دوی آن‌ها را اکتیاع کند. اما از این رهگذر تفاوت‌های خاص میان این اشیا نفی می‌گردد، به نحوی که ارزش مصرف‌شان تابع هم‌ارزی انتزاعی<sup>۱</sup> شان می‌شود.

گرچه این اصل بر اقتصاد سرمایه‌داری حاکم است، اما همچنین می‌توان ملاحظه کرد که در پهنه‌های بلندتر «روبن» نیز در کار است. در عرصه‌ی سیاسی جامعه‌ی بورژوایی، همه‌ی مردان و زنان به عنوان رأی‌دهندگان و شهروندان به‌طور انتزاعی برابری، اما این هم‌ارزی نظری به کار آن می‌آید که نابرابری مشخص‌شان را در «جامعه‌ی مدنی» پنهان کند. زمین‌دار و اجاره‌دار، تاجر و

---

1. abstract equivalence

روسی می‌تواند ممکن است در باجه‌های رأی‌گیری مجاور هم به یکدیگر برسند. این معنی تا حد بسیار در مورد نهادهای قضایی نیز صدق می‌کند، همه‌ی افراد در برابر قانون برابرند، اما این فقط خط سیری را تاریک می‌کند که به موجب آن خود قانون سرانجام طرف مالکان و زمین‌داران قرار می‌گیرد. پس آیا شیوه‌ای برای پی‌گیری این اصل هم‌ارزی کاذب حتی بالاتر از به‌اصطلاح روبنا در قلمروهای خودسرانه‌ی ایدئولوژی وجود دارد؟

در نظر تئودور آدورنو، [فیلسوف] مارکسیست مکتب فرانکفورت، این ساز و کار مبادله‌ی مجرد عین رمز و راز خود ایدئولوژی است. مبادله‌ی کالایی همانا معادله‌ای را میان اشیایی موجب می‌شود که در واقع قیاس‌ناپذیراند، و در نظر آدورنو اندیشه‌ی ایدئولوژیک چنین می‌کند. چنین اندیشه‌ای از دیدن «دیگری»، از آن‌که تهدید می‌کند که از سیستم بسته‌ی خاص آن می‌گریزد، برمی‌آشوبد، و با خشونت آن را به تصویر و شبیه خود فرو می‌کاهد. آدورنو در دیالکتیک منفی می‌نویسد: «اگر شیر صاحب آگاهی باشد خشم او بر آهویی که می‌خواهد بخورد ایدئولوژی خواهد بود». در واقع فردریک جیمسون<sup>۱</sup> گفته است که حرکت<sup>۲</sup> بنیادی تمامی ایدئولوژی دقیقاً از آن‌گونه تقابل‌های دوگانه‌ی صُلب و انعطاف‌ناپذیر میان خودی یا آشنا است که به نحو مثبت ارزش‌گذاری می‌شود، و غیرخودی یا بیگانه، که به فراتر از مرزهای فهم پرتاب می‌شود. [۱] بنابراین از لحاظ جیمسون رمزگان اخلاقی خیر در مقابل شر نمونه‌ای‌ترین الگوی این اصل است. به این ترتیب در نظر آدورنو ایدئولوژی شکلی از «همانستی اندیشی»<sup>۳</sup> است - شیوه‌ی پارانوئیدی پوشیده‌ای از عقلانیت که به نحو اجتناب‌ناپذیری یکانی<sup>۴</sup> و بسیارگانی<sup>۵</sup> چیزها را به شبیه<sup>۶</sup> محض خود بدل می‌کند، یا در حرکت طرد و حشت‌زده آن‌ها را به فراتر از مرزهای خود اخراج می‌کند.

به این دلیل، متضاد ایدئولوژی نه حقیقت یا نظریه، بلکه تفاوت یا ناهمگونی خواهد بود. و اندیشه‌ی آدورنو در این مورد نیز مانند دیگر موارد به طرز چشم‌گیری حاکی از اندیشه‌ی پس-ساختارگرایان عصر ماست. به رغم این قید و بندگذاری مفهومی، آدورنو نا-همانستی اندیشه و واقعیت، مفهوم و

1. Fredric Jameson      2. gesture      3. identity thinking      4. uniqueness  
5. plurality      6. simulacrum

موضوع<sup>۱</sup> اش را تصديق مي‌کند. تصور اين که ايده‌ي آزادي با مضحکي بي‌روح آن در بازار سرمايه‌داري همانستي دارد به معنای نادیده گرفتن اين نکته است که اين موضوع مطابق مفهوم عمل نمی‌کند. برعکس، تصور اين که وجود هر موضوع را مفهوم آن موضوع می‌تواند میان تهی کند به معنای از میان بردن ماديت بی‌همتای آن است زیرا مفاهيم به طرزي محتوم کلی‌اند و موضوع‌ها مصرانه جزئی. ایدئولوژی جهان را همگون می‌کند، پدیده‌های مجزا و متفاوت را به طرز ساختگی یکسان می‌سازد؛ از این رو باز شکافتن ایدئولوژی مستلزم «دیالکتیکی منفي» است که می‌کوشد، شاید به طرزي مُحال، تا در اندیشه چیزی را بگنجانند که با آن ناهمگون است. در نظر آدورنو عالی‌ترین پارادایم چنین عقل منفي ای هنر است که بی‌پروا از امر اختلافی و ناهمانست<sup>۲</sup> سخن می‌گوید، و ادعاهای جزئی حسی<sup>۳</sup> را در برابر استبداد فلان کلیت به هم پیوسته پیش می‌برد [۲].

پس، در نظر آدورنو همانستي «شکل آغازین» همه ایدئولوژی‌هاست. آگاهی شیء شده‌ی ما جهانی از اشیا را بازتاب می‌دهد که در هستی دقیقاً همان<sup>۴</sup> ملال‌آور خود منجمد شده‌اند، و بدین سان با این بازستنی ما به آن چه هست، به آن چه صرفاً «داده شده» چشم ما را بر این حقیقت می‌بندد که «آن چه هست بیش از آن است که هست» [۳]. با این همه آدورنو بر خلاف بسیاری از اندیشه‌ی پس-ساختارگرایی نه به نحو غیرانتقادی مفهوم تفاوت را به عرش می‌رساند و نه با صراحت اصل همانستي را تقبیح می‌کند. اصل همانستي با همه‌ی نگرانی پارانوئیدی‌اش این بارقه‌ی امید را با خود حمل می‌کند که روزی آشتی واقعی دست خواهد داد، و جهانی از تفاوت‌های محض از جهانی از همانستي‌های محض تشخیص‌ناپذیر خواهد بود. ايده‌ي اتوپیا از هر دو مفهوم برمی‌گذرد: این ايده، در عوض، نوعی «با همدیگر بودن در عین تنوع و اختلاف» خواهد بود. [۴] هدف سوسیالیسم رهانیدن تنوع و تکثر غنی ارزش مصرف حسی از تخته‌بند متافیزیکی ارزش مبادله است - وارهانیدن تاریخ از بند هم‌ارزی‌های ظاهر فربیی است که ایدئولوژی و تولید کالایی بر آن تحمیل می‌کنند. آدورنو

1. object

2. non-identical

3. sensuous particular

4. self-same

می‌نویسد: «آشتی ناهمانستی را آزاد می‌کند، آن را از شر زور و از جمله جبر معنوی شده می‌رهاند؛ راه بر چندگانگی<sup>۱</sup> چیزهای متفاوت می‌گشاید و دیالکتیک را از قدرت ورزیدن بر آن‌ها محروم می‌سازد.» [۵]

اما آسان نمی‌توان دید که این مهم چه گونه پدید می‌آید. نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری مستلزم بهره‌گیری از عقل تحلیلی است؛ و این عقل تحلیلی در نظر آدورنو، یا دست‌کم در برخی از حالت‌های روحی او، ذاتاً سرکوبگر و شیء‌کننده است. در واقع خود منطق، که روزگاری مارکس آن را «سکه‌ی رایج ذهن» خوانده بود، نوعی از معامله‌ی پایاپای رایج یا مساوات کاذب مفاهیم است که بی‌شبهت به مبادله‌های بازار نیست. پس عقلانیت سلطه‌جو را فقط می‌توان با مفاهیمی از بند آزاد کرد که پیش‌تر به طرز علاج‌ناپذیری آلوده‌ی آن شده باشند؛ و خود این گزاره، از آن‌جا که از قواعد عقل تحلیلی متابعت می‌کند، می‌بایست از هم‌اکنون در کنار سلطه قرار بگیرد. در دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷)، که آدورنو آن را به همراه همکارش ماکس هورکهایمر<sup>۲</sup> نوشت، عقل فی‌نفسه خشن و فریبکار است و ویژگی‌های حسی طبیعت و تن را زیر پا می‌گذارد و به آن بی‌اعتنا است. صرفاً اندیشیدن به معنای آن است که با احساس گناه با سلطه‌ی ایدئولوژیک شریک شده‌ایم؛ با این‌همه یکسر تسلیم شدن به اندیشه‌ی ابزار به معنای درغلتیدن به خردستیزی و حشیانه است.

اصل همانستی می‌کوشد تمامی تضاد را نفی کند، و در نظر آدورنو این فرایند در جهان شیء شده، دیوان‌سالار شده و دولتی سرمایه‌داری پیشرفته تکمیل شده است. همین بینش مایوسانه را مارکوزه، همکار مکتب فرانکفورتی آدورنو، در کتاب انسان تک‌بعدی (۱۹۶۴) طرح می‌کند. کوتاه سخن آن‌که ایدئولوژی نظامی «توتالیترا» است که همه‌ی ستیزه‌ی اجتماعی را به بیرون از هستی راهبری کرده است. سخن فقط بر سر این نیست که این تز در نظر کسانی که در واقع امر نظام غربی را اداره می‌کنند چیزی شگفت‌آور جلوه می‌کند؛ بلکه همچنین نقیضه‌ی کل مفهوم خود ایدئولوژی نیز هست. مکتب فرانکفورتی مارکسیسم، که برخی از اعضای آن پناهندگان از [جور و ستم] نازیسم بودند،

1. multiplicity

2. Max Horkheimer

به سادگی جهان ایدئولوژیک «افراطی» فاشیسم را به ساختارهای کاملاً متفاوت رژیم‌های سرمایه‌داری لیبرال نسبت می‌دهد. آیا همه‌ی ایدئولوژی با اصل همانستی کار می‌کند و بی‌رحمانه هر آنچه را که با آن ناهمگون است حذف می‌کند؟ در این صورت برای مثال چه باید گفت درباره‌ی ایدئولوژی اومانیسیم لیبرال که، ولو به شیوه‌ای غلط انداز و محدود، قادر است جایی برای گوناگونی، کثرت، نسبت فرهنگی و ویژگی مشخص در نظر بگیرد؟ ادورنو و همکارانش از ایدئولوژی چیزی از نوع هدف پوشالی به ما تحویل می‌دهند، آن‌هم به شیوه‌ی آن نظریه‌پردازان پس-ساختارگرا که از لحاظ آن‌ها تمامی ایدئولوژی بی‌هیچ استثنا بر مطلق‌های متافیزیکی و بنیادهای ترفرازانده استوار است. مطمئناً شرایط ایدئولوژیک واقعی جوامع سرمایه‌داری غرب تا حد بسیار آمیخته‌تر و متناقض‌تر از این است و گفتمان‌های «متافیزیکی» و کثرت‌باورانه را در اندازه‌های مختلف در هم می‌آمیزد. مخالفت با یگانگی با خود<sup>۱</sup> ملال‌آور («همه‌ی انواع را دربر می‌گیرد تا یک جهان بسازد»)<sup>۲</sup>؛ سوءظن نسبت به دعوی‌های حقیقت مطلق («هر کسی در مورد دیدگاه خود محق است»)<sup>۳</sup>؛ کلیشه‌های فروکاهنده («با مردم همان‌طور رفتار می‌کنم که به‌اشان برمی‌خورم»)<sup>۴</sup>؛ تجلیل از تفاوت («دنایای غربی خواهد شد اگر همه‌ی ما مانند هم فکر کنیم»): این‌ها بخشی از لوازم حکمت عامیانه‌ی غربی است، و قرار نیست با کاریکاتورپردازی از دشمن خود از نظر سیاسی چیزی به دست آورد. صرفاً مقابل نشانیدن تفاوت با همانستی، کثرت با وحدت، حاشیه‌ای با مرکزی، جز به معنای درغلتیدن به تقابل دوتایی نیست، همچنان‌که ساخت‌شکنان ظریف‌اندیش‌تر کاملاً بر این نکته وقوف دارند. صورت‌گرایی صرف است اگر گمان کنیم که دیگر بودن، ناهمگنی و حاشیه‌مندی، صرف‌نظر از محتوای اجتماعی مشخص‌شان، عین منافع و مزایای سیاسی نامحدود و تمام‌عیاراند. چنان‌که دیدیم، ادورنو در پی آن نیست که به سادگی تفاوت را به جای همانستی بنشانند؛ اما نقد معنی‌دار<sup>۵</sup> او از استبداد هم‌ارزی اغلب او را به «دیوانگاری»<sup>۶</sup> سرمایه‌داری مدرن به عنوان نظامی بی‌عیب، آرام‌گرفته و خودتنظیم‌گر



می‌کشاند. این بی‌گمان همان چیزی است که نظام دلش می‌خواهد درباره‌ی آن بگویند؛ اما در عین حال محتمل است که با قدری دودلی در راهروهای وایت هال (مرکز دولت بریتانیا) یا وال استریت به آن خوشامد گفته شود.

یورگن هابرماس فیلسوف دوره‌ی متأخر مکتب فرانکفورت در رد کردن مفهوم علم مارکسیستی از آدورنو پیروی می‌کند، همان‌گونه که در نفی تخصیص هر گونه امتیاز ویژه به آگاهی پرولتاریای انقلابی نیز چنین می‌کند. اما بعد در حالی که کم‌تر چیزی جز هنر و دیالکتیک منفی برای آدورنو باقی می‌ماند تا با آن بر ضد نظام به پیکار برخیزد، در عوض، هابرماس به ذخایر زبان ارتباطی رومی آورد. در نظر هابرماس، ایدئولوژی شکلی از ارتباط است که قدرت به طور نظام‌مند آن را تحریف می‌کند - گفتمانی است که به صورت یکی از رسانه‌های سلطه درآمده است، و به کار مشروعیت بخشیدن به روابط قدرت سازمان‌یافته می‌آید. برای فیلسوفان هرمنوتیکی چون هانس گئورگ گادامر<sup>۱</sup> سوء تفاهم‌ها و لغزش‌های ارتباطی گیرهایی متنی‌اند که باید با تفسیر حسی اصلاح گردند. هابرماس، برعکس، توجه را به امکان‌پذیری نظام استدلالی کامل عباری جلب می‌کند که به طریقی از شکل می‌افتد. آنچه چنین استدلالی را از حقیقت وامی‌کند و فرو می‌پوشاند تأثیری است که نیروهای برون - استدلالی بر آن می‌گذارند: ایدئولوژی نقطه‌ای را مشخص می‌کند که در آن زمان از طریق منافع قدرت که بر آن تأثیر می‌گذارد از شکل ارتباطی تاب برمی‌دارد. اما این در حصار گرفتن زبان از جانب قدرت فقط مسئله‌ای بیرونی نیست: برعکس، چنین سلطه‌ای خود را بر درون گفتار ما ثبت می‌کند، به نحوی که ایدئولوژی به صورت مجموعه‌ای از تأثیرهای درونی استدلال‌های ویژه درمی‌آید.

اگر ساختاری ارتباطی به نحو نظام‌مند تحریف می‌شود، در آن صورت این ساختار گرایش به این خواهد داشت که صورت ظاهر هنجارمندی و عدالت را عرضه کند. تحریفی که چنین فراگیر است گرایش به آن دارد که همه‌چیز را از میان بردارد و از دیده ناپدید شود - همان‌گونه که نمی‌توانیم وضعی را که در آن همه همیشه می‌لنگند و حرف اچ (h) را تلفظ نمی‌کنند انحراف یا معلولیت توصیف

1. Hans-Georg Gadamer

کنیم. بدین سان شبکه‌ای ارتباطی که به نحو نظام‌مند تحریف می‌شود گرایش به آن دارد که هنجارهایی را پنهان کند یا از میان بردارد که به مدد آن ممکن است بتوان حکم کرد که این شبکه‌ی ارتباطی تحریف شده است، و از این رو به‌ویژه در برابر نقد آسیب‌ناپذیر می‌شود. در این حالت ناممکن می‌شود که در درون این شبکه مسئله‌ی طرزکارها یا شرایط امکان‌پذیری خاص خودش را طرح کرد زیرا انگار که این پژوهش‌ها را هم از آغاز مصادره می‌کند، شرایط تاریخی امکان‌پذیری نظام را خود نظام باز تعریف می‌کند. شرایط تاریخی امکان‌پذیری نظام را خود نظام باز تعریف می‌کند و بدین سان در دل آن تبخیر می‌شود. در مورد فلان ایدئولوژی «موفق» وضع چنین نیست که گویی مجموعه‌ای از ایده‌ها قدرتمندتر، مشروع‌تر یا قانع‌کننده‌تر از مجموعه‌ی دیگر است، بلکه نکته این جاست که زمینه‌های انتخاب عقلانی میان آن‌ها با مهارت از میان برداشته شده است، به نحوی که اندیشیدن یا تمایل یافتن به بیرون از حدود خود نظام ناممکن می‌شود. چنین صورت‌بندی ایدئولوژیکی مانند فضای کیهانی به گرد خود می‌گردد، امکان هرگونه «بیرونی» را انکار می‌کند، در تولید تمایل‌های تازه و نیز به یأس و شکست کشاندن ایده‌هایی که تاکنون داشته‌ایم پیش‌دستی می‌کند. اگر «جهان‌گفتمان» حقیقتاً جهان است پس در فراسوی آن دیدگاهی نیست که امکان داشته باشد در آن تکیه‌گاهی برای انتقاد بیابیم. یا اگر اذعان می‌شود که جهان‌های دیگری وجود دارند، بعد این جهان‌ها صرفاً چیزی قیاس‌ناپذیر با جهان خود آدم تعریف می‌شوند.

مایه‌ی مباحثات هابرماس است که بر چنین دیدگاه استبدادی خیال‌پرورانه‌ای از ایدئولوژی همه‌توان<sup>۱</sup> و همه‌مجذوب‌کنی<sup>۲</sup> صحه نمی‌گذارد. اگر ایدئولوژی زبانی است که از جای درست خود واکنده شده باشد، پس می‌بایست احتمالاً تصویری از آنچه حرکت ارتباطی «معتبر» به نظر می‌آید داشته باشیم. چنان‌که اشاره کردیم، از لحاظ او هیچ جذابیتی در فلان زَترزبان<sup>۳</sup> نیست که در این مورد میان اصطلاح‌های متضاد حکم صادر کند؛ پس او در عوض می‌بایست در پی آن باشد که از کردارهای زبانی ما ساختار فلان «عقلانیت

1. all-powerfull

2. absorbent

3. metalanguage

ارتباطی» بنیادی را استخراج کند - فلان «موقعیت گفتار آرمانی»<sup>۱</sup> که به نحو ضعیفی از خلال گفتمان‌های ناچیز واقعی ما سوسو می‌زند، و این‌که بنابراین ممکن است هنجار یا الگوی سامان‌بخشی را برای ارزیابی انتقادی آن‌ها فراهم آورد. [۶]

موقعیت گفتار آرمانی موقعیتی است که یکسر از سلطه آزاد است و در آن همه‌ی شرکت‌کنندگان به‌طور متقارن فرصت‌های برابر برای گزینش و به‌کارگیری کنش‌های گفتاری دارند. متقاعدسازی تنها بر نیروی استدلال بهتر استوار است نه بر احکام سخنورانه، اقتدارجویانه، زورجویانه و جز این‌ها. این الگو دیگر نه ابزاری اکتشافی یا داستانی ضروری، بلکه به یک معنی حتی در حشر و نشر شفاهی عادی و احیا نشدنی ما مستتر است. در نظر هابرماس، تمامی زبان، حتی از نوع سلطه‌گر، ذاتاً به ارتباط گرایش دارد، و لذا به‌طور ضمنی به اجماع انسانی متمایل است: حتی وقتی که به تو دشنام می‌دهم انتظار دارم که حالم را بفهمی و گرنه چرا باید چانه‌ام را خسته کنم؟ مستبدانه‌ترین کنش‌های گفتاری ما به رغم میل خود طرح‌های ضعیفی از عقلانیتی ارتباطی بروز می‌دهند: سخنگو با به زبان آوردن سخن تلویحاً ادعا می‌کند که آن‌چه می‌گوید روشن و قابل‌فهم، درست، صادقانه و متناسب با موقعیت گفتمانی است. (درواقع این‌که این نکته چه‌گونه در مورد کنش‌های کرداری‌ای چون شوخی‌ها، شعرها و فریادهای شادی به کار می‌رود چندان روشن نیست). به سخن دیگر، نوعی از عقلانیت «ژرف» هست که در ساختارهای زبان ما تعبیه شده است، قطع نظر از این‌که درواقع چه چیز می‌گوییم؛ و همین است که برای هابرماس شالوده‌ای برای انتقاد از کردارهای شفاهی واقعی مان فراهم می‌آورد. به یک معنای عجیب همان کنش بیان می‌تواند به صورت حکمی هنجاری در مورد آن‌چه بیان شده است درآید. هابرماس به جای نظریه‌ی «تطبیقی» حقیقت به نظریه‌ی «اجماع» معتقد است، که به این معناست که او می‌اندیشد که حقیقت کمتر مطابقت میان ذهن و جهان است تا مسئله‌ای مربوط به نوع اظهاری<sup>۲</sup> که هر کس که بتواند در گفت و گویی غیرنحمیلی و فارغ از محدودیت با سخنگو وارد شود به قبول آن

1. ideal speech situation

2. assertion

می‌رسد. اما در حال حاضر سلطه‌ی اجتماعی و ایدئولوژیک از چنین ارتباط غیرتحمیلی جلوگیری می‌کند؛ و تا بتوانیم این موقعیت را دگرگون کنیم (که در نظر هابرماس به معنای ساختن دموکراسی سوسیالیستی مشارکتی است)، حقیقت، گویی، ناگزیر به تعویق می‌افتد. اگر می‌خواهیم حقیقت را بدانیم ناچاریم شکل سیاسی زندگی خود را دگرگون کنیم. بدین‌سان، حقیقت سخت وابسته به عدالت اجتماعی است: ادعاهای حقیقت من خود را به فلان شرایط اجتماعی دگرگون شده‌ای ارجاع می‌دهند که ممکن است در آن‌جا «رهایی بیابند». هم از این‌روست که هابرماس قادر است اظهار کند که «حقیقت حکم‌ها در تحلیل نهایی وابسته به قصد خیر و زندگی راستین است» [۷].

تفاوتی مهم است میان این شیوه‌ی اندیشه و شیوه‌ی اندیشه‌ی اعضای سالخورده‌تر مکتب فرانکفورت. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، در نظر آن‌ها جامعه چنان‌که وجود دارد در کل شیء‌واره و خوار شده می‌نماید و به نحو شرارت‌باری در توانایی خود برای «اداره کردن» تضادهای خارج از هستی موفق است. این بینش تیره‌گون مانع از آن نمی‌شود که اینان بدیلی آرمانی برای آن تشخیص دهند، از همان سنخ بدیلی که آدورنو در هنر مدرنیستی کشف می‌کند؛ اما این بدیل دارای شالوده‌ی اندکی در نظم اجتماعی مشخص است. این بدیل بیشتر «راه حلی» است که از فلان فضای بیرونی هستی‌شناختی فرود آمده است تا این‌که کارکرد دیالکتیکی آن نظم باشد. بنابراین این بدیل همچون شکلی از آرمان‌شهرگرایی «بد» جلوه‌گر می‌شود، و در تقابل با آن آرمان‌شهرگرایی «خوب» که به هر صورت در پی آن است که آن‌چه را خواستنی است در آن‌چه واقعی و عملی است پابرجا کند. اکنون خوار شده می‌بایست آن‌گرایش‌هایی را بردبارانه به‌دقت مورد مذاقه قرار دهد که در عین حال که به نحو جدایی‌ناپذیر به آن وابسته‌اند با این همه - اگر به شیوه‌ای خاص مورد تفسیر قرار گیرند - ممکن است به چیزی در فراسوی آن نظر داشته باشند. هم از این‌روست که برای مثال مارکسیسم فقط نوعی آرزواندیشی<sup>۱</sup> نیست، بلکه کوششی است برای کشف بدیلی برای سرمایه‌داری که در پویایی آن شکل از زندگی نهفته است. نظم

---

1. wishful thinking

سرمایه‌داری برای حل تضادهای ساختاری خود می‌بایست خود را به سوسیالیسم فرا بگذارند. [پس] مسئله فقط بر سر این باور نیست که برای او بهتر است که چنین کند. ایده‌های عقلانیت ارتباطی شیوهی دیگری در حفظ پیوند درونی میان حال و آینده و بدین‌سان مانند خودِ مارکسیسم شکلی از نقد «درون مانا» است. و به جای آن‌که از بلندای المپ وار فلان حقیقت مطلق درباره‌ی اکنون حکم صادر کند، خود را در درون این اکنون جای می‌دهد تا آن خطوط اشتباه را رمزگشایی کند که منطق اجتماعی حاکم آن را به سوی محدوده‌های ساختاری خود می‌راند، و از این‌رو می‌تواند بالقوه از خود فراگذرد. مشابهتی روشن هست میان چنین نقد درون‌مانایی و آنچه امروزه به عنوان ساخت‌شکنی شناخته می‌شود و به همین‌سان می‌کوشد نظامی را از درونِ اشغال کند تا آن نقطه‌هایی از این بن‌بست یا ابهام و عدم قطعیت را آشکار کند که قراردادهای حاکم بر آن آغاز به واشکافتن کرده‌اند.

هابرماس اغلب به راسیونالیست بودن متهم شده است، و بی‌گمان در این اتهام تا حدودی انصاف رعایت شده است. برای نمونه، به‌راستی تا کجا ممکن است بتوان «نیروی استدلال بهتر» را از قید تمهیدات زبان‌آورانه‌ای آزاد کرد که این نیرو به مدد آن انتقال می‌یابد، و نیز موقعیت‌های فاعلی در معرض خطر، بازی قدرت و اشتیاقی که این گفتارها را از درون شکل می‌دهد؟ اما اگر راسیونالیست کسی است که فلان حقیقت فوق‌العاده‌ی بی‌غرض را در برابر منافع فرقه‌ای محض قرار می‌دهد، در آن صورت هابرماس مطمئناً از این قماش نیست. برعکس، در نظر او حقیقت و شناخت تا مغز استخوان خود «ذی‌نفع» اند. ما به سنخ‌هایی از شناخت ابزاری نیاز داریم زیرا که نیاز داریم که به نفع بقا بر محیط‌مان تسلط بیابیم. بر همین قیاس، به نوعی از دانش اخلاقی یا سیاسی نیاز داریم که در ارتباط کرداری دست‌یافتنی باشد زیرا که بدون آن هیچ زندگی اجتماعی جمعی ممکن نیست وجود داشته باشد. هابرماس می‌نویسد: «معتقدم که می‌توانم نشان دهم که نوعی<sup>۱</sup> که برای بقای خود وابسته به ساختارهای ارتباط زبانی و جمعی، کنش هدف‌مند - عقلی است می‌بایست از سر ضرورت

---

1. species

بر عقل متکی باشد. [۸] کوتاه سخن آن که خردورزی به نفع ماست، و بر پایه‌ی آن گونه‌ی زیست‌شناختی استوار است که ما هستیم. وگرنه چرا اصلاً باید زحمت این را به خود می‌دادیم که چیزی را دریابیم؟ منافع «ویژه‌ی نوعی» طبعاً در یک سطح بسیار انتزاعی حرکت می‌کند، و کمتر چیزی در این باره به ما خواهد گفت که آیا باید به حزب توری رأی دهیم تا نرخ‌ها را پایین نگه داریم. اما در مورد عقلانیت ارتباطی این منافع ویژه‌ی نوع می‌توانند با همه‌ی این احوال به عنوان هنجاری سیاسی به کار آیند: منافع ایدئولوژیکی را که به ساختارهای ارتباط عملی لطمه وارد می‌آورند می‌توان مضر به حال منافع مان به‌طور کلی تلقی کرد. چنان‌که توماس مک‌کارتی<sup>۱</sup> می‌گوید، ما منفعتی عملی در «حفظ و گسترش امکانات فهم متقابل و خودشناسی در اداره‌ی زندگی» [۹] داریم، به نحوی که یک نوع سیاست از قسم جانورانی که ما هستیم قابل اشتقاق است. منافع مقوم شناخت ما هستند و نه (چنان‌که روشنگری بر آن است) سنگ راه ما. اما این سخن انکار این معنی نیست که انواع منافع و وجود دارند که نیازها و مقتضیات بنیادی ما را به عنوان نوع در معرض تهدید قرار می‌دهند، و این‌ها همان‌اند که هابرماس آن را «ایدئولوژیک» می‌نامد.

در نظر هابرماس، متضاد ایدئولوژی دقیقاً حقیقت یا شناخت نیست، بلکه شکل خاصی از عقلانیت «ذی‌نفع» است که ما آن را نقد رهایی‌بخش<sup>۲</sup> می‌خوانیم. به نفع ماست که گریبان خود را از چنگ فشارها و قیدهای نالایم بر گفت‌وگوی مشترک مان و اره‌انیم زیرا در غیر این صورت انواع حقایقی که نیاز به اثبات آن داریم از دسترس مان بیرون خواهند ماند. نقد رهایی‌بخش نقدی است که این محدودیت‌ها و فشارهای نهادی را به آگاهی ما می‌آورد، و این را تنها می‌توان به مدد کردار خود - بازاندیشی جمعی به دست آورد. آشکال معینی از شناخت هست که به هر قیمت به آن نیاز داریم تا آزاد شویم؛ و نقد رهایی‌بخشی چون مارکسیسم یا فرویدیسم به هر صورت شکلی از شناخت است که در حال حاضر دست داده است. در این نوع گفتمان، «بوده»<sup>۳</sup> (شناخت<sup>۴</sup>) و «ارزش» (یا منفعت) در واقع از هم تفکیک‌پذیر نیستند: برای نمونه، بیمار در روان‌کاوی در دست

1. Thomas McCarty

2. emancipatory critique

3. fact

4. cognition

یازیدن به فرایندی از خود-بازاندیشی منفعتی دارد زیرا بدون این شیوه‌ی شناخت در روان‌رنجوری یا روان‌پریشی گرفتار خواهد ماند. به شیوه‌ای مشابه، گروه یا طبقه‌ای سرکوفته، چنان‌که در اندیشه‌ی لوکاچ دیدیم، منفعتی در شناخت موقعیت اجتماعی خود دارد، زیرا بدون این خودشناسی<sup>۱</sup> همچنان قربانی این موقعیت اجتماعی باقی خواهد ماند.

این قیاس را می‌توان اندکی بیشتر پی گرفت. در نظر هابرماس، نهادهای اجتماعی مسلط تا حدودی شبیه به الگوهای روان‌رنجوری رفتاراند زیرا که زندگی انسانی را در مجموعه‌ی ناخواسته‌ای از هنجارها متصلب می‌کنند و از این‌رو راه را بر خوداندیشی انتقادی می‌بندند. در هر دو مورد، ما وابسته به نیروهای گوهرین<sup>۲</sup> ایم و تابع فشارهایی می‌شویم که در واقع فرهنگی‌اند اما با همه‌ی اجتناب‌ناپذیری نیروهای طبیعی بر ما تأثیر می‌گذارند. آن‌گاه غرایز ارضاکننده‌ای که چنین نهادهایی مانع بر سر راه آن‌ها ایجاد می‌کنند به نهان‌جای<sup>۳</sup> رانده می‌شوند، آن‌هم به صورت پدیده‌ای که فروید بر آن «سرکوب» نام می‌نهد، یا به جهان‌بینی‌های متافیزیکی، نظام‌های ارزشی آرمانی مختلف برکشیده<sup>۴</sup> می‌شوند که کمک می‌کنند تا افراد از جهت فشارهایی که باید در زندگی واقعی تحمل کنند تسلی یابند و جبران مافات کنند. بدین‌سان این نظام‌های ارزشی به کار آن می‌آیند که نظم اجتماعی را مشروعیت بخشند، و نارضایی بالقوه را به سوی اشکال توهمی هدایت می‌کنند؛ و این، در چند کلمه، همانا نظریه‌ی فرویدی ایدئولوژی است. هابرماس نیز مانند خود فروید کوشش فراوان به کار می‌برد تا تأکید کند که این جهان‌بینی‌های آرمانی شده فقط مشت‌توهم نیستند: این جهان‌بینی‌ها، هر قدر هم تحریف شده باشند، بیانی به امیال اصیل انسانی می‌بخشند، و لذا هسته‌ای آرمان‌شهری را پنهان می‌کنند. آن‌چه اکنون فقط می‌توانیم خواب آن را ببینیم ممکن است همواره در فلان آینده‌ی رهایی‌یافته تحقق بیابد، چنان‌که تکامل تکنولوژیک افراد را از فشار کار می‌رهاند.

هابرماس روان‌کاوی را گفتمانی می‌شمارد که در پی رهانیدن ما از ارتباطی است که به نحوی نظام‌مند تحریف می‌شود، و از این‌رو در زمینه‌ای عام با نقد

1. self-knowledge

2. hypostasized

3. underground

4. sublimate

ایدئولوژی شریک است. بدین سان رفتار بیمارگونه<sup>۱</sup> که در آن سخن‌های ما کنش‌های ما را پنهان می‌دارند تقریباً معادل «تناقض‌های زبانی-کرداری» است. همان‌گونه که روان‌رنجوری ممکن است با شدت میلی را انکار کند که با این همه خود را به صورت نمادین بر روی بدن جلوه‌گر می‌سازد به همین سان نیز فلان طبقه‌ی حاکم ممکن است اعتقاد خود را به آزادی اعلام دارد، اما در کردار بر سر راه آن مانع ایجاد کند. تفسیر این گفتمان‌های تحریف شده فقط به معنای تبدیل آن‌ها به اصطلاحات دیگر نیست، بلکه به معنای بازسازی شرایط امکان‌پذیری‌شان و توضیح‌دهنده‌ی چیزی است که هابرماس آن را «شرایط تکوینی بی‌معنایی<sup>۲</sup>» می‌خواند [۱۰]. به سخن دیگر، کافی نیست که متنی تحریف شده را نظم دهیم؛ بلکه بیشتر نیاز داریم تا علت‌های خود تحریف متنی را توضیح دهیم. چنان‌که هابرماس با ایجازی شاذ نکته را طرح می‌کند: «مسئله کردن‌های [متن] به خودی خود دارای معنا است» [۱۱]. مسئله فقط بر سر رمزگشایی زبانی نیست که تصادفاً به لغزش‌ها، ابهام‌ها و نامعناها<sup>۳</sup> گرفتار آمده است؛ بلکه مسئله بیشتر بر سر ایضاح نیروهای درگیری است که این ابهام‌ها یکی از پیامدهای ضروری آن است. هابرماس می‌نویسد: «گسستگی‌ها در متن جاهایی هستند که تفسیری به‌زور حاکم شده است، تفسیری که گرچه ساخته و پرداخته‌ی خود<sup>۴</sup> است اما از من بیگانه<sup>۵</sup> است... نتیجه آن‌که من درباره‌ی هویت خود در ساختارهای نمادینی که آگاهانه پدید می‌آورد ضرورتاً خود را فریب می‌دهد» [۱۲].

به این ترتیب تحلیل‌شکلی از ارتباط به نحو نظام‌مند تحریف شده، خواه رؤیا یا ایدئولوژی، به معنای آشکار ساختن این نکته است که چه‌گونه افتادگی‌ها، تکرارها، حذف‌های آوایی و دوپهلوگویی‌های آن خود دارای اهمیت‌اند. چنان‌که مارکس در نظریه‌های ارزش اضافی اشاره می‌کند: «تناقض‌های آدام اسمیت حائز اهمیت‌اند زیرا دربردارنده‌ی مسائلی هستند که حقیقت این است که او حل‌شان نمی‌کند، اما با به تناقض افتادن با خودش آن‌ها را آشکار می‌کند» [۱۳]. اگر بتوانیم شرایط اجتماعی‌ای را آشکار کنیم که گفتمانی

1. pathological behaviour

2. unmeaning

3. non-meaning

4. self

5. ego-alien



خاص را به «اجبار» به هیئت فریب‌ها و پنهان‌کاری‌های معین درمی‌آورد به همین‌سان می‌توانیم امیال سرکوفته‌ای را واریسی کنیم که تحریف‌هایی را در رفتار فلان بیمار روان‌رنجور یا در متن بهمان رؤیا وارد می‌آورد. به سخن دیگر، هم روان‌کاوی و هم «نقد ایدئولوژی» بر نقاطی تمرکز می‌یابند که معنی و اجبار با هم تلاقی می‌کنند. در زندگی اجتماعی توجه صرف به معنی، همچنان‌که در هرمنوتیک، عاجز از این است که منافع قدرت پنهان شده‌ای را نشان دهد که این معنی‌ها به مدد آن‌ها از درون قالب می‌گیرند. در زندگی روانی، تمرکز صرف بر آنچه فروید آن را «محتوای آشکار» رؤیا می‌خواند، چشم ما را بر خود «کارِ رؤیا»، همان‌جا که نیروهای ناخودآگاه به پنهانی‌ترین صورت ممکن فعال‌اند، خواهد بست. هم رؤیا و هم ایدئولوژی به این معنی متن‌های «مضاعف»، و مجموعه‌هایی از نشانه‌ها و قدرت‌اند؛ به نحوی که پذیرش ایدئولوژی در ظاهر مانند فریفته شدن به چیزی خواهد بود که فروید از آن به «بازنگرش ثانوی» تعبیر می‌کند، یعنی روایت کم‌وبیش منسجمی از متن رؤیا که رؤیابین هنگام برخاستن از خواب عرضه می‌کند. در هر دو مورد آنچه را تولید می‌شود می‌بایست بر حسب شرایط تولیدش دریافت؛ و تا این‌جا استدلال خود فروید تا حدود بسیار با ایدئولوژی آلمانی اشتراک‌نظر دارد. اگر رؤیاها در قالب نمادین بر انگیزش‌های ناخودآگاه پرده می‌افکنند، پس متن‌های ایدئولوژیک نیز چنین می‌کنند.

این امر حاکی از شباهت بیشتری میان روان‌کاوی و مطالعه‌ی ایدئولوژی است که خود هابرماس چنان‌که باید در آن کاوش نکرده است. فروید دردناهی روان‌رنجوری را «شکل‌گیری سازش» توصیف می‌کند، چراکه در درون ساختار آن دو نیروی ستیهنده با حالت معذب در کنار یکدیگر همزیستی دارند. از یک سو، خواهش<sup>۱</sup> ناخودآگاه هست که در جست و جوی بیان است؛ از سوی دیگر، قدرت خرده‌گیر من است که می‌کوشد این خواهش را به ناخودآگاه براند. از این رو دردناهی روان‌رنجوری، مانند متن رؤیا، در عین حال هم آشکار می‌کند و هم پنهان می‌کند. اما به همین‌سان همچنین ممکن است کسی ادعا کند که

---

1. wish

ایدئولوژی‌های مسلط نیز چنین می‌کنند، که نباید به «پنهان‌کاری‌ها»ی محض فروکاسته شوند. ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط در باب آزادی و خودمختاری فردی داستان صرف نیست. بلکه برعکس در موقع خود به پیروزی سیاسی واقعی بر فتودالیسمی وحشی و سرکوبگر دلالت دارد. اما در عین حال [این ایدئولوژی] به کار آن می‌آید که سرکوبگری واقعی جامعه‌ی بورژوایی را پرده‌پوشی کند. «حقیقت» چنین ایدئولوژی‌ای، چنان‌که در مورد درد نشانه‌های روان‌رنجوری نیز، نه در آشکارگی و نه در پنهان‌کاری به تنهایی، بلکه در وحدت متضادی است که آن‌ها تشکیل می‌دهند. بحث بر سر این نیست که پرده از فلان پنهان‌کاری بیرونی برگرفته شود تا حقیقت نمایان گردد، همچنان‌که خودفریبی فرد نیز فقط «ظاهری» نیست که شخص به خود می‌بندد. بلکه مطلب این است که آن‌چه آشکار می‌شود در قالب آن‌چه پنهان می‌شود انجام می‌گیرد و بالعکس.

مارکسیست‌ها اغلب از «تناقض‌های ایدئولوژیک» و نیز «تناقض‌های در واقعیت» سخن می‌گویند (اگرچه درباره‌ی این‌که آیا این شیوه‌ی اخیر سخن گفتن [از تناقض‌های در واقعیت] اصلاً چندان معنایی دارد یا نه در میان خود مارکسیست‌ها محل نزاع است). پس ممکن است گمان رود که تضادهای ایدئولوژیک تا حدودی تضادهای موجود در خود جامعه را «بازتاب» می‌دهند یا بر آن‌ها «منطبق» اند. اما در واقع موقعیت پیچیده‌تر از آن است که از این‌جا برمی‌آید. بگذارید فرض کنیم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری میان آزادی بورژوایی و پیامدهای سرکوب‌گر آن تناقضی «واقعی» وجود دارد. ممکن است همچنین گفته شود که گفتمان آزادی بورژوایی نیز متناقض است؛ اما این دقیقاً به این سبب نیست که این گفتمان تناقض «واقعی» مورد بحث را بازتولید می‌کند، بلکه ایدئولوژی‌گرایی به آن دارد که چیزی را نشان دهد که در مورد چنین آزادی‌ای جنبه‌ی مثبت دارد و در همان حال پیامدهای نفرت‌انگیز آن را پرده‌پوشی، سرکوب یا جابه‌جا می‌کند؛ و این کار پرده‌پوشی یا سرکوب کردن، همچنان‌که در مورد درد نشانه‌های روان‌رنجوری نیز، احتمالاً به معنای دخالت کردن از درون در چیزی است که حقیقتاً به روشنی بیان می‌شود. پس ممکن است ادعا شود که ماهیت مبهم و خودمتناقض ایدئولوژی دقیقاً از این‌جا سرچشمه می‌گیرد که به نحو موثقی تناقض‌های واقعی را بازتولید نمی‌کند. در واقع اگر به‌راستی چنین

می‌کرد ممکن بود در این‌که این گفتمان را اصلاً «ایدئولوژیک» اصطلاح کنیم تردید روا داریم.

شبهاتی نهایی میان ایدئولوژی و اختلال روانی هست که می‌توان به اجمال آن را بررسی کرد. در نگاه فروید، الگوی روان‌رنجورانه‌ی رفتار صرفاً بیانگر فلان مسئله‌ی بنیادی نیست بلکه عملاً شیوه‌ای برای رویارویی با آن است. از این‌روست که فروید می‌تواند از روان‌رنجوری به عنوان نشانه‌های آشفتگی نوعی راه‌حل برای هر آنچه کژ و کورژ است سخن بگوید. رفتار روان‌رنجوری استراتژی‌ای است برای برخورد کردن، در بر گرفتن و «حل» کردن سستی‌های واقعی، گو که آن‌ها را به شیوه‌ای خیالی حل می‌کند. این رفتار فقط بازتاب منفعلانه‌ی این کشاکش نیست، بلکه شکلی فعال، ولو آشفتگی، از درگیری با آن است. دقیقاً همین را می‌توان درباره‌ی ایدئولوژی‌ها گفت، که صرف پیامدهای جانبی بی‌اثر تضادهای اجتماعی نیستند، بلکه استراتژی‌هایی چاره‌جو برای دربر داشتن، اداره کردن و به نحو خیالی حل کردن آن‌ها هستند. اتین بالیبار و پیر ماشری استدلال کرده‌اند که آثار ادبی تناقض‌های ایدئولوژیک را صرفاً، گویی به همان صورت عریان و طبیعی، «برنمی‌گیرند» و فلان راه حل نمادین ساختگی را بار آن نمی‌کنند. اگر چنین راه‌حل‌هایی امکان‌پذیر است، از آن‌روست که تناقض‌های مورد بحث از هم اکنون در نهان‌فرآوری<sup>۱</sup> و دیگرگون شده‌اند به نحوی که در اثر ادبی به شکل حل احتمالی پدیدار می‌شوند. [۱۴] ممکن است این نکته را به همین قیاس بتوان در مورد گفتمان ایدئولوژیک نیز به کار برد که روی کشاکش‌هایی کار می‌کند که در پی مذاکره [برای رسیدن به توافق] با آن‌ها است، آن‌ها را «نرم می‌کند»، پرده‌پوشی می‌کند و جابه‌جایشان می‌کند، همچنان‌که کارِ رؤیا «محتوای نهانی» خودِ رؤیا را جرح و تعدیل می‌کند و انتقال می‌دهد. بنابراین ممکن است بتوان به زبان ایدئولوژی حدودی از تمهیداتی را نسبت داد که ناخودآگاه آن را به کار می‌گیرد، و بر پایه‌ی کار خاصی که هر کدام بر روی «مواد خام» خود می‌کند: تراکم، جابه‌جایی، حذف آوایی، انتقال عاطفه، ملاحظات بازنمودپذیری<sup>۲</sup> و مانند آن. و هدف این کار در هر دو

1. processed      2. representability

مورد این است که مسئله‌ای را به صورت حل احتمالی آن از نو شکل دهد. هرگونه شباهت میان روان‌کاوی و نقد ایدئولوژی می‌بایست ضرورتاً ناقص باشد. از سویی، خود هابرماس به شیوه‌ای خردباورانه گرایش به آن دارد که دامنه‌ای را که به موجب آن درمان روان‌کاوانه بیشتر از طریق کشاکش انتقال<sup>۱</sup> میان بیمار و روان‌کاو دست می‌دهد تا از راه خود بازاندیشی دست‌کم بگیرد. و آسان نیست که برای این مورد همانند دقیق سیاسی اندیشید. از سوی دیگر، چنان‌که راسل کیت<sup>۲</sup> گفته است، رهایی ساخته و پرداخته‌ی روان‌کاوی مسئله‌ای مربوط به یادآوری یا «کارکردن روی» مواد و مصالح سرکوفته است، حال آن‌که ایدئولوژی بیشتر مسئله‌ی چیزی است که در وهله‌ی نخست هرگز از آن خبر نداریم تا مسئله‌ی چیزی که فراموشش کرده‌ایم. [۱۵] سرانجام می‌توان یادآوری کرد که در دیدگاه هابرماس گفتمان مربوط به روان‌رنجوری نوعی زبان نمادین خصوصی شده است که از ارتباط عمومی بریده شده است، حال آن‌که «آسیب‌شناسی» زبان ایدئولوژیک تماماً به قلمرو عمومی تعلق دارد. ایدئولوژی، چنان‌که فروید ممکن بود بگوید، نوعی آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره است - نظامی از تحریف که چنان فراگیر است که هرچه را بر سر راه است از میان برمی‌دارد و هر نمودی از بهنجاری را عرضه می‌کند.

تئودور آدورنو، بر خلاف لوکاچ، اندک مجالی برای مفهوم آگاهی شیء شده دارد، مفهومی که به عنوان بازمانده‌ای از اندیشه‌ی ایدئالیستی در آن به دیده‌ی شک می‌نگرد. ایدئولوژی در نظر او، همچنان‌که در نظر مارکس دوره‌ی متأخر، در درجه‌ی نخست مسئله‌ای مربوط به آگاهی نیست، بلکه مربوط به ساختارهای مادی مبادله‌ی کالایی است. هابرماس نیز تأکید نخستین بر آگاهی را امری می‌شمارد که به «فلسفه‌ی ذهن» از رسم افتاده تعلق دارد، و در عوض به چیزی رو می‌آورد که در آن به چشم زمینه‌ی بارورتر گفتمان اجتماعی می‌نگرد.

فیلسوف مارکسیست فرانسوی لویی آلتوسر نیز به همین سان از آموزه‌ی شیء‌شدگی بیمناک است، هرچند به دلایلی تقریباً متفاوت با دلایل آدورنو. [۱۶]

در نگاه آلتوسر، شیء‌شدگی همانند مقوله‌ی ملازم‌اش از خودبیگانگی نوعی «ذات انسانی» را از پیش فرض می‌گیرد که سپس دستخوش بیگانگی می‌شود؛ و از آن‌جا که آلتوسر با جدیت تمام مارکسیستی «ضداومانیت» است و همه‌گونه اندیشه از سنخ «انسانیت ذاتی» را طرد می‌کند، چندان نمی‌تواند نظریه‌ی ایدئولوژی خود را بر چنین مفاهیم «ایدئولوژیکی» بنا کند. اما در عین حال نمی‌تواند آن را بر مفهوم بدیلی «جهان‌بینی» استوار سازد؛ زیرا اگر آلتوسر ضد اومانیت است همچنین ضد تاریخ‌باوری نیز هست و به کل مفهوم «سوژه‌ی طبقاتی» شکاک است و در باور خود به این که علم ماتریالیسم تاریخی یکسر مستقل از آگاهی طبقاتی است پابرجا است. پس آنچه او انجام می‌دهد این است که نظریه‌ی ایدئولوژی را، یعنی نظریه‌ای دارای قدرت تأثیرگذار و اصالت را، از ترکیب روان‌کاوی لاکانی و ویژگی‌های آشکارا کمتر تاریخ‌باور کارگرامشی برمی‌گیرد؛ و همین نظریه است که می‌توان آن را در مقاله‌ی مشهور او «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» و نیز در پاره‌های پراکنده‌ی برای مارکس یافت. [۱۷]

آلتوسر بر آن است که همه‌ی تفکر در چارچوب یک «مسئله‌آفرین»<sup>۱</sup> ناخودآگاه انجام می‌شود که خاموشانه اساس تفکر را تشکیل می‌دهد. امر مسئله‌آفرین، تقریباً مانند ساختار معرفتی<sup>۲</sup> میشل فوکو، سازمان ویژه‌ای از مقوله‌هاست که در هر لحظه‌ی تاریخی معین حدود چیزی را تشکیل می‌دهد که ما قادریم ابراز و تصور کنیم. امر مسئله‌آفرین به خودی خود «ایدئولوژیک» نیست؛ برای مثال، امر مسئله‌آفرین شامل گفتمان‌های علم راستین می‌شود که در نظر آلتوسر فارغ از همه‌ی نشانه‌های ایدئولوژیک است. با این همه، ما می‌توانیم از امر مسئله‌آفرین ایدئولوژی خاص یا مجموعه‌ای از ایدئولوژی‌ها سخن بگوییم؛ و انجام دادن چنین کاری به معنای سخن گفتن از ساختاری بنیادی از مقوله‌هاست که چنان سازمان یافته‌اند که امکان مفاهیم معینی را طرد کنند. امر مسئله‌آفرین ایدئولوژیک برخی سکوت‌ها و حذف‌های آوایی فصیح را زیر و زبر می‌کند؛ و چنان ساخته شده است که پرسش‌هایی که در چارچوب آن

1. problematic      2. episteme

قابل طرح است از هم‌اکنون انواع معینی از پاسخ را از پیش فرض می‌گیرد. بدین‌سان ساختار بنیادی آن فرو بسته، دایره‌وار و خود تصدیق‌گر است؛ هر کس در درون آن به هر جا که حرکت کند، همیشه در نهایت امر به چیزی برمی‌گردد که به طرزی مطمئن آشنا است، و آنچه از آن ناشناخته است صرفاً بسط یا تکرار است. از ایدئولوژی‌ها هرگز نمی‌توان به شگفت آمد زیرا مانند وکیلی که شاهی را در دادگاهی هدایت می‌کند آن‌ها نیز به چیزی راهبر می‌شوند که در همان شکل پرسش‌هایشان پاسخی قابل قبول تلقی می‌شود. برعکس، امر مسئله‌آفرین علمی با گشودگی و بی‌کرانی آن مشخص می‌شود: این امر مسئله‌آفرین را می‌توان همچنان که موضوع یا ابژه‌های تازه‌ی علمی سر برمی‌آورند و افق تازه‌ای از پرسش‌ها گشوده می‌شود «دیگرگون» کرد. علم فعالیت اکتشافی معتبری است حال آن‌که ایدئولوژی‌ها تظاهر به حرکت به پیش می‌کنند و در عین حال سرسختانه در همان نقطه درجا می‌زنند.

آلتوسر در اقدامی بحث‌انگیز در درون مارکسیسم غربی [۱۸]، بر تمایز سفت و سختی میان «علم» (از جمله نظریه‌ی مارکسیستی) و «ایدئولوژی» اصرار می‌ورزد. اولی را دقیقاً نمی‌توان به شیوه‌ای تاریخ‌باورانه به عنوان «بیان» دومی دریافت؛ برعکس، علم یا نظریه نوع خاصی از کار است با تشریفات و شگردهای خاص خود، کاری که با آنچه آلتوسر آن را «گسست معرفت‌شناختی» می‌خواند از ایدئولوژی متمایز می‌شود. مارکسیسم تاریخ‌باور بر آن است که نظریه به سبب عمل تاریخی اعتبار می‌یابد یا از اعتبار می‌افتد، حال آن‌که آلتوسر اعتقاد دارد که نظریه‌های اجتماعی، تقریباً مانند ریاضیات، بر اثر روش‌هایی به اثبات می‌رسند که صرفاً درونی آن‌ها هستند. گزاره‌های نظری صرف‌نظر از این‌که چه کسی به چه دلایل تاریخی به آن‌ها معتقد است صادق یا کاذب‌اند، و نیز صرف‌نظر از شرایط تاریخی‌ای که آن‌ها را پدید می‌آورد.

چنین تقابلی مطلق میان علم و ایدئولوژی امروز کمتر مدافعانی می‌یابد، و آشکارا در معرض طیفی از انتقادهای مستدل است. تقسیم جهان میان علم و ایدئولوژی به معنای فشردن کلی عرصه‌ای است که آن را آگاهی «عملی» می‌خوانیم - مانند حکم‌هایی چون «باران می‌بارد» یا «آیا به یک سواری احتیاج دارید؟»، که نه علمی‌اند (به‌ویژه به هیچ معنای مفید این واژه) و نه ایدئولوژیک.

درواقع آلتوسر در سیری قهقرایی به جانب عقل‌باوری عصر روشنگری، تقابل علم و ایدئولوژی را با تقابل میان حقیقت و خطا برابر می‌شمارد - گو که در مقاله‌هایی در انتقاد از خود بر ماهیت «نظریه‌پردازانه»ی این حرکت اقرار می‌کند. [۱۹] دلایل متعددی هست که چرا این هم‌خوانی<sup>۱</sup> کارساز نیست. از یک سو، چنان‌که دیدیم، ایدئولوژی فقط خطاآمیز نیست؛ و چنان‌که بری بارنز<sup>۲</sup> می‌گوید منافع ایدئولوژیک از سنخ مشکوک خود می‌توانند پیشرفت دانش علمی را به جلو سوق دهند. (بارنز از مورد مکتب آماری کارل پیرسون<sup>۳</sup> یاد می‌کند که متضمن نوعی نظریه‌ی به‌نژادی<sup>۴</sup> شوم بود ولی به کار علمی ارزشمندی راه برد). [۲۰] از سوی دیگر، خود علم فرایند وقفه‌ناپذیری از آزمون و خطاست. نه همه‌ی ایدئولوژی خطاست و نه همه‌ی خطا ایدئولوژیک است. علم ممکن است به کار کارکردهای ایدئولوژیک بیاید، چنان‌که مارکس کار اقتصاددانان سیاسی آغازین را به این صورت به کار گرفت، و چنان‌که لنین علم مارکسیستی را ایدئولوژی پرولتاریای انقلابی شمرد. مارکس مسلماً کار اقتصاددانان سیاسی بورژوایی را کاری علمی ارزیابی می‌کرد، علمی که قادر است تا حدودی در نموده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری نفوذ کند؛ اما در عین حال گمان می‌کرد که این علم در نقاط اصلی از جانب منافع ایدئولوژیک از حرکت بازداشته می‌شود، و از این رو در آن واحد هم علمی و هم ایدئولوژیک است. بی‌گمان علم گاهش‌پذیر به ایدئولوژی نیست: دشوار است ببینیم که چه‌گونه تحقیق در لوزالمعدنه چیزی بیش از بیان منافع بورژوایی نیست، یا توپولوژی جبری<sup>۵</sup> به مشروعیت‌بخشی به دولت سرمایه‌داری یاری می‌رساند. اما، با همه‌ی این احوال، علم عمیقاً مَهر ایدئولوژی خورده و این مَهر در درون آن حک شده است - حال یا به مفهوم خنثی‌تر اصطلاح و روی هم رفته به عنوان شیوه‌ای از نگرستن که به لحاظ اجتماعی معین می‌شود، یا گاه‌گاه به مفهوم اهانت‌آمیزتر رازوری. در جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن آن‌چه در مورد علم ایدئولوژیک است دقیقاً این یا آن فرضیه‌ی خاص نیست، بلکه کل پدیده‌ی خود علم است. علم فی حد ذاته - به معنای پیروزی شیوه‌های تکنولوژیک و ابزاری

1. homology

2. Barry Barnes

3. Karl Pearson

4. eugenic

5. algebraic topology

نگریستن به جهان - به عنوان پاره‌ی مهمی از مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک بورژوازی عمل می‌کند و قادر است مسائل اخلاقی و سیاسی را به مسائل فنی‌ای بدل کند که با محاسبات کارشناسان قابل حل است. نیازی نیست که محتوای شناختی اصیل مقدار زیادی از گفتمان علمی را انکار کنیم تا ادعا کنیم که علم اسطوره‌ی توانمند مدرن است. از این‌رو آلتوسر از این بابت بر خطاست که گاه‌گاه همه‌ی ایدئولوژی را به چشم «پیش‌علمی»، و مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها و خرافه‌ها می‌نگرد که علم از آن گسستی تمام‌عیار صورت می‌دهد.

با این حال، مهم است که با برخی تقلیدهای بی‌مایه‌ی معمول از کار او مبارزه شود. آلتوسر در مقاله‌ی اصلی خود نمی‌گوید که ایدئولوژی به نحوی فروتر از شناخت نظری است؛ ایدئولوژی نوعی شناخت خردتر و آشفته‌تر نیست. بلکه دقیقاً از هیچ‌گونه از شناخت ابدأ سخن نمی‌گوید. چنان‌که در فصل ۱ دیدیم، ایدئولوژی در نظر آلتوسر به جای شناخت نظری بر قلمرو «روابط زنده» دلالت می‌کند، و گفتن این سخن که چنین روابط زنده‌ای فروتر از شناخت علمی است همان قدر بی‌معنی است که این دعوی که احساس به جوش آمدن خون کسی به نحوی فروتر از اندازه گرفتن فشارخون آن کس است. ایدئولوژی مسئله‌ای مربوط به صدق یا کذب نیست، همچنان‌که نیشخند زدن یا سوت زدن نیست. علم و ایدئولوژی فقط ابزارهای مختلف ثبت وجوداند و از بنیاد با هم قیاس‌ناپذیراند. در این جمع‌بندی هیچ اشاره‌ای حاکی از این نیست که ایدئولوژی پدیده‌ای منفی است، همچنان‌که در مورد خود «تجربه» نیز نیست. در نظر آلتوسر نوشتن رساله‌ای مارکسیستی درباره‌ی سیاست خاورمیانه طرحی علمی به‌شمار می‌آید؛ اما این لزوماً مهم‌تر از عمل ایدئولوژیک فریاد «مرگ بر امپریالیست‌ها» نیست، و در برخی شرایط ممکن است بسا کمتر از این اهمیت داشته باشد.

تمایز آلتوسر مآبانه میان علم و ایدئولوژی تمایزی معرفت‌شناختی است و نه جامعه‌شناختی. آلتوسر نمی‌گوید که گروه‌گزیده‌ی گوشه‌نشینی از روشنفکران انحصار حقیقت مطلق را در اختیار دارد، حال آن‌که توده‌ها در فلان باتلاق ایدئولوژیک دست و پا می‌زنند. برعکس، روشنفکر طبقه‌ی متوسط ممکن



است کم و بیش تماماً در قلمرو ایدئولوژی سر کنند، حال آن‌که کارگری که دارای آگاهی طبقاتی است ممکن است نظریه پردازی بلندمرتبه باشد. ما همه وقت در مرز میان نظریه و ایدئولوژی به پس و پیش می‌رویم: زنی ممکن است صبح در تظاهراتی شعارهای فمینیستی سر دهد (در نظر آلتوسر عملی ایدئولوژیک)، و بعد از ظهر مقاله‌ای درباره‌ی ماهیت پدرسالاری بنویسد (فعالیتی نظری). همچنین موضع آلتوسر نظریه‌پردازانه نیست، و معتقد نیست که نظریه برای خاطر خود نظریه وجود دارد. در نظر او، همچنان‌که از لحاظ هر مارکسیستی، نظریه در وهله‌ی نخست برای خاطر عمل سیاسی وجود دارد؛ و این هم درست است که از نگاه او صدق یا کذب نظریه را عمل تعیین نمی‌کند و این‌که، به عنوان شکلی از کار با شرایط مادی هستی خاص خودش، می‌بایست نظریه را چیزی متمایز از عمل در نظر گرفت.

وانگهی، اگر هم شیوه‌های پژوهش نظری ویژه‌ی این شیوه‌ها باشند مواد و مصالح آن نیستند. نظریه در جنب دیگر امور به کار درباره‌ی ایدئولوژی نیز می‌پردازد؛ و در مورد ماتریالیسم تاریخی این امر به معنای تجربه‌ی سیاسی واقعی طبقه‌ی کارگر است، و نظریه‌پرداز - همان اندازه در نظر آلتوسر که از لحاظ لنین - باید بی‌وقفه از آن بیاموزد. سرانجام آن‌که گرچه نظریه تضمین‌کننده‌ی حقیقت خاص خود است، فلان جزم‌اندیشی متافیزیکی نیز نیست. آنچه گزاره‌ای علمی را از گزاره‌ای ایدئولوژیک متمایز می‌کند این است که گزاره‌ای علمی همیشه می‌تواند غلط باشد. فرضیه‌ی علمی فرضیه‌ای است که همواره می‌تواند در اصل ابطال شود؛ حال آن‌که به ندرت می‌توان فهمید که چه گونه می‌توان فریادی چون «شب را مقهور کنید!» یا «زنده باد مام وطن!» را ابطال کرد.

پس، آلتوسر یکسره آن کاهن اعظم خشک و عبوس تروریسم نظری نیست که تی. پی. تامپسون<sup>۱</sup> خشمگین او را در فقر نظریه هجو می‌کند. [۲۱] آلتوسر در اثر بعدی خود در پی اصلاح مطلق بودن برابر نهاد علم/ایدئولوژی برمی‌آید و استدلال می‌کند که خود مارکس می‌توانست کارهای علمی خود را فقط پس از

آن‌که نخست «موضعی پرولتاریایی» در سیاست پیش گرفت آغاز کند. [۲۲] با این‌همه به این طریق از این تعصب علمی خود دست نکشید که، به عبارت دقیق‌تر، فقط گفتمان علمی شناخت واقعی به‌شمار می‌آید؛ و نیز این دعوی خود را رها نکرد که خود شناخت به هیچ‌رو تاریخی نیست. آلتوسر از به رسمیت شناختن این نکته سر باز می‌زند که مقوله‌هایی که ما در چارچوب آن‌ها می‌اندیشیم فرآورده‌هایی تاریخی‌اند. این‌که این نکته‌ی تاریخ‌باورانه را رد کنیم که نظریه صرفاً «بیانی» از شرایط تاریخی است - نکته‌ای که گرایش به پوشاندن ویژگی طرزکارهای نظری دارد - چیزی است؛ و کاملاً چیز دیگری است که بر آن باشیم که نظریه یکسر مستقل از تاریخ است، یا استدلال کنیم که نظریه کلاً خود - اعتباربخش<sup>۱</sup> است. هم تفکر جادویی و هم الهیات مَدْرَسی بسیار دقیق و موşkافانه‌اند، مجموعه‌ی آموزه‌هایی از درون منسجم‌اند اما آلتوسر به احتمال قوی نمی‌خواهد آن‌ها را در تراز ماتریالیسم تاریخی قرار دهد.

تفاوت است میان آن‌که بر این نظر باشیم که اوضاع و احوال تاریخی سراسر شناخت ما را مشروط می‌کند، و باور به این‌که اعتبار ادعاهای حقیقی ما صرفاً کاهش‌پذیر به منافع تاریخی ماست. مورد دوم، چنان‌که در فصل بعد خواهیم دید، در واقع مورد فریدریش نیچه است؛ و گرچه مورد خود آلتوسر درباره‌ی شناخت تا جایی که بتوان در مخیله آورد از مورد نیچه دور است، مفهومی طنزآمیز وجود دارد که در آن تزه‌های اساسی آلتوسر چیزی به نفوذ نیچه و امدار است. در نظر نیچه، همه‌ی کنش انسان نوعی داستان<sup>۲</sup> است: این نگاه نوعی عالم انسانی منسجم و خودمختار را فرض می‌گیرد (که نیچه آن را توهم می‌شمارد)؛ بر این دلالت دارد که باورها و فرض‌هایی که به مدد آن عمل می‌کنیم سخت ریشه‌دارند (که از لحاظ نیچه اهمیتی ندارد)؛ و فرض می‌گیرد که آثار کنش‌های مان را می‌توان به نحو عقلی محاسبه کرد (که در نظر نیچه باز هم توهم غم‌انگیز دیگری است). از لحاظ نیچه، کنش ساده‌سازی غلوآمیز عظیم، ولو ضروری، پیچیدگی ادراک‌ناپذیر جهان است، که بدین‌سان نمی‌تواند با بازاندیشی هم‌زیستی داشته باشد. اصلاً عمل کردن به معنای سرکوب یا به

تعلیق درآوردنِ چنین بازاندیشی‌ای و به معنای تن در دادن به یک نسیان یا فراموشی خودانگیزنده‌ی معین است. پس شرایط «راستین» هستی ما می‌بایست در لحظه‌ی کنش لزوماً از آگاهی غایب باشد. این غیبت، به اصطلاح، ساختاری و متعین است، و نه مسئله‌ی صرفِ غفلت - تقریباً همان‌گونه که در نظر فروید، مفهوم ناخودآگاه به معنای این است که نیروهایی که وجود ما را تعیین می‌کنند، بنا بر تعریف، نمی‌توانند در آگاهی ما پدیدار شوند. ما تنها به موجب یک فقدان متعین معین، سرکوب یا حذف، که هیچ میزانی از خودبازاندیشی انتقادی نمی‌تواند آن را ترمیم کند به صورت عامل‌های خودآگاه درمی‌آیم. ناسازه‌ی حیوانِ انسانی این است که تنها بر پایه‌ی سرکوب خردکننده‌ی نیروهایی که به ساختن او دست برآورده‌اند به هیئت فاعل انسانی پا به عالم وجود می‌گذارد.

برابرنهادِ آلتوسری نظریه و ایدئولوژی تقریباً در راستای این خطوط پیش می‌رود. ممکن است بتوان در جمع‌بندی تقریبی اجمالی و نخستین جرئت ورزید و گفت که از لحاظ نیچه نظریه و عمل با هم ناسازگاراند چراکه نیچه ظنی خردگريزانه نسبت به نظریه در سر دارد، حال آن‌که این دو در نظر آلتوسر جاودانه با هم منافات دارند زیرا که او تعصبی خردگروانه بر ضد عمل دارد. در نظر آلتوسر همه‌ی کنش، از جمله قیام سوسیالیستی، در قلمرو ایدئولوژی انجام می‌پذیرد؛ همچنان‌که زمانی می‌بینیم که ایدئولوژی است که به‌تنهایی به فاعل انسانی توهم کافی و انسجامی موقت می‌بخشد تا به صورت عامل اجتماعی عملی درآید. از دیدگاه خشکِ نظریه، فاعل به هیچ‌رو چنین خودمختاری یا انسجامی ندارد: فاعل فقط فرآورده‌ی «چند علتی»<sup>۱</sup> این یا آن ساختار اجتماعی است. اما از آن‌جا که اگر این حقیقت را دائماً پیش چشم داشته باشیم میلی به برخاستن از رختخواب نخواهیم داشت، این نکته می‌بایست از آگاهی «عملی» ما ناپدید شود. و به این معناست که فاعل، در نظر آلتوسر همچنان‌که از لحاظ فروید، فرآورده‌ی ساختاری است که می‌بایست لزوماً در هر لحظه‌ی «ذهنیت‌بخشی»<sup>۲</sup> سرکوب شود.

پس، می‌توان ارزیابی کرد که چرا در نظر آلتوسر نظریه و عمل می‌بایست

1. overdetermination

2. subjectivation

همواره تا حدی ناسازگار باشند، به طریقی که برای مارکسیسم کلاسیک، که بر رابطه‌ی دیالکتیکی میان این دو اصرار می‌ورزد، رسواکننده است. اما دشوارتر این است که ببینیم این اختلاف چه معنایی دارد. ادعای این که آدم نمی‌تواند در آن واحد هم عمل کند و هم نظریه پردازد شاید مانند این باشد که بگوییم شما نمی‌توانید در آن واحد هم سونات مهتاب را بنوازید و هم ساختار موسیقایی آن را تحلیل کنید؛ یا این که نمی‌توانید در گرماگرم سخن گفتن بر قواعد دستور زبان حاکم بر سخن خود آگاه باشید. اما این آن قدرها هم مهم‌تر از این نیست که بگوییم نمی‌توانید موزی را بخورید و در همان حال نی‌انبان بنوازید؛ این نکته هیچ معنی و مفهوم فلسفی ندارد. مسلماً بسیار تفاوت دارد با این که به شیوه‌ی نیچه معتقد شویم که تمامی کنش مستلزم بی‌اطلاعی ضروری از شرایط عملی خاص خود است. گرفتاری این مدعا، دست‌کم برای مارکسیست‌ها، در این است که به نظر می‌رسد امکان‌پذیری عملی به لحاظ نظری آگاهانه را رد می‌کند، امری که آلتوسر به عنوان یک لنینیست راست‌آیین دشوار بتواند آن را نفی کند. ادعای این که عمل شما از لحاظ نظری آگاهانه است البته به همان معنی نیست که تصور کنیم که شما می‌توانید در همان لحظه‌ای در فعالیت نظری عمیق درگیر شوید که دروازه‌های کارخانه را می‌بندید تا پلیس را پشت در نگه دارید. پس، آنچه می‌بایست روی دهد این است که شناخت نظری در واقع خود را در عمل تحقق بخشد، اما گویی فقط از راه «نیروی امدادی» ایدئولوژی، یعنی «داستان‌های زنده»ی بازیگران مورد بحث. و این صورتی از فهم است که از بنیاد با صورت فهم نظریه‌پرداز در پژوهش‌اش متفاوت است، صورتی که در نظر آلتوسر متضمن یکی از عناصر اجتناب‌ناپذیر شناخت نادرست است.

آنچه در ایدئولوژی نادرست شناخته می‌شود در وهله‌ی نخست جهان نیست زیرا که ایدئولوژی از لحاظ آلتوسر به هیچ‌وجه مسئله‌ی شناختن یا ناتوانی در شناختن واقعیت نیست. شناخت نادرست مورد بحث اساساً یک خود-شناخت نادرست<sup>۱</sup> است که یکی از جلوه‌های بُعد «خیالی» هستی انسان است. «خیالی» این‌جا به معنای «غیرواقعی» نیست، بلکه به معنای «متعلق به

تصویر» است: یعنی تلمیحی به مقاله‌ی ژاک لاکان با عنوان «مرحله‌ی آیینگی همچون سازنده‌ی کارکرد من»، که ضمن آن لاکان استدلال می‌کند که طفل خردسال، در مواجهه با تصویر خود در آینه، از لحظه‌ای از شناخت نادرست شادمانه‌ی وضع واقعی، و از لحاظ جسمی ناهم‌ساز خود برخوردار می‌شود، و خیال می‌کند که بدن‌اش هماهنگ‌تر از آن باشد که به‌راستی هست. [۲۳] در این وضع خیالی، هنوز هیچ تمایز واقعی میان ذهن و عین در کار نیست؛ کودک با تصویر خودش یکی می‌شود، خود را در عین حال درون و جلوی آینه احساس می‌کند، به نحوی که ذهن و عین در مدار بسته بی‌وقفه به درون و بیرون یکدیگر می‌لغزند. بر همین قیاس، در قلمرو ایدئولوژیک فاعل یا سوژه‌ی انسانی از وضع راستین پراکندگی یا تمرکزگریزی خود فرا می‌گذرد و تصویری منسجم و تسلی‌بخش از خود می‌یابد که در «آینه‌ی گفتمان ایدئولوژیک مسلط بازتاب پیدا می‌کند. آن‌گاه مسلح به این خود خیالی، که از لحاظ لاکان مستلزم «بیگانگی» با ذهن است، قادر است به شیوه‌هایی عمل کند که از لحاظ اجتماعی مناسب باشد.

بدین‌گونه ایدئولوژی را می‌توان به عنوان «بازنمایی روابط خیالی افراد با شرایط واقعی هستی‌شان» خلاصه کرد. آلتوسر می‌نویسد: «در ایدئولوژی آدم‌ها در واقع نه رابطه‌ی خود و شرایط هستی‌شان را بلکه شیوه‌ای را بیان می‌کنند که رابطه‌ی میان خود و شرایط هستی‌شان را زندگی می‌کنند: این امر هم رابطه‌ای واقعی و هم رابطه‌ای «خیالی» و «زنده» را فرض می‌گیرد... در ایدئولوژی رابطه‌ی واقعی ناگزیر خرج رابطه‌ی خیالی می‌شود». [۲۴] ایدئولوژی فقط در فاعل یا سوژه‌ی انسانی و از رهگذر فاعل انسانی وجود دارد؛ و گفتن این که فاعل یا سوژه امر خیالی را زندگی می‌کند در حکم این ادعا است که فاعل بی‌اختیار جهان را به خود ارجاع می‌دهد. ایدئولوژی فاعل مدار<sup>۱</sup> یا «بشرگونه<sup>۲</sup>» است: ایدئولوژی ما را بر آن می‌دارد که جهان را همچون چیزی بنگریم که تا حدودی طبعاً با خود ما تطبیق دارد و به نحو خودانگیخته به فاعل «داده شده» است؛ و برعکس فاعل خود را جزء طبیعی آن واقعیت احساس می‌کند، حس می‌کند که

مورد درخواست آن واقعیت است. آلتوسر می‌گوید که جامعه از طریق ایدئولوژی ما را فرا می‌خواند یا «صدا می‌زند»، چنین می‌نماید که ما را چون موجودی بی‌همتا و ارزشمند برمی‌گزیند و به نام خطاب مان می‌کند. ایدئولوژی این توهم را می‌پرورد که بدون ما نمی‌تواند به سر برد، چنان‌که ما نیز می‌توانیم تصور کنیم که کودک خردسال باور دارد که اگر او ناپدید شود جهان نیز همراه او محو خواهد شد. ایدئولوژی بدین‌سان با «تشخیص دادن» ما، و در انبوه افراد با شخصاً اشاره کردن به ما و با مهربانی رو آوردن به ما، ما را همچون فاعل‌ها یا سوژه‌های منفرد به وجود می‌آورد.

درواقع همه‌ی این‌ها از دیدگاه علم مارکسیستی توهم است، چراکه حقیقت غم‌انگیز مسئله این است که جامعه هیچ نیازی به من ندارد. شاید احتیاج به کسی داشته باشد که در فرایند تولید نقش مرا ایفا کند، اما هیچ دلیلی ندارد که این شخص به خصوص باید من باشم. نظریه از این رمز و راز آگاه است که جامعه هیچ «مرکز»ی ندارد، و چیزی بیش از مجموعه‌ای از «ساختارها» و «قلمروها» نیست؛ و نیز وقوف دارد که فاعل یا سوژه‌ی انسانی نیز به همین‌گونه بی‌مرکز است و «حامل» محض این ساختارهای مختلف. اما برای آن‌که زندگی هدف‌مند پیش برود، این حقایق تلخ و ناخوشایند می‌بایست در دفتر ثبت امر خیالی پنهان شود. بدین‌سان امر خیالی به یک معنی آشکارا کاذب است: زیرا شیوه‌ی را از چشم ما پنهان می‌کند که فاعل‌ها و جامعه‌ها بر طبق آن واقعاً و عملاً کار می‌کنند. اما امر خیالی به این معنی کاذب نیست که فریب‌آختاری محض است زیرا کلاً بُعدی ضروری از هستی اجتماعی است، و به تمامی همان اندازه اساسی است که سیاست یا اقتصاد. و نیز تا آن‌جا کاذب نیست که شیوه‌های واقعی‌ای که ما روابطمان را در شرایط اجتماعی مان زندگی می‌کنیم خرج آن می‌شود.

پاره‌ای مسائل منطقی مرتبط با این نظریه وجود دارد. نخست آن‌که انسان منفرد چه‌گونه «صدا زدنی» را باز می‌شناسد و به آن پاسخ می‌دهد که از او فاعل یا سوژه می‌سازد، اگر که تاکنون فاعل یا سوژه نبوده باشد؟ آیا پاسخ، بازشناخت، فهم و قوای ذهنی چنان نیستند که انسان لازم است پیش‌تر فاعل باشد تا بتواند انسان شود؟ تا این‌جا به نحو احمقانه‌ای فاعل می‌بایست قدیم‌تر

از هستی خود باشد. آلتوسر که بر این معضل آگاه است استدلال می‌کند که ما در واقع فاعل‌های «همیشه پیش‌تر» ایم، حتی در زهدان: آمدن ما را، به اصطلاح، همیشه انتظار داشته‌اند. اما اگر این راست باشد، پس به‌ندرت می‌توان فهمید که چه باید کرد با تأکید او بر «لحظه»ی فراخوان، مگر آن‌که این فقط پنداری بی‌دردسر باشد. و به نظر می‌رسد اظهار این‌که حتی در هیئت جنین نیز فاعل‌هایی «متمرکز» ایم عجیب باشد. از سوی دیگر، نظریه با سر به طرف همه‌ی دوراهه‌های واجد هر گونه مفهوم همانستی مبتنی بر خود-بازاندیشی می‌رود. فاعل چه‌گونه تصویر خود را در آینه به عنوان خود بازمی‌شناسد اگر که تاکنون تا حدودی خود را باز نشناخته باشد؟ هیچ‌چیز بدیهی یا طبیعی در باب نگریستن به آینه و این نتیجه را گرفتن که تصویری که شخص در آینه می‌بیند خودش است وجود ندارد. آیا این‌جا نیازی به یک فاعل سوم و بالاتر وجود ندارد که بتواند فاعل واقعی را با بازتاب آن قیاس کند و ثابت کند که این یکی به‌راستی با دیگری همانستی دارد؟ و این فاعل بالاتر چه‌گونه خود را بازمی‌شناسد؟

نظریه‌ی آلتوسر درباره‌ی ایدئولوژی دست‌کم متضمن دو بدخوانی بسیار مهم از نوشته‌های روان‌کاوانه‌ی ژاک لاکان است - که با توجه به تاریخ‌اندیشی غیب‌گویانه‌ی لاکان تعجب‌آور نیست. فاعل خیالی آلتوسر در واقع با من لاکان منطبق درمی‌آید که در نظریه‌ی روان‌کاوی صرفاً نوک کوه یخ خود است. از لحاظ لاکان من است که در خیال به صورت موجود<sup>۱</sup> یگانه تشکیل می‌شود. فاعل «در کل» جلوه‌ی برشکافته، کم‌داشته و آرزومند ناخودآگاه است، که از لحاظ لاکان به نظم «نمادین» و نیز نظم خیالی تعلق دارد. پس حاصل این بدخوانی این است که فاعل آلتوسر بسیار باثبات‌تر و منسجم‌تر از فاعل لاکان ارائه می‌شود، زیرا این‌جا من محافظه‌کار و فاقد تخیل جای ناخودآگاه آشفته را می‌گیرد. از لحاظ لاکان بُعد خیالی وجود ما بر اثر میل سیری‌ناپذیر افسرده و زیرپا گذاشته می‌شود، که به این ترتیب فاعلی را نشان می‌دهد که به مراتب دمدمی‌تر و متلاطم‌تر از موجودهای متمرکز آرام آلتوسر است. معانی ضمنی سیاسی این بدخوانی

روشن است: دفع ميل از فاعل به معنای خاموش کردن غوغای سرکش بالقوه‌ی او است و در حکم نادیده گرفتن شیوه‌هایی است که ممکن است به مدد آن به جایگاه اختصاصی خود در نظم اجتماعی فقط به صورت مبهم و بی‌ثبات دست یابد. در نتیجه آلتوسر به جای ایدئولوژی فاعل انسانی، ایدئولوژی من پدید آورده است؛ و نوعی بدبینی سیاسی خاص در این بازنمود بد رواج دارد. مشابه این بدفهمی ایدئولوژیک او در جانب فاعل «کوچک» یا منفرد، تفسیر سوگیرانه‌ی فاعل «بزرگ» و دلالت‌گرهای ایدئولوژیک حاکمی قرار دارد که فرد خود را با آن همانست می‌انگارد. در خوانش آلتوسر این فاعل کم و بیش معادل اُبرمن<sup>۱</sup> فرویدی به نظر می‌آید، یعنی همان قدرت عیب‌جویی که ما را مطیعانه بر سر جای خود نگه می‌دارد؛ با این همه در کار لاکان این نقش را «دیگری» ایفا می‌کند، که به معنای چیزی است مانند کلی زمینه‌ی زیان و ناخودآگاه. از آن‌جا که از دید لاکان این زمینه‌ای سخت‌گیرزیا و اعتمادناپذیر است که در آن هیچ چیز کاملاً برجا نمی‌ایستد، روابط میان این دیگر و فاعل منفرد تا حدود زیادی نگران‌کننده‌تر و شکننده‌تر از الگویی است که آلتوسر بدان اشاره دارد. [۲۵] بار دیگر معانی ضمنی سیاسی این بدفهمی بدبینانه است: اگر قدرتی که ما را تابع می‌کند یکتا و اقتدارطلب، و بیش‌تر مانند اُبرمن فرویدی باشد تا دیگر متغیر و خودتقسیم شده<sup>۲</sup> لاکانی، فرصت‌های رویارویی با آن عملاً دور به نظر می‌رسد.

اگر فاعل آلتوسر به اندازه‌ی فاعل لاکان برشکافته، آرزومند و ناپایدار بود، آن‌گاه فرایند فراخوانی ممکن بود به صورت قضیه‌ای تصادفی‌تر و تناقض‌آمیزتر از آن‌چه واقعاً هست جلوه‌گر شود. آلتوسر با پیش‌پاافتادگی پُرابهتی می‌نویسد: «تجربه نشان می‌دهد که ارتباط راه دور<sup>۳</sup> عملی صدازدن‌ها چنان است که این صدازدن‌ها به ندرت آدم خود را از دست می‌دهند: خواه صدا زدن کلامی یا سوت‌زدن، کسی که مورد خطاب است همیشه تشخیص می‌دهد که درواقع اوست که مورد خطاب قرار گرفته است.» [۲۶] این امر که دوستان لویی آلتوسر ظاهراً هرگز فریاد شادمانه‌ی سلام او را در خیابان اشتباه نمی‌گرفتند این‌جا به

1. superego

2. self-devised

3. telecommunication



عنوان شاهد انکارناپذیر این امر ارائه شده است که کار و بار فراخوان ایدئولوژیک همیشه بی‌استثنا موفقیت‌آمیز است. اما آیا چنین است؟ چه می‌شود اگر ما نتوانیم صدا زدن فاعل را به‌جا بیاوریم و پاسخ دهیم؟ چه می‌شود اگر ما جواب را این‌سان برگردانیم که: «بیخشید، اشتباه نگرفته‌اید؟» این‌که باید به عنوان فلان نوع فاعل مورد خطاب قرار گیریم روشن است: از لحاظ لاکان بدیل فروافتادن از نظم نمادین یکباره در روان‌پریشی است. اما هیچ دلیلی در دست نیست که چرا همیشه باید شناسایی جامعه را از خودمان به عنوان این نوع ویژه‌ی فاعل بپذیریم. آلتوسر فقط ضرورت فلان تعیین‌هویت «کلی» را با تسلیم ما به نقش‌های اجتماعی ویژه همراه می‌کند. با این همه راه‌های متعددی هست که به موجب آن می‌توانیم مورد «خطاب» قرار گیریم، و برخی فریادهای شادمانه، بانگ‌ها و سوت‌ها ممکن است از فریادها و بانگ‌ها و سوت‌های دیگر به مراتب جذاب‌تر باشند. یکی ممکن است در آن واحد مادر، متدویست، کارگر خانگی و فعال اتحادیه‌ی کارگری باشد، و هیچ دلیلی ندارد که فرض کنیم این شکل‌های مختلف جاگرفتن در ایدئولوژی از هر دو سو هماهنگ خواهد بود. الگوی آلتوسر تا حدود زیادی بسیار یگانه‌انگارانه است، و شیوه‌های متناقضی را نادیده می‌گیرد که به موجب آن‌ها فاعل‌ها ممکن است به لحاظ ایدئولوژیک - خواه به نحو جزئی، به نحو کلی یا به‌ندرت - از سوی گفتمان‌هایی مخاطب قرار گیرند که خود هیچ وحدت روشن منسجمی را تشکیل نمی‌دهند.

چنان‌که پیتر دوز<sup>۱</sup> می‌گوید، فریادی که فاعل با آن به ما سلام می‌دهد می‌بایست همیشه مورد تفسیر قرار گیرد؛ و هیچ تضمینی وجود ندارد که ما این کار را به شیوه‌ی «مناسب» انجام خواهیم داد. [۲۷] من از کجا با اطمینان بدانم که چه چیزی از من درخواست شده است، این‌که من هستم که مورد خطاب قرار گرفته‌ام، این‌که آیا فاعل مرا درست شناسایی کرده است؟ و از آن‌جا که از نظر لاکان من هرگز نمی‌توانم در هیچ‌یک از پاسخ‌هایم خود را به‌تمامی همچون «فاعل کلی» نشان دهم، پس چه‌گونه دستیابی من به فراخوانده شدن می‌تواند «معتبر» تلقی شود؟ وانگهی، اگر پاسخ دیگری به من منوط به پاسخ من به آن

---

1. Peter Dews

است، همچنان که لاکان استدلال می‌کند، آن‌گاه موقعیت چه بسا بی‌ثبات‌تر و مخاطره‌آمیزتر می‌شود. من در جست‌وجوی تشخیص هویت دیگری، با همین میل به تشخیص نادرست آن، به پیش برده می‌شوم، و آن را به شیوه‌ای خیالی درمی‌یابم؛ بنابراین این واقعیت که این‌جا میل است که به کار است - واقعیتی که آلتوسر نادیده می‌انگارد - به این معناست که من هرگز نمی‌توانم کاملاً فاعل و ندای<sup>۱</sup> آن را به نحوی که واقعاً هستند دریابم، همچنان که فاعل نیز هرگز نمی‌تواند کاملاً بفهمد که آیا من «به‌راستی» به فراخوان<sup>۲</sup> اش پاسخ گفته‌ام. در کار خود لاکان، دیگری دقیقاً بر این سرشت نهایتاً اسرارآمیز و ادراک‌ناپذیر همه‌ی فاعل‌های فردی دلالت دارد. هیچ دیگری ویژه هرگز نمی‌تواند مرا به تصدیق هویتم که به جست‌وجوی آنم مجهز کند، زیرا که میل من به چنین تصدیقی همواره به «فراسوی» این پیکره «می‌رود»؛ و نوشتن دیگری به صورت دیگری<sup>۳</sup> شیوه‌ی لاکان است در اشاره داشتن به این حقیقت.

حزن‌انگیزی سیاسی نظریه‌ی آلتوسر در برداشت او از چه‌گونگی به وجود آمدن فاعل یا سوژه آشکار است. کلمه‌ی «فاعل» دقیقاً به معنای «آن‌چه در زیر قرار دارد»، به مفهوم فلان بنیاد نهایی<sup>۴</sup> است؛ و در سراسر تاریخ فلسفه شماری نامزد برای این نقش ویژه<sup>۵</sup> وجود داشته است. تازه در دوره‌ی مدرن است که فاعل مفرد به این معنی بنیادی<sup>۶</sup> می‌شود. اما ممکن است که با نوعی بازی با کلمات کاری کرد که «آن‌چه در زیر قرار دارد» معنای «آن‌چه پایین نگه داشته شده» بدهد، و بخشی از نظریه‌ی آلتوسری ایدئولوژی به این لغزش کلامی مناسب برمی‌گردد. «فاعلی شدن» به معنای «مطیع شدن»<sup>۷</sup> است: ما دقیقاً با تسلیم مطیعانه‌ی خود به فاعل یا قانون به صورت فاعل‌های انسانی «آزاد» و «خودمختار» درمی‌آییم. همین‌که ما این قانون را «درونی» کنیم، آن را سراسر از آن خود کنیم، آغاز به بیان آن به نحو خودانگیخته و بی‌چون و چرا می‌کنیم. آلتوسر می‌گوید که ما، «همه به میل خود» به کار می‌پردازیم بی‌آنکه نیازی به نظارت سرکوب‌گرانه‌ی دائم در میان باشد؛ و همین شرایط رقت‌آور است که ما به عنوان

1. call      2. invocation      3. Other      4. ultimate foundation  
5. function      6. foundational

۷. subject. هم به معنای فاعل است و هم به معنای تابع.

آزادی خود تشخیص نادرست می‌دهیم. به گفته‌ی فیلسوفی که پشت سر همه‌ی آثار آلتوسر قرار دارد - یعنی باروخ اسپینوزا - مردها و زنها «چنان برای بردگی خود می‌جنگند که گویی برای رهایی خود می‌جنگند» (دیباچه بر رساله‌ی خداشناسی-سیاسی<sup>۱</sup>). الگوی پس‌پشت این استدلال متابعت من فرویدی از اترمن یعنی خاستگاه همه‌ی وجدان و اقتدار است. پس آزادی و خودمختاری توهمات محض می‌نمایند: آزادی و خودمختاری فقط بر این امر دلالت دارند که قانون چنان به ژرفی در ما حک می‌شود، چنان به نحو تنگاتنگ دست در دست اشتیاق دارد که ما آن را با ابتکار عمل آزادانه‌ی خود اشتباه می‌گیریم. اما این فقط یک جنبه از روایت فرویدی است. چنان‌که پس از این خواهیم دید در نظر فروید، من، اگر درخواست‌های اربابش بیش از حد تحمل‌ناپذیر شود، بر ارباب مستبدش خواهد شورید؛ و معادل سیاسی این مرحله شورش یا انقلاب خواهد بود. کوتاه سخن آن‌که آزادی می‌تواند از قانونی تجاوز کند که خود او پیامدی از آن است؛ اما آلتوسر درباره‌ی این پیامد امیدوارانه‌تر مسئله‌ی خود سکوتی دردناک‌ای اختیار می‌کند. در نظر او، همچنان‌که حتی آشکارتر از او در نظر میشل فوکو، خود فاعلیت دقیقاً شکلی از خود - محبوس‌سازی به نظر می‌آید؛ لذا این پرسش که مقاومت سیاسی از کجا سرچشمه می‌گیرد می‌بایست همچنان مبهم برجا بماند؛ همین خودسری و بی‌احتیایی در قبال قدرتی به ظاهر همه‌گیر یا در برابر فروبستگی متافیزیکی گزیرناپذیر است که در جریان پست‌مدرنیسم جاری می‌شود.

پس، در کل مفهوم آلتوسری ایدئولوژی مشخصاً لحنی بدبینانه وجود دارد، بدبینی‌ای که پری اندرسون آن را به معنای دقیق کلمه یکی از ویژگی‌های پایدار مارکسیسم غربی تشخیص داده است [۲۸]. گویی متابعت از ایدئولوژی که از ما متابعان منفرد پدید می‌آورد حتی پیش از آن‌که کاملاً به انجام برسد قطعی می‌شود. به نظر آلتوسر ایدئولوژی «در بیشترین موارد مؤثر است، به استثنای فاعل‌های بدی که گاه دخالت یکی از گروه‌های (سرکوبگر) دستگاه‌های

1. *Tractatus Theologico-Politicus*

دولت را برمی‌انگیزند» [۲۹]. یک سال پیش از آن‌که آلتوسر این سخنان را منتشر کند، آن «فاعل‌های بد» - [که فقط حکم] جمله‌ی معترضه‌ی محض را در متن او [داشتند] - فراهم آمدند تا دولت فرانسه را، در آشوب سیاسی ۱۹۶۸، سرنگون کنند. در سراسر مقاله‌ی آلتوسر درباره‌ی «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» کشاکشی چشمگیر میان دو روایت مختلف از موضوع به چشم می‌خورد [۳۰]. از سویی، آلتوسر گاه‌گاه اذعان دارد که هرگونه جستار در ایدئولوژی می‌بایست از واقعیت‌های مبارزه‌ی طبقاتی آغاز شود. آنچه او دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت می‌خواند - یعنی مدرسه، خانواده، کلیسا، رسانه‌های گروهی، و دیگرها - جایگاه‌های چنین کشاکش‌هایی هستند، حکم تماشاخانه‌های رویارویی میان طبقات اجتماعی را دارند. اما بعد از این‌که مقاله بر این نکته تأکید می‌ورزد چنین می‌نماید که آن را فراموش می‌کند، و به جایی تغییرجهت می‌دهد که در واقع شرحی کارکردباورانه از ایدئولوژی است و حکم آن چیزی را دارد که کمک می‌کند تا صورت‌بندی اجتماعی به هم «متصل» شود و افراد را با مقتضیات آن وفق دهد. این مورد تا حدودی وامدار گرامشی است؛ اما در عین حال فقط یک گام با آموزه‌های پیش‌پا افتاده‌ی جامعه‌شناسی بورژوازی فاصله دارد. مقاله پس از آن در نزدیک به سی صفحه ماهیت ذاتاً ستیهنده‌ی ایدئولوژی را نادیده می‌انگارد، یکباره این نظرگاه را به صورت پی‌نوشت افزوده‌ی دیرکرده‌ای به وضع نخست بازمی‌آورد. به سخن دیگر، گسستی هست میان آنچه آلتوسر درباره‌ی ماهیت سیاسی دستگاه ایدئولوژیک ابراز می‌کند - این‌که این دستگاه‌ها زمینه‌های مبارزه‌ی طبقاتی اند - و مفهومی «جامعه‌شناختی» از ایدئولوژی که به مراتب از لحاظ سیاسی خنثی‌تر است.

رویکرد کارکردباورانه به نهادهای اجتماعی همتافتگی مادی این نهادها را به جایگاه حامیان محض دیگر نهادها فرومی‌کاهد و اهمیت آن‌ها را در بیرون از خودشان قرار می‌دهد؛ و چنین دیدگاهی قویاً در استدلال آلتوسر آشکار است. زیرا به ندرت می‌توان دید که مدارس، کلیساها، خانواده و رسانه‌های گروهی صرفاً ساختارهای ایدئولوژیک‌اند، و هیچ مقصود دیگری جز حمایت از قدرت مسلط ندارند. مدارس ممکن است مسئولیت مدنی و حرمت نهادن به پرچم را بیاموزند؛ اما در عین حال به بچه‌ها خواندن و نوشتن را نیز می‌آموزند و گاه نیز

یاد می‌دهند که چه‌گونه بند کفش خود را ببندند، امری که احتمالاً در نظام سوسیالیستی نیز لازم است. سخت مورد شگفتی مسرت‌بخش عالی‌جناب پاپ خواهد شد که دریابد کلیسا در امریکای لاتین چیزی بیش از تکیه‌گاه قدرت امپراتوری نبوده است. تلویزیون ارزش‌های بورژوازی را اشاعه می‌دهد؛ اما در عین حال به ما یاد می‌دهد که چه‌طور خوراک کاری طبخ کنیم یا این‌که آیا فردا برف خواهد بارید، و این‌که گه‌گاه برنامه‌هایی پخش می‌کند که سخت مایه‌ی برآشفتنگی حکومت می‌شود. خانواده یکی از عرصه‌های سرکوب است، همچنان‌که برای زنان و کودکان است؛ اما گه‌گاه نیز انواع ارزش‌ها و روابطی را عرضه می‌کند که با بی‌عاطفگی و قساوت وحشیانه‌ی جهان سرمایه‌داری انحصاری ناسازگار است. خلاصه آن‌که همه‌ی این نهادها از درون متناقض‌اند و به کار هدف‌های اجتماعی متفاوتی می‌آیند؛ و گرچه آلتوسر گاه این را به یاد می‌آورد اما به همان سرعت دوباره آن را واپس می‌زند. نه این‌که همه‌ی جنبه‌های چنین دستگاه‌هایی همه‌وقت ایدئولوژیک باشد: گمراه‌کننده است که به «روبنای ایدئولوژیک به عنوان قلمرو ثابت نهادهایی اندیشید که به نحو ثابت و تغییرناپذیر عمل می‌کند.» [۳۱]

در نظر آلتوسر آن‌چه این نهادها برای آن جنبه‌ی کارکردی دارند «زیربنای اقتصادی جامعه است. نقش عمده‌ی این نهادها این است که فاعل‌ها را با اشکال آگاهی لازم برای آن‌ها برای تصدی «سیمت‌ها» یا نقش‌های ویژه‌ی خود در تولید مادی مجهز کنند. اما همچنان‌که آلتوسر در پی‌نوشت افزوده‌ی خود بر مقاله به وضوح بر آن وقوف دارد، این مطمئناً الگویی بسیار اکونومیستی و «ابزاری»<sup>۱</sup> از ایدئولوژی است. این الگو هیچ جایی برای ایدئولوژی‌های غیرطبقاتی‌ای چون نژادپرستی و سکسیسم باقی نمی‌گذارد؛ و حتی در قالب زبان طبقاتی نیز سخت کاهش‌گرا است. ایدئولوژی‌های سیاسی، مذهبی و دیگر ایدئولوژی‌های جامعه بر اثر کارکردهایشان در چارچوب زندگی اقتصادی تحلیل نمی‌روند. به نظر می‌آید نظریه‌ی آلتوسر در باب ایدئولوژی با حداقلی از میانجی‌گری از وجه اقتصادی به وجه روان‌شناختی چرخش می‌کند. این نظریه در عین حال از

گرایش مندی «ساختارگرایانه»ی معینی نیز لطمه می‌بیند: گویی تقسیم اجتماعی کار ساختاری از محل‌ها است که شکل‌های ویژه‌ای از آگاهی به‌طور خودکار به آن‌ها تخصیص یافته است، به نحوی که اشغال چنین محلی به‌طور خودانگیخته به معنای فرض گرفتن نوع ذهنیت مناسب آن است. این‌که این نظریه همبافتگی واقعی آگاهی طبقاتی را ساده می‌کند، گذشته از این‌که در هم‌تنیدگی آن را با ایدئولوژی‌های غیرطبقاتی نادیده می‌انگارد، کاملاً روشن است. و طرفه آن‌که گویی این همه کافی نباشد، آلتوسر حتی متهم به خطای اومانستی یکی‌انگاشتن همه‌ی فاعل‌ها با فاعل‌های انسانی شده است؛ زیرا اگر به زبان حقوقی سخن بگوییم شرکت‌ها و مراجع محلی نیز می‌توانند فاعل به‌شمار آیند. شرح آلتوسر از ایدئولوژی با همه‌ی نقص‌ها و محدودیت‌هایش نمودار یکی از پیشرفت‌های بزرگ در این موضوع در اندیشه‌ی مارکسیستی مدرن است. اکنون ایدئولوژی فقط تحریف و بازتاب دروغین، پرده‌ی حائلی میان ما و واقعیت یا پیامد خودکار تولید کالایی نیست. ایدئولوژی ابزاری ضروری برای تولید فاعل‌های انسانی است. در میان شیوه‌های گوناگون تولید در هر جامعه، یک شیوه است که وظیفه‌اش تولید اشکال خود ذهنیت است؛ و این به تمامی همان اندازه مادی و از لحاظ تاریخی تغییرپذیر است که تولید قطعات شکلات یا اتومبیل. ایدئولوژی در وهله‌ی نخست بازبسته‌ی «ایده‌ها» نیست: ایدئولوژی ساختاری است که بی‌آن‌که ضرورتاً به هیچ‌رو ناگزیر باشد آگاهی را تجربه کند خود را بر ما تحمیل می‌کند. از دیدگاه روان‌شناختی، ایدئولوژی بیشتر مجموعه‌ای از تصویرها، نمادها و گاه‌به‌گاه مفاهیمی است که ما در سطحی ناخودآگاه «زندگی» می‌کنیم تا نظامی از آموزه‌های منسجم. از دیدگاه جامعه‌شناختی، ایدئولوژی شامل گستره‌ای از کردارهای مادی یا آیین‌هاست (رأی دادن، سلام گفتن، زانو زدن [در برابر محراب] و مانند آن) که همواره در نهادهای مادی ریشه دارد. آلتوسر این برداشت از ایدئولوژی به منزله‌ی رفتار عادی و نه اندیشه‌ی آگاهانه را از گرامشی به ارث می‌برد؛ اما در ادعای خود مبنی بر این‌که ایده‌های فاعل همانا «کنش‌های مادی او هستند که در کردارهایی مادی گنجانده شده‌اند که آیین‌هایی مادی بر آن‌ها حاکم است که خود با دستگاه ایدئولوژیک مادی مشخص می‌شوند...» [۳۲] این قضیه را تا نهایت

شبه رفتارگرایانه‌ی آن پیش می‌برد. نمی‌توان فقط با تکرار افسون‌کننده‌ی کلمه‌ی «مادی» آگاهی را ملغی کرد. در واقع از پس این مقاله‌ی آلتوسر این اصطلاح به سرعت به ژستی محض فرو کاست و از لحاظ معنی بی‌اندازه متورم شد. اگر هر چیز، حتی خود اندیشه، «مادی» است، پس این کلمه همه‌ی نیروی تبعیض‌آمیز<sup>۱</sup> خود را از دست می‌دهد. تأکید آلتوسر بر مادیت ایدئولوژی - این امر که ایدئولوژی همیشه بازسته‌ی کردارها و نهادهای مشخص است - تعدیل ارزشمندی بر «آگاهی طبقاتی» سخت از تن جدا مانده‌ی جورج لوکاج است؛ اما همچنین در عین حال از عداوتی ساختارگرایانه نسبت به آگاهی نشأت می‌گیرد؛ و فراموش می‌کند که ایدئولوژی بازسته‌ی معنی است و این که معنی به همان مفهومی مادی نیست که خونریزی یا نعره کشیدن. راست است که ایدئولوژی بازسته‌ی احساسات، تصویرها و واکنش‌های غریزی ناخودآگاه است تا بازسته‌ی ایده‌ها؛ اما ایده‌ها اغلب اساساً در ایدئولوژی جلوه‌گر می‌شوند، همان‌گونه که در «ایدئولوژی‌های نظری» اکویناس و آدام اسمیت بسیار آشکار است.

اگر اصطلاح «مادی» در دستان آلتوسر دستخوش فریبه‌ی بیش از حد می‌شود، خود مفهوم ایدئولوژی نیز چنین می‌شود. در واقع ایدئولوژی با تجربه‌ی زنده یکسان انگاشته می‌شود؛ اما این که آیا همه‌ی تجربه‌ی زنده را می‌توان به نحوی سودمندانه ایدئولوژیک توصیف کرد سخت محل تردید است. هنگامی که مفهوم ایدئولوژی بدین سان گسترش می‌یابد در معرض تهدید آن است که تمامی ارجاع سیاسی دقیق خود را از دست بدهد. اگر دوست داشتن خدا امری ایدئولوژیک است پس احتمالاً دوست داشتن گورگونزولا<sup>۲</sup> نیز چنین است. یکی از بحث‌انگیزترین دعوی‌های آلتوسر - این که ایدئولوژی «ابدی» است، و حتی در جامعه‌ی کمونیستی نیز وجود خواهد داشت - منطقی‌تر از این مفهوم کش‌دار کلمه برمی‌آید. زیرا از آن جا که در حاکمیت کمونیسم نیز فاعل‌های انسانی و تجربه‌ی زنده وجود خواهد داشت، پس ناگزیر ایدئولوژی نیز وجود خواهد داشت. آلتوسر تصریح می‌کند که ایدئولوژی تاریخ ندارد - جمع‌بندی‌ای

1. discriminatory

۲. gorgonzola. نوعی پنیر ایتالیایی.

که آلتوسر از ایدئولوژی آلمانی برگرفته است اما برای هدف‌هایی یکسر متفاوت آن را مهار کرده است. گرچه محتویات ایدئولوژیک بی‌شک از لحاظ تاریخی متغیر است، ساز و کارهای ساختاری‌اش ثابت می‌ماند. به این اعتبار، ایدئولوژی به ناخودآگاه فرویدی مشابهت می‌یابد: هر کس دیگرگونه رؤیا می‌بیند اما عملکردهای «کار رؤیا» از زمانی به زمان دیگر یا از مکانی به مکان دیگر پایدار می‌ماند. دشوار است دریابیم که چه‌گونه می‌توانیم بدانیم که ایدئولوژی در تمهیدات اساسی خود بی‌تغییر می‌ماند؛ اما گواه آشکار بر ضد این دعوی این است که آلتوسر به عنوان نظریه‌ی عمومی ایدئولوژی چیزی را عرضه می‌دارد که به احتمال قوی ویژه‌ی عصر بورژوازی است. این ایده که آزادی و خودمختاری ما در تسلیم به قانون است خاستگاه‌های خود را در اروپای عصر روشنگری دارد. این‌که به چه معنی برده‌ی آتنی خود را آزاد، خودمختار و منحصرأ فردیت یافته می‌شمرد مسئله‌ای است که آلتوسر بی‌جواب می‌گذارد. اگر فاعل‌های ایدئولوژیک «همه به خودی خود» کار می‌کنند پس به نظر می‌رسد عده‌ای بیش‌تر از دیگران چنین می‌کنند.

پس، ایدئولوژی نیز مانند فقیران همیشه با ما است؛ در واقع رسوایی تز آلتوسر برای مارکسیسم ارتدوکس در این است که [ایدئولوژی مارکسیسم] واقعاً بیش از آن‌ها [فقیران] عمر خواهد کرد. ایدئولوژی ساختاری است که برای حیات همه‌ی جوامع تاریخی ضروری است، و آن را به‌طور طبیعی «تولید» می‌کنند؛ و جوامع پسا-انقلابی در این مورد تفاوتی با دیگر جوامع ندارند. اما این‌جا در اندیشه‌ی آلتوسر میان سه دیدگاه کاملاً متفاوت درباره‌ی این‌که چرا ایدئولوژی در وهله‌ی نخست به کار می‌آید نوسانی وجود دارد. چنان‌که دیدیم، نخستین این سه مورد اساساً سیاسی است: ایدئولوژی وجود دارد تا مردان و زنان را در جایگاه‌های مقررشان در جامعه‌ی طبقاتی نگه دارد. لذا ایدئولوژی به این معنی همین‌که طبقات برافتند دیگر برجا نمی‌ماند؛ اما ایدئولوژی به معنای کارکردباورانه‌تر یا جامعه‌شناختی‌تر آشکارا دوام می‌آورد. ایدئولوژی در نظام اجتماعی بی‌طبقه و وظیفه‌ی تطبیق دادن مردان و زنان را با مقتضیات زندگی اجتماعی بر عهده می‌گیرد: اگر قرار است انسان‌ها با مقتضیات شرایط زندگی خود شکل بگیرند، دیگرگون و مجهز شوند، ایدئولوژی در هر جامعه



اجتناب‌ناپذیر است. [۳۳] چنان‌که دیدیم، چنین موردی منطقاً از این مفهوم تا حدودی مشکوک‌کش آمده‌ی اصطلاح برمی‌آید؛ اما در عین حال دلیل دیگری در دست است که چرا ایدئولوژی در جامعه‌ی پسا-انقلابی دوام خواهد آورد، که با این مورد کاملاً یکی نیست. ایدئولوژی‌های اجتماعی ضروری خواهد بود، چنان‌که هم‌اکنون نیز هست. آلتوسر این امید را که ممکن است در کمونیسم چنین فرایندهایی برای آگاهی انسانی شفاف شود به عنوان خطایی اومانستی محکوم می‌کند. طرزکارهای نظم اجتماعی در کل ممکن است فقط برای نظریه شناخته باشد؛ در محدوده‌ی زندگی عملی افراد، ایدئولوژی لازم می‌آید تا نوعی «نقشه‌ی خیالی کلیت اجتماعی برای آنان فراهم آورد، به نحوی که بتوانند حدوداً راه خود را بیابند. این افراد البته ممکن است در عین حال به نوعی معرفت علمی بر صورت‌بندی اجتماعی دست یابند؛ اما نمی‌توانند این معرفت را در گرماگرم زندگی روزمره به کار بندند.

ممکن است یادآوری کنیم که این مدعا عنصر تاکنون بازبینی نشده‌ای را وارد بحث درباره‌ی ایدئولوژی می‌کند. استدلال چنین ادامه می‌یابد که ایدئولوژی از موقعیتی سرچشمه می‌گیرد که در آن زندگی اجتماعی پیچیده‌تر از آن شده است که آگاهی روزمره بتواند در کل آن را دریابد. لذا الگویی خیالی از ایدئولوژی لازم می‌آید که چیزی از رابطه‌ی بیش از اندازه ساده شده با واقعیت اجتماعی در خود داشته باشد که نقشه‌ای با زمین واقعی در بر دارد. این مدعایی است که پیشینه‌ی آن دست‌کم تا هگل بازمی‌گردد؛ در نظر هگل یونان باستان جامعه‌ای بوده است که به‌طور کلی به نحو بی‌واسطه بر همه‌ی اعضای خود شفاف بوده است. اما در دوره‌ی مدرن، تقسیم‌کار، فروپاشی زندگی اجتماعی و کثرت و گسترش گفتمان‌های تخصصی ما را از بهشت خوشبختی بیرون رانده است، به نحوی که پیوندهای پنهان جامعه ممکن است فقط بر عقل دیالکتیکی فیلسوف شناخته باشد. جامعه در مصطلحات سده‌ی هجدهم «والا» می‌شود: جامعه چیزی است که نمی‌تواند به نمود درآید. برای آن‌که مردم در کل موقعیت خود را در درون جامعه معین کنند لازم است که اسطوره‌ای بنا کنند که معرفت نظری را به زبان اصطلاحاتی زنده‌تر و بی‌پرده‌تر درآورد. هگل می‌نویسد: «باید اسطوره‌شناسی جدیدی داشته باشیم» و چنین ادامه می‌دهد:

اما اين اسطوره‌شناسی می‌بایست در خدمت ایده‌ها باشد؛ می‌بایست اسطوره‌شناسی عقل باشد. تا وقتی که ایده‌ها را به نحو زیبایی‌شناختی یعنی به نحو اسطوره‌شناختی بیان کنیم هیچ نفعی به حال مردم ندارند؛ و برعکس تا وقتی که اسطوره‌شناسی عقلانی است فیلسوف می‌بایست از بابت آن شرمگین باشد. از این‌رو در سرانجام کار روشن‌اندیش و ناروشن‌اندیش می‌بایست دست در دست یکدیگر داشته باشند: اسطوره‌شناسی می‌بایست به صورت فلسفی درآید تا مردم را عقلانی کند، و فلسفه می‌بایست به صورت اسطوره‌شناختی درآید تا فیلسوفان را حس‌پذیر سازد. [۳۴]

می‌توان دیدگاهی تا حدودی شبیه به این را در باب ایدئولوژی در کار کلیفورد گرتز<sup>۱</sup> مردم‌شناس نیز یافت. گرتز در مقاله‌ی خود «ایدئولوژی همچون نظامی فرهنگی» استدلال می‌کند که ایدئولوژی‌ها تنها هنگامی پدیدار می‌شوند که دلایل منطقی سنتی و پیش-بازاندیشانه که به نحوی حیات دارند، شاید زیر فشار آشفته‌گی سیاسی، در هم می‌شکنند. افراد که در این شرایط تازه دیگر نمی‌توانند بر احساس خودانگیخته نسبت به واقعیت اجتماعی تکیه کنند نیاز به «نقشه‌ای نمادین» یا مجموعه‌ای از «تصویرهای ترغیب‌کننده» دارند تا به آن‌ها یاری کند که راه خود را در جامعه پیدا کنند و آن‌ها را به کنش هدف‌مند رهنمون گردد. به سخن دیگر، ایدئولوژی هنگامی پدیدار می‌شود که زندگی سیاسی از احکام اسطوره‌ای، مذهبی یا متافیزیکی مستقل می‌شود، و می‌بایست به شیوه‌های روشن‌تر و نظام‌مندتر طرح‌ریزی شود. [۳۵]

بنابراین، اسطوره‌ی هگل، دست‌کم در یکی از روایت‌های آن، ایدئولوژی آلتوسر است. ایدئولوژی با فراهم آوردن الگویی خیالی از امر کلی برای افراد، که به نحوی مناسب برای هدف‌های آن‌ها طرح‌بندی و داستانی شده<sup>۲</sup> است، این افراد را با کارکردهای اجتماعی‌شان وفق می‌دهد. از آن‌جا که این الگو به جای آن‌که به نحوی ساده شناختی باشد نمادین و عاطفی است، می‌تواند انگیزه‌هایی

برای کنش فراهم آورد به نحوی که فلان ادراک نظری صرف ممکن است چنین نباشد. مردان و زنان کمونیست آینده مانند هر کس دیگر به این داستان توان‌بخش نیاز خواهند داشت؛ اما در ضمن در جامعه‌ی طبقاتی ایدئولوژی به کارکرد اضافی کمک کردن به جلوگیری از ورود بینش حقیقی به نظام اجتماعی، و لذا آشتی دادن افراد با موقعیت‌شان در درون این نظام اجتماعی نیز خدمت می‌کند. به سخن دیگر، کارکرد «نقشه‌ی خیالی» ایدئولوژی هم نقشی سیاسی و هم نقشی جامعه‌شناختی در زمان حال بازی می‌کند؛ همین‌که استثمار چیرگی بگیرد، ایدئولوژی براساس کارکرد صرفاً «جامعه‌شناختی» خود ادامه‌ی حیات می‌دهد، و رازوری به امر «اسطوره‌ای» تسلیم می‌شود. ایدئولوژی به معنای معین همچنان کاذب خواهد بود؛ اما کاذب بودن‌اش دیگر در خدمت منافع حاکم نیست. گفته‌ام که ایدئولوژی در نظر آلتوسر واژه‌ای اهانت‌آمیز نیست؛ اما این دعوی اکنون به جرح و تعدیل‌هایی چند نیاز دارد. درست‌تر این است که بگوییم متن‌های او در این موضوع صرفاً نایکدست است. در کار او بارها پیش می‌آید که از ایدئولوژی آشکارا به عنوان کاذب و توهمی سخن به میان می‌آید، و برخلاف نظر آن مفسرانی که گمان می‌کنند او یکسر از چنین مفاهیم معرفت‌شناختی بریده است. [۳۶] نقشه‌های خیالی داستان‌های ایدئولوژیک از دیدگاه شناخت نظری کاذب‌اند، کاذب به این معنی که در واقع جامعه را به اشتباه می‌اندازند. بنابراین این‌جا برخلاف آن‌چه در مورد فاعل خیالی دیدیم مسئله فقط بر سر خود - سوء‌شناخت<sup>۱</sup> نیست. از سوی دیگر، این کاذب بودن مطلقاً ضروری است و کارکرد اجتماعی حیاتی انجام می‌دهد. پس هر چند که ایدئولوژی کاذب است اما به نحو اهانت‌آمیز چنین نیست. ما فقط وقتی فریاد اعتراض برمی‌داریم که کذب به قصد بازتولید روابط اجتماعی استثمارگرانه مهار می‌شود. نیازی به این اشاره نیست که در جامعه‌ی پسا-انقلابی زنان و مردان عادی با شناخت نظری از کلیت اجتماعی مجهز نخواهند بود؛ درست به همین دلیل که این شناخت نمی‌تواند «زنده» باشد این‌جا ایدئولوژی لازم می‌آید. اما در موارد دیگر آلتوسر چنان می‌نویسد که گویی اصطلاحاتی چون «صدق» و «کذب» یکسر در

---

1. self-misrecognition

مورد ایدئولوژی کاربردناپذیراند، زیرا که ایدئولوژی هیچ نوعی از شناخت نیست. ایدئولوژی بر فاعل‌ها دلالت دارد؛ اما در نظر آلتوسر شناخت فرایندی «بی‌فاعل» است به نحوی که ایدئولوژی می‌بایست بنا بر تعریف نا-شناختی باشد. ایدئولوژی به جای آن‌که بازسته‌ی بینش باشد بازسته‌ی تجربه است؛ و در نگاه آلتوسر خطای آمپریستی است اگر باور کنیم که تجربه می‌تواند موجب شناخت گردد. ایدئولوژی نظرگاهی فاعل‌مدار به واقعیت است؛ و در مورد نظریه، کل چشم‌انداز ذهنیت ناگزیر است چیزها و امور را به غلط دریابد، و به چیزی که در حقیقت جهانی بی‌فاعل است به چشم فلان دیدگاه «متمرکز»<sup>۱</sup> فریب‌آمیز بنگرد. اما اگرچه هنگامی که بدین‌سان ایدئولوژی از دیدگاه بیرونی نظریه نگریسته شود کاذب خواهد بود، «فی‌نفسه» کاذب نیست - زیرا این نگرش ذهنی به جهان به جای آن‌که بازسته‌ی گزاره‌های قابل‌بحث باشد بازسته‌ی روابط زنده است.

شیوه‌ی دیگر طرح این نکته این است که بگوییم آلتوسر میان دیدگاهی خردگرا و پوزیتیویستی از ایدئولوژی نوسان می‌کند. در ذهن خردگرا ایدئولوژی در تقابل با حقیقت علم یا خرد بر خطا دلالت دارد؛ در نظر خردگرا تنها انواع معینی از گزاره‌های (علمی، تجربی) قابل اثبات‌اند، و دیگر گزاره‌ها - برای مثال تجویزهای اخلاقی - حتی نامزد چنین حکم‌های صدق/کذب هم نیستند. ایدئولوژی گاه به چشم غلط نگریسته می‌شود، و گاه به چشم چیزی که حتی آن‌قدر گزاره‌ای نیست که غلط تلقی شود. هنگامی که آلتوسر ایدئولوژی را به حد «دیگر» کاذب شناخت حقیقی تنزل می‌دهد، مانند یک خردگرا سخن می‌گوید؛ هنگامی که برای نمونه این ایده را رد می‌کند که گفتارهای اخلاقی اصلاً شناختی باشند مانند یک پوزیتیویست می‌نویسد. کشاکش حدوداً مشابهی را می‌توان در کار امیل دورکم ملاحظه کرد زیرا قواعد روش‌جامعه‌شناختی او ایدئولوژی صرفاً مانعی غیرعقلانی در برابر معرفت علمی است، اما اشکال ابتدایی زندگی دینی‌اش در ایدئولوژی به چشم مجموعه‌ی لازمی از بازنمایی‌های جمعی همبستگی اجتماعی می‌نگرد.

ایدئولوژی در نظر آلتوسر یکی از سه «ناحیه» یا «نمونه» ای است که با همدیگر صورت‌بندی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. دو نمونه‌ی دیگر اقتصادی و سیاسی است. هر یک از این نواحی نسبتاً از نواحی دیگر مستقل است؛ و در مورد ایدئولوژی این امر به آلتوسر مجال می‌دهد تا میان اکونومیسمی از ایدئولوژی که آن را به بازتابی<sup>۱</sup> از تولید مادی کاهش می‌دهد، و ایدئالیسمی از ایدئولوژی که آن را چون چیزی یکسره گسسته از زندگی اجتماعی می‌انگارد سیر کند.

این اصرار بر شرحی نا-کاهنده از ایدئولوژی وجه امتیاز مارکسیسم غربی در مجموع، در واکنش تند آن نسبت به اکونومیسم نیاکانِ اواخر قرن نوزدهم خود به‌شمار می‌آید؛ اما در عین حال موضعی است که تاریخ سیاسی قرن بیستم بر نظریه‌ی مارکسیسم تحمیل می‌کند. زیرا محال است بتوان پدیده‌ای مانند فاشیسم را شناخت بی‌آن‌که به اولویت فوق‌العاده بالایی توجه کرد که فاشیسم برای مسائل ایدئولوژیک قائل است - اولییتی که گاه با مقتضیات سیاسی و اقتصادی نظام فاشیستی در تضاد می‌افتد. در اوج تلاش جنگی نازی‌ها، زنان به دلایل ایدئولوژیک از کار در کارخانه‌ها منع می‌شدند؛ و به اصطلاح «راه‌حل نهایی»<sup>۲</sup> بسیاری کسان را از میان برداشت که مهارت‌هایشان ممکن بود برای نازی‌ها مفید بوده باشد و نیز نیروی کار و منابعی را زمین‌گیر کرد که می‌توانست در جایی دیگر به کار گرفته شود. بعدتر در همین قرن جنبش سیاسی یکسره متفاوتی اولویت فوق‌العاده بالای مشابهی برای ایدئولوژی قائل می‌شود و آن فمینیسم است. به نظر می‌آید هیچ راهی نیست که به موجب آن ستم بر زنان را بتوان صرفاً از الزامات تولید مادی استنتاج کرد، هرچند که ممکن است ستم بر زنان بی‌گمان با چنین مسائلی گره خورده باشد. پس در سراسر دهه‌ی ۱۹۷۰ جذابیت آلتوسرگرایی تا حدود بسیار به دلیل فضایی است که به نظر می‌آمد برای جنبش‌های نوخاسته‌ی نوع غیرطبقاتی می‌گشاید. بعدتر خواهیم دید که این تغییر جهت ارزشمند از مارکسیسمی کاهنده‌گه گاه به نفی کل (مفهوم) طبقه‌ی اجتماعی انجامد.

نظريه پرداز آلئوسرى مشرب، نيكوس پولانتزاس، در كتاب قدرت سياسى و طبقات اجتماعى تمايز ميان «نواحى» اجتماعى آلئوسر را به حوزهى خود ايدئولوژى منتقل مى‌كند. خود ايدئولوژى را مى‌توان در «نمونه‌هاى متعدد تميز داد - نمونه‌هاى اخلاقى، سياسى، حقوقى، مذهبى، زيبايى‌شناسى، اقتصادى و مانند آن؛ و در هر صورت بندى ايدئولوژيكي مشخص يكي از نمونه‌ها عموماً مسلط خواهد بود، و بدین‌سان وحدت صورت‌بندى را تأمین مى‌كند. براى نمونه، در فئوداليسم ايدئولوژى مذهبى است كه چيره مى‌شود، حال آن‌كه در سرمايه‌دارى نمونه‌ى حقوقى - سياسى است كه برجسته مى‌شود. اين را كه كدام «سطح» از ايدئولوژى مسلط خواهد شد در وهله‌ى نخست اين امر تعيين مى‌كند كه كدام يك از آن‌ها واقعيت استثمار اقتصادى را به مؤثرترين نحو پرده‌پوشى مى‌كند.

پولانتزاس استدلال مى‌كند كه يكي از ويژگى‌هاى متمايزكننده‌ى ايدئولوژى بورژوايى آن است كه گفتمان خود را از همه‌ى رد پاهاي سلطه‌ى طبقاتى بركنار ننگه مى‌دارد و، برعكس، ايدئولوژى فئودالى در باب چنين روابط طبقاتى‌اى بسيار صريح‌تر است، اما اين روابط را به عنوان امور طبيعى يا امور مذهب بنياد توجيه مى‌كند. به سخن ديگر، ايدئولوژى بورژوايى آن شكل از گفتمان سلطه‌گر است كه خود را يكسر مبراً از قدرت عرضه مى‌كند - همچنان‌كه دولت بورژوايى گرايش به اين دارد كه خود را به عنوان امرى عرضه كند كه منافع عمومى جامعه را در مقياس وسيع نمايندگى مى‌كند و نه چون دستگامى سرکوبگر. پولانتزاس بر آن است كه پنهان كردن قدرت شكلى خاص به خود مى‌گيرد: پنهان ساختن منافع سياسى در پس پشت نقاب علم. متفكران پايان ايدئولوژى كه بر سر گذار ادعايى از عقلانيتى «متافيزيكي» به عقلانيتى «تكنولوژيك» فرياد تحسين برداشتند، بدین‌سان فقط آن‌چه را در همه‌ى اين مدت در ايدئولوژى بورژوايى رايج بود تأييد كردند. بدین‌گونه، پولانتزاس استدلال مى‌كند كه چنين ايدئولوژى‌هاى به سبب فقدان جاذبه‌شان براى امر مقدس يا ترفرازنده چشم‌گيراند؛ در عوض اين ايدئولوژى‌ها مى‌خواهند كه به عنوان مجموعه‌ى فنون علمى پذيرفته شوند.

در ميان نظريه پردازان معاصر، اين دیدگاه از ايدئولوژى بورژوايى به عنوان

گفتمانی از بن «این جهانی» موقعیت مهمی یافته است. در نظر ریمون بوژن<sup>۱</sup> ایدئولوژی‌ها آموزه‌هایی هستند که بر نظریه‌های علمی دروغین استواراند؛ در یک کلام، علم بدانند. [۳۷] دیک هاوورد<sup>۲</sup> استدلال می‌کند که ایدئولوژی بازسته‌ی «منطق ارزشی درون‌مانای سرمایه‌داری» است. سرمایه‌داری نیازی به مشروعیت توافرازنده ندارد، بلکه به یک معنی خودش ایدئولوژی خودش است. [۳۸] الوین گلدنر<sup>۳</sup> ایدئولوژی را «بسیج توده‌ها برای طرح‌های عمومی از راه سخنوری گفتمان عقلی» تعریف می‌کند و به ایدئولوژی به چشم کوشیدن برای هم آوردن شکاف میان منافع خصوصی و خیر عمومی می‌نگرد. گلدنر می‌نویسد: «بدین‌سان ایدئولوژی ظهور شیوه‌ی تازه‌ای از گفتمان سیاسی را لازم می‌آورد؛ گفتمانی که به جست و جوی کنش برمی‌آید، اما صرفاً از راه یاری خواستن از اقتدار یا سنت یا از طریق سخنوری عاطفی به‌تنهایی در پی آن بر نمی‌آید. ایدئولوژی گفتمانی است که بر پایه‌ی ایده‌ی بنیاد گذاشتن کنش سیاسی در نظریه‌ی عرفی<sup>۴</sup> و عقلانی پیش‌بینی می‌شود. [۳۹] بدین‌گونه، ایدئولوژی در دیدگاه گلدنر مستلزم گسستی از مفاهیم مذهبی یا اسطوره‌ای است؛ و مورد مشابهی سخت مورد تأکید کلود لوفور<sup>۵</sup> است؛ از لحاظ او ایدئولوژی هر گونه تمسک به ارزش‌های آن جهانی را طرد می‌کند و در پی آن است که تقسیمات اجتماعی را در قالب عرفی به‌تنهایی پرده‌پوشی کند. [۴۰] یورگن هابرماس مدعی است که ایدئولوژی‌ها «با ظاهر شدن در کسوت علم مدرن و با کسب توجیه خود از نقد ایدئولوژی (به معنای نظام‌های متافیزیکی) جای مشروعیت‌های سنتی قدرت را می‌گیرند.» [۴۱] تا این‌جا کار هیچ سخنی نمی‌تواند از ایدئولوژی پیش-بورژوازی در میان باشد. ایدئولوژی به عنوان پدیده با عصر بورژوازی و به عنوان جزئی اندام‌وار از گرایش‌های عرفی‌ساز و عقلانی‌کننده‌ی عصر بورژوازی متولد می‌شود.

گرچه این مدعا وسوسه‌کننده است، مسلماً بسیار یک‌سویه است. برای نمونه، ایدئولوژی مسلط در بریتانیای امروز هم عناصر «عقلانی» را در بر می‌گیرد و هم عناصر سنت‌گرا را: توسل به کارایی فنی از یک سو، و مجیزگویی

1. R. Boudon

2. Dick Howard

3. Elvin Goldner

4. secular

5. Claud Le Fort

از سلطنت از سوی دیگر. پراگماتیست‌ترین و تکنوکراتیک‌ترین جامعه‌ی جهان - ایالات متحد آمریکا - همچنین از لحاظ ارزش‌های ایدئولوژیک خود یکی از تمام عیارترین کشورهای «متافیزیکی» نیز هست، و رسماً به خدا، آزادی و ملت متمسک می‌شود. بازرگان پیش از آن‌که به آیین‌های مقدس کانون خانواده بازگردد فعالیت خود را در عمل کار با معیارهای «عقلانی» توجیه می‌کند. در واقع، هر قدر ایدئولوژی مسلط به نحو بی‌روح‌تر سودجو باشد، بیشتر به جست و جوی مأوایی در سخنوری‌های جبران‌کننده‌ای از نوع «ترافرازنده» برمی‌آید. برای مؤلف پرفروش داستان‌های عامه‌پسند نامتعارف نیست که به اسرار ادراک‌ناپذیر آفرینش هنری باور داشته باشد. نگرستن به ایدئولوژی فقط به چشم جانشینی برای اسطوره و متافیزیک به معنای نادیده‌گرفتن تضاد مهمی در جوامع سرمایه‌داری مدرن است. زیرا چنین جوامعی هنوز احساس می‌کنند که نیاز دارند که فعالیت‌های خود را در محراب ارزش‌های ترافرازنده، و نیز ارزش‌های مذهبی، مشروعیت بخشند و در همان حال به مدد اقدامات بی‌رحمانه‌ی توجیه‌کننده‌ی خود اعتبار این آموزه‌ها را مداوماً تخریب کنند. بدین‌گونه، «زیربنای سرمایه‌داری مدرن تا حدودی با «روبنای آن ناسازگار است. نظمی اجتماعی که در نظرش حقیقت به معنای محاسبه‌ی پراگماتیک است به چنگ انداختن بر حقایق ابدی همچنان ادامه می‌دهد؛ شکلی از زندگی که در تسلط بر طبیعت همه‌ی اسرار را از جهان بیرون می‌کند هنوز طبق آداب خاصی امر مقدس را به یاری فرا می‌خواند.

دشوار می‌توان دریافت که جامعه‌ی بورژوایی دربارهی این ناهمسازی چه می‌تواند انجام دهد. اگر قرار باشد همه‌ی حرکات متافیزیکی را محکوم کند، و در عوض مشروعیت خود را از رفتار اجتماعی واقعی خود بگیرد، در معرض خطر بی‌اعتبار کردن خود قرار می‌گیرد. اما مادام که به معنای ترافرازنده بچسبند، تعارض میان این معانی و کردار روزمره‌اش به نحو دردناکی آشکار می‌شود. این دو راه معمولاً با نوعی اندیشه‌ی دوگانه حل می‌شود: هنگامی که سخنی از آزادی، عدالت و تقدیس فرد می‌شنویم هم باور می‌کنیم و هم باور نمی‌کنیم که چنین سخنی در آن‌چه واقعاً می‌کنیم تفاوتی پدید می‌آورد. ما با حرارت بر آنیم که چنین ارزش‌هایی گران‌سنگ‌اند؛ همچنین معتقدیم که، همچنان‌که آن مرد گفته



است، درست هنگامی که مذهب شروع به دخالت در زندگی روزمره‌ات می‌کند وقت آن است که رهایش کنی.

اندیشه‌ی آلتوسر درباره‌ی ایدئولوژی بر مقیاسی نسبتاً بزرگ گیرد مفاهیم «جهان‌گستر»ی چون فاعل و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت دور می‌زند، حال آن‌که جامعه‌شناس فرانسوی پیر بوردیو بیشتر علاقه‌مند است ساز و کارهایی را بررسی کند که ایدئولوژی به مدد آن‌ها در زندگی روزمره زمام امور را به دست می‌گیرد. بوردیو برای حل این مسئله در کتاب *طرح نظریه‌ای درباره‌ی کردار*<sup>۱</sup> (۱۹۷۷) مفهوم عادت را می‌پروراند و از آن تلقین مجموعه‌ای از منش‌ها و خُلق‌های پایدار را در مردان و زنان مراد می‌کند که کردارهای خاصی پدید می‌آورند. چون که افراد در جامعه بر طبق چنین نظام‌های درونی‌شده‌ای عمل می‌کنند - آن‌چه را بوردیو «ناخودآگاه فرهنگی» می‌نامد - ما می‌توانیم توضیح دهیم که چه‌گونه افعال‌شان می‌تواند به‌طور عینی تنظیم و هماهنگ گردد، بی‌آن‌که به هیچ‌رو نتیجه‌ی اطاعت آگاهانه از قواعد باشد. می‌توان از این منش‌ها و خُلق‌های ساختارمند به این افعال انسان وحدت و انسجام بخشید بی‌آن‌که ارجاعی به فلان هدف آگاهانه داشت. پس در همان «خودانگیختگی» رفتار معمول‌مان هنجارها و ارزش‌های عمیقاً تلویحی معینی بازتولید می‌کنیم؛ و از این‌رو عادت ساز و کاری رله‌کننده یا انتقالی است که به مدد آن ساختارهای ذهنی و اجتماعی در فعالیت اجتماعی روزمره تجسم می‌یابد. عادت تقریباً شبیه به خود زبان انسان، نظامی آزاداندیش است که افراد را قادر می‌سازد تا با موقعیت‌های پیش‌بینی‌ناپذیر و همواره تغییر‌یابنده درگیر شوند؛ از این‌رو، «اصلی استراتژی‌آفرین» است که به جای نقشه‌ای انعطاف‌ناپذیر، نوآوری بی‌وقفه را روا می‌شمارد.

اصطلاح ایدئولوژی به‌ویژه در مورد کار بوردیو اصطلاحی مرکزی نیست؛ اما اگر عادت ربطی با این مفهوم دارد از آن رو است که عادت‌گرایی به این دارد که در عاملان اجتماعی چنان آرزوها و افعالی را القا کند که با نیازهای عینی

اوضاع و احوال اجتماعی‌شان سازگار باشد. عادت در قوی‌ترین صورت خود هم‌دی دیگر شیوه‌های آرزو کردن و رفتار کردن را فقط به عنوان اموری تصورناپذیر حذف می‌کند. از این‌رو، عادت «تاریخی است که بدل به طبیعت» می‌شود. و در نظر بورديو از طریق همین تطبیق امر ذهنی و امر عینی است - یعنی همان چیزی که ما به نحو خودانگیخته احساس می‌کنیم علاقه‌مندیم انجام دهیم و چیزی که شرایط اجتماعی‌مان از ما می‌طلبد - که قدرت خود را حفظ می‌کند. نظم اجتماعی می‌کوشد از راه این دیالکتیک آمال ذهنی و ساختارهای عینی و تعریف کردن یکی بر حسب دیگری اختیار خود را طبیعی کند: به نحوی که وضع آرمانی وضعی خواهد بود که در آن آگاهی عاملان همان محدودیت‌هایی را خواهد داشت که نظام عینی‌ای که موجب پدید آمدن آن است. بورديو می‌گوید که بازشناسی<sup>۱</sup> مشروعیت همانا «بازشناسی نادرست اختیار است».

آن‌چه را بورديو باورد داشت<sup>۲</sup> می‌خواند متعلق به نوع نظم اجتماعی ثابت و به سنت بازسته‌ای<sup>۳</sup> است که در آن قدرت به تمامی طبیعی و چون و چراناپذیر می‌شود، به نحوی که هیچ سامان<sup>۴</sup> اجتماعی متفاوت با زمان حال حتی نمی‌تواند قابل تصور باشد. این‌جا گویی ذهن و عین به نحوی تشخیص‌ناپذیر در هم ادغام می‌شوند. آن‌چه در چنین جوامعی اهمیت دارد همان «گفتن ندارد که» است، که سنت آن را تعیین می‌کند؛ و سنت همیشه «ساکت» است، همان‌گونه که در مورد خود نیز به عنوان سنت چنین می‌کند. پس هر گونه هماوردخواهی با چنین باوردداشتی کژآیینی<sup>۵</sup> است، که در مقابل آن نظم معین می‌بایست ادعاهای خود را در راست‌آیینی تازه‌ای ابراز کند. این‌گونه راست‌آیینی با باوردداشت تفاوت دارد زیرا که پاسداران سنت، پاسداران آن‌چه گفتن ندارد که، اکنون ناگزیراند در دفاع از خود سخن بگویند، و از این‌رو تلویحاً خود را فقط به عنوان یکی از موضع‌های ممکن عرضه می‌کنند.

زندگی اجتماعی تعدادی از عادت‌های گوناگون را دربر دارد، و هر نظام

1. recognition

2. doxa

3. tradition-bound

4. arrangement

5. heterodoxy

متناسب با آن چیزی است که بورديو آن را «زمينه<sup>۱</sup>» اصطلاح می‌کند. بورديو در مسائل جامعه‌شناسی<sup>۲</sup> (۱۹۸۰) استدلال می‌کند که نظام رقابتی روابط اجتماعی که بر طبق منطق درونی خود کار می‌کند مرکب از نهادها یا افرادی است که برای همان سهم<sup>۳</sup> رقابت می‌کنند. آنچه به طور کلی در چنین زمینه‌هایی در معرض خطر است دستیابی به حداکثر سلطه در این زمینه‌ها است - سلطه‌ای که به کسانی که آن را به دست می‌آورند مجال می‌دهد تا به دیگر شرکت‌کنندگان نیز مشروعیت بخشند یا مشروعیت را از آنان بازستانند. به دست آوردن چنین سلطه‌ای مستلزم بر هم انباشتن حداکثر مقدار نوع خاص «سرمایه‌ی نمادین» متناسب با این زمینه است؛ و برای چنین قدرتی «مشروعیت» یافتن به معنای آن است که می‌بایست دیگر به آن چیزی که هست بازشناخته نشود. قدرتی که تلویحاً و نه تصریحاً مورد تأیید قرار می‌گیرد قدرتی است که در مشروعیت بخشیدن به خود توفیق یافته است.

هر زمینه‌ی اجتماعی از این دست ضرورتاً به مدد مجموعه‌ای از قواعد بیان نشده برای چیزی ساخته می‌شود که می‌تواند به نحوی معتبر در درون آن بیان دریافت شود؛ لذا این قواعد به عنوان شیوه‌ای از آن چیزی عمل می‌کند که بورديو آن را «خشونت نمادین» اصطلاح می‌کند. از آن‌جا که خشونت نمادین مشروع است، عموماً به عنوان خشونت ناشناخته می‌ماند. بورديو در طرح نظریه‌ای درباره‌ی کردار متعرض این معنی می‌شود که این خشونت نمادین «شکل ملایم و نامرئی خشونت» است «که هرگز به خودی خود بازشناخته نمی‌شود، و چندان به عنوان امر برگزیده، خشونت اعتبار، اعتماد، اجبار، وفاداری شخصی، مهمان‌نوازی، هدیه‌ها، سپاسگزاری، شفقت...» [۴۲] تجربه نمی‌شود. برای نمونه، در زمینه‌ی تعلیم و تربیت خشونت نمادین چندان از راه سخن گفتن «ایدئولوژیک» معلم با دانشجویان عمل نمی‌کند، بلکه طرز کار این است که معلم همچون امری تصور می‌شود که میزانی از «سرمایه‌ی فرهنگی» را در تصاحب دارد که دانشجو نیاز دارد آن را به دست آورد. از این‌رو، نظام آموزشی کمک می‌کند تا نظم اجتماعی مسلط نه چندان از راه دیدگاه‌هایی که می‌پرورد

1. field

2. *Questions de sociologie*

3. stake

بلکه از طریق این توزیع منظم سرمایه‌ی فرهنگی بازتولید شود. چنان‌که بوردیو در تمایز<sup>۱</sup> (۱۹۷۹) می‌گوید صورت مشابهی از خشونتِ نمادین در کل زمینه‌ی فرهنگ در کار است، در حالی که کسانی که بی‌بهره از ذوق «سالم» اند بی‌سر و صدا دفع می‌شوند و به شرم و سکوت تنزل می‌یابند. از این‌رو [مفهوم] «خشونتِ نمادین» شیوه‌ی بوردیو است برای بازاندیشی<sup>۲</sup> و پرورش مفهوم گرامشی و اِرهژمونی، و کار او در مجموع نمودار ادای سهمی است اصیل به آن‌چه می‌توان آن را «خرده‌ساختار<sup>۳</sup>ها»ی ایدئولوژی خواند و مفاهیم کلی‌تر سنت مارکسیستی را با گزارش‌های جزئی تجربی از ایدئولوژی به عنوان «زندگی روزمره» تکمیل می‌کند.



## از شوپنهاور تا سورل

چنان‌که پیشتر دیدیم، از دیدگاه جنبش روشنگری دشمن ایدئولوژی به نحوی متناقض‌نما ایدئولوژی بود. ایدئولوژی به معنای علمی درباره‌ی ایده‌ها با ایدئولوژی به معنای جزم‌اندیشی، پیش‌داوری و سنت‌پرستی کور و بی‌روح می‌ستیزد. در پس پشت این باور اعتمادی تمام به عقل قرار دارد که نمونه‌نمای طبقه‌ی متوسط در مرحله‌ی «پیشرو» آن است: طبیعت، جامعه و حتی خود ذهن انسان اکنون مصالح خامی هستند در دست‌های آن تا تحلیل گردند، به زیر سلطه درآیند و از نو ساخته شوند.

هنگامی که با ظهور نظم سرمایه‌داری صنعتی تمام‌عیار که چندان عقلانی نمی‌نمود این اعتماد به تدریج در سراسر قرن نوزدهم رو به افول گذاشت، جریان فکری تازه‌ای سر برمی‌آورد. در جامعه‌ای که «عقل» بیشتر با محاسبه‌ی نفع شخصی سروکار دارد تا با فلان رؤیای شریف‌رهایی، شک‌آوری درباره‌ی قدرت‌های شگرف آن پیوسته نیرو می‌گیرد. چنین می‌نماید که واقعیت خشن این نظم اجتماعی جدید نه عقل بلکه اشتها<sup>۱</sup> و منفعت است؛ اگر عقل اصلاً تأثیری داشته باشد صرفاً تأثیری ثانوی در ارزیابی این معناست که چه‌گونه می‌توان اشتهاها را به مؤثرترین نحو ممکن برآورد. عقل می‌تواند به پیشبرد

---

1. appetite

منافع ماکمک کند، اما از داوری انتقادی درباره‌ی آن ناتوان است. اگرچه می‌تواند شورها را «اندرونه‌گویی»<sup>۱</sup> کند، خود یکسر خاموش می‌ماند. چنین دیدگاهی تاکنون جزئی از ملزومات آشنای فلسفه‌ی تجربی انگلیسی، از توماس هابز بگیر تا دیوید هیوم بوده است. در نظر هیوم عقل تنها می‌تواند برده‌ی شور باشد؛ و وظیفه‌ی عقل در قبال این روند اندیشه در کل تشخیص ماهیت امور به دقیق‌ترین وجه ممکن است، به نحوی که بتوانیم هدف‌های خواهش‌آمیز<sup>۲</sup> خود را متحقق کنیم. با این حال کشاکشی پنهانی میان دو جزء این حکم وجود دارد. زیرا اگر «انسان» اساساً حیوانی خویشکام است آیا این علایق گرایش به تحریف داوری عقلانی او ندارند؟ چه‌گونه انسان می‌تواند در عین حال هم تحلیل‌گر بی‌طرف جهان باشد، و هم موجود جانبداری که به امور فقط از دیدگاه نیازها و امیال خود می‌نگرد؟ برای آن‌که بدانم وجه عقلانی قضیه کدام است می‌بایست به اصطلاح خودم و پیش‌داوری‌هایم را از صحنه‌ی تحقیق دور کنم و طوری رفتار کنم که گویی آن‌جا نبوده‌ام؛ اما چنین طرحی به‌وضوح هرگز نمی‌تواند سر بگیرد.

درواقع، تمایزی میان شورها و منافع هست که آلبرت هیرشمن<sup>۳</sup> سودمندانه آن را بررسی کرده است. [۱] از لحاظ تفکر قرن‌های هفدهم و هجدهم، دنبال کردن منافع به‌طور کلی مثبت تلقی می‌شد، حال آن‌که پی‌گیری شورها امری مثبت نبود. «منافع»، در تقابل با سوق یافتن بر اثر خواهش کور، درجه‌ای از محاسبه‌ی عقلانی را می‌رساند. منافع به عنوان نوعی مقوله‌ی میانجی میان شورها، که عموماً شالوده‌اند، و عقل که عموماً بی‌حاصل و ناتوان است، عمل می‌کند. بنابراین هیرشمن استدلال می‌کند که در ایده‌ی «منافع» شورها بر اثر عقل ارتقا می‌یابند و در همان حال شور به عقل نیرو و جهت می‌بخشد. همین‌که شور ننگین از بتواند به منفعت اجتماعی پول درآوردن انتقال یابد به ناگهان می‌توان به عنوان هدفی شریف به تحسین آن برخاست. البته همیشه این خطر هست که این تقابل بتواند ساخت‌شکنی شود. این‌که «پیش بردن منافع فرد» دقیقاً به معنای تقابل با یک مجموعه از شورهای فرد دیگر

1. ventriloquie

2. appetitive

3. Albert Hirschman

باشد؛ اما «منفعت» معنای خوددوستی عقلانی داشته است و به چشم امری که به آسانی قابل پیش‌بینی است بدان نگریسته‌اند، حال آن‌که میل چنین نیست. هلو سیوس اعلام می‌کند: «همچنان‌که بر جهان مادی قوانین حرکت حاکم است به همین سان بر جهان اخلاقی نیز قوانین منفعت حاکم است.» [۲] و خواهیم دید که از آموزه‌ی بورژوازی کلاسیک تا مفروضات پست‌مدرنیسم فقط یک گام فاصله است.

از این‌که معتقد شویم که عقل فقط یکی از ابزارهای خنثای شورها است تا این دعوی که عقل بازتاب محض شورها است گامی آسان است. چه می‌شود اگر برابرنهاد فرضی میان عقل و منافع بتواند ساخت‌شکنی گردد، و عقل فقط به عنوان وجهی<sup>۱</sup> از میل دریافته شود؟ چه می‌شود اگر این والاترین قوای انسانی که سنتاً ما را به درون مدار الوهیت می‌آورد در واقعیت فقط شکل پوشیده‌ی خباثت، آرزومندی، بیزاری و پرخاش باشد؟ اگر چنین باشد، آن وقت عقل دیگر مخالف ایدئولوژی نخواهد بود، و خود سراسر ایدئولوژیک می‌شود. به علاوه، عقل به دو معنای این واژه ایدئولوژیک است: نخست از آن‌رو که دیگر جلوه‌ای از منافع نیست؛ و دوم از آن‌رو که عقل این منافع را در پس پشت نقابی از بی‌طرفی نهان می‌کند.

پیامد منطقی این دیدگاه درباره‌ی امور این است که ما دیگر نمی‌توانیم از آگاهی کاذب سخن بگوییم: زیرا که اکنون همه‌ی آگاهی ذاتاً کاذب است؛ هر کس می‌گوید «آگاهی» می‌گوید تحریف، توهم و بیگانگی. چنین نیست که گاه پیش‌داوری‌های گذران، منافع اجتماعی کاذب، محدودیت‌های پراگماتیک یا آثار اسرارآمیز فلان ساختار اجتماعی ادراک ما را از جهان مبهم و تیره کرده باشد. آگاه بودن دقیقاً به معنای فریفته شدن است. خود ذهن به شدت تحریف‌کننده است: واقعیتی محض است که ذهن واقعیت را تحریف می‌کند و از ریخت می‌اندازد، از گوشه‌ی چشم به جهان می‌نگرد، و آن را از چشم‌انداز تحریف‌کننده‌ی فلان میل خود محورانه درمی‌یابد. هبوط سقوطی به بالا در آگاهی است و نه رو به پایین در میان حیوانات. آگاهی فقط یکی از پیامدهای



جانبی تصادفی فرایند تکاملی است، و هیچ‌گاه انتظار آمدنش را نداشته‌اند. حیوان انسانی تنها از آن‌رو که می‌تواند بیندیشد از جهان بیگانه می‌شود و همین او را در فاصله‌ای فلج‌کننده از طبیعت ذهن قرار می‌دهد و میان ذهن و عین مغاکی پُرنشدنی وامی‌گشاید. واقعیت نسبت به ذهن ناپذیر است، و در نهایت نسبت به آن تیره است. اگر بتوانیم اصلاً بیش از این درباره‌ی ایدئولوژی سخن بگوییم می‌بایست به شیوه‌ی نو ارغنون<sup>۱</sup> فرانسویس بیکن باشد؛ بیکن استدلال می‌کند که برخی از «بت‌ها» یا مفهومی‌های کاذبی که انسان‌ها را گیج می‌کند ریشه‌های ژرف در خودِ ذهن دارد.

در گذار از هگل به شوپنهاور می‌توانیم ملاحظه کنیم که این تغییر چشم‌انداز شگرف انجام می‌پذیرد. فلسفه‌ی هگل نمودار تلاش مذبحخانه و واپسین دم نجات دنیا برای خاطر عقل است و چهره‌اش را با تحکم در برابر همه‌گونه شهودگروی محض قرار می‌دهد. اما آن‌چه در هگل اصل یا ایده‌ی عقل، و [بادبان] پیشرفت باشکوه خود را از رهگذر تاریخ برمی‌افزاید، در شوپنهاور به صورت اراده‌ی کور و سیری‌ناپذیر درمی‌آید - آرزو و عطشی میان‌تهی و سیری‌ناپذیر که در مرکز همه‌ی پدیده‌ها قرار دارد. عقل<sup>۲</sup> در نظر شوپنهاور فقط خادم خام و ناشی این نیروی سرسخت است و به وسیله‌ی این نیرو و اتابیده و در موضع نادرست قرار گرفته است، قوه‌ای ذاتاً نادرست‌نما<sup>۳</sup> است که به طرز تأسف‌باری بر آن است که امور را چنان‌که به‌راستی هستند نشان دهد. آن‌چه در نظر مارکس و انگلس وضع اجتماعی ویژه‌ای است که در آن ایده‌ها ماهیت راستین امور را تیره می‌کنند، از لحاظ شوپنهاور به همین‌سان به ساختار ذهن تعمیم داده می‌شود. و از دیدگاهی مارکسیستی هیچ‌چیز نمی‌تواند بیش از این دیدگاه ایدئولوژیک باشد که همه‌ی تفکر را ایدئولوژیک می‌شمارد. گویی شوپنهاور است که در جهان همچون اراده و نمایش<sup>۴</sup> (۱۹۱۸) درست همان کاری را می‌کند که در توصیف خود انجام دادن آن را به عقل نسبت می‌دهد: عرضه کردن به عنوان حقیقتی عینی درباره‌ی واقعیت آن‌چه در واقع چشم‌اندازی طرفدارانه از جامعه‌ای است که دم‌به‌دم بر آن نفع و اشتها حاکم است. اکنون

1. *Novum Organum*      2. intellect      3. misrepresenting

4. *The World as Will and Representation*

حرص، پلشتی، پرخاشگری و ستیزه‌جویی بازار بورژوازی صرفاً راهی است به سوی اراده<sup>۱</sup>ی متافیزیکی همراه با بشریتی که رازآمیز شده است.

شوپنهاور در سرچشمه‌ی سنت درازدامن تفکر خردستیزی قرار دارد که نزد آن مفاهیم همواره بی‌حاصل و تقریبی‌اند و قادر نیستند کیفیت و صف‌ناپذیر تجربه‌ی زنده را دریابند. عقل هم‌تافتگی این تجربه را به قطعات اختیاری تکه‌تکه می‌کند، و سیالیت آن را در مقوله‌های ایستا منجمد می‌کند. چنین نظرورزی‌هایی در رمانتیسیم شایع‌اند و به اندیشه‌ی «زندگی‌باور»<sup>۲</sup> هانری برگسون و دی. ایچ لارنس راه می‌یابند و حتی می‌توان با نگاهی گذرا آن را در تقابل پست‌مدرنیستی میان «بستار متافیزیکی»<sup>۳</sup> و بازی تصورناپذیر تفاوت<sup>۴</sup> نیز ملاحظه کرد. بدین‌سان همه‌ی تفکر شکلی از بیگانگی است و در همان حرکت تلاش برای دریافت واقعیت از آن دوری می‌گیرد. مفاهیم فقط بازتاب‌های رنگ‌پریده‌ی امر واقعی<sup>۵</sup>‌اند؛ اما اصلاً نگرستن به مفاهیم به عنوان «بازتاب‌ها» مسلماً بسیار غریب است. داشتن مفهوم صرفاً عبارت است از توانایی بهره‌گیری از کلمه به شیوه‌ای خاص. هیچ مایه‌ی تأسف نیست که کلمه‌ی «قهوه» فاقد بافت دانه‌دانه و عطر پُرمایه‌ی چیززی واقعی است. این‌جا هیچ «شکاف بی‌نامی» میان ذهن و جهان وجود ندارد. داشتن مفهوم همان‌قدر شباهتی به داشتن تجربه ندارد که بدخلقی کردن (throwing a tantrum) به مهمانی دادن (throwing a party) شباهتی ندارد. ما تنها از آن جهت که وسوسه می‌شویم که درباره‌ی مفاهیم به شیوه‌ی آمپرستی به عنوان «تصویرها» یا «انطباعات»<sup>۶</sup> جهان بیندیشیم، بنای نگرانی درباره‌ی شکاف ابدی میان این دو را می‌گذاریم.

در نظر شوپنهاور اراده یکسر پوچ و بی‌هدف است، اما ما را با پروراندن توهمی که به عقل معروف است از معرفت بر بیهودگی آشکار خود مصون نگه می‌دارد. عقل احمقانه باور دارد که زندگی معنی‌دار است، که دقیقاً حیل‌های مزورانه است از جانب اراده برای در استمرار نگه داشتن خود. گویی اراده عطش ما را به معنی رفع می‌کند و آن‌قدر ما را به پیش می‌افکند تا با آن همراه شویم.

1. Will      2. vitalist      3. metaphysical closure      4. difference  
5. the real      6. offprints

اراده‌ی شوپنهاوری نیز مانند سرمایه‌داری در نظر مارکس یا ناخودآگاه در نظر فروید دورویی خود را در خود دارد، و نزد انسانیتی ساده‌لوح به عقل مشهور است. چنین عقلی دقیقاً توجیه سطحی آرزوهای ماست، اما خود باور دارد که فوق‌العاده بی‌طرف است. در نظر ایمانوئل کانت جهانی که به مدد عقل «ناب» (یا نظری) بر ما آشکار می‌شود دقیقاً تجمع فرایندهای علی مکانیستی است و در تقابل با قلمرو عقل «عملی»، یا اخلاق قرار دارد، یعنی در قلمروی که ما خود را عوامل آزاد یا مقصودمند می‌دانیم. اما برای ما دشوار است که به‌راحتی در دوگانگی زیست کنیم، بنابراین کانت به تجربه‌ی زیباشناختی به عنوان شیوه‌ی پل زدن [بر این دوگانگی] می‌نگرد. چنین می‌نماید که در عملِ داوریِ زیبایی‌شناختی تکه‌ای از جهان بیرون در یک لحظه حاوی نوعی نکته‌ی مقصودمند است، و از این‌رو خروش ما را نسبت به معنی فرو می‌نشانند. [۳]

برابرنهاد میان عقل و اراده در کار شوپنهاور روایتی از تقابلی بفرنج بعدی میان نظریه و ایدئولوژی است. اگر نظریه ما را مطلع کند که واقعیت فاقد همه‌ی معنای درون‌مانا است پس در آن صورت فقط می‌توانیم از راه سرکوب کردن این معرفت تاریک، که یکی از معانی «ایدئولوژی» است، به صورت مقصودمند عمل کنیم. از این‌رو چنان‌که در مورد نیچه و آلتوسر دیدیم تمامی عمل یک جور پندار است. اگر در نظر آلتوسر نمی‌توانیم هم‌زمان هم عمل کنیم و هم نظریه پردازیم در نظر شوپنهاور ما حتی در گام زدن و سخن گفتن هم‌زمان نیز مشکل داریم. معنی متکی به نوعی فراموشی شرایط واقعی ماست، و تا ژرفا ریشه‌هایی در نامعنی دارد. عمل کردن به معنای از دست دادن حقیقت در همان نقطه‌ی کوشیدن برای دریافتن آن است. نظریه و عمل، عقل و اراده هرگز به نحو هماهنگ بر یکدیگر منطبق نیستند؛ و بنابراین شوپنهاور باید احتمالاً امیدوار باشد که هر کسی که فلسفه‌ی او را می‌خواند ذره‌ای تحت تأثیر آن قرار نگیرد، زیرا که این دقیقاً از نوع نمونه‌ی نظریه‌ای است که منافع ما را دیگرگون می‌کند و او می‌کوشد به انکار آن برخیزد.

ناسازه‌ی دیگری درباره‌ی نگارش شوپنهاور هست که سزاوار آن است که به اختصار به آن پردازیم. آیا این نگارش فرآورده‌ی عقل است یا اراده، «نظریه» یا «ایدئولوژی»؟ اگر فرآورده‌ی اراده است، پس فقط یکی دیگر از جلوه‌های آن

بیهودگی ابدی اراده است، و هیچ حقیقت یا معنای بیشتری از غر و غور معده ندارد. اما در عین حال نمی‌تواند اثری<sup>۱</sup> از عقل نیز باشد زیرا عقل نومی‌دانه از سرشت حقیقی امور بیگانه است. به سخن دیگر، مسئله این است که آیا این ادعا که عقل ذاتاً تحریف‌گر است گونه‌ای از تضاد زبانی-کرداری نیست که خود را در همان عمل اظهار نفی می‌کند. و این یکی از مسائل بفرنج متعدد است که شوپنهاور برای خلف مشهورتر خود فریدریش نیچه به میراث می‌گذارد.

از نظر نیچه واقعیتِ امروز اراده نیست بلکه قدرت است؛ اما این دیدگاه عقل را در همان موقعیتی به حال خود می‌گذارد که در مورد شوپنهاور دیدیم. عقل در نظر نیچه دقیقاً آن طریقه‌ای است که ما به مدد آن به‌طور موقت جهان را به نحوی شکل می‌دهیم که قوای مان بتوانند به بهترین نحو شکفته شوند؛ عقل ابزار یا خادم آن قوا است، نوعی از کارکرد تخصصی رانه<sup>۲</sup> (سائقه)های زیست‌شناختی ماست. بدین سان عقل نمی‌تواند این رانه‌ها را در معرض بازیابی انتقادی قرار دهد، همچنان‌که عقل شوپنهاوری نیز نمی‌تواند آن اراده را به کار بگیرد که آن را به پیش می‌راند. نظریه نمی‌تواند به نحو انتقادی درباره‌ی منافی تأمل کند که خود مظهر و بیانی از آن است. نیچه اعلام می‌دارد: «نقد قوه‌ی شناخت بی‌معناست: چه‌گونه ابزاری می‌تواند خود را نقد کند هنگامی که برای نقد فقط می‌تواند از خود بهره‌گیرد؟» [۴] این واقعیت که به نظر می‌آید فلسفه‌ی خود نیچه دقیقاً همین کار را انجام می‌دهد یکی از ناسازه‌های متعددی است که بر ما عرضه می‌کند.

پس، ذهن دقیقاً نوعی پیرایش<sup>۳</sup> و سازمان‌دهی جهان برای هدف‌های پراگماتیک معین است، و ایده‌هایش اعتبار عینی بیش از آن ندارد. همه‌ی استدلال و خردورزی شکلی از آگاهی کاذب است، و هر گزاره‌ای که ابراز می‌کنیم بی‌استثنا ناصداق است (این که ناصداق نسبت به چه و در مغایرت با چه، مسائل منطقی بفرنجی است که کار نیچه مطرح می‌سازد). تفکر ما در چارچوب ناخودآگاه وسیعی از نیازها، منافع و میل‌ها حرکت می‌کند که در نوع حیوانات

مادی‌ای که ما هستیم بنیاد دارد، و ادعاهای حقیقت ما نسبت به این زمینه کاملاً نسبی است. چنان‌که مارتین هایدگر فیلسوف بعدها استدلال می‌کند کل شناخت<sup>۱</sup> در نوعی جهت‌گیری عملی، پیش-بازاندیشانه نسبت به جهان حرکت می‌کند؛ ما به عنوان موجوداتی از هم‌اکنون متعصب، متعهد و ذی‌نفع به خودآگاهی می‌رسیم. در واقع معنای تحت‌اللفظ کلمه‌ی «ذی‌نفع»<sup>۲</sup> «وجود داشتن در میانه» است؛ و هیچ‌کس نمی‌تواند هیچ‌جای دیگر وجود داشته باشد. در نظر نیچه و هایدگر همچنان‌که از لحاظ مارکس، ما پیش از آن‌که موجوداتی نظری باشیم موجوداتی عملی هستیم؛ و از دیدگاه نیچه مفهوم بی‌غرضی فکری خود دقیقاً شکل پنهان منفعت است، جلوه‌ای است از غرض‌ورزی کین‌توزانه‌ی کسانی که آن‌قدر جبون‌اند که نمی‌توانند به نحو مخاطره‌آمیز زیست کنند. تمامی اندیشه یکسر و تا مغز استخوان «ایدئولوژیک» است، و نشانه‌ی بیرونی مبارزه، خشونت، سلطه و برخورد منافع متخاصم است؛ و علم و فلسفه چیزی بیش از تمهیدات حيله‌گرانه‌ای نیستند که اندیشه به مدد آن‌ها سرچشمه‌های نامطبوع خود را پرده‌پوشی می‌کند. نیچه نیز مانند مارکس می‌کوشد اعتماد خوش‌باورانه‌ی عقل را به خودسالاری خویش به زیر آورد، به نحوی رسواکننده نقاب از خون و زحمتی برگیرد که همه‌ی مفاهیم شریف در آن به دنیا آمده‌اند، فرومایگی و قباحتی که در ریشه‌ی آموزنده‌ترین و تهذیب‌کننده‌ترین مفاهیم ما وجود دارد بازنماید.

اما اگر عقل نوعی توهم است، توهمی ضروری است - زیرا بدون فروکاست‌ها و ساده‌سازی‌های فریب‌آمیز آن هرگز نمی‌توانیم به بقا ادامه دهیم. در نظر نیچه حقیقت ندارد که کامیون با سرعت هفتاد کیلومتر در ساعت به من نزدیک می‌شود. از یک سو، اشیای گسسته‌ای چون کامیون‌ها دقیقاً پندارهایی مناسب‌اند، آثار جانبی‌گذرای آن خواست قدرت همه حاضراند که همه‌ی ذوات به‌ظاهر انعطاف‌ناپذیر و جدا از هم در نهان از آن ترکیب یافته‌اند. از سوی دیگر، کلماتی چون «من فاعلی» («I») یا «من مفعولی» («me») به یک اندازه ساختگی‌اند و از میان کوده‌ای از قدرت‌ها، اشتهاها و کنش‌های بی‌مرکز هویت

فریب‌آمیزی در حال تکوین برمی‌سازند. «هفتاد کیلومتر در ساعت» فقط شیوه‌ای اختیاری در قطعه‌قطعه کردن مکان و زمان به تکه‌های مهارشدنی است که به هیچ‌رو دارای هیچ‌گونه پابرجایی هستی‌شناختی نیست. «نزدیک شدن» تکه‌ای از تفسیر زبان‌شناختی است که عموماً به شیوه‌ای مربوط است که اندام‌واره<sup>۱</sup>ی انسان و دریافت‌هایش به لحاظ تاریخی تکامل یافته است. با این حال نیچه آن‌قدر بی‌رحم یا بی‌قید نیست که ابراز کند که من زحمت جست‌زدن و از سر راه کامیون دور شدن را به خود نمی‌دهم. از آن‌جا که بعید است زنده بمانم اگر بیش از حد به این مسائل پیچیده بیندیشم و در همان حال کامیون تندروار به سویم بیاید، این حکم به آن معنای پراگماتیکی صادق است که به کار بقا و سلامت من بیاید.

پس، مفهوم ایدئولوژی همه‌جا در آثار نیچه دخیل است، هرچند که خود کلمه به کار نمی‌رود؛ و این مفهوم به دو معنای مختلف عملکرد دارد. نخست معنایی است که پیش‌تر دیدیم – این دیدگاه که ایده‌ها صرفاً توجیه‌های فریب‌آمیز شورها و منافع‌اند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، در این زمینه در سنت مارکسیستی، دست‌کم در مورد ایده‌های خاص، شباهت‌هایی وجود دارد. نیچه بدین‌سان چیزی را در مورد اندیشه کلیت می‌بخشد که در مارکسیسم در مورد اشکال ویژه‌ی آگاهی اجتماعی صادق است. اما معنای بدیل ایدئولوژی در نیچه همچنین مجوزی در نظریه‌ی مارکسیستی می‌یابد، و آن مفهوم ایدئولوژی به مثابه «آن‌جهانی بودن» است. ایدئولوژی به این معنی در فلسفه‌ی نیچه آن قلمرو ایستا و تاریخ‌زدایی شده‌ی ارزش‌های متافیزیکی است («روح»، «حقیقت»، «جوهر»، «واقعیت» و دیگرها) که تسلاهی کاذب به کسانی عرضه می‌کند که بزدل‌تر و فرومایه‌تر از آن‌اند که خواست قدرت را بپذیرند – قبول کنند که مبارزه، عدم اتحاد، تضاد، سلطه و سیلان بی‌وقفه در واقع همه‌ی چیزی است که وجود دارد. ایدئولوژی به این معنی معادل متافیزیک است – معادل حقایق دروغین ابدی علم، مذهب و فلسفه، و پناهگاه «نیپیلیست‌ها» بی‌است که سرخوشی و وحشتِ شدمان<sup>۲</sup> (صیوررت) بی‌پایان را طرد می‌کنند. نیچه

می‌گوید که «جهان راستین (متافیزیک)» - و لفظ راستین را با ریشخند به کار می‌گیرد - «بر پایه‌ی تضادی واقعی از جهان واقعی برپا شده است» [۵]؛ و اندیشه‌اش نیز این‌جا سخت نزدیک به ایدئولوژی آلمانی است. علی‌رغم چنین جهانی اندیشی تسلابخشی، نیچه در عوض به سود «زندگی» سخن می‌گوید: «زندگی خود اساساً تصرف، آسیب‌رسانی و غلبه بر چیزی است که بیگانه و ضعیف‌تر است؛ سرکوب، سختی، تحمیل اشکال خاص خود، الحاق و دست‌کم در ملایم‌ترین وجه، استثمار است...» [۶] به سخن دیگر، زندگی شباهتی مرموز و غیرعادی با بازار سرمایه‌داری دارد، که فلسفه‌ی نیچه، گذشته از موارد دیگر، خود توجیه ایدئولوژیک آن است.

این باور که تمامی تفکر ایدئولوژیک است و همانا بیان توجیه صرف منافع و میل‌ها است، از نظمی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد که در آن کشاکش میان منافع بخشی<sup>۱</sup> در درجه‌ی نخست اهمیت است. از این‌رو ممکن است ادعا شود که این ایدئولوژی‌ای تماماً مخصوص به خود است. اگر این معنی در مورد توماس هابز چنان‌که باید روشن است، اما روایت به‌ظاهر «رادیکال» این مورد که عمده‌ی آن را نظریه‌ی پست‌مدرنیستی به پیش برده است، نظریه‌ای که عمیقاً و امدار کار نیچه است، به مراتب کمتر روشن است. اگر این مورد قدری به شکل نقیضه طرح گردد تا حدودی به این صورت درمی‌آید. هیچ چیزی به عنوان حقیقت وجود ندارد؛ همه چیز بازسته‌ی سخنوری و قدرت است؛ همه‌ی دیدگاه‌ها نسبی‌اند؛ سخن گفتن از «امور واقع» یا «عینیت» صرفاً نقابی ظاهر فریب برای پیشبرد منافع خاص است. این مورد معمولاً با مخالفت مبهمی با ساختار سیاسی کنونی همراه می‌شود و با بدبینی شدیدی درباره‌ی امید به هرگونه بدیلی پیوند می‌خورد. این مورد در شکل امریکایی رادیکال خود گاه‌گاه با این باور هم‌عنان می‌شود که هر چیز، از جمله زندگی در معدن نمک سبیری، احتمالاً بر شیوه‌ی زندگی جاری امریکایی ترجیح دارد. کسانی که این معنی را بسط می‌دهند بیش‌تر به دلبستگی به فمینیسم و «قومیت» و نه به سوسیالیسم، و به

---

1. sectoral interests

بهره‌گیری از اصطلاح‌هایی چون «تفاوت»، «کثرت» و «به‌حاشیه راندن» گرایش دارند و نه «مبارزه‌ی طبقاتی» و «استثمار».

این‌که در این موضع چیزی وجود دارد بی‌گمان آشکار است. ما بسیاری از آن منفعت‌جویی مکارانه‌ی «بی‌غرضان» را دیده‌ایم که سخت تحت تأثیر آن بوده‌اند؛ و قاعدتاً حق داریم شک کنیم که آن درخواست‌های نگرستن به چیز چنان‌که به‌راستی هست می‌تواند به عنوان فراخوان‌هایی به دیدن آن چیز چنان‌که حاکمان ما می‌بینند رمزگشایی شود. یکی از پیروزی‌های ایدئولوژیک سنت لیبرال برابر شمردن عینیت با بی‌طرفی، و قوام بخشیدن به پیوندی درونی و قدرتمند میان این دو بوده است. ما تنها هنگامی می‌توانیم جهان را سراسر است دریابیم که خود را از قید علایق و امیال خاص برهانیم و چنان به آن بنگریم که اگر در آن نبودیم چنان می‌نگریستیم. برخی کسان که یکسر نسبت به این خیال‌اندیشی شکاک نبوده‌اند بجهت عینیت را با آبِ تشت بی‌طرفی دور ریخته‌اند. اما این فقط از آن‌رو بوده است که این کسان به طرز خوش‌باورانه‌ای یقین داشته‌اند که یگانه معنای کارآمد و زنده‌ماندنی «عینیت» معنایی است که از این میراث آرنولد<sup>۱</sup> به کار افتاده باشد. هیچ دلیلی ندارد که به این سنت چنین اعتبار ضمنی اعطا کنیم: اصطلاح «عینیت» برخی معانی کاملاً عملی دارد که هر کس که بکوشد شش ماه آن را ترک بگوید به سرعت آن را کشف می‌کند. مؤلف غرق‌شده و نجات‌یافته<sup>۲</sup>، که مجموعه‌ی خاطره‌هایی است از اردوگاه کار اجباری نازی‌ها، در پیش‌گفتار کتاب خود می‌نویسد که می‌کوشد موضوع را تا آن‌جا که در توان دارد با عینیت بیش‌تری مورد بحث قرار دهد. مؤلف، پریمو لوی<sup>۳</sup>، قربانی به‌غایت نا-بی‌طرف آوشویتس است؛ و اگر لوی می‌خواهد دریابد که به‌راستی در اردوگاه چه گذشته است، از آن روست که دلمشغول آن است که از تکرار آن‌چه روی داده است جلوگیری کند. بدون نیازها و منافع از این دست، در وهله‌ی نخست دلیلی برای آگاهی بر فلان امر نداریم. جامعه‌ی سرمایه‌داری آوردگاه منافع متضاد است، و این خشونت بی‌وقفه را در حجابی از ایده‌های بی‌طرف پنهان می‌سازد. آن پُست‌مدرنیست‌هایی که کاملاً به‌درستی به‌کنه این

۱. غرض ماثیو آرنولد است.



توهم راه می‌برند مخالفت خود را با آن اغلب با روایت «رادیکال»ی از همان رفتار بازار که سرمایه‌داری پنهان‌اش می‌کند به پایان می‌برند. پست‌مدرنیست‌ها با حمایت از کثرتی غنی از دیدگاه‌ها و اصطلاح‌های فی‌نفسه خوب، روایت آرمانی شده‌ای از همان واقعیت بازار را بر ضد آن امور یقینی یگانه‌انگار برمی‌انگیزند که کمک می‌کند تا بازار را در جای خود نگه دارد، و بدین‌سان می‌کوشد یک جزء از منطق سرمایه‌داری را به مدد جزء دیگر تخریب کند. پس جای تعجب نیست که سیاست «رادیکال» پست‌مدرنیست‌ها اندکی خسته و افسرده است یا در بدترین حالت (ژان بوردیاری و ژان فرانسوا لیوتار را به یاد آورید) یکسر بی‌معنی است.

این دعوی که کل تفکر ما در چارچوب منافع عملی، «آغازین» و پیش-بازاندیشانه‌ی معین حرکت می‌کند کاملاً درست است. اما مفهوم ایدئولوژی سنتاً تا حدود بسیار معنایی بیش از این دارد. کافی نیست تصدیق کنیم که بر ایده‌ها مَهر منافع خورده است؛ بلکه این نکته توجه را به شیوه‌هایی جلب می‌کند که در آن ایده‌های ویژه کمک می‌کنند تا اشکال ناعادلانه و ناضروری سلطه‌ی سیاسی را مشروعیت بخشند. گزاره‌هایی چون «دارد به ساعت سه نزدیک می‌شود» مسلماً ردی از منافع اجتماعی بر خود دارند اما این‌که آیا این گزاره‌ها «ایدئولوژیک»‌اند یا نیستند منوط به کارکردشان در ساختارهای قدرت و ویژه است. حرکت پست‌مدرنیستی گسترش بخشیدن به مفهوم منافع برای در بر گرفتن کل زندگی اجتماعی، در همان حال که فی‌نفسه چنان‌که باید و شاید معتبر است، پس از آن به کار آن می‌آید که توجه را از این پیکارهای سیاسی مشخص بگرداند، این پیکارها را در جهانی نونیچه‌ای فرو شکند که در آن پرت کردن اورگت در خفا درست همان‌قدر موضوع ستیزه و سلطه است که سرنگون کردن دولت. اگر همه‌ی تفکر تا ریشه‌های خود «ذی‌نفع» و غرض‌مند است، پس - این‌گونه می‌توان استدلال کرد - پیکارهایی که، مثلاً، سوسیالیست‌ها و فمینیست‌ها سنتاً به آن توجه می‌کنند جایگاه ویژه‌ای ندارد. بدین‌سان بینشی «شرم‌آور» از کل جامعه به عنوان اراده‌ای بی‌تاب برای کسب قدرت، آشوبی حل‌نشدنی از دیدگاه‌های ستیهنده، به کار تقدیس وضع موجود سیاسی می‌آید.

درواقع، آنچه این حرکت لازم می‌آورد، تلفیق دو برداشت یکسر متفاوت از «منفعت» است. از سویی، آن انواع «ژرف» منفعت است که شکل زندگی ما را می‌سازد و چارچوب معرفت ما را فراهم می‌آورد - فی‌المثل منفعت ما در این‌که به زمان به چشم چیزی نگاه کنیم که به جای حرکت به سمت عقب یا از پهلو، به پیش می‌رود و ما به‌ندرت می‌توانیم خود را بیرون از آن تصور کنیم. از سوی دیگر، منافع هست مانند خواست منفجر کردن بمب اتمی کوچکی در ویلای محل تعطیلات فیدل کاسترو که ما کاملاً به‌آسانی می‌توانیم خود را بیرون از آن تصور کنیم. پیامد به کار انداختن این دو نوع منافع با یکدیگر «طبیعی کردن» دومی از طریق بخشیدن چیزی از موقعیت‌گریزناپذیر اولی به منافع نوع دوم است. راست است که ذهن نمی‌تواند به نحو انتقادی نوعی از منفعت را واریسی کند که به نحو بنیادی جزئی از عناصر سازنده‌ی آن است - این‌که این درواقع از قبیل کوشش برای بیرون کشیدن گلیم خود از آب است. اما این نیز راست نیست که منفعت در پرتاب کردن فیدل کاسترو به قعر ابدیت را نمی‌توان در معرض نقد عقلانی قرار داد؛ و پیامد گسترش پُست مدرنیستی «منفعت»، چنان‌که در کار میشل فوکو، حذف این تمایز حیاتی است.

نمونه‌ی اصلی این شگرد را می‌توان در کار نشو‌پراگماتیست امریکایی استنلی فیش یافت. فیش می‌گوید که کلی به‌اصطلاح شناخت ما به باور کاهش می‌یابد؛ این‌که این باورها، دست‌کم هنگامی که داریم آن‌ها را تجربه می‌کنیم، ناگزیر و محتوم‌اند، به این معنی که من نمی‌توانم انتخاب کنم که آنچه را باور دارم باور نکنم؛ و این‌که «نظریه» که به هیچ‌وجه اهمیتی برای باورهای ما ندارد فقط شیوه‌ی سخنورانه‌ی متقاعدکننده‌ی انسجام بخشیدن به این باورهاست [۷]. دشوار نیست که در این مورد بتوان رد پای رابطه‌ی شوپنهاوری میان عقل و اراده یا تقدم نیچه‌ای قدرت بر عقل را تشخیص داد. اما از سویی عجیب است که ادعا کنیم که همه‌ی شناخت عبارت از مسئله‌ی باور است. در نظر لودویگ ویتگنشتاین فیلسوف هیچ معنایی ندارد که بگویم من باور دارم که دو دست دارم، همچنان‌که معنایی ندارد که بگویم به این سخن شک دارم. این‌جا ابدأ، یا دست‌کم معمولاً، هیچ زمینه‌ای وجود ندارد که در آن واژه‌های «باور» و «شک» بتوانند قوتی داشته باشند. اما اگر من بعد از عمل جراحی از خوابی برخیزم که در

آن خطر آن در میان بوده است که یکی از دست‌هایم را قطع کنند، و بیمار پهلو دستی آن قدر بی‌رحم باشد که بخواهد بداند آیا من هنوز دو دست دارم آن وقت ممکن است من نگاهی کنجکاوانه به زیر ملافه به این چیزهایی که هفت‌لا زخم‌بندی شده است بیندازم و جواب بدهم: «باور دارم که این طور است». این زمینه خواهد بود که در آن اصطلاح «باور» نیروی واقعی خواهد داشت؛ اما جز در این صورت بیهوده است که فکر کنیم این نوع شناخت اصلاً «باورداشتن» به چیزی را لازم می‌آورد.

فیش با قرار دادنِ همه‌ی باورهای ما در یک تراز، به عنوان نیروهایی که ناگزیر ما را در چنگ می‌گیرند، موضع سیاسی مرتجعانه‌ای در پیش می‌گیرد. زیرا نتیجه‌ی این همگن‌سازی بنیادی شیوه‌ها و درجات متفاوت باور، همچنان‌که در مورد منافع، طبیعی گرداندنِ باورهایی چون «با زنان باید مانند خدمتکاران رفتار کرد» تا حد باورهایی مانند این است که «وین پایتخت اتریش است». جاذبه‌ی به ظاهر «رادیکال» این قضیه در این است که گزاره‌ی نوع دوم حقیقتی متافیزیکی نیست، بلکه صرفاً تفسیری نهادی است؛ پیامد ارتجاعی‌اش این است که باور نوع اول چنان ترتیب یافته است که مانند ادعا درباره‌ی وین در برابر بازان‌دیشی عقلانی کاملاً مصون به نظر می‌آید.

از این رو فیش موقعیتی ایجاد می‌کند تا پیشاپیش این ادعای خود را ثابت کند که بازان‌دیشی نظری ذره‌ای تفاوت در باورهایی که در واقعیت امر داریم پدید نمی‌آورد. زیرا این ادعا در غیر این صورت به وضوح توجیه‌ناپذیر است، و نفی نیرومند و دفاع‌ناپذیر شیوه‌هایی را لازم می‌آورد که در آن اندیشه‌ی انتقادی عموماً کمک می‌کند تا منافع و میل‌های ما را جرح و تعدیل یا حتی دیگرگون کند. ممکن است که من به این نتیجه برسم که منافع جاری من در واقع غیر معقول است و در جهت سد کردن منافع معتبرتر دیگران است؛ و بنابراین اگر من حسابی احساس قهرمانی کنم ممکن است این منافع را تغییر دهم یا رها کنم. این امر به‌ویژه ممکن است هنگامی روی دهد که توجه من به جنبه‌های تکوینی یا کارکردی معین باورهایم جلب شود. این باورها از کجا سرچشمه می‌گیرند، و چه نتایج اجتماعی به بار می‌آورند. که من پیش‌تر از وجود آن‌ها بی‌خبر بوده‌ام. البته محتمل نیست که هیچ‌یک از این‌ها روی دهد اگر که الگوی همه‌ی باورها

چیزی شبیه به این باشد: «برف سفید است»، و بدین سان مورد فیش بیهوده خود تصدیق‌گر<sup>۱</sup> است.

شاید مسئله این است که در معرض نقد عقلی قرار دادنِ باورها اصرار بر تصرف فلان موضع «ترافرازنده» در ورای این باورها به نظر می‌آید. میشل فوکو کمتر فرصتی برای چنین خیال‌های خامی داشته است؛ با این همه به نظر نمی‌رسد که این امر مانع از آن شده باشد که بر آن باشد که به زندان انداختن هم‌جنس‌خواهان روشن‌اندیشانه‌ترین شیوه‌ی ارتباط گرفتن با آن‌ها نیست. این نظر که بازاندیشی انتقادی مستلزم قرار دادن خود در فلان فضای بیرونی متافیزیکی، و به کلی آزاد بودن از همه‌ی منافع خاص خود است، دقیقاً همان مترسک ملال‌آوری است که کسانی که می‌خواهند به دلایل ایدئولوژیک خاص خود امکان چنین بازاندیشی را منکر شوند به مدد آن در پی مرعوب کردن کسانی برمی‌آیند که چنین نمی‌خواهند. و این فرض که بدون چنین دیدگاه چشم‌خدایی<sup>۲</sup> هیچ‌چیز برایمان نمی‌ماند جز مجموعه‌ای از چشم‌اندازهای جزئی که هر کدام به اندازه‌ی دیگری خوب است، فقط نوعی از متافیزیک وارونه است. کسانی که تصور می‌کنند اگر حقیقت مطلق نیست پس اصلاً هیچ حقیقتی وجود ندارد فقط ترافرازنده‌باورانی در خفا هستند که نومیدانه در بند همان چیزی هستند که به نفی آن برخاسته‌اند. چنان‌که ریچارد رورتنی گفته است، هیچ‌کس به این معنی که باور داشته باشد که هر دیدگاه درباره‌ی موضوعی ویژه به اندازه‌ی هر دیدگاه دیگر خوب است، نسبیست‌گرا نیست. [۸]

مطمئناً خود فیش به این معنی نسبیست‌گرا نیست؛ اما به نظر می‌آید می‌اندیشد که از دیدگاه انتقادی و ارسی کردنِ باورهای خود، پرتاب کردنِ خود در فضای بیرونی را لازم می‌آورد. این بدین معنی است که

فردی که بر اثر نیروهای تاریخی و فرهنگی شکل گرفته است [باید که] بر این نیروها «وقوف یابد» و به این ترتیب طرف اعتقادات و باورهای خود بایستد. اما این امری است که آگاهی به لحاظ تاریخی مشروط نمی‌تواند انجام دهد، نمی‌تواند و ارسی عقلانی اعتقادات خود را پیش

ببرد... بلکه فقط هنگامی می‌تواند این کار را انجام دهد که از لحاظ تاریخی مشروط نباشد و در عوض وجودی نازمینه‌مند یا ناموقعیت‌مند<sup>۱</sup> باشد... [۹]

از لحاظ فیش، و نیز به همان اندازه از لحاظ بی‌شرمانه‌ترین نوع مارکسیسم عامیانه، خود فرآورده‌ی قطعی عاجزانه‌ی تاریخ و آلت دست محض منافع اجتماعی آن است؛ پس هیچ چیز میان چنین دترمینیسم آهنین از یک سو و ترافرازنده‌باوری آشکارا پوچ از سوی دیگر وجود ندارد. ما یا کلاً با زمینه‌های اجتماعی مان محدود می‌شویم یا اصلاً محدود نمی‌شویم. در تردستی از نوع پُست‌مدرنیستی، همه‌ی باورهای ما چنان جلوه داده می‌شوند که انگار همان اندازه به‌طور بنیادی سازنده‌ی خوداند که این «باور» که من دو دست دارم، به نحوی که چنین برمی‌آید که همان قدر منطقی است که عقل نتواند به آن‌ها رو بیاورد که چشم نمی‌تواند خود را ببیند که دارد چیزی را می‌بیند. اما علت فقط این است که بینش مونیستی بی‌رحمانه‌ی فیش نسبت به امور همه‌گونه تضاد را هم از خود و هم از جهان بیرون می‌کند و گویی از کوچک‌ترین نشانه‌ی ابهام یا عدم قطعیت وحشت زده می‌شود. زمینه‌های فرهنگی یکپارچه فرض گرفته می‌شوند، به نحوی که مثلاً فلان فرآورده‌های طبقه‌ی حاکم سفیدپوست افریقای جنوبی می‌بایست ناگزیر آموزه‌ی آپارتاید را تأیید کنند. اما زمینه‌ی اجتماعی افریقای جنوبی البته پیچیده، مبهم و متناقض با خود است و مرکب از سنت‌های ارزشمند لیبرال و رادیکال و نیز سنت‌های نژادپرستانه است؛ و بدین‌سان ممکن است طبقه‌ی فرادست سفیدپوست در آن شرایط ارزش‌های نژادپرستانه‌ای را که «به‌طور طبیعی» در او پرورده شده است در نزاع با موضع انتقادی نسبت به این ارزش‌ها بیابد. فیش هنگامی که با این استدلال روبه‌رو می‌شود گامی زیرکانه به واپس برمی‌دارد و خاطر نشان می‌کند که در آن صورت فرد مورد بحث فرآورده‌ی قطعی کل این موقعیت کشاکش‌آمیز است و قادر نیست بیرون از حالت دواحساسی سیاسی اجبارآمیز و اجتناب‌ناپذیر خود به

1. acontextual or unsituated entity

خود ببندیشد؛ اما با این کار نمی‌تواند امتیاز مهلکی را که در این حالت به موضع رادیکال بخشیده است بازپس گیرد. زیرا آدم رادیکال ذره‌ای لازم نیست این نکته را انکار کند؛ رادیکال می‌خواهد ادعا کند که ما می‌توانیم منافع و باورها، خواه مال خودمان یا مال دیگران، را در معرض بررسی بگذاریم. نیازی به این اشاره نیست که این کار از بیرون از چارچوب هر گونه باوری انجام می‌پذیرد. در آن صورت شاید بازاندیشی بیشتر به این جا بیانجامد که آدم اهل افریقای جنوبی نسبت به دو احساسی خود منتقدانه برخورد کند، و از صمیم قلب در پی مخالفت با آپارتاید برآید. مدعای فیش به ناکامی می‌کشد زیرا که بیش از اندازه به چپ سیاسی که خود او در پی بی‌اعتبار کردن آن است امتیاز می‌دهد. مادام که می‌توانیم آپارتاید را به زیر بکشیم در واقع خیلی هم در بند این نیستیم که تنها می‌توانیم این طرح را از دیدگاه فلان یا بهمان نظام عقیدتی انجام دهیم؛ در واقع هرگز به خاطرمان هم نرسیده که آن را نفی کنیم. فیش می‌خواهد چپ سیاسی را مغلوب کند تا شیوه‌ی زندگی امریکایی را حفظ کند؛ اما به جای آن که به طور انتقادی با مدعای چپ درگیر شود، می‌کوشد تا با اطواری متکبرانه از راه انکار این که نقد‌رهایی بخش می‌تواند کارساز باشد، چپ سیاسی را از سکه بیندازد. اما علت فقط این است که فیش دزدانه همه‌ی منافع و باورها را مشمول موقعیت و جایگاه آن دسته از منافع و باورها قرار می‌دهد که در واقع چنان آشکارا جزء سازنده‌ای از خوداند، چنان از بنیاد زمینه‌های امکان [پدیدآمدن] تاریخی آن‌اند، که مدعا خود را به اثبات می‌رساند. گویی باور من به این که جای هندی لذت بخش‌تر از جای چینی است - باوری که من با مسامحه، موقتاً و با بی‌مبالاتی بدان پایبندم - مشحون به همه‌ی نیروی تغییرناپذیر مقوله‌های کانتی است.

برخلاف فیش، مارکسیسم بر آن نیست که خود بازتاب عاجزانه‌ی شرایط تاریخی خویش است. برعکس آنچه فاعل انسانی را به عنوان فاعل تشکیل می‌دهد، دقیقاً توانایی‌اش در دگرگون ساختن عوامل تعیین‌کننده‌ی اجتماعی خود آن است - یعنی ساختن چیزی از آنچه خود آن را می‌سازد. چنان که مارکس گفته است، زنان و مردان تاریخ خود را بر پایه‌ی شرایط پیشین می‌سازند؛ و هر دو جزء حکم ساختن و ساخته شدن می‌بایست وزنی برابر

داشته باشند. موجود تاریخی موجودی است که بی‌وقفه «پیشاهنگ<sup>۱</sup>» خود باشد، از بُن «افراط کار» و نا-همانست باشد و بتواند در برخی محدوده‌های معین هستی خود را به منزله‌ی امر مسئله‌آفرین عرضه کند. و دقیقاً در این شکاف یا فاصله‌ی میان امر واقعی و امر ممکن است که نقد رهایی‌بخش می‌تواند پا بگیرد. اما در نظر فیش رادیکالیسم کار و باری ناممکن است؛ زیرا خواه ملاحظات انتقادی من درباره‌ی نظام قدرت کنونی برای آن نظام قابل فهم و روشن باشد، که در آن صورت این ملاحظات فقط در حکم یک حرکت بیش‌تر در آن نظام است و لذا به هیچ‌رو رادیکال نیست؛ و خواه چنین نباشد [یعنی قابل فهم و روشن نباشد]، که در آن صورت جز مثنی سر و صدای بی‌ربط چیزی نیست. طرفه آن که فیش یک‌جور «چپ‌گرای افراطی» است که باور دارد که تمامی رادیکالیسم «راستین» نوعی آنارشسیسم تصورناپذیر، نوعی منطق «کلی بدیل»<sup>۲</sup> است که به کلی با زمان حال ناسازگار است؛ و بنابراین او مبتلا به چیزی است که لنین آن را به عنوان بیماری کودکان سرزنش می‌کند. اما البته شاخصه‌ی هر گونه رادیکالیسم تأثیرگذار در این است که رادیکالیسم خود را با شرایط و مناسبات نظامی معین درگیر می‌سازد، و دقیقاً برای این‌که آن را سرنگون کند. اگر چنین نکند، آن‌گاه به هیچ‌رو سخنی از سرنگونی در کار نخواهد بود. در واقع هیچ‌کس نمی‌تواند با استنلی فیش موافق نباشد. زیرا خواه او آنچه را شما می‌گویید می‌فهمد، که در آن صورت به هیچ‌وجه با او مخالفت نخواهید کرد، یا آن‌که آن‌چه را می‌گویید نمی‌فهمد، که در آن صورت نظرهای شما به فلان امر مسئله‌آفرین تعلق می‌گیرد که در مجموع با نظرهای خود او قیاس‌ناپذیر است. و همین قیاس‌ناپذیری هم امکان موافقت و هم عدم موافقت را از میان برمی‌دارد.

به سخن دیگر، آن‌چه را موضع فیش به هر قیمت می‌بایست نفی کند، مفهوم نقدِ درون‌مانا است. اگر قرار بود او لحظه‌ای آن‌چه را تأیید کند که کارل مارکس با اقتصاددانان سیاسی بورژوا کرد، آن‌گاه مدعای او آن‌ا نقش بر آب می‌شد. زیرا مارکسیسم عقلانیت را نه فلان مطلق غیرتاریخی می‌شمارد و نه

بازتاب صرف قدرت‌ها و میل‌های جاری. در عوض، مارکسیسم می‌کوشد مقولات جامعه‌ی بورژوایی را از درون به اشغال درآورد، برای آن‌که آن نقاطی از کشاکش درونی، عدم قطعیت و تضاد را برجسته کند که منطق خاص خود آن ممکن است به برگزیدن از خودش راهبر شود. همین استراتژی است که مارکس با اقتصاددانان بورژوا به اشتراک دارد و به مسلم‌ترین صورت با آن‌ها در منطق مقولی شریک است. اگر او و آدام اسمیت هر دو به یک معنی درباره‌ی سرمایه‌داری سخن نمی‌گفتند، آن‌گاه هیچ معنایی وجود نمی‌داشت که به موجب آن مدعای مارکس نقدی از مدعای اسمیت را تشکیل دهد. اما در این صورت فقط فلان چپ‌گرایی افراطی سخنورانه ممکن است تصور کند که مارکس و اسمیت عین هم‌اند، و اولی «حقیقتاً» به هیچ‌رو رادیکال نیست. اگر این نظر کسی چون فیش باشد، مطمئناً نظر اقتصاددانان سیاسی بورژوا و نیز نظر کمپانی فولاد امریکا نیست. به نظر می‌رسد تفکر پست‌مدرن تسلیم این برابر نهاد سترون شده است که یا «عقل» می‌بایست کلاً در درون شکلی از زندگی بایستد، و با احساس گناه و شرمساری با آن هم‌دستی کند یا در فلان تکیه‌گاه فرضی ارشمیدسی در ورای آن کمین کند. اما این به معنای پذیرفتن این فرض است که این شکل از زندگی به نحوی ذاتاً متناقض نیست، و در عین حال هم باورها و منافعی را در بر می‌گیرد که کلاً «درونی» آن‌اند، و هم دیگر شکل‌های گفتمان و کردار که با منطق حاکم بر آن ناسازگاراند. «کثرت‌گرایی»<sup>۱</sup> گزاره‌آمیز نظریه‌ی پست‌مدرن در این مورد به طرز عجیبی مونیستی است. اندیشه‌ی سیاسی رادیکال به بهترین شیوه‌ی ساخت‌شکنانه در صدد آن است که خود را کلاً نه در داخل و نه کلاً در خارج این نظام معین قرار دهد بلکه، به اصطلاح، می‌کوشد خود را در تضادهای درونی نظام و در آن جاهایی قرار دهد که این نظام با خودش نا-همانست است، تا بدین‌سان از آن‌ها منطقی سیاسی ترتیب دهد که شاید در غایت امر کل ساختار قدرت را دیگرگون سازد. مارکسیسم با بیشترین جدیت سخن جامعه‌ی بورژوایی را در باب آزادی، عدالت و برابری به عاریت می‌گیرد و با سادگی ساختگی<sup>۲</sup> به پژوهش در این نکته می‌پردازد که چرا این آرمان‌های پُرتُمرّاق



هرگز واقعاً نمی‌توانند به طریقی به هستی مادی راه یابند. البته دوباره فیش به ما یادآوری خواهد کرد که این همه بر فلان موضع عقیدتی دلالت دارد که ما نمی‌توانیم آن را به اشغال درآوریم و به‌طور همزمان به اشغال در نمی‌آوریم؛ اما دشوار است بدانیم چه کسی دقیقاً می‌اندیشد که ما می‌توانیم چنین کنیم. واپسین چیزی که مارکسیسم تاکنون بدان اعتبار بخشیده است این خیال است که حقیقت به نحوی غیر تاریخی است.

افزودن این نکته خالی از فایده نیست که این فرض فیش که من به منظور نقد کردن باورها و میل‌هایم می‌بایست یکسره در یک طرف آن‌ها بایستم یکی از آثار ناب‌گرایی کانتی است. در نظر کانت، خود - بازاندیشی اخلاقی یا عقل عملی می‌بایست کلاً مستقل از گرایش و منفعت باشد؛ برعکس، در نظر ارسطو مقدار معینی از بازتاب انتقادی میل فرد در واقع امری بالقوه در درون او است. بخشی از آن‌چه در نظر ارسطو مستلزم زیستن بافضیلت است - به سخن دیگر، زیستن در عین شکفتگی بارور نیروهای آفریننده‌ی شخص - باید برانگیخته شود تا دقیقاً در این فرایند بازتاب یابد. فقدان چنین خودآگاهی در نظر ارسطو به معنای بی‌بهره ماندن از فضیلت راستین، و لذا از نیکبختی یا بهزیستی است. در نظر ارسطو، فضایل حالات سازمان‌یافته‌ی میل‌اند؛ و برخی از این میل‌ها ما را بر آن می‌دارند که با نگاهی انتقادی به آن‌ها رجوع کنیم. بدین‌سان ارسطو برابر نهاد دقیق فیش را در باب منافع و اندیشه‌ی انتقادی ساخت‌شکنی می‌کند - برابر نهادی که در کار فیش به صورت شکلی منفی از کانتیسم سر برمی‌آورد.

پس، کاملاً روشن است که پراگماتیسم «رادیکال» یا نو-نیچه‌باوری سرانجام به چه چیزی فرومی‌کاهد، و آن فروکاستن به توجیه‌گری شرمگینانه‌ی شیوه‌ی زندگی غربی است، و به سبب سخنوری به مراتب اغواگرانه‌تر از تبلیغات متعصبانه‌ی آشکار به هواخواهی از پنتاگون است. ما با طرد تمام‌عیار بی‌غرضی، شک به عینیت و تأکید به ظاهر خشک و سرسختانه بر واقعیات کشاکش بی‌وقفه آغاز می‌کنیم و با باج دادن مطیعانه به هنری کسینجر کار را به آخر می‌رسانیم. در برخی از این‌گونه شیوه‌های اندیشه، ترافرازانده‌گرویی حقیقت صرفاً از راه عزل ترافرازانده‌گرویی منافع حاصل می‌شود. منافع و میل‌ها دقیقاً

«داده شده‌ها»<sup>۱</sup> هستند، خط مبدایی که تئوری پردازی ما هرگز نمی‌تواند نظری اجمالی به پس‌پشت آن بیندازد؛ آن‌ها گویی به راه خود می‌روند، و ما همان قدر نمی‌توانیم پی‌جویی کنیم که در واقع از کجا می‌آیند که نمی‌توانیم سودمندانه از ایدئولوگ‌های روشنگری درباره‌ی سرچشمه‌های عقلانیت اولمپی‌شان پرسش کنیم. به این معنی از روزگار توماس هابز اندک چیزی تغییر کرده است، گرچه اکنون چنین دیدگاهی عموماً با نارضایتی سیاسی پیوند دارد تا با حمایت از دولت خودکامه. برعکس، مارکسیسم یکی دو چیزی دارد تا درباره‌ی شرایطی بگوید که در واقع منافع اجتماعی ما را پدید می‌آورد - و این را به شیوه‌ای بسیار «ذی‌نفع» می‌گوید.

آنچه پست‌مدرنیسم به‌عنوان رابطه‌ای کلاً معتبر میان شناخت و منافع طرح‌ریزی می‌کند در واقع کم و بیش ویژه‌ی عصر بورژوازی است. چنان‌که دیدیم، در نظر ارسطو تصمیم‌بازاندیشانه به برآوردن یک میل جزئی از خود همان میل است؛ و از این‌رو میل‌های ما می‌تواند به صورت دلایل ما برای عمل درآید. به این معنی می‌توانیم از «میلِ ذهن‌مشغول»<sup>۲</sup> یا «ذهن‌میل‌مند»<sup>۳</sup> سخن بگوییم، و در تقابل با متفکر بعدی‌ای چون کانت که از لحاظ او میل‌ها و تصمیم‌های اخلاقی ما می‌بایست جداً از یکدیگر جدا نگه داشته شوند. [۱۰] اما همین‌که میلی دلیلی برای عمل شود از همانست بودن با خود باز می‌ایستد؛ در آن صورت دیگر فقط فلان انگیزه‌ی کور چون و چراناپذیر نخواهد بود بلکه به گفتمان ما راه می‌یابد و دست‌خوش دگرگونی‌های مهم می‌شود. اما به نظر می‌رسد نزد رگه‌ای از پست‌مدرنیسم منافع و میل‌ها به طرز عجیبی خودهمانست باشند؛ در پرتو همین نکته است که ارسطو ساخت‌شکن‌تر از همه‌ی ساخت‌شکنان پدیدار می‌شود. کسانی که عقل را چیزی بیش از ابزار منافع نمی‌انگارند، آن‌هم در سنت دیرپای بورژوازی، گاه به نظر می‌آید فرض می‌گیرند که آن‌چه دقیقاً منافع ماست، بدیهی و آشکار است. مسئله بر سر پیشبرد این منافع است و نه در تعریف آن‌ها. از این‌رو نوع تازه‌ی غریبی از پوزیتیویسم پدید می‌آید که از لحاظ آن اکنون میل‌ها و منافع است و نه داده‌های حسی بی‌روح که می‌توان آن را

بدیهی انگاشت. اما البته ما همیشه به صرافت طبع نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که چه چیز در جهت بهترین منافع ماست زیرا که ما نسبت به خود شفاف و روشن نیستیم. عقل نه فقط شیوه‌ای در پیشبرد پراگماتیک میل‌های ماست، بلکه شیوه‌ای برای محاسبه‌ی این امر است که در واقع چه میل‌هایی داریم و این میل‌ها در ارتباط با میل دیگران تا چه اندازه معتبر، گسترش‌بخشنده و زیبا است. به این معنی است که مفهوم کلاسیک عقل به طرز تنگاتنگی با مفهوم عدالت اجتماعی پیوند دارد. چنان‌که کانت می‌گوید، ما منفعتی در عقل داریم - منفعتی در روشن ساختن منافع واقعی‌مان. و این دلیل دیگری است بر این‌که نباید عقل و شور را صرفاً به صورت تضداد در مقابل یکدیگر قرار داد.

عموماً تصور می‌شود که عقل طرف بی‌طرفی و کلیت قرار دارد، پیوسته به زندگی می‌نگرد و آن را گُل می‌بیند. این قوه [ی عقل] را بردارید، و آن‌گاه چنین می‌نماید که همه‌ی آن‌چه برای ما برجا می‌ماند برخوردار است میان دیدگاه‌های تکه‌تکه<sup>۱</sup> که هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توان معتبرتر از دیگران داوری کرد. هم‌اکنون اشاره کردیم که این‌گونه نسبی‌گرایی جز خیالی واهی نیست: در واقع هیچ‌کس حتی لحظه‌ای این نسبی‌گرایی را باور نخواهد کرد، همچنان‌که یک ساعت مشاهده‌ی سرسری رفتار خودشان بی‌درنگ این امر را به اثبات خواهد رسانید. اما این فکر اصرار می‌ورزد که عقل عبارت است از امری کلی در نگرستن به امور به نحو بی‌طرفانه از همه‌ی جهات، حال آن‌که منافع به نحو سرسختانه محلی و جزئی‌اند. یا چنان عمیقاً «در میان» امور فرو رفته‌ایم، گرفتار این یا آن دلمشغولی خاص‌ایم که هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم که موقعیت‌مان را به‌طور کلی دریابیم؛ یا می‌توانیم بکوشیم که این مهلکه‌ی دیدگاه‌های جزئی را از بیرون داوری کنیم، فقط برای آن‌که کشف کنیم که در فضای تهی ایستاده‌ایم. این در واقع تنگنایی مضاعف است که مجموعه‌ای کامل از نظریه‌پردازان معاصر به ما عرضه می‌کنند (شاید بتوان هانس-گئورگ گادامر و ریچارد رورتی را به عنوان نمونه‌های گوناگون مناسب نام برد)، و هرگونه اهمیاتی برای نقد شیوه‌ی کلی زندگی را منع می‌کنند. [۱۱] (این‌که آیا این مورد از قرائت مستدل یا سوگیرانه‌ی

ویتگنشتاین متأخر برمی آید موضوعی بحث‌انگیز است؛ مطمئناً ویتگنشتاین متأخر با کل شکل زندگی مشهور به شکل زندگی بریتانیای کبیر با مخالفت آشکار مواجه شد.) این جا بار دیگر موردی ظاهراً رادیکال برگرد محور خود به سوی موردی باطناً محافظه‌کار تغییر جهت می‌دهد: تأکیدی «ماتریالیستی» بر ریشه‌مندی اندیشه‌های ما در منافع عملی، که از نظر فلان نظم اجتماعی که اندیشه را به طرز باشکوهی بی‌طرف می‌شمارد آزارنده و اهانت‌آمیز است، در عین حال متضمن هشدار جدی و خشن است دایر بر این‌که هر گونه کوششی برای درک جامعه به منزله‌ی کلیت مستلزم ترفرازانده‌گرایی موهومی است. هر دو تأکید منطقاً از قرائت نیچه‌وار جهان برمی‌آید.

پیش‌تر چیزی از پاسخ دندان‌شکن رادیکال به این موضع را دیدیم. چنین نیست که گویی برخی نظریه‌پردازان ناخواسته در حال اندیشیدن در قالب امور کلی کلان‌اند، حال آن‌که دیگر مفسران متعادل‌تر و کمتر خود بزرگ‌بین ترجیح می‌دهند به یک جزء مشخص و امر متکثر کاهش‌ناپذیر بچسبند. بلکه نکته این‌جاست که برخی انواع منافع اجتماعی ویژه وجود دارند که نمی‌توانند امیدوار باشند که هدف‌های خود را تحقق بخشند بی‌آن‌که در برخی نقاط به کلی از پی‌جویی انتقادی در ساختمان جامعه چشم‌پوشند. برای پیش‌دستی بر این امکان هشداردهنده ناگزیر باید مانند مارگرت تاچر یا ارنستو لاکلو<sup>۱</sup> استدلال کنید که «جامعه همچون کل» اصلاً وجود ندارد. چنین نیست که گویی این‌گونه منافع ویژه‌ی سرسخت در این تغییرجهت به تحلیل کلی‌تر «خود را پشت سر وامی‌گذارد»، و چشم‌اندازهای طرفدارانه‌ی خود را به نفع فلان دیدگاه بی‌طرفانه‌ی کلان‌کنار می‌گذارند؛ سهل است بدون چنین نظریه‌پردازی ساختاری‌تر حتی نمی‌توانند به تصاحب مؤثر خویشتن نایل آیند. فلان نوع عمومی‌تر نقد را منطبق این علایق<sup>۲</sup> ویژه محدود می‌کند. از این‌روست که فلان گروه یا طبقه‌ی ستم‌دیده - زنان، پرولتاریا، اقلیت‌های قومی، مردم استعمارزده و مانند آن - ممکن است به این تشخیص برسند که بی‌آن‌که چیزی از جایگاه مادی خود را در درون نظامی وسیع‌تر دریابند، هرگز نمی‌توانند به‌طور مؤثر

1. Ernesto Laclau

2. concerns

منافع به‌غایت ویژه‌ی خود را در رهایی تحقق بخشند. بسیاری از نظریه‌پردازان غربی که به انکار این نکته برمی‌خیزند یا نادیده‌اش می‌گیرند در موقعیت‌هایی مادی مشهور به دانشگاه‌های غربی جا می‌گیرند، و آن‌جا هیچ دلیل محکمی، دست‌کم در بیشتر مواقع، وجود ندارد که کسی از بابت انتزاع‌های نفرت‌انگیز یا «کلیت‌های تروریستی»‌ای چون امپریالیسم به خود زحمت بدهد. دیگران این‌قدر هم خوش‌اقبال نیستند. به این دلیل خطاست که منافع محلی را در مقابل کلیت جهانی قرار داد؛ هرگونه نظریه‌ای در باب کلیت جهانی به تمامی همان‌قدر «ذی‌نفع» است که مبارزه برای انتقال فلان فرودگاه به جایی دیگر. پس، سخن گفتن از «تکثر منافع»، از جمعیت محله‌های سیاه‌پوست‌نشین مرکز شهرها بگیر تا طرفداران هواپیمای ماکتی، فقط این نقطه‌ی بسیار مهم و تعیین‌کننده را تیره و تار می‌کند.

اگر زمینه‌های عقلانی وجود ندارد که بر پایه‌ی آن بتوان میان منافع اجتماعی متضاد به داوری پرداخت، در آن صورت شرایطی که ما در آن به حال خود وانهاده شده‌ایم شرایطی خشن است. حال خواه من ناگزیر باشم که بر سر موقعیت‌ام با تو بجنگم، یا فلان شکل ظریف‌تر سلطه را به کار گیرم، که سخنوری سفسطه‌گرانه‌ای است و شکلی است که فیش بااشتیاق بر آن تأکید می‌ورزد. این بینش از دیدگاه‌های آماده‌ی نبرد که تا آخر می‌جنگند، و هر کدام می‌کوشند تا به لحاظ زبان‌شناختی از یکدیگر پیشی گیرند، بسیار نرینه‌مدارانه<sup>۱</sup> است. در عین حال از لحاظ سیاسی احمقانه است: زیرا واقعیت این است که در شرایط سرمایه‌داری هیچ درگیری کلی میان موقعیت‌های مخالف حتی نمی‌تواند از این زمینه بگریزد. این امکان هست که منفعتی رادیکال را مانند بسیاری از دیگر منفعت‌ها در بازار نظری ببینیم؛ اما گرچه این به یک معنی حقیقتی است اما به معنای دیگر همراه‌کننده است. زیرا «منفعت» رادیکال دقیقاً در این است که آن نوع شرایط اجتماعی را فراهم آورد که در آن همه‌ی مردان و زنان بتوانند بدون طرد و حذف یا سلطه حقیقتاً در ضابطه‌بندی معانی و ارزش‌ها شرکت کنند. تکثرگرایی لیبرال در نگرستن به چنین گفت و شنود باز و آشکار تفاوت‌ها به

چشمِ هدفی مطلوب بر خطا نیست؛ او از اندیشیدن به این که در جامعه‌ی منقسم به طبقات این گفت و شنود بتواند چنان که باید و شاید هدایت شود، در جامعه‌ای که آن چه در وهله‌ی نخست منفعتی پذیرفتنی تلقی می‌شود قدرت حاکم تعیین‌اش می‌کند، سخت گیج می‌شود. این گونه نهادهای مشارکتی و سوسیالیستی دموکراتیک تنها هنگامی ممکن است ایجاد شود که چنین قدرتی سرنگون شده باشد، و همراه با آن نوع «خشونت ذهنی» سفسطه‌گرانه‌ای که امثال استنلی فیش حامی آن‌اند از میان رفته باشد. فرد رادیکال در این باره که چه معانی و ارزش‌هایی ممکن است از این برخورد رفیقانه‌ی تفاوت‌ها حاصل شود مطلقاً چیزی برای گفتن ندارد، زیرا کل تعهد سیاسی‌اش در تلاش برای فراهم آوردن شرایط تاریخی امکان‌پذیری آن تحلیل رفته است.

برجسته‌ترین وارث سنت شوپنهاور و نیچه زیگموند فروید است. فروید نیز مانند متقدمان خود در صدد است که بی‌نظمی و شکنندگی عقل را، و وابستگی‌اش را به فلان مجموعه‌ی بنیادی‌تر نیروها به اثبات برساند. آن جایی که از ریشه نسبت به عقل «دیگر» است و شوپنهاور آن را اراده می‌نامد، در نظر فروید ناخودآگاهی است؛ اما ناخودآگاهی را می‌توان به علاوه به چشم ساخت شکنی تقابل میان عقل و غریزه نگریست تا مانند نیچه که گاه در عقل به دیده‌ی قوه‌ی درونی خواست قدرت می‌نگرد. من عقلانی نوعی اندام یا رخ‌نمونی<sup>۱</sup> ناخودآگاهی است، یعنی تکه‌ای از آن است که به جهان بیرونی رو می‌آورد؛ و به این معنی ایده‌های ما ریشه‌های همتافته‌ی خود را در رانه‌های جسمانی دارند. در واقع، از لحاظ فروید انگیزاننده<sup>۲</sup> شناخت خود در نهان لیبدویی، و شکلی والایش شده<sup>۳</sup> از کنجکاوی جنسی است که فروید بر آن نام «شناخت دوستی<sup>۴</sup>» می‌نهد. در نظر فروید، همچنان که در نظر نیچه، شناختن از خواست به تسلط و تصاحب جدایی‌ناپذیر است. تمایز میان ذهن شناسا و عین شناختنی، یعنی زمینه‌ی تمامی شناخت‌شناسی، پایه‌ی خود را در زندگی کودکانی ما دارد؛ کودک خردسال تحت تأثیر به اصطلاح اصل لذت اشیای

1. outcropping

2. impulse

3. sublimated

4. epistemophilia

معینی را به شکل خیالی از خود دور می‌سازد، و بدین‌سان جهانی بیرونی تشکیل می‌دهد، و برخی دیگرهای معین را «درون‌فکنی»<sup>۱</sup> می‌کند تا بدین وسیله شالوده‌ی من را شکل دهد. تمامی شناخت بعدی ما در چارچوب این پیوست‌ها و گسست‌های نخستین انجام خواهد پذیرفت: ایده‌های ما در زمینه‌ی میل حرکت می‌کنند، و هیچ اندیشه یا دریافتی بدون آمیزه‌ای از خیال ناخودآگاهی وجود ندارد. در نظر فروید تمامی شناخت حاوی شناخت نادرست است، و همه روشنایی تحت‌الشعاع ناپینایی معینی است. هر جا که پرده از معنی برمی‌داریم، می‌توانیم مطمئن باشیم که در بُن و ریشه‌ی آن نامعنی را می‌یابیم. از این دیدگاه، نوشته‌های فروید به بحث اصلی سنتی که ما به واریسی آن می‌پردازیم وفادار است - این‌که خود ذهن همانا بر اثر تحریف یا از خودبیگانگی‌ای مزمَن و جدی شکل می‌گیرد، و این‌که به این ترتیب «ایدئولوژی» زیست‌گاه طبیعی آن است. آگاهی کاذب تصادفی نیست که به شکل پیش‌داوری گذرا عقل را متأثر می‌سازد؛ نیز حاصل رازوری یا منافع اجتماعی کاذب نیست. برعکس، از همان آغاز آن‌جا بوده است، در ژرفای ساختار دریافت‌های ما جا خوش کرده است. میل نقشه‌های روزمره‌ی ما را از صافی می‌گذراند، سبب می‌شود تا ناگهان تغییرجهت حاصل کنند، به تردید بیفتند و ناکام بمانند. لذا آگاهی کاذب به سخن خود فروید بیشتر «آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره» است تا فلان مجموعه‌ی ویژه از باورها.

به این تعبیر ممکن است بگوییم که نظریه‌ی فروید در باب ایدئولوژی (گو که خود این اصطلاح چندان در کار او حضور ندارد) از سنخی آلتوسری است. در واقع پیش‌تر دیدیم که آلتوسر این مفهوم از ایدئولوژی همچون «روابط زنده» را، روابط زنده‌ای که عمدتاً در سطح ناخودآگاهی وجود دارد و ساختاری ناگزیر از شناخت نادرست را لازم می‌آورد، از طریق جاده‌ی فرعی لاکان، از خود فروید می‌گیرد. همان‌گونه که در اندیشه‌ی آلتوسر فاعل یا سوژه‌ی ایدئولوژی فقط از طریق نادیده انگاشتن شرایط حقیقی خود وجود دارد، به همین‌سان نیز چنان‌که دیدیم متناقض‌نمای فروید در این است که فاعل یا سوژه فقط بر مبنای سرکوب

گسترده‌ی تعیین گره‌های ناخودآگاهی خود به وجود می‌آید. لذا فراموشی حالت «طبیعی» ما است، و به خاطر داشتن فقط به معنای فراموش کردن فراموشی است. پس، زمینه‌ی تمامی بینش ما فلان ابهام ازلی نسبت به خودمان است: ناخودآگاهی من را پدید می‌آورد اما اگر قرار است من به طرز مؤثری کارکرد داشته باشد ضرورتاً می‌بایست از این من غایب باشد. همین را می‌توان در خصوص مدعای آلتوسر در باب روابط میان فاعل و جامعه بازگفت، یعنی در حالتی که جامعه به عنوان «علت غایب» فاعل عمل می‌کند. و این، دست‌کم در سطح، خبر فوق‌العاده غم‌انگیز و یأس‌آوری است. اگر شناخت ما فقط کارکردی از خود - تیرگی<sup>۱</sup> ما است، چه‌گونه می‌توانیم امیدوار باشیم که انواع بینش‌هایی را به دست آوریم که ممکن است ما را آزاد سازد؟ اگر فاعل در همان حرکت به وجود آمدن از دست برود چه‌گونه می‌تواند «حقیقت فاعل» وجود داشته باشد؟ می‌توانیم مسئله را به نحو دیگری طرح کنیم. روان‌کاوی گفتمانی است که می‌کوشد به نحو بازاندیشانه با امر عقلانی درگیر شود؛ و بدین‌سان بیانگر امکان‌ناپذیری نهایی تمامی «نقد ایدئولوژی» است. زیرا تا آن‌جا که چنین گفتمانی «عقلانی» است، شکافی فلج‌کننده میان خود و موضوع‌اش وامی‌گشاید؛ و تا آن‌جا که صرفاً زبان میل را بازتولید می‌کند، به نظر می‌آید از همه‌ی دعوی‌ها برای افشای ساز و کارهای پنهان آن چشم می‌پوشد. نقد ایدئولوژی همواره با این بن‌بست یا پرسش‌انگیزی<sup>۲</sup> مورد تعقیب قرار خواهد گرفت که در آن «فهمیدن» دلالت‌گرهای بی‌ثباتی که مورد واریسی قرار می‌دهد در همان لحظه مورد فریب آن‌ها قرار می‌گیرد. فروید که شک داشت که اصلاً بتوان به‌گونه رؤیا رسید، به نقش میل‌های خودِ روان‌کاو («ضدانتقال»<sup>۳</sup>) اشاره داشت، در اواخر عمر به تأمل در این نکته پرداخت که شاید ساخت‌بندی<sup>۴</sup>‌های نظری روان‌کاو همان‌اندازه پندارهایی درخوراند که خیالات بیمار، به نظر می‌آید چنان‌که باید و شاید از ماهیت گیج‌کننده‌ی اقدام خود آگاه بوده است. اما فروید دیگری هم هست که اطمینان‌اش به کارایی عقل تا حدی با این شک‌آوری مخالف درمی‌آید. طرح موضوع به زبان مارکسیستی چنین است: اگرچه فروید در

1. self-opacity

2. aporia

3. counter transference

4. construct



وقوف‌اش بر شناخت‌های نادرستِ مزمن زندگی روزمره «آلتوسری مشرب» است، تا اندازه‌ای در دیدگاه روشنگری مارکس و انگلیس اوایل کار در خصوص آگاهی کاذب نیز شریک است. و متن فرویدی نمونه‌وار این نقدِ «روشنگرانه» از ایدئولوژی، تحقیق اواخر عمر او در مذهب، آینده‌ی یک توهم، است.

به عقیده‌ی فروید، مذهب نقش آشتی‌دادن مردان و زنان را با انکار نفس‌های غریزی بر عهده می‌گیرد که تمدن بر آن‌ها تحمیل می‌کند. مذهب برای جبران چنین فداکاری‌هایی، جهانی را که در غیر این حالت خشن و بی‌هدف است از معنی سرشار می‌کند. از این رو می‌توان ادعا کرد که مذهب همان پارادایم ایدئولوژی است، و حل خیالی تضادهای واقعی را فراهم می‌آورد؛ و اگر چنین نکند ممکن است افراد بر شکلی از تمدن بشورند که این همه زیاد از آن‌ها طلب کرده است. فروید در آینده‌ی یک توهم درباره‌ی این امکان به تأمل می‌پردازد که مذهب بدین‌سان اسطوره‌ای از لحاظ اجتماعی ضروری و ابزار اجتناب‌ناپذیر مهار کردن نارضایی سیاسی است؛ اما او این امکان را در نظر می‌آورد فقط برای آن‌که آن را رد کند. فروید به پیروی از شریف‌ترین سنت روشنگری و به رغم همه‌ی هراس نخبه‌گرایانه‌ای که از توده‌های کور و نامعقول دارد، نمی‌تواند به خود بقبولاند که رازوری می‌بایست وضع ابدی انسانیت باشد. این فکر که اقلیتی از فیلسوفانی چون او ممکن است حقیقت محض را بشناسند، حال آن‌که توده‌ی مردان و زنان می‌بایست همچنان فریب خوردگان توهم باشند، وهنی در حق اومانیسیم عقلانی اوست. به هر مقصودِ تاریخی نیکی هم که مذهب در تکامل «نخستین» تبار [انسان] خدمت کرده باشد، اکنون وقت آن رسیده است که این اسطوره جای خود را به «عملکرد عقلانی عقل» یا به چیزی بسپارد که فروید آن را «آموزش در واقعیت»<sup>۱</sup> می‌نامد. فروید نیز مانند گرامشی بر آن است که جهان‌بینی دنیوی شده و اسطوره‌زدایی شده که تاکنون عمدتاً در انحصار روشنفکران بوده است می‌بایست به عنوان «فهم متعارف» کل بشریت اشاعه یابد.

رد کردن این امید به عنوان رؤیای فلان عقل‌گرای ساده‌لوح به معنای

طفره رفتن از شجاعت و هماورخواهی متن فروید است. زیرا هیچ متفکر مدرنی مایوسانه تر از این از مخاطره آمیزی و بی ثباتی مفرط عقل انسانی آگاه نیست - از این حقیقت تلخ که، چنان که فروید در اثر خود می گوید، «استدلال‌ها تأثیری در برابر شورهای (انسان) ندارند»، و این که «حتی در انسان کنونی انگیزه‌های صرفاً عقلانی در برابر محرک‌های پرشور و احساس کمتر تأثیری می‌توانند داشته باشند» [۱۲] اما فروید به رغم شک‌آوری محتاطانه‌اش در باب ادعاهای عقل این تخیل را داشت که از خود بپرسد آیا غیرعقل<sup>۱</sup> می‌بایست ناگزیر همیشه استیلا داشته باشد. فروید خاطر نشان می‌کند که عقل ممکن است در مقایسه با زندگی غریزی بی‌توش و توان باشد؛ اما اگرچه صدایش «ملایم» است، تا گوش شنوا نیابد از پا نمی‌نشیند. فروید می‌نویسد: «حقیقت این است که برتری عقل در آینده‌ای دور دست می‌دهد، اما احتمالاً نه در آینده‌ای بی‌نهایت دور». (۲۳۸) فروید مدعی است که هیچ چیز در درازمدت نمی‌تواند در برابر عقل و تجربه مقاومت کند، و وهنی که مذهب نسبت به این هر دو عامل رومی دارد بسیار آشکار است. فروید به رغم هشدار محافظه کارانه‌اش در مورد آتش زیر خاکستر توده‌های شورشی نسبت به هسته‌ی دموکراتیک نوعی عقلانیت روشنگرانه‌ی رازناک وفادار می‌ماند. دست‌کم در این اثر هیچ جای شک در این باره نیست که آیا چنین عقلانیتی در طرف ترقی خواهی سیاسی قرار دارد یا دیدگاهی شک‌آورانه نسبت به آن.

در نظر فروید، مذهب نوعی والایش رانه‌های پست ما به پایه‌ی هدف‌های معنوی برتر است؛ اما در واقع «فرهنگ» یا تمدن نیز در مجموع چنین‌اند. فروید می‌نویسد:

ما با بازشناختن آموزه‌های مذهبی به عنوان توهم‌ها در عین حال با مسئله‌ی دیگری روبه‌رو می‌شویم: آیا ممکن نیست دارایی‌های فرهنگی دیگری که ما نظر بسیار مساعدی نسبت به آن‌ها داریم و اجازه می‌دهیم که بر زندگی ما حاکم باشند از ماهیتی همانند برخوردار باشند؟ آیا نمی‌بایست فرض‌هایی را که قواعد سیاسی ما را معین می‌کنند به همین

سان توهم نامید؟ و آیا راست نیست که در تمدن ما روابط میان جنس‌ها را توهمی شهوانی یا شماری از این توهم‌ها برمی‌آشوبد؟ (۲۱۶)

همین‌که این خط فکری پیش گرفته شود کجا به پایان خواهد رسید؟ فروید می‌اندیشد که آیا نمی‌توان آن را به خود استدلال و تعقل و مشاهده تعمیم داد؟ چه می‌شود اگر خود علم نیز درست و الایش دیگری از این دست باشد؟ و چه باید گفت درباره‌ی علمی که به روان‌کاوی فروید مشهور است؟ مفهوم و الایش به وضوح عبارت است از دست بیرون رفتن، و فروید همین‌که این پرسش‌های نگران‌کننده را طرح می‌کند به نحوی تحکم‌آمیز باب بحث را می‌بندد. فروید با تواضع به ما می‌گوید که از آن‌جا که ابزار فهم چنین وظیفه‌ی گسترده‌ای را در دست ندارد، در عوض بر موضوع مورد اشراف خود متمرکز خواهد شد.

کوتاه سخن آن‌که فروید باب بحث را می‌بندد پیش از آن‌که این بحث او را به روایت خاص خود او از آموزه‌ی مارکسیستی زیربنا و روبنا رهنمون گردد. فروید جایی دیگر به شیوه‌ی مارکسیستی آرتدوکس به ما اطلاع می‌دهد که انگیزش اساسی زندگی اجتماعی انگیزش اقتصادی است: تمدن ابزار پیچیده‌ای است برای ترغیب مردان و زنان برای انجام دادن چیزی که به صرافت طبع از آن بیزارند، یعنی کار. ما همه طبعاً تنبل‌ایم، و بدون این روبنای ترغیب‌ها و چرب‌زبانی‌ها ما سراسر روز را به حالت‌های مختلف و جالب توجه لذت<sup>۱</sup> در جایی دراز می‌کشیدیم. این البته دقیقاً نکته‌ی مورد نظر خود مارکس نیست: دست‌کم این‌که در نظر مارکس روبنای حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک جامعه پیامدی از سرشت خودتقسیم‌گر «زیربنا»ی اقتصادی در شرایط طبقاتی است - پیامد این واقعیت که استثمار اقتصادی نیاز به آن دارد که از لحاظ اجتماعی مشروعیت یابد. این [مقصود] فقط با حکم کلی به کار بر نمی‌آید. با این‌همه فروید آگاه است که، دست‌کم در این‌گونه جامعه، کار مستلزم دست کشیدن از ارضای غریزی است؛ و بنابراین «روبنا»ی تمدن، یا «فرهنگ»، می‌بایست یا به زور یا با چرب‌زبانی ما را به کار بازتولید مادی بکشاند. این‌جا اندیشه‌ی فروید

1. jouissance

به نحو شسته و رفته‌ای گرامشی وار است: فروید به ما خاطر نشان می‌کند که ابزاری که جامعه به مدد آن استمرار می‌یابد «اقدام‌های زورآمیز و دیگر اقدام‌هایی است که به قصد آشتی دادن آدم‌ها (با سرنوشتِ مادی‌شان) و پاداش دادن به آن‌ها بابت فداکاری‌هاشان در نظر گرفته شده است. می‌توان این موارد اخیر را به عنوان دارایی‌های ذهنی تمدن توصیف کرد» (۱۸۹) یا به تعبیر خود گرامشی - به عنوان نهادهای هژمونی. فرهنگ نزد هر دو متفکر آمیزه‌ای از ساز و کارهای زورآمیز و اجماعی<sup>۱</sup> برای آشتی دادنِ فاعل‌های انسانی با سرنوشت ناخواسته‌شان به عنوان حیوانات زحمت‌کش و کارکن در شرایط ستمگرانه است.

در نظر فروید مسئله این است که چنین فرایندهای هژمونیکی می‌توانند به سرعت نتیجه‌ی معکوس بدهند و به شکست بکشند. ما گزینه‌های در غیر این حالت ضد اجتماعی‌مان را به پایه‌ی این یا آن نوع آرمان‌های فرهنگی برمی‌کشیم، آرمان‌هایی که به کار آن می‌آیند که نسلی از خودپرستان تجاوزگر را متحد کنند که در غیر این صورت دست به گریبان خواهند شد. اما در این صورت این آرمان‌ها می‌توانند در درخواست‌های خود مستبدانه راه افراط بپیمایند، و طرد غریزی‌ای بیش از آنچه واقعاً از عهده‌ی ما برمی‌آید طلب کنند و بنابراین سبب شوند که دستخوش بیماری روان‌پریشی شویم. وانگهی، همین‌که روشن شود که برخی کسان نسبت به برخی دیگر به طرد بیشتری وادار شده‌اند این هژمونی در معرض تهدید قرار می‌گیرد. فروید در این موقعیت می‌گوید که نوعی «حالت مداوم نارضایی» در جامعه دوام خواهد داشت و ممکن است کار به «طفیان‌های خطرناک» بکشد. اگر خشنودی اقلیت منوط به سرکوب اکثریت باشد، در آن صورت قابل فهم است که اکثریت آغاز به نمودار ساختن «دشمنی قابل توجیه» نسبت به فرهنگی بکند که کار خود آن‌ها امکان‌پذیرش می‌کند اما خود آن‌ها در آن سهمی بسیار ناچیز دارند. بدین سان است که بحران هژمونی در پی می‌آید؛ زیرا هژمونی را زنان و مردانی ایجاد می‌کنند که قانونی را درونی می‌کنند که بر آن‌ها حاکم است، و در شرایط نابرابری فاحش «نمی‌توان انتظار

درونی کردن موانع و بازدارنده‌های فرهنگی را در میان مردم سرکوفته داشت» (۱۹۱). فروید به سخن می‌افزاید: «لازم به گفتن نیست که تمدنی که چنین شماری گسترده‌ای از شرکت‌کنندگان خود را ناخشنود برجا می‌گذارد و آن‌ها را به سوی طغیان سوق می‌دهد نه امید و چشم‌انداز هستی پایدار دارد و نه سزاوار آن است» (۱۹۲).

ساز و کاری که قانون جامعه به مدد آن درونی می‌شود به عنوان اُبرمن مشهور است. اُبرمن ندای اقتدار در درون همه‌ی ماست، و دیگر نیرویی نیست که از بیرون تحمیل شده باشد، بلکه همان زمینه‌ی وجدان شخصی و آرمان‌خواهی اخلاقی است. همین‌که قدرت خود را بر صورت ذهنیت ما نقش می‌کند چنین می‌نماید که هر شورشی بر ضد آن نوعی تجاوز به خود<sup>۱</sup> را لازم می‌آورد. رهانیدن خودمان از خودمان – یعنی کل مقصود طرح درمانی فروید – کاری به مراتب دشوارتر است تا رهانیدن گریبان‌مان از چنگ فلان الگوی صرفاً بیرونی سلطه. قدرت در صورت بندی اُبرمن یا نام‌پدر<sup>۲</sup> با ریشه‌های ناخودآگاه درهم می‌پیچید، قدری از کارمایه‌ی هیبت‌انگیز و سرسخت آن بهره می‌گیرد و این نیرو را به نحوی دیگرآزارانه بر ضد خود من هدایت می‌کند. پس اگر قدرت سیاسی این همه سرکش است تا حدودی به این دلیل است که سوژه یا فاعل به همان قانونی عشق و میل دارد که او را به انقیاد درمی‌آورد، و به شکل انحراف شهوت‌انگیزی که به خودآزاری مشهور است. فروید می‌نویسد: «طبقات سرکوفته می‌توانند به لحاظ عاطفی با سروران‌شان پیوند بیابند؛ به رغم دشمنی‌شان با آن‌ها ممکن است در آن‌ها به چشم آرمان‌های خود بنگرند» (۱۹۳)؛ و این از نگاه روانی یکی از رازهای استحکام سلطه‌ی سیاسی است.

اما از آن خود کردن قانون مسائل تمدن را حل نمی‌کند. تصرف ما در قانون همیشه موضوعی جزئی و تردیدآمیز خواهد بود – که به این معناست که به اصطلاح فروید بگوییم عقده‌ی ادیپ هرگز به تمامی حل نمی‌شود. اگر ما به قانون عشق و میل می‌ورزیم، همچنین نوعی دشمنی شدید نسبت به آن را نیز پرورش می‌دهیم، و از این‌که می‌بینیم این اقتدار شکوهمند به زیر کشیده می‌شود

1. self-transgression

2. Name-of-the-Father

شاد می‌شویم. و از آن‌جا که خود قانون بی‌رحم، دیگرآزار و مستبدانه است یورش ما را به خودمان برمی‌گرداند و زمینه‌ای فراهم می‌آورد تا برای هر چشم‌پوشی از ارضای هرچه ژرف‌تر در گناه روان‌پریشانه فرو رویم. به این معنی، قدرت که تمدن را پایدار نگه می‌دارد همچنین به تخریب آن مدد می‌رساند، در درون ما فرهنگی از خودبیزاری مرگبار می‌انبارد. قانون همان اندازه که احمقانه است وحشیانه است: قانون فقط کین‌توزانه، پارانویایی و انتقام‌جویانه نیست، بلکه نسبت به این امر که درخواست‌های بی‌نهایت بیمارگونه‌اش احتمالاً نمی‌تواند برآورده گردد یکسر بی‌اعتنا است. قانون شکلی از تروریسم متعالی است که وقتی در عمل کردن بدان ناکام می‌مانیم به جای تسکین دادن ما فقط گوشمال‌مان می‌دهد. ما در برابر قانون همیشه برخطا ایم: اُترمن مانند فرمانروایی مغرور «خود را در باب واقعیت‌های ساختمان روانی انسان‌ها چندان به زحمت نمی‌اندازد. دستوری صادر می‌کند و از خود نمی‌پرسد که آیا فرمانبرداری از این دستور برای مردم مقدور است یا نه» [۱۳]. زمام این قدرت متعصبانه از اختیار بیرون است، و مردان و زنان را به سوی دیوانگی و نومیدی می‌رانند؛ و فروید که به قانون به چشم یکی از دیرین‌ترین دشمنان خود می‌نگرد یکی از هدف‌های روان‌کاوی را تعدیل سخت‌گیری مرگبار آن می‌داند.

ممکن است گمان رود که مردان و زنان طبعاً بر ضد هر اقتداری که به بی‌رحمی اُترمن باشد سر به شورش برخوانند داشت. اگر معمولاً چنین نکنند برای این است که به نظر فروید اُترمن ریشه در نهاد<sup>۱</sup> یا ناخودآگاه دارد و نسبت به خود من به ناخودآگاه نزدیک است. به سخن دیگر، نیروهای غریزی نیرومندی تسلیم ما را به قانون برمی‌انگیزند که ما را از نظر لیبیدویی به آن پیوند می‌زنند. پس امر متناقض‌نما این‌جاست که همان کارمایه‌های ناخودآگاهی که خودکامگی اُترمن را دامن می‌زنند همچنین همان کارمایه‌هایی هستند که ما را وامی‌دارند که آن را بپذیریم؛ و در این می‌توان به چشم ساخت‌شکنی تقابلی گرامشی‌وار میان زور و اجماع نگریست. آنچه قانون را چنین سرکوب‌گرانه می‌کند - یعنی انگیزاننده‌های ناخودآگاهانه‌ی نیرومندی که در پس پشت آن قرار دارد - به

سائقه‌های شهوت‌انگیزی تعلق دارد که ما را به آن‌جا رهنمون می‌شوند که با آن موافقت کنیم.

اگر «فرهنگ» در نگاه فروید بازسته‌ی مسئله‌ی والایش، تسلی و راه‌حلی خیالی است، پس در آن صورت به‌راستی با یکی از مفهوم‌های مؤثر و تعیین‌کننده‌ی ایدئولوژی هم‌معنی است. اما نظر فروید درباره‌ی تمدن نیز به معنای دیگری ایدئولوژیک است. به نظر او، به همان اندازه که در نظر توماس هابز یا جرمی بنتام، عداوتی ابدی میان خودکامروایی<sup>۱</sup> فردی بی‌رحمانه و درخواست‌های جامعه وجود دارد. مردان و زنان به طبع سودپرست، سلطه‌جو و پرخاش‌گراند، غارت‌گران متجاوز هیولاصفتی هستند که تنها می‌توان از راه منع و تحذیرهای اقتدار یا از راه رشوه‌ی فلان لذت جایگزین از آسیب زدن به یکدیگر بازشان داشت. فروید تصور اندکی یا اصلاً هیچ تصویری از جامعه‌ی انسانی به عنوان هیئت پرورش‌دهنده و محدودکننده ندارد - جامعه به عنوان جایگاه خودشکوفایی<sup>۲</sup> دوسویه و نیز سازوکاری برای بازداشتن ما از لطمه زدن به یکدیگر. خلاصه آن‌که نظر فروید هم در باب فرد و هم جامعه به نحو کلاسیک بورژوایی است: فرد به عنوان مونادی<sup>۳</sup> منزوی و تک‌افتاده که زیر استیلای خواهش‌های خود است، و جامعه به عنوان فلان تمهید قراردادی صرف که بدون آن هرج و مرج لببیدویی رها خواهد شد. با در نظر گرفتن این اخلاق بازاری نفع‌طلبانه دیگر چندان شگفت‌آور نیست که «فرهنگ» که غرض از آن سامان بخشیدن و آشتی دادن افراد است در تقابل با شهوت سیری‌ناپذیر افراد به غارت و تصاحب به عنوان امری پدیدار می‌شود که به نحو نگران‌کننده‌ای شکننده و نحیف است. نظریه‌ی روان‌کاوی فروید در سرانجام کار از سیاست طبقه‌ی اجتماعی او تفکیک‌ناپذیر است، و مانند اقتصاد سیاسی بورژوایی بر نقاط اصلی آن نقش این پیش‌داوری‌ها رقم خورده است. روان‌کاوی نظرگاهی جزئی نسبت به «انسان» را به پایه‌ی جایگاهی کلی کلیت می‌بخشد؛ و همین سخن درباره‌ی روایت اخیر این نظریه یعنی مکتب ژاک لاکان نیز صادق است. گذشته از دریافت‌های برجسته‌ای که بی‌گمان کار لاکان به دست داده است،

1. self-gratifying

2. self-fulfiment

3. monad

مسئله‌اشکی نیست که دیدگاه‌اش در باب فاعل انسانی به عنوان حاصل محض فلان دیگر اسرارآمیز، ریشخندش نسبت به کل مفهوم‌های سیاسی، و طرد تحقیرآمیز تاریخ انسانی به عنوان چیزی اندکی بیش از «مجرای فاضلاب» نقش خود را در آن خویشان<sup>۱</sup> بدبینانه و افسون‌زدایی شده‌ی پس از جنگ که زیر نام «پایان ایدئولوژی» قرار می‌گیرد ایفا کرده است.

اطمینان‌نهایی فروید به عقل انسانی هر چه باشد، در مورد کردار روان‌کاوانه آشکارا عقل‌باور نیست. فروید باور ندارد که می‌توان بیمار را صرفاً با ارائه‌ی شرح نظری از بیماری‌هایش درمان کرد. تا این‌جا فروید با مارکس همداستان است: نکته در تفسیر جهان نیست، بلکه در تغییر آن است. روان‌پریشی را نه با جایگزین ساختن «کذب» آن با فلان صدق عقلی بلکه در وهله‌ی نخست می‌توان آن را با حل شرایط مادی برطرف کرد که مایه‌ی پدید آمدن آن شده است. در نظر او همچنان‌که از لحاظ مارکس، نظریه بی‌معنی است مگر آن‌که به عنوان نیرویی دگرگون‌کننده در تجربه‌ی واقعی دخالت جوید. در نظر مارکس، متضاد فلان ایدئولوژی ستمگر در نظریه‌ی پایان<sup>۲</sup> یا ایدئولوژی جایگزین نیست، بلکه عمل سیاسی است. در نظر فروید، جایگزین اختلال روانی خود صحنه‌ی تحلیل است، که در آن یگانه حقیقتی که اهمیت دارد همان است که در کنش و واکنش میان تحلیل‌گر و تحلیل‌شونده ساخته می‌شود. صحنه‌ی تحلیل نیز مانند کردار سیاسی همانا به «صحنه آوردن» یا کار کردن از طریق کشاکش‌هاست، نوعی به «نمایش درآوردن»<sup>۳</sup> مسائل معین فوری زندگی واقعی است که در آن روابط عملی فاعل‌های انسانی با آن مسائل قطعاً دیگرگون می‌شود. هم عمل انقلابی و هم صحنه‌ی روان‌کاوی مستلزم شکل‌گیری دردناک هویت جدیدی بر روی ویرانه‌های کهن است، که به جای سرکوب باید به یاد آورده شود؛ و در هر دو مورد «نظریه» به نوعی خودشناسی عملی تغییر یافته منحصر می‌ماند. مارکسیسم و فرویدیسم در تقابل با آن خردستیزی‌های مدرنی که استطاعت تجمل بی‌نیازی از دانستن را دارند، حرمتی درخور برای گفتمان

1. *ethos*      2. end theory      3. theatricalizing



تحلیلی قائل‌اند. اما نزد هر دو آیین برهان نظریه‌ی رهایی‌بخش در اجرا نهفته است؛ و در این فرایند نظریه و عمل هرگز فلان کل متقارن تمیز را تشکیل نمی‌دهند. زیرا اگر نظریه عبارت از دخالتی مادی است همان عملی را به عنوان موضوع یا ابژه‌ی خود در نظر می‌گیرد که دگرگون می‌کنند و بدین‌سان خود نیاز به دگرگونی پیدا می‌کنند تا به پای نوعیت جدیدی که پدید آورده است برسند. به سخن دیگر، کردار به صورت «حقیقتی» درمی‌آید که نظریه را مورد پی‌جویی قرار می‌دهد. پس در این‌جا نیز مانند بازی انتقال و ضدانتقال میان روان‌کاو و بیمار هرگز آسان نیست که دقیقاً بگوییم که چه کسی را تحلیل می‌کند. حرکت نظری «موفق» حرکتی است که اساساً درگیر کردار باشد و لذا دیگر با خود همانست نمی‌ماند، و دیگر «نظریه‌ی محض» نیست. به همین‌سان، کردار ایدئولوژیک همین‌که نظریه از درون بدان وارد شد دیگر با خود همانست نیست؛ اما این بدان معنی نیست که بگوییم این کردار اکنون به حقیقتی دست‌یافته است که پیش از آن از آن آگاهی نداشته است. زیرا نظریه تنها به شرطی می‌تواند موفقانه در کردار دخالت جوید که آن نشانه‌های خودشناسی را که کردار تاکنون در بر داشته است بیرون بکشد. اگر تحلیل‌گر نظریه پرداز محض است پس ناتوان از این است که این شکل ویژه‌ی گفتار رازآلود را رمزگشایی کند؛ و اگر بیمار روان‌پریش تاکنون ناخودآگاهانه در پی نوعی خودشناسی نبوده است پس در وهله‌ی نخست روان‌پریشی‌ای در کار نخواهد بود؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر دیدیم چنین آشفتگی‌هایی شیوه‌های کوشیدن برای در بر گرفتن دو راه‌های واقعی‌اند، و لذا در بردارنده‌ی حقیقت نوع خاص خوداند.

اگر روان‌نژندی<sup>۱</sup> حاوی این عنصر «مثبت» تر است، پس در نظر فروید به صورت توهمی ایدئولوژیک مانند مذهب عمل می‌کند. فروید در آینده یک توهم میان «هذیان<sup>۲</sup> ها، که از آن حالات روانی ذهن را در تضاد آشکار با واقعیت اراده می‌کند، و توهم<sup>۳</sup> ها، که به رغم همه‌ی ناواقعیت‌شان میلی اصیل را بیان می‌کنند، تمایز قائل می‌شود. برای نمونه، توهم ممکن است اکنون کاذب باشد، اما امکان دارد در آینده تحقق بیابد؛ زن طبقه‌ی متوسط ممکن است در خیال

1. neurosis

2. delusion

3. illusion

آورد که شاهزاده‌ای از راه خواهد رسید تا او را به عقد ازدواج خود درآورد، و ممکن است در کمال اعجاب پیش‌بینی او به تحقق برسد. آن‌چه در دیدگاه فروید چنین توهم‌هایی را ویژگی می‌بخشد چشم‌انداز «پیش‌نگر»<sup>۱</sup> شان است، به این معنی که این‌گونه توهم‌ها اساساً شیوه‌های خوش‌خیالی‌اند. فروید می‌نویسد: «از این رو ما هنگامی یک باور را توهم می‌خوانیم که خوش‌خیالی عاملی برجسته در انگیزش آن باشد، و با این کار روابط آن را با واقعیت در نظر نمی‌گیریم، همان‌گونه که خود توهم نیز برای اثبات یا تأیید اهمیتی قائل نیست» (۲۱۳). این‌جا فقط باید لفظ «ایدئولوژی» را به جای «توهم» بشناسیم تا عبارت را به طرز بی‌نقصی به شیوه‌ی آلتوسر بخوانیم: مسئله بر سر اثبات یا ابطال بازنمایی مورد بحث نیست، بلکه نکته بر سر دریافتن آن به عنوان به رمز درآوردنِ فلان میل نهفته است. چنین توهم‌هایی به نحو جدانشدنی با واقعیت پیوند دارند: اسلاوی ژبژک بر آن است که «ایدئولوژی توهمی رؤیاگون نیست که ما پدیدش می‌آوریم تا از واقعیت تحمل‌ناپذیر بگریزیم؛ ایدئولوژی در بُعد اساسی خود ساختی خیالی<sup>۲</sup> است که به عنوان پشتیبانی برای 'واقعیت' خود ما به کار می‌آید: 'توهمی' است که روابط اجتماعی واقعی و مؤثر ما را ساختار می‌بخشد و بدین‌سان بر فلان هسته‌ی تحمل‌ناپذیر، واقعی و ناممکن نقاب می‌زند...» [۱۴] همچنان‌که آلتوسر نیز ممکن بود نکته را به این صورت طرح کند: در ایدئولوژی، واقعیت اجتماعی خرج امر خیالی می‌شود، و سراسر تار و پود کامل آن با خیال در هم تنیده است؛ و این بسیار متفاوت است با تصویری که ایدئولوژی را «روبنایی» موهوم می‌شمارد که بر «زیربنا»<sup>۳</sup>ی واقعی و استوار بنا شده است. و نیز ممکن است بگوییم که با این تصور نیز تفاوت دارد که ایدئولوژی را صرفاً به چشم «پرده»‌ای می‌نگرد که خود را میان واقعیت و ما قرار می‌دهد. واقعیت و نموده‌هایش یا شکل‌های وهمی<sup>۳</sup> بیش از آن تنگاتنگ در هم تنیده شده‌اند که هر یک از چنین خیال‌ها حکایت نمی‌کنند. واقعی و خیالی در ایدئولوژی با همدیگر داده می‌شوند - و به همین علت است که ژبژک می‌تواند استدلال کند که «یگانه راه در هم شکستن قدرت رؤیای ایدئولوژیک ما رویارو شدن با امر واقعی میل

ماست که حضور خود را در آن جا اعلام می‌کند. اگر «محروم کردنِ خودمان از سرمایه‌گذاری» دیدگاهی ایدئولوژیک معمولاً این قدر دشوار است، از آن روست که این کار مستلزم «مایه‌برداری روانی»<sup>۱</sup> دردناک یا سرمایه‌گذاری منفی در ابژه‌های خیال، و لذا سازمان‌دهی مجدد اقتصاد روانی خود است. ایدئولوژی به همه‌ی ابژه‌های گوناگون خود با همه‌ی چسبندگی و سماجت نیمه‌بینای ناخودآگاه می‌چسبد؛ و یکی از مهم‌ترین تسلط‌هایی که بر ما دارد توانایی آن در عرضهی لذت است. چنان‌که ژیرک خاطر نشان می‌کند، در ورای حوزه‌ی دلالت‌گری ایدئولوژیک، همیشه نوعی از «افزونه»<sup>۲</sup> آ‌ی نادلالت‌گر هست که لذت یا خشنودی است؛ و این لذت آخرین «پشتیبان» معنای ایدئولوژیک است. [۱۵]

پس، توهم از نظر فروید به هیچ‌رو مقوله‌ای صرفاً منفی نیست. در واقع بسیار کمتر از مفهوم اولیه‌ی مارکس از ایدئولوژی منفی است. اگر ایدئولوژی وضعی از واقعیت است که با میل‌های ناخودآگاهانه‌ی ما و نیز نگرانی و پرخاش ما انباشته و پشتیبانی می‌شود، پس هسته‌ای آرمان‌شهری را پنهان می‌کند. توهم در زمان حال به فلان وضع مطلوب اشاره دارد که در آن مردان و زنان کمتر احساس درماندگی، وحشت و بی‌معنایی می‌کنند؛ و از این‌رو از بُن‌دولبه است، تسکین‌دهندگی و آرزومندی با هم‌اند؛ و فردریک جیمسون استدلال می‌کند که این نکته درباره‌ی همه‌ی ساخته‌های جامعه‌ی طبقاتی صدق می‌کند. ایدئولوژی‌ها، شاکله‌های فرهنگی و آثار هنری ممکن است به منزله‌ی «سیاست سد نفوذ» استراتژیک تضادهای واقعی عمل کنند؛ اما همچنین، گیرم به واسطه‌ی شکل جمعی‌شان، به امکاناتی فراسوی این وضع سرکوب‌گرانه اشاره دارند. [۱۶] بر پایه‌ی این استدلال، حتی شیوه‌های «حقارت‌بار» ارضا از قبیل ادبیات بازاری<sup>۳</sup> فلان انگیزه‌ی ضعیف و شکننده را تا حد رضایت‌خاطری بادوام‌تر به رمز درمی‌آورد، و لذا به طرز مبهمی شکلِ جامعه‌ی خوب را تجسم می‌بخشد. پس نکته‌ی عجیب این جاست که به نظر می‌آید مفهوم فروید از توهم

۱. decathecting، صورت منفی cathect که اصطلاحی است روان‌کاوانه به معنای تمرکز انرژی روانی روی فلان شخص خاص. شیء، و ایده یا جنبه‌ای از خود: مایه‌گذاری روانی.

2. surplus      3. pulp fiction

با آن مفهوم از ایدئولوژی که مکتب فرانکفورت متأخر پرورانده است یکی باشد. در نظر هربرت مارکوزه، فرهنگ جامعه‌ی طبقاتی در عین حال هم والایش کاذب کشاکش اجتماعی است و هم - ولو در همان یکپارچگی ساختاری اثر هنری - نقد آرمان‌شهری زمان حال. مطالعه‌ی والتر بنیامین در جامعه‌ی پاریسی قرن نوزدهم این شعار میشله را به یادمان می‌آورد که «هر عصر رؤیای جانشین‌اش را می‌بیند»، و امیدها و وعده‌ی مدفون شده‌ی خوشبختی و رفاه و فراوانی را در بطن خیال‌های مصرف‌گرایانه‌ی بورژوازی پاریسی می‌یابد. ارنست بلوخ در *اصل امید*<sup>۱</sup> (۱۹۵۴-۱۹۵۵) بارقه‌های آرمان‌شهر را از همه‌ی آن به‌ظاهر ناامیدکننده‌ترین مطالب و شعارهای تبلیغاتی کشف می‌کند.

بررسی ابعاد ناخودآگاهانه‌ی ایدئولوژی در عین حال هم امیدبخش است و هم هشداردهنده. اگر ایدئولوژی با خیال در هم تنیده باشد، پس این دلیلی است بر قدرت عظیم آن؛ اما چنین خیال‌هایی هرگز به‌آسانی قابل گنجاندن در زمان حال نیستند، و در اصل به فراسوی آن اشاره دارند. آرمان‌شهر وضعی خواهد بود که در آن «اصل لذت» و «اصل واقعیت» فروید در یکدیگر ادغام می‌شوند، به نحوی که خود واقعیت اجتماعی کلاً به تحقق می‌رسد. در نظر فروید، جنگ ابدی میان این اصل‌ها چنین مصالحه‌ای را منتفی می‌سازد؛ اما به همین‌سان ناواقعیت آرمان‌شهر در عین حال به معنای امکان‌ناپذیری هرگونه یکسان‌پنداری تام و تمام رانه‌های لیبیدویی مان و فلان نظام معین قدرت سیاسی نیز هست. آنچه بر سر راه آرمان‌شهر مانع ایجاد می‌کند ویرانه‌ی دژستان<sup>۲</sup> نیز هست: هیچ طبقه‌ی حاکمی نمی‌تواند تماماً پیروزمند باشد. فروید کمتر سخنی دارد تا مستقیماً درباره‌ی ایدئولوژی بگوید؛ اما احتمال بسیار دارد که آنچه به آن به عنوان ساز و کارهای بنیادی زندگی روانی اشاره می‌کند تمهیدات ساختاری ایدئولوژی نیز باشند. فرافکنی، جابه‌جایی، والایش، ادغام، سرکوب، آرمانی ساختن، جانشین‌سازی، دلیل‌تراشی، انکار؛ همه‌ی این‌ها در متن ایدئولوژی نیز به کاراند، همان‌قدر که در رؤیا و خیال در کاراند. این یکی از غنی‌ترین میراث‌های فروید است که برای نقد آگاهی ایدئولوژیک به ارث مانده است.

1. *principle of hope*

۲. dystopia. در مقابل utopia

این باور که هستی انسان اساساً بازیسته‌ی منافع است، و لذا تا مغز استخوان «ایدئولوژیک» است در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم هنگامی که بحران سرمایه‌داری عقلانیتِ خود را مورد تردید قرار می‌داد شتاب گرفت. [۱۷] همچنان‌که نظام سرمایه‌داری به جنگ امپریالیستی جهانی نزدیک‌تر می‌شد، ایمان به عقلِ مطلق که شاخصه‌ی مرحله‌ی «کلاسیک» تر آن بود به طرزی مهارنشده‌ی آغاز به فروریختن کرد. اروپای آغاز قرن بیستم غوطه‌ور در امواج سمبولیسم و بدوی‌گرایی است، و بازگشتی به اسطوره و نوعی کیش عقل‌گریزی دارد؛ آکنده از نغمه‌های واگنر و نیچه، تباهی و خدایان تاریکی است. در واقع جالب است که تفکر به‌ظاهر پیشرو امروز تا چه حد صرفاً پایان قرن<sup>۱</sup> را، با علائمی ضمنی از آشوبی آغازین را، که زیر اشکال عقلانی جامعه‌کمین می‌کند، از نو ابداع می‌کند.

جامعه‌شناس ایتالیایی ویلفردو پاره‌تو در رساله در جامعه‌شناسی عمومی<sup>۲</sup> (۱۹۱۶) که در میانه‌ی جنگ جهانی اول منتشر شد استدلال می‌کند که عنصر غیرعقلانی در رفتار انسانی عمدتاً بر عنصر عقلانی می‌چربد. (کافی است نگاهی گذرا به روزنامه‌های آن زمان بیفکنیم تا دریابیم که این نظر در آن هنگام بی‌گمان فوق‌العاده عاقلانه می‌نمود.) در نگاه پاره‌تو، برخی «احساسات» نسبتاً تغییرناپذیر در زندگی انسانی وجود دارد که پاره‌تو بیان آن را به «بازمانده‌ها»<sup>۳</sup> تعبیر می‌کند؛ و این بازمانده‌ها عناصر تعیین‌کننده‌ی مقدماتی کنش ما را فراهم می‌آورند. بازمانده‌ها به نوبه‌ی خود در «مشتقات»<sup>۴</sup> به رمز درمی‌آیند، و مشتقات به معنای انواع برهان‌های غیرمنطقی یا شبه‌منطقی است (توسل به رسوم، سنت، مرجعیت و مانند آن) که ما از آن بهره می‌گیریم تا احساسات‌مان را توجیه کنیم. پس مشتق در واقع لفظی است برای ایدئولوژی، اما لفظی که بر جمیع گفتمان‌های ما اطلاق می‌شود. ایده‌ها دقیقاً توجیه درست‌نمای انگیزه‌های تغییرناپذیر انسانی‌اند؛ و سیاست، که برای پاره‌توی دست‌راستی حتی در جامعه‌های به‌اصطلاح دموکراتیک همواره از بیخ و بُن نخبه‌گراست، هنر آشنا ساختن خود با «احساسات» و «مشتقات» توده‌ها برای فریفتن آن‌ها در جهت

1. fin de siècle

2. *Treatise of General Sociology*

3. residue

4. derivation

درست است. در یک لحظه‌ی تاریخی هنگامی که نیروهای انقلابی توده‌ای به جنبش و هیجان می‌آیند این قضیه فوریت سیاسی معینی دربر دارد. عقلانیت بورژوازی از سوی نیروهای اجتماعیِ نوخاسته به مبارزه طلبیده می‌شود، و می‌بایست نقاب بی‌طرفی خود را برگیرد: در عوض می‌بایست اقرار آورد که همه‌ی ایده‌ها تنوع خاصی از سخنوری سفسطه‌گرانه‌اند، و امیدوار باشد که سخنوری خودش از سخنوری معارضانش پیشی بگیرد.

در نظر پاره‌تو ممکن است ایده‌ها کاذب و غیرعلمی باشند، اما همچنان در نگاه‌داشتِ وحدت اجتماعی سهمی سودمند دارند؛ و او در این نکته با فیلسوف سیاسی ژوزف سورل همداستان است. سورل در تفکراتی دربارهِ رهی خشونت (۱۹۰۶) با نوع خاص برداشت شاعرانه‌ی خود از مارکسیسم به مخالفت با چیزی یرمی خیزد که به نظر او پوزیتیویسم بی‌روح بین‌الملل دهم است. سورل به عنوان سندیکالیست انقلابی اعتصاب عمومی را در کانون برنامه‌ی سیاسی خود قرار می‌دهد؛ اما در نظر او آنچه هدف‌های عملی‌ای چون اعتصاب ممکن است به دست آورند در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. اعتصاب عمومی اسطوره است: اعتصاب عمومی همچون یک صورت خیالی یا داستانیِ توان‌بخش هستی‌دارا که پرولتاریا را متحد خواهد کرد، آگاهی سیاسی پرولتاریا را سازمان خواهد بخشید و الهام‌بخش پرولتاریا برای عمل قهرمانی خواهد شد. سورل می‌نویسد: «می‌بایست از مجموعه‌ای از صورت‌های خیالی استفاده کرد که به مدد شهود به‌تنهایی، و پیش از این‌که هرگونه تحلیل مهم صورت بگیرد قادر است در هیئت کل تقسیم نشده و یکپارچه آن انبوه احساساتی را برانگیزد که با تجلیات گوناگون آن جنگی موافق و مطابق درآید که سوسیالیسم بر ضد جامعه‌ی مدرن در پیش می‌گیرد. سندیکالیست‌ها این مسئله را با تمرکز کل سوسیالیسم در تمایش اعتصاب عمومی به تمامی حل می‌کنند...» [۱۸] اعتصاب عمومی نمادی رماتییک است، و در برقی از شهود کل واقعی، درهم‌تافته را تقطیر می‌کند؛ این تصویری پیش-بازاندیشانه و پیش‌استدلالی است که برای آنچه سورل به پیروی از معلم خود هانری برگسون، به جای شناخت تحلیلی، معرفت «یکپارچه<sup>۱</sup>» می‌نامد، امکانی فراهم می‌آورد.

بدین‌گونه، سورل نقطه‌ای را نشان می‌دهد که در آن پراگماتیسمی نیچه‌ای به ناگهان از سنت مارکسیستی سردر می‌آورد. ایده‌های سیاسی را دیگر نباید به عنوان اموری ارزیابی کرد که از لحاظ علمی درست یا نادرست‌اند؛ بلکه در عوض باید ایده‌های سیاسی را به عنوان اصول سازمان‌بخش و نیروهای متحدکننده‌ای دریافت کرد که تا آن‌جا که موجب پدید آمدن «شریف‌ترین و ژرف‌ترین احساسات» در طبقه‌ی کارگر می‌شوند و کارگران را به عمل انقلابی برمی‌انگیزند «صادق»‌اند. از این‌رو، این ایده‌ها به نحو درخور برهانی بر ضد همه‌گونه استدلال عقلی‌اند. در نظر سورل، همچنان‌که در نگاه نیچه که او تحسین‌اش می‌کند، ایده‌ها شیوه‌هایی عملی و موقت برای انسجام بخشیدن به تجربه‌ی ما هستند، به نحوی که نیروهای ما بتوانند به بهترین وجه شکوفان گردند. آنچه اهمیت دارد نه دقت نظریه، بلکه شور<sup>۱</sup> صورت خیالی است؛ و تا این‌جا کار سورل به فرایند انقلاب سوسیالیستی «جنبه‌ی زیبایی‌شناسی» می‌بخشد. سورل خاطر نشان می‌کند که مفهوم اعتصاب عمومی «حالت ذهنی کاملاً حماسی» پدید می‌آورد؛ و اگر چنین صور خیالی مورد نیاز است برای این است که چیزی «مبهم» و «مرموز» در مورد سوسیالیسم وجود دارد که در برابر هر گونه بازنمایی ایستادگی می‌کند. سورل به شیوه‌ی دانش‌ستیزانه‌ی نمونه‌نمایی می‌نویسد: «هیچ استقرای عقلی هرگز رمز و رازی را از میان نمی‌برد که سوسیالیسم را در خود پوشانده است» [۱۹]؛ و همین نکته در مورد فرایند خود انقلاب پرولتاریایی نیز صدق می‌کند که «می‌بایست فاجعه‌ای تلقی شود که پیشرفت و تکامل آن در وصف نمی‌گنجد» [۲۰]. خلاصه آن‌که سوسیالیسم نوعی «والایی»<sup>۲</sup> است که از هرگونه تحلیل گفتمانی سربرمی‌تابد؛ و از این‌رو محتوای آن به جای درازگویی‌های علم می‌بایست از راه بی‌واسطگی صورت خیالی اسطوره‌ای انتقال یابد. منتقد آلمانی والتر بنیامین که سخت تحت تأثیر این خردگریزی سورلی قرار گرفته بود در مقاله‌ای که درباره‌ی سوررئالیسم نوشت نیاز به «بیرون کردن استعاره‌ی اخلاقی از سیاست و کشف قلمروی در عمل سیاسی را که یک درصد را به صورت‌های خیالی اختصاص دهد» [۲۱] مبرم دانست.

1. élan      2. sublimity

گرایش اساساً عملی نظریه‌های سورل (سورل زندگی شغلی خود را با مهندسی آغاز کرد) حاوی نوعی جذابیت رادیکال سطحی است. اما انگشت‌شماراند متفکرانی که از این بی‌پرده‌تر خطرهای پراگماتیسم را در تفکر رادیکال آشکار کنند. روشنفکران پروای آن ندارند که آیا ایده‌هایی که کارگران برای آن پیکار می‌کنند و شاید در راه آن می‌میرند حقیقی است یا نه، یا حتی آیا عملاً ثمربخش‌اند؛ این ایده‌ها صرفاً شیوه‌هایی درخور برای ایجاد انواع آگاهی‌اند که روشنفکران آن را مطلوب تلقی می‌کنند. بی‌مسئولیتی چنین موضعی با تجلیل زیبایی‌شناسانه‌ی سورل از خشونت انقلابی به عنوان هدفی در خود از یک قماش است. اندیشه‌ی سورل آنتونیو گرامشی را سخت تحت تأثیر قرار داد، اما در عین حال به پرورش اعقاب شریرتری نیز یاری رساند. پرستش رمانتیک‌ی اراده، عمل و خشونت، لذت نیمه-نیچه‌ای<sup>۱</sup> از امور نمایشی و قهرمانی، رازوری فاجعه‌گرا و شاعرانه - این همه اندیشه‌ی سورل را خوشایند مذاق فاشیسم می‌سازد. در واقع یکی از جریان‌هایی که دنبال می‌کنیم - یعنی «رازورانه ساختن» اندیشه، کاهش اندیشه به ابزار محضر نیروهای ژرف‌تر - در فاشیسم است که کامل‌ترین بیان خود را می‌یابد.

رابطه‌ی میان ایدئولوژی و اسطوره را نمی‌توان به آسانی تعیین کرد. [۲۲] آیا اسطوره‌ها ایدئولوژی‌های جامعه‌های پیش‌صنعتی‌اند یا ایدئولوژی‌ها اسطوره‌های جامعه‌های صنعتی‌اند؟ اگرچه شباهت آشکاری میان این دو هست، در عین حال نقاط اختلاف مهم نیز در میان است. هم اسطوره و هم ایدئولوژی جهان‌های معنایی نمادین با کارکردها و پیامدهای اجتماعی‌اند. اما اسطوره به ظن قوی اصطلاح وسیع‌تری است، و حول مسائل «متافیزیکی» بزرگی چون تولد، جنسیت و مرگ، و مسائلی مربوط به زمان‌ها، مکان‌ها و خاستگاه‌های مقدس می‌گردد. ایدئولوژی‌ها در مجموع اشکال ویژه‌تر و پراگماتیک‌تر گفتمان‌اند، که ممکن است چنین مسائل بزرگی را دربر بگیرند اما این مسائل را پیش می‌کشند تا بر مسائل قدرت به نحو مستقیم‌تر تأثیر بگذارند. اسطوره‌ها معمولاً بیش‌تر پروای این را دارند که چه‌گونه



مورچه‌خوار دماغ دراز را به دست آورده تا این‌که چه‌گونه می‌توانند یک کمونیست را تشخیص بدهند. اسطوره‌ها در عین حال نوعاً پیش‌تاریخی یا تاریخ‌زدا هستند، و رویدادها را در فلان زمان حال ابدی ثابت نگه می‌دارند یا آن‌ها را به چشم اموری بی‌نهایت مکرر می‌نگرند؛ ایدئولوژی‌ها برعکس ممکن است تاریخ‌زدایی کنند و اغلب هم چنین می‌کنند، اما ایدئولوژی‌های قرن نوزدهمی گوناگون مبتنی بر پیشرفت تاریخی پیروزمند چندان در این فهرست نمی‌گنجد. (با این همه، شاید بتوان استدلال کرد که چنین ایدئولوژی‌های مربوط به تاریخ در محتوای خود تاریخی‌اند، اما در شکل خود ثابت‌اند؛ مطمئناً کلودلوی - استروس «تاریخ» را صرفاً به چشم اسطوره‌ای مدرن می‌بیند.)

اسطوره‌ها ممکن است به اندازه‌ی ایدئولوژی‌ها مستقیماً قدرت سیاسی را مشروعیت بخشند، اما به شیوه‌ی باورداشت پیر بوردیو می‌توان در آن‌ها به چشم اموری نگریست که ساختار اجتماعی ویژه را طبیعی و جهان‌گستر می‌کنند، و ارائه‌ی هرگونه بدیلی را به جای آن تصورناپذیر می‌شمارند. همچنین اسطوره‌ها را می‌توان به شیوه‌ی لوی - استروس امری در نظر آورد که برای تضادهای واقعی راه‌حال‌های خیالی فراهم می‌آورند، و لذا از این جهت نیز شبیه به ایدئولوژی‌اند. [۲۳] برخی گفتمان‌های ایدئولوژیک ممکن است مجموعه‌های اسطوره را در جهت مقاصد خود مهار کنند، چنان‌که در مورد نازیسم یا سرزمین هرز<sup>۱</sup> چنین می‌کنند؛ همچنین می‌توان از بهره‌گیری‌های برتولد برشت از افسانه‌های عامیانه در آثار ادبی‌اش نمونه آورد. پس به جای آن که صرفاً اسطوره را با ایدئولوژی یکسان بینداریم مطمئن‌تر این است که از آن جنبه‌هایی از ایدئولوژی سخن بگوییم که اسطوره‌ای‌اند و جنبه‌هایی که چنین نیستند. هرگونه کذب کهن دقیقاً اسطوره نیست. ما این دعوی را که اِورِست را می‌توان با یک دو چابکانه ظرف چهل دقیقه پیمود اسطوره نمی‌نامیم. برای آن‌که چیزی را اسطوره‌ای وصف کنیم، این باور می‌بایست وسیعاً مورد اشتراک هواخواهان‌اش باشد و سرمایه‌گذاری روان‌شناسانه‌ی مهمی را منعکس کند. این مدعا که «علم

---

1. *The Waste Land*

راه حلِ همه‌ی مسائل بشری را در اختیار دارد» احتمالاً این فهرست را پُر می‌کند، و به علاوه عنصر آرمانی‌سازی<sup>۱</sup> را آشکار می‌کند که بیشترین اسطوره‌سازی<sup>۲</sup> لازم می‌آورد. چهره‌ها یا رویدادهای اسطوره‌ای چهره‌ها و رویدادهایی هستند که از هاله‌ای از ویژگی سرشاراند: این چهره‌ها یا رویدادها پدیده‌هایی ممتاز، مثال‌زدنی و بزرگ‌تر از اندازه‌ی طبیعی‌اند که به‌ویژه در یک شکل نابِ فلان معنی یا خیال جمعی را خلاصه می‌کنند. بدین‌سان می‌توانیم از «اسطوره‌ی جیمی هندریکس» سخن بگوییم، همان‌گونه که نمی‌توانیم از اسطوره‌ی جیمی کارتر سخنی به میان آوریم. از این‌رو اسطوره نوعی سیاق سخن ویژه‌ی ایدئولوژی است که معنی‌های معینی را به جایگاه ملکوتی و مقدس برمی‌کشد؛ اما خطا است اگر تصور کنیم که تمامی زبان ایدئولوژیک این نوع افسون را لازم می‌آورد. اسطوره نیز مانند ایدئولوژی لازم نیست متضمن کذب باشد: چیزی کاذب در مورد اسطوره‌ی جیمی هندریکس وجود ندارد مگر آن‌که از باوری به الوهیت او حکایت کند. همچنان‌که لازم نیست اسطوره‌ها، به معنای به‌بار آوردن تأثیرات فریب‌آمیز در خدمت قدرت حاکم، رازورانه باشند. اسطوره‌ی انگلستان به عنوان غول خفته‌ای که نزدیک است به پا خیزد و غل و زنجیر خود را از هم بگسلد در زمان خود به کار آرمان‌رهایی سیاسی آمده است. سرانجام آن‌که می‌توان یادآوری کرد که اسطوره‌ها نوعاً روایی‌اند، حال آن‌که ایدئولوژی‌ها همیشه چنین شکلی به خود نمی‌گیرند.

اما این مسئله‌ی مهمی را طرح می‌کند. آیا جنبش‌های سیاسی مخالف ناگزیر در اسطوره زیست می‌کنند، یا ما باید – همچنان‌که در آن رؤیای روشنگری از کانت تا فروید چنین است – برای وضع آینده‌ای بکوشیم که در آن مردان و زنان بدون چنین افیون‌هایی و مطمئن و متکی به شأن خود به عنوان موجودهای عقلی با جهان روبه‌رو خواهند شد؟ بگذارید نمونه‌ی اسطوره‌گان ناسیونالیستی ایرلندی را بررسی کنیم. ممکن است برخی انتقادهای سخت و جدی از این مجموعه باورها به عمل آوریم. این مجموعه در افراطی‌ترین صورت خود شکلی از ذات‌گرایی است و بر فلان ذات ناب ایرلندی اتکا دارد

(همسان با زبان گالیک و مذهب کاتولیک) که می‌بایست از آلودگی تأثیرهای بیگانه برکنار بماند. از این دیدگاه، پروتستان‌های اولستر به هیچ‌رو ایرلندی‌های راستین تصور نمی‌شوند. این ذات‌گرایی در خام‌ترین و زمخت‌ترین تجلیاتش در نژادپرستی آشکار و تمام‌عیار ادغام می‌شود. ناسیونالیسم ایرلندی به حمایت از قرائتی ادواری و همگن‌کننده از تاریخ می‌گراید که در آن تداومی قهرمانانه در مبارزه‌ی ضدامپریالیستی وجود دارد و تقریباً همه‌ی شوربختی‌های ایرلند را می‌توان به گردن بریتانیا انداخت. همه‌ی نبردها یک نبرداند، همه‌ی پیروزی‌ها و شکست‌ها درواقع یکسان‌اند. این نحوه‌ی نگرش بر زمینه‌ی آیینی نامسئول، خودآزار و شبه‌رازناک از شهادت و ایثار می‌بالد و برمی‌آید و از دیدگاه آن شکست‌گاه مؤثرتر از موفقیت می‌نماید. این دیدگاه به طرز چشمگیری نرینه‌گرا است، و آراسته به پانتئون‌ی از قهرمانان جوان نیرومند، با دو متر قد و بالاست که جایگاهی شبه‌مذهبی به خود اختصاص داده‌اند. این نظرگاه در باب «مام ایرلند»، که این قهرمانان جادوانه با آن پیمان زناشویی بسته‌اند، و با خون جان‌بخش خود او را بارور خواهند ساخت، دست به داد و ستد با کلیشه‌های سکسیستی می‌زند. این دیدگاه به نحو علاج‌ناپذیری نوستالژیک و احساساتی‌مآب است و آرمان وحدت ملی را صرف‌نظر از محتوای اجتماعی آن به صورت بُت درمی‌آورد و در نگرش‌اش نسبت به امر «مدرن» آشکارا بی‌نزاکت و کج‌خلق و ابتدایی است.

بسیار آشکار است که هیچ لیبرال شریفی در دام پیوند با این مرام وحشیانه نخواهد افتاد. با این حال دو خط دفاعی هست که می‌تواند به نام آن به کار بیفتد و هیچ‌یک نیز لازم نیست انتقادهای واقعی مذکور در فوق را نفی کند. نخستین دفاع این است که این محکومیت و نکوهش نامحدود و بی‌استثنا نمی‌تواند هسته‌ی عقلانی درون پوسته‌ی اسطوره‌ای را دریابد؛ و این واقعیت را نادیده می‌گیرد که این اسطوره‌گان به شکل غلو شده‌ی زننده‌ای برخی از حقایق آزارنده‌ی داخلی را بازتاب می‌دهد که بریتانیا ترجیح می‌دهد نادیده انگارد، و نفی «روشن‌اندیشانه»ی چنین آموزه‌ای تا حدودی نوعی توجیه سیاسی است. درواقع بسیاری از مسائل ایرلند سرچشمه‌ی خود را در پیوند استعماری با

بریتانیا دارند. با وجود تمام نره‌مردی‌پرستی<sup>۱</sup> اسطوره‌ای، زنان و مردان در واقع طی قرن‌ها مبارزه در راه رهایی ملی شجاعت‌های درخشان از خود نشان داده‌اند. ممکن است «وحدت ملی» مسلماً چیزی از بت‌وارگی در خود داشته باشد اما آیا بریتانیایی‌ای که بر این نظر است حاضر است مناطق مجاور لندن را به دوبلین واگذار کند؟ در اتهام خودآزاری و ایثار فرقه‌ای حقیقتی هست؛ اما این نیز حقیقت است که جمهوری‌خواهان ایرلند گاه ترجیح می‌دهند به جای خون دیگران خون خود را بریزند. باورهای ناسیونالیستی ایرلندی مطمئناً اغلب نوستالژیک و بدوی و نسبت به مدرنیته تحقیرآمیز است؛ و با در نظر گرفتن مدرنیته، چه کسی می‌تواند آن‌ها را سرزنش کند؟ اسطوره‌های ناسیونالیسم ایرلندی هر قدر هم واپس‌نگر و ناخوشایند باشند، توهم‌های محض نیستند: این اسطوره‌ها، گیرم در شکلی فروکاهنده و اغراق‌آمیز، برخی واقعیت‌های تاریخی بنیادی را در خود خلاصه می‌کنند. این اسطوره‌ها چنان‌که لیبرال‌های محترم ممکن است تصور کنند فقط مستی مزخرفات بی‌پایه نیستند.

اما این جا خط دفاعی بنیادی تری هست که باید طرح شود. آیا چنین نقدی از اسطوره‌های مردمی ستم‌دیده از دیدگاهی روشنفکرگرایانه و بی‌روح صورت نمی‌گیرد؟ مردان و زنانی که درگیر چنین کشاکش‌هایی می‌شوند تنها با نظریه زندگی نمی‌کنند، سوسیالیست‌ها نسل اندر نسل جان خود را بر سر این اعتقاد نمی‌گذارند که نسبت سرمایه‌ی ثابت به سرمایه‌ی متغیر منجر به گرایش نرخ نزولی سود می‌شود. بر سر دفاع از آموزه‌ی زیربنا و روبنا نیست که مردان و زنان آماده می‌شوند تا سختی و آزار را در راه مبارزه‌ی سیاسی به جان بخرند. گروه‌های ستم‌دیده در میان خود روایاتی حماسی از تاریخ خود نقل می‌کنند، همبستگی خود را در سرودها و شعائر خود می‌ستایند و از کوشش‌های جمعی خود نمادهای جمعی می‌سازند. آیا باید این همه را به عنوان آشفته‌گی ذهنی با ریشخند رد کرد؟ با این همه اگر چنین آگاهی اسطوره‌ای از جانب ستم‌دیدگان معتبر و اجتناب‌ناپذیر است، آیا با رازوری در حالت تبانی معذب و مردد نیست؟ هنگامی که والتر بنیامین نوشت که «مادام که حتی یک گدا باقی مانده

باشد اسطوره دوام خواهد آورد» [۲۴] همین معنای از لحاظ سیاسی منفی را از اسطوره‌گان در نظر داشت.

خلاصه آن‌که به نظر می‌رسد با دو بدیل روبه‌رو هستیم که به یک اندازه ناخوشاینداند. از سویی این امید روشنگری هست که مردان و زنان شاید اسطوره‌گان را به کلی پشت سر بگذارند؛ اما به نظر می‌رسد این مستلزم نوعی عقل‌باوری سترون باشد. از سوی دیگر، ممکن است بپذیریم که توده‌ها به اسطوره‌های خاص خود نیاز دارند اما این را باید به شدت از نظریه‌پردازی روشنفکران متمایز کرد. در غیر این صورت، چنان‌که ممکن است بتوان گفت که کار سورل و آلتوسر تصدیق این دیدگاه است، ما فقط روشنفکرگرایی بی‌روحی را با نخبه‌گرایی یا فرصت‌طلبی بدبینانه تاخت زده‌ایم. با این حال فرانک کرمود<sup>۱</sup> در اثر خود حسی از پایان‌بندی<sup>۲</sup> تمایز مفیدی میان «اسطوره» و «داستان» به دست می‌دهد. از نظر کرمود، داستان ساختمانی نمادین است که به نحو طنزآمیزی بر داستانیت خود وقوف دارد، حال آن‌که اسطوره‌ها جهان‌های نمادین خود را به اشتباه به جای جهان‌های واقعی می‌گیرند و لذا به طبیعی‌سازی جایگاه خود می‌پردازند. [۲۵] به این ترتیب خط فارق میان این دو به نحو چشمگیری محو می‌شود چرا که داستان‌ها میلی به تبدیل شدن به اسطوره دارند. تظاهرکنندگان سیاسی ای که آواز سر می‌دهند «کارگران متحد هرگز شکست نمی‌خورند» ممکن است واقعاً به این شعار باور داشته باشند، که در آن صورت البته جای هشدار دارد. زیرا حقیقت ندارد که کارگران متحد هرگز شکست نخواهند خورد، و بی‌مسئولیتی است که بگوییم چنین است. اما بعید است که بیشتر مردمی که این شعار را سر می‌دهند آن را گزاره‌ی نظری معتبری بشمارند. این شعار آشکارا تکه‌ی سخنورانه‌ای است که برای تشویق روحیه‌ی همبستگی و تأیید نفس<sup>۳</sup> طراحی شده است، و «باور» داشتن به آن باور داشتن به آن به معنای دقیق کلمه است. کاملاً ممکن است که به این شعار به عنوان تکه‌ای از سخنوری سیاسی باور داشته باشیم، اما به صورت فلان گزاره‌ی نظری به آن باور نداشته باشیم - موقعیتی از باور داشتن و باور نداشتن به طور همزمان

1. Frank Kermode

2. Frank Kermode

3. self-affirmation

که تا حدودی پدیده‌شناسی به شدت ساده‌انگارانه‌ی اعتقاد را که نمونه‌نمای برخی اندیشه‌های نئوپراگماتیک معاصر است پیچیده می‌کند. باور داشتن به شعار به عنوان چیزی که از نگاه سخنورانه معتبر است به معنای اجرای یک حرکت داستانی است، حال آن‌که واقعی گرفتن آن به معنای قربانی اسطوره شدن است. و به این معناست که در سرانجام کار عقل‌باوری و نخبه‌باوری یگانه‌بدیل‌های سیاسی نیستند.



## ۷

### گفتمان و ایدئولوژی

دیدیم که مفهوم ایدئولوژی از جمله دربردارنده‌ی مفهوم شیء‌شدگی است؛ اما می‌توان استدلال کرد که این شیء‌شدگی‌ای مخصوص به خود است. هیچ‌کس تاکنون صورت‌بندی ایدئولوژیک را به چشم ندیده است، همچنان‌که ناخودآگاه فرویدی یا شیوه‌ی تولیدی را ندیده است. اصطلاح «ایدئولوژی» فقط شیوه‌ی درخوری است برای طبقه‌بندی بسیاری از امور مختلفی که ما به مدد نشانه‌ها تحت عنوانی واحد انجام می‌دهیم. برای مثال، عبارت «ایدئولوژی بورژوازی» صرفاً صورت کوتاه‌تر گستره‌ی عظیمی از گفتمان‌ها است که در زمان و مکان پراکنده است. این‌که همه‌ی این زبان‌ها را «بورژوا» بخوانیم البته به این معناست که همه‌ی این زبان‌ها چیزی مشترک دارند؛ اما لازم نیست این عنصر مشترک را به عنوان ساختار تغییرناپذیری از مقولات در نظر آوریم. این‌جا احتمالاً مفیدتر است که در راستای آموزه‌ی «شباهت‌های خانوادگی» لودویگ ویتگنشتاین بیندیشیم - یعنی به صورت شبکه‌ای از ویژگی‌های متداخل و نه فلان «ذات» ثابت.

بسیاری از گفت‌وگوها درباره‌ی ایدئولوژی با اصطلاح‌های «آگامی» و «ایده‌ها» بیان شده است - اصطلاح‌هایی که استفاده‌های مناسب خود را دارند. با این همه، گرایش به این دارند که ما را هل بدهند تا نادانسته در جهت ایدئالیسم



سیر کنیم. زیرا که آگاهی نیز نوعی شیء‌شدگی و انتزاعی از اشکال واقعی کردار گفتمانی ماست. این که ما از اندیشیدن به واژه‌ها بر حسب مفاهیم به اندیشیدن به مفاهیم بر حسب واژه‌ها انتقال جهت داده‌ایم متعلق به آن چیزی است که شاید بتوانیم آن را انقلاب زبانی قرن بیستم بنامیم. به جای آن که به سیاق آمپریستی بر آن باشیم که واژه‌ها «نماینده»<sup>۱</sup>ی مفاهیم‌اند، اکنون گرایش به این داریم که «داشتن مفهوم» را قابلیت برای بهره‌گیری از واژه‌ها به شیوه‌های ویژه ببینیم. از این رو مفهوم بیشتر کردار است تا حالتی ذهنی — گرچه دیدیم که لویی آلتوسر خطر می‌کند و ترکه را بیش از حد در این جهت خم می‌کند و مفاهیم را تا حد کردارهای اجتماعی فرو می‌کاهد. اما راه سومی نیز میان اندیشیدن به ایدئولوژی به عنوان ایده‌های مثله شده از سویی، و اندیشیدن به ایدئولوژی به عنوان امری مربوط به الگوهای رفتاری معین از سوی دیگر وجود دارد؛ و آن تصور ایدئولوژی به عنوان پدیده‌ای گفتمانی یا نشانه‌شناختی است. و این در عین حال هم بر مادیت ایدئولوژی تأکید می‌کند (چرا که نشانه‌ها چیزها<sup>۲</sup>ی مادی‌اند)، و هم این معنا را حفظ می‌کند که ایدئولوژی اساساً با معانی سروکار دارد. سخن گفتن از نشانه‌ها و گفتمان‌ها ذاتاً اجتماعی و عملی است، حال آن که اصطلاحاتی چون «آگاهی» بازمانده‌های سنتِ فکری ایدئالیستی‌اند.

این ممکن است به ما کمک کند تا به ایدئولوژی بیشتر به عنوان مجموعه‌ی ویژه‌ای از تأثیرات و پیامدها در درون گفتمان‌ها نظر کنیم تا به چشم مجموعه‌ی ویژه‌ای از گفتمان‌ها. گفتمان بورژوازی شامل این گفتمان ویژه درباره‌ی مالکیت، آن شیوه‌ی گفت و گو درباره‌ی روح، این رساله در علم حقوق و آن نوع گفتارهایی است که در میخانه‌هایی به گوش آدم می‌رسد که در آن متصدی بار کراوات نظامی می‌زند. آنچه درباره‌ی این مجموعه‌ی درهم‌جوش اصطلاح‌ها بورژوازی است بیشتر تأثیراتی است که ایجاد می‌کنند تا نوع زبان‌های آن‌ها: برای مثال، تأثیرات «بستار» که به موجب آن اشکال معینی از دلالت‌گری خاموشانه حذف می‌شوند، و برخی دلالت‌گرها در موقعیت مسلط خود «تثبیت» می‌شوند. این تأثیرات ویژگی‌های گفتمانی، و نه صرفاً صوری، زبان‌اند: آنچه برای مثال به

عنوان «بستار» تفسیر می‌شود بسته به زمینه‌ی مشخص گفتار خواهد بود، و از یک موقعیت ارتباطی به موقعیت بعدی قابل‌تغییر است.

نخستین نظریه‌ی نشانه‌شناختی در باب ایدئولوژی را فیلسوف شوروی و. ن. ولوشنیف در اثر خود مارکسیسم و فلسفه‌ی زبان (۱۹۲۹) پرورد و پیش برد. در این اثر مؤلف جسورانه مدعی است که «بدون نشانه‌ها ایدئولوژی وجود ندارد.» [۱] در نظر ولوشنیف، قلمرو نشانه‌ها هم‌گستره‌اند: آگاهی فقط می‌تواند در تجسم مادی دلالت‌گرها پدید آید، و از آن‌جا که این دلالت‌گرها فی‌نفسه مادی‌اند فقط «بازتاب‌ها»ی واقعیت نیستند، بلکه جزء سازنده‌ای از آن‌اند. ولوشنیف، می‌نویسد: «منطق آگاهی منطق ارتباط ایدئولوژیک، منطق کنش متقابل نشانه‌شناختی گروه اجتماعی است. اگر ما آگاهی را از محتوای نشانه‌شناختی و ایدئولوژیک آن محروم کنیم، مطلقاً هیچ‌چیز از آن برجا نمی‌ماند.» [۲] این واژه «پدیده‌ی ایدئولوژیک تمام‌عیار» است، و خودآگاهی فقط درونی کردن واژه‌ها، و نوعی «گفتار درونی» است. به عبارت دیگر، آگاهی کمتر چیزی در درون ما و بیشتر چیزی در پیرامون و میان ماست، شبکه‌ای از دلالت‌گرها است که جزء به جزء ما را تشکیل می‌دهد.

اگر ایدئولوژی را نتوان از نشانه جدا کرد، پس همچنین نمی‌توان نشانه را از اشکال مشخص مرادده‌ی اجتماعی نیز جدا ساخت. نشانه تنها در درون این‌هاست که «زندگی» می‌کند؛ و این اشکال مرادده می‌بایست به نوبه‌ی خود با بنیاد مادی زندگی اجتماعی ارتباط یابد. نشانه و موقعیت اجتماعی‌اش به نحوی تفکیک‌ناپذیر در همدیگر جوش خورده‌اند، و این موقعیت شکل و ساختار گفتار را از درون معین می‌کند. پس در این‌جا ما با پیش‌طرحی از نظریه‌ی ماتریالیستی ایدئولوژی سروکار داریم که ایدئولوژی را صرفاً به بازتاب «زیربنای اقتصادی» کاهش نمی‌دهد، و به مادیت واژه و متن‌های گفتارمانی که در آن ایدئولوژی دریافت می‌شود حق شایسته‌شان را اعطا می‌کند.

اگر در نظر ولوشنیف زبان و ایدئولوژی به یک معنی یکسان‌اند به معنای دیگر چنین نیستند. زیرا مواضع ایدئولوژیک مخالف ممکن است خود را در همان زبان ملی سامان بخشند و درون همان اجتماع زبانی یکدیگر را قطع کنند؛ و این بدین معناست که نشانه به صورت «عرصه‌ای از مبارزه‌ی طبقاتی»

درمی‌آید. یک نشانه‌ی اجتماعی ویژه از طرف منافع اجتماعی رقیب به این یا آن راه کشیده می‌شود، از درون با نوعی چندگانگی «لهجه‌های» ایدئولوژیک نقش می‌خورد؛ و بدین طریق است که پویایی خود را حفظ می‌کند. بدین‌سان کار ولوشینف تعریف تازه‌ای از ایدئولوژی به منزله‌ی مبارزه‌ی منافع اجتماعی متعارض در سطح نشانه به ما ارائه می‌کند.

ولوشینف بانی چیزی است که از آن پس «تحلیل گفتمان» خوانده می‌شود و به بازی قدرت اجتماعی در درون خود زبان می‌پردازد. چنان‌که جان. بی. تامپسون طرح می‌کند قدرت ایدئولوژیک فقط مسئله‌ی معنی نیست، بلکه مسئله‌ی تبدیل کردن معنی به سیخونک است. [۳] نظریه‌های ولوشینف در کار زبان‌شناس آلتوسری مشرب فرانسوی میشل پشو<sup>۱</sup>، به‌ویژه در زبان، معنی‌شناسی و ایدئولوژی (۱۹۷۵) به کار گرفته می‌شود. پشو می‌خواهد از تمایز سوسوری مشهور میان زبان<sup>۲</sup> (نظام انتزاعی زبان) و سخن<sup>۳</sup> (گفتارهای ویژه) با مفهوم‌های «فرایند گفتمانی» و «صورت‌بندی گفتمانی» فراتر رود. صورت‌بندی گفتمانی را می‌توان به چشم مجموعه‌ای از قواعد نگریست که چیزی را معین می‌کنند که می‌توان و می‌بایست از موضعی معین در درون زندگی اجتماعی گفت؛ و بیان‌ها تنها بر حسب صورت‌بندی‌های گفتمانی که در درون آن روی می‌دهند معنی دارند، و همچنان‌که از یکی به دیگری انتقال می‌یابند تغییر معنی می‌دهند. از این‌رو صورت‌بندی گفتمانی «ماتریسی از معنی»<sup>۴</sup> یا نظامی از روابط زبانی تشکیل می‌دهد که در درون آن فرایندهای گفتمانی واقعی پدید می‌آیند. هر صورت‌بندی گفتمانی ویژه بخشی از کلیت ساختارمند چنین پدیده‌هایی را شکل می‌دهد که پشو آن را میان‌گفتمان<sup>۵</sup> می‌نامد؛ و هر صورت‌بندی گفتمانی نیز به نوبه‌ی خود در یک صورت‌بندی ایدئولوژیک تعبیه می‌شود که حاوی کردارهای نا-گفتمانی و نیز کردارهای گفتمانی است.

از این‌رو، هر فرایند گفتمانی در روابط ایدئولوژیک ثبت می‌شود، و از درون از راه فشار این روابط قالب می‌گیرد. خود زبان نظامی «نسبتاً خودمختار» است که هم کارگر و هم بورژوا، هم مرد و هم زن، هم ایدئالیست و هم ماتریالیست در

1. Michel Pêcheux      2. langue      3. Parole      4. matrix of meaning  
5. interdiscourse

آن شریک‌اند. اما دقیقاً از آن‌رو که زبان اساس مشترک همه‌ی صورت‌بندی‌های گفتمانی را شکل می‌دهد، به صورت واسطه یا «مدیوم» کشاکش ایدئولوژیک درمی‌آید. بنابراین فلان «معنی‌شناسی گفتمانی» به بررسی این نکته می‌پردازد که چه گونه عناصر بهمان صورت‌بندی گفتمانی ویژه با هم پیوند می‌خورند تا با ارجاع به زمینه‌ای ایدئولوژیک فرایندهای گفتمانی را تشکیل دهند. اما جایگاه فلان صورت‌بندی گفتمانی در درون بهمان کل پیچیده، که شامل زمینه‌ی ایدئولوژیک آن نیز می‌شود، معمولاً به صورت جلوه‌ای از آن‌چه پشو «فراموش کردن» می‌خواند، از سخنگوی منفرد پنهان می‌ماند؛ و به دلیل همین فراموشی یا سرکوب است که معانی سخنگو در نظر او آشکار و طبیعی می‌نماید. سخنگو «فراموش می‌کند» که او دقیقاً کارکرد صورت‌بندی گفتمانی و ایدئولوژیک است، و از این‌رو به این شناخت نادرست می‌رسد که خود مؤلف گفتمان خویش است. تقریباً همان‌گونه که کودک لاکانی خود را با بازتاب خیالی خود یکی می‌انگارد، فاعل سخنگو نیز با صورت‌بندی گفتمانی‌ای که بر او مسلط است دچار نوعی یکسان‌انگاری می‌شود. اما پشو امکان «نا-یکسان‌انگاری» با چنین صورت‌بندی‌ها را باز می‌گذارد، که خود یکی از شرایط دگرگونی سیاسی است.

کار ولوشینف و پشو پیشگام‌گرایشی متنوع و پُربار در تحلیل گفتمان است. [۴] بخش اعظم این کار به بررسی این نکته می‌پردازد که چه‌گونه می‌توان ردّ کتیبه‌ای قدرت اجتماعی درون زبان را در ساختارهای واژگانی، نحوی و دستوری پی گرفت - به نحوی که به عنوان مثال استفاده از اسم معنی یا گذر از وجه معلوم به مجهول ممکن است به کار این بیاید که عمل مشخص رویداد اجتماعی را به انحصاری تیره کند که برای منافع ایدئولوژیک حاکم مناسب گردد. دیگر بررسی‌ها مستلزم تحلیل توزیع فرصت‌های گفتار در مکالمه، یا تأثیرات ایدئولوژیک سازمان‌روایت شفاهی است. این نوع خاص پژوهش در حالی که گاه با وقار و جدیت بر سر امور آشکار خود را به زحمت می‌اندازد و سلاح‌های بزرگ تحلیل زبانی را به چرخش درمی‌آورد تا پشه‌ی ناقابل‌لطیفه‌ی کثیفی را مخابره کند، بعد تازه‌ای را در نظریه‌ی ایدئولوژی گشوده است که سنتاً به جای

کنش زبانی<sup>۱</sup> با «آگاهی» و به جای کنش متقابل اجتماعی با «ایده‌ها» سروکار دارد.

شیوه‌ی اندیشه‌ی کاملاً متفاوتی درباره‌ی زبان و ایدئولوژی شاخصه‌ی اندیشه‌ی اروپایی پیشتاز در دهه‌ی ۱۹۷۰ است. در نظر این جریان پژوهشی، که با مجله‌ی معناشناسی فرانسوی *تل‌کل*<sup>۲</sup> مربوط است، ایدئولوژی اساساً منوط به ثبات بخشیدن به چیزی است که در غیر این صورت فرایند تمامی‌ناپذیر دلالت‌گری پیرامون دلالت‌گرهای مسلط معین است، و فاعل منفرد در این حالت می‌تواند خود را با آن یکسان بینگارد. خود زبان بی‌نهایت زیبا است؛ اما این زیبایی را می‌توان به‌طور مصنوعی در درون «بستار» به بند کشید - در درون جهان مَهر و موم شده‌ی ثبات ایدئولوژیک که نیروهای مخرب و تمرکززدای زبان را به نام وحدتی خیالی دفع می‌کند. نشانه‌ها را خشونت پوشیده‌ی معینی تحت نظم سلسله‌مراتبی سفت و سختی درمی‌آورد؛ چنان‌که روزالین کوارد و جان الیس طرح می‌کنند، «کردار ایدئولوژیک... به کار می‌افتد تا فاعل را در مواضع معینی در ارتباط با ثبات‌های گفتمانی معین ثابت نگه دارد.» [۵] فرایند قوام بخشیدن «بازنمایی‌ها» همواره این فرو بستن اختیاری زنجیره‌ی دلالت‌گر را لازم می‌آورد، و بازی آزادانه‌ی دلالت‌گر را به یک معنای مصنوعی ثابت و معین محدود می‌کند که در آن صورت فاعل می‌تواند آن را به عنوان امر طبیعی و ناگزیر بپذیرد. درست همان‌گونه که در نظر پشو فاعل سخنگو آن صورت‌بندی گفتمانی را که او را در مکان قرار می‌دهد فراموش می‌کند، به همین سان برای این شیوه‌ی اندیشه نیز بازنمایی ایدئولوژیک نفی و سرکوب کار زبان را لازم می‌آورد، یعنی فرایند مادی تولید دلالت‌گر را که در زیرساخت این معانی منسجم قرار می‌گیرد و می‌تواند همواره به نحو بالقوه آن‌ها را براندازد.

این ترکیب و سوسه‌انگیزی از زبان‌شناسی، مارکسیسم و روان‌کاوی است که ماتریالیسم باروری را لازم می‌آورد که همین ساختمان را در زبان فاعل انسانی مورد بررسی قرار می‌دهد. البته این هم مشکلات خود را دارد. از نگاه سیاسی، این دیدگاه نوعی نظریه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی مخفیانه درباره‌ی فاعل است که

1. linguistic performative

2. *Tel Quel*

متماثل به این است که خود عمل بستار نشانه‌شناختی<sup>۱</sup> را «اهریمنی» کند و به نحو غیرانتقادی به تجلیل از رها شدن شادمانه‌ی نیروهای تولید زبانی پردازد. به همین سان، گاه‌گاه سوءظنی هرج و مرج طلبانه نسبت به معنی نشان می‌دهد؛ و به دروغ فرض می‌گیرد که «بستار» همواره زایش‌ستیز است. اما چنین بستاری حاصل موقت هر گونه نشانگی<sup>۲</sup> است، و ممکن است به لحاظ سیاسی توان‌بخش باشد و نه محدودکننده: «شب را مقهور کنید!» مستلزم بستاری نشانه‌شناختی و (به یک معنای این اصطلاح) ایدئولوژیک است، اما نیروی سیاسی‌اش دقیقاً در همین امر نهفته است. دشمنی نشانه‌شناختی چپ با چنین دلالت‌گری‌های موقتاَ ثبات‌یافته‌ای گاه‌گاه به‌طور خطرناکی به سوءظن پیش‌پافتاده‌ی لیبرالی نسبت به «برچسب‌ها» نزدیک می‌شود. این‌که آیا چنین بستاری از لحاظ سیاسی مثبت است یا منفی منوط به زمینه‌ی گفتمانی و ایدئولوژیک است؛ و این شیوه‌ی تحلیل در مجموع اشتیاق بسیار دارد که در تأمل آکادمیستی چپ درباره‌ی زبان به عنوان «متن» زمینه‌ی گفتمانی<sup>۳</sup> را نادیده بگیرد. به سخن دیگر، در معدودی از موارد شکلی از تحلیل گفتمان واقعی است؛ بلکه در عوض مانند معارضان و مخالفان فیلولوژیک خود، «زبان را به معنی دقیق کلمه» به عنوان موضوع جستار خود در نظر می‌گیرد، و لذا نمی‌تواند از نوعی فرمالیسم و انتزاع معین چپ بگریزد. ژاک دریدا و اعقاب‌اش در وهله‌ی نخست به لغزاندن دلالت‌گر مالارمه‌ای علاقه‌منداند تا به چیزی که در خلال لحظات فراغت صرف چای در آشپزخانه‌های هتل هیلتون گفته می‌شود. در مورد تل‌کل نوعی دیدگاه خوش‌باورانه‌ی غربی از «انقلاب فرهنگی» مائوئیستی با ساده‌دلی به حیطه‌ی زبان پیوند زده می‌شود، به نحوی که انقلاب سیاسی تلویحاً با آشوب و فروپاشی بی‌وقفه همسنگ گرفته می‌شود. بر همین قیاس، این دعوی نوعی سوءظن آنارشستی نسبت به نهادینگی<sup>۴</sup> نشان می‌دهد، و آن حدودی را نادیده می‌گیرد که به موجب آن نوعی ثبات موقت معین هویت نه فقط برای آسایش روانی بلکه برای عمل سیاسی انقلابی نیز ضروری است. این دیدگاه دربردارنده‌ی هیچ‌گونه نظریه‌ی کافی و واقعی درباره‌ی چنین عملی نیست،

1. semiotic closure

2. semiosis

3. discursive context

4. institutionality

زیرا که فاعل اکنون چیزی جز پیامد مرکزگریز فرایند نشانه‌شناختی نیست؛ و توجه ارزشمند این دیدگاه به سرشت گسسته، مخاطره‌آمیز و کثیر تمامی هویت در بدترین حالت خود به سرودخوانی غیرمستولانه درباره‌ی فضایل اسکیزوفرنی فرو می‌لغزد. در واقع انقلاب سیاسی به صورت معادل سرسام کارناوال وار درمی‌آید؛ و اگر این سودمندانه آن جنبه‌های خوشایند، اتوپیایی و ذهن‌آشوب<sup>۱</sup> فرایندی را به مقام پیشین بازمی‌گرداند که مارکسیسمی خشکه مقدس اغلب آن را سرکوب کرده است، آن رفقای را که به طرز غم‌انگیزی شیفته‌ی «بستار» اند به حال خود وامی‌گذارد تا کار حوزه‌ای بکنند، جزوه‌ها را فتوکپی کنند و آذوقه تدارک ببینند. آن‌چه در خصوص این مدعا ارزش پایدار دارد کوشش آن برای پرده برگرفتن از ساز و کارهای زبان‌شناختی و روان‌کاوانه‌ی بازنمایی ایدئولوژیک است - عرصه‌ی ایدئولوژی بیشتر به عنوان مجموعه‌ای از تأثیرات پیچیده است که نسبت به گفتمان جنبه‌ی درونی دارد تا به منزله‌ی فلان «مجموعه‌ی ایده‌هایی ایستا. ایدئولوژی یکی از شیوه‌های حیاتی و تعیین‌کننده‌ای است که در آن فاعل بشری به مدد آن می‌کوشد تضادهایی را که در هستی او شکاف می‌اندازد و تا هسته و مغز او را تشکیل می‌دهد «بخیه» بزند و هم بیاورد. چنان‌که در مورد آلتوسر ایدئولوژی چیزی است که در وهله‌ی نخست ما را به عنوان فاعل اجتماعی پدید می‌آورد، و نه فقط تنگنایی مفهومی که ما متعاقباً در آن گیر می‌افتیم.

اما شایسته است مکث کنیم و از این موضع بپرسیم که آیا ایدئولوژی همیشه ملازم «تثبیت»<sup>۲</sup> است. چه باید گفت درباره‌ی ایدئولوژی‌های مصرف‌گرای سرمایه‌داری پیش‌رفته که در آن فاعل تشویق می‌شود که به‌طور موقت روزگار بگذراند، با آسودگی خاطر از نشانه‌ای به نشانه‌ی دیگر بخرامد، از فراوانی پُربار میل و اشتها و رغبت خود لذت ببرد و بیش از کارکرد مرکزگریز این ایدئولوژی‌ها لذت نبرد؟ راست است که این‌همه در درون «بستاری» بنیادی‌تر جریان دارد، بستاری که نیازهای خود سرمایه تعیین‌اش می‌کند؛ اما در عین حال سادگی این باور را نیز آشکار می‌کند که ایدئولوژی همیشه و همه‌جا

1. mind shattering

2. fixation

دلالت‌گرهای ثابت یا «ترافرازنده»، وحدت‌های خیالی، زمینه‌ای متافیزیکی و هدف‌های فرجام‌شناختی<sup>۱</sup> را لازم می‌آورد. تفکر مابعد ساختارگرایی اغلب ایدئولوژی را به این شیوه‌ی «هدف پوشالی» طرح می‌کند، فقط برای آن‌که با آن با ایهام‌های آفریننده‌ی «متن‌مندی»<sup>۲</sup> یا لغزاندن دلالت‌ها رویاروی شود؛ اما پنج دقیقه تماشای فلان آگهی ویدیویی یا سینمایی کافی است تا این تقابلی دوتایی سفت و سخت را ساخت‌شکنی کند. «متن‌مندی»، ایهام و عدم قطعیت اغلب در طرف خود گفتمان‌های ایدئولوژیک مسلط قرار دارند. این اشتباه تا حدودی از طرح افکندن مدل خاصی از ایدئولوژی - مدل فاشیسم و استالینیسیم - در گفتمان‌های کاملاً متفاوت سرمایه‌داری لیبرال ناشی می‌شود. در پس پشت این اشتباه تاریخی سیاسی نهفته است: مانند اعضای مکتب فرانکفورت، برخی از اعضای برجسته‌ی به اصطلاح مکتب نقد [دانشگاه] ییل نیز که از این مفاهیم حمایت کرده‌اند، ریشه‌هایی سیاسی‌ای از این یا آن دست در زمینه‌ی اروپایی آغاز کار داشته یا دارند. [۶] آن‌گاه ایدئولوژی، از نظر آنان همچنان‌که از نظر نظریه‌پردازان پایان‌ایدئولوژی، هیتلر یا استالین معنی می‌دهد، نه برج ترامپ<sup>۳</sup> یا دیوید فراست<sup>۴</sup>.

سرانجام آن‌که می‌توان خاطر نشان کرد که این نظریه در باب ایدئولوژی با همه‌ی «ماتریالیسم» مبالغه‌آمیزش در گرایش ذهن‌مدار<sup>۵</sup> گرانبار خود ایدئالیسمی آغازین را آشکار می‌سازد. این نظریه در کوشش‌های آموزنده‌ی خود برای پرهیز از کاهش‌گرایی اقتصادی کلی داعیه‌ی مارکسیسم کلاسیک را درباره‌ی شالوده‌های «زیربنایی» ایدئولوژی، و همراه با آن مرکزیت نهادهای سیاسی را نادیده می‌گیرد. پیش‌تر دیدیم که ممکن است از خود نهادهای دموکراسی پارلمانی، از جمله‌ی دیگر امور، به عنوان دستگاهی ایدئولوژیک سخن بگوییم. بی‌شک پیامدهای این نهادها، اگر اصلاً می‌بایست به لحاظ ایدئولوژیک متقاعدکننده

1. ground 2. teleological 3. textuality 4. Trump Tower

5. Sir David Frost (Paradine), (۱۹۳۹ - ) مصاحبه‌گر، مجری و نمایشگر تلویزیونی و پدیده‌آورنده‌ی برنامه‌هایی چون گزارش فراست، دیوید فراست‌شو، و نیز کتاب رکوردهای جهانی گینس و برنامه‌ی گفت‌وگو با رهبران جهان: نیکسون، شاه و غیره.

6.subject-centred



باشند، باید تجربه‌ی ذهن یا سوژه را «از سر بگذرانند»؛ اما در اختیار کردنِ آغازگاه از ذهن انسانی، ولو از روی روایت کاملاً «مادی شده»ی آن، ایدئالیسمی معین نهفته است. این «روی‌آوری به ذهن» در سراسر دهه‌ی ۱۹۷۰ در عین حال هم نمودار تعمیق ارزشمند و اغنای نظریه‌ی سیاسی کلاسیک بود و هم نمودار عقب‌نشینی چپ سیاسی از آن موضوع‌های اجتماعی نسبتاً کمتر «ذهن‌مدار» که در بحران ممتد نظام سرمایه‌داری جهانی بیش از هر وقت دیگر لاینحل می‌نماید.

دیدیم که اغلب به نظر می‌رسد ایدئولوژی مستلزم نوعی «طبیعی‌سازی» واقعیت اجتماعی است؛ و این عرصه‌ی دیگری است که در آن کوشش نشانه‌شناختی به‌ویژه سهمی روشنگر داشته است. در نظر رولان بارت کتابِ *اسطوره‌گان*<sup>۱</sup> (۱۹۵۷) اسطوره (یا ایدئولوژی) چیزی است که با اعطای مجموعه‌ای به‌ظاهر روشن و تغییرناپذیر از معانی ضمنی به نشانه‌های اختیاری تاریخ را بدل به طبیعت می‌کند. «اسطوره چیزها را انکار نمی‌کند، برعکس، کارکردش این است که درباره‌ی آن‌ها گفت‌وگو کند؛ فقط تطهیرشان می‌کند، از گناه برکنارشان می‌دارد، توجیهی طبیعی و ابدی به آن‌ها می‌بخشد، وضوحی به آن‌ها می‌بخشد که وضوح فلان توضیح نیست بلکه وضوح بیان واقعیت است.» [۷] این جا تز «طبیعی‌سازی» به جای جهانی که از آن سخن می‌گوید، به معنی دقیق کلمه به گفتمان تعمیم می‌یابد. در نظر بارت نشانه‌ی «سالم» نشانه‌ای است که با بی‌پروایی بی‌دلیلی خود را نشان می‌دهد، این امر که هیچ پیوند درونی یا بدیهی میان خودش و آنچه بازنمایی می‌کند وجود ندارد. و تا این حدود مدرنیسم هنری که نوعاً به تفکر درباره‌ی سرشت «نانگیکخته»<sup>۲</sup>ی نظام‌های نشانه‌ای<sup>۳</sup> خود می‌پردازد از لحاظ سیاسی پیشرو پدیدار می‌شود. دلالت‌گر «ناسالم» – خواه اسطوره‌ای یا ایدئولوژیکی – دلالت‌گری است که زیرکانه این فقدان بنیادی انگیزش<sup>۴</sup> را محو می‌کند، کار نشانه‌شناختی‌ای را که آن را پدید آورده نفی می‌کند، و بنابراین به ما مجال می‌دهد تا آن را به عنوان «طبیعی» و «شفاف» بپذیریم، از طریق سطح خام‌اش به مفهوم یا دلالت‌یابی<sup>۵</sup> خیره شویم

1. *Mythologies*

2. unmotivated

3. sign's system

4. motivation

5. signified

که به ما اجازه می‌دهد که به طرز سحرآسایی به آن دسترسی بی‌واسطه یابیم. پس در نظر بارت و پیروان‌اش رئالیسم ادبی نمونه‌ی این شفافیت فریب‌آمیز است - قضاوتی سخت فرمالیستی و فراتاریخی درباره‌ی هر چیزی که از دفو تا داستایفسکی نوشته شده، که در روایت‌های «وحشی‌تر» این مدعای سخت و سوسه‌انگیز به صورت مصیبتی تمام‌عیار درمی‌آید که به‌راستی هرگز نمی‌بایست اتفاق می‌افتاد.

دقیقاً همین طبیعی‌سازی دروغین زبان است که به نظر منتقد ادبی، پُل دومان، در بُن ایدئولوژی‌ها جا دارد. آنچه را دومان توهم «پدیدار باورانه» اصطلاح می‌کند به سخن مفسرش کریستوفر نوریس این اندیشه است که زبان «می‌تواند تا حدودی هم‌گوهر با جهان اشیا و فرایندهای طبیعی گردد، و لذا از شکاف هستی‌شناختی میان واژه‌ها (یا مفهوم‌ها) و شهودهای حسی فراگذرد.» [۸] ایدئولوژی عبارت است از زبانی که روابط اساساً ممکن<sup>۱</sup> و تصادفی میان خود و جهان را فراموش می‌کند، و در عوض به این اشتباه می‌افتد که با آنچه بازنمایی می‌کند دارای پیوندی اندام‌وار و ناگزیر است. از لحاظ فلسفه‌ی اساساً تراژیک کسی چون پُل دومان، ذهن و جهان، زبان و هستی، جاودانه متفاوت‌اند؛ و ایدئولوژی ژستی است که می‌کوشد این سامان<sup>۲</sup>‌های جدا از هم را در یکدیگر ادغام کند، غم غربت‌وار در جست‌وجوی حضور ناب شیء در واژه است، و لذا معنی را از همه‌گونه ایجابیت<sup>۳</sup> حسی هستی طبیعی پیاکند؛ اما نیروی حقیقتاً انتقادی (یا «ساخت‌شکنانه»<sup>۴</sup>) تفکر در این است که ثابت کند چه‌گونه سرشت مکارانه‌ی مجازی<sup>۴</sup> و سخنورانه‌ی گفتمان همیشه دخالت خواهد کرد تا این ازدواج میمون را بر هم زند. دومان در مقاومت در برابر نظریه می‌گوید «آنچه را ما ایدئولوژی می‌نامیم دقیقاً عبارت است از خلط زبان با واقعیت طبیعی، خلط ارجاع با پدیدارباوری.» [۹] می‌توان نمونه‌های مثال‌زدنی چنین خلطی را در تفکر هایدگر دوره‌ی متأخر، که در نظر او واژه‌های معینی به ما مجال می‌دهند که دسترسی ممتازی به «وجود» داشته باشیم؛ در نقد ادبی معاصر اف. آر. لی‌وس و در شعر شیموس هینی<sup>۵</sup> یافت. نقص این نظریه

1. contingent      2. order      3. positivity      4. figural

۵. Seamus (Justin) Heaney. (۱۹۳۹ - ) شاعر ایرلندی و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل.

مانند مورد بارت در این فرض چون و چراناپذیر آن است که همه‌ی گفتمان ایدئولوژیک با چنین طبیعی‌سازی‌هایی عمل می‌کند - نظری که هم‌اکنون دلیل تردید در آن را دیدیم. مانند اغلب موارد نقد ایدئولوژی، یک پارادایم ویژه‌ی آگاهی ایدئولوژیک مخفیانه ساخته می‌شود تا به خدمتِ مجموعه‌ی متنوعِ شکل‌ها و تمهیدات ایدئولوژیک درآید. شیوه‌های گفتمان ایدئولوژیکی غیر «اندام‌وارانگار» وجود دارند - برای نمونه تفکر پل دومان که پافشاری ناامیدوارش بر این‌که ذهن و جهان هرگز نمی‌توانند به نحو هماهنگ با هم تلاقی کنند گذشته از امور دیگر رد تلویحی «اتوپیا باوری» سیاست‌رهایی‌بخش است. این‌که تمامی گفتمان به چشم چیزی نگریسته شود که از رهگذر بازی قدرت و میل دنبال می‌شود و لذا نگریستن به همه‌ی زبان به چشم چیزی که به طرز زایل‌نشدنی سخنورانه است به دیدگاه مابعد ساختارگرایانه‌ی پُست‌مدرنیستی تعلق دارد. ما باید نسبت به تمایز بسیار سفت و سخت میان فلان نوع کنش گفتاری صادقانه‌ی بی‌طرف و کاملاً آموزنده، و آن تکه‌های «زبانی - کرداری» زبان که به وضوح در فحش دادن، چرب‌زبانی، اغوا کردن و غیر آن درگیراند کاملاً ظنن باشیم. این‌که به کسانی وقت روز را بگوییم به همان اندازه «زبانی - کرداری» است که به آن‌ها بگوییم گم شوید، و بی‌شک برای هر تحلیل‌گری که آن قدر خلاقیت بی‌فایده دارد که موضوع را دنبال کند در بردارنده‌ی فلان بازی اسرارآمیز قدرت و میل است. تمامی گفتمان تولید تأثیرات معینی را در دریافت‌کنندگان خود مد نظر دارد، و از فلان «موضع فاعل» حق به جانب به کار می‌افتد. و تا این جای کار ممکن است همراه با سوفسطاییان یونانی نتیجه بگیریم که هرچه ما می‌گوییم به‌راستی بازبسته‌ی کنش سخنورانه<sup>۱</sup> ای است که در آن مسائل حقیقت یا شناسایی دقیقاً جنبه‌ی تبعی دارند. اگر چنین باشد، آنگاه همه‌ی زبان «ایدئولوژیک» است، و مقوله‌ی ایدئولوژی که تا حد نقطه‌ی انفجار و مرز از هم‌پاشیدگی گسترش یافته است، یک بار دیگر در هم می‌شکند. می‌توان افزود که تولید این تأثیر دقیقاً بخشی از قصد ایدئولوژیک کسانی است که مدعی‌اند «همه‌چیز سخنورانه است».

به هر حال، نوعی تردستی یا ریاکاری روشنفکری محض است که تصور کنیم همه‌ی زبان دقیقاً تا این اندازه سخنورانه است. این جا بار دیگر «تکثرگرایی» پُست‌مدرنیستی از این بابت مجرم شناخته می‌شود که با شدت و خشونت انواع کاملاً مختلف کنش‌گفتاری را همگن می‌کند. این اظهار که «ساعت پنج است» مطمئناً منافی از یک نوع را لازم می‌آورد، و از شیوه‌ی خاصی از بُرش دادن زمان‌مندی سرچشمه می‌گیرد، و به متنی میان ذهنی تعلق دارد (گفتنِ وقت به کسی) که هرگز برکنار از اقتدار نیست. اما اشتباه محض است که تصور کنیم چنین گفته‌ای، دست‌کم در بیشتر مواقع، همان قدر «ذی‌نفع» است که اظهار این‌که در ساعت پنج همه‌ی ماتریالیست‌های تاریخی یا می‌بایست در خون بره شستشو داده شوند یا با اعدام فوری روبه‌رو می‌شوند. کسی که تز دکترای خود را درباره‌ی روابط میان نژاد و طبقه‌ی اجتماعی در افریقای جنوبی می‌نویسد به هیچ رو غیر ذی‌نفع نیست؛ از طرفی در وهله‌ی نخست چرا اصلاً باید آن را بنویسد؟ اما همچو کاری معمولاً با اظهارنظرهایی مانند «سفیدپوست هرگز میراث خود را تسلیم نخواهد کرد» تفاوت دارد، زیرا عبارت اخیر در معرض تکذیب شدن قرار دارد. در واقع این بخشی از آن چیزی است که ما، در تقابل با ناله‌ای از هشدار یا جریان‌ی از دشنام، از فرضیه‌ی «علمی» در نظر داریم. چنین می‌نماید که انگار اعلام «سفیدپوست هرگز میراث خود را تسلیم نخواهد کرد» را می‌توان تکذیب کرد، زیرا می‌توان آن را به طرز احمقانه‌ای به عنوان پیش‌گویی جامعه‌شناختی در نظر گرفت؛ اما در نظر گرفتن این اظهارنظر به این شیوه البته به معنای این است که کلاً نیروی ایدئولوژیک آن را از نظر دور داریم.

نیازی نیست تصور کنیم که تقویتِ تمایز مؤثر میان این دو نوع<sup>۱</sup> گفتمانی به معنای تسلیم به اسطوره‌ی فلان «بی‌غرضی علمی» است - خیالی که در هر حال هیچ فیلسوف جالب توجه علم در نیم قرن گذشته به آن اقبال نکرده است. بیزاری اشراف‌منشانه‌ی سنتی اومانیست جماعت نسبت به پژوهش علمی با پوشاندن آن به کسوت زیبای آوانگارد به‌ویژه توجیه‌پذیرتر نشده است.

اگر همه‌ی زبان منافع ویژه‌ای را بیان می‌کند، پس به نظر می‌رسد که همه‌ی زبان ایدئولوژیک است. اما چنان‌که هم‌اکنون دیدیم مفهوم کلاسیک ایدئولوژی به هیچ‌رو محدود به «گفتمان ذی‌نفع»، یا تولید تأثیرات اغواگرانه نیست؛ بلکه این مفهوم به نحو دقیق‌تر به فرایندهایی اشاره دارد که به موجب آن منافع یک نوع<sup>۱</sup> معین به نام شکل‌های معینی از قدرت سیاسی نقاب می‌خورد، عقلانی می‌شود، طبیعی می‌شود، کلی می‌گردد، و مشروع می‌شود؛ و با این انحلال استراتژی‌های گفتمانی حیاتی در فلان مقوله‌ی بی‌تمایز و درهم و برهم «منافع» خیلی چیزها باید از لحاظ سیاسی از دست برود. بدین‌سان ادعای این‌که همه‌ی زبان در فلان سطح سخنورانه است به همان معنی این ادعا نیست که همه‌ی زبان ایدئولوژیک است. چنان‌که جان پلامناتس<sup>۲</sup> در کتاب خود ایدئولوژی<sup>۳</sup> می‌گوید، کسی که در سالن نمایش یک تئاتر فریاد می‌زند: «آتش!» درگیر گفتمان ایدئولوژیک نیست. برای نمونه، یک شیوه‌ی گفتمان ممکن است منافع معینی را به رمز درآورد، اما در عین حال ممکن است به‌ویژه مستقیماً پیشبرد یا مشروعیت‌بخشی به این منافع را هدف خود قرار نداده باشد؛ و منافع مورد‌بحث ممکن است در هر صورت هیچ ارتباط اساساً مربوطی با نگاهبانی از کل نظام اجتماعی نداشته باشند. باز، منافع در معرض خطر ممکن است ذره‌ای «کاذب» یا ظاهر‌فریب نباشند، حال آن‌که دیدیم که دست‌کم در مورد برخی نظریه‌های ایدئولوژی لازم است چنین باشد تا بتوان گفتمانی را به صفت ایدئولوژیک متصف کرد. کسانی که امروز می‌کوشند این قضیه‌ی سفسطه‌گرانه را جا بیندازند که همه‌ی زبان سخنورانه است، کسانی چون استنلی فیش در انجام دادن آن‌چه به‌طور طبیعی سر می‌زند، کاملاً آماده‌اند تا اقرار کنند که گفتمانی که این قضیه را در چارچوب آن‌جا می‌دهند هیچ نیست مگر قضیه‌ای مربوط به خواهش و تمنایی خاص؛ اما اگرچه کسی چون فیش صمیمانه آماده است بپذیرد که نظریه‌پردازی خود او نیز تکه‌ای سخنورانه است سخت اکراه دارد تصدیق کند که کارش تکه‌ای از ایدئولوژی است. زیرا انجام دادن چنین کاری مستلزم تأمل

1. kind      2. John Plamenatz

۳. جان پلامناتس، ایدئولوژی، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

درباره‌ی هدف‌های سیاسی‌ای است که چنین استدلالی در محتوای جامعه‌ی سرمایه‌داری غرب به آن خدمت می‌کند؛ و فیش حاضر نیست کانون نظری خود را تا آن‌جا وسعت بخشد که چنین مسائل اضطراب‌آوری را دربرگیرد. در واقع پاسخ او بی‌گمان این خواهد بود که خود چنان به تمامی محصول آن جامعه است - که بی‌تردید درست است - که کاملاً نمی‌تواند درباره‌ی تعیین‌گرهای اجتماعی خود تأمل کند - که بی‌تردید غلط است.

از طریق مقوله‌ی «گفتمان» است که گروهی از نظریه‌پردازان در این چند ساله‌ی اخیر راهپیمایی مداومی از مواضع سیاسی انقلابی پیشین به مواضع رفرمیستی چپ کرده‌اند. این پدیده به‌طور کلی به عنوان «پست‌مارکسیسم» شناخته می‌شود؛ و شایسته است که در منطق این راهپیمایی طولانی از سوسور تا دموکراسی اجتماعی پژوهش کنیم.

در شماری از آثار سیاسی (۱۰)، دو جامعه‌شناس انگلیسی، پل هرست و بری هیندس<sup>۱</sup>، قاطعانه نوع معرفت‌شناسی کلاسیک را که نوعی همانندی یا «تطبیق» را میان مفاهیم ما و طریقی که جهان هست فرض می‌گیرد رد می‌کنند. زیرا اگر «طریقی که جهان هست» خود همیشه به نحو مفهومی تعریف گردد، پس این قضیه‌ی دیرینه‌ی فلسفی به نظر دور باطل خواهد آمد. هیندس و هرست چنین استدلال می‌کنند که اعتقاد به این‌که آن‌چه ما را قادر به شناختن می‌کند این امر است که جهان شکل یک مفهوم را به خود می‌گیرد سفسطه‌ای عقل‌باورانه است - به این معنی که جهان تا حدودی چنان درخور و مناسب از پیش ساخته شده است که با شناخت ما از آن جور بیاید و تطبیق کند. همچنان‌که برای کسی چون پل دومان نیز هیچ انطباق یا پیوند درونی میان ذهن و واقعیت وجود ندارد، و بنابراین هیچ زبان معرفت‌شناختی ممتازی وجود ندارد که بتواند به ما مجال دهد تا دسترسی بی‌تشویش به امر واقع داشته باشیم؛ زیرا برای آن‌که تعیین کنیم که این زبان چنان‌که باید و شاید تطبیق یا عدم تطبیق میان مفاهیم ما و جهان را اندازه می‌گیرد، احتمالاً به زبان دیگری نیاز داریم تا کفایت این یکی را تضمین

کند، و به همین سان در یک واگشت بالقوه بی‌نهایت «زیرزبان‌ها» تا به آخر. به بیان دقیق‌تر، اشیا نباید نسبت به قلمرو گفتمانی که می‌کوشد تا به آن‌ها تقرب جوید امور خارجی تلقی شوند، بلکه باید کلاً نسبت به چنین گفتمان‌هایی درونی شمرده شوند، به نحوی که جزء به جزء به دست گفتمان‌ها ساخته شوند. این موضع یکسر موضعی نیچه‌ای است - ولو هیندس و هرست چنین نگویند و شاید هم از این واقعیت عصبی شوند یا از آن آگاهی نداشته باشند. هیچ نظم معینی در واقعیت وجود ندارد، واقعیتی که در نظر نیچه فقط آشوب و صف‌ناپذیری است؛ معنی دقیقاً هر آن چیزی است که ما به نحو ارادی از راه اعمال معنی‌آفرین خود می‌سازیم. جهان آن‌چنان‌که فلان فیلسوف رئالیست تصور می‌کند به نحو خودانگیخته خود را به انواع، سلسله‌مراتب علی و قلمروهای جداگانه دسته‌بندی نمی‌کند؛ برعکس ماییم که با گفت و گو درباره‌ی آن‌ها این همه را انجام می‌دهیم. زبان ما آن قدر که بر واقعیت دلالت می‌کند، و آن را به قالب مفهومی درمی‌آورد، آن را منعکس نمی‌کند. پس پاسخ به این‌که چه چیزی دقیقاً به قالب مفهومی درمی‌آید مُحال است: خود واقعیت، پیش از آن‌که ما به ساختن آن از طریق گفتمان‌هایمان برسیم، مجهولی بیان‌ناپذیر است.

به دشواری می‌توان دانست که این قضیه‌ی ضد رئالیستی تا کجا پیش خواهد رفت. هیچ‌کس باور ندارد که جهان مستقل از توصیف‌هایی که از آن داریم خود به خویشتن شکل می‌دهد، به این معنی که برتری ادبی آرتور هیوکلاف<sup>۱</sup> بر آلفرد لُرد تنیسون<sup>۲</sup> تمایزی «مفروض» است که پیش از آن‌که زمان آغاز گردد بر واقعیت ثبت شده است، و از هر چیزی که ممکن است درباره‌ی موضوع بگوییم سخت مستقل است. اما توجیه‌پذیر می‌نماید که باور کنیم که تمایزی معین میان شراب و والابی<sup>۳</sup> وجود دارد، و ناروشن بودن درباره‌ی این نکته ممکن است مایه‌ی نومیدی کسی شود که به دنبال پیاله‌ای می‌گردد. ممکن است جامعه‌هایی وجود

۱. Arthur Hugh Clough (۱۸۱۹-۱۸۶۱) شاعر انگلیسی و دارای آرای پشیمرو اجتماعی.

۲. Alfred Tennyson (۱۸۰۹-۱۸۹۲) شاعر انگلیسی. بزرگ‌ترین دستاورد شعری‌اش را در رثای دوست‌اش آرتور هالام سروده است.

۳. Walaby، کانگوروی کوچک استرالیایی.

داشته باشند که نزد آن‌ها این چیزها بر چیزی دلالت داشته باشند که یکسر با آن‌چه آن‌ها برای ما دلالت دارند ناسازگار باشند، یا حتی نظام‌های فرهنگی غربی باشند که به هیچ‌رو موجبی برای گذاشتن تمایز نداشته باشند. اما این بدین معنی نیست که مغازه‌های مشروب‌فروشی خود را با والابی پُر می‌کنند یا بچه والابی‌ها را تشویق می‌کنند که در باغ‌وحش‌های خود از شیشه‌های شراب تغذیه کنند. مسلماً راست است که ما خود ممکن است میان انواع معینی از گیاهان که نزد فرهنگ دیگری منحصراً تفاوت دارند قائل به تمایز نشویم. اما ممکن نیست مردم‌شناسی به جامعه‌ای بر بخورد که میان آب و اسیدسولفوریک تمایز قائل نباشد، زیرا در این صورت این جامعه دیرگاهی پیش از این به گور سپرده شده بود.

به همین سان، دشوار است بدانیم که تا کجا باید بر این نکته پا فشرد که گفتمان‌های ما پیوندهای علی و واقعی را در واقعیت منعکس نمی‌کنند - آموزه‌ای آمپیریستی که در کمال شگفتی خیل بزرگی از پُست مارکسیست‌ها آن را به خود اختصاص داده‌اند. مسلماً قابل بحث است که ادعای مارکسیستی در این زمینه که فعالیت اقتصادی است که در نهایت امر شکل یک جامعه را تعیین می‌کند دقیقاً رابطه‌ای علی است که مارکسیست‌ها، به سبب دلایل سیاسی خود، مایل‌اند ایجاد کنند نه این‌که سلسله‌مراتبی باشد که پیش‌تر بر جهان ثبت شده و در انتظار کشف شدن است. تا حدودی کمتر قانع‌کننده است که ادعا کرد که رابطه‌ی علی آشکار میان حمله‌ی من با قداره به تو و اناً افتادن سر تو بر زمین دقیقاً رابطه‌ای است که به نحو گفتمانی برای هدف‌های ویژه ساخته می‌شود.

تزو «ضدمعرفت‌شناختی» هیندس و هرست گذشته از بسیاری از امور دیگر این مقصود را در نظر دارد که این آموزه‌ی مارکسیستی را بی‌اعتبار کند که صورت‌بندی اجتماعی از «سطح»‌های گوناگونی ترکیب می‌یابد که برخی از این سطح‌ها نسبت به سطح‌های دیگر تعیین‌کنندگی مهم‌تری اعمال می‌کنند. در نظر این دو تن، این امر صرفاً نمونه‌ی دیگری از این توهم عقل‌باورانه است که به جامعه همچون چیزی می‌نگرد که به نحوی از انحا پیش‌تر از درون در امتداد خطوط مفاهیمی ساخته شده است که ما به مدد آن‌ها جامعه را در اندیشه‌ی خود تصرف و از آن خود می‌کنیم. پس چیزی به نام «کلیت اجتماعی» وجود



ندارد و نیز چیزی به عنوان نوعی فعالیت اجتماعی که در کل یا در اصل تعیین‌کننده‌تر یا از لحاظ علی ممتازتر از دیگری باشد. روابط میان امور سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و دیگر امور، اموری هستند که ما برای هدف‌های سیاسی ویژه در درون متن‌های تاریخی معین برمی‌سازیم؛ این روابط به هیچ‌وجه روابطی نیستند که مستقل از گفتمان ما دوام بیاورند. یک بار دیگر، آسان نیست که دقیقاً ببینیم که این قضیه را تا کجا باید تعمیم داد. برای مثال، آیا این بدین معناست که ما نمی‌توانیم در اصل این امکان را نفی کنیم که انقلاب بلشویکی بر اثر بیماری آسم بوگدانوف یا میل رادک به پیراشکی خوک آغاز شد؟ اگر سلسله‌مراتب‌های علی‌ای در واقعیت وجود ندارد، چرا این قضیه نباید چنین باشد؟ چه چیزی است که ساخت<sup>۱</sup>‌های گفتمانی ما را محدود می‌کند؟ «واقعیت» نمی‌تواند باشد زیرا که خود صرفاً یکی از فرآورده‌های ساخت‌های گفتمانی است؛ که در آن صورت ممکن است به نظر آید که ما، در نوعی خیال‌پروری اراده‌گرایانه، آزادیم تا هر شبکه‌ای از روابط را که خیال ما را تکان می‌دهد بسازیم. در هر صورت، روشن است که آنچه به عنوان بحث درباره‌ی معرفت‌شناسی آغاز شده است اکنون به مخالفت با سیاست انقلابی تغییرجهت داده است؛ زیرا اگر آموزه‌ی مارکسیستی تعیین‌کنندگی اقتصادی در «آخرین وهله» نفی شود، آن‌گاه بسیاری از امور در گفتمان انقلابی سنتی باید از بُن مورد بازنگری قرار گیرد. هیندس و هرست به جای این گرایش «جهان‌گستر» تحلیل، اصرار دارند که محاسبه‌ی پراگماتیک تأثیرات سیاسی را در فلان مجموعه‌ی اجتماعی ویژه بنشانند که بسیار بیشتر برای آقای نیل کیناک<sup>۲</sup> ملموس است. تصادفاً این نظریه دقیقاً در آن نقطه‌ی تاریخی مورد حمایت قرار گرفته که جریان‌های رادیکال دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ رفته‌رفته در برابر نفوذ مجموعه‌ی ستیهنده‌ی حمله‌هایی که از جانب راست سیاسی صورت می‌گرفت رو به افول گذاشته بود. به این معنی، این موضع بسیار بیش از آن‌که اعلام می‌شد موضعی «بحرانی»<sup>۳</sup> بود.

1. construction

۲. Neil Kinnock (۱۹۴۲ - ) سیاستمدار انگلیسی و رهبر حزب کارگر تا سال ۱۹۹۲.

3. conjunctural

این تز که اشیا نسبت به گفتمان‌هایی که آن‌ها را تشکیل می‌دهند کاملاً درونی‌اند، این مسئله‌ی پردردسر را طرح می‌کند که چه‌طور اصلاً می‌توانیم داوری کنیم که یک گفتمان شیء خود را به نحو معتبر تشکیل داده است. بر پایه‌ی این نظریه چه‌گونه کسی می‌تواند اصلاً بر خطا باشد؟ اگر زَبرزیانی نتواند وجود داشته باشد تا «تطبیق» میان زبان من و شیء را اندازه بگیرد، چه چیز می‌تواند مرا از این بازدارد که شیء را به هر شیوه‌ای که می‌خواهم بسازم؟ شاید این‌جا استحکام و انسجام استدلال‌های من ملاک تعیین‌کننده باشد؛ اما جادو و استالینیسیم، اگر نخواهیم از الهیات سن‌توماسی سخن به میان آوریم، کاملاً قادراند اشیای خود را به شیوه‌هایی بسازند که از درون منسجم باشند. وانگهی، ممکن است همیشه تأثیراتی پدید آورند که کسی، از فلان دیدگاه و از بهمان‌جا، بتواند آن را از لحاظ سیاسی سودمند تشخیص دهد. اما اگر زَبرزیان توهمی بیش نیست در آن صورت هیچ راهی برای تشخیص این امر وجود ندارد که فلان دیدگاه سیاسی خاص سودمندتر از هر دیدگاه دیگر است. به سخن دیگر، این‌جا حرکت پراگماتیسمی فقط مسئله را یک گام واپس می‌راند: اگر آن‌چه به تفسیرهای اجتماعی من اعتبار می‌بخشد هدف‌های سیاسی‌ای هستند که این تفسیرها به آن‌ها خدمت می‌کنند، چه‌گونه من به این هدف‌ها اعتبار می‌بخشم؟ یا آن‌که آیا، چنان‌که نیچه اصرار می‌ورزد، این‌جا من، با ستیزه‌جویی و جزمیت، از پافشاری بر برتری منافع‌ام بر منافع شما با زور واپس رانده می‌شوم؟ در نظر هیندس و هرست، هیچ راهی برای مقابله کردن با یک قضیه‌ی سیاسی ناخوشایند و قابل‌اعتراض از راه توسل به شیوه‌ای که اشیا در جامعه هستند وجود ندارد، زیرا شیوه‌ای که اشیا هستند دقیقاً همان شیوه‌ای است که شما آن‌ها را می‌سازید که چنان باشند. در عوض شما باید به هدف‌ها و منافع سیاسی‌تان متوسل شوید - که به این معناست که اکنون این‌ها، و نه تمایز میان شراب و والابی‌ها، هستند که به نحو مطلق «داده شده»‌اند. این منافع را نمی‌توان از واقعیت اجتماعی به دست آورد، زیرا واقعیت اجتماعی از آن‌ها مشتق می‌شود؛ و بنابراین این منافع ناگزیراند به نحو مرموز به اندازه‌ی آثار هنری در سنت کاملاً زیبایی‌شناسی کلاسیک بی‌مؤلف و بی‌پدر و به خود معطوف بمانند.

به سخن دیگر، این‌که منافع از کجا به دست می‌آیند همان‌قدر برای

پست مارکسیسم مسئله‌ای غامض و تیره است که برای آن کودک خردسال که نمی‌داند بچه‌ها از کجا می‌آیند. داعیه‌ی مارکسیسم سنتی این بوده است که منافع سیاسی از جایگاه شخص در مناسبات اجتماعی جامعه‌ی طبقاتی ناشی می‌شود؛ اما در نظر پست مارکسیسم این نگاه مستلزم این تصور غیرسوسوری است که گفتمان‌های سیاسی ما چیز دیگری را بازتاب می‌کنند یا با چیز دیگری تطبیق می‌کنند. اگر زبان ما فقط فلان بازتاب منفعل واقعیت نیست، بلکه این واقعیت را فعالانه تشکیل می‌دهد، پس این مطمئناً نمی‌تواند چنین باشد. نمی‌تواند چنین باشد که جایگاه شما در درون یک شیوه‌ی تولید شما را به منافع عینی معینی تجهیز کند که از آن پس گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک شما فقط آن را «بیان» کند. هیچ منافع «عینی» ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که به نحو خودانگیخته به واسطه‌ی واقعیت «داده شده» باشد؛ می‌بینیم یک بار دیگر منافع آن چیزی است که ما می‌سازیم، و به این معنی سیاست بر اقتصاد برتری دارد.

این که منافع اجتماعی در پیرامون این جایگاه مانند صفحه‌های بتونی‌ای قرار ندارد که منتظر باشد پای آدمی به آن گیر کند ممکن است با اشتیاق پذیرفته شود. چنان‌که هیندس و هرست نیز به حق استدلال می‌کنند، دلیلی ندارد که تصور کنیم صرف اشغال فلان جایگاه در جامعه به‌طور خودکار شما را به مجموعه‌ی درخوری از باورها و آرزوهای سیاسی مجهز می‌کند، همان‌گونه که این امر که به هیچ‌رو همه‌ی زنان فمینیست نیستند فوراً تأیید می‌شود. در واقع منافع اجتماعی به هیچ‌رو از چیزی که ما انجام می‌دهیم یا می‌گوییم مستقل نیست؛ منافع اجتماعی فلان «مدلول» معین نیست که در این صورت فقط لازم باشد دال یا شیوه‌ی گفتمان ایدئولوژیک‌اش کشف شود تا به اعتبار سزاوار خود برسد. اما این یگانه راه فهم مفهوم «منافع عینی» نیست. جایگاه عینی‌ای را در صورت‌بندی اجتماعی تصور کنید که به عنوان جایگاه درجه‌ی سه برده‌ی پاروزن در سمت راست جلو کشتی شناخته می‌شود. این جایگاه همراه خود مسئولیت‌های معینی می‌آورد، فی‌المثل پانزده ساعت پارو زدن بی‌وقفه و سر دادن آواز ضعیفی در ستایش از امپراتور. گفتن این که این جایگاه اجتماعی فوراً با مجموعه‌ای از منافع به صحنه می‌آید دقیقاً به این معناست که بگوییم هر کس

این جایگاه را اِشغال کرده است ترجیح می‌دهد از آن بیرون بیاید، و این‌که این فقط از سر هوس محض یا عادت غریب او نیست. این سخن لزوماً به معنای این ادعا نیست که همین‌که فلان برده‌ی پاروزن نشسته باشد این اندیشه به نحو خودانگیخته به او دست می‌دهد، یا به معنای نفی وجود خودآزارِ عجیب و غریبی نیست که لذتی فجیع از کل ماجرا می‌برد و می‌کوشد سریع‌تر از دیگران پارو بزند. این دیدگاه که برده با تساوی شرایط<sup>۱</sup>، ترجیح می‌دهد که فرار کند دیدگاهی نیست که از فلان دیدگاهِ دانای کل در ورای همه‌ی گفتمان اجتماعی سرچشمه بگیرد؛ برعکس محتمل است که از دیدگاه «جمعیت بردگان پاروزن فراری» سرچشمه بگیرد. این‌جا هیچ منفعت مورد منازعه‌ای وجود ندارد که کسی بتواند احتمالاً از آن سر در بیاورد. هنگامی که برده‌ی پاروزن در نقطه‌ای از خودبازاندیشی حاد درگیر می‌شود، مثلاً زمزمه‌ی این سخن با خود که «گند این شغل کوفتی را بزند»، آن‌گاه ممکن است معقولانه گفته شود که دارد در گفتمان منفعتی عینی را بیان می‌کند، به این معنی که این شغلی کوفتی نه فقط برای او بلکه برای هر کس دیگری است. هیچ تضمین ملکوتی وجود ندارد که برده به این نتیجه خواهد رسید که ممکن است شیوه‌های خوشایندتری برای گذراندن اوقات‌اش وجود داشته باشد یا این‌که وظیفه‌اش را به چشم عقوبتی در قبال جنایت هستی داشتن یا به چشم مشارکتی خلاق در خیر بزرگ‌تر امپراتوری خواهد نگریست. گفتن این‌که او منفعتی عینی در رها ساختن خود دارد دقیقاً به این معناست که بگوییم اگر او به این شیوه احساس کند، در آن صورت دارد زیر نفوذ آگاهی کاذب کار می‌کند و جان می‌کند. وانگهی به معنای این دعوی نیز هست که در شرایط بهینه‌ی معینی - شرایطی بالنسبه فارغ از چنین زورآوری و رازوری - برده را می‌توان به شناختن این واقعیت بازآورد. او اذعان می‌کند که در واقع به نفع اوست که حتی پیش از فهم این نکته فرار کند، و این جزئی از آن چیزی است که اکنون دارد درمی‌یابد.

برده‌ی پاروزن ممکن است از طرف نظریه‌پرداز عجیب و غریب گفتمان که در بندرگاه‌های بارگیری مختلف با او روبه‌رو می‌شود این پیغام را دریافت کند که

---

1. *ceteris paribus*

منافعی که او اکنون به بیان آن آغاز کرده است به هیچ‌رو بازتاب منفعلانه‌ی محض واقعیت اجتماعی نیست و او بهتر است این نکته را جدی بگیرد. برده‌ی پاروزن بی‌گمان قوت این سخن را از هم‌اکنون ارزیابی می‌کند، سال‌های درازی را به یاد می‌آورد که بر این نظر بوده است که شرحه‌شرحه شدن تنش زیر تازیانه‌ی ناخدای امپراتور به معنای بدرفتاری عالی‌مقامی با کرمی چون او بوده است و مبارزه‌ی درونی دردناکی را به خاطر می‌آورد که او را به عقاید جاری و روشن‌اندیشانه‌ترش رسانده است. او ممکن است به این‌جا برسد که بفهمد «ستم» قضیه‌ای گفتمانی است، به این معنی که یک وضع تنها در صورتی به عنوان وضع ستمگرانه قابل تشخیص است که در تباین وضع کمتر ستمگرانه یا غیر ستمگرانه‌ی امور قرار گیرد، و این‌که این همه فقط از راه گفتمان قابل شناسایی است. خلاصه آن‌که ستم مفهومی هنجارین است: کسانی مورد ستم قرار می‌گیرند نه فقط از آن‌رو که زندگانی فلاکت‌زده‌ای را ادامه می‌دهند، بلکه مورد ستم‌اند اگر که بر سر راه ظرفیت‌های خلاقه‌ی معینی که عملاً می‌توانند تحقق بخشند از طرف منافع ناعادلانه‌ی دیگران فعالانه مانع ایجاد شود؛ و هیچ‌یک از این‌ها جز به صورت گفتمانی تعیین نمی‌شود؛ نمی‌توانید فقط با نگاه کردن به یک موقعیت ستمگرانه تصمیم بگیرید که این موقعیت ستمگرانه است. با این حال، برده‌ی پارو زن بی‌گمان گستاخانه از تأثیر این اظهارنظر که همه‌ی این حرف‌ها به معنای آن است که او «واقعاً» به هیچ‌وجه مورد ستم قرار نگرفته است برکنار می‌ماند. بعید است که او با آن شاد و شنگولی محبوب برخی نظریه‌پردازان پست‌مدرنیست از چنین قضاوتی استقبال کند. در عوض، بی‌شک اصرار خواهد ورزید که در حالی که آن‌چه این‌جا مورد بحث است بی‌تردید یک تفسیر است، و لذا همواره در اصل بحث‌انگیز است، آن‌چه تفسیر تفویض کرده است این امر واقع است که این موقعیت ستمگرانه است.

فرض این است که پست‌مارکسیسم منکر این است که هیچ‌گونه رابطه‌ی ضروری میان جایگاه اجتماعی - اقتصادی آدمی و منافع سیاسی - ایدئولوژیک او وجود دارد. در مورد برده‌ی پاروزن ما این ادعا به وضوح نادرست است. مطمئناً درست است، چنان‌که پست‌مارکسیسم نیز به حق اصرار می‌ورزد، که موضع سیاسی - ایدئولوژیک برده دقیقاً فلان «بازتاب» شرایط مادی نیست. با

این همه، نظرات ایدئولوژیک او در واقع رابطه‌ای درونی با آن شرایط دارد - نه به این معنی که این شرایط علت<sup>۱</sup> خودکار آن نظرات است، بلکه به این معنی که دلیل<sup>۲</sup> آن است. پانزده ساعت در روز نشستن در ردیف سوم از جلو همان چیزی است که عقاید ایدئولوژیک او درباره‌ی آن است. آنچه او می‌گوید درباره‌ی آن چیزی است که می‌کند؛ و آنچه می‌کند دلیل بر چیزی است که می‌گوید. این جا امر «واقع<sup>۳</sup>» مطمئناً مقدم بر و مستقل از گفتمان برده وجود دارد، البته اگر از امر «واقع» آن مجموعه‌ی ویژه‌ای از کردارها مورد نظر باشد که برای آن چه او می‌گوید دلیل فراهم می‌آورد، و مصداق<sup>۴</sup> آن را تشکیل می‌دهد. این که هنگامی که برده به عقاید رهایی بخش خود برسد این کردارها به نحو تفسیری دیگرگون خواهد شد، حقیقتی بی‌گمان است؛ و او به آن جا رهنمون خواهد شد که از لحاظ نظری در پرتوی کاملاً متفاوت در آن شرایط بازنگری کند. این هسته‌ی حقیقتِ داعیه‌ی پُست مارکسیستی است: این که «دلالت‌گرها»، یا ابزار بازنمایی سیاسی و ایدئولوژیک، در همه حال در مورد آنچه بر آن دلالت دارند فعال‌اند. به این معناست که منافع سیاسی - ایدئولوژیک فقط بیان مطیعانه و خودانگیخته‌ی شرایط اجتماعی - اقتصادی «معین» نیستند. آنچه بازنمایی می‌شود هرگز فلان واقعیت «زبان بسته<sup>۵</sup>» نیست، بلکه با کردار خود بازنمایی قالب خواهد گرفت. لذا گفتمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک مدلول خود را پدید می‌آورند، و موقعیت را به طرق ویژه‌ای مفهوم‌پردازی می‌کنند.

از این جا فقط یک گام باقی است - گامی که هیندس و هرست شتاب‌زده برمی‌دارند - تا تصور رود که کل موقعیت اجتماعی - اقتصادی مورد بحث فقط با منافع سیاسی و ایدئولوژیک تعیین می‌شود بی‌آن که هیچ واقعیتی ورای آن باشد. از نظر نشانه‌شناختی، هیندس و هرست صرفاً مدل آمپریستی را وارونه کرده‌اند: در صورتی که در اندیشه‌ی آمپریستی تصور می‌رود که دلالت‌گر به‌طور خودانگیخته از پی مدلول می‌آید - به این معنی که گویی جهان به ما دستور می‌دهد که چه گونه آن را بازنمایی کنیم - اکنون مسئله بر سر این است که مدلول مطیعانه از پی دلالت‌گر می‌آید. موقعیت دقیقاً هر آن چیزی است که گفتمان

سیاسی و ایدئولوژیک معین می‌کند که چنان باشد. اما این نگاه قرار است منافع اقتصادی و سیاسی را همان‌قدر با شدت و حدت در هم ادغام کند که عامیانه‌ترین نوع مارکسیسم. زیرا واقعیت این است که منافع اقتصادی‌ای وجود دارند، مثلاً درخواست پرداخت دستمزد بهتر یا شرایط کار بهتر، که ممکن است هنوز بیان سیاسی نیافته باشند. و چنین منافعی را می‌توان به شماره‌ی فراوانی از شیوه‌های سیاسی متخاصم صرف کرد. هیندس و هرست علاوه بر این که صرفاً رابطه‌ی میان مدلول و دلالت‌گر را وارونه می‌کنند، بدین‌سان همچنین موجب آشفتگی نشانه‌شناختی مهلکی میان مدلول و مصداق نیز می‌شوند. زیرا مصداق در این جا عبارت است از کل موقعیت اجتماعی-اقتصادی و منافی که در آن گنجانده شده است که به طرق مختلف از راه سیاست و ایدئولوژی مورد دلالت قرار می‌گیرند، اما صرفاً با آن‌ها یکی نیستند.

خواه «اقتصاد» موجب «سیاست» شود یا برعکس، چنان‌که پست‌مارکسیسم بر آن است [سیاست موجب اقتصاد باشد] رابطه در هر دو مورد اساساً علی است. آنچه در پس پشت دیدگاه پست مارکسیستی نهفته است این مفهوم سوسوری است که به دلالت‌گر به چشم «تولیدکننده»ی مدلول می‌نگرد. اما در واقع این مدل نشانه‌شناختی برای فهم رابطه‌ی میان موقعیت‌های مادی و گفتمان ایدئولوژیک کاملاً ناکافی است. ایدئولوژی به وجود آمدن چنین موقعیت‌هایی را مشروعیت نمی‌بخشد، همچنان‌که این موقعیت‌ها صرفاً «علت» به وجود آمدن ایدئولوژی نیستند؛ بلکه ایدئولوژی مجموعه‌ای از دلایل برای چنین شرایط مادی‌ای فراهم می‌آورد. کوتاه سخن آن‌که هیندس و هرست کارکردهای مشروعیت‌بخش ایدئولوژی را نادیده می‌گیرند و به دلیل مدل علی که صرفاً مارکسیسم عامیانه را روی سر خود قرار می‌دهد دستخوش آشفتگی‌اند. رابطه‌ی میان شیء و ابزار بازنمایی آن قطعاً همان رابطه‌ای نیست که میان کردار مادی و مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک یا رازورانه‌ی آن برقرار است. هیندس و هرست به دلیل سرشت نامتمایز و فراگیر مفهومی که از گفتمان دارند از تشخیص این نکته عاجزاند. در نظر آن‌ها گفتمان اشیا واقعی «پدید می‌آورد»؛ و بنابراین زبان ایدئولوژیک فقط یکی از راه‌هایی است که در آن این اشیا تشکیل می‌شوند. اما این دیدگاه به سادگی از تشخیص ویژگی چنین زبانی عاجز

می ماند، زبانی که فقط فلان یا بهمان راه برای تشکیل دادن واقعیت نیست، بلکه شیوه‌ای است با کارکردهای ویژه‌تر توضیح دادن، توجیه کردن، پنهان‌سازی، مشروعیت‌بخشی و جز آن. دو معنای گفتمان به غلط و به تصنع در هم ادغام شده‌اند: معنی‌هایی که گفته می‌شود کردارهای ما را تشکیل می‌دهند و معنی‌هایی که در آن دربارهی کردارها سخن می‌گوییم. کوتاه سخن آن‌که ایدئولوژی به کار کردن روی موقعیت «واقعی» به شیوه‌های دیگرگون‌کننده می‌پردازد؛ و به یک معنی طنزآمیز است که دو تن از نظریه‌پردازانی که چنین مشتاق‌اند که بر فعالیت دلالت‌گر پا بفشارند این نکته را نادیده می‌گیرند. به معنای دیگر، به هیچ‌رو طنزآمیز نیست: زیرا اگر گفتمان‌های ما تشکیل‌دهنده‌ی کردارهای ما هستند، پس به نظر نمی‌رسد که فاصله‌ی فوق‌العاده‌ی میان این دو باشد که در آن این کارِ دگرگون‌کننده بتواند روی دهد. و این‌جا سخن گفتن از کار دگرگون‌کننده دال بر این است که چیزی پیش از این فرایند وجود دارد؛ فلان مصداق، چیزی که روی آن کار شده، نمی‌تواند وجهی داشته باشد اگر که دلالت‌گر فقط به وجود آمدن موقعیت «واقعی» را تجسم بخشد.

آن‌چه تلویحاً مورد چالش هیندس و هرست قرار می‌گیرد چیزی جز کل مفهوم بازنمایی نیست. زیرا ایده‌ی بازنمایی حاکی از آن است که مدلول پیش از دلالت‌گر خود وجود دارد، و پس مطیعانه از طریق آن بازتاب می‌یابد؛ و این یک بار دیگر خلاف نشانه‌شناسی سوسوری است. اما این دو در ردّ به حق ایدئولوژی آمپریستی بازنمایی به اشتباه بر آن‌اند که بدین‌سان خود از شر این مفهوم خلاص شده‌اند. این روزها هیچ‌کس آن‌قدرها شیفته‌ی تصویری از بازنمایی نیست که به موجب آن مدلول به نحو خودانگیخته دلالت‌گر خود را مطرح می‌کند؛ که به موجب آن تصور رود که پیوندی اندام‌وار میان این دو وجود دارد، به نحوی که مدلول فقط به این شیوه می‌تواند بازنمایی گردد؛ و به موجب آن دلالت‌گر به هیچ‌رو مدلول را تغییر نمی‌دهد، بلکه وسیله‌ی خنثی و شفاف بیان باقی می‌ماند. از این‌رو بسیاری از پُست‌مارکسیست‌ها کل اصطلاح «بازنمایی» را رها کردند، حال آن‌که دور و بر آن‌ها توده‌های فلک‌زده‌ی مردم همچنان به صحبت کردن درباره‌ی عکسی از سنجاب خط‌دار به عنوان چیزی که سنجاب خط‌دار را «بازنمایی» می‌کند، یا به سخن گفتن از مجموعه‌ای از



حلقه‌های به هم پیوسته که بازی‌های المپیک را «بازنمایی» می‌کند ادامه می‌دهند. دلیلی ندارد تصور کنیم که می‌توان قراردادهای پیچیده‌ای را که تداعی تصویر با مصداق‌اش لازم می‌آورد چنان‌که باید و شاید با روایت آمپریستی از این فرایند توضیح داد، و نیازی نیست از کوشش برای به دست دادن توضیحی از مدل اولی دست برداریم زیرا که مدل دومی از اعتبار افتاده است. اصطلاح «بازنمایی» موارد استفاده‌ی کاملاً معتبری دارد، چنان‌که عامه‌ی مردم، اگر نه برخی از پست‌مارکسیست‌ها، نیک از آن آگاه‌اند؛ و این دقیقاً کردار فرهنگی فریب‌کارانه‌تری از آن است که آمپریست‌ها معمولاً تصور می‌کنند.

دلیل این‌که چرا هیندس و هرست می‌خواهند کل مفهوم بازنمایی را کنار بگذارند به هیچ‌رو از لحاظ ایدئولوژیک عاری از غرض نیست. این دو تن می‌خواهند چنین کنند زیرا که می‌خواهند مارکسیسم کلاسیک را در باب این‌که رابطه‌ای درونی میان شرایط اجتماعی-اقتصادی ویژه، و انواع ویژه‌ی مواضع سیاسی یا ایدئولوژیک وجود دارد انکار کنند. بنابراین استدلال می‌کنند که یا آن منافع اجتماعی-اقتصادی دقیقاً محصول منافع سیاسی و ایدئولوژیک‌اند یا این‌که این دو در سطوح کاملاً مختلف قرار دارند، بی‌آن‌که هیچ حلقه‌ی پیوند ضروری میان آن‌ها برقرار باشد. بار دیگر نشانه‌شناسی همانا نوعی از سیاست است - زیرا اگر این چنین باشد، پس بسیاری از تزه‌های مارکسیسم سنتی درباره‌ی دگرگونی سوسیالیستی جامعه که قرار است ضرورتاً در جهت منافع طبقه‌ی کارگر باشد باید به دور ریخته شود. بار دیگر زبان‌شناسی سوسوری برای آرمان فرمیسم اجتماعی حيله‌گرانه مهار می‌شود - آرمانی که با تداعی افسونگرانه‌ی آن با «نظریه‌ی گفتمان» ممکن است معتبرتر از آنچه هست ارائه شود.

جنبه‌ی سازنده‌ی داعیه‌ی هیندس و هرست این است که منافع سیاسی بسیاری هست که به هیچ‌وجه لزوماً وابسته به موقعیت طبقاتی نیست، و این‌که مارکسیسم کلاسیک اغلب به طرز تأسف باری این حقیقت را نادیده گرفته است. چنین جنبش‌های سیاسی نا-طبقاتی در دهه‌ی ۱۹۷۰ به جمع‌آوری نیرو می‌پردازند، و نوشته‌های پُست مارکسیست‌ها، گذشته از جنبه‌های دیگر، پاسخ نظری خلاق به این واقعیت است. با این‌همه، حرکت گسیختن همه‌ی پیوند ضروری میان موقعیت‌های اجتماعی و منافع سیاسی، که به عنوان درآمدی

سخاوتمندانه به این تحولات تازه در نظر گرفته شده است، در واقع به آن‌ها زیان می‌رساند. برای نمونه، جنبش زنان را در نظر بگیرید. بی‌گمان راست است که برخلاف آن دسته از کاهش‌گرایان مارکسیستی که بیهوده می‌کوشند سیاست فمینیستی را در طبقه‌ی اجتماعی تزریق کنند، هیچ رابطه‌ی اندام‌واری میان سیاست فمینیستی و طبقه‌ی اجتماعی وجود ندارد. اما در عین حال مورد خوبی هست برای بحث در این‌که در واقع رابطه‌ای درونی میان زن بودن (موقعیتی اجتماعی) و فمینیست بودن (موضعی سیاسی) وجود دارد. گفتن ندارد که این نه بدان معنی است که ادعا کنیم همه‌ی زنان به صرافت طبع فمینیست می‌شوند؛ بلکه به این معنی است که باید چنین کنند، و این‌که درک نا-رازناک وضع اجتماعی ستم‌زده‌شان منطقاً آن‌ها را به آن مسیر راهبر خواهد شد. همین قضیه در مورد دیگر جریان‌های سیاسی نا-طبقاتی بیدار شده در دهه‌ی ۱۹۷۰ نیز صادق است: به عنوان نمونه، عجیب به نظر می‌رسد که اظهار کنیم که صرفاً پیوندی احتمالی هست میان جزئی از اقلیت قومی ستم‌دیده بودن و در سیاست ضد نژادپرستی فعال ما ی‌شاء شدن. البته رابطه‌ی میان این دو به معنای طبیعی، خودکار یا محتوم «ضروری» نیست؛ اما با این همه از دیدگاهی سوسوری رابطه‌ای «انگیزه‌دار»<sup>۱</sup> است.

گفتن این‌که کسی باید موضع سیاسی خاص در پیش گیرد ممکن است به ویژه ضعیف‌نوازانه، دیکتاتورمآبانه و نخبه‌گرایانه به نظر آید. من که باشم که فکر کنم می‌دانم چه چیز به نفع دیگری است؟ آیا این همان شیوه‌ای نیست که گروه‌ها و طبقات حاکم سراسر قرن‌ها در قالب آن سخن گفته‌اند؟ واقعیت ساده این است که من تملک تام و تمام منافع‌ام را دارم، و هیچ‌کس نمی‌تواند به من بگوید چه باید بکنم. من کاملاً نسبت به خودم صریح‌ام و دیدگاهی یکسر نا-رازناک از شرایط اجتماعی‌ام دارم، و هیچ نوع پیشنهادی را، هر قدر هم لحن رفیقانه و همدردانه داشته باشد، از هیچ‌کس تحمل نخواهم کرد. من نیازی به این ندارم که فلان نخبه‌گرای پدرمنش به من بگوید که چه چیزی در جهت منافع «عینی» من است، زیرا در واقع من هرگز به شیوه‌ای رفتار نمی‌کنم که این منافع را

نقض کند. گرچه من روزی شش کیلو کالباس می‌خورم، تا پیش از ظهر شصت نخ سیگار می‌کشم و داوطلب پنجاه درصد کاهش دستمزدام، از این فکر دلخورم که چیزی هست که من از کسی بیاموزم. کسانی که به من می‌گویند من «رازناک»<sup>۱</sup> ام، آن هم به این دلیل که آخر هفته‌هایم را به باغبانی رایگان در میدان محلی می‌گذرانم فقط سعی می‌کنند با زبان یا جوج و مأجوج متظاهران‌های خود مراسم‌ساکت کنند و بر سر جایم بنشانند.

در خصوص رابطه‌ی میان منافع اجتماعی و باورهای ایدئولوژیک، در فصل دوم دیدیم که در واقع بی‌نهایت تغییرپذیراند. این‌جا هیچ همخوانی ساده و واحدی مورد نظر نیست: باورهای ایدئولوژیک ممکن است بر منافع مادی دلالت کنند؛ آن‌ها را تکذیب، توجیه یا پنهان کنند، با آن‌ها از در مخالفت درآیند و غیره. با این همه، برای اندیشه‌ی مونیستی امثال هیندس و هرست میان منافع اجتماعی و باورهای ایدئولوژیک فقط می‌تواند یک رابطه‌ی ثابت برقرار باشد: آن هم هیچ رابطه‌ای به هیچ صورت است. راست است که در متون آن‌ها، که به طرز شگفت‌آوری مکرر است، واژه‌ی ریاکارانه‌ی «ضروری» گاه‌گاه در این ضابطه‌بندی می‌لغزد: این دو در کل سلسله‌ای از لغزش‌ها، از استدلال در این باره که صورت‌های سیاسی و ایدئولوژیک را نمی‌توان به صورت بازنمایی مستقیم منافع طبقاتی در نظر آورد، می‌لغزند تا ادعای این‌که رابطه‌ای ضروری میان این دو وجود ندارد، تا اظهار این‌که اصلاً رابطه‌ای میان آن‌ها موجود نیست. هیندس و هرست می‌نویسند: «برای قرائت سیاست و ایدئولوژی به سود منافع طبقاتی‌ای که ادعا می‌کنند نمایندگی می‌کنند هیچ توجیهی نمی‌تواند وجود داشته باشد... پیکارهای سیاسی و ایدئولوژیک را نمی‌توان پیکارهای طبقات اقتصادی در نظر گرفت.» [۱۱] ترفند نظری چنان‌که باید و شاید روشن است: سیاست فمینیستی، قومی یا زیست‌محیطی آشکارا به لحاظ درونی به منافع طبقاتی ارتباط ندارند، و در این مورد هیچ‌یک سوسیالیسم یا توریزم<sup>۱</sup> نیستند. این‌جا هیندس و هرست مانند تقریباً همه‌ی بحث‌های خود به طور نمایشی نسبت به اشکال کاهش‌گرایانه‌ی مارکسیسم واکنش شدید نشان

۱. Toryism، منظور شیوه‌ی اندیشه و کار و کردار حزب محافظه‌کار «توری»، حزب امثال مارگرت تاچر است.

می‌دهند. کل گفتمان آن‌ها گفتمانی است که خم کردن ترکه را در جهت دیگر تمدید می‌کند و بی‌باکانه در چیزی مبالغه می‌ورزد که در غیر این صورت قضیه‌ی صحیح ارزشمندی است. اگر روابط میان اشکال ایدئولوژیک و منافع اجتماعی الی‌الابد ثابت و معین نیست، پس چرا باید جزم‌اندیشانه این امکان را نفی کرد که برخی انواع گفتمان ایدئولوژیک ممکن است تنگاتنگ‌تر از برخی دیگر با چنین منافعی ارتباط داشته باشند؟ چرا باید پلورالیسم را به این شیوه‌ی نفْس‌شکنانه<sup>۱</sup> محدود کرد؟ این‌جا کدام کردار خودخواسته و محدودکننده‌ی پیشینی در کار است؟ اگر راست است که هیچ رابطه‌ای «انگیزه‌داری» میان مثلاً روشنفکر خرده‌بورژوا بودن و مخالفت با فاشیسم وجود ندارد، آیا از این حرف برمی‌آید که چنین رابطه‌ای میان ایدئولوژی پاکدینی و بورژوازی آغازین، باورهای ضدامپریالیستی و تجربه‌ی استعمارگری یا سوسیالیسم و بیکاری تمام عمر وجود ندارد؟ آیا همه‌ی چنین روابطی همان‌قدر اختیاری‌اند که یهودستیز بودن و در عین حال نقاش اکسپرسیونیستِ آبستره بودن؟ این دو می‌گویند: «کردار سیاسی [نخست] منافع طبقاتی را تشخیص نمی‌دهد و سپس آن‌ها را بازنمایی نمی‌کند: منافعی را تشکیل می‌دهد که بازنمایی می‌کند.» [۱۲] اگر غرض این سخن این است که «دلالت‌گر» کردار سیاسی با توجه به «مدلول» منافع اجتماعی فعال است و با دخالت‌های خود آن‌ها را اصلاح و دیگرگون می‌کند، پس در آن صورت دشوار بتوان دید که چرا انسان می‌خواهد چنین مدعایی را رد کند. اگر منظور این است – چنان‌چه به نمونه‌ی برده‌ی پاروزن‌مان برگردیم – که این مرد به هیچ صورت منافعی ندارد که پیش از آن که گفتمان‌های سیاسی برای بیان آن‌ها به جولان درآیند با موضع طبقاتی‌اش ارتباطی داشته باشد، پس آشکارا این مدعا کاذب است. در واقع این برده مشتکی منافع دارد که با موقعیت مادی‌اش همخوانی دارد – منافعی در به چنگ آوردن گاه‌گاهی قدری استراحت، بی‌جهت در نیفتادن با مافوق‌ها، نشستن پشت سر برده‌ای گنده‌تر برای اندکی مصون ماندن از آفتاب و غیره. دقیقاً همین انواع منافع مادی است که گفتمان سیاسی و ایدئولوژیک او، هنگامی که او به آن دست می‌یابد، به طرق مختلف

---

1. self-denying

در آن‌ها تأثیر می‌گذارد، شرح‌شان می‌دهد و منسجم و دیگرگون‌شان می‌کند؛ و به این معنی منافع مادی بسی‌گمان‌پیش‌از و مستقل‌از منافع سیاسی-ایدئولوژیک وجود دارند. موقعیت مادی همانا مصداق‌گفتمان سیاسی برده است و نه مدلول آن - اگر از این نکته گمان رود که ما باور داریم که گفتمان سیاسی را موقعیت مادی پدید آورده است. هیندس و هرست از آن بیم دارند که انکار این که وضع ناخوشایند برده محصول زبانی سیاسی-ایدئولوژیک است به معنای تصور این نکته باشد که پس این فقط واقعیتی «بسی‌زبان» و به کلی مستقل از گفتمان باشد. اما این نگرانی کاملاً بی‌جهت است. هیچ راه‌نا-گفتمانی وجود ندارد که به موجب آن این برده بتواند تصمیم بگیرد که با مافوق‌های خود از در تعارض درنیاید؛ موقعیت واقعی او به نحو جدایی‌ناپذیری با این یا آن‌گونه تفسیر زبانی گره خورده است. دقیقاً خطاست اگر این گونه‌های تفسیر را، که بر هر کاری که می‌کنیم نقش بسته است، با آن شکل‌های ویژه‌ی گفتمان یکی کنیم که به ما مجال می‌دهند که شرایط زندگی مان را نقد، عقلانی، سرکوب، توضیح یا دیگرگون کنیم.

دیدیم که هیندس و هرست این فکر را رد می‌کنند که منافع سیاسی بازنمای منافع از پیش معین اجتماعی یا اقتصادی‌اند. این دو همچنان از اصطلاح بازنمایی بهره می‌گیرند؛ اما اکنون دلالت‌گر کاملاً چیز دیگری را تشکیل می‌دهد که بر آن دلالت می‌کند. در واقع این بدان معناست که این دو تن نه نظریه‌ی بازنمایی بلکه نوعی فلسفه‌ی هویت را پیشنهاد می‌کنند. بازنمایی یا دلالت منوط است به تفاوتی میان آنچه نمایش می‌دهد و آنچه به نمایش درمی‌آید: یک دلیل این‌که چرا عکسی از سنجاب خط‌دار سنجاب خط‌داری را بازنمایی می‌کند این است که این آن حیوان واقعی نیست. اگر عکس به نحوی سنجاب خط‌دار را تشکیل دهد - اگر، در خیالی بارکلی‌وار، تا وقتی دوربین از او عکسی نگیرد وجود نداشته باشد - آن وقت این عکس به عنوان بازنمایی آن عمل نخواهد کرد. همین نکته در مورد گفت‌وگوی هیندس نیز صدق می‌کند. اگر اولی واقعاً دومی را بسازد آن وقت با هم یگانه خواهند بود، و این‌جا هیچ سخنی از بازنمایی نمی‌تواند در میان باشد. این دو همان قدر از هم جدایی‌ناپذیر می‌شوند که کلمه و

معنایش. از این رو، مدل نشانه‌شناسی که این جا بر تفکر آن‌ها حاکم است به نحو گمراه‌کننده‌ای مدلی سوسوری میان دلالت‌گر و مدلول، یا کلمه و مفهوم است و نه میان نشانه و مصداق.

نتیجه‌ی این تغییرجهت بنیادی از اکونومیسم - که بر آن است که امر سیاسی / ایدئولوژیک منفعلانه و مستقیماً منافع طبقاتی را بازنمایی می‌کند - نوعی سیاسی‌سازی افراطی است. اکنون سیاست است و نه اقتصاد که حاکم است و دست‌بالا را دارد. و اگر این قضیه را به معنای خشک و تحت‌اللفظی و احمقانه‌ی کلمه بگیریم فقط پوچ است. آیا از ما خواسته می‌شود باور کنیم که دلیل این‌که برخی مردم به محافظه‌کاران رأی می‌دهند این نیست که می‌ترسند مبادا دولت کارگری دارای‌شان را ملی کند بلکه توجه‌شان به دارای‌شان با عمل رأی دادن به محافظه‌کاران پدید می‌آید؟ آیا کارگر منفعتی در تأمین شرایط زندگی بهتر دارد فقط به این دلیل که هم‌اکنون سوسیالیست است؟ بر مبنای این استدلال مُحال است بتوان گفت واقعاً سیاست درباره‌ی چیست. هیچ «ماده‌ی خامی» نیست که بر مبنای آن سیاست و ایدئولوژی به کار بیفتند، زیرا منافع اجتماعی محصول آن‌ها هستند و نه آن‌چه آن‌ها از آن سرچشمه گرفته‌اند. از این رو سیاست و ایدئولوژی به صورت کردارهای صرفاً خویشتن‌ساز<sup>۱</sup> و همان‌گویانه درمی‌آید. مُحال است بتوان گفت که سیاست و ایدئولوژی از کجا سرچشمه می‌گیرند؛ و مانند هر دلالت‌گر ترفرازانده‌ای صاف و ساده از آسمان به زمین می‌افتند.

اگر طبقه‌ی کارگر منافع نداشته باشد که از شرایط اجتماعی - اقتصادی‌اش برگرفته شده باشد، پس هیچ‌چیز در این طبقه نیست که در برابر این‌که او از لحاظ سیاسی یا ایدئولوژیک به شیوه‌های مختلف «ساخته» شود مقاومت کند. همه‌ی آن‌چه در برابر ساخت سیاسی طبقه‌ی من مقاومت می‌کند ساخت سیاسی طبقه‌ی دیگر است. از این رو طبقه‌ی کارگر، یا در این مورد هر طبقه‌ی فرودست دیگر، به صورت مومی درمی‌آید در دست‌های کسانی که می‌خواهند آن را در فلان استراتژی سیاسی محدود کنند، و میان سوسیالیست‌ها و فاشیست‌ها به این سو و آن سو کشیده می‌شود. اگر سوسیالیسم لزوماً در جهت منافع کارگران

نیست، زیرا در واقع کارگران هیچ منفعی جز آن منفعی که در آن «تعبیه<sup>۱</sup>» شده‌اند ندارند، پس چرا اصلاً باید به خود زحمت بدهند که سوسیالیست بشوند؟ اکنون به نفع‌شان نیست که چنین بشوند زیرا در شرایط مشخص‌شان هیچ چیز بر این امر دلالت ندارد؛ کارگران فقط وقتی سوسیالیست می‌شوند که هویت‌های کنونی‌شان از راه سوسیالیست شدن دگرگون شده باشد. اما کارگران اصلاً چه گونه این فرایند را پیش می‌گیرند؟ زیرا اکنون در شرایط آن‌ها هیچ چیز نیست که کوچک‌ترین انگیزشی برای آن ایجاد کند. خویشن‌های سیاسی بعدی که ممکن است به دست آورند هیچ‌گونه رابطه‌ای با خویشن‌های اجتماعی-اقتصادی کنونی‌شان ندارد. صرفاً ناپیوستگی خلا‌آمیزی میان آن‌ها برقرار است، همان‌گونه که نزد آن فیلسوفان هیوم‌مشرّب آن‌چه من در بیست‌سالگی هستم هیچ رابطه‌ای با آن‌چه در شصت‌سالگی خواهم شد ندارد.

در هر صورت، اگر این منافع سیاسی به هیچ‌وجه پاسخی نباشد به نحوه‌ای که جامعه هست، اصلاً چرا باید کسی سوسیالیست، فمینیست یا ضد‌نژادپرست باشد؟ (زیرا بگذارید به یاد آوریم که در نظر هیندس و هرست جامعه به هیچ نحوه‌ای نیست، تا آن‌که از لحاظ سیاسی به شیوه‌ای معین ساخته می‌شود.) البته همین‌که هیندس و هرست آغاز به توضیح دقیق این می‌کنند که چرا خود سوسیالیست‌اند خود را ناگزیر از آن می‌بینند که به چیزی شبیه به «نحوه‌ای که جامعه هست» اشاره کنند؛ اما به بیان دقیق‌تر این مفهوم از لحاظ آن‌ها پذیرفتنی نیست. بدین‌سان سیاست رادیکال به صورت نوعی‌گزینش اخلاقی درمی‌آید که در هیچ وضع واقعی بنیاد ندارد؛ و از این‌جاست که این پُست‌آلتوسری‌های موشکاف به آن بدعت اومانستی می‌لغزند که نزد مارکسیسم به «اخلاق‌گرایی» مشهور است. به نظر می‌آید برخی کسان فمینیست یا سوسیالیست‌اند، همچنان‌که برخی دیگر طرفدار بشقاب‌پرنده (UFO) اند؛ و هدف‌شان این است که دیگر گروه‌ها یا طبقات را به طرقی «بسازند» که به طور استراتژیک این منافع را پیش ببرند، و این به رغم این واقعیت است که هیچ دلیل «معینی» وجود ندارد که چرا این گروه‌ها یا طبقات باید کوچک‌ترین منفعتی در این طرح داشته باشند.

پُست مارکسیست‌هایی چون ارنستو لاکلو و شانتال موفه<sup>۱</sup> که گوش به زنگ این‌گونه مسائل و دیگر مسائل‌اند در کتاب *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* [۱۳] روایتی درخور و اصلاح‌شده از مدعای هیندس و هرست به دست می‌دهند. لاکلو و موفه این آموزه‌ی هیندس و هرست را، متها به زیان خودشان، کاملاً مورد تأیید قرار می‌دهند که «به هیچ‌رو رابطه‌ای منطقی» (۸۴) میان موضع طبقاتی و موضع سیاسی/ایدئولوژیک وجود ندارد. این سخن احتمالاً به معنای آن است که عموماً تصادفی است که همه‌ی سرمایه‌داران در عین حال سوسیالیست‌های انقلابی نیستند. لاکلو و موفه در عین حال بر آن‌اند که «هژمونی ساختِ هویت عاملان اجتماعی‌ای را فرض می‌گیرد که باید [مورد هژمونی قرار گیرند]» (۵۸)، و این فرمولی است که این مسئله را که این‌جا چه چیز باید «ساخته شود» پادر هوا رها می‌کند. یا این حکم به این معناست که تا فرایند هژمونی سیاسی هیچ عامل اجتماعی را پدید نیاورد هیچ عامل اجتماعی وجود ندارد، که در آن صورت هژمونی قضیه‌ای دوری و به خود معطوف خواهد بود، که مانند یک داستان ادبی در نهان واقعیتی را می‌سازد که مدعی است دارد روی آن کار می‌کند؛ و یا به معنای آن است که عاملان اجتماعی موجودی وجود دارند، اما فرایند هژمونی هویتی یکسر متفاوت به آن می‌بخشد که جملگی مخصوص به خود آن‌هاست - که در آن صورت چنان‌که دیدیم دشوار بتوان تشخیص داد که چرا این عاملان باید ذره‌ای برانگیخته شوند تا از مفاک<sup>۲</sup> میان خویش‌ن‌های کنونی<sup>۳</sup> و مفروض<sup>۳</sup>شان بجهند.

در صورتی که هیندس و هرست پیوندهای «ضروری» میان منافع اجتماعی و سیاسی را یک‌باره می‌گسلند، لاکلو و موفه، در همان حال که این حرکت را تأیید می‌کنند، تصویری با تفاوت ظریف‌تر ترسیم می‌کنند. ممکن است رابطه‌ای منطقی میان این دو قلمرو نباشد؛ اما این نه بدان معناست که به شیوه‌ی هیندس و هرست شکل‌های سیاسی و ایدئولوژیک صرفاً منافع اجتماعی - اقتصادی را به وجود می‌آورند زیرا، چنان‌که لاکلو و موفه با تیزی تشخیص می‌دهند، این صرفاً درغلتیدن به همان ایدئولوژی هویت است که

1. Chantal Mouffe

2. current

3. putative



پست‌مارکسیسم در جست‌وجوی گریز از آن است: اگر عناصر مختلف زندگی اجتماعی - آن گروه‌هایی که گویی به انتظار واقعه‌ی مورد‌هژمونی قرار گرفتن در استراتژی سیاسی رادیکال می‌نشینند - احتمال<sup>۱</sup> و هویت معینی از آن خود را نگه ندارند، آن‌گاه کردار هژمونی صرفاً به معنای جوش دادن آن‌ها به یکدیگر در نوع تازه‌ای از کلیت فرو بسته است. در آن صورت اصل متحدکننده‌ی کلی اجتماعی دیگر «اقتصاد» نیست، بلکه خود نیروی هژمونی‌کننده است، که در رابطه‌ای شبه - تفرافزنده با آن «عناصر اجتماعی» که قرار است روی آن‌ها کار کند قرار می‌گیرد. بنابراین لاکلو و موفه برخی شرایط احتیاط‌آمیز را نیز درج می‌کنند. چنان‌که موضع آنان این است که هژمونی - یحتمل «تماماً» - عین هویت عاملان یا عناصر مورد بحث را می‌سازد؛ اما جای دیگری در متن کتاب بازنمایی هژمونیک منافع اجتماعی‌ای را که بازنمایی می‌کند «جرح و تعدیل» می‌کند (۵۸) یا به آن «یاری می‌رساند» (۱۱۰)، که به این معناست که این منافع وزن و خودمختاری‌ای از آن خود اعمال می‌کنند. جایی دیگر، در ابهامی چشمگیر، لاکلو و موفه اظهار می‌کنند که هویت عناصر از راه بیان هژمونیک‌شان «دست‌کم تا حدودی جرح و تعدیل» می‌شود (۱۰۷) - عبارتی که در آن همه‌چیز به آن «دست‌کم» کوچولوی طفره‌آمیز بستگی دارد. در جایی دیگر، مؤلفان ادعا می‌کنند که همین‌که عاملان اجتماعی از لحاظ سیاسی مورد هژمونی قرار گرفته باشند هویت‌شان دیگر «منحصراً» (۵۸) از رهگذر جایگاه‌های اجتماعی‌شان ساخته نمی‌شود.

این دو راه قطعاً روشن است. به‌خصوص متکبران و غاصبان به نظر می‌آید که استدلال کنیم که، مثلاً، همین‌که گروهی از زنان ستم‌دیده «مورد هژمونی قرار گیرند» - یعنی به صورت جزئی از فلان استراتژی سیاسی وسیع‌تر درآیند - هویت‌هایشان چنان‌که هم‌اکنون وجود دارند یکسر در این فرایند فرو خواهند رفت. و آن‌چه در آن صورت خواهند شد هیچ رابطه‌ای با آن‌چه اکنون هستند ندارد. اگر چنین است، پس فرایند هژمونی‌کننده همان‌قدر سلطه‌جو و مغرور و همه‌کلیت‌بخش<sup>۲</sup> می‌نماید که «اقتصاد» برای مارکسیسم «عامیانه» بود.

1. contingency

2. all-totalizing

اما اگر به انواع منافع‌ی که چنین زنانی اکنون در وضع «پیش-هژمونی قرار گرفته»ی خود دارند وزن بیش از اندازه‌ای داده شود، در آن صورت - پُست‌مارکسیسم بیم دارد - شخص در خطر درغلتیدن به مدلی آمپریستی از بازنمایی قرار دارد که در آن گفتمان‌های سیاسی / ایدئولوژیک صرفاً منافع اجتماعی پیش‌ساخته را «منعکس» یا منفعلانه «بازنمایی» می‌کنند. لاکلو و موفه به طرزی تر و تمیز میان این بد و بدتر خاص می‌رانند اما فشار عملیات خود را در عدم انسجام متنی کار آن‌ها لو می‌دهد. مؤلفان که در پی زمینه‌ای میانه برمی‌آیند نه جدایی تمام میان دو قلمرو مورد بحث را جست و جو می‌کنند و نه به دنبال نوعی ادغام هیندسی-هرستی آن‌ها هستند. در عوض، بر «کشاکشی» میان این دو پا می‌فشارند که در آن امر اقتصادی در امر سیاسی حاضر هست و حاضر نیست، و بالعکس. اما متن‌شان همچنان دردناکانه‌وار میان این نظرگاه «افراطی» مردد است که دال را یکسر مدلول می‌سازد - هژمونی سیاسی «همان هویت» عاملان اجتماعی را می‌سازد - و این مورد معتدل‌تر که وسایل بازنمایی سیاسی - ایدئولوژیک تأثیری بر منافع اجتماعی‌ای که بازنمایی می‌کنند دارند. به سخن دیگر: منطق سیاست‌ورزی لاکلو و موفه - دلمشغولی به‌جا و درخورشان به نگرانی از «خودمختاری نسبی» منافع اجتماعی ویژه‌ی زنان، گروه‌های قومی و غیره - یکسر با منطق فلان‌نظریه‌ی تمام‌عیار مابعد ساختارگرایی یکی نیست که در فراسوی تأثیر دال قائل به هیچ واقعیت «معینی» نیست.

هژمونی و استراتژی سوسیالیستی دست‌کم در رد بی‌ملاحظه‌ی کل مفهوم «منافع عینی»، که نمی‌توان هیچ معنای محصلی از آن به دست آورد، بی‌ابهام است. اما تنها علت این امر این است که هژمونی و... تلویحاً بر روایت روی هم‌رفته دفاع‌ناپذیری از این فکر صحنه می‌گذارد، و سپس کاملاً قابل‌فهم است که در پی رد آن برآید. در نظر لاکلو و موفه، منافع عینی به معنای چیزی مانند منافع‌ی است که به‌طور خودکار به دلیل جایگاه‌تان در روابط تولید برای شما فراهم می‌آید؛ و البته آن‌ها در رد کردن بی‌معطلی این مفهوم به منزله‌ی شکلی از کاهش‌گرایی اقتصادی کاملاً برحق‌اند. اما هم‌اکنون دیدیم که شیوه‌های جالب‌تری برای تدوین و بیان این مفهوم وجود دارد. فلان منفعت عینی از جمله به معنای جریانی از کنش است که در واقع در جهت منافع من است، اما من هم

اکنون به معنی دقیق کلمه آن را تشخیص نمی‌دهم. اگر این مفهوم فهم‌ناپذیر است، پس از این‌جا چنین برمی‌آید که من همیشه در تسخیر کامل و مطلق منافع‌ام هستم، که آشکارا مزخرف است. لازم نیست هراس داشته باشیم از این‌که منافع عینی به نحوی به کلی بیرون از گفتمان اجتماعی وجود داشته باشد؛ این عبارت دقیقاً به منافع معتبر و به نحو گفتمانی تدوین شده‌ای اشاره دارد که هم‌اکنون برای من وجود ندارد. اما همین‌که چنین منفعی را به دست آورم، قادر خواهم بود به پشت سر به وضع پیشین‌ام بنگرم و تشخیص بدهم که آن‌چه باور دارم و آرزو می‌کنم آن چیزی است که اگر در آن وقت در جایگاهی بودم که چنین کاری بکنم باور داشتم و آرزو می‌کردم. و بودن در جایگاهی برای انجام دادن چنین کاری به معنای آزاد بودن از قید آن زور و رازوری است که در واقع عجالتاً مرا از آن بازمی‌دارد که اذعان کنم که چه چیز به نفع من است. توجه داشته باشید که در این‌جا هم پیوستگی و هم ناپیوستگی، هم همانستی و هم دیگرستی<sup>۱</sup> در کاراند: آن‌چه من اکنون هستم چیزی نیست که آن وقت بودم، اما می‌توانم ببینم که اگر فقط شرایطام را بهتر کرده بودم آن وقت می‌بایست برای آن‌چه اکنون برای آن مبارزه می‌کنم غوغا راه انداخته باشم. لذا این قضیه هم برخلاف این نظر است که من همیشه خود - همانست<sup>۲</sup>‌ام، همیشه در نهان صاحب بهترین منافع‌ام هستم و هم مخالف این قضیه‌ی «گسسته» که آن‌چه من اکنون هستم، یعنی به عنوان وجودی از لحاظ سیاسی خودآگاه، به هیچ‌رو ربطی به آن چیزی ندارد که هنگامی که بهترین منافع‌ام برآیم ناروشن بود بودم. قضیه‌ی اول در معرض خطر مهلک درافتادن به موقعیت از لحاظ سیاسی بی‌ثمر قضیه‌ی دوم است.

چه چیزی رادیکال سیاسی را بر آن می‌دارد تا بکوشد به جای فلان گروه اجتماعی بهمان گروه اجتماعی را تحت هژمونی در آورد؟ جواب مطمئناً فقط این می‌تواند باشد که زیرا رادیکال سیاسی متقاعد شده است که موقعیت «معین» این گروه، که به نحو شایسته‌ای تفسیر و دیگرگون می‌شود، مرتبط با پروژه‌ی رادیکال است. اگر سرمایه‌داران انحصارخواه منفعی مستقل از راهی که از لحاظ سیاسی بیان می‌کنند ندارند، در آن صورت به نظر نمی‌آید به هیچ‌رو

1. difference

2. self-identical

دلیلی وجود داشته باشد که چرا چپ سیاسی نباید مقدار فراوانی از توش و توان خود را صرف جلب توجه سرمایه‌داران انحصارخواه نسبت به برنامه‌ی خود کند. واقعیت این‌که وقتی چنین نمی‌کنیم به این دلیل است که منافع اجتماعی معین این طبقه تا حد بسیار کمتر ایشان را در معرض این احتمال قرار می‌دهد که سوسیالیست شوند تا مثلاً بیکاران را. در جهت منافع مردان نیست که فمینیست شوند (گرچه مطمئناً در منافع درازمدت آن‌ها هست)، و این نکته به این معناست که فمینیست‌ها نباید خیلی از وقت گران‌بهای سیاسی خود را صرف کوشش برای جلب مردان کنند، گرچه در عین حال نباید دندان اسب پیشکشی را شمرد. لذا بحث این‌که چه اهمیتی را باید به منافع «معین» اختصاص داد - یا این‌که آیا اصلاً چنین منافع‌ی وجود دارد - برای سیاست عملی از مناسبت حیاتی برخوردار است. اگر هیچ رابطه‌ی «ضروری» میان زنان و فمینیسم یا میان طبقه‌ی کارگر و سوسیالیسم وجود ندارد، آن‌گاه حاصل کار سیاستی خواهد بود که به طرز مصیبت‌باری التقاطی و فرصت‌طلبانه است و به‌سادگی هر گروه اجتماعی را که فعلاً بیشترین آمادگی جذب را داشته باشد به دایره‌ی پروژه‌ی خود می‌کشاند. هیچ دلیل درستی در دست نیست که چرا نباید مردان جلو‌دار و رهبر مبارزه با پدرسالاری باشند، یا مبارزه با سرمایه‌داری را نباید دانشجویان رهبری کنند. مارکسیست‌ها هیچ اعتراضی به دانشجویان ندارند. زیرا که خود نیز گه‌گاه در این وضع ناخوشایند بوده‌اند؛ اما هرچند ممکن است گاهی روشنفکران از لحاظ سیاسی مهم باشند، با این حال نمی‌توانند سپاهیان عمده‌ی پیکار با سرمایه‌داری را فراهم آورند. روشنفکران نمی‌توانند چنین کنند زیرا که از قضا به لحاظ اجتماعی چنان در فرایند تولید قرار نگرفته‌اند که عملاً بتوانند آن را در اختیار بگیرند. به این معناست که رابطه‌ی میان جایگاه‌های اجتماعی معین و اشکال سیاسی معین رابطه‌ای «ضروری» است - که تکرار می‌کنیم به این معنی نیست که بگوییم ناگزیر است، خودانگیخته است، تضمین شده یا خدا داده است. این‌گونه تحریف‌های آشکار این موضوع را می‌توان به خیال‌بافی‌های پست‌مارکسیسم وا گذاشت.

دیدیم که نوع خاصی از نشانه‌شناسی یا نظریه‌ی گفتمان نیروی حیات‌بخشی بود که بخش کاملی از چپ سیاسی به مدد آن زمینه‌ی سیاسی

خود را از انقلابی‌گری به اصلاح‌طلبی تغییر داد. این‌که چنین رویدادی می‌بایست دقیقاً در هنگامی رخ دهد که استراتژی انقلابی با مسائل واقعی روبه‌رو می‌شد چندان تصادفی نیست. نظریه‌ی گفتمان با وجود تمامی بینش‌های قطعی‌اش، ایدئولوژی این عقب‌نشینی سیاسی را فراهم می‌آورد. ایدئولوژی‌ای که به‌ویژه روشنفکران «فرهنگی» چپ را اغوا می‌کند. هیندس و هرست اکنون از سیاستی حمایت می‌کنند که کمتر می‌توان به آن لقب رادیکال داد، حال آن‌که لاکلو و موفه، اگرچه به نحو آشکارتر ضد سرمایه‌داری‌اند، در هژمونی و استراتژی سوسیالیستی تقریباً به کلی در مورد خود مفهوم ایدئولوژی خاموش‌اند. در این محیط نظری بسته، هرگفت‌وگویی در باب طبقه‌ی اجتماعی یا مبارزه‌ی طبقاتی به سرعت برچسب «عامیانه» یا ناگهان انگ کاهش‌گرایی می‌خورد، آن هم در واکنش و حشت‌زده به «اکونومیسمی» که هر سوسیالیست هوشمندی در هر حال دیرگاهی پیش از این آن را پشت سر گذاشته است. و آن‌گاه، همین‌که این موضع به صورت اُرتدوکسی مُدِ روز بخش‌هایی از چپ سیاسی درمی‌آید، بخشی از طبقه‌ی کارگر انگلستان دست به بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین ستیزه‌جویی صنعتی در سال‌شمار تاریخ کار بریتانیا می‌زند...

آن‌چه پری اندرسن آن را «تورم‌گفتمان» در اندیشه‌ی مابعد ساختارگرایی می‌خواند با لاکلو و موفه به اوج خود می‌رسد. لاکلو و موفه، که با بدعت‌گذاری از مرشد خود میشل فوکو انحراف می‌جویند، منکر هر گونه اعتباری برای تمایز میان کردارهای «گفتمانی» و «ناگفتمانی»‌اند، آن هم به این دلیل که کردار در امتداد خطوط گفتمان ساختاربندی می‌شود. پاسخ کوتاه به این نکته این است که کردار ممکن است به خوبی مانند گفتمان سازمان یابد، اما در واقع امر به جای آن‌که گفتمان باشد کردار است. اموری چون وعظ کردن و درآوردن ریگ از گوش چپ خود را تحت یک عنوان واحد آوردن بیهوده پیچاندن مطلب و همگن‌سازی است. یکی از راه‌های فهم شیئی صرفاً این است که در فلان حرکت ایدئالیستی مألوف شیء را در خود شیء فرافکنی کنیم. به شیوه‌ی آکادمیک خاص، تحلیل متفکرانه‌ی کردار ناگهان از نو به عنوان عین جوهر آن پدیدار می‌شود. چرا باید بخواهیم که ساختمانی را «صورت غذا» بخوانیم، چون‌که دقیقاً در فلان شیوه‌ی

ساختارگرایانه ممکن است آن را در امتداد این خطوط واریسی کنیم؟ این واقعیت که این حرکت هیچ ضرورتی ندارد (در نظر لاکلو و موفه هیوم مشرب برای هیچ چیز ضرورتی وجود ندارد) نشان می‌دهد که به هیچ وجه ناآگاهانه نیست. مقوله‌ی گفتمان به مرحله‌ای متورم می‌شود که کل جهان را به زیر حاکمیت امپریالیستی خود درمی‌آورد، و تمایز میان اندیشه و واقعیت را حذف می‌کند. حاصل این کار از رونق انداختن بازار نقد ایدئولوژی است - زیرا اگر ایده‌ها و واقعیت مادی به‌طور جدانشدنی با هم عرضه شوند، دیگر این پرسش در میان نخواهد بود که اندیشه‌های اجتماعی واقعاً از کجا سرریز می‌کنند. قهرمان تازه‌ی «ترافرازنده» خود گفتمان است که ظاهراً مقدم بر هر چیز دیگری است. این مطمئناً قدری از گستاخی دانشگاهیان است که چون به‌طور حرفه‌ای با گفتمان سروکار دارند دلمشغولی‌های خود را به صورت ایدئولوژی‌ای که به «مابعد» ساختارگرایی مشهور است، به کل جهان فرافکنی کنند. درست مانند این است که وقتی از یک منتقد تئاتر راه می‌پرسید، به شما توصیه کند که از سمت چپ صحنه در انتهای خیابان اصلی خارج شوید، به اولین پرده‌ی دکور که رسیدید آن را دور بزنید و یک‌راست به طرف پرده‌ی پشت صحنه تپه‌ها پیش بروید. زبان نونیچه‌ای پُست‌مارکسیسم که نزد آن اندک چیزی یا هیچ چیزی در واقعیت «داده» نمی‌شود، به یک دوره از بحران سیاسی تعلق دارد - عصری که در آن در واقع می‌توان چنین در نظر آورد که منافع اجتماعی سنتی طبقه‌ی کارگر یک‌شبه دود شده و به آسمان رفته است، و شما را با فرم‌های هژمونیک و محتوای مادی اندکی ارزشمندتان به حال خود واگذاشته است. نظریه‌پردازان گفتمان پُست مارکسیست ممکن است پرسش ایده‌ها از کجا می‌آیند را منع کنند؛ اما ما هم مسلماً می‌توانیم این پرسش را به خودشان برگردانیم. زیرا که کل نظریه خود از لحاظ تاریخی در مرحله‌ای ویژه‌ی سرمایه‌داری پیشرفته بنیاد دارد، و لذا در عین هستی خود گواهی زنده است بر آن رابطه‌ی «ضروری» میان صورت‌های آگاهی و واقعیت اجتماعی که چنین با شور و هیجان انکارش می‌کند. آنچه به عنوان تزی کلی درباره‌ی گفتمان، سیاست و منافع پیشنهاد می‌شود، چنان‌که اغلب در مورد ایدئولوژی‌ها چنین است، هشدار به همه چیز است جز به زمینه‌های تاریخی امکان‌پذیری خود آن.



## نتیجه

در این کتاب کوشیدم طرحی کلی از تاریخ مفهوم ایدئولوژی به دست دهم، و برخی از آشفتگی‌های مفهومی ملازم آن را باز کنم. اما در حین انجام دادن این کار دلمشغول این نیز بودم که دیدگاه‌های خاص خود را در مورد موضوع بیروانم؛ و سرانجام می‌توانیم به خلاصه‌ای از آنچه گذشت برگردیم.

اصطلاح ایدئولوژی گستره‌ی پهناوری از معانی تاریخی را دربر می‌گیرد، از مفهوم وسیع ناممکن تعیین اجتماعی اندیشه گرفته تا ایده‌ی محدود شبه‌انگیز به کارگیری ایده‌های کاذب در منافع مستقیم فلان طبقه‌ی حاکم. ایدئولوژی اغلب به شیوه‌هایی اشاره دارد که در آن نشانه‌ها، معانی و ارزش‌ها کمک می‌کنند تا قدرت اجتماعی مسلطی بازتولید گردد؛ اما ایدئولوژی در عین حال می‌تواند بر هر ترکیب مهمی میان گفتمان و منافع سیاسی نیز دلالت داشته باشد. از یک دیدگاه رادیکال، معنای نخستین توهمین آمیز است، حال آن‌که مفهوم دوم خشتی‌تر است. نظر خود من این است که هر دو مفهوم این اصطلاح کاربردهای خود را دارند، اما مقدار زیادی از آشفتگی از عجز در از هم گشودن آن برخاسته است.

دیدگاه خردباروانه در باب ایدئولوژی‌ها به عنوان نظام‌های عقیدتی آگاهانه و خوش ساخت<sup>۱</sup> آشکارا نارسا است. این دیدگاه ابعاد مهرآمیز، ناخودآگاهانه،

---

1. well-articulated



اسطوره‌ای یا نمادین ایدئولوژی را از نظر دور می‌دارد؛ و نیز طریقی را که ایدئولوژی به موجب آن روابط زنده و به ظاهر خودانگیخته‌ی فاعل را با فلان ساختار قدرت تشکیل می‌دهد و رنگ نامرئی خود زندگی روزمره را تدارک می‌بیند. اما اگرچه ایدئولوژی به این معنی در وهله‌ی نخست گفتمانی زبانی - کرداری، سخنورانه، و شبه - گزاره‌ای است، این بدان معنی نیست که بگوییم ایدئولوژی فاقد محتوای گزاره‌ای مهمی است - یا آن‌که چنین گزاره‌هایی را، از جمله گزاره‌های اخلاقی و هنجارین، همچنان‌که پیش می‌روند، نمی‌توان به جهت صدق یا کذب‌شان مورد ارزیابی قرار داد. بسیاری از آن‌چه ایدئولوژی‌ها می‌گویند صادق است و اگر صادق نبود بی‌حاصل بود؛ اما ایدئولوژی‌ها در عین حال حاوی مقدار معتنا بهی گزاره‌اند که به طرز فاحشی کاذب‌اند، و اگر چنین‌اند کمتر به دلیل فلان کیفیت ذاتی است تا به دلیل تحریف‌هایی که ایدئولوژی‌ها در کوشش‌های خود برای تصدیق و مشروعیت‌بخشی به نظام‌های سیاسی ناعادلانه و ستمگرانه‌ی سیاسی عموماً به سمت آن رانده می‌شوند. کذب مورد بحث، چنان‌که دیدیم، ممکن است شناختی<sup>۱</sup>، کارکردی یا تکوینی، یا ترکیبی از این سه باشد.

ایدئولوژی‌های مسلط، و گه‌گاه ایدئولوژی‌های مخالف‌خوان، اغلب تمهیداتی چون وحدت، یکسان‌پنداری دروغین، طبیعی‌سازی، فریب، خودفریبی، کلی‌سازی و توجیه را به کار می‌گیرند. اما این کار را به این وجه کلی انجام نمی‌دهند؛ در واقع تردید است در این‌که بتوان به ایدئولوژی اصلاً هیچ‌گونه خصایص ویژه‌ی نامتغیر نسبت داد. ما کمتر با فلان جوهر ایدئولوژی سروکار داریم تا با شبکه‌ی متداخلی از «شبهات‌های خانوادگی» میان شیوه‌های مختلف دلالت. پس ما نیز نیاز داریم به قضایای ذات‌گرای مختلف درباره‌ی ایدئولوژی به دیده‌ی شکاکانه بنگریم: به این مورد تاریخ‌باورانه که ایدئولوژی عبارت است از جهان‌بینی منسجم «فاعل طبقاتی»؛ به این نظریه که ایدئولوژی به نحو خودانگیخته از ساختارهای اقتصادی جامعه تولید می‌شود؛ یا به این آموزه‌ی نشانه‌شناختی که ایدئولوژی بر «بستارگفتمانی» دلالت دارد. همه‌ی این دیدگاه‌ها

حاوی هسته‌ای از حقیقت است؛ اما هنگامی که هر یک از این‌ها را جداگانه در نظر بگیریم خود را جزئی و معیوب نشان می‌دهند. پس این نظرگاه «جامعه‌شناختی» که ایدئولوژی «ملاط» صورت‌بندی اجتماعی را تدارک می‌بیند، یا «نقشه‌ی شناختی»<sup>۱</sup> ای را فراهم می‌آورد که عاملان خود را به عمل رهنمون می‌شود، در واقع اغلب اوقات سیاست‌زدایی می‌کند، و مفهوم ایدئولوژی را از ستیزه و تضاد تهی می‌سازد.

ایدئولوژی در اشکال مسلط آن اغلب به چشم حل و فصل اسطوره‌ای یا خیالی چنین تضادهایی نگریسته می‌شود، اما ارزیابی اغراق‌آمیز از موفقیت آن در دستیابی به این هدف دور از عقل سلیم است. ایدئولوژی نه مجموعه‌ای از گفتمان‌های پراکنده و نه کلی به هم پیوسته است؛ اگر انگیزه‌اش تشخیص دادن و همگن کردن است در عین حال به دلیل خصلت رابطه‌ای‌اش لطمه می‌بیند و از انسجام می‌افتد؛ و نیز به دلیل منافع متضادی که می‌بایست بی‌وقفه در میان آن مذاکره کند. چنان‌که فلان مارکسیسم تاریخ‌باور به نظر می‌آید ابراز کند، خود ایدئولوژی نیست که اصل آغازین وحدت اجتماعی است، بلکه برعکس ایدئولوژی می‌کوشد به رغم مقاومت سیاسی آن وحدت را در ترازوی تخیلی بازسازی کند. بدین‌سان، هرگز نمی‌تواند آن جهانیت ساده یا اندیشه‌ای عاطل و باطل و گسیخته باشد؛ برعکس ایدئولوژی می‌بایست همچون نیروی اجتماعی سازمان‌بخشی ظاهر شود که فعالانه فاعل‌های انسانی را در ریشه‌های تجربه‌ی زنده‌شان تشکیل می‌دهد و می‌کوشد آن‌ها را با شکل‌های ارزش و باوری مجهز سازد که با وظایف اجتماعی ویژه‌شان و نیز بازتولید عمومی نظم اجتماعی ارتباط دارد. اما آن فاعل‌ها همیشه هم ستیزانه<sup>۲</sup> و مخاطره‌آمیز تشکیل می‌شوند؛ و گرچه ایدئولوژی «فاعل‌مدار»<sup>۳</sup> است، با این حال کاهش‌پذیر به مسئله‌ی فاعلیت نیست. برخی از نیرومندترین پیامدهای ایدئولوژیک را نهادهایی چون دموکراسی پارلمانی پدید می‌آورند؛ و نیز فرایندهای سیاسی غیرشخصی و نه حالات ذهنی هستی. به همین‌سان، ساختاربت‌وارگی کالایی کاهش‌پذیر به روان‌شناسی فاعل انسانی نیست. نه نظریه‌های روان‌شناختی در باب ایدئولوژی

1. cognitive map

2. conflictive

3. subject-centred

و نه شرح‌هایی که به ایدئولوژی به چشم حاصل تقریباً خودکار ساختارهای اجتماعی عینی می‌نگرند هیچ‌یک به پای پیچیدگی این مفهوم نمی‌رسند. به شیوه‌ای مشابه، ایدئولوژی هرگز حاصل بیانگر محض منافع اجتماعی نیست؛ اما در عین حال همه‌ی دلالت‌گرهای ایدئولوژیک نیز در خصوص چنین منافی «بی‌ثبات» نیستند. روابط میان گفتمان‌های ایدئولوژیک و منافع اجتماعی روابط هم‌تافته و متغیری است که در آن گاه مناسب است که از دلالت‌گر ایدئولوژیک به عنوان موضوعی مورد اختلاف میان نیروهای اجتماعی ستیهنده سخن گفت و گاه به عنوان موضوع روابط درونی‌تر میان شیوه‌های دلالت و شکل‌های قدرت اجتماعی. ایدئولوژی به جای بازتاب دادن منفعلانه‌ی مواضع پیش داده<sup>۱</sup>، به ساخت و ساز منافع اجتماعی مدد می‌رساند. اما با همه‌ی این احوال، ایدئولوژی با قدرت مطلق گفتمانی خود چنین مواضعی را برای به وجود آمدن از قانون نمی‌گذراند.

ایدئولوژی به جای آن‌که بازسته‌ی «زیان» باشد بازسته‌ی «گفتمان» است. — به جای این‌که فی حد‌ذاته بازسته‌ی دلالت باشد، بازسته‌ی تأثیرات گفتمانی مشخص است. ایدئولوژی نقاطی را نشان می‌دهد که قدرت بر گفتارها تأثیر می‌گذارد و تلویحاً خود را در درون آن‌ها نقش می‌کند. اما بنابراین مساوی با هیچ شکلی از هواخواهی گفتمانی، سخن «ذی‌نفع» یا گرایش سخنورانه نیست؛ بلکه مفهوم ایدئولوژی آشکار ساختن بهره‌ای از رابطه‌ی میان گفتار و شرایط مادی امکان‌پذیری آن را هدف قرار می‌دهد، آن هم هنگامی که آن شرایط امکان‌پذیری در پرتو پیکارهای قدرت معینی نگریسته شود که برای بازتولید (یا همچنین برای برخی نظریه‌ها و چالش‌گری‌ها) کل شکل زندگی اجتماعی جنبه‌ی اصلی دارد. نزد برخی از نظرپردازان این مفهوم، ایدئولوژی ذاتاً شیوه‌ی فنی، سکولار و خردباورانه‌ی گفتمان اجتماعی است که همه‌ی کوشش‌های مذهبی یا متافیزیکی را رد کرده است تا نظم اجتماعی را مشروعیت بخشد؛ اما این دیدگاه ابعاد کهن، عاطفی و سنت‌گرای این مفهوم را، که ممکن است در تضاد مهم با نیروی رانشی «مدرن‌کننده» تر آن قرار گیرد، دست‌کم می‌گیرد.

هر رادیکالی که نگاهی بی‌اعتنا به استحکام و فراگیری ایدئولوژی‌های مسلط بیفکند ممکن نیست بتواند درباره‌ی آنچه لازم خواهد بود تا چنگال مرگبارشان را سست کند خوش‌بین باشد. اما جایگاهی هست بر فراز همه‌ی امور که در آن‌جا چنین شکل‌هایی از آگاهی ممکن است تقریباً بی‌اغراق یک‌شبه دیگرگون شود، و آن در عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی فعال است. این نه پارسایی چپ بلکه واقعیتی تجربی است. هنگامی که مردان و زنان در شکل‌های کاملاً متوسط و محلی مقاومت سیاسی خود را در حالی می‌یابند که بر اثر نیروی جنبشی درونی چنین ستیزه‌هایی به رویارویی مستقیم با قدرت دولت کشیده شده‌اند، شدنی است که آگاهی سیاسی‌شان بتواند قطعاً و به نحو بازگشت‌ناپذیری تغییر پذیرد. اگر نظریه‌ای درباره‌ی ایدئولوژی اصلاً ارزشی داشته باشد، ارزش‌اش در این است که در روشن ساختن فرایندهایی یاری برساند که به مدد آن ممکن باشد چنین رهایی از باورهای مرگبار عملاً دست دهد.



## برای مطالعه‌ی بیشتر

برای کسانی که در جست‌وجوی مقدمه‌ای درجه اول در اندازه‌ی کتاب درباره‌ی موضوع ایدئولوژی‌اند، کمتر می‌توان از لحاظ گستره‌ی تاریخی و قدرت تحلیل رقیبی برای کتاب مفهوم ایدئولوژی خورخه لارین [ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰] پیدا کرد. این کتاب را می‌توان با عنوان اول جهت‌دار کتاب مفهوم ایدئولوژی و مقاله‌های دیگر جورج لیشتهایم، و نیز مقاله‌ی کوتاه و فشرده اما پرمعنی ریموند ویلیامز درباره‌ی ایدئولوژی در کتاب مارکسیسم و ادبیات تکمیل کرد. ایده‌ی نظریه‌ای انتقادی ریموند گس به‌ویژه پژوهشی باریک‌بینانه از مسئله‌ی مورد بحث است که با ارجاع خاص به مکتب فرانکفورت همراه است، حال آن‌که بررسی‌هایی در نظریه‌ی ایدئولوژی نوشته‌ی جان. بی. تامپسون سودمندانه گستره‌ای از کار استوریادیس تا هابرماس را دربر می‌گیرد و موضعی سخت همدلانه با او دارد.

از میان متن‌های مارکسیستی کلاسیک در باب موضوع ایدئولوژی از این آثار می‌توان نام برد: ایدئولوژی آلمانی<sup>۱</sup> مارکس و انگلس؛ فصل «بت‌وارگی کالا» در جلد نخست سرمایه‌ی مارکس<sup>۲</sup> مقاله‌ی جورج لوکاچ درباره‌ی «شیء‌وارگی و

---

۱. ترجمه‌ی فارسی به قلم تیرداد نیکی، شرکت پژوهشی پیام پیروز، ۱۳۷۷.

۲. ترجمه‌ی فارسی به قلم ایرج اسکندری، ۱۳۵۲.

آگاهی پرولتاریا» در تاریخ و آگاهی طبقاتی<sup>۱</sup> و مارکسیسم و فلسفه‌ی زبان نوشته‌ی و. ن. ولوشینف؛ و مقاله‌ی اکنون مشهور لویی آلتوسر درباره‌ی «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» در کتاب *لنین و فلسفه*. [لویی آلتوسر، «ایدئولوژی و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت»، ترجمه‌ی ا. فرخ و س. امید، نشریه‌ی اندیشه، شماره‌های ۱ و ۲، ۱۳۵۸].

---

۱. ترجمه‌ی فارسی به قلم محمدجعفر پوینده، نسل قلم، ۱۳۷۷.

## یادداشت‌ها

### مقدمه

۱. برای نمونه، نگاه کنید به این اظهارنظر فیلسوف پست‌مدرنیست ایتالیایی جانی واتیمو که پایان‌مدرنیته و پایان‌ایدئولوژی لحظه‌هایی همانست‌اند، در این مقاله: 'postmodern Criticism: Postmodern Critique', in David Woods, ed., *Writing the Future*, London 1999, p. 57.

### فصل اول: ایدئولوژی چیست؟

۱. برای خلاصه‌ی سودمندی از معانی گوناگون ایدئولوژی نگاه کنید به:  
A. Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, Oslo 1956, pp. 143 ff.  
و نیز برای مروری بر نظریه‌های ایدئولوژی از مارکس تا عصر حاضر و همچنین کتاب‌شناسی عالی بنگرید به:  
Norman Birnbaum, 'The Sociological Study of Ideology 1940-1960', *Current Sociology*, vol. 9, 1960.
2. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, London 1982, p. 86.
- [امیل دورکم، قواعد روش جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی علی‌محمد کاردان، ج ۵، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۳].
۳. برای ایدئولوژیست‌های «پایان‌ایدئولوژی» نگاه کنید به:  
Daniel Bell, *The End of Ideology*, Glencoe, Ill., 1960; Robert E. Lane, *Political Ideology*, New York, 1962, and Raymond Aron, *The Opium of the*



- Intellectuals*, London 1957.
4. Edward Shils, 'The concept and function of ideology', *international Encyclopaedia of the Social Sciences* vol. 7. 1968.
  5. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, London 1976, p. 4.
  6. John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge 1984, p. 4.
- برای پژوهش کلی‌تری در باب ایدئولوژی نگاه کنید به:
- D.J. Manning ed., *The Form of Ideology*, London 1980.
7. Kenneth Minogue, *Alien Powers*, London 1985, p. 4.
  8. M. Seliger, *Ideology and Politics*, London 1976, p. 11. see also his *The Marxist Concept of Ideology*, London 1977.
  9. See Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1977.
- میشل فوکو، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.
10. See Emile Beneviste, *Problems in General Linguistics*, Miami 1971.
  11. Raymond Williams, *Keywords*, London 1976, pp. 143-4.
  12. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.
  13. Alex Callinicos, *Marxism and Philosophy*, Oxford 1985, p. 134.
  14. Göran Therbon, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London 1980, p. 5.
  15. M. Seliger, *Ideology and Politics*, passim.
  16. Rosalind Coward and Hohn Ellis, *Language and Materialism*, London 1977, p. 90.
  17. Bjørn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford 1989, p. 47.
  18. 'Belief, Bias and Ideology' in M. Hollis and S. Lukes, eds, *Rationality and Relativism*, Oxford 1982.
۱۹. هنگامی که نسخه‌ای از این فصل را به صورت سخنرانی در دانشگاه جوانان برهام در یوتا ایراد کردم ادعای اخیر یکی از معدود بخش‌های برهان من بود که سخت مورد مناقشه قرار گرفت.
20. See Sabina Lovibond, *Reason and Imagination in Ethics*, Oxford 1982, and David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of ethics*, Cambridge 1989.
  21. Lovibond, *Reason and Imagination*, p. 36.
  22. I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, London 1924, ch. 35.
- آی.ا. ریچاردز، اصول نقد ادبی، ترجمه‌ی سعید حمیدیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

23. See Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, pp. 93-96.
24. Louis Althusser, *For Marx*, London 1969, p. 234.
25. See J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, London 1962.
26. Paul Hirst, *Law and Ideology*, London 1979, p. 38.
27. Paul de Man *Allegories of Reading*, New Haven 1979, ch. 1.
28. Denys Turner, *Marxism and Christianity*, Oxford 1983, pp. 22-3.
29. *Ibid.*, p. 26.
30. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, Cambridge 1981, ch. 1.
31. *Ibid.*, p. 21.
32. Tony Skillen, 'Discourse Fever', in R. Edgley and P. Osborne, eds, *Radical Philosophy Reader*, London 1985, p. 332.
33. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London 1988, ch. 1.

### فصل دوم: استراتژی‌های ایدئولوژیکی

1. M. Poster, ed., *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Cambridge 1988, p. 172.
  2. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, 1989, p. 28.
  3. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, ch. 1.
  4. See Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, London 1978.
  5. See Herbert Marcuse, *one-Dimensional Man*, Boston 1964, and Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, London 1973 and *Minima Moralia*, London 1974.
- هربرت مارکوزه، انسان تک‌ساحتی، ترجمه‌ی محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰.
6. Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977, p. 132.
  7. V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York and London 1973, p. 93.
  8. Williams, *Marxism and Literature*, p. 125.
  9. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, p. 92.
  10. Williams, *Marxism and Literature*, p. 125.
  11. J. Laplanche and J-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, London 1980, p. 375.
  12. See for example, Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge 1983, and Herbert Fingarette, *Self-Deception*, Atlantic Highlands, N. J., 1969.
  13. Turner, *Marxism and Christianity*, pp. 119-21.

۱۴. من پاره‌ای از این نکات را به جون الستر وامدارم:

Jon Elster. 'Belief, Bias and Ideology', in M. Hollis and S. Lukes. eds.

*Rationality and Relativism*, Oxford 1982.

15. Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur, London 1974. pp. 65-6.
16. See Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, London 1979, p. 62.
17. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, London 1971, p. 164.
18. See Norman Geras, *Marx and Human Nature*, London 1983.
19. Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 175.

### فصل سوم: از روشنگری تا بین‌الملل دوم

1. See George Lichtheim, 'The Concept of Ideology', in *The Concept of Ideology and other Essays*, New York 1967. See also Hans Barth, *Truth and Ideology*, Berkeley and Los Angeles 1976, ch. 1.

۲. برای شرح سودمندی در باب این شیوهی تفکر نگاه کنید به:

Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, London 1940.

۳. برای شرح عالمانه و عالی زندگی تراسی نگاه کنید به:

Emmet Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology'*, Philadelphia 1978.

۴. نقل شده از جانب کندی در:

Kennedy, *A Philosopher in the Age of Revolution*, p. 189.

۵. نقل شده از جانب کندی در:

Naess et al., *Democracy, Ideology and Objectivity*, p. 151.

۶. برای شرحی درباره‌ی مارکس و ایدئولوژی نگاه کنید به:

H. Lefebvre, *The Sociology of Marx*, London 1963. ch. 3.

7. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 47.

برای پاره‌ای تفسیرهای جالب توجه درباره‌ی این متن نگاه کنید به:

Louis Dupré, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven and London 1983.

۸. همان، ص ۴۷ (ایتالیک از من است).

9. *Ibid.*, p. 52.

10. Williams, *Marxism and Literature* p. 60.

11. See W.J.T. Mitchell, *Iconology*, Chicago and London 1986, pp. 168 ff.

12. *Ibid.*, p. 173.

13. Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 64.

14. *Ibid.* p. 64.

15. *Ibid.*, p. 53.

16. Marx and Engels, *Selected Works*, vol. 1, London 1962, p. 362.

17. K. Marx, *Capital*, vol. 1, New York 196. p. 71.

برای دو تحلیل عالی از روایت بعدی مارکس از ایدئولوژی نگاه کنید به:

Norman Geras, 'Marxism and the Critique of political Economy', in R. Blackburn, ed., *Ideology in the Social Sciences*, London 1972, and G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford 1978, ch. 5.

نیز نگاه کنید به تفسیرهایی از:

Franz Jakubowski, *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, London 1979.

18. Callinicos, *Marxism and Philosophy*, p. 131.

19. Etienne Balibar, 'The Vacillation of Ideology', in C. Nelson and L. Grossberg, eds, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago 1988, p. 168.

20. Larrain, *The Concept of Ideology*, p. 180.

21. Geras 'Marxism and the Critique of Political Economy', p. 286.

22. John Mepham, 'The Theory of Ideology in *Capital*', *Radical Philosophy*, no. 2, summer 1972.

23. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London 1971, pp. 83-4.

24., Joe McCarney, *The Real World of Ideology*, Brighton 1980, p. 95.

25. F. Engels, *Anti-Dühring*, Moscow 1971, p. 135.

— فریدریش انگلس، *آنتی دورینگ*، ترجمه‌ی علی فرهادپور، انتشارات آهنگ، چ ۲، تهران، ۱۳۵۹.

26. V. I. Lenin, *What Is To Be Done?* London 1958, p. 23.

— وی. ال. لنین، *چه باید کرد؟* ترجمه‌ی محمد پورهرمزبان، انتشارات حزب توده‌ی ایران، ۱۳۵۷.

### فصل چهارم. از لوکاچ تا گرامشی

1. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 204.

۳. «تاریخ‌باوری» به مفهوم مارکسیستی آن را پری اندرسن به نحو روشن و زیبایی به عنوان ایدئولوژی‌ای خلاصه کرده است که در آن «جامعه به صورت یک کلیت دوری بیانگر، تاریخ به صورت جریان همگون زمان خطی، فلسفه به صورت خودآگاهی فرایند تاریخی، مبارزه‌ی طبقاتی به صورت پیکار «فاعل‌ها»ی جمعی، سرمایه‌داری به صورت جهانی که اساساً از طریق خودبیگانگی تعریف می‌شود و کمونیسم به صورت وضع اومانیزم راستین فراسوی از خودبیگانگی درمی‌آید.»

- (*Considerations on Western Marxism*, London 1976, p. 70).
4. Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, London 1982, pp. 171-2.
۵. مانند بیشتر قیاس‌ها پای این یکی نیز می‌لنگد: ایده‌ی هگلی در واقع مخلوق خویش است حال آن‌که از لحاظ مارکسیسم پرولتاریا بی‌آن‌که به هیچ‌رو خودزا باشد یکی از پیامدهای فرایند سرمایه است.
6. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3, Oxford, 1978, p. 270.  
(هللین از من است).
7. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 83.  
برای بحث سودمندی در باب اندیشه‌ی لوکاج نگاه کنید به:  
A. Arato and P. Breines, *The Young Lukács*, London 1979, ch. 8, and Michael Löwy, *George Lukács-From Romanticism to Bolshevism*, London 1979, part 4.
8. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 52.
9. Gareth Stedman Jones, 'The Marxism of the early Lukács: An Evaluation', *New Left Review*, no. 70, November/December 1971.
10. Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, London 1973, part 3 ch. 2.  
باید خاطر نشان کرد که لوکاج در واقع بر آن است که «سطوح» ناهمگونی از ایدئولوژی وجود دارد.
11. See Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London 1977, ch. 3.
12. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 79.
13. *Ibid.*, p. 70.
14. See Lucio Colletti, *Marxism and Hegel*, London 1973, ch. 10.
15. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 54.
16. *Ibid.*, p. 50.
17. *Ibid.*, p. 69.
18. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London 1954, p. 87.  
— کارل مانهایم، *ایدئولوژی و اوتوپیا*، ترجمه‌ی فریبرز مجیدی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ویراست دوم، ۱۳۸۰.
- نقدهای پرمعنایی از کار مانهایم در کتاب لارین، *The Concept of Ideology*، و در کتاب نایجل ابرکرومبی *Class, Structure and Knowledge*, Oxford 1980، به عمل آمده است. نیز نگاه کنید به مقاله‌ی پرک در:  
R. Benewick, ed., *Knowledge and Belief in Politics*, London 1973.
19. Perry Anderson, 'The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review*, no. 100, November 1976/January 1977.

20. V.I. Lenin, *Collected Works*, vol.27, Moscow 1965, p. 464. See also Carmen Claudin Urondo, *Lenin and the Culture Revolution*, Hassocks, Sussex, 1977.
21. Williams, *Marxism and Literature* p. 112.
- برای پژوهشی تاریخی در باب هژمونی سیاسی در سده‌ی هجدهم و نوزدهم انگلستان نگاه کنید به:  
Francis Hearn, *Domination, Legitimation, and Resistance*, Westport, Conn., 1978.
22. See my *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, chs 1 and 2.
23. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* Q. Hoare and G. Nowell smith, eds, London 1971, p. 268.
24. *Ibid.*, p. 376.
25. *Ibid.*, p. 370.
26. *Ibid.*, p. 348.
27. *Ibid.*, p. 365.
28. See on this topic Alberto Maria Cirese, 'Gramsci's Observations on Folklore', in Anne Showstack Sassoon, ed., *Approaches to Gramsci*, London 1982.
29. Quoted in Cirese, 'Gramsci's Observation', p. 226.
30. Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 424.
31. *Ibid.*, p. 328.
32. See Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, London 1973, 111, 2.  
این‌که پولاتزاس چه میزان از این اتهام‌ها را به جای لوکاج مستقیماً متوجه گرامشی می‌کند تا حدودی مبهم است.
33. See Chantal Mouffe, 'Hegemony and Ideology in Gramsci', in Chantal Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, London 1979, p. 192.
34. Gramsci, *Prison Notebooks*, p. 453.
35. *Ibid.*, p. 18.

### فصل پنجم. از آدورنو تا بوردیو

1. See Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, London 1981, pp. 114-115.
2. See Theodor Adorno, *Aesthetic theory*, London 1984.
3. Adorno. *Negative Dialectics*, p. 161.
4. *Ibid.*, p. 150.
5. *Ibid.*, p. 6.
6. See Jürgen Habermas. *The Theory of Communicative Action*, 2 vols. Boston 1984.

7. Quoted by Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London 1978, p. 273.
8. Quoted in Peter Dews, ed., *Habermas: Autonomy and Solidarity*, London 1986, p. 51.
9. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 56.
10. Quoted *ibid.*, p. 201.
11. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Cambridge, 1987, p. 217.  
به نظر من شرح هابرماس در باب فروید به عنوان شرحی به غایت عقل‌باورانه به درستی مورد انتقاد قرار گرفته است.
12. *Ibid.*, p. 227.
13. Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, vol. 1, Moscow n.d., p. 147.
14. See Etienne Balibar and Pierre Macherey, 'On Literature as an Ideological Form', in Robert M. Young, ed., *Untying the Text*, London, 1981.
15. Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford, 1981, p. 178.
16. For excellent accounts of Althusser's thought, see Alex Callinicos, *Althusser's Marxism*, London 1976; Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, London 1984; and Gregory Elliott, *Althusser; The Detour of Theory*, London 1987.
17. The essay 'Ideology and Ideological State Apparatuses' can be found in Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, London 1971.  
۱۸. برای شرحی درخشان از مارکسیسم غربی نگاه کنید به:  
Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, London 1976.
19. See Louis Althusser, *Essay in Self-Criticism*, London 1979, p. 119.
20. See Barry Barnes, *Knowledge and the Growth of Interests*, London, 1977, p. 41.
21. See Edward Thompson, 'The Poverty of Theory'. Or An Orrery of Errors', in *the Poverty of Theory*, London 1978.
22. Althusser, *Essays in Self-Criticism*, p. 121.
23. Lacan's essay can be found in his *Ecrits*, London 1977. See also Fredric Jameson, 'Imaginary and Symbolic in Lacan', *Yale French Studies*, 55/56, 1977.
24. Louis Althusser, *For Marx*, London 1969, pp. 233-4.
25. See Colin MacCabe, 'On Discourse', *Economy and Society*, vol. 8, no. 3, August 1979.
26. Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 174.
27. Peter Dews, *Logics of Disintegration*, London 1987, pp. 78-79.
28. See Anderson. *Considerations on Western Marxism*. Ch. 4.

29. *Lenin and Philosophy*, p. 181.

۳۰. ژاک رانسیر در مقاله‌اش اختلافی را یادآور شده است نگاه کنید به:

'On the Theory of Ideology-Althusser's Politics', in R. Edgley and P. Osborne, eds, *Radical Philosophy Reader*, London, 1985.

31. See my 'Base and Superstructure in Raymond Williams', in Terry Eagleton, ed., *Raymond Williams: Critical Perspectives*, Cambridge 1989.

32. Althusser, *Lenin and Philosophy*, p. 169 (my italics).

33. Althusser, *For Marx*, p. 235.

34. Quoted by Jonathan Rée, *Philosophical Tales*, London 1985, p. 59.

35. Clifford Geertz, 'Ideology as a Cultural System', in *The Interpretation of Cultures*, New York 1978. Stuart Hall also adopts this version of ideology in his 'The Problem of Ideology', in Betty Matthews, ed., *Marx: A Hundred Years On*, London 1983.

36. See Althusser's Unpublished essay of 1969, 'Théorie, Pratique Théorique et Formation Théorique, Idéologie et Lutte Idéologique', quoted by Elliot, *Althusser*, pp. 172-4.

37. Raymond Boudon, *The Analysis of Ideology*, Oxford 1989, p. 178.

— ریمون بودن، ایدئولوژی در منشأ معتقدات، ترجمه‌ی ایرج علی‌آبادی، نشر شیرازه، تهران ۱۳۷۹.

38. Dick Howard, *The Politics of Critique*, London, 1989, p. 178.

39. Alvin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, London 1976, p. 30.

40. See Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, p. 34.

41. Jürgen Habermas, *Towards A Rational Society*, Boston 1970, p. 99 (my parentheses).

42. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, p. 192.

### فصل ششم. از شوپنهاور تا سورل

1. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton New Jersey 1977.

2. *Ibid.*, p. 43.

3. For a fuller account, see *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford 1990, ch. 3.

4. Friedrich Nietzsche, *The Will to power*. New York 1968, p. 269.

— فریدریش نیچه، اراده‌ی قدرت، ترجمه‌ی مجید شریف، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۷۷.

5. Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols*, London 1927, p. 34.



- فریدریش نیچه، غروب بت‌ها، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۸۱.
6. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in Walter Kaufmann, ed., *Basic Writing of Nietzsche*, New York 1968, p. 393.
- فریدریش نیچه، فرا سوی نیک و بد، ترجمه‌ی داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۳.
7. Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally*, Oxford 1989.
8. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, p. 166.
9. Fish, *Doing What Comes Naturally*, p. 245.
10. See Jonathan Lear, *Aristotle and the Desire to Understand*, Cambridge 1988, ch. 5.
11. See Christopher Norris, *The Contest of Faculties*, London 1985.
12. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, in *Sigmund Freud: Civilisation, Society and Religion*, Harmondsworth 1985, p. 225.
- (همه‌ی ارجاع‌ها پس از گیومه با ذکر شماره‌ی صفحات در هلالین آمده است.)
13. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents*, in *Sigmund Freud: Civilisation, Society and Religion*, Harmondsworth 1985, p. 337.
14. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London 1989, p. 45.
15. *Ibid.*, p. 125.
16. See Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, Conclusion.
۱۷. برای شرحی کلی از این دوره نگاه کنید به:
- H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, London 1959.
18. Georges Sorel, *Reflections on Violence*, Glencoe, Illinois 1950, p. 140.
19. *Ibid.*, p. 167.
20. *Ibid.*, p. 168.
21. Walter Benjamin, 'Surrealism', in *One-Way Street*, London 1978, p. 238.
- والتر بنیامین، «سوررئالیسم» از نشانه‌ای به رهایی، مقاله‌هایی از والتر بنیامین، ترجمه‌ی بابک احمدی، نشر تندر، تهران، ۱۳۶۶.
22. See B. Halpern, 'Myth and Ideology', in *History and Theory*, no. 1, 1961.
23. See Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, London 1968; and *The Savage Mind*, London 1966.
24. Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, R. Tiedemann and T. W. Adorno, eds, Frankfurt 1966, vol. 5, p. 505.
25. See Frank Kermod, *The Sense of an Ending*, New York 1967, pp. 112-13.

### فصل هفتم. گفتمان و ایدئولوژی

1. V.N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York 1973, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 13.

3. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, p. 132.
  4. See, for example, William Labov, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia 1972; Malcolm Coulthard, *Introduction to Discourse Analysis*, Harlow 1977; M.A.K. Halliday, *Language as Social Semiotic*, London 1981; and Diane Macdonell, *Theories of Discourse*, Oxford 1986.
  5. Rosalind Coward and Hohn Ellis, *Language and Materialism*, London 1977, p. 73.
  ۶. نگاه کنید به بحث من درباره‌ی این موضوع در:  
*The Function of Criticism*, London 1984, pp. 100-2.
  7. Roland Barthes, *Mythologies*, London 1972, p. 143.
  - رولان بارت، *اسطوره‌ها*، در کتاب *نقد تفسیری* (۹ مقاله از کتاب *اسطوره‌ها*)، ترجمه‌ی محمدتقی غیائی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۳.
  8. Christopher Norris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, London 1988, pp. 48-9.
  9. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis 1986, p. 11.
  ۱۰. به ویژه نگاه کنید به:  
Barry Hindess and Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, London 1975, and *Mode of Production and Social Formation*, London 1977.
  - جان فراو (John Frow) نظریه‌ی «نشانه‌شناختی» مشابهی را درباره‌ی ایدئولوژی در اثر زیر می‌پروراند:  
*Marxism and Literary History*, Oxford 1986, pp. 55-8.
  11. A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst and A. Hussain, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, vol. 1, London 1977, pp. 222, 236.
  12. *Ibid.*, p. 237.
  13. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985.
- (عمده‌ی ارجاع‌های این اثر با ذکر شماره‌ی صفحات پس از گیومه میان هلالین آمده است.)



## نمایه

- آدورنو، تئودور ۸۵-۸۶، ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۹۵، ۱۷۵-۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۱، ۳۴۹  
 آرنولد، مائبو ۱۶۱، ۱۷۳  
 آستین، جی. ال. ۴۶، ۱۵۱  
 آگاهی طبقاتی ۸۲، ۱۰۱، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۶۴-۱۶۹، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۹-۲۳۰، ۳۴۲  
 آگاهی کاذب ۲۸، ۳۳-۴۴، ۵۰، ۵۴-۵۸، ۷۴-۷۶، ۹۵، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۱-۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۶-۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۱۵  
 آلتوسر، لویی ۴۴-۴۹، ۸۲، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۸۲، ۲۱۱-۲۳۷، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۸۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۲، ۳۴۲  
 آینده‌ی یک نومم ۲۷۲  
 آبرکرومبی، ان. ۶۷-۷۰، ۳۴۸  
 اتوپیا ۱۷۴-۱۷۵، ۱۹۷  
 ارزش مبادله ۷۲، ۱۹۵، ۱۹۷  
 ارزش مصرف ۷۲، ۱۹۵، ۱۹۷  
 ارسطو ۳۵، ۲۶۴-۲۶۵  
 از خودبیگانگی ۸۶، ۱۴۰، ۲۱۲، ۲۷۰، ۳۴۷  
 اسپینوزا، باروخ ۲۲۶  
 استالینسم ۱۴، ۱۸۲، ۱۹۱، ۳۰۳، ۳۱۳  
 استندال ۱۱۷  
 استوارت میل، جان ۴۰  
 اسطوره ۲۳۹، ۲۷۲، ۲۸۴-۲۸۹، ۲۹۲-۳۰۴، ۲۹۳  
 اسطوره‌گان ۳۰۴  
 اسکیلن، تونی ۵۶  
 اسلوتردایک، پتر ۵۸، ۷۴، ۷۶  
 اسمیت، آدام ۲۰۷، ۲۳۰، ۲۶۳  
 اصل امید ۲۸۳  
 الستر، جون ۳۹، ۳۴۵  
 البس، جان ۳۴، ۳۰۰  
 امپریالیسم ۴۹، ۱۵۶، ۱۷۱، ۲۶۸  
 انجام دادن آن چه به طور طبیعی سر می‌زند ۳۰۸  
 اندرسون، پری ۱۷۹، ۲۲۶

- انسان تک‌بعدی ۱۹۸  
 انقلاب ۱۵، ۶۵-۶۶، ۱۱۳-۱۱۴، ۱۱۸، ۱۶۱، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۲۶، ۲۸۶، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۱۲  
 انگلس، فریدریش ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۹-۱۲۳، ۱۳۹، ۱۴۶-۱۴۸، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۹۰
- ایدئولوژی ۳۰۸  
 ایدئولوژی آلمانی ۸۲، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۰-۱۳۵، ۱۴۳-۱۴۹، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۵۴، ۳۴۱  
 ایدئولوژی و سیاست ۸۷  
 باختین، میخائیل ۱۷۱  
 بارت، رولان ۱۰۴، ۱۱۶، ۳۰۴-۳۰۶، ۳۵۳  
 بارنز، بری ۲۱۴  
 بازنمایی ۱۴، ۳۴، ۴۰، ۴۴، ۴۷، ۶۳، ۷۳، ۲۲۰، ۲۳۵، ۲۸۱، ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۷-۳۱۹، ۳۲۲-۳۲۴، ۳۲۸-۳۲۹  
 باشلار، گاستون ۱۲۱  
 بالیاره، اتین ۱۴۱، ۲۱۰  
 باورداشت ۲۴۱، ۲۸۸  
 بت‌وارگی کالا ۶۳، ۷۶، ۸۵، ۱۰۴، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۱-۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۸  
 بحران مشروعیت ۷۱، ۷۸  
 برشت، برنولد ۲۸، ۲۸۸  
 برک، ادmond ۱۳۲  
 برگسون، هنری ۲۴۹، ۲۸۵  
 برنشتاین، ادوارد ۱۴۷-۱۴۸  
 بکت-سمیونل ۵۲  
 بلوخ، ارنست ۲۸۳  
 بتام ۱۳۱، ۲۷۸  
 بنیامین، والتر ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۵۲
- بودریار، ژان ۷۳-۷۴، ۷۹، ۲۵۶  
 بوژن، ریمون ۲۳۸  
 بوردیو، پیر ۹۱، ۱۰۳، ۱۹۵، ۲۴۰-۲۴۳، ۲۸۸، ۳۴۹  
 به سوی جامعه‌ای عقلانی ۷۱  
 بیکن، فرانسیس ۲۴۸
- پاره‌تو، ویلفردو ۹۴، ۲۸۴-۲۸۵  
 پاسکال ۱۷۷  
 پایان ایدئولوژی ۱۴، ۲۴، ۷۵، ۷۸، ۲۳۷، ۲۷۹، ۳۴۳  
 پدرسالاری ۳۸، ۹۶، ۱۵۶، ۲۱۶  
 پدیدارشناسی روح ۱۱۹، ۱۵۹  
 پرک، بیکو ۱۵۷، ۳۴۸  
 پرستلی، جوزف ۱۱۳  
 پست‌استروکتورالیسم ۱۳  
 پست‌مارکسیسم ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۹-۳۳۱، ۳۳۳  
 پست‌مدرنیسم ۱۳، ۷۴، ۲۲۶، ۲۴۷، ۲۶۵  
 پشو، میشل ۲۹۸-۳۰۰  
 پلاماتس، جان ۳۰۸  
 پلخانوف ۱۴۸  
 پولاتنزاس، نیکوس ۱۶۲، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۳۷، ۳۴۹  
 پونتالیس، جی. بی. ۹۳  
 پیرسون، کارل ۲۱۴
- تاچر، مارگرت ۴۹، ۶۵، ۲۶۷  
 تاچریسم ۶۵-۶۶  
 تامپسون، ئی. بی. ۲۱۶  
 تامپسون، جان. بی. ۲۵، ۲۹۸، ۳۴۱  
 تجربه‌باوری ۱۱۱، ۱۷۷  
 تربورن، گوران ۳۴  
 ترنر، بی. اس. ۶۷-۶۸  
 ترنر، دنیس ۵۳-۵۴، ۹۵  
 تزا ایدئولوژی مسلط ۶۷، ۶۹، ۹۹  
 تفکرانی درباره‌ی خشونت ۲۸۵

نمایه ۳۵۷

۲۱۱-۲۱۲، ۲۲۲، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۷-  
 ۲۷۹، ۳۰۰  
 روبنا ۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۴-۱۳۸، ۱۴۱،  
 ۱۴۴، ۱۶۱، ۱۹۵-۱۹۶، ۲۷۴، ۲۹۱  
 رورتسی، ریچارد ۱۱، ۳۴، ۱۱۶، ۲۵۹،  
 ۲۶۶  
 روسو ۱۲۱  
 روشنفکران ۱۵، ۲۴، ۳۴، ۶۹، ۱۰۰،  
 ۱۷۲-۱۷۳، ۱۸۷-۱۹۰، ۱۹۳، ۲۱۵،  
 ۲۷۲، ۲۸۷، ۲۹۲، ۳۳۱-۳۳۲  
 رهایی ۱۶-۱۷، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۰، ۲۱۱،  
 ۲۲۶، ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۹۱، ۳۳۹، ۳۵۲  
 ریچاردز، آی. ای. ۴۵، ۳۴۴  
 زبان ۲۵، ۳۱-۳۲، ۳۷-۳۸، ۴۱-۴۶،  
 ۵۰-۵۱، ۵۷، ۵۹، ۷۳، ۹۲، ۱۰۴،  
 ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۵۶،  
 ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۱۹، ۲۲۳،  
 ۲۲۸-۲۲۹، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۷۱، ۲۸۹-  
 ۲۹۰، ۲۹۸-۲۹۹، ۳۰۱-۳۰۵، ۳۱۰-۳۱۳،  
 ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۳۳؛ زبان و  
 ایدئولوژی ۲۹۷، ۳۰۰  
 زبان، معنی‌شناسی و ایدئولوژی ۲۹۸  
 زیربنا ۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۵-۱۳۸، ۱۴۱،  
 ۱۶۱، ۱۸۵، ۲۷۴، ۲۹۱  
 ژبک، اسلاوی ۷۵  
 ساختارگرایی ۷۱، ۱۷۶، ۱۹۱، ۱۹۷،  
 ۳۰۳، ۳۲۹، ۳۳۲-۳۳۳  
 سرزمین هرز ۲۸۸  
 سرمایه ۷۶، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳،  
 ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۶۶، ۱۹۵  
 سلیجور، مارتین ۲۷، ۳۴، ۸۷-۸۸  
 سورل، ژرژ ۸۲، ۲۴۵، ۲۸۵-۲۹۲، ۳۵۱  
 سور ۳۰۹

تقسیم کار ۱۲۵، ۲۳۲  
 تلویزیون ۴۲، ۶۷، ۷۳-۷۴، ۷۹  
 جامعه‌شناسی رمان ۱۷۸  
 جامعه‌شناسی شناخت ۱۷۲-۱۷۳  
 جامعه‌ی مدنی ۱۷۹-۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۵  
 جفرسون، توماس ۱۱۸  
 جونز، گرت استدمن ۱۶۲  
 جوهر مسیحیت ۱۲۱  
 جهان همچون اراده و نمایش ۲۴۸  
 جیمسون، فردریک ۱۹۶، ۲۸۲  
 چه باید کرد؟ ۱۴۷، ۳۴۷  
 حسی از پایان‌بندی ۲۹۲  
 خدای پنهان ۱۷۷  
 خودفریبی ۴۲، ۷۸، ۸۰، ۹۴-۹۶، ۹۶، ۱۴۶،  
 ۱۶۹، ۱۸۷، ۲۰۹، ۳۳۶  
 دریدا، ژاک ۶۹، ۳۰۱  
 دفترهای زندان ۱۸۴، ۱۹۲-۱۹۳  
 دلیل تراشی ۷۸، ۹۳-۹۴، ۹۷، ۲۸۳  
 دو تراسی، دستوت ۱۱۳، ۱۱۸  
 دورکم، امیل ۲۳، ۱۲۱، ۲۳۵، ۳۴۳  
 دوز، پیتر ۲۲۴  
 دومان، پل ۵۳-۵۴، ۳۰۵-۳۰۶، ۳۰۹  
 دیالکتیک روشنگری ۱۹۸  
 دیالکتیک منفی ۱۹۶، ۲۰۰  
 دیویدسن، دانلد ۳۷-۳۸  
 رازآمیزگری ۲۶، ۲۸، ۵۶-۵۷، ۵۹  
 راسین ۱۷۷  
 رساله در جامعه‌شناسی عمومی ۲۸۴  
 رسانه‌های ارتباطی ۶۷  
 فرمیسم ۶۸، ۳۲۰  
 روان‌کاوی ۱۷، ۱۱۲، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۰۸

۲۷۵، ۲۸۳، ۳۱۱؛ فرهنگ‌گرایی ۶۹  
۷۳  
فقر نظریه ۲۱۶  
فمینیسم ۲۶، ۲۸، ۱۰۸، ۱۱۷، ۲۳۶،  
۳۳۱، ۲۵۴  
فوترباخ، لودویگ ۱۲۱، ۱۳۰  
فورستر، ئی. ام. ۱۰۷  
فوکو، میشل ۲۸-۳۰، ۸۶، ۱۷۵، ۲۱۲،  
۲۲۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۳۳۲، ۳۴۴  
فیش، استنلی ۱۱۶

قدرت ۱۳-۱۶، ۲۵-۲۵، ۴۱-۵۹-۶۶،  
۶۵-۶۶، ۸۳-۱۰۲، ۱۳۸-۱۳۹،  
۱۷۴-۱۸۴، ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۸-۲۲۸،  
۲۳۷-۲۳۸، ۲۵۱-۲۵۷، ۲۶۲-۲۶۳،  
۲۶۹-۲۷۶، ۲۷۷-۲۸۱، ۲۸۹-۲۹۸،  
۲۹۹-۳۳۵، ۳۳۶-۳۳۸، ۳۳۹-۳۴۱،  
۳۵۱  
قواعد روش جامعه‌شناختی ۱۲۱

کالر، جانانان ۷۷  
کالریج، سمیوئل ۱۱۳  
کالینیکاس، الکس ۳۴، ۱۴۱  
کانت، ایمانوئل ۴۵، ۴۷، ۲۵۰، ۲۶۴-  
۲۸۹، ۲۶۶  
کُرش، کارل ۱۵۴  
کرمود، فرانک ۲۹۲  
کندورسه ۱۲۱  
کندیاک ۱۱۳، ۱۳۱  
کندی، ایت ۱۱۸، ۳۴۶  
کنراد، جوزف ۱۷۱  
کوارد، روزالیند ۳۴  
کولاکوفسکی، لشک ۱۶۰  
کیت، راسل ۲۱۱

گادامر، هانس گئورگ ۲۰۰، ۲۶۶  
گادوین، ویلیام ۱۱۳

سوسیالیسم ۲۶-۲۷، ۱۰۵، ۱۴۷-۱۴۸،  
۱۶۳، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۵۴،  
۲۸۵-۲۸۶، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۱  
شوینهار ۲۴۵، ۲۴۸-۲۵۱، ۲۶۹، ۳۵۱  
شیلز، ادوارد ۲۳  
شیوه‌های تولیدی ۱۵، ۱۶۱  
طبقه‌ی کارگر ۵۶، ۶۶-۶۷، ۱۳۰، ۱۴۸-  
۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۶-۱۵۸، ۱۶۴-۱۶۵،  
۱۶۷، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۱،  
۲۱۶، ۲۸۶، ۳۲۰، ۳۲۵، ۳۳۱-۳۳۳  
طرح نظریه‌ای درباره‌ی کردار ۲۴۰، ۲۴۲

عادت ۳۰، ۴۶، ۱۸۴، ۲۴۰، ۲۴۱-۳۱۵  
عقلانیت ۱۴، ۱۷، ۳۵، ۴۸، ۱۹۶، ۱۹۸،  
۲۰۱-۲۰۲، ۲۰۴-۲۰۵، ۲۶۲، ۲۶۵،  
۲۷۳، ۲۸۴-۲۸۵  
عقلانی کردن ۱۵۷  
علم ۸۹، ۱۰۹-۱۱۴، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۲۱،  
۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۶،  
۱۷۷، ۲۰۰، ۲۱۲-۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۵،  
۲۳۷-۲۳۸، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۷۴، ۲۸۶،  
۲۸۸، ۲۹۶، ۳۰۷؛ علم و ایدئولوژی  
۲۱۳، ۲۱۵

غرق‌شده و نجات‌یافته ۲۵۵

فائسیم ۱۴، ۲۸، ۳۱، ۱۶۳، ۱۹۹، ۲۳۶،  
۲۸۷، ۳۰۳، ۳۲۳  
فرانسوا لیوتار، ژان ۲۵۶  
فروید، زیگموند ۱۴۶، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۰-  
۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۵۰، ۲۶۹-۲۸۰،  
۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۹، ۳۵۰؛ فرویدیسم  
۲۰۵، ۲۷۹  
فرهنگ ۳۸، ۶۰، ۶۸-۶۹، ۷۲، ۷۴، ۷۹،  
۸۶، ۹۰، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۹، ۲۴۳

- گان، تام ۱۵  
 گراس. نورمن ۱۸، ۱۴۲  
 گرامشی، آنتونیو ۷۰، ۸۵، ۹۰، ۱۱۳، ۱۵۱، ۱۷۸-۱۸۰، ۱۸۲-۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۲، ۲۱۲، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۷۲، ۲۸۷، ۳۴۷، ۳۴۹  
 گرتز، کلیفورد ۲۳۳  
 گیس، ریموند ۱۱، ۵۴، ۸۰، ۳۴۱  
 گلدمن، لوسین ۸۵، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۹۰  
 گلدنر، الوین ۲۴، ۲۳۸  
 لاپلانچ، جی ۹۳  
 لارنس، دی ۲۴۹  
 لارین، خورخه ۱۴۲، ۳۴۱، ۳۴۸  
 لاکان، ژاک ۲۲۰، ۲۲۲-۲۲۵، ۲۷۰، ۲۷۸  
 لاک، جان ۱۱۱، ۱۲۸  
 لاکلو، ارنستو ۲۶۷، ۳۲۷-۳۲۹، ۳۳۲-۳۳۳  
 لنین ۵۱، ۸۲، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۶۲، ۳۴۲، ۳۴۷  
 لوفور، کلود ۲۳۸  
 لوکاج، جورج ۲۱، ۸۵، ۱۰۴، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۵۱-۱۷۲، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۰-۱۹۲، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۳۰، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۴۹  
 لوی، پریمو ۲۵۵  
 لیبرالیسم ۲۷، ۱۰۷، ۱۱۴  
 لیوس، اف. آر. ۱۲۷، ۳۰۵  
 مائریالیسم تاریخی ۱۴۸-۱۴۹، ۱۶۶، ۲۱۲، ۲۱۶-۲۱۷  
 مارکس، کارل ۲۱، ۳۴، ۶۳، ۶۸، ۷۱، ۸۲، ۸۷، ۹۲، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲-۱۰۵، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۱۷-۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۳-۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۳-۱۶۷، ۱۶۸-۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۰  
 مارکسیسم و فلسفه‌ی زبان ۲۹۷، ۳۴۲  
 مارکوزه، هربرت ۸۵-۸۶، ۱۹۸، ۲۸۳، ۳۴۵  
 ماشری، پیر ۸۵، ۲۱۰  
 مانهایم، کارل ۸۵، ۱۷۲-۱۷۵، ۳۴۸  
 مبارزه‌ی طبقاتی ۱۵، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۹۲، ۲۲۷، ۲۵۵، ۲۹۷، ۳۳۲، ۳۴۷  
 مرینگ، فرانسن ۱۴۶  
 مشروعیت ۲۰، ۲۶، ۴۱، ۵۸، ۸۰-۸۱، ۹۷-۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۳۸-۲۳۹، ۲۴۱-۲۴۲، ۲۵۶، ۲۷۴، ۲۸۸، ۳۱۸، ۳۳۸؛ مشروعیت بخشی ۲۵-۲۶، ۲۸، ۴۱، ۵۵، ۶۱-۶۲، ۹۸، ۲۱۴-۲۱۵، ۳۰۸-۳۱۸، ۳۱۹-۳۳۶  
 مصرف‌گرایی ۷۲، ۷۹  
 مغم، جان ۱۴۲  
 مقاله‌هایی در انتقاد از خود ۲۱۴  
 مقاومت در برابر نظریه ۳۰۵  
 مکتب فرانکفورت ۶۹، ۸۵-۸۶، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۳  
 مک‌کارتی، توماس ۲۰۵  
 مک‌کارتی، جو ۱۴۶  
 متسکیو ۱۲۱  
 موفه، شانتال ۳۲۷-۳۲۹، ۳۳۲-۳۳۳



- مبچل، دبلیو. جی. تی. ۱۲۸، ۱۳۰  
مینوگ، کنت ۲۷
- ناپلئون ۱۱۴-۱۱۶، ۱۱۹، ۱۳۰  
نسبیت‌گرایی ۱۴۹، ۱۵۴-۱۵۵، ۱۷۲-  
۱۷۳
- نظریه‌های ارزش اضافی ۱۳۴، ۲۰۷  
نظریه‌ی گفت‌وگو ۳۲۰، ۳۳۱  
نقد رهایی‌بخش ۲۰۵  
نو ارغنون ۲۴۸  
نوریس، کریستوفر ۳۰۵  
نیروی کار ۱۵۴، ۱۹۵، ۲۳۶
- واژه‌های کلیدی ۳۲  
واقع‌نگر اخلاقی ۴۳-۴۴، ۴۸  
وبر، ماکس ۱۵۸  
وردزورث، ویلیام ۱۰۵  
وُلوشینوف، وی. ان. ۸۸-۹۱  
وولف، ویرجینیا ۸۹  
ویتگنشتاین، لودویگ ۱۴۵، ۲۵۷، ۲۶۷،  
۲۹۵  
ویلیامز، ریموند ۳۲، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۱۲۷،  
۱۸۳، ۳۴۱  
هابرماس، یورگن ۳۸، ۷۱، ۸۶، ۲۰۰-  
۲۰۸، ۲۱۱، ۲۳۸، ۳۴۱، ۳۵۰  
هابز، توماس ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۷۸
- هابز، مارکس ۱۳۱  
هاردی، توماس ۱۰۵  
هاورڈ، دیک ۲۳۸  
هایدگر، مارتین ۲۳، ۲۵۲، ۳۰۵  
هجدهم برومر لویی بناپارت ۹۸  
هرست، پل ۵۰، ۳۰۹-۳۱۴، ۳۱۷-  
۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۴-۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲  
هرمنوتیک ۱۷۳، ۲۰۸  
هژمونی ۸۶، ۱۷۸-۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲،  
۲۴۳، ۲۷۵، ۳۲۷-۳۳۰، ۳۳۹  
هژمونی و استراتژی سوسیالیستی ۳۲۷،  
۳۲۹، ۳۳۲  
هگل ۱۴، ۲۱، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۵۸-  
۱۶۱، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۴۸  
هلوسیسوس ۱۱۳، ۲۴۷  
هورکهایمر، ماکس ۱۹۸  
هولباخ ۱۱۳  
هیرشمن، آلبرت ۲۴۶  
هیل، اس. ۶۷  
میندس، بری ۳۰۹-۳۱۴، ۳۱۷-۳۲۰،  
۳۲۲، ۳۲۴-۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲  
هینی، شیموس ۳۰۵  
هیوم، دیوید ۲۴۶  
ینس، دبلیو. بی ۵۳





## منتشر شده است:

- آفرینش و تاریخ (۲ جلد) نوشته طاهر مقدسی، ترجمه و تعلیقات شفیمی کدکنی  
آموزش و آزمون فیزیک لیندا هیوتینک، احمد شایگان و محمدابراهیم ابوکاظمی  
آنتیگونه (نمایشنامه) نوشته سوفکلس، ترجمه نجف دریابندری  
آندره مالرو در آییند آثارش نوشته گائتان پیکون، ترجمه کاظم کردوانی  
آواشناسی (فونتیک) دکتر علی محمد حق شناس  
آینده سوسیالیسم (مجموعه مقالات) سونیزی، مکداف ترجمه ناصر زرافشان  
آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز محمود روح‌الامینی  
آیانه مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان  
اتویوگرافی آلیس بی. تکلایس نوشته گرتروود استاین، ترجمه پروانه ستاری  
۱۰۱ اثر ممتاز از بزرگان موسیقی جهان نوشته بوک اسپن، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی  
ادبیات و حقوق نوشته فیلیپ مالوری، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان  
ادبیات و سنت‌های کلاسیک گ. هایت، / محمدکلباسی و مهین دانشور، ویراسته مصطفی‌اسلامیه  
از استارا تا استاریاد (آثار و بناهای تاریخی گیلان و مازندران، در ۵ جلد، وزیری) منوچهر ستوده  
از برشت می‌گوییم نوشته روت برلاو، ترجمه مهشید میرمعزی  
از طرف او (زمان) نوشته آلبا دس پدس، ترجمه بهمن فرزانه  
از کیکاوس تا کیخسرو (داستان‌های شاهنامه) نوشته محمود کیانوش  
اسب در پارکینگ (ادبیات نوجوانان) نوشته محمد زرین  
استقرار شریعت در مذهب مسیح نوشته هگل، ترجمه باقر پرهام  
اسرار التوحید (در ۲ جلد) نوشته محمدبن منور، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیمی کدکنی  
اسطوره زال (تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی) نوشته محمد مختاری  
اسفار کاتبان نوشته ابوتراب خسروی  
اصول اساسی برنامه‌ریزی درسی و آموزش نوشته رالف تایلر، ترجمه علی تقی‌پورظهیر

- اصول حسابداری (در ۲ جلد) نوشته ونگر، ترجمه مهدی تقوی، ترجمه ایرج نیک‌نژاد
- اصول روابط بین‌الملل (ویراست چهارم) نوشته هوشنگ عامری
- اعتماد نوشته آریل دورفمن، ترجمه عبدالله کوثری
- اگر شبی از شب‌های زمستان مسافری نوشته ایتالو کالوینو، ترجمه لیلی گلستان
- اندیشه‌های متی نوشته برتولت برشت، ترجمه بهرام حبیبی
- اندیشه‌سیاسی از افلاطون تا ناتو ویراستار برایان ردهد، ترجمه کاخی / افسری
- انسان اجتماعی نوشته رالف دارندرف، ترجمه غلامرضا خدیوی
- اوج‌های درخشان هنر ایران اتینگهاوزن و احسان یارشاطر، ترجمه رویین پاکباز و هرمز عبداللهمی
- باغ بی‌حصار (مجموعه داستان) نوشته محمد زرین
- باهم‌نگری و یکتانگری (مجموعه مقالات) نوشته باقر پرهام
- بتهوون به روایت معاصرانش ترجمه مرتضی افتخاری
- بررسی یک پرونده قتل زیر نظر میشل فوکو، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان
- بر مزار صادق هدایت نوشته یوسف اسحق‌پور، ترجمه باقر پرهام
- بشریت و حاکمیت‌ها (سیری در حقوق بین‌الملل)، مونیک شمیلیه - ژاندر و / مرتضی کلانتریان
- بلوچستان مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
- بن‌لادن: حقیقت ممنوع نوشته ژان - شارل بریزار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
- بنیادهای اسطوره و حماسه ایران جهانگیر کوورجی یا کوچی / گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه
- بوطیقای ساختارگرا نوشته تزوتان تودوروف، ترجمه محمد نبوی
- بوی کافور، عطر یاس (مروری بر آثار بهمن فرمان‌آرا)، به کوشش زاون قوکاسیان
- پاره کوچک نوشته سهیلا بسکی
- پایان دموکراسی نوشته ژان - ماری گنو، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر
- پدیده جهانی شدن نوشته فرهنگ رجایی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ
- پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دویم) نوشته دکتر مهرداد بهار
- پسامدرنیسم در بوته نقد (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
- پوست انداختن نوشته کارلوس فونتس، ترجمه عبدالله کوثری
- پوکه‌باز (مجموعه داستان) کورش اسدی
- پیرامون زبان و زبان‌شناسی (مجموعه مقالات) دکتر محمدرضا باطنی
- تابستان بچمه‌ماهی نوشته محمد زرین
- تاریخ عرب نوشته فیلیپ حتی، ترجمه ابوالقاسم پاینده
- تاریخ فلسفه در قرن بیستم نوشته کریستیان دولا کامپانی، ترجمه باقر پرهام
- تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، ترجمه خلیفه نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیع کدکنی
- تاریخ هنر مدرن (در قطع رحلی، مصور و لوح‌های رنگی) ه. ه. آرناسون، ترجمه مصطفی اسلامی

- تازیانه‌های سلوک (نقد و تحلیل چند قصیده از سنائی) نوشته شفیع کدکنی
- تا هر وقت که برگردیم (مجموعه داستان) نوشته غسان کنفانی، ترجمه موسی اسوار
- تبارشناسی اخلاق نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
- تخت جمشید مقدمه مهرداد بهار، عکس‌های نصرالله کسرائیان
- ترانه‌خوانی برای آفتاب (مجموعه شعر) بیژن هنری‌کار
- ترانه زمین (زندگی گوستاو مالر) نوشته کورت بلاکف، ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی
- تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ نوشته داریوش آشوری
- تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی (مالکیت و رسالت)، ای.ک. هانت / سهراب بهداد
- تکوین دولت مدرن نوشته جانفرانکو پوچی، ترجمه بهزاد باشی
- تماس نرم علف (مجموعه داستان) پیراندللو، چخوف، آهنری، مویاسان، لوشون، ترجمه مهدی علوی
- جامعه‌ی انفورماتیک و سرمایه‌داری (مجموعه مقالات) گزینش و ویرایش خسرو پارسا
- جان لاک و اندیشه آزادی نوشته دکتر فرشاد شریعت
- جایی چراغی روشن است (مجموعه داستان) نوشته محمد زرین
- جنگ آخر زمان (زمان) نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری
- جهان به کجا می‌رود؟ (ویراست دوم) نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
- جهان بینی علمی نوشته برتراند راسل، ترجمه حسن منصور
- جهان در مغز تألیف دکتر عبدالرحمن نجل رحیم
- جهان واقعی دموکراسی نوشته سی. بی. مک‌فرسون، ترجمه دکتر علی معنوی
- جهانی شدن با کدام هدف؟ نوشته مک‌کداف، سمیر امین و... ترجمه ناصر زرافشان
- جهانی کردن فقر و فلاکت (مجموعه مقالات) گروه نویسندگان، گردآوری و ترجمه احمدسیف
- چشم‌انداز سوسیالیسم مدرن نوشته آدام شاف، ترجمه فریدون نوائی
- چگونه طراحی کنیم نوشته آدریان هیل، ترجمه ایلائی خرمی‌نژاد
- چنین گفت زرتشت (چاپ هفدهم) فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
- چهار گفتار درباره زبان نوشته دکتر محمدرضا باطنی
- چه تلخ است این سیبا! (مجموعه شعر) منوچهر آتشی
- حالات و سخنان ابوسعید، نوشته جمال‌الدین ابوروح، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از شفیع کدکنی
- حدیث ماهیگیر و دیو نوشته هوشنگ گلشیری
- حقوق بین‌الملل خصوصی نوشته دکتر محمد نصیری
- حقوق طبیعی و تاریخ نوشته لئواشتر اوس، ترجمه باقر بهرام
- حماسه ایران: یادمانی از فراسوی هزاره‌ها، جلیل دوستخواه
- حنای سوخته (مجموعه شهرزاد) شهلا پروین‌روح
- خاستگاه آگاهی نوشته جولیان جینز، ترجمه دکتر خسرو پارسا و دیگران

- خصوصی سازی گروه پژوهشگران شرکت سرمایه گذاری صنایع ملی ایران  
 خطر و بازده نوشته ریچارد بریلی، ترجمه حسین عبده تبریزی / عبدالله کوثری  
 داستان تهمورس، گرشاسب و جمشید، گلشاه و... آوانگاری و ترجمه از متن پهلوی، کتابون مزداپور  
 درآمدی بر ساختارگرایی در ادبیات نوشته رابرت اسکولز، ترجمه فرزانه طاهری  
 درآمدی به ایدئولوژی نوشته تری ایگلتون، ترجمه اکبر معصومیگی  
 در اقلیم روشنائی (تفسیر چند غزل از حکیم سنائی) دکتر شفیع کدکنی  
 درباره زبان (مجموعه مقالات) نوشته دکتر محمدرضا باطنی  
 درباره نگرستن نوشته جان برجر، ترجمه فیروزه مهاجر  
 در دفاع از تاریخ و آگاهی طبقاتی جورج لوکاج، ترجمه حسن مرتضوی  
 در سنامه پژوهش پیمایشی الکر / بیتل، ترجمه دکتر شهیدی، دکتر امید، ویراستار محمود متحد  
 در گریز گم می شویم (مجموعه شهرزاد) نوشته محمد اصف سلطانزاده  
 دست نوشته های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ کارل مارکس / حسن مرتضوی  
 دماوند عکس های نصرالله کسرائیان  
 رئالیسم و ضد رئالیسم در ادبیات دکتر سیروس پرهام  
 رضاخان ماکسیم (نمایشنامه در هفت پرده) نوشته مصطفی اسلامی  
 روانشناسی اخلاق تألیف دکتر پروین کدیور  
 روان شناسی ویگوتسکی (سیروتحول اندیشه ها) الکس کوزولین، ترجمه حبیب الله قاسم زاده  
 روشن تر از خاموشی (برگزیده شعر امروز ایران) دکتر مرتضی کاخی  
 روشن نگری چیست؟ (مجموعه مقالات از کانت، هردر، و...) ترجمه سیروس آرین پور  
 روش های تحقیق در علوم اجتماعی پاتریک مک نیل، ترجمه محسن ثلاثی  
 روش های تحقیق در علوم رفتاری، تألیف دکتر زهره سرمد، دکتر عباس بازرگان، دکتر الهه حجازی  
 زبان: بازتاب زمان، فرهنگ و اندیشه (مجموعه مقالات) نادر جهانگیری  
 زبان شناسی اجتماعی پیتر تراگیل، ترجمه دکتر محمد طباطبایی  
 زبان شناسی جدید نوشته مانفرد بی برویش، ترجمه دکتر محمدرضا باطنی  
 زبان شناسی نوین، نتایج انقلاب چامسکی اسمیت ویلسون، ترجمه سهیلی، صادقی و دیگران  
 زبان و تفکر (مجموعه مقالات زبان شناسی) نوشته دکتر محمدرضا باطنی  
 زبان و مسائل دانش نوشته نوم چامسکی، ترجمه دکتر علی درزی  
 زبور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل های عطار) دکتر محمدرضا شفیع کدکنی  
 زلال مهر (برگزیده شعرها) بابک پرهام  
 زمان و زادگاه زرتشت (پژوهشی درباره مزدایی گری) گزاردونیولی، ترجمه منصور سید سجادی  
 زندگی با پیکاسو نوشته فرانسواز ژیلو، ترجمه لیلی گلستان  
 زندگی ژول ورن نوشته ژان - ژول ورن، ترجمه علی اصغر بهرام بیگی

- زندگی شومان  
زندگی، عشق و مرگ از دیدگاه صادق هدایت
- سازندگان دنیای کهن  
گروتروود هارتمن، ترجمه حسن مرتضوی
- سبک و شیوه در مقاله‌های تحقیقی، گزارش‌ها و پاپایان نامه‌ها کارول اسلید / مهراندخت نظام‌شهیدی
- سرزمین باد  
نوشته گراتزیا دل‌دا، ترجمه بهمن فرزانه
- سرزمین ما ایران  
مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
- سر هیدرا  
نوشته کارلوس فونتس، ترجمه کاوه میرعباسی
- سفرنامه ابن بطوطه (در ۲ جلد)  
ترجمه دکتر محمدعلی موحد
- سلوک روحی بتهوون  
نوشته ج. و. ن. سالیوان، ترجمه کامران فانی
- سنت روشنفکری در غرب (از لئوناردو تا هگل)  
برونوفسکی، ب. مازلیش، / لی لا سازگار
- سه پژوهش در جامعه‌شناسی هنر (پرودون، مارکس، بیکاسو) / ماکس رافائل / علی اکبر معصومی
- سیمای زنی در میان جمع  
نوشته هاینریش بل، ترجمه مرتضی کلانتریان
- شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)  
نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
- شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی، پیرامون شعر حزین لاهیجی) / شفیعی کدکنی
- شمال  
مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
- شهرنشینی در ایران  
نوشته فرخ حسامیان، گیتی اعتماد و محمدرضا حائری
- صور خیال در شعر فارسی  
نوشته محمدرضا شفیعی کدکنی
- طلسم  
نوشته شهلا پروین روح
- عروسی زین (مجموعه داستان)  
نوشته طیب صالح، ترجمه شکرالله شجاعی فر
- عشایر ایران  
مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
- عصر نهایت‌ها: تاریخ جهان ۱۹۱۴-۱۹۹۱  
نوشته اریک هابسبام، ترجمه حسن مرتضوی
- غروب بت‌ها  
نوشته فریدریش نیچه، ترجمه داریوش آشوری
- فرهنگ و زبان گفت‌وگو به روایت تمثیل‌های مولوی  
نوشته محمود روح‌الامینی
- فلسطین بهار ۸۱، (به روایت اینترنت)،  
ترجمه فیروزه مهاجر و سحر سجادی
- فلسفه و اندیشه سیاسی سبزه‌ها  
نوشته اندرو دابسون، ترجمه محسن ثلاثی
- فلسفه کانت، بیداری از خواب دگماتیسم  
نوشته میر عبدالحسین نقیب‌زاده
- فلسفه هنر از دیدگاه مارکس  
نوشته میخائیل لیف شیتز، ترجمه مجید مددی
- فهم نظریه‌های سیاسی  
نوشته توماس اسپریگنز، ترجمه فرهنگ رجایی
- فیلم‌های برگزیده سینمای ایران در دهه ۶۰  
گردآورنده: زاون قوکاسیان
- قرارداد اجتماعی نوشته ژان-ژاک روسو، متن و در زمینه متن نوشته هیئت تحریر / مرتضی کلانتریان
- قوم لر (پژوهشی درباره پیوستگی قومی و پراکنندگی لرها در ایران) / سکندر امان‌اللهی بهاروند
- کاربرد بالینی گازهای خون و تعادل اسید و باز  
نوشته دکتر مسعود علی‌پور

کتاب بیهوده	نوشته کریستیان بوین، ترجمه پیروز سیار
کسوف	نوشته جک ب. زیرکر، ترجمه مهدی جهانمیری
کشف خزرستان	نوشته ن. گومی لی یف، ترجمه ایرج کابلی
کنسرت تارهای ممنوعه (مجموعه شهرزاد)	حسین مرتضائیان آبکنار
کوچ نشینی در ایران (پژوهشی درباره ایلات و عشایر)	دکتر امان‌اللهی بهاروند
گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، دریدا و لیوتار (ویراست دوم)	نوشته شاهرخ حقیقی
گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (جلد ۲)	کارل مارکس / باقر پرهام و احمدتدین
گزارش یک آدم‌ربایی	نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه جاهد جهانشاهی
گزیده شعرها (مجموعه شعر)	عبدالله کوثری
گفت‌وگو با بهرام بیضایی	زاون قوکاسیان
گفت‌وگو با هربرت فون کارایان	ریچارد آزبُرن / ترجمه علی‌اصغر بهرام‌بیگی
گلی بیرنگ (برگزیده اشعار)	نوشته یدالله بهزاد کرمانشاهی
ماجرای اقامت پنهانی میگل لیتین در شیلی	نوشته گابریل گارسیا مارکز، ترجمه باقر پرهام
ماسوله	مقدمه زیبا عرشی، عکس‌های نصرالله کسرائیان
مانیفست پس از ۱۵۰ سال	نوشته لئو پانیچ، کالین لیز، ترجمه حسن مرتضوی
مبانی بازارها و نهادهای مالی	نوشته فبوزی / مودیلیانی، ترجمه دکتر حسین عبده تبریزی
مبانی فلسفه (آشنایی با فلسفه جهان از زمان‌های قدیم تا امروز)	أصفه أصفی
مبانی و اصول آموزش و پرورش	نوشته دکتر علی تقی پورظهیر
مثلث سرنوشت (امریکا، اسرائیل و فلسطینی‌ها)	نوم چامسکی، هرمز همایون‌پور
مجموعه مقالات در نقد و معرفی آثار بهرام بیضایی	گردآورنده زاون قوکاسیان
مدیریت مالی	نوشته وستون / بریگام، ترجمه حسین عبده و پرویز مشیرزاده
مرگ در آند	نوشته ماریو بارگاس یوسا، ترجمه عبدالله کوثری
مسائل زبان‌شناسی نوین (ده مقاله)	نوشته دکتر محمدرضا باطنی
مسائل عصر ایلخانان	نوشته دکتر منوچهر مرتضوی
مفهوم سکونت	نوشته کریستیان نوربری - شولتس، ترجمه محمود امیریاراحمدی
مقدمه‌ای بر برنامه‌ریزی درسی و آموزشی	نوشته دکتر علی تقی پورظهیر
مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی	استریکلند؛ وید؛ جالستون، ترجمه علی معنوی
مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل	نوشته ژان هیپولیت، ترجمه باقر پرهام
مکبث (نمایشنامه، همراه متن انگلیسی) و ویلیام شکسپیر / داریوش آشوری، با پی‌گفتاری از بهرام مقدادی	گروه نویسندگان، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر
منشأ عالم، حیات، انسان و زبان	منشأ فرد و ساختار اجتماعی (روان‌شناسی نهادهای اجتماعی) هانس گرت و سی. رایتمیلز / اکبرافسری
منم فرانکو	نوشته مانوئل واسکز مونتالبان، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان



موسیقی سنفونیک	نوشته ادوارد داونز، ترجمه علی اصغر بهرام‌بیگی
موسیقی شعر	نوشته دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی
مه‌سوار (داستان)	نوشته علی صداقتی خیاط
نام دیگر دوزخ (منظومه)	شاپور جورکش
نامه کانون نویسندگان ایران (۱)، ۱۳۸۰	گروه نویسندگان
نامه کانون نویسندگان ایران (۲)، ۱۳۸۱	گروه نویسندگان
نشانه‌شناسی	نوشته پی‌یر گیرو، ترجمه محمد نبوی
نشانه‌ها و معاینه بالینی بیماری‌های قلب و عروق	نوشته علی اکبر توسلی
نظریه اجتماعی کلاسیک	نوشته یان کرایب، ترجمه شهناز مسمی‌پرست
نظریه اجتماعی مدرن (از پارسونز تا هابرماس)	نوشته یان کرایب، ترجمه عباس مخبر
نظم گفتار (درس افتتاحی در کُلژ دو فرانس)	نوشته سخنرانی میشل فوکو، ترجمه باقر پرهام
نقش زور در روابط بین‌الملل	نوشته آنتونیو کاسه‌سه، ترجمه مرتضی کلانتریان
نقطه‌ی ضعف (رمان)	نوشته آنتونیس ساماراکیس، ترجمه مرتضی کلانتریان
نگاهی تازه به دستور زبان	نوشته دکتر محمدرضا باطنی
نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی	نوشته محمود روح‌الامینی
نمقاله درباره دانه	نوشته خورخه لوئیس بورخس، ترجمه کاوه سیدحسینی و رادنژاد
واژگان ادبیات و نظریه ادبی	مهران مهاجر و محمد نبوی
واگنر در بایرویت، نیچه علیه واگنر نوشته فریدریش نیچه، ترجمه ابوتراب سهراب و عباس کاشف	
وردی: نیروی سرنوشت	نوشته دنا همفریز، ترجمه ابراهیم مکلا
وزن‌شناسی و عروض	نوشته ایرج کابلی
هفت صدا	نوشته ریتا گبیرت، ترجمه نازی عظیما
«همیشه» بازار	نوشته مینا جباری
هنر در گذر زمان، هلن گاردنر (رحلی، مصور، لوح‌های رنگی)، ترجمه محمدتقی فرامرزی	
یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار) مجموعه مقالات در فرهنگ و زبان‌های باستانی، تاریخ، ادبیات، زبان‌شناسی همگانی و گویش‌ها؛ ویراستاران علمی: دکتر علی محمد حق‌شناس، دکتر کتایون مزداپور و دکتر مهشید میرفخرایی، نوشته گروه نویسندگان	
یک‌رأی داوری و دو نقد	رنه - زان دوپویی و...، ترجمه دکتر مرتضی کلانتریان





مؤسسة نشر آگه

خیابان ابوریحان، خیابان روانمهر، شماره ۴۷

قیمت: ۲۵.۰۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۳۲۹-۰۳۸-۷

ISBN 964-329-038-7

