

فاشیسم چیست؟^۱

نوشتهء یدالله موغن

فاشیسم در دو کشور پیشرفته ی اروپایی ظهور کرد که یکی از آنها پرچم دار پروتستانیسیم بود و دیگری مهد رنسانس. گرچه ورود این دو کشور به جرگه ی کشورهای پیشرفته ی صنعتی به کندی صورت گرفت اما هم آلمان و هم ایتالیا سنت های فرهنگی درخشانی داشتند که آزادی وجدان و عقیده را محترم می شمردند. ولی چه چیزی موجب شد که این دو کشور ناگهان به ورطه ی بربریسیم سقوط کنند و از تکنولوژی مدرن برای اعمال خشونت آمیز و کنترل اندیشه سود برند؟ آیا این دو ملت دارای معایب باطنی بودند؟ آیا با ظهور فاشیسم و نازیسم مفهوم ترقی و پیشرفت مورد تردید قرار نگرفته است؟

آیا در روند لیبرالی شدن آلمان و ایتالیا نقصانی وجود داشت؟

به راستی سرشت واقعی فاشیسم چیست؟ آیا از لحاظ تجربه ی سیاسی، فاشیسم اساساً چیز تازه ای است، یعنی مخلوق قرن بیستم است؟ یا فاشیسم صرفاً همان استبداد کهن است که تکنولوژی مدرن را برای کسب قدرت و حفظ آن ماهرانه به کار می گیرد؟ مورخان، جامعه شناسان، روان شناسان اجتماعی و نظریه پردازان سیاسی از زمان به قدرت رسیدن موسولینی در سال ۱۹۲۲ این پرسش ها را مطرح کرده اند اما هنوز بر سر این موضوع که ماهیت فاشیسم چیست و علل ظهور آن در عصر ما چیستند توافق نظر حاصل نشده است.

مارکسیست ها در پاسخ به این پرسش ها می گویند فاشیسم نتیجه ی گریز ناپذیر نظام سرمایه داری بود، پاسخ طبقه ی متوسط منحط به از دست دادن بازار مستعمرات در خارج و فشار پرولتاریای انقلابی در درون بود. شالوده ی چنین تفسیری را لنین در نوشته های خود درباره ی امپریالیسم ریخته است. مارکسیست های سال های دهه ی بیست و سی نیز همین نظر را تعمیم دادند. خصوصیت بارز این نظر ساده نگری آن است. اما پیش از آن که به توضیح دیدگاه مکتب های مارکسیست درباره ی فاشیسم بپردازیم به طور خلاصه تبیین های غیر مارکسیستی از پدیده ی فاشیسم را بیان می کنیم.

خانم هانا آرنت در کتاب مشهور خود: سرچشمه های توتالیتاریسم^۲ بر ماهیت غیرعقلانی نازیسم تاکید می کند و آن را ناشی از این می داند که «انسان مدرن» در جامعه ی صنعتی بر سر دو راهی قرار گرفته است. به نظر او

تنهایی و از خود بیگانگی انسان هایی که هویت طبقاتی و رشته های پیوند خویشاوندی و خانوادگی را از دست داده اند و در جستجوی امنیت روحی و روانی هستند موجب می شود که آنان به آسانی طعمه ی جنبش های سیاسی انحصارطلبانه شوند.

فردریش ماینکه در کتاب خود: فاجعه ای که بر آلمان فرود آمد^۳ که حاوی خاطرات و تأملات اوست می گوید که مفاهیم کولکتیویستی چپ آلمان [= ارجحیت جمع بر فرد ، ارجحیت مالکیت عمومی بر مالکیت خصوصی] افکار عمومی در آلمان را پذیرای حکومتی اقتدار طلب و مداخله جو کرده بود و هیتلر از میراثی که نیروهای چپ بر جا گذاشته بودند بهره برداری کرد.

گرچه تبلیغات ضد لیبرالی و ضد پارلماناریسم کمونیست ها در تضعیف نیروهای عقلانی جامعه ی آلمان نقش مؤثری داشت اما فردریش ماینکه در مقام یکی از برجسته ترین مورخان آلمانی باید بهتر از نگارنده بر این موضوع واقف باشد که سرزمین آلمان مهد عقاید محافظه کارانه و ارتجاعی بوده است که تبلور آنها را در رومانیسیسم می یابیم و مارکسیسم و نازیسم نیز دو قلوهای همین مادرند.

اما متفکران اومانیست محافظه کار معتقدند که صنعتی شدن ، علم ، خردگرایی و دموکراسی تهدیدی جدی برای بقای تمدن و ادامه ی حیات آن هستند. آنان از جامعه ی پیش - صنعتی تصویری جذاب و خیالی ارائه می دهند که در آن ، انسان ها با یک دیگر در ارتباط نزدیک بودند، روابط اجتماعی ساده و مستقیم بود، طبیعت پاس داشته می شد، رسم و سنت بر روابط انسانی حاکم بود و به شرف و حیثیت انسان ارج نهاده می شد و مسئولیت شناسی و احترام متقابل، روابط انسان ها را شکل می داد. اما روند صنعتی شدن جوامع موجب ازدیاد جمعیت ، هجوم روستاییان به شهرها و گسترش بیمارگونه ی شهرنشینی و توده ای شدن نوع بشر شده است.

تکنیک های جدیدی برای القای عقیده به توده ها و شستشوی مغزی آنان و نیز ایجاد خفقان اجتماعی ابداع شده اند که اینها نیز به نوبه ی خود باعث «قیام توده ها»^۴ شده اند. این عوامل موجب شده اند که همه ی ارزش های فرهنگی که از رنسانس به بعد تمدن غربی را در جاده ی ترقی و روشنگری نگاه داشته بودند سیر قهقرایی پیمایند و بی ارج شوند. بعضی از مارکسیست ها و به ویژه اعضای مکتب فرانکفورت (هورکهایمر، آدرنوو، مارکوزه) نیز چنین نظری دارند. از نظر آنان فاشیسم نشانه ی پیروزی بربریت جدید شهر آکنده از توده های بی ریشه بر فرهیختگانی است که از آغاز پیدایش تمدن حکومت می کرده اند.

بعضی از جامعه‌شناسان معتقدند که فاشیسم برخلاف نظر مارکسیست‌ها آخرین مرحله‌ی لیبرالیسم و سرمایه‌داری نیست، بلکه برعکس، فاشیسم در کشورهای امکان‌ظهور می‌یابد که در آن‌ها انقلاب از بالا صورت گرفته و روند صنعتی شدن شتاب‌آلود بوده باشد. بنابر عقیده‌ی این نظریه‌پردازان، فاشیسم پاسخ‌گروه‌های محافظه‌کار به تهدیدی است که بر اثر بازشدن سریع فضای نظام اجتماعی سنتی متوجه منافع و امتیازات سنتی آنان شده است. از این دیدگاه فاشیسم در وهله‌ی نخست، از لحاظ سیاسی، تجلی‌راست‌رادیکال و بیان‌جدیدی از اندیشه و عمل سنت پرستان است که هم در فرهنگ غرب و هم در فرهنگ شرق سابقه‌ی تاریخی طولانی دارد. بر پایه‌ی این برداشت، فاشیسم شکل مدرن سیاست جناح راست افراطی است. از جمله کسانی که به این نظریه‌ی معتقدند برینگتون مور است. او در اثر خویش به نام: ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی می‌نویسد:

«آلمان و ژاپن می‌خواستند مسئله‌ای را حل کنند که حل‌ناشدنی بود یعنی می‌خواستند بدون تغییر ساختارهای اجتماعی دست به نوسازی و توسعه بزنند و یگانه‌راه‌گریز از این مشکل، نظامی‌گری بود [...] فاشیسم بدون دموکراسی، و یا به بیان واضح‌تر، بدون ورود توده‌ها به صحنه‌ی تاریخ غیرقابل تصور است.

فاشیسم، کوششی در جهت خلقی و مردمی کردن ارتجاع و محافظه‌کاری بود ولی البته بر اثر این جریان، محافظه‌کاری پیوند بنیادی خود را با آزادی از دست داد (...)

با سلطه‌ی فاشیسم مفهوم قانون عینی ناپدید گردید.

از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های فاشیسم انکار آرمان‌های انسان‌دوستانه و به ویژه اندیشه‌ی برابری بالقوه‌ی همه‌ی انسانها بود.

دیدگاه و جهان‌بینی فاشیسم نه تنها سلسله‌مراتب قدرت، انضباط و اطاعت را گریزناپذیر دانست بلکه آن‌ها را ارزش‌های ذاتی قلمداد کرد. مفهوم رومانتیک برادری مرسوم در فاشیسم این ویژگی‌ها را جبران نمی‌کند، زیرا برادری فاشیستی برادری در تسلیم است.

ویژگی فاشیسم تأکید بر خشونت است که از حدّ شناسایی معقول اهمیت خشونت در سیاست در می‌گذرد و به پرستش عرفانی آن مبدل می‌شود. خون و مرگ در فاشیسم جذائیتی شهوانی (erotic) به دست می‌آورند.^۵

از جمله مورخانی که معتقد است فاشیسم واکنش قهرآمیز گروه های محافظه کار و سنت پرست به ارزش های جهان مدرن است ویس است. ویس تصورات و آرمان هایی که بر پایه ی آنها فاشیست ها جنبش خود را استوار می کنند چنین برمی شمارد:

- ۱- برداشت های ارگانیک از جامعه (یعنی همان برداشتی که روماتیکها از جمله هگل و مارکس داشتند)
- ۲- ایده آلیسم فلسفی
- ۳- آرمانی کردن صفات «مردانه» که معمولاً صفات و خصایل یک کشاورز یا یک روستایی است
- ۴- دشمنی با سرمایه داری پیشرفته
- ۵- تحقیر دموکراسی
- ۶- برداشت های نخبه گرایانه از رهبری سیاسی و اجتماعی
- ۷- نژادپرستی و معمولاً، اما نه ضرورتاً، یهود ستیزی
- ۸- نظامی گری
- ۹- کشورگشایی

بنابر نظر ویس وجه مشترک همه ی مؤلفه های فوق خصومت با ارزش ها و نهادهای لیبرالی است. در جنبش های کاملاً فاشیستی تمامی مؤلفه های فوق تبلور پیدا می کنند اعضای این جنبش ها می کوشند که پشتیبانی توده ای به دست آورند و تصمیم می گیرند که برای جلب این حمایت خشونت بی حد و حصری به کار برند و از روش های پیچیده ی شستشوی مغزی و کنترل اندیشه استفاده کنند. سازمان های فاشیستی معمولاً پسوند هایی مانند سوسیالیستی، ملی، کارگری، پرولتاریایی، و نظیر اینها را یدک می کشند. مثلاً در آلمان فاشیست ها حزب خود را «حزب ناسیونال سوسیالیسم» نامیده بودند و در انگلستان و فرانسه گروه های فاشیست که خصلت بارزشان بیگانگی ستیزی است، سازمان خود را «جبهه ی ملی» National Front می خوانند.

هنگامی که فاشیست ها بر مسند قدرت تکیه زده اند به نظر می آید که از پشتیبانان خود یعنی گروه های محافظه کار و سنتی «به طور کیفی» متفاوت و متمایز شده باشند. اما این تفاوت و تمایز فقط در مورد به کارگیری وسایل برای نیل به اهداف مورد نظر است نه در مورد خود اهداف. محافظه کاران سنتی به خشونت بی اندازه ای که برای رسیدن به هدف هایشان به کار گرفته می شود اعتراضی ندارند. زیرا، از نظر ویس، آنان احساس می کنند که از جانب اندیشه های لیبرالی و سوسیالیستی، که معمولاً با صنعتی و مدرنیزه شدن هر نظام اجتماعی امکان ظهور پیدا می کنند، مورد تهدید قرار گرفته اند. اگر فاشیستیم، آن چنان که پروفیسور ویس

مدعی است، ایدئولوژی گروه های محافظه کار و سنتی باشد پس باید تاریخچه و سنتی در پشت سر خود داشته باشد و پدیده ی کاملاً نو ظهوری نباشد؟ در واقع ویس بر کتاب خود عنوان سنت فاشیست^۱ گذاشته است. ویس این نظر را مردود می داند که فاشیسم «قیام خرد ستیزان» بر ضد علم و تکنولوژی است. زیرا به عقیده ی او از دیدگاه محافظه کاران تحت محاصره ی ارزش های مدرن و لیبرالی، فاشیسم راه حل کاملاً «عقلانی» مشکلات و معضلات آنان شناخته می شود. خلاصه ی کلام آن که در چارچوب صنعتی شدن، شهرنشینی و دموکراتیزه شدن نظام اجتماعی ممکن است محافظه کاران سنتی سنگر بگیرند و روش های فاشیستی یعنی خشونت، شستشوی مغزی و کنترل اندیشه، ترور و حتی قتل عام را برگزینند به این امید که شاید هر آنچه را از شیوه ی زندگی سنتی، امتیازات کهن و ارزش های صنفی و طبقه ای شان هنوز باقی مانده اند نجات دهند!^۷

وایس در بحث خود از پیروزی فاشیست ها در آلمان و ایتالیا نشان می دهد که فاشیست ها «تصاحب کنندگان واقعی» قدرت نبودند بلکه پیروزی آنان پی آمد ائتلاف سیاسی میان عناصر مختلف در جناح راست سیاسی و نیز میان جناح راست با گروه هایی بود که خود را از پیروزی و سلطه ی ارزش های مدرن، خواه لیبرالی خواه سوسیالیستی، در خطر می دیدند، یعنی صنعتگران خرده پا، تجار خرده پا و زمین داران بزرگ و اشراف. به نظر ویس فاشیسم در جوامعی امکان پیروزی پیدا می کند که آن ها در مرحله ی سیر از یک جامعه ی سنتی به یک جامعه ی مدرن باشند. آلمان و ایتالیا دقیقاً به این علت که وارد روند صنعتی و لیبرالی شدن قرار گرفتند در معرض قطبی شدن طبقات واقع شدند و همین قطبی شدن بستر رشد فاشیسم است. وقتی فاشیست ها در آلمان و ایتالیا قدرت را به دست گرفتند به حامیان محافظه کار خود پشت کردند و زیر همه ی قولهایی زدند که در مورد «رفاه اجتماعی» به توده های پشتیبان خود داده بودند. این وضع را نه محافظه کاران نخبه پیش بینی می کردند نه توده های گنجی که در انتخابات به فاشیست ها رأی داده بودند.

هیتلر بیش از دیگران امکانات کنترل نظام اجتماعی را درک کرد، امکاناتی که بر اثر روش های مدرن وسایل ارتباط جمعی و وسایل نقلیه و پلیس فراهم آمده اند. ویس معتقد است که آینده ی فاشیسم، اگر آینده ای داشته باشد، در کشورهای در حال توسعه است. کشورهای در حال توسعه برای آن که وارد جهان مدرن شوند باید صنعتی گردند، و با صنعتی شدن آنها، شرایطی به وجود می آید که در چارچوب آنها اندیشه ها و تصورات مدرن شکل می گیرند.

این اندیشه ها و تصورات نیز به نوبه ی خود و به طور گریزناپذیری گروه ها و طبقات سنتی و صاحب نفوذ را تهدید خواهند کرد و موجبات نگرانی خاطر آنان را فراهم خواهند ساخت. از این رو گروه های محافظه کار و سنتی به فکر پیاده کردن برنامه ی فاشیستی می افتند تا امتیازاتی را که در نظام کهن داشته اند حفظ کنند و در عین حال از مواهب جدید نیز بهره گیرند. در کشورهای غیر غربی خطر بی واسطه نه توتالیترسیم چپ بلکه توتالیترسیم راست است. فاشیسم وقتی در کشوری ظهور می کند که گروه های متنفذ محافظه کار با گروه هایی که بر اثر صنعتی شدن کشور پا به عرصه ی وجود گذاشته اند از لحاظ آرمان ها و اندیشه ها و تصورات و سلیقه ها برخورد کنند. فاشیسم به رغم رادیکال بودنش، جنبش اجتماعی محافظه کاری است که با اندیشه ها و منافع طبقات محافظه کار ارتباط تنگاتنگ دارد. ارزش ها و آمال این طبقات محافظه کار از زمان انقلاب سال ۱۷۸۹ فرانسه به این سو همواره در معرض تهدید بوده اند. این گفته ی مشهور موسولینی که «من یک انقلابی و یک مرتجع ام»^۸ خود شاهدی بر این مدعاست. فاشیستها و نازی ها گروه های کوچک تروریست نبودند، و رهبران شان نیز نیهیلیست هایی نبودند که خود را وقف به چنگ آوردن قدرت کرده باشند، بلکه آنان از نگرانی ها و هراس های محافظه کاران سنتی بهره می گرفتند و نماینده ی امیدهای آنها بودند. انقلابیان مرتجع به این علت توانستند در آلمان و ایتالیا قدرت سیاسی را به چنگ آورند چون از سوی طبقات محافظه کار قدیمی و صاحب نفوذ مورد حمایت مادی و معنوی قرار داشتند.

اغلب پژوهشگران بر تفاوت های ایدئولوژیکی و سیاسی محافظه کاران قدیمی و محافظه کاران افراطی جدید انگشت گذاشته اند.

اما آنان از دیدن این حقیقت غفلت کرده اند که محافظه کاران قدیمی نیز برای جلوگیری از پیروزی اندیشه های آزادی خواهانه و دموکراتیک از صمیم دل با محافظه کاران افراطی جدید همکاری و همدلی داشته اند.

به نظر ویس برخلاف آنچه مارکسیست ها می گویند فاشیستم «نفس آخر سرمایه داری انحصاری نیست» بلکه «نفس آخر گروه های متنفذ محافظه کار سنتی است»^۹ فاشیست ها و نازی ها بسیاری از تصورات و اندیشه های محافظه کاران سنتی را به حد افراطی رساندند و بدانها شکل عامیانه ای دادند. گرچه فاشیست ها و نازی ها به این تصورات پای بند بودند و آنها را رها نمی کردند با این وصف آنان در مقام محافظه کاران «جدید» نمی خواستند صرفاً مدافع منافع و تصورات نخبگان مرتجع باشند و همیشه تأکید می کردند که جنبش آنان پویا، بی همتا و مدرن است. موسولینی فاشیسم را این طور تعریف می کند:

«فاشیسم اعتقادی دینی است که در آن انسان خود را در رابطه ای نزدیک با اراده ای عینی و عالی تر می بیند. این ارتباط وجود فردی و جزئی او را تعالی می بخشد، و او را به مقام عضویت در جماعتی ربانی ارتقا می دهد.»^{۱۰}

راست رادیکال تصورات قدیمی را به حد افراطی انقلابی می رساند. فاشیست ها در تقابل با فردگرایی ماتریالیستی لیبرال ها، بر تقدم جمع، قبیله، اجتماع یا ملت بر فرد تأکید می ورزند. در همین خصوص موسولینی می نویسد:

«ما آن نوع زندگی را خواستاریم که فرد از طریق قربانی کردن منافع خصوصی خود و از طریق مرگ خویش آن وجود روحانی کاملی را تحقق ببخشد که ارزش او در مقام انسان در آن قرار دارد»^{۱۱} و یکی از شعارهای مشهور فاشیست های اسپانیایی نیز این بود:

«مرگ بر عقل، زنده باد مرگ.»^{۱۲}

همین که فاشیست ها و نازی ها به قدرت رسیدند به خاطر انحصار طلبی خود نتوانستند و در واقع نمی خواستند که فقط نمایندگان آن چیزی باشند که آنان خود آن را «ارتجاع کهن» می نامیدند.

راست انقلابی سرانجام درصدد برآمد که همه ی گروه های رقیب را از میان ببرد، از آن جمله گروه هایی که در به قدرت رساندنش سهم داشتند. راست انقلابی به طور تناقض آمیزی در بازسازی جامعه طبق تصورات خویش بسیاری از گروه های محافظه کار و ارزش های سنتی متعلق به آنان را از میان می برد یعنی دقیقاً همان کاری را می کند که لیبرال ها می خواستند انجام دهند ولی از عهده ی آن بر نمی آمدند.

عصاره ی بینش راست رادیکال از سیاست و جامعه در این تصور نهفته است که خشونت و اعمال زور، نه رفرم و اصلاحات سیاسی و اجتماعی، حلال نارضایتی سیاسی و معضلات اجتماعی است.

پس از شرح نظریات ویس اکنون به تشریح نظریات مارکسیست ها در مورد فاشیسم می پردازیم.

طبق برداشت مارکسیستی از دولت که به بینش ابزارگرایانه معروف است و در بیانیه ی [= مانیفست] کمونیست نیز آمده است: «قوه ی اجراییه ی دولت مدرن چیزی جز کمیته ای برای اداره ی امور مشترک کل بورژوازی نیست.»

براساس همین برداشت که به نظریه ی عامل (agent theory) نیز شهرت دارد کمیترون ، فاشیسم را صرفاً ابزار دیکتاتوری «ارتجاعی ترین ، شوونیستی ترین و امپریالیستی ترین عناصر سرمایه ی مالی» نامید. همین برداشت ابزارگرایانه از قدرت دولت سبب شده است که در اغلب موارد مارکسیست ها پیشاپیش میان اقتصاد و حاکمیت سیاسی رابطه ای مستقیم و بی واسطه تصور کنند بدین معنی که بپندارند طبقه ای که از لحاظ اقتصادی دست بالا را دارد ضرورتاً از لحاظ سیاسی حاکمیت در چنگ اوست به همین علت فاشیسم به طور از پیشی «رژیم سرمایه ی انحصاری» خوانده می شد.

الگوی بعضی از مارکسیست ها برای تبیین فاشیسم کتاب هجدهم برومر اثر مارکس است . در کتاب مذکور مارکس می کوشد پدیده ی بناپارتیسم را توضیح دهد، او در این مورد عقاید کاملاً متناقضی اظهار می کند، و همین تناقض گویی ها سبب شده اند که راه هر گونه تبیینی از هر نوع دولتی باز باشد. مثلاً در آنجا مارکس درباره ی قوه اجراییه [= دولت] می گوید:

(با بناپارتیسم فرایندی به کار افتاد که از طریق آن قدرت سیاسی به طور فزاینده ای از طبقات اجتماعی مستقل تر شد). ولی در واقع، مارکسیسم نه نظریه ای درباره ی بحران اقتصاد سرمایه داری دارد نه نظریه ای درباره ی دولت.

حتی مارکسیست - لنینیست دو آتشه ای مانند لویی آلتوسر بدین موضوع اعتراف می کند او در مقاله ای به نام : «بحران مارکسیسم» می نویسد:

«این موضوع که در آثار خود مارکس و به ویژه در کتاب سرمایه وحدت تئوریک وجود دارد، اکنون برایمان روشن شده است که، وجود چنین وحدت تئوریکی افسانه ای بیش نیست.

[...] باید کاملاً بی پرده بگویم که هیچ «نظریه ی مارکسیستی در مورد دولت» وجود ندارد. البته این سخن بدین معنی نیست که مارکس و لنین از طرح این موضوع طفره رفته اند، برعکس، این موضوع که دولت چیست در مرکز تفکر سیاسی آنان قرار داشته است. اما آنچه در آثار مارکسیست های کلاسیک در مبحث شکل های ارتباط میان دولت از یک سو و مبارزه ی طبقاتی و سلطه ی طبقاتی از دیگر سو می یابیم (اشاراتی مشخص است بی آن که مفاهیم تحلیل شده باشند) و فقط تکرار این هشدار است که از همه ی برداشت های بورژوایی

در مورد این که دولت چیست احتراز کنیم.

یعنی فقط خط ممیزی منفی و تعریفی منفی ارایه می شوند [یعنی می گویند که دولت آن چیزی نیست که نظریه پردازان و فیلسوفان سیاسی بورژوا می گویند اما در این مورد که دولت چیست مارکسیست های کلاسیک چیزی نگفته اند]. مارکس و لنین می گویند که «دولتهای گوناگونی» وجود دارند، اما دولت چگونه حاکمیت طبقاتی را تامین می کند و دستگاه دولت چگونه کار می کند [= فونکسیون]؟ نه مارکس این پرسش ها را تحلیل می کند نه لنین. به هنگام مطالعه ی سخنرانی لنین، که در یازدهم ماه ژوئن ۱۹۱۹ در دانشگاه سوردلف Sverdlov ایراد کرده است، رقت احساس به ما دست می دهد. او تأکید می کند و بارها این موضوع را تکرار می نماید که پرسش دولت چیست، پرسش دشوار و بسیار پیچیده ای است.

او به کرات می گوید: دولت، ماشین ویژه ای است؛ دستگاه خاصی است. او قید «ویژه» را مرتب به کار می برد تا به وضوح نشان دهد که دولت ماشینی مانند دیگر ماشین ها نیست اما لنین موفق نمی شود که توضیح دهد که «ویژه» در اینجا چه معنایی دارد (دولت نه «ماشین» است نه «دستگاه»).

وقتی که معادلات کوچک گرامشی را در «یادداشت های زندان» اش می خوانیم همین رقت احساس به ما دست می دهد (دولت = روز + هژمونی (سروری)، دولت = دیکتاتوری + هژمونی (دولت = قهوه ی قهریه + اجتماع، و معادلاتی نظیر اینها) که در واقع نظریه ای درباره دولت نیستند بلکه سرآغاز پژوهشی در این مورد هستند. این معادلات همان قدر از «علم سیاست» اقتباس شده اند که از لنین؛ زیرا در خط سیاسی یی هستند که هدفش به جنگ آوردن قدرت دولت به وسیله ی طبقه ی کارگر است.

احساسات متأثر کننده ی لنین و گرامشی از این امر ناشی می شوند که آنها می کوشند از تعریف منفی دولت فراتر روند. اما در این راه توفیق نمی یابند.^{۱۳}

وقتی مارکسیسم هیچ گونه نظریه ای درباره ی دولت، ماهیت آن و کارکردش در اختیار نداشته باشد چگونه میتوان انتظار داشت که دولت های استثنایی مانند رژیم های هیتلر و موسولینی و استالین و مائو را توضیح دهد؟

نخستین بیانیه ی کمینترن به تاریخ ۵ نوامبر ۱۹۲۲ وضع ایتالیا و موضع سرمایه داران آن کشور را نسبت به فاشیسم چنین توصیف می کند:

«فاشیست ها ، بیش از همه ، سلاحی در دست زمین داران بزرگ هستند. بورژوازی صنعتی و تجاری با تشویش زیاد آزمایش ارتجاع درنده خو را که بلشویسم سیاه می نامند دنبال می کنند». فاشیسم، درحقیقت، بلشویسم سیاه است. چند ماه بعد خانم کلارا زتکین Clara Zetkin خاطر نشان کرد که فاشیسم صرفاً جنبشی تروریستی - ارتجاعی نیست بلکه پایگاه توده ای وسیعی دارد و از لحاظ سیاسی نیز حمایت توده ها را بدست آورده و در انتخابات پارلمانی پیروز شده است. به نظر خانم زتکین «اشتباهات حزب کمونیست در این بینش نهفته است که می پندارد فاشیسم فقط جنبشی تروریستی - نظامی است نه جنبشی توده ای با ریشه های عمیق اجتماعی.

باید تأکید کرد که فاشیسم پیش از آن که از طریق مسلحانه پیروز شود از طریق سیاسی و ایدئولوژیکی بر جنبش کارگری، پیروزی به دست آورده بود.^{۱۴}»

انگلس ظهور بناپارتیسم را ناشی از تعادل نیروی طبقات متخاصم می داند و کتاب مارکس هجدهم برومر را نیز طبق همین برداشت تفسیر می کند. ولی بعضی از مارکسیست ها می گویند که نظر مارکس خلاف نظر انگلس است. در واقع مارکس می گوید که پرولتاریا در سال ۱۸۴۸ در مبارزه ی با بورژوازی شکست خورده بود و بورژوازی و ایدئولوگ هایش ، بورژوازی و نمایندگانش در پارلمان نسبت به یک دیگر بیگانه شده بودند و به چشم غریبه به هم نگاه می کردند. در چنین وضعی کودتای ۱۸۵۱ صورت گرفت. مارکس بنا پارتیسم را چنین توصیف می کند:

«چنین شکلی از حکومت وقتی امکان وجود پیدا می کند که بورژوازی شکست خورده باشد [از کی؟ معلوم نیست! چون قبلاً مارکس گفته بود که بورژوازی پرولتاریا را شکست داده بود!] اما طبقه ی کارگر هنوز نیروی حکومت کردن بر یک ملت را به دست نیاورده باشد». مارکس در پایان کتاب هجدهم برومر پیش بینی می کند که چون بناپارتیسم بر پایه ی تناقضات درونی قرار دارد چندان پایدار نیست و محکوم به فناست. اما برخلاف پیش بینی مارکس بناپارتیسم مدت بیست سال دوام آورد و سرانجام بر اثر شکست فرانسه در جنگ از میان رفت. چنانچه فرانسه در جنگ پیروز شده بود شاید بناپارتیسم برای مدت زمانی طولانی در قدرت می ماند. شاید برخلاف تصور مارکس علت دوام و بقای بناپارتیسم دقیقاً همین تناقضات درونی باشد. وقتی نیروی جانشینی نباشد بناپارتیسم و فاشیسم می توانند دست کم حداقل شرایط امنیت را برای طیف وسیعی از مردم تامین کنند و از منافع آنان حراست نمایند. گرچه آنچه را مردم می خواهند در این نوع رژیم ها به دست نمی آورند ولی مردم از این وحشت دارند که چنانچه رژیم از میان برود وضع از آنچه هست نیز بدتر شود. نکته ی دیگر این که مارکس نمی توانست پیش بینی کند که امپراتوری دوم فرانسه جای خود را به جمهوری سوم

بدهد که اصلاح طلب و لیبرال دموکرات بود، و برخلاف تصور مارکس بورژوازی «نیروی حکومت کردن بر ملت» را از دست نداده بود و بناپارتیسم شکل نهایی و از توان افتاده ی سرمایه داری نبود.

پس از ارایه ی خطوط کلی تفسیر بناپارتیسم به تفسیر فاشیسم از دیدگاه احزاب کمونیست باز می گردیم . ششمین کنگره ی جهانی احزاب کمونیست دوره بندی خشک و انعطاف ناپذیری از تحول سرمایه داری ارایه داد که اساس بحث های بعدی تا سال ۱۹۳۵ قرار گرفت. در این کنگره ، سوسیال دموکراسی نیز ابزاری در دست سرمایه ی مالی خوانده شد و سوسیال دموکرات ها ، سوسیال فاشیست ها لقب گرفتند و سوسیال دموکراسی همتای فاشیسم شناخته شد!

این نظریه نه تنها موجب شد که کمونیست ها با دیگر احزاب ضد فاشیست متحد نشوند بلکه برعکس با نازی ها هم دست شدند تا حکومت سوسیال دموکرات ها به رهبری اتوبراون (Otto Braun) و کارل زفرینگ (Severing) در پروس را در سال ۱۹۳۱ ساقط کنند.

از نمونه های این همکاری و هم دستی می توان از اعتصاب وسایل نقلیه در نوامبر سال ۱۹۳۲ در برلین نام برد. مارکس در کتاب هجدهم برومر می گوید که سازمان لویی بناپارت متشکل از «لومپن پرولتاریا» [= ارادل و اوباش] بود. این ها افرادی بودند که هویت طبقاتی خود را از دست داده بودند. بی هویتی و نامتجانسی همین عناصر موجب می شد که قدرت سیاسی بتواند به طور خودسرانه عمل کند. بعضی از مارکسیست ها معتقدند (نظریه ای که برینگتون مور در کتاب خود به نام : ریشه های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی پروانده است) که در کشورهایی که انقلاب بورژوازی کامل نبوده یا انقلاب از بالا صورت گرفته ، ساخت فئودالی کاملاً فرو نپاشیده است بنا بر این، اینگونه کشورها ، کشوری می شوند مانند آلمان با ساختاری صنعتی – فئودالی .

از لحاظ سیاسی وجه مشترک آلمان و ایتالیا این بود که انقلاب «بورژوازی» در هر دوی آنها ناکامل و نابالغ بود. ولی در این نظریه چند پیش فرض مسلم گرفته شده اند که درستی شان به هیچ وجه به اثبات نرسیده است. یکی این که تصور می کنند نیروی محرکه ی تاریخ و اجتماع «مبارزه ی طبقاتی» است . دوم این که روند عقلانی یا سکولار شدن جامعه را «بورژوازی» شدن آن می نامند. درحقیقت برای مارکس و پیروانش «بورژوازی» شدن جامعه به معنای این است که جامعه خصوصیات شیطانی پیدا کرده است! برای مارکسیست ها «بورژوازی» بیشتر مواقع شیطانی و اهریمنی معنی می دهد! نکته سوم این که بعضی از مارکسیست ها حکومت لویی بناپارت را شبیه به حکومت فاشیست ها و نازی ها می دانند؛ و در واقع ، هم چنان که پیشتر گفته شد فاشیسم را نمونه ی دیگری از بناپارتیسم معرفی می کنند. ولی در فرانسه «انقلاب بورژوازی» کامل بود، پس نمی توان ظهور فاشیسم

را به ناکامل و نابالغ بودن «انقلاب بورژوازی» در آلمان و ایتالیا نسبت داد. در کتاب هجدهم برومر، مانند همه آثار مارکس، تناقضات بسیاری وجود دارند.

مارکس از یک سو می گوید که بورژوازی توان حکومت کردن را از دست داده بود و به همین علت قدرت را به لویی بناپارت تفویض کرد تا او نظام بورژوازی را از ورطه ی سقوط نجات دهد و آن را تثبیت کند و مدعی است که بناپارتیسم سرمایه داری از نفس افتاده است. اما از دیگر سو می گوید که پایگاه اجتماعی و طبقاتی لویی بناپارت «لومپن پرولتاریا» در شهرها و کشاورزان مرتجع در روستاها بودند. در این خصوص مارکس می نویسد:

«توجه داشته باشید که سلسله ی بناپارت نماینده ی کشاورز انقلابی نیست بلکه نماینده ی کشاورز محافظه کار و خرده مالک است که می کوشد شرایط وجود اجتماعی خود را تحکیم بخشد نه کشاورزی که می خواهد از این شرایط رهایی یابد و به شرایط بهتری دست پیدا کند. بناپارتیسم نماینده ی توده ی روستاییانی نیست که می خواهند با شهرنشینان متحد شوند و نظام اجتماعی کهن را براندازند بلکه برعکس، نماینده ی روستاییانی است که نظرشان در چارچوب نظام کهن محصور و محبوس مانده است و می خواهند که خود و قطعه زمین شان را به همان وضع کهن نگاه دارند و به همین خاطر چشم امید به شیخ امپراتوری دوخته اند. بناپارتیسم نماینده ی ذهن خرافی کشاورز است نه ذهن روشن و باز او، بناپارتیسم نماینده ی گذشته ای است که دورانش سپری شده نه دورانی که در پیش رو است».^{۱۵}

در واقع خود مارکسیسم نیز نوعی بناپارتیسم در قلمرو فرهنگ، اقتصاد و سیاست است. ذهن مارکس نیز مانند ذهن کشاورز خرافه پرست، پر از پیشداوری است، ذهنی است ایدئولوژیک زده، گذشته گرا و فئاتیک. برای اثبات این نظر می توان عباراتی مانند عبارات زیر را به وفور در آثار مارکس پیدا کرد. او در کتاب سرمایه می نویسد:

«مسیحیت به منزله ی دین انسان انتزاعی، و به ویژه در شکل تحول یافته ی بورژوازی اش یعنی پروتستانیسیم و دائیسم [=خداپرستی عقلانی] مناسب ترین دین [برای پیدایش و رشد نظام سرمایه داری] است».^{۱۶}

تصوری که مارکس از مسیحیت و علت اشاعه ی آن در رم و یونان دارد متأثر از نظر هگل و روسو و فویرباخ است. طبق نظر اینان، در یونان باستان خدا، خود دولت - شهر (polis) بود نه نیرویی ماورای طبیعی یا موجودی در آسمانها. خدا به شکل اخلاق طبیعی یا «اخلاق مرسوم» هنوز در دولت - شهر متجلی بود. برای

یونانیان ، خدا تجسم کلیت جامعه ی اخلاقی - سیاسی بود . این جامعه بر پایه ی پیوندهای طبیعی خونی یا بر پایه ی نیای مشترک طبیعی بنا شده بود. میان جهان زمینی و جهان آسمانی شکافی وجود نداشت و به همین علت میان فرد و اجتماع، و میان دولت و جامعه نیز جدایی نبود. همه ی امور در انتظامی کامل به هم متصل بودند. خدا، محتوای حیات معنوی قوم بود؛ خدا، جوهر و علت موجودیت سیاسی قوم بود. خدا، ذات فرد و نیز ذات قوم را تشکیل می داد. اراده ی فرد و اراده ی اجتماع، بی هیچ میانجی، در خدا یا در زندگی دولت - شهر بر هم منطبق بودند. با زوال شهر باستانی، پیوند فرد با اجتماع یا با قوم نیز قطع شد.

خدایی که یونانی می پرستید و تجلی گاهش دولت - شهر بود با از میان رفتن شهر، ناپدید شد یونانی فردی شد جدای از قوم و اجتماع و مستقل از حیات عمومی.

او اکنون به خدایی نیاز داشت که فراسوی زمان و مکان باشد. خدایی باشد که نیازهای فردی او را برآورد؛ فردیتی که تازه و در پی زوال دولت - شهر شکل گرفته بود. خدای مسیحیت چنین خدایی بود . علت اشاعه ی مسیحیت در یونان و روم همین بود. مسیحیت، خدایی به جهان باستان معرفی کرد که خدایی، بی همتا و نامتناهی بود و قوم برگزیده ای نداشت و میان نژادها ، خانواده ها و دولت ها تبعیض قایل نمی شد.

تصدیق برابری انسانها و جهانی بودن طبیعت بشر (که رواقیون بیان کرده بودند و مورد قبول آباء کلیسا قرار گرفته بود) بوسیله ی مسیحیت اشاعه یافت. در مسیحیت، فرد ، فی نفسه، دارای ارزشی بی پایان و موضوع و هدف عشق الهی است و مقدر است که به منزله روح در ارتباط مستقیم با خود خدا به سر برد و چون روح خداوندی در انسان مأوا گزیده است پس مقدر است که انسان از عالی ترین درجه ی آزادی برخوردار باشد. پیش از زوال دولت - شهر ، یونانی شاد و سعادت مند بود، زیرا یونانیان خود را قومی آزاد می پنداشتند چون میان زندگی عمومی و زندگی خصوصی و میان جهان درون و جهان برون، و میان زمین و آسمان تنشی وجود نداشت. آگاهی یا وجدان یونانیان که شهروندانی آزاد در جامعه ای آزاد بودند معذب نبود.

در میان اقوام روی زمین فقط یونانیان دارای قوانین و رسومی بودند که آفریده ی تک تک آنان و نیز آفریده ی تمامی قوم بود. همه ی آنان و نیز تک تک آنها در شخص خود، آگاهی جمعی یا کل جامعه را بیان می کردند. این همنوایی فرد با اجتماع، این هماهنگی روح فردی با روح قومی فقط یک نقص داشت . این همنوایی و هماهنگی فرد با اجتماع، خود به خودی بود، و بی آن که درباره اش اندیشیده باشند و بی آن که علت وجودی آن را درک کنند از آن بهره مند بودند. اما با پیدایش فلسفه و اندیشه ی عقلی این وضع شادمانه به هم خورد و این کامل ترین لحظه - یا بهشت - در تاریخ بشر از میان رفت. برای رمانتیک ها (از جمله هگل و مارکس و

هایدگر و لوکاخ، هورکهایمر و آدورنوو مارکوزه) بهشت گمشده همین دولت - شهر باستان است. نهضت های کمونیستی و فاشیستی نیز جامعه ای که خیال بر پائیش را دارند همین دولت - شهر باستان است. زیرا در آنجا از فردیت و اندیشه ی عقلی اثری نبود. فرد به طور ارگانیک به بدنه ی اجتماع متصل بود. اشاعه ی مسیحیت فقط بر ویرانه های دولت - شهر باستان میسر بود. زیرا مسیحیت می آموخت که فقط جزیی از وجود انسان به جامعه تعلق دارد. او فقط از طریق جسم و نیازهای جسمانی اش به جامعه متکی است. این اصل جدید، منبعی بود که آزادی فرد از آن جریان می یافت. طبق نظر مسیحیت، وجود انسان - برخلاف وضع او در دولت - شهر - دیگر به شرکت در سیاست و جنگ وابسته نبود. زیرا روح انسان دیگر کشوری نداشت. مسیحیت فضایل خصوصی را از فضایل عمومی متمایز کرد و برای فضایل شخصی ارج بیشتری قایل شد. مسیحیت، خدا و خانواده و فرد انسان را از میهن برتر شمرد و همسایه را بر شهر مقدم دانست.

اما با استقرار مسیحیت و قدرت گرفتن پاپ، کم کم کلیسا جای دولت - شهر باستان را گرفت، و کوشید فرد مسیحی را در امت مسیحی مستحیل کند و آگاهی و وجدان فردی او را از میان ببرد، و او را منقاد و سرسپرده ی مرجعیت کلیسا کند. با سست شدن زنجیرهای تعبد قرون وسطایی، در دوره ی رنسانس فردیت انسان دوباره مطرح شد و شکل تازه ای به خود گرفت. روند فردگرایی ادامه یافت تا قرن هجدهم که فرد انسان و وجدان او به مقام سوژه ارتقا یافت؛ یعنی همان مقامی را به دست آورد که فقط خدا در مسیحیت داشت. این سوژه برپای خود ایستاده است و قوانین خود را هم به جهان فیزیکی تجویز می کند هم به جهان اخلاقی و اجتماعی.

این روند که در آغاز با اشاعه ی مسیحیت آغاز شده و با رنسانس، تشدید شده و سپس با پروتستانیسیم و روشنگری شتاب بیشتری گرفته بود برای مارکس روندی نامیمون است. زیرا او نیز مانند فاشیستها (یا کلی تر، رومانتیک ها) خواهان محو فرد در جمع است. از این لحاظ مارکس نیز در صف مرتجعان و تاریک اندیشان قرار می گیرد. این فراگرد را ماکس وبر عقلانی شدن جامعه ی غربی می نامد و کاسیرر نیز این روند را زمانی استقرار حاکمیت خرد در قلمروهای مختلف می خواند و زمانی آن را سکولار شدن اندیشه می نامد. اما مارکس آن را روند «بورژوایی» [= اهریمنی] شدن جامعه می خواند. به همین دلیل مارکس می توانست مانند موسولینی بگوید: «من یک انقلابی و یک مرتجع ام»

شاید بعضی از خوانندگان به تصویری که از مارکس در اینجا ارایه شد اعتراض کنند و مدعی شوند که او آدمی ترقی خواه بوده است. نگارنده خود معترف است که آثار مارکس آشفته بازاری عجیب و غریب است و همه نوع کالا در آن پیدا می شود. چهار تن از پژوهشگران مارکسیست (پیرو آلتوسر) پس از مطالعه ی کتاب

سرمایه، نتیجه را تحت عنوان: کتاب سرمایه ی مارکس و سرمایه داری امروز منتشر کردند. آنها می نویسند: «مارکس در کتاب سرمایه وضعیت هایی را برپا می دارد ولی بعداً آنها را واژگون می کند، نقض می نماید و عاجز از تبیین آنها است. اغلب یک قضیه و نقیض آن را می توان به فاصله چند صفحه از یکدیگر یافت.»^{۱۷}

از نظر مارکس و انگلس نیروی محرکه ی تاریخ، مبارزه ی طبقاتی است. ولی مفهوم «طبقه» نیز در آثار مارکس و انگلس تعریف و تحلیل نشده است.

آیا عبارت: «تاریخ همه ی جوامع تاکنون تاریخ مبارزه ی طبقاتی بوده است» یک جمله ی تحلیلی است که درستی یا نادرستی آن را می توان مستقل از تجربه معلوم نمود؟ مسلماً این جمله ای تحلیلی نیست. پس این عبارت باید از واقعیات تاریخ جوامع گرفته شده باشد.

کدام واقعیات تاریخی چنین چیزی را نشان می دهند؟ کدام مورخ برجسته ای به چنین نتیجه ای رسیده است؟ «طبقه» چیست؟

مارکس و پیروانش عاجز از ارائه ی تعریفی از این مفهوم بوده اند، پس بینیم ماکس وبر در اثر عظیم خود به نام: اقتصاد و جامعه، در این مورد چه اظهارنظری می کند. او می نویسد:

«طبق اصطلاحات ما، عاملی که «طبقه» ی اجتماعی را می آفریند بی هیچ شبهه ای نفع اقتصادی است. در واقع فقط آن منافی، «طبقه» را به وجود می آورند که وجودشان منوط به وجود بازار اقتصادی باشند.

با این وصف مفهوم نفع طبقاتی، حتی به عنوان یک مفهوم تجربی، مفهوم ابهام آمیزی است. [...] پیدایش شکل جمعی یا حتی بروز عمل صرف اجتماعی، به لحاظ وضعیت مشترک طبقاتی، به هیچ وجه پدیده ای جهان شمول و عام نیست [...] طبقه ی اجتماعی، فی نفسه، یک گروه اجتماعی را تشکیل نمی دهد و اگر طبقه را از لحاظ مفهومی معادل با «گروه» اجتماعی بدانیم دچار خطا شده ایم».^{۱۸}

هم چنان که ماکس وبر می گوید مفهوم «طبقه»، حتی از لحاظ تجربی، مفهوم ابهام آمیزی است، و این مفهوم را نمی توان حتی معادل مفهوم «گروه» دانست. حال مفهومی که وجود تجربی اش جای چون و چرا بسیار دارد برای مارکسیست ها، کلید گشایش رازهای تاریخ و ورد جادویی برای بازکردن معماهای فرهنگ بشری می شود.

پیش از آن که به کتاب نیکوس پولانتزاس به نام: فاشیسم و دیکتاتوری، اشاره ای بکنیم ذکر این نکته ضروری است که مارکس نظریات خویش را براساس کتاب هگل به نام: علم منطق بنا نهاده است.^{۱۹} منظور مارکس و انگلس از مبارزه طبقاتی تقابل تز و آنتی تز است. اما آنها این نکته را در نظر نداشته اند که مفاهیم دیالکتیکی تز و آنتی تز به قلمرو متافیزیک تعلق دارند و نمی توان آنها را از قلمرو متافیزیک، از قلمرو مفاهیم محض، به قلمرو طبیعت و جامعه و تاریخ منتقل کرد. اگر هگل به خاطر سرشت متافیزیکی و کلامی نظام فلسفی اش دست به چنین کاری زده است (که انتقادهای شدیدی را بر او و نظامش وارد کرده است) دلیلی ندارد که مارکس و انگلس نیز همان خطای فاحش را تکرار کنند. در طرح دیالکتیکی مارکس، بورژوازی، تز و پرولتاریا، آنتی تز و وحدت این دو، جامعه سرمایه داری است.

بنابراین در این طرح "دیالکتیکی" برای طبقه سوم (= خرده بورژوازی) جایی وجود نداشت. از این رو مارکس قشر بالای «طبقه ی خرده بورژوازی» را جذب بورژوازی کرد و قشر پایینی آن را به پرولتاریا ملحق نمود تا طرح دیالکتیکی اش آسیب نیند. مشکل مارکسیسم برای «تبیین» فاشیسم و حتی بناپارتیسم از این جا نیز ناشی می شود. زیرا در جنبش فاشیسم، خرده بورژوازی به عنوان یک «طبقه» ی مستقل وارد صحنه ی سیاسی می شود.

پولانتزاس می نویسد:

«طی نخستین مرحله ی حاکمیت فاشیسم، خرده بورژوازی طبقه ی حاکمه شد و کادرهای سیاسی برای اشتغال در رده های بالای دستگاه دولت از همین طبقه برگزیده می شدند. این کادرها هنوز هم نماینده خرده بورژوازی بودند و با آن قطع رابطه نکرده بودند.»^{۲۰}

برای مارکسیست ها ظهور خرده بورژوازی در صحنه ی سیاسی نه تنها امری پیش بینی نشده بلکه حتی محال می نموده است. پولانتزاس در این خصوص می نویسد:

«این مسئله کاملاً جدی است در واقع یکی از عللی که موجب می شد کمیتن نتواند پدیده ی فاشیسم را درک کند این بود که نمی توانست بپذیرد که خرده بورژوازی می تواند به عنوان یک نیروی اجتماعی واقعی عمل کند». (ماخذ پیشین صفحه ۲۴۵)

ولی پولانتزاس نیز در پریشان گویی دست کمی از استاد خود، مارکس، ندارد. وی از یک سو سرشت اجتماعی فاشیسم را خرده بورژوازی به پا خاسته می داند. مثلاً می نویسد: «ظهور فاشیسم و حکومت آن متناظر

با وضعیت بحران سیاسی برای خرده بورژوازی است که در این بحران، خرده بورژوازی از طریق احزاب فاشیست به صورت یک نیروی اجتماعی واقعی در می آید» (ماخذ پیشین صفحه ۲۴۷) ولی از سوی دیگر می نویسد: «هنگامی که فاشیسم قدرت را به دست گرفت، هژمونی سیاسی سرمایه ی کلان تضمین شد» (ماخذ پیشین صفحه ی ۱۳۴)

و چند سطر بعد دوباره نقیض گفته ی اخیر را می خوانیم:

«همه ی سازمان هایی که متحد حزب فاشیست بودند منحل شدند: حزب فاشیست در صحنه ی سیاسی حاکمیت بلامنازع یافت» (ماخذ پیشین صفحه ی ۱۳۴).

نیکوس پولانتزاس نیز مانند مارکس و دیگر مارکسیستها تناقض گویی را به یک اصل روش شناختی ارتقاء داده است!

وی از یک سو استقلال نسبی دولت فاشیست از طبقات را اعلام می کند و هم زمان مدعی می شود که فاشیسم، قیام خرده بورژوازی و دیکتاتوری سرمایه ی انحصاری است! چگونه یک رژیم می تواند بر یک طبقه حاکمیت مطلق داشته باشد و هم زمان عروسک خیمه شب بازی در دست همان طبقه باشد؟

کمترین تصور می کرد که فاشیسم بر اثر تناقضات درونی اش فرو می پاشد یعنی همان انتظاری که مارکس در مورد حکومت لویی بناپارت داشت. کمترین به ویژه می پنداشت که بر اثر وخیم شدن وضع اقتصادی خرده بورژوازی در زمان حکومت فاشیستها، خرده بورژوازی به فاشیسم پشت کند و موجبات سقوط آن را فراهم آورد. پولانتزاس در این مورد می نویسد:

«به خصوص در ایتالیا خرده بورژوازی یکی از قربانی های اصلی «اقتصادی» فاشیسم بود. تحت حکومت فاشیسم برای خرده بورژوازی دیگر رمقی باقی نمانده بود. با این وصف خرده بورژوازی یگانه طبقه ای بود که به طور وسیع و توده ای تا پایان از فاشیسم حمایت کرد و این کار را به دلایل ایدئولوژیکی انجام داد. این نکته میزان اشتباه کمترین را نشان می دهد که انتظار داشت فاشیسم بر اثر «تناقضات» درونی اش یا دقیق تر بر اثر زیان هایی که به منافع اقتصادی خرده بورژوازی وارد آورده است این طبقه از فاشیسم روی گردان شود و فاشیسم سریعاً سقوط کند» (همان ماخذ صفحه ی ۲۴۶)

نکته مهم و در خور توجه این است که کمونیسم در اروپای شرقی و شوروی پیشین از درون فرو ریختند و کم و بیش به طور مسالمت آمیز جای خود را به حکومت های نسبتاً دموکراتیک سپردند. ولی نازیسم و فاشیسم از درون فرو نریختند بلکه با اشغال نظامی آلمان و ایتالیا توسط متفقین بساط آنها برچیده شد!

تا اینجا نظریات مختلف را درباره سرشت فاشیسم و علت ظهور آن و نیز پایگاه اجتماعی بیان کرده ایم. در آغاز گفتیم که اومانیست های محافظه کار می گویند که صنعتی شدن، علم، خردگرایی، دموکراسی و به طور خلاصه آنچه دستاوردهای روشنگری نامیده می شوند تهدیدی جدی برای بقای تمدن و ادامه ی حیات آن هستند. آنان از جامعه پیش - صنعتی تصویری خیال انگیز و غیرواقعی ارایه می دهند که در آن، انسان ها در ارتباط با یکدیگر به سر می بردند، روابط اجتماعی ساده و مستقیم بود، طبیعت پاس داشته می شد و مانند اینها. اما در زیر خواهیم دید که مارکسیست های رادیکال نیز با اومانیست های محافظه کار هم عقیده اند. هورکهایمر و آدورنو در اثر مشترکشان به نام: دیالکتیک روشنگری مدعی اند که شکل قیاسی علم، سلسله مراتب وزور را بیان می کند! حس مشترک، «ارتجاعی» است! و علم، پوزیتیویستی. به نظر این دو رومانیک آلمانی، روشنگری چیزی جز اردوگاه کار نیست!

روشنگری، توتالیتاریستی است بدان حد که هیچ سیستمی تاکنون نبوده است. تا آنجا که به شیء شدگی ارتباط می یابد، مسئول ریاضیات است. «آن شیوه ای که گالیله طبیعت را به صورت شکل های هندسی و رقم و عدد درآورد، موجب شد که اندیشه خود را به شکل [...] یک فرایند اتوماتیک، شیء کند؛ یعنی اندیشه به صورت اعداد و حروف و اشکال هندسی در آید. «صنعت، روح انسان ها را به صورت شیء در می آورد». علم به وجود خویش آگاهی ندارد، صرفاً ابزار است. «اما روشنگری فلسفه ای است که حقیقت را با سیستم علمی یکی می داند» این دو عارف آلمانی - یهودی به پیروی از لوکاخ معتقدند که «علم، نهاد جهان بورژوایی است» که باید بر افکنده شود. اما کمونیستی به نام گوران تربورن در مقاله ی خود به نام: «مکتب فرانکفورت» درباره ی کتاب دیالکتیک روشنگری چنین اظهار نظر می کند:

هورکهایمر و آدورنو می پرسند «چرا به جای این که به شرایط واقعاً انسانی وارد شویم، بشریت به ورطه ی نوع جدیدی از بربریت سقوط کرد؟ [یعنی به فاشیسم و نازیسم]. تربورن می افزاید که پاسخ کارل پوپر به همین پرسش در کتاب جامعه ی باز و دشمنان آن، این است:

مارکسیسم، تاریخ‌گرایی و اتوپیاپرستی را به جای «مهندسی گام به گام اجتماعی ارایه داد و همین‌ها موجب ظهور توتالیتاریسم شدند». و هاینک در کتاب خود به نام راه بردگی، سوسیالیسم و اقتصاد برنامه‌ریزی شده و دخالت دولت در امور اقتصادی را بر کرسی اتهام می‌نشانند.

پاسخ هورکهایمر و آدورنو به پرسش فوق کاملاً متفاوت با پاسخ پوپروهاییک و ماینکه و هانا آرنه است. از نظر هورکهایمر و آدورنو، فاشیسم خود تباهیِ روشنگری لیبرال است! فاشیسم فقط به این معنا حقیقت‌لیبرالیسم نیست که نابرابری‌های واقعی و سرکوب‌شده و نهفته در مبادله‌ی ظاهراً آزاد در بازار سرمایه‌داری را بر ملا می‌کند. فاشیسم، حقیقت‌کل هدف روشنگری بورژوا از بیکن به بعد را نشان می‌دهد که می‌خواهد بشر را از زنجیرهای خرافات برهاند. [یعنی جنبش فاشیسم می‌کوشید بشر را از قید خرافات رهایی بخشد!] هدف اصلی حمله‌ی هورکهایمر و آدورنو بازار اقتصاد آزاد و مناسبات تولید سرمایه‌داری نیست بلکه علوم طبیعی و همتای تجربی‌اش در شناخت‌شناسی است.

در کتاب دیالکتیک روشنگری کل معنای علم و منطق مورد تردید قرار می‌گیرند! [...] تبیین‌های مکتب فرانکفورت از فاشیسم نهایتاً نمونه‌ای از ناتوانی و فقر تئوریک مکتب فرانکفورت است.

موضوع کتاب دیالکتیک روشنگری خود تباهی خرد بورژوایی است. اما نظریه‌ی هورکهایمر و آدورنو خود نمونه‌ای از خود – تباهی رادیکالیسم روشنفکرانه است. دقیقاً همین رادیکالیسم مؤلفان کتاب در مورد رد جامعه و فرهنگ بورژوایی است که جنگ افزارهای نظریه‌ی سوسیالیستی (علم) را از دست آنان بیرون می‌آورد و آنها را وادار می‌سازد که به مقطع نویسی فلسفه‌ی انگارشی (یا نظری) عقب‌نشینی کنند.

بدین ترتیب فرو کاستن علم به فلسفه در نظریه‌ی مکتب فرانکفورت، که کتاب دیالکتیک روشنگری نمونه‌ی آن است، خصیلت مضاعف عرفانی بودن (mystification) آن را برملا می‌کند.

محکومیت مستقیم منطق علوم به عنوان مسئول ظهور فاشیسم سبب می‌شود که مکتب فرانکفورت نتواند نظریه‌ی ارایه‌دهنده‌ی ظهور فاشیسم را بر اثر به هم پیوستن چندین عامل بداند و با اتکای به چنین نظریه‌ی ای‌بتوان با فاشیسم به طور موثرتر نبرد کرد. عقب‌نشینی از مفاهیم علمی مارکسیستی به انتقاد فلسفی (ایدئولوژیک) از جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌کوشد که فقدان نظریه‌ی درباره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری در مکتب فرانکفورت را پرده‌پوشی کند»^{۲۱} البته مکتب فرانکفورت در مورد فاشیسم هم چون دیگر موضوع‌ها اندیشه‌ی تازه و اصیل ندارد، بلکه فقط حرف‌های ششمین‌کنگره‌ی احزاب کمونیست را در مورد فاشیسم تکرار می‌کند:

«فاشیسم مرحله اجتناب ناپذیر و نهایی سرمایه داری است».

کتابی که مظهر ناتوانی مکتب فرانکفورت در ارایه ی نظریه ای درباره ی جامعه ی مدرن، یا به قول مارکسیست ها ، جامعه ی سرمایه داری است و نمونه ی بارز فقر تئوریک در مورد دولت و به خصوص فاشیسم و نازیسم در میان مارکسیست ها از جمله اعضای مکتب فرانکفورت است در میان بعضی از متفلسفان ایرانی یک شاهکار فلسفی شناخته شده است! هورکهایمر و آدورنو با برقراری رابطه ی علت و معلولی میان روشنگری و فاشیسم، میان خرافه ستیزی روشنگری و ظهور فاشیسم، بدین معنی که فاشیسم تحقق کامل خرافه ستیزی روشنگری است ، میان شکل استنتاجی علم و خشونت به کار گرفته شده در رژیم نازی ، میان روشنگری و توتالیتاریسم و برپایی اردوگاه های کار اجباری نشان می دهند که نه درک درستی از علیت علمی دارند نه درک درستی از روشنگری و فاشیسم.

ورشکستگی مارکسیسم در فهم جهان مدرن و تبیین جنبش های پایولیستی قرن بیستم را می توان از همین کتاب دیالکتیک روشنگری دریافت. ایتالیا هیچ گاه پرچم دار ایده آلهای روشنگری نشد (ایتالیا مهد رنسانس بود نه گهواره روشنگری) و آلمان پرچم دار جنگ با روشنگری بود، یعنی آلمان سرزمین رومانتیک ها بود و رومانتیک ها (که شلینگ ، هگل ، مارکس، هایدگر، هورکهایمر ، آدورنو، مارکوزه، و دیگر اعضای آن مکتب در میان آنان هستند) دشمنان سوگند خورده ی ایده آلهای روشنگری بودند و هستند.

در واقع هورکهایمر و آدورنو نه فقط قصد نبرد با فاشیسم را ندارند بلکه مانند دیگر مارکسیست ها در جنگ با روشنگری به یاری نازیها و فاشیست ها شتافته اند . ارتجاع چپ (مارکسیستها) یا به دیگر سخن جناح چپ رومانتیسیسم به یاری جناح راست یا ارتجاع راست (فاشیستها و نازی ها) برخاسته است.

اگر کتاب دیالکتیک روشنگری در میان روشنفکران ایرانی آوازه ای نداشت و بعضی از نویسندگان ایرانی اتهاماتی را که این دو ایدئولوگ مارکسیست بر علم و عقل و روشنگری وارد کرده اند طوطی وار تکرار نمی کردند در اینجا به بررسی و نقد آن نمی پرداختیم. مثلا در یکی از مجله های وزین می خوانیم: «ساده دل ولتر به کوره ی آدم سوزی آشویتس انجامید، و روح القوانین منتسکیو به کوره آدم سوزی داخائو!» هر خواننده ای که از علّیت علمی اندک درکی داشته باشد از برقراری رابطه ی علت و معلولی میان کتاب روح القوانین منتسکیو و کتاب ساده دل ولتر با کوره های آدم سوزی نازی ها حیرت می کند. و از خود می پرسد آیا رهبران نازی پیروان متعصب ولتر و هولباخ ولومتری و دیدرو بود ند؟ مگر هیتلر و دیگر رهبران نازی ، به پیروی از

رومانتیک ها ، لیبرالیسم و دموکراسی را فلسفه ی مکانیکی انگلیسی ها و فرانسوی ها نمی دانستند؟ مگر نازی ها با لیبرالیسم و دموکراسی به منزله ی مظاهر «غریبزدگی» نبرد نمی کردند مگر به هنگام اشغال پاریس ، نازیها مجسمه ولتر را پایین نکشیدند؟ آیا ایده آل روشنگری بازگشت به وضع قبایل ابتدایی و محور فرد در جمع بود؟ مگر مبدأ حرکت جنبش روشنگری مدارای دینی و تحمل عقاید مخالف نبود؟

مگر نقطه اتکای فلسفه ی روشنگری، سوژه [ذهن و عقل فرد] نیست؟ مگر جهان و جامعه از دیدگاه و به اتکای خرد همین سوژه ، همین فردی که از عقل برخوردار است ساخته و پرداخته نمی شود؟ مگر فلسفه ی روشنگری به این سوژه ، به این فرد بخرد نمی گوید که تو آزادی همه چیز را مورد پرسش قرار دهی و هیچ عقیده تعبذی را نپذیری و همه ی مراجع را مردود بدانی؟ مگر در فلسفه ی روشنگری، عقل فردی برای نخستین بار بر پای خود نمی ایستد؟ فلسفه ی روشنگری، عقل فرد یا به قول روشنفکران به ظاهر تجددخواه ولی باطناً تاریک اندیش ما ، عقل جزئی را به جای عقل کلی می نشاند. و علم یا باز به قول روشنفکران مذکور علم جزئی نگر را به جای حکمت قدیم می گذارد. جهان مدرن ما را همین عقل جزئی نیوتن ها، گالیله ها ، دکارت ها و اینشتاین ها شکل داده است ، و همین علم جزئی نگر است که به وضع کیهان در میلیاردها سال پیش پی برده است و نیز وضع آن را در میلیاردها سال آینده پیش بینی می کند. همین عقل جزئی و همین علم جزئی نگر است که مسئله ای به نام فواصل مکانی را از میان برده است.

همین علم جزئی نگر است که دل ذرات و پاره ذرات اتمی را شکافته و آنها را مطالعه کرده است . همین علم جزئی نگر است که در زمینه ی پزشکی ، بیوشیمی ، بیوفیزیک به دستاوردهای محیرالعقولی نایل شده است . روشنفکران ما پیش از آن که چنین سخنان بی مایه ای بگویند بهتر است کمی بیندیشند و چشم های خود را باز کنند تا پی ببرند در چه جهانی به سر می برند، جهانی که دیگر لفاظی و رجز خوانی خریداری ندارد و علم بر آن حکومت می کند. هر ملتی که به سلاح علم مجهز باشد می تواند در تنازع بقای حاکم بر جهان جان به در برد و الا از میان خواهد رفت. هورکهایمر و آدونو می گویند که فاشیسم ، به علم ارج می نهاد پس علم مورد احترام فاشیست ها باید ذاتاً چیز بدی باشد. اگر فاشیست ها ظاهراً به علم ارج می نهند از سر ناچاری است؛ زیرا بقای هر گروهی منوط به این است که چه اندازه به سلاح علم و تکنولوژی مجهز شده و از این حیث تا چه میزان بر رقبای خود پیشی گرفته است : آنها درست به خصالت علم پی نبرده اند. علم با نظام ارزشی ارتباط پیدا نمی کند. علوم طبیعی مستقل از ارزش داورها هستند. در اینجا نیز هورکهایمر و آدونو میان پدیده فاشیسم و علم رابطه ی علمی برقرار نمی کنند. نه مارکس درک درستی از علیت علمی داشت نه پیروان او درک

درستی از آن دارند.. رابطه ی علی که مارکس میان پدیدارهای اجتماعی برقرار می کند از نوع رابطه ی علی جادویی- اسطوره ای است.

ماتریالیسم مارکس نیز از نوع جادویی- اسطوره ای است. برای درک ساختار اندیشه ی مارکس و پیروانش باید آثار لوسین لوی- برول در مورد ساختار ذهن انسان ابتدایی یا مبحث علیت را در جلد دوم فلسفه ی فرمهای سمبلیک ارنست کاسیرر با عنوان: اندیشه ی اسطوره ای را بخوانیم تا دریابیم چرا مارکس و پیروانش میان پدیدارهای اجتماعی و تاریخی که هیچ گونه ارتباط علی علمی ندارند رابطه ی علی قایل می شوند.

مثلاً مارکس میان مالکیت وسایل تولید و آزادی های فردی و اجتماعی رابطه ی علی برقرار می کند و معتقد است با دولتی شدن مالکیت وسایل تولید، آزادی های فردی و اجتماعی به طور کیفی گسترش می یابند.

با تجربه ی سوسیالیسم در اروپای خاوری و شوروی پیشین بطلان چنین رابطه ی علی معلوم شد. زیرا در آن کشورها گرچه مالکیت خصوصی بر وسایل تولید وجود نداشت، اما برخلاف تصور مارکس، اثری از آزادی های فردی و اجتماعی نیز موجود نبود. برای درک آنچه هورکهایمر و آدورنو بر ضد علم و خرد و روشنگری می گویند باید آثار رومانتیک های علم ستیز و خرد ستیز اروپایی و از جمله آثار هگل را مطالعه کنیم. هورکهایمر و آدورنو معتقدند که خرد، نوع بورژوایی و نوع پرولتاریایی دارد، علم اصلاً ساخته و پرداخته خرد علیل بورژوایی است که باید برافکنده شود. مقصر اصلی گالیله است.

در حقیقت هورکهایمر و آدورنو می خواهند کاری را انجام دهند که کلیسا از انجامش عاجز شد، یعنی محکومیت گالیله و علم را! و نیز شناختن علم به نام پدیده ای اهریمنی که ایدئولوگهای بورژوا یعنی کسانی چون گالیله آن را ساخته اند!

بندتو کروچه در بررسی انتقاد برگسون از علم می نویسد:

«همه این انتقادهایی که به سوی علم هدف گیری شده اند برای کسانی که قبلاً انتقادهای یاکوبی، شلینگ، نوفالیس و دیگر رومانتیک ها و به ویژه انتقادهای فوق العاده ای را که هگل از فهم انتزاعی (یعنی فهم تجربی و فهم ریاضی) او به قول هورکهایمر و آدورنو عقل ابزاری] می کند خوانده باشند، تازگی ندارد. انتقادهای هگل سراسر کتاب های او را فرا گرفته اند از کتاب پدیدارشناسی روح گرفته تا علم منطق او. و هگل این انتقادها را با مثالهایی که زده است و شرحهایی که بر عبارات کتاب فلسفه ی طبیعت نگاشته تقویت کرده است»^{۲۲}.

[از این رو انتقادهای برگسون تکرار همان حرف های رومانیتیک ها است.]

کسانی که می پندارند انتقاد لوکاچ، اعضای مکتب فرانکفورت، هایدگر و پست مدرنیست ها از علم و عقل چیزی تازه و فوق العاده در بر دارد خوب است نوشته ی ویلهلم دیلتای فیلسوف بزرگ آلمانی (۱۹۱۱-۱۸۳۳) را تحت عنوان: سرگذشت هگل جوان بخوانند و از انتقادات کوبنده ی او از علم ستیزی هگل و ادعاهای نظام دیالکتیکی او آگاه شوند. دیلتای می نویسد:

«حتی شکل خود - محصور و بسته ی نظام مطلق هگل که می خواهد کل جهان را درک کند با اندیشه تکامل تدریجی که در زمان صورت می گیرد در تناقض آشکار است و نیز با واقعیاتی که بر آنها متکی است ناسازگار. چگونه می توان در میان سیستم های متعدد از جهان که برپایه ی نظریه های متعدد تحول و تکامل شکل گرفته اند و نیز آینده ی بی کرانی که در زهدان جهان پنهان است و مدام ساختارهایی تازه را به نمایش می گذارد ادعاهای هگل را باور کرد.

اگر روح بخواهد بر زمین به شناخت مطلق دست یابد باید مجدداً مرکز کاینات شود، و در حقیقت تمامی فلسفه ی طبیعت هگل از این دیدگاه ساخته شده است، حرکت و تحول روح بر زمین نیز باید اصولاً در فلسفه ی مطلق کشف شود و به فرجام خویش برسد در این مورد نیز تمامی تاریخ جهان و تاریخ فلسفه [در نظام هگل] از همین دیدگاه ساخته شده است. اندیشه ی تحول احمقانه بودن ادعاهای نظام های متافیزیکی را که می خواهند برای معماهای جهان راه حل قطعی ارایه دهند بر ملا می کند. [...] از این رو [هگل ناگزیر بود به] علوم اثباتی - تجربی اعلان جنگ دهد. در همه نوشته های هگل نبردی نومیدانه بر ضد علوم طبیعی، علوم انسانی و تاریخ به چشم می خورد».^{۲۳}

دیلتای معتقد است که اصل تکامل که در قرن نوزدهم کشف شد نه فقط از آن هگل نیست بلکه ناقض فلسفه ی هگل است. نظام مند کردن نهایی طبیعت و روح به شکل پیش - فرض های قیاس منطقی که هگل انجام داده است دیگر متعلق به جهان مدرن ما نیست. عصر چنین فلسفه های انگارشی به سر آمده است.

زیرا اکنون «واقعیت» را با یافته ها و امور واقع تجربی که علوم اثباتی به دست آورده اند می سنجدند نه با مفاهیم مابعد الطبیعی؛ و در حقیقت مارکسیسم نیز کوشش عبث و نومیدانه ی هگلیانیسم در قلمرو اقتصاد و سیاست است. اما از اینها گذشته، هم هگلیانیسم مرده است و هم مارکسیسم! اما گویی که خبر مرگ مارکسیسم هنوز به گوش روشنفکران ایرانی نرسیده است و اگر هم رسیده باشد آن را باور نکرده اند! وقتی تنه ی مارکسیسم مرده

باشد، به طریق اولی، نظریه های مکتب فرانکفورت که شاخه و برگ آن تنه اند نیز فرو ریخته اند! برخلاف نظر هورکهایمر و آدورنو فاشیسم، تحقق ایده آلهای روشنگری نبود، بلکه پی آمد هگلیانیسم و مارکسیسم و به طور عام تر ثمره ی رومانیسیسم بود.

لسک کولاکوفسکی در جلد سوم کتاب خود به نام: جریان های اصلی مارکسیسم: فروپاشی، درباره ی دیالکتیک روشنگری می نویسد:

«به طور کلی مفهوم آنان [یعنی هورکهایمر و آدورنو] از «روشنگری» مفهومی خیالی، غیرتاریخی و نامتجانس است و مرکب از هر آن چیزی است که آنها دوست نمی داشته اند مانند:

پوزیتیویسم، منطق، علوم قیاسی و علوم تجربی، سرمایه داری، قدرت پول، فرهنگ توده ای، لیبرالیسم و فاشیسم. انتقاد آنان از فرهنگ، به غیر از چند نکته ی مهم که اکنون همه کس آنها را می داند مثل زیان بخش بودن تجارتهای کردن هنر، اشباع شده از نوستالژی (حسرت) برای روزهایی است که محظوظ شدن از فرهنگ مختص نخبگان بود. کتاب دیالکتیک روشنگری با روحیه ای فتودالی که توده ها را تحقیر می کند به «عصر انسان میان مایه» حمله می برد. جامعه ی توده ای شده از جهات مختلف مورد حمله قرار گرفته است، حتی در قرن گذشته کسانی زیادی از جمله: توکویل، رنان، بورکهارت و نیچه از آن انتقاد کرده بودند. ولی آنچه در حمله ی هورکهایمر و آدورنو به فرهنگ و جامعه ی توده ای، جدید است این است که این حمله با حمله ی به پوزیتیویسم و علم ترکیب شده است، و به پیروی از مارکس آنان نیز ریشه ی شر را در تقسیم کار، «شیء شدگی» (reification) و سلطه ی ارزش مبادله می دانند. اما آن دو از مارکس بسیار فراتر می روند و گناه نخستین روشنگری را در این می دانند که بشر را از طبیعت جد کرده است و طبیعت را به منزله ی شیء برای بهره کشی در نظر می گیرد و بر اثر آن انسان نیز به صورت نظم طبیعی درآمده است و مانند طبیعت از او بهره کشی می شود. این فراگرد، انعکاس ایدئولوژیک خود را در علم می یابد که به کیفیات علاقه و توجهی ندارد بلکه فقط آن چیزی نظرش را جلب می کند که بتواند به شکل مقادیر کمی درآید و در خدمت مقاصد تکنولوژیکی قرار گیرد. هم چنان که می توان دید حمله ی هورکهایمر و آدورنو اساساً منطبق با سنت رومانتیک است. اما مولفان کتاب دیالکتیک روشنگری هیچ راه فراری از این وضع منحط ارایه نمی دهند و نمی گویند چگونه می توان دوباره با طبیعت دوست شد یا چگونه از شر ارزش مبادله خلاص گشت و چگونه بی پول و بی حساب و کتاب در جهان مدرن زندگی کرد! تنها درمانی که آنها پیشنهاد می کنند استدلال تئوریک است! و ما می توانیم انتظار داشته باشیم که در چشم آنان امتیاز اصلی استدلال تئوریک این باشد که از

سلطه جویی منطق و ریاضیات رها باشد! (آنها می گویند [چون منطق با امور کلی و عام سر و کار دارد] امر منحصر به فرد را تحقیر می کند).^{۲۴}

کولاکوفسکی در اینجا هورکهایمر و آدورنو را به یاوه گویی متهم می کند؛ زیرا اگر منطق به معنی سلطه جویی و زورگویی باشد و مردود شناخته شود پس چگونه خواننده ی کتاب آن دو می تواند استدلال تئوریک شان را درک کند؟ اگر او ذهن منطقی و استدلالی نداشته باشد چگونه پی به درستی عقاید آنان می برد؟ هورکهایمر و آدورنو و مارکوزه می گویند چرا علم مستقل از ارزش - داوری است؟

این بیچارگان در نیافته اند که اگر علم چنین نبود با تبلیغات سیاسی و هوچی گری تفاوتی نداشت. اگر علم نسبت به موضوعی که بررسی می نماید بی تفاوت است و از ارزش - داوری حذر می کند بدین معنی نیست که علم طرفدار وضع موجود است. اگر پزشکی مرضی را بررسی نماید و درباره اش داوری ارزشی نکند آیا بدین معنی است که او نمی خواهد مرض را درمان کند؟

مارکسیست ها سرمایه داری را متهم می کردند که فقر را گسترش می دهد و بدین طریق مانع پیشرفت فرهنگ می شود؛ ولی کتاب دیالکتیک روشنگری مدعی است که سرمایه داری رفاه ایجاد کرده و نیازهای بسیاری را برآورده است و همین امر مانع پیشرفت فرهنگ شده است. در عصر کنونی توده های وسیعی از مردم می توانند از دیدن آثار هنری و شنیدن موسیقی محفوظ شوند چیزی که در تاریخ بشر بی سابقه است. ولی مکتب فرانکفورت همه ی این دستاوردهای مثبت را منفی نشان می دهد و محکوم می کند.

مارکس و انگلس و لوکاچ و اعضای مکتب فرانکفورت به پیروی از هگل می گویند که فهم [که این اواخر آن را خرد ایزاری نامیده اند]، علم را بنا می نهد و پای بند اصل امتناع تناقض است؛ ولی دیالکتیک را فلسفه ی نظری کشف کرده است و به جمع نقیضین اعتقاد دارد. جمع نقیضین را فقط خرد، یا دقیقتر خرد دیالکتیکی، درک می کند. اکنون نمونه ای از تراوش های این خرد دیالکتیکی را مطالعه می کنیم:

مارکس می خواهد علت بروز بحران اقتصادی را در نظام سرمایه داری شرح دهد بینیم چگونه:
«این دو فرایند [یعنی خرید و فروش که از دیدگاه خرد دیالکتیکی مارکس، تز و آنتی تزند] هر یک فاقد استقلال درونی است به این علت که مکمل فرایند دیگرست» [چون تقابل های دیالکتیکی، تقابل های مجامع اند] پس جدایی یا هجر میان این دو عنصر مجامع خود را با خشونت به صورت بحران اقتصادی نشان می دهد».^{۲۵}

شنیده بودیم که مرغان هوا و ماهیان دریا به حال زار عاشقان می گریند، اما نشنیده بودیم که ناله و فغانی که این دو دلداده دیالکتیکی سر می دهند خود را با خشونت به صورت بحران اقتصادی نشان می دهند و موجب فرو ریزی نظام سرمایه داری می شوند. مارکس غزلسرایی را با ارایه نظریه علمی عوضی گرفته است. بیچاره کمونیست ها که انتظار داشته اند طبق این اباطیل نظام سرمایه داری سقوط کند و بر ویرانه هایش نظام سوسیالیستی بر پا شود. این اباطیل ارزانی خرد دیالکتیکی لوکاخ، هورکهایمر، آدورنو و دیگر اعضای مکتب فرانکفورت باد. اسطوره های مارکسیستی نیروی خود را از دست داده اند و به فکاهیات تنزل یافته اند. مارکسیسم از آزادی های فردی و اجتماعی متحقق در جامعه ی مدرن ، یا به قول مارکسیست ها بورژوازی، انتقاد می کرد و آنها را کاریکاتور آزادی واقعی می دانست. مارکسیسم وعده ی ایجاد بهشت بر زمین می داد و می خواست جامعه ی بی طبقه و بی دولت به وجود آورد. ولی وقتی مارکسیست ها قدرت را به دست گرفتند ده ها میلیون انسان بی گناه را به قتل رساندند، اردوگاههای کار اجباری برپا کردند، منتقدان رژیم خود را به عنوان دیوانه راهی تیمارستان ها کردند و موجبات عقب افتادگی فرهنگی ، اجتماعی و اقتصادی جوامع زیر سلطه ی خود را فراهم آوردند.

آیا بهتر نیست که به جای دیالکتیک روشنگری از دیالکتیک مارکسیسم و با توجه به جنایاتی که فاشیسم مرتکب شده است ، به طور عام تر، از دیالکتیک رومانیتسیسم سخن گوئیم؟!

اما ارتباط میان دوقلوهای همسان یعنی مارکسیسم و فاشیسم بر چه منوال بوده است؟ می دانیم که ژرژسورل هم مارکسیست بود و هم فاشیست. در واقع موسولینی مرید ژرژسورل بود و ژرژسورل هم مداح لنین بود و هم مداح موسولینی. و باز می دانیم که دلاولپه فیلسوف کمونیست ایتالیایی در آغاز پیرو جنتیله فیلسوف فاشیست ایتالیایی بود ، پس مسلم است که بعضی از فیلسوفان مارکسیست در عین حال فاشیست نیز بوده اند! پیمان عدم تعرض که میان رژیم هیتلر و رژیم استالین بسته شد و به پیمان ریبین تروپ - مولوتف (۱۹۳۹) معروف است نیز در خور ذکر است. طبق مفاد این پیمان شوروی متعهد می شود که مواد خام در اختیار رژیم نازی قرار دهد تا ماشین آدم کشی آن رژیم از کار باز نایستد و بتواند آرزوی دیرینه مارکس و پیروانش را تحقق ببخشد؛ یعنی طومار دموکراسی و لیبرالیسم را در اروپا در هم بیچد. طبق مفاد پیمان مذکور اگر مواد خامی را که رژیم نازی نیاز دارد روسیه خود در اختیار نداشته باشد روسیه متعهد می شود که آنها را از جاهای دیگر تهیه کند تا ماشین جنگی نازیها سرپا بماند و بتواند به ویرانگری و جنایات خود ادامه دهد.

طبق مفاد سری این پیمان رژیم نازی و رژیم بلشویک کشورهای اروپایی را میان خود تقسیم می کنند.

فرانتس نویمان که از اعضای مکتب فرانکفورت بود در کتاب خود به نام: بهیموت (ساختار و عمل کرد ناسیونال سوسیالیسم) می نویسد:

«ایدئولوژی جدید ناسیونال سوسیالیست به روشنی تحریف ایدئولوژی مارکسیستی به منظور به دام انداختن طبقه ی کارگر مارکسیست است.»

[....] مثلاً سرمقاله ی فرانکفورت ترسایتونگ (یکی از مجلات نازیها) زیر عنوان: «جهانی که غرق می شود» در واقع نقدی مارکسیستی از بریتانیای کبیر است.

گرچه در این مقاله آمده است که در آلمان نیز اشخاص ثروتمند وجود دارند، اما گفته می شود که آنها برخلاف انگلستان که «سرزمین بورژوازی رو به زوال جهانی است» نقشی در کارها ندارند. «نظام اجتماعی بورژوایی برای نابود کردن فنودالیسم اساسی بود». و بدین سان دارای نقش تاریخی بزرگی بود، اما اکنون دیگر این نقش را از دست داده است. «در دنیای کنونی ... بیش از یک قرن است که غرشی عظیم طنین افکن است، غرشی که هر زمان رساتر می شود و هر قدر اشخاص گوش های خود را محکم تر می بندند، بلندتر و تهدیدآمیزتر می شود، این همان غرش توده ها است».

[...] این مقاله بر طبق سنت مارکس، انگلس و لنین نوشته شده است، و با نقد معروف نظام اجتماعی و سیاسی بریتانیا تفاوتی ندارد». نویمان سپس به سخنرانی یکی از نازی ها به نام دکتر دیتريش، رئیس مطبوعات رایش، اشاره می کند که او در آن، نظریه ی ارزش کار را از دیدگاه مارکس توضیح می دهد. نویمان سپس می افزاید: «این گفته، و گفته های مشابهی که آلفرد روزنبرگ در گشایش موسسه ی حزبی پژوهش های یهودی ایراد کرده است، پژوهشی است از نظریه ی مارکسیستی خصلت کالا پرستانه ی جامعه بورژوایی، اما در حقیقت نه تحلیلی مارکسیستی که شبه مارکسیستی است. [...]»

نمونه های زیر ممکن است برای روشن شدن مسئله کافی باشد [...]»

شکل مارکسیستی	شکل ناسیونال سوسیالیستی
مبارزه ی طبقاتی	جنگ پرولتاریا علیه دولت های سرمایه داری
نظریه ی ارزش کار	پول به مثابه بت قدرت تولیدی ملتها
جامعه ی بی طبقه	همبستگی قومی
پرولتاریای حامل حقیقت	نژاد آلمانی به مثابه یک نژاد پرولتاریایی تجسم اخلاق

بدین سان فرمول بندی جدید [= نازیسم] با پذیرش سمبل های مارکسیستی همراه است. مانند پرچم سرخ (گر چه به صلیب شکسته زینت یافته) ، تبدیل روز اول ماه مه مارکسیستی به جشن ملی و پذیرش بسیاری از سرودهای پرولتاریایی، البته با مضامین جدید.^{۲۶}

نویمان در صفحه ی ۲۵۶ کتاب یاد شده می گوید که گروهی از کمونیست ها (بلشویک های ملی) جذب پیراهن قهوه ای ها و پیراهن سیاهان شدند.

می بینیم که مارکسیسم و فاشیسم دو روی یک سکه یا دو قلوهای همسان اند. با در نظر گرفتن فضای ارتجاعی فرهنگ آلمان دهه های بیست و سی این قرن که مرتجعان چپ (مارکسیست ها) و مرتجعان راست (از جمله شپنگلر و هایدگر) به وجود آورده بودند در می یابیم که ارنست کاسیرر برای نوشتن کتاب فلسفه ی روشنگری چه تهوری از خود نشان داده و تا چه اندازه در فرهنگ آلمان آن زمان احساس غربت می کرده است.

کتاب فلسفه ی روشنگری در سال ۱۹۳۲ انتشار یافت یعنی در آستانه ی پیروزی نازیسم. هنگامی که پیشگفتار مولف را بر کتاب فلسفه ی روشنگری می خوانیم این محیط خصمانه را تا حدودی حس می کنیم. کاسیرر می نویسد: «می باید دوره ای [= عصر روشنگری] را به یاد آورد که استقلال خرد را کشف کرد و با شور و شوق از آن دفاع نمود و استقلال خرد را در همه ی قلمروهای امور عقلی اعلام کرد و به طور استوار برقرار ساخت [...

شعار «برای دانستن شهادت داشته باش» که کانت آن را شعار روشنگری می نامید ، درباره ی رابطه ی تاریخی خود ما با آن دوره نیز صدق می کند [...]

آن قرنی که برای خرد و علم به عنوان عالی ترین قوای شناخت انسانی، حرمت قایل بود نمی تواند و نمی باید حتی برای ما به دست فراموشی سپرده شود. ما باید شیوه ای بیابیم که نه تنها آن عصر را در شکل ویژه اش ببینیم بلکه باید دوباره آن نیروهای اصیلی را آزاد کنیم که آن عصر را شکل بخشیدند و به پیش رانندند»^{۲۷}

تاکنون به تفصیل درباره ی نظریه هایی که درباره ی فاشیسم ارایه شده و نیز هم صدایی و هم دستی ارتجاع چپ (مارکسیست ها) با ارتجاع راست (= فاشیست ها و نازی ها) سخن گفته ایم، اکنون جا دارد که به طور اجمالی به معرفی فلسفه فیلسوفی پردازیم که به قول کاسیرر از جمله فلسفه هایی است که «همه ی امید خود را در داشتن سهمی فعال برای ساختن و بازسازی حیات فرهنگ انسانی از دست داده است». چنین فلسفه ای آرمان های اساسی تئوریک و اخلاقی را انکار می کند. بنابراین می تواند آلت دست رهبران سیاسی شود» (اسطوره ی دولت، صفحه ی ۴۶۷). فلسفه ی جدید آلمانی آن نیروهایی را متزلزل و تضعیف کرد که می توانستند در برابر اسطوره های سیاسی جدید ایستادگی کنند (اسطوره ی دولت، صفحه ی ۴۶۷)

در حقیقت، فلسفه ی فرمهای سمبلیک ارنست کاسیرر پاسخی به فلسفه ی حیات است. فلسفه ی کاسیرر فلسفه ی روح است که در تقابل با فلسفه ی امر غیرعقلانی یعنی فلسفه ی حیات یا اگزیستانسیالیسم قرار دارد. فلسفه ی روح ادامه ی سنت دکارت است که می کوشد در جهان مفاهیم واضح و متمایز (نه در تصاویر شاعرانه و عبارات ابهام آمیز) حرکت کند. اما فلسفه ی حیات بیشتر با تصاویر شاعرانه، عبارات مبهم که هیچکس معنای آنها را به تمامی در نمی یابد و در جهان ایماها و اشاره ها به سر می برد و می خواهد با امر بی واسطه یا با هستی [!؟] تماس حاصل کند. نیچه، کی یر که گور و ماکس شلر و هایدگر از جمله نمایندگان فلسفه ی حیات هستند. خستگی ذهنی بعضی از متفلسفان با مفاهیم عقلانی، فلسفه ی حیات را که بیشتر زبانی شعر گونه دارد برایشان جذاب ساخته است. به نظر کاسیرر هستی یا در قلمرو زبان شکل می گیرد یا در قلمرو اسطوره و دین و هنر یا در قلمرو علم. هستی بی که خارج از این قلمروها وجود داشته باشد و بتوان با آن تماس حاصل کرد پندار محض است. بنابراین به نظر کاسیرر اگر بخواهیم شکل گیری هستی را در زبان بشناسیم باید فلسفه ی زبان بخوانیم و در واقع جلد یکم کتاب فلسفه ی فرمهای سمبلیک به همین موضوع اختصاص دارد. اگر علاقمند به شناخت شکل گیری هستی در اسطوره و دین هستیم باید به پژوهش در فلسفه ی اسطوره و دین پردازیم که موضوع جلد دوم کتاب فلسفه ی فرمهای سمبلیک است.

و اگر بخواهیم بدانیم که علم چگونه هستی را می شناسد باید فلسفه ی علم بخوانیم که موضوع جلد سوم فلسفه ی فرمهای سمبلیک است. هستی، فی نفسه، گنگ و خاموش است، این روح است که هستی را به سخن وا می دارد بنابراین ایرادهای کی یر که گور، شلر و هایدگر به فلسفه ی روح بی پایه اند. کاسیرر قصد داشته است که موضوع جلد چهارم فلسفه ی فرمهای سمبلیک را به بررسی فلسفه ی حیات یا اگزیستانسیالیسم که به نظر او جدیدترین شکل متافیزیک است اختصاص دهد ولی ظاهراً موضوع را دنبال نکرده است. کاسیرر شناسان در

میان دست نوشته های او که در دانشگاه ییل امریکا نگاهداری می شوند به یادداشت هایی دست یافته اند که مربوط به این جلد چهارم می شوند. بخشی از این یادداشت ها دنباله ی جلد سوم است که به علت قطور شدن بیش از حد جلد سوم کاسیرر از چاپ آنها در جلد سوم صرفنظر کرده است ولی بقیه آنها مختص جلد چهارم اند. در این یادداشت ها که سال گذشته متن آلمانی آنها و چند ماه پیش ترجمه انگلیسی شان انتشار یافته اند کاسیرر درباره ی فلسفه ی هایدگر سخن گفته و ایرادهای اساسی به آن گرفته است. کاسیرر در بخشی از جلد چهارم فلسفه ی فرم های سمبلیک: متافیزیک فرمهای سمبلیک تحت عنوان «روح» و «زندگی» می نویسد:

«برای هایدگر که نه از زیست شناسی بلکه از طریق فلسفه ی دین [وارد بحث هستی] شده است، مسئله ی «زندگی» و «روح» (geist) طور دیگری مطرح می شود. مبنای نظر او درباره ی «وجود» (existence) و «زمانی بودن» (temporality) - برخلاف برگسون که نظرش از طریق تأمل در پدیدارهای طبیعی حیات، یعنی پدیدارهای طبیعی «پا به عرصه وجود گذاشتن» و سپس «از میان رفتن» شکل گرفته است - «زمانی بودن» در «لحظه ی کنونی» است که این «لحظه ی کنونی» به معنای دینی درک می شود؛ زیرا «لحظه ی کنونی» از طریق «دغدغه خاطر» (Sorge آلمانی، Care انگلیسی) و از طریق پدیده ی دینی مرگ و «اضطراب» (angst) شکل می گیرد (رجوع کنید به آثار کی یر که گور)

هایدگر نمی کوشد که قلمرو روح را از «طبیعت» به دست آورد یعنی آنتولوژی (هستی شناسی) وجود را از هستی «اشیاء» یا از هستی واقعیت، به دست آورد. برعکس، او معتقد است که کل جهان اشیاء، کل جهان واقعیت، پدیداری ثانوی و فرعی است. ریشه ی «ایده آلیسم» هایدگر همین جاست. «جهان، نه چیزی حاضر در دست است نه چیزی آماده ی دست یافتن، بلکه جهان خود را در زمان، زمانی می کند. جهان، با «خارج از خودش» که ناشی از خود بی خود شدن است، آنجا «هست».

اگر دازین (Dasein) [= هستی در آنجا] نباشد، جهانی نیز «آنجا» نیست. [کاسیرر در پی نویس می گوید که این موضوع سخت مورد تردید است]. [...]

در اینجا اساساً راه من و هایدگر از یک دیگر جدا می شوند. زیرا به نظر من امر آنتولوژیک نمی تواند از امر آنتیک (ontic)، و امر منفرد نمی تواند از امر «کلی» بدان شیوه ای جدا باشد که هایدگر می کوشد آنها را از یک دیگر جدا کند، بلکه این دو همبسته هم اند.

ما امر کلی را به منزله ی «آنها» ی صرف نمی شناسیم بلکه آن را به مثابه ی «روح عینی و فرهنگ عینی» می دانیم. اما از نظر هایدگر اندیشه به چنین عینیتی دسترسی ندارد. بنابراین حتی لوگوس Logos، زبان، اکنون صرفاً پدیده ای اجتماعی می شود که در این مقام، مانند نظر برگسون در مورد زبان، هیچ محتوای عقلانی ندارد. گفتار استدلالی Discoure به منزله ی «نوموس» nomos به مثابه ی در بردارنده ی خرد، درک نمی شود بلکه صرفاً «سخن گفتن» درباره ی امور عادی یا «سخن گفتن درباره ی امور پیش افتاده» شناخته می شود. در اینجا تسلیم شدن به جهان «امر کلی» دوباره به منزله ی نگرستن به دور از وجود خویشتن شناخته می گردد یا نوعی «هبوط از بهشت» دانسته می شود. در اینجا اساساً جایی است که ما از او جدا می شویم. زیرا از نظر ما روح عینی نه با ساختار امور روزمره به پایان می رسد نه در این ساختار تباہ می شود. امر «غیرشخصی» صرفاً در شکل اجتماعی بی رنگ و بی رمق امور روزمره ی «آنها» خلاصه نمی شود بلکه معنای فراشخصی دارد. اما فلسفه ی هایدگر به این معنای فراشخصی دسترسی ندارد.

مسئلاً فلسفه ی هایدگر معنایی برای حیات تاریخی قایل است. اما از نظر این فلسفه همه ی فهم تاریخی صرفاً تکرار سرنوشت هستی های [= دازین] شخصی، یا سرنوشت های شخصی اند.

فلسفه ی هایدگر این جنبه از تاریخ را عمیق و بسیار خوب درک کرده است [...] اراده ی آزاد شده که به سوی خود باز می گردد به تکرار امکان ارایه شده ی وجود مبدل می شود. در فلسفه ی هایدگر جنبه ای از تاریخی بودن [وجود] historicity به طور عمیق و به وضوح شناسانده می شود. اما در این فلسفه همیشه با درک دینی فرد گرایانه از تاریخ روبرو می شویم. از نظر هایدگر تاریخ به منزله ی تاریخ فرهنگ، تاریخ معنا، و تاریخ به منزله ی زندگی روح عینی وجود ندارد. به نظر او تاریخ از این طریق تجلی پیدا نمی کند [...] هایدگر در قلمرو زندگی حرکت می کند و در این قلمرو به وجود شخصی می رسد و بلافاصله از آن، برای هدفی دینی سود می جوید؛ اما از سوی دیگر او در همین قلمروی وجود شخصی متوقف می شود و محصور می گردد. دین او توان و عمق خود را از گرایش فرد گرایانه ای به دست می آورد که از آثار لوتر و کی یرکه گور گرفته است.

در تقابل با فلسفه ی هایدگر، ما به رغم هر چیز دیگری، به معنای ایده آلیستی و کلی تری از دین و به معنای ایده آلیستی از تاریخ اعتقاد داریم. در چنین معنایی، آزادی و رهایی از اضطراب را می جویم که از «وضع اساسی ذهن» موجود متناهی ناشی می شود. اما این اضطراب فقط بر آغاز دلالت می کند نه بر پایان، نه بر فشاری اجتناب ناپذیر بر وجود متناهی ما [...] فلسفه ی هایدگر، سرانجام، تاریخ را به این معنا می شناسد:

کلیت سرنوشت های دینی - فردی که هر یک از آن ها، خود به خود، به طور غیرعقلانی هبوط کرده و خود به خود، پراکنده شده اند .

ایده ی انسانیت *humanitas* را هایدگر به عنوان «مفهوم» صرف مردود می داند . [...] کل بحث هایدگر بر مسئله ی مرگ متمرکز است. تحلیل وجود نقطه ی اتکای خود را در مسئله ی مرگ می یابد، زیرا مسئله ی مرگ در معنا و ذات وجود بشر قرار دارد، این وجود پایانی دارد، انسان ها می میرند.

مردن سرنوشت عارضی بشر نیست بلکه باید آن را از طریق سرشت اساسی وجود بشر درک کرد. بشر [به جریان زمان] پرتاب شده است. [...] سخن اصلی هایدگر همین است. زیرا برای وجودی که در زمان است و در زمان نیز ناپدید می شود حقایق سرمدی نمی توانند وجود داشته باشند.

بر هر چیز انسانی و هر چیزی که بشر بدان می پردازد داغ مرگ زده شده است. بر «حقیقت» نیز که موضوع و محتوای آگاهی بشری است داغ مرگ زده شده است . زیرا این آگاهی اساساً آگاهی موجودی متناهی است . این وضع، این آگاهی را آگاهی متناهی و زودگذری می کند. بنابراین اندیشه ی «حقایق جاودان» از نظر هایدگر ، تقریباً نوعی ترکیب امور متناقض *hybris* است، نوعی فراتر رفتن از محدودیت های انسانی است که پدیده ی اصلی و اولی، یعنی مرگ را فراموش می کند. کل تحلیل وجود هیچ هدف دیگری ندارد جز این که این روند را وارونه کند یعنی دوباره مرگ را از «نهان گاه» بیرون آورد و آن را در معرض تماشا بگذارد.

نمی توان این موضوع را انکار کرد که [در فلسفه ی هایدگر] صدای واقعی دین را می شنویم. در فلسفه ی کی پرکه گور مفهوم اضطراب در مرکز پدیدارشناسی او قرار می گیرد و اضطراب اساساً اضطراب درباره ی متناهی و موقتی و فانی بودن انسان است. اما در فلسفه ی هایدگر، تا آنجا که شیوه ی او در طرح مسئله کاملاً از طریق بررسی های خداشناسانه متعین می شود، مسئله عمق بیشتری پیدا می کند. اما هایدگر راه حل خداشناسانه ی مسئله را رد می کند. او اجازه نمی دهد که اضطراب به عنوان وضع اساسی ذهن نوع بشر، از طریق متافیزیک کلامی یا از طریق بشارت رستگاری در آخرت که دین های آسمانی وعده می دهند از میان برود.

اما این گرایش دینی در مورد مرگ که کل زندگی را به اضطراب فرو می کاهد و آن را در «دغدغه خاطر» مستحیل می کند نه یگانه راه حل است نه واقعاً راه حل فلسفی است».^{۲۸}

کاسیرر معتقد بود که فلسفه ی هایدگر، تسلیم شدن به وضع موجود را توصیه می کند. اما او نیروی مخرب فلسفه ی هایدگر را دست کم گرفته بود.

فلسفه ی بیماری که اضطراب و مرگ را کانون خود قرار می دهد پی آمدهای مرگباری نیز خواهد داشت. پیتزگی در کتاب خود به نام: فرهنگ دوره ی و ایما می نویسد: «در میان این پیامبران، شاید هایدگر نامتحمّل ترین کاندید برای تأثیرگذاری بود. اما تأثیر او بسیار زیاد بود بسیار زیادتر از سمینار فلسفی اش در دانشگاه ماربورگ، بسیار زیادتر از آنچه ممکن است در پرتو کتاب بیش از حد نامفهومش: هستی و زمان، منتشر شده در سال ۱۹۲۷، به نظر رسد، بسیار زیادتر از آنچه خود هایدگر، در انزوای فرهیخته وارث و تحقیر آشکارش نسبت به دیگر فیلسوفان، آرزویش را داشت. اما هم چنان که یکی از فهیم ترین منتقدانش پل هوهنرفلد Paul Huhnerfeld گفته است:

«این کتابها که معنایشان، هنگامی که منتشر شدند، به دشواری قابل فهم بود، بلعده می شدند، و تعداد سربازان جوان آلمانی که در جنگ جهانی دوم، جایی در روسیه یا در آفریقا جان می سپردند در حالی که کوله پشتی هایشان پر از کتابهای هولدرلین و هایدگر بود، شمارش ناپذیر بود. اصطلاحات کلیدی فلسفه ی هایدگر اموری دور از دسترس نبودند.

بسیاری از منتقدان دریافته اند که واژه هایی مانند «اضطراب»، «دغدغه ی خاطر»، «نیستی»، «وجود»، «تصمیم» و شاید از همه آنها مهمتر «مرگ» اصطلاحاتی بودند که شاعران و نمایش نامه نویسان اکسپرسیونیست آنها را کاملاً برای کسانی آشنا شناخته بودند که حتی یک سطر از آثار کی یر که گور را نخوانده بودند. آنچه هایدگر انجام داد این بود که به این امور غیرعقلانی و مرگ که بر زندگی بسیاری از آلمانی ها، در آن ایام سخت، چیره بود، جدیت فلسفی ببخشد و برایشان احترامی پروفوسوری بدست آورد.^{۲۹}»

می توان گفت که عصاره ی فلسفه ی هایدگر همین شعار فاشیست های اسپانیایی است: «مرگ بر عقل، زنده باد مرگ».

کتاب اسطوره ی دولت از لحاظی ادامه ی کتاب فلسفه ی روشنگری است و از لحاظی دنباله ی جلد دوم فلسفه ی فرم های سبملیک: اندیشه ی اسطوره ای است. موضوع کتاب فلسفه ی روشنگری تولد سوژه یا فردیت انسانی است که زنجیر خرافات و اعتقادات تعبدی را پاره کرده و خرد خود را که محبوس پیشداوری ها بود آزاد ساخته است. فلسفه ی روشنگری استقلال فرد و حقوق سلب ناشدنی و تفویض ناپذیر او را اعلام می

کند و استقلال خرد و علم را در همه ی حوزه ها تأمین و تضمین می نماید. اما، گویی، این روند رهایی بخش فرد از زنجیر سنت ها و پیشداوری ها هنوز به کمال نرسیده بود که سیر معکوس در پیش گرفت و انسانی که تازه از سیطره ی اسطوره های کهن رهایی یافته بود در چنگال اسطوره های سیاسی افتاد و مجدداً به بند کشیده شد. موضوع کتاب اسطوره ی دولت نیز مانند کتاب فلسفه ی روشنگری نبرد با اسطوره است ولی در این جا میدان رزم، قلمرو سیاست است. پس از این لحاظ کتاب اسطوره ی دولت مکمل کتاب فلسفه ی روشنگری است. در جلد دوم کتاب فلسفه فرمهای سمبلیک: اندیشه ی اسطوره ای، کاسیرر فقط به بررسی و تحلیل مقولات اندیشه ی اسطوره ای پرداخته و آنها را با مقولات نظیرش در قلمرو علم مقابله و مقایسه کرده بود ولی به نقش اجتماعی اسطوره در زندگی فردی و اجتماعی بشر و به ویژه در قلمرو اندیشه ی سیاسی کاری نداشته بود. ولی در کتاب اسطوره ی دولت به مسئله ی نقش اجتماعی اسطوره توجه بیشتری کرده است. در کتاب اندیشه ی اسطوره ای، سوژه، فرد پرسشگر و جستجوکننده غایب است، زیرا ذهنیتی از آن خود و مستقل از قوم و قبیله خویش ندارد و وجود او مستحیل در قوم است؛ و در کتاب اسطوره ی دولت نیز مجدداً شاهد محو شدن سوژه یا شخص پرسشگر و جستجوگر هستیم.

جامعه ی زیر سلطه ی اسطوره، جامعه ای بسته است و بر جامعه ی بسته یا سنتی تفکر اسطوره ای یا ذهنیت پیش-منطقی حاکم است. و این موضوعی است که روان شناس برجسته ژان پیازه نیز تصدیق کرده و در دفاع از نظریات لوی-برول اظهار داشته است وی می گوید:

نظریه ی لوی-برول در مورد جوامع بسته و تئوکراتیک نیز کاملاً درست است. زیرا به نظر ژان پیازه در این جوامع نیز در قلمرو علم و فلسفه، و به طور کلی تفکر، از خلاقیت های فردی اثری مشهود نیست.

گارونسکی معتقد است که کاسیرر کتاب: فلسفه فرمهای سمبلیک، را در پاسخ به هرج و مرجی نوشت که پس از شکست آلمان در جنگ جهانی اول بر ذهن آلمانیها حاکم بود و می گوید که کاسیرر تحت تأثیر این نظر ژرژ سورل بود که اسطوره نیروی محرکه غیر عقلانی در امور بشری است.^{۳۱}

البته نقشی را که ژرژ سورل برای اسطوره قایل است در خور توجه است، زیرا او خود هم فاشیست بود و هم مارکسیست و این دو اسطوره، جهان را در قرن بیستم به خاک و خون کشیدند... البته احتمال این که کاسیرر کتاب فلسفه ی فرم های سمبلیک را تحت تأثیر سورل تألیف کرده باشد ناچیز است. ولی در مورد کتاب اسطوره ی دولت چنین احتمالی می تواند وجود داشته باشد. نکته ای که در کتاب اسطوره ی دولت در خور توجه است، هم عنوان خود کتاب است و هم عنوان بخش سوم آن، یعنی: اسطوره ی قرن بیستم.

کاسیرر به احتمال قریب به یقین عنوان بخش سوم کتاب خود را از کتاب آلفرد روزنبرگ به نام: اسطوره ی قرن بیستم گرفته است.

ژان کلودفرر در اثر خود به نام: سالکان ظلمات: کاوشی در سرچشمه های باطنی نازیسم می نویسد: «آلفرد روزنبرگ شخصیتی اغواگر و چند چهره است. [...] او مردی است که بی پرده از همنوایی اندیشه های جادویی با ناسیونال سوسیالیسم سیاسی دم زده و سالک سخت کوش نهران خانه هایی بوده که راه نازیسم را هموار کرده بودند.

روزنبرگ در شهر تالین کشور استونی در سال ۱۸۹۳ متولد شد. در آغاز تبعه ی روسیه بود و از دانشگاه مسکو دیپلم معماری گرفت.^{۳۲} سپس به ارتش سفید پیوست و چون امیدی به پیروزی ارتش سفید روسیه در جنگ داخلی نداشت به کیف گریخت که در آن زمان در اشغال آلمانی ها بود. او بعداً با هیتلر ملاقات کرد. هیتلر در سال ۱۹۲۳، روزنبرگ را به چشم «فیلسوف حزب» می دید. روزنبرگ در انتخابات ۱۹۳۰ از سوی نازی ها نامزد انتخابات گردید و در همین سال کتاب خود به نام: اسطوره ی قرن بیستم را منتشر کرد. روزنبرگ پس از سقوط نازیسم بازداشت شد و در ماه مه ی ۱۹۴۵ در دادگاه نورنبرگ محاکمه شد و به جرم ارتکاب جنایت بر ضد بشریت به مرگ محکوم گردید و در ۱۶ اکتبر ۱۹۴۶ به دار آویخته شد. هیتلر درباره ی کتاب روزنبرگ می گفت: «اثر روزنبرگ بیشتر از آثار چمبرلن در خور توجه است». پس از کتاب هیتلر به نام: نبردمن، کتاب اسطوره ی قرن بیستم روزنبرگ بیشترین خواننده را در آلمان نازی داشت. فرر در کتاب: سالکان ظلمات می نویسد: «هیتلر به علت درگیری شدید در سیاست عملی، تنها طرحی کلی از فلسفه ی نژاد پرستی ترسیم کرد، ولی روزنبرگ در این طرح مکتبی بسیار پیش تاخت و درست در همین بُعد مشخص، کتاب اسطوره ی قرن بیستم بیش از کتاب نبردمن هیتلر نص اساسی رایش سوم شد، یعنی کتابی که هر یک از رهبران رژیم باید پیوسته به آن مراجعه می کرد»^{۳۳}

پس بجاست که به طور اجمالی نظر این «فیلسوف» نازی را درباره ی اسطوره بررسی کنیم. دیوید بیدنی در مقاله ای که به نام: اندیشه ی انسان شناختی در تحلیل اندیشه ی انسان شناختی کاسیرر نگاشته است. در مورد کتاب اسطوره ی قرن بیستم روزنبرگ چنین می نویسد:

«اسطوره، بدان معنایی که روزنبرگ به کار می برد به جای آن که مفهومی در تقابل با علم باشد، باری مثبت دارد و به حقیقتی ارجاع می کند که متعالی تر از حقیقت علمی است. اسطوره، شهود یک نژاد یا یک قوم از طبیعت و حیات است، و همین شهود اسطوره ای، خصلت خاص آن قوم و سرنوشت او را آشکار می کند.

برپایه ی این فرضیه، «حقیقت» امری نسبی می شود که در خدمت نیازها و الهام های روح قومی است و «حقیقت»، آن چیزی می شود که شکل و ارزش های باطنی این حیات ارگانیک را فزونی ببخشد. البته فقط انسان اروپای شمالی، و به ویژه هیتلر، از این موهبت برخوردار است که به طور خطاناپذیری آنچه را برای قوم (امت، volk) حقیقت است تعیین کند؛ زیرا مفهوم معیاری عینی و کلی برای حقیقت، چیزی شناخته می شد که یهودیان، کاتولیک ها و دموکرات ها جعل کرده بودند.

به طور خلاصه می توان گفت که اسطوره، به منزله حقیقتی عرفانی و وابسته به قوم درک می شد که بر اثر پی آمدهای اجتماعی که برای قوم یا امت برگزیده داشت به طور پراگماتیکی (مصلحت آمیز) اعتبار پیدا می کرد.

«فلسفه ی» اسطوره شناسی روزنبرگ، اسطوره ی سیاسی است، بدین معنی که این فلسفه ی اسطوره شناختی، برای اعمال سیاسی غیرعقلانی دولت و رهبرانش نوعی توجیه عقلانی فراهم می کند. این فلسفه، تلاشی آگاهانه در جهت متزلزل کردن مبانی حقیقت عینی و اعتبار جهان شمول آن است تا منافع فرضی دولت را تأمین کند و از این طریق مانع توسل به عقل مشترک یا توسل به معیارهای ارزشی پذیرفته شده جهان متمدن در مورد روابط بین المللی شود. همین کوشش، اسطوره ی دولت است که کاسیرر با تمام وجود آن را مردود می دانست.»

دیوید بیدنی در مورد یکی از نتایجی که از کتاب اسطوره ی دولت می توان گرفت، می نویسد:

«به نظر می آید که کاسیرر در این اعتقاد ساده لوحانه ی بعضی از تکامل باوران قرن نوزدهم، که معتقد به پیشرفت خطی، رشد مداوم و یکنواخت نهادهای عقلانی بودند، سهم نباشد.

او معتقد است که مانند قلمرو زیست شناسی که بعضی از (انواع حیات) به وضع ابتدایی تری نزول می کنند، در قلمرو جامعه و فرهنگ نیز بعضی جوامع سیر قهقراپی پیموده به وضع ابتدایی تری سقوط می کنند، با این تفاوت که این انسان های ابتدایی جدید به علت غیرعقلانیت (irrationalism) ذهنیت ابتدایی شان با تجهیز به تکنیک های علم مدرن بسیار خطرناک می شوند.

و چه بسا فاجعه ای برای خود و دیگران به بار آورند، هم چنان که به بار آوردند».^{۳۴}

هرچه جامعه ابتدایی تر باشد سلطه بازنماییهای جمعی بر فرد بیشتر است و تفکر را باید نه در مقطع فرد منفرد بلکه در مقطع جمعی مطالعه کرد. از این لحاظ نظریه ذهنیت «پیش - منطقی» لوی - برول یا نظریه ذهنیت «اسطوره ای» کاسیرر برای مطالعه جنبشهای اجتماعی در قرن بیستم، مانند کمونیسم و فاشیسم، بسیار مفیدند، زیرا در این جنبشها نیز فرد در جمع مستحیل شده است و ما نه با فرد و تفکر در مقطع فردی بلکه با گروه و تفکر در مقطع جمعی روبرو هستیم. مارسل موس در همین مورد و در اشاره به ظهور فاشیسم می نویسد:

«دور کم و من و سایر اعضای مکتب دور کم که نظریه سلطه بازنماییهای جمعی را ارائه داده بودیم هرگز پیش بینی نمی کردیم تعداد زیادی از جوامع مدرن که از بسیاری جهات، کم و بیش، از قرون وسطی بیرون آمده بودند می توانستند مانند بومیان استرالیا با رقصهای خود مسحور شوند- و مانند چرخ و فلک کودکان که به آسانی به حرکت در می آید- آنان نیز به آسانی به جنبش در آیند. چنین بازگشتی به وضع جوامع ابتدایی هیچ گاه به خاطر ما خطور نکرده بود... ما هیچ گاه وجود امکانات تازه فوق العاده را [برای چنین عقب گردی] در نظر نگرفته بودیم. من معتقدم که همه این امور برای ما تراژدی واقعی است، و اثبات قطعی اموری است که در نظریه بازنماییهای جمعی مطرح کرده بودیم. اما انتظار نداشتیم که اثبات این نظریه از طریق امور شوم صورت پذیرد نه امور خوب».^{۳۵}

منظور مارسل موس این است: همچنان که جوامع ابتدایی با انجام مناسک و شعائر، وجود خویش و سلطه خود را بر فرد نشان می دهند و فرد در جمع مستحیل می شود، جوامع مدرن نیز با راهپیماییها و میتینگ ها چنین وضعی پیدا می کنند.

فرد مسحور جمع می شود و سلطه بازنماییهای جمعی بر تفکر و رفتارش بیشتر می گردد. شعارهایی که در راهپیماییها داده می شوند همان فریادهایی هستند که قبایل ابتدایی به هنگام اجرای مناسک خود سر می دهند و پرچمهایی که فاشیست ها یا کمونیست ها در راهپیماییهای خود حمل می کنند همان باطل السحرها و طلسمهایی هستند که قبایل ابتدایی به هنگام اجرای مناسک خود حمل می نمایند. فاشیسم عبارت از اندیشه جادویی - اسطوره ای است که به تکنولوژی مدرن مجهز شده باشد.

^۱ این مقاله بخشی از مقدمه نگارنده بر ترجمه اش از کتاب: اسطوره دولت ارنست کاسیرر (تهران، چاپ اول 1377، چاپ دوم 1382) است.

^۲ Hannah Arendt , The Origins of Totalitarianism, Meridian Books, 1958

^۳ Friedrich Meineke, Die Deutsche Katastrophe, Eberhard Brockhaus Verlag, Wiesbaden , 1946

^۴ Jose Ortega Y Gasset , The Revolt of The Masses, W .W. Norton & Company , 1932

^۵ برینگتون مور: ریشه های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی ترجمه ی حسین بشیریه (تهران، مرکز نشر دانشگاهی ، 1369) صص 31 و 35-36 (ترجمه ی فارسی کمی تغییر داده شد) و مشخصات متن انگلیسی آن :

Barrington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy, London, Penguin Press, 1967, pp. 442- 7.

^۶ John Wiess, The Fascist Tradition, ,New York, Harper & Row, Publishers , 1967

^۷ ماخذ پیشین صفحه ی xii

^۸ ماخذ پیشین ، صفحه ی 31

^۹ ماخذ پیشین، صفحه ی 5

^{۱۰} ماخذ پیشین ، صفحه ی 12

^{۱۱} ماخذ پیشین ، صفحه ی 12

^{۱۲} ماخذ پیشین ، صفحه ی 66

^{۱۳} Louis Althusser, The Crisis of Marxism

در کتاب:

Power & Opposition in the Post-Revolutionary Societies, London, Ink Links Ltd., 1979. pp. 232-35

^{۱۴} John Cammet, Communist Theories of Fascism, Science and Society, vol . 31 , No , 2 (1927) , P. 151

^{۱۵} Karl Marx & Fredrich Engels, Collected Works, London, Lawrence & Wishart, 1979, vol . ii , P. 188

^{۱۶} Karl Marx, Capital (English trans. By Samuel Morre and Edward Aveling , London , Lawrence & wishart , 1970) , vol. 1. P. 83

^{۱۷} Anthony Culter, Barry Hindess, Paul Hirst, Athar Hussain, Marx's Capital and Capitalism today. (Routledge & Kegan Paul, 1978), vol. 2, P. 235

^{۱۸} Max Weber, Wirtschaft and Gesellschaft, Funfte Revidiert Auflage, J. C. B. Mohr, 1985, S. 532 – 33.

و مشخصات ترجمه‌ی انگلیسی آن:

M. Weber, Economy & Society (University of California Press, 1978), vol. 2, PP. 928 – 30

^{۱۹} نگارنده در مقاله‌ی خود به نام: نقدی بر مارکسیسم (که در همین سایت نصب شده است) درباره‌ی ارتباط کتاب سرمایه‌ی مارکس با منطق و فلسفه‌ی طبیعت هگل بحث کرده است. در ضمن در پرتو نظریات سرافا Srafa نشان داده که نظریه‌های مارکس در باره‌ی ارزش و ارزش اضافی در علم اقتصاد امروزی مردود شناخته شده‌اند. در ضمن نظر ژرژسورل و بند تو کروچه را درباره‌ی مارکسیسم به تفصیل آورده است.

^{۲۰} Nicos Poulantzas, Fascism and Dictatorship (English trans. By Judith White, London, New Left Books, 1974), P 250

^{۲۱} Goran Therborn, "The Frankfurt school"

در کتاب

New Left Review (ed.) Western Marxism, Critical Reader (London, NLR, 1977), PP. 103 – 106

^{۲۲} Benedott Croce, Logica come Sciengadel Concetto Puro (Bari, 1942), p. 359.

نقل قول فوق از کتاب لوچو کولتی به نام: مارکسیسم و هگل نقل شده است:

Locio Colletti, Marxism and Hegel (English trans. By Lawrence Garner, London, NLB, 1973), p. 157

^{۲۳} Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, in: Gesammelte Schriften, Stuttgart, 1974, Band IV, S. 219-20

^{۲۴} Leszek kolakowski, Main Currents of Marxism, the Breakdown, (English trans. By P.S. Falla, Oxford University Press, 1978) vol. 3. pp. 376-77

^{۲۵} K. Marx, Capital, Vol. 1, p. 115.

یا رجوع کنید به: لوچو کولتی: مارکسیسم و دیالکتیک ترجمه‌ی یدالله موقن در همین سایت.

^{۲۶} فرانتس نویمان: بهیموت (ساختار و عملکرد ناسیونال سوسیالیسم) ترجمه‌ی محمدرضا سوداگر (تهران، انتشارات دنیای مادر، 1370)، صص 228-231.

^{۲۷} ارنست کاسیرر، فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه‌ی یدالله موقن (تهران، انتشارات نیلوفر، چاپ دوم 1382) ص 54.

^{۲۸} Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der Symbolischen Formen*, ed. John Michael Krois (Hamburg: Felix Meiner, 1995).

و مشخصات ترجمه ی انگلیسی آن :

The Philosophy of Symbolic Forms, vol. 4: *The Metaphysics of Symbolic Forms* (New Haven and London, Yale University Press, 1996).

^{۲۹} ترجمه ی انگلیسی ماخذ پیشین صص 207-200

^{۳۱} Dimitry Garonsky, "Ernst Cassirer, His Life and His Work" in, *The philosophy of Ernst Cassirer*, (ed.) by Paul Arthur Schilpp (Open Court Co. LaSalle, Illinois, 1949), P33.

^{۳۲} ژان کلود فرر: سالکان ظلمات: کاوشی در سرچشمه های باطنی نازیسم، ترجمه ی دکتر هوشنگ سعادت (تهران، انتشارات صفی علیشاه، 1364) صفحه ی 126. برای آگاهی از زندگی و نظریات روزنبرگ به صفحات 126 تا 165 آن رجوع کنید.

^{۳۳} ماخذ پیشین، صفحه ی 128

^{۳۴} David Bidney: " Anthropological Thought"

در کتاب

The Philosophy of Ernst Cassirer (ed.) by Paul Arthur Schilpp (Open Court Co. LaSalle Illinois , 1949) ,pp. 525, 534.

^{۳۵} به نقل از:

S. Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work*, London, 1973 ,pp. 338-9n.