

مفهوم‌پردازی اسطوره‌های امر سیاسی در فاشیسم

محسن عباس‌زاده مرزبالی^۱

استادیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۲ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۴/۱۲)

چکیده

مسئله شکل‌دهنده به مقاله پیش‌رو، فهم نسبت میان «نحوه سامان‌یابی اجتماع سیاسی» (با تمرکز بر نسبت میان فرد، جامعه و دولت) و «نوع نگرش به امر سیاسی» در ایدئولوژی فاشیسم است. پیگیری این مسئله بر این پرسش محوری پایه‌ریزی می‌شود که چگونه می‌توان نحوه سامان‌یابی اجتماع سیاسی در سیاست فاشیسم را از منظر شناخت‌شناسی تحلیل کرد؟ در پاسخ، فرضیه این مقاله بر این است که می‌توان نسبت وثیقی میان «ساماندهی توتالیتر جامعه سیاسی» و «مفهوم‌پردازی اسطوره‌های امر سیاسی» تصور کرد. در تبیین این فرض، بر این باوریم که رویکرد «پدیدارشناسی فرم سمبلیک» ارنست کاسیرر امکانات نظری راهگشایی در اختیار می‌نهد که بر مبنای آن می‌توان به تحلیل «سیاست فاشیسم» به مثابه «سیاست اسطوره‌ای» مبادرت ورزید؛ سیاستی که بر نحوه‌ای از شناخت اصول سامان‌بخش زندگی سیاسی پایه‌ریزی می‌شود که به وابستگی امر سیاسی به ذاتی بیرون از اجتماع سیاسی و، در نتیجه، به فاعلیت‌زدایی از انسان می‌انجامد. به تبع آن، اجتماع سیاسی به نحوی سامان می‌یابد که فرد و جامعه مدنی را در دولت (به‌مثابه تجسد جماعت اسطوره‌ای) منحل می‌سازد.

واژه‌های کلیدی

اندیشه اسطوره‌ای، توتالیتراریسم، جماعت، دولت، سنجش‌ناپذیری، شهود، فرد، وابستگی سیاست

مقدمه

ارنست کاسیرر، در *اسطوره دولت*، در بررسی اندیشه‌های سیاسی قرن نوزدهم اظهار می‌دارد که سرخوردگی از انقلاب فرانسه به ضدیت با عقل‌گرایی روشنگری انجامید و زمینه را برای بازگشت مجدد تفکر اسطوره‌ای در قالب اسطوره‌های سیاسی در قرن بیستم فراهم ساخت. از این رو، وی که پیش از *اسطوره دولت* به نوعی اسطوره را متعلق به جهان پیشامدرن در نظر می‌گرفت، در نتیجه ظهور تفکر اسطوره‌ای در قالب فلسفه‌های ضدعقلی و تجسد سیاسی آن در ایدئولوژی‌های توتالیترا، امکان همیشگی بازگشت تفکر اسطوره‌ای را متذکر می‌شود، اسطوره‌هایی که در لحظات بحرانی حیات اجتماعی، وقتی شناخت عقلانی قادر به پاسخ گفتن به پرسش‌های بشر نباشد، زمینه ظهور می‌یابند (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۰۳-۴۰۴).

در واقع، حیرت او از توفیق نازیسم به این سبب نبود که در قرن بیستم رژیم سرکوبگر امکان استقرار و مقبولیت عمومی می‌یافت، بلکه شگفتی او از به‌کارگیری موفقیت‌آمیز «تکنیک اسطوره» به‌منزله «ابزاری برای کنترل اندیشه» بود. در تفسیر او تکنیک اسطوره را می‌توان در بسترهای مختلف و برای اهداف متفاوت به‌کار بست (کرویز در: کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۳۴-۴۴۱).

با همین تشخیص است که بعدها اومبرتو اکو، در مقاله «فاشیسم ابدی»، بر اهمیت حرکت از صرفاً نقد یا انکار ایدئولوژی‌ها و رژیم‌ها به سوی شناخت «نحوه اندیشیدن و احساس کردن، سلسله عادت‌های فرهنگی، و غرایز آشفته ... در پس یک رژیم و ایدئولوژی آن» تاکید می‌کند چراکه «رژیم‌ها تغییر شکل می‌دهند، اما از پس همه‌ی تغییر شکل‌ها، اشتراکاتی وجود دارد که باعث شناسایی آن‌ها می‌شود: خلق‌و‌خو و عاداتی که موجد فاشیسم می‌شوند» (رک: اکو، ۱۳۸۴). در این معنا، «سیاست اسطوره‌ای» را می‌توان همچون قالبی در نظر گرفت که می‌تواند با محتواهای ایدئولوژیک مختلفی پر شود؛ از فاشیسم و کمونیسم گرفته تا ایدئولوژی‌های متأخر نظیر بنیادگرایی اسلامی، ناسیونال پوپولیسم راست و ... (رک: استنلی، ۱۳۹۸؛ پاسمور، ۱۳۸۸).

بنابراین، با هدف برجسته ساختن نحوه مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای سیاست، مقاله پیش‌رو ابتدا به تدارک چارچوبی نظری برای تبیین مشخصه‌های عام تفکر اسطوره‌ای می‌پردازد و در ادامه بر ایدئولوژی فاشیسم به‌عنوان مصداقی از مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای امر سیاسی متمرکز می‌شود. در نسبت با ادبیات موضوع، پژوهش حاضر را می‌توان تلاشی برای واکاوی مؤلفه‌های یک جغرافیای مفهومی مشترک میان انواع نظریه‌های عمومی فاشیسم (بازشناسی «هسته اسطوره‌ای مکاتب فاشیستی»)، با وجود تفاوت‌ها در تحلیل ماهیت فاشیسم (تورلو، ۱۳۸۴: ۱۱۲) در نظر گرفت.

چارچوب نظری: پدیدارشناسی فرم سمبلیک اسطوره‌ای

پژوهش حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش محوری است که چگونه می‌توان نحوه سامان‌یابی اجتماع سیاسی (با تمرکز بر نسبت میان فرد، جامعه و دولت) در ایدئولوژی فاشیسم را از منظر شناخت‌شناسی تحلیل کرد؟ در پاسخ، فرضیه این مقاله بر این است که می‌توان نسبت وثیقی میان «ساماندهی توتالیتر جامعه سیاسی» (انحلال فرد و جامعه مدنی در دولت) و «مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای از امر سیاسی» (وابستگی ماهیت و غایت امر سیاسی به ذاتی بیرون از اجتماع سیاسی) تصور کرد.

به نظر می‌رسد نقطه عزیمت مناسب در تبیین این فرض، طرح این مسئله باشد که ماهیت و غایت امر سیاسی در یک دستگاه مفهومی «چگونه پدیدار می‌شود». در این زمینه، رویکرد «پدیدارشناسی فرم سمبلیک» ارنست کاسیرر امکانات نظری راهگشایی در اختیار می‌نهد که بر مبنای آن می‌توان به تبیین نحوه اسطوره‌ای پدیدار شدن امر سیاسی در دستگاه مفهومی فاشیسم مبادرت ورزید.

اگرچه کاسیرر در اسطوره دولت بحث خود را از منظر «کارکرد اجتماعی اسطوره» (اسطوره به مثابه «شخصیت یافتن آرزوی جمعی» در پاسخ به اضطراب توده‌ها در عصر بحران) آغاز می‌کند، اما هدف او برجسته ساختن پیامدهای مخاطره‌آمیز حاکمیت «ذهنیت اسطوره‌ای» در خصوص سیاست^۱ (فاعلیت‌زدایی از انسان) است. بنابراین، او در واقع به امری بنیادین یعنی نحوه اسطوره‌ای پدیدار شدن امر سیاسی توجه می‌دهد و آن را پیامد تضعیف مبنای عقلانی سنجشگری امور توسط سنت‌های فکری عقل‌ناباور^۲ ارزیابی می‌کند^۳ (کاسیرر، ۱۳۸۲: بخش سوم). با این همه، برای احصای مشخصه‌های تفکر اسطوره‌ای، آثار مقدم بر اسطوره دولت (مانند فلسفه صورت‌های سمبلیک و زبان و اسطوره) راهگشاترند.

۱. از جمله مواردی که او، در فصول مختلف کتاب، به عنوان مصادیق ذهنیت اسطوره‌ای در تاریخ اندیشه سیاسی برمی‌شمرد عبارتند از: فهم شهودی واقعیت، تقدم احساسات شخصی بر استدلال‌های منطقی، سلسله‌مراتب‌باوری در خرد، سبک اغواگری به جای اقتناع، تقدیرگرایی، نفی محافظه‌کارانه‌ی امکان تغییر سرنوشت، میدان‌دادن به امیال در سیاست، تقلیل تاریخ به اراده‌ی قهرمانان، نژادپرستی، تلقی دولت به مثابه تجسد زمینی ایده الهی و ... (ر.ک: کاسیرر، ۱۳۸۲).
۲. در کنار این چشم‌انداز تحلیلی، سنخ دیگری از تحلیل‌ها بر نسبت میان عقل ابزاری مدرن و فاشیسم متمرکز می‌کنند که نمونه کلاسیک آن را می‌توان در تبیین منشاء فاشیسم بر مبنای «دیالکتیک روشنگری» (بدل‌شدن شناخت عقلانی به ماهیتی اسطوره‌ای ماورای خرد انتقادی) مشاهده کرد (ر.ک: آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۷).
۳. در این خصوص گفته‌اند که کاسیرر نه فقط نگران دلالت‌های سیاسی مخاطره‌آمیز اسطوره‌های سیاسی، بلکه همچنین نگران پیامدی است که ظهور اندیشه اسطوره‌ای ممکن است (همچون واگشتی پارادوکسیکال) برای برداشت تکاملی از تاریخ فکری گذار از اندیشه اسطوره‌ای به اندیشه عقلانی) در پی داشته باشد (Flood, 2002: 75).

در نظر کاسیرر، تفاوت‌های میان شناخت عقلانی و شناخت اسطوره‌ای را باید با نظر به تمایز میان ذهنیت پیشا- پدیدارشناختی و پدیدارشناختی به‌مثابه دو نحوه متفاوت مواجهه با امور فهم کرد. او تبیین این امر را بر بسطی در مفهوم کانتی «شاکله»^۱ یا «صورت معقول حس پذیر» استوار می‌سازد: ابژه‌های شهود حسی پیش از آنکه به آگاهی عرضه شوند، تحت «صور پیشینی» قرار می‌گیرند و عمل تنظیم، ترتیب و ایجاد رابطه در خلال این فرایند صورت می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۷ الف: ۴۵-۴۴). بنابراین، واقعیت همواره ماهیتی ترکیبی (درهم‌تندگی ذهن و عین) دارد و بدون یکی از این دو قابل تصور نخواهد بود. کاسیرر این واقعیت تجزیه‌ناپذیر را که ترکیبی مادی- روحی دارد، «فرم سمبلیک» می‌خواند. فرم سمبلیک هرگونه «انرژی روح» (یا همان کنش تفسیر) است که از طریق آن، محتوای ذهنی معنا با نشانه‌ای محسوس و ملموس (هر آنچه به تجربه درآید) مرتبط می‌گردد (کاسیرر: ۱۳۸۷ ب: ۴-۵).

با این مقدمه، کاسیرر درصدد است که با بسط ایده شاکله، آن را به‌صورت یک «پدیده» درک کند، یعنی در شیوه‌های مختلفی که فرم سمبلیک می‌تواند به خود بگیرد (Verne, 1993: 115-116). از دید او ما مواد هستی را که پراکنده و بی‌صورت هستند، «در فرم‌های متنوعی» به نظم درآوریم، معنادار می‌کنیم و عینیت می‌بخشیم. «میتوس»^۲ (فرم سمبلیک اسطوره‌ای) نحوه شهودی و احساس- بنیاد این کنش «انرژی روح» است و «لوگوس»^۳ (فرم سمبلیک عقلانی/ منطقی) نحوه استدلالی و سنجشگرانه؛ هر کدام «قانونمندی ویژه» یا ساختار عقلی و «جهان» خاص خود را دارند که با مقولاتی متفاوت ساخته می‌شوند. بر مبنای اهداف پژوهش حاضر، تحلیل کاسیرر از فرم سمبلیک اسطوره‌ای را می‌توان در قالب سه شاخص ارائه کرد: رابطه نوع شناخت و سنجش پذیری گزاره‌ها، نسبت پدیدار بیرونی و فرم سمبلیک نظم‌دهنده، و نسبت میان جزء و کل.

الف) حقیقت شهودی، شناخت غیرسنجشگرانه و ذهنیت انفعالی: در جهان‌بینی اسطوره‌ای، شناخت نه بر استدلال عقلی، بلکه بر دریافت شهودی پایه‌ریزی می‌شود: «آگاهی اسطوره‌ای در «تأثر بی‌واسطه حسی» به‌سر می‌برد و بی‌آنکه آن را با چیز دیگری بسنجد می‌پذیرد، زیرا ... وجودش به چیز دیگری به‌منزله «شرط» وابسته نیست». بنابراین، حقیقت در شناخت اسطوره‌ای از طریق «باور» دریافت می‌شود نه تأمل منطقی و سنجش‌گری عقلانی، زیرا «درحالی‌که اندیشه عقلانی نسبت به ادعای ابژه در مورد عینی و ضروری بودن‌اش رویه‌ای توأم با تفحص و شک اتخاذ می‌کند، اسطوره چنین تقابلی را به رسمیت نمی‌شناسد ... اسطوره، ابژه را با بنا نهادن تدریجی آن از طریق حصر آن به‌طور منطقی و تبیین آن به کمک مجموعه‌ای از

1. schema
2. mythus
3. logos

علت‌ها و معلول‌ها در اختیار نمی‌گیرد، بلکه برعکس، اسطوره، ابژه را فقط تا آنجایی می‌شناسد که منقاد ابژه شده باشد» (کاسیرر، ۱۳۸۷: ب: ۱۴۰).

در نتیجه، مفهوم سوژه که در فاصله‌گذاری با ابژه (جهت سنجش عقلانی آن) شناخته می‌شود، در اینجا معنایی ندارد، زیرا «در این شیوه تفکر اندیشه داده‌های ادراک شهودی را آزادانه در اختیار ندارد تا آنها را با همدیگر مقایسه کند و مرتبطشان سازد، بلکه مسخر و اسیر ادراک شهودی ناگهانی است ... برای ذهنی که این‌چنین تسخیر شده باشد، هیچ چیز دیگری وجود ندارد که بتوان محتوای اسطوره را با آن سنجید» (کاسیرر، ۱۳۸۷: الف: ۷۳-۷۲ و ۹۹).

ب) صور اسطوره‌ای و تعین واقعیت این جهانی: از آنجا که در فرایند شناخت اسطوره‌ای، اندیشه بر شهود و ادراک صرفاً بر تأثر حسی اولیه متکی است، کل واقعیت در «تصاویر متحدکننده ملموسی» مستحیل می‌شود که با «احساس» مخاطب رابطه برقرار می‌کند. بنابراین، تنها آنچه یکراست در «واقعیت محسوس» متجلی می‌شود، اعتبار/ هستی دارد. از این‌رو پدیدارهای بیرونی صرفاً با قرار گرفتن در چارچوب روایت اسطوره‌ای از عالم فهم‌پذیر و معنادار می‌گردند (کاسیرر، ۱۳۸۷: ب: ۱۷۲ و ۱۲۵۵-۱۲۴). در این چارچوب، عالم نظم اساسی واحدی دارد که هم ساختار طبیعت و هم ساختار جامعه را تعین می‌بخشد.

در این معنا، اگرچه در اندیشه اسطوره‌ای نیز به‌مانند اندیشه عقلانی، هیچ چیز در جهان برحسب تضاد روی نمی‌دهد، تفکر اسطوره‌ای علت را نه با قوانین عقلی، بلکه «با ارجاع به نیروهای ماورایی» (علیت جادویی) تبیین می‌کند (کاسیرر، ۱۳۸۷: ب: ۱۲۵-۱۲۴). همین حالت به «واقعیت اسطوره‌ای» وجهی دوگانه (آشکارگی و رازآمیزی)، و به مضامین اسطوره‌ای تقدس می‌بخشد: ابژه‌ها و حوادث طبیعی از درون‌مایه‌های روزمره و تجربی حیات (مبتنی بر مشاهده، تجربه و تحلیل) فاصله می‌گیرند و تقدس می‌یابند. همه چیز زیر سیطره تقسیم‌بندی مقدس/ نامقدس، و خیر/ شر قرار می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۸۷: ب: ۱۶۷ و ۱۴۱-۱۴۰). به تبع «رازآمیزی حقیقت»، معرفت نیز رازآمیز می‌شود؛ یعنی به‌جای اینکه در فرایندی سلسله‌مراتبی و بنا کردن اصل بعدی بر اصل قبلی، خرد یا قوه سنجشگری انسان را درگیر کند، به‌صورت یکه و یک‌جا ظاهر می‌شود، چراکه بر «احساس» بنا می‌شود.

این خصیلت ارتباط وثیقی با هدف گفتار اسطوره‌ای دارد: «تأمین معنا» و «تحریک عمل»؛ در اینجا، رابطه قصد (یا هدف) و نحوه دلالت (یا زبان گفتار) اسطوره‌ای نمایان می‌شود؛ اسطوره بیانی رمزی و استعاری است معطوف به توجیه و تبلیغ حقیقت مورد ادعایش، برای باوراندن و تحریک مخاطب تا در راستای آن دست به عمل بزند.

ج) انحلال جزء در کلیت اسطوره‌ای: بر پایه این نگرش به شناخت حقیقت، فرد صرفاً با انحلال ذهنیت خویش در روایت اسطوره است که شناخت می‌یابد و ابژه نیز شناخت‌پذیر

می‌شود: «در اینجا ... تمامی ذهن متوجه یک نقطه می‌شود... هر چیز دیگری که در فراسوی این نقطه کانونی... جای می‌گیرد، عملاً خارج از دید ذهن قرار می‌گیرد. این چیزهای دیگر تا مجهز به یک «شاخص زبانی یا اسطوره‌ای» نشوند، همچنان «مشاهده‌نشده» باقی می‌مانند... [در اینجا] عملکرد قانونی را می‌بینیم که در واقع می‌توان قانون همسطح‌سازی و از میان برداشتن تفاوت‌های خاص خواند... جزء تنها کل را باز نمی‌نماید ... بلکه هر جزء و نمونه‌ای با کل و نوع خویش هم‌ذات است» (کاسیرر، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۸-۱۳۷). از این رو، در این چارچوب متافیزیکی-اسطوره‌ای^۱، «یک رفتار، هنگامی تحسین‌برانگیز محسوب می‌شود که به اعتبار مطابقت با سرشت وجودی چیزها، ارزش تقلید کردن را داشته باشد و یا به دلیل عدم انطباق، از آن اجتناب شود». (Schilbrack, 2000: 69)

از آنجا که پیش‌نیاز تفکر اسطوره‌ای، آمادگی در یکسان‌شماری جزء با کل است، «در اینجا هیچ شخصی به‌عنوان تنها یک فرد محسوب نمی‌شود، بلکه وی نماینده دسته و گروهی است که بدان وابستگی دارد و نماد و مظهر کلیه ویژگی‌هایی است که درست و یا نادرست، مردم به اعضای گروه نسبت می‌دهند» (تودور، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

در خاتمه باید اشاره کرد که کاریست اندیشه اسطوره‌ای بر ایدئولوژی فاشیسم، مستلزم ارجاعاتی فراتر از متن / اسطوره دولت است، زیرا کاسیرر با ارائه روایتی از تاریخ فلسفه سیاسی به محوریت جدال میان عقل و اسطوره در نهایت درصدد توجه دادن به دلالت‌های مخاطره‌آمیز نحوه اسطوره‌ای پدیدار شدن امر سیاسی است، اما در تحلیل سیاست نازیسم به‌طور خاص چندان به واکاوی مشخصه‌های اسطوره‌ای مفهوم‌پردازی آن نمی‌پردازد، بلکه صرفاً بر چگونگی بازگشت اسطوره‌های سیاسی در اثر تکنیک اسطوره‌سازی نازیسم (کاربرد جادویی زبان، تحمیل مناسک و پیشگویی) متمرکز می‌شود.

از این رو، در مقاله حاضر تلاش می‌شود مشخصه‌های اسطوره‌ای مفهوم‌پردازی فاشیسم از سیاست با ارجاعاتی پراکنده به نمایندگانی از سنت‌های مختلف فاشیسم‌پژوهی (برای نمونه، هربرت مارکوزه، هانا آرنست، ارنست نولته و ...) و نیز حاملان ایدئولوژی فاشیسم (از ایدئولوگ‌هایی چون جنتلیه و روزنبرگ تا سیاستمدارانی چون موسولینی و هیتلر) نمایان‌تر شود. در این معنا، مقاله حاضر «فرم سمبلیک اسطوره‌ای» را همچون «فرا-نظریه»^۱ ای به‌کار می‌گیرد تا در چارچوب آن، هسته اسطوره‌ای فاشیسم را به‌منزله جغرافیای مفهومی مشترک میان انواع مختلف نظریه عمومی فاشیسم روایت کند.

۱. به استناد اسطوره‌پژوهانی نظیر ارنست کاسیرر، میرچا الیاده و کیلفورد گرتز می‌توان جهان‌بینی اسطوره‌ای را گونه‌ای متافیزیک در نظر گرفت زیرا تخیلاتی که اسطوره‌ها ارائه می‌دهند همچون «چارچوب شناختی» ای (cognitive framework) عمل می‌کند که فرد به میانجی آن می‌تواند ادراکی از جهان به‌دست آورد. (Schilbrack, 2000: 65, 69)

حقیقت اسطوره‌ای: اصول سامان‌بخش شهودی و احکام سنجش‌ناپذیر

در جهان‌بینی سیاسی فاشیسم، شناخت حقیقت نه در گرو تأمل عقلی و نظری بلکه محصول نوعی بینش شهودی و اسرارآمیز تلقی می‌شود که با تجارب غیرعقلی و قوه محرکه «اراده» گره می‌خورد (سابین، ۱۳۴۹: ۳۸۱-۳۷۸). فاشیسم، چنانکه موسولینی بارها تأکید کرده بود، در مجادله فلسفی با عقل‌باوری (روشنگری به‌طور عام و ارزش‌های تصریح‌شده در انقلاب فرانسه به‌طور خاص) و پروژه‌های سیاسی هسته روشنگری (لیبرالیسم و مارکسیسم) پا به حیات گذاشت. در مرکز استدلال‌های فاشیسم عقل‌ستیزی ضد ماتریالیستی‌ای نهفته است که در تقابل با نظریه‌های عقل‌گرا قرار می‌گیرد؛ نظریه‌هایی که عمل (پراکسیس) مطلوب خود را تابع ایده «استقلال خرد» قرار می‌دهند و تأکید دارند که هر عمل و هدف‌گذاری در درون جامعه باید خود را در پیشگاه «قضات تعیین‌کننده خرد» به اثبات رساند. در مقابل، در آموزه فاشیسم، پاره‌ای واقعیت‌های غیرعقلانی به‌عنوان حصار «اصولی» (و نه صرفاً واقعی) در برابر استقلال عقل کشیده می‌شود (مانند «طبیعت»، «خون و خاک»، «قومیت»، «واقعیت‌های وجودی»، «کلیت» و امثال آن). بنابراین، عقل از نظر علی، کارکردی یا ارگانیکی به این واقعیت‌ها وابسته می‌شود. در اینجا ثوابت غیرعقلانی به‌عنوان ثوابت «هنجاری» بازتفسیر می‌شوند و خرد تحت هژمونی امر غیرعقلانی قرار داده می‌شود (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۷۲-۷۳).

در این چارچوب، از آنجا که «نظریه» به دلیل اتکا بر اصول عقلی انتزاعی و مفهوم نوع بشر، هویت جمعی را مبهم می‌کند و همچون زندان مانع حرکت اراده می‌شود، نمی‌تواند نیرویی بسیج‌کننده باشد. از این رو، در مقابل، ضمن تأکید بر بینش شهودی، با نوعی «ایده‌آلیزه کردن عمل و اراده» به‌مثابه قوه خلاقه مواجه‌ایم که در برابر حزم ناشی از سنجش‌گری و تأمل عقلانی قرار می‌گیرد، چنانکه حیوانی جنتیله در توصیف فاشیسم «به‌مثابه فلسفه عملی در برابر فلسفه انتزاعی روشنفکران» تصریح می‌کند: «فلسفه فاشیسم آنچه اندیشیده‌شده نیست، آن چیزی است که به عمل درآمده است ... فاشیسم، جنگ علیه عقل‌باوری است. روح فاشیسم اراده است نه عقل ... روشنفکران فاشیسم نباید «عقل‌باور» باشند. فاشیسم می‌رزمند و باید برزمد، بدون شفقت و وقفه، نه با خرد بلکه با عقل‌باوری ... که [به‌مثابه] ناخوشی خرد ... از عقیده‌ای باطل سرچشمه گرفته که فرد را از حیات مجزا می‌کند» (جنتیله، ۱۳۹۲: ۵۲ و ۹۲).

منشأ این بینش به این مسئله برمی‌گردد که فاشیسم، همچون اندیشه‌ای اسطوره‌ای، واقعیت را به‌مثابه «اثربخشی» در نظر می‌گیرد نه تصدیق‌پذیری منطقی. بنابراین «به نظر فاشیسم نباید پرسید کدام آموزه درست است، بلکه باید هر باوری را پذیرفت که اراده را به مؤثرترین شکل بیان می‌کند ... عمل، پایه دگرگونی فردی و اجتماعی خواهد بود نه اندیشه» (توکولوس، ۱۳۹۱: ۳۶). تأکید موسولینی بر اینکه «فاشیسم برنامه‌ای ندارد، بلکه هدف، اراده و عمل قهرمانانه است»

(وایس، ۱۳۸۹: ۴۵) از این منظر قابل تفسیر است. البته مخالفت با نظریه مستلزم مخالفت با هرگونه اندیشه نیست، بلکه بیانگر درک فاشیسم از خود به عنوان یک «باور» است، یعنی معادل آموزه‌ای اسطوره‌ای و نه آموزه‌ای عقلانی؛ چون از نظر فاشیسم مردم نیاز دارند که «باور داشته باشند» نه آنکه «درک کنند» (نوکولوس، ۱۳۹۱: ۲۲-۳۳).

این «باور» در چارچوب «روش‌های استدلالی ویژه»‌ای پرورده می‌شود که آرنت از آن به «منطق ایدئولوژی» یاد می‌کند؛ منطقی که سیر رویدادها را چنان می‌پروراند که گویی از قانون بسط منطقی ایده‌اش پیروی می‌کند و بدین اعتبار، ایدئولوژی مدعی «آگاهی از فرایند کلی تاریخ» (رازهای گذشته، پیچیدگی‌های اکنون، و عدم قطعیت‌های آینده) می‌شود (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۱۹). در همین خصوص کاسیرر اظهار می‌دارد در دولت‌های توتالیتیر رهبران سیاسی با بدل شدن به «پیشگوی عمومی»، نقش‌هایی را برعهده گرفته‌اند که در جوامع ابتدایی بر عهده جادوگر بود: «اراده خدایان را آشکار می‌کرد و آینده را پیشگویی می‌کرد» (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۱۳).

در اینجا، تاریخ در پرتو یک ایده نمایان نمی‌شود، بلکه به مثابه چیزی نشان داده می‌شود که «می‌توان سیر آن را با یک ایده پیش‌بینی کرد». آنچه «ایده» را برای ایفای این نقش تازه متناسب می‌سازد، منطق آن است، یعنی حرکتی که نتیجه خود «ایده» است و برای به حرکت درآوردن به هیچ عامل خارجی نیاز ندارد (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۱۹-۳۲۲)؛ این مشخصه در فقره‌ای از جنتیله به روشنی بازنمایی می‌شود: «اراده ملی فاشیسم، ارزش سیاسی خود را از «فاکت» نمی‌گیرد، بلکه از ایده‌ای می‌گیرد که تاریخ گذشته و آینده مردم را توضیح می‌دهد» (جنتیله، ۱۳۹۲: ۵۴).

تنها حرکت ممکن در قلمرو این منطق، فرایند قیاس از یک قضیه اصلی است. این فرایند احتجاجی را با ایده تازه و نیز با تجربه جدید نمی‌توان منقطع کرد، زیرا تفکر ایدئولوژیک با به خود بستن چنین ظرفیتی، دیگر لازم نمی‌بیند از هر پدیده تازه‌ای چیزی بیاموزد. بدین سان، «تفکر ایدئولوژیک از واقعیتی که ما با حواس پنجگانه مان درمی‌یابیم آزاد می‌شود و بر واقعیت «حقیقی‌تری» تأکید می‌کند که در پشت چیزهای قابل ادراک پنهان است» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۱۹-۳۲۲). برای نمونه می‌توان تعبیر دیگری از جنتیله را در نظر آورد: «ملت ایده‌آل- که در آگاهی عمیق از هستی خود، در چند فرد یا حتی یک فرد تجسد می‌یابد- بسی واقعی‌تر از ملت فاکتوال (واقعیت‌مند) است که در هر زمانی، در آگاهی توده‌های ناآگاه و جاهل تجلی می‌یابد» (جنتیله، ۱۳۹۲: ۵۴). این واقعیت «حقیقی‌تر» که تنها با حس ششم می‌توان از آن آگاه شد، امور قابل ادراک را تحت تسلط خویش می‌گیرد. «این حس ششم دقیقاً با ایدئولوژی پرورنده می‌شود» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۱۹-۳۲۲).

این امتناع نظری ارزیابی عقلانی یا سنجش گزاره‌های سیاسی توسط مخاطب در جهان‌بینی ایدئولوژیک، نسبت وثیقی با منطق اسطوره‌ای ایدئولوژی دارد. به‌جای تأمل، «توتالیتریسم در واقع اصل تازه‌ای را در امور عمومی مطرح می‌کند که از اختیار بشر به‌کلی صرف‌نظر می‌کند و تنها از انسان‌ها می‌خواهد که مشتاقانه نسبت به قانون جنبش بصیرت پیدا کنند، قانونی که همه سرنوشت‌های فردی بستگی به خواست همین قانون دارند» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۱۷). از این‌رو، خدمت به دولت، نه با «تفکر مستقل»، بلکه با «الزام کامل به عمل» همخوان تلقی می‌شود و تحقق اخلاقی فرد از درون‌نگری یا تصدیق روشنفکرانه حاصل نمی‌گردد بلکه به مشارکت فعال او در مقاصد و طرح‌های دولت [در مقام مجری «ایده»] منوط می‌شود (زول، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۱). چنانکه موسولینی در کتاب مشترک خود با جنتیله، *آموزه فاشیسم* (۱۹۳۲)، اظهار می‌دارد: «فاشیسم انسان پویا را می‌طلبد، انسانی که با همه انرژی‌هایش درگیر فعالیت می‌شود» (نوکوس، ۱۹۱: ۳۳-۲۲). طبعاً ضدیت فاشیسم با روشنفکران نیز از این زاویه قابل تحلیل است: «به‌دلیل انتزاعی بودن و بی‌کنشی» روشنفکران که ناشی از «بیماری روحی ... عقل‌گرایی» است و موجب «غفلت از مشارکت در حیات» می‌شود (جنتیله، ۱۳۹۲: ۳۹-۳۷ و ۹۱).

تأکید صرف بر شهود، باور و عمل / اراده روایت فاشیسم از امر سیاسی را، به مفهوم سورلی، به یک اسطوره بدل می‌سازد؛ اسطوره‌ای که مافوق عقل و استدلال قرار دارد و صرفاً به تحریک / بسیج توده‌ها می‌اندیشد. موسولینی به صراحت اعلام می‌کند: «ما اسطوره خود را خلق کرده‌ایم. این اسطوره «ایمان» است، «شور» است. لازم نیست که واقعیت باشد. واقعیت است به این معنا که «محرک» است، «امید» است، «ایمان» است، «دلیری» است. اسطوره ما ملت است، اسطوره ما عظمت این ملت است» (به نقل از نوکوس، ۱۳۹۱: ۴۵). از این‌روست که کاسیرر خاطر نشان می‌کند سیاستمداران جدید به‌درستی دریافته‌اند که توده‌های عظیم مردم را با نیروی تخیل آسان‌تر می‌توان به جنبش درآورد تا با نیروی مادی محض (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۱۳).

اجتماع سیاسی در اینجا به‌منزله موجودیتی مفهوم‌پردازی می‌شود که اراده‌اش به‌صورت غریزی و با شهود درک می‌شود نه با تفکر. آلفرد روزنبرگ در کتاب *اسطوره‌های قرن بیستم* بر این مسئله تأکید می‌کند: «زندگی یک نژاد یا یک دسته از مردم را نمی‌توان فلسفه‌ای دانست که به طریق منطقی تکامل یافته باشد ... حیات یک نژاد عبارت است از ایجاد ترکیب اضداد به طریق اسرارآمیز و یا ... فعالیت روح که نمی‌توان آن را با وسایل استنباطات عقلی توضیح داد» (به نقل از: ساباین، ۱۳۴۹: ۳۸۸-۳۸۹). به‌نحوی مشابه، جنتیله نیز اظهار می‌دارد: «بارها دوچه - با شهودی برخاسته از روان‌شناسی فاشیسم - این حقیقت را گواهی کرده است: همه ما به‌نوعی حس عرفانی پاسخ می‌دهیم. درون چنان وضعیتی رازناک، ایده‌های روشن و متمایز به‌سختی شکل می‌گیرد. مفاهیم مشخص نیستند. این‌ها نمی‌توانند در گزاره‌های دقیق جلوه‌گر شوند و

ارتباطات مشخص در استدلال‌های یک مکتب را نشان دهند... آن مکتب که ما در آن استواریم - یک دکترین بازگفته نیست، احساس مسلم ماست. هستی بدیهی ما» (جتیله، ۱۳۹۲: ۹۱).

در این معنا، مفاهیمی چون ملت و مردم (در چارچوب مفهوم‌پردازی فاشیستی) مفاهیمی تئوریک محسوب نمی‌شوند، بلکه پدیده‌هایی معنوی هستند که از جغرافیا و جمعیت ساکن در آن فراتر می‌روند. بنابراین، پذیرای تحلیل عقلانی نیستند، بلکه برای برانگیختن احساسات و عمل استفاده می‌شوند. چنانکه کاسیرر متذکر می‌شود، در اینجا واژه‌ها «کاربرد جادویی» می‌یابند تا در فضای عاطفی که آنها را احاطه کرده تأثیرات معینی را ایجاد کنند و هیجان‌ات خاصی را برانگیزند: «این فضا را باید احساس کرد اما نمی‌توان آن را ترجمه کرد یا آن را از اقلیم عقاید [نازی‌ها] به اقلیم عقاید کاملاً متفاوتی منتقل ساخت» (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۰۷).

سیاستِ مقدر: تعیین‌یافتگی اسطوره‌ای امر سیاسی

از آنجا که در جهان‌بینی اسطوره‌ای فاشیسم تنها آن چیزی هستی و اعتبار دارد که یکراست در واقعیت محسوس (واقعیت مفهوم‌پردازی‌شده توسط ایدئولوژی) تجلی می‌یابد، ماهیت و هدف امر سیاسی با ارجاع به گوهری شبه‌اسطوره‌ای تعریف گشته و سامان سیاسی بر مبنای آن مقرر می‌شود؛ گوهری بازنمایی‌شده در قالب واژگانی چون قانون طبیعت، تاریخ، روح قومی، ملت، نژاد، و ... که «اراده می‌کند» و سیاست را در راستای رسالت و سرنوشت مقدر جمع تعیین می‌بخشد. در جهان‌بینی فاشیسم، اراده (و مفاهیم همبسته آن مانند قوم، ملت، نژاد، مبارزه، جنگ، و...) به‌نحو یکپارچه‌ای با اندیشه‌های مربوط به «امر طبیعی» گره می‌خورد.

در اینجا طبیعت به‌منزله یک بُعد «اصالت اسطوره‌ای» (چیزی که جفت مفهوم «خاک و خون» آن را به‌دقت توصیف می‌کند) دریافت می‌شود که خود را در همه چیز به‌منزله بعدی پیشاتاریخی تعریف می‌کند. این طبیعت اسطوره‌ای - پیشاتاریخی، همچون امری که به‌واسطه هستی خود موجه است (و لذا تنها باید به رسمیت شناخت)، در برابر هر آن چیزی قرار می‌گیرد که نیازمند توجیه عقلی (و شناخت با دید انتقادی) است (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۶۱). در این معنا، طبیعت همچون «سوژه وحدت و قانونگذار» زندگی است و قانون‌های آن به یکسان در مورد جهان اجتماعی نیز کاربرد دارد (نوکولوس، ۱۳۸۳: ۱۲۸-۱۲۵).

با این تعریف، سیاست فاشیسم نه بر فقدان قانون، بلکه بر «نوع ویژه‌ای از قانونمندی» استوار می‌گردد. چنانکه آرنه متذکر می‌شود، اگرچه توتالیتاریسم همه قوانین موضوعه را نادیده می‌گیرد، بدون راهنمایی قانون و تنها از روی خودسری عمل نمی‌کند، زیرا ادعا می‌کند که از قوانین طبیعت یا تاریخ (به‌منزله بنیاد همه قوانین موضوعه) اطاعت می‌کند: «بی‌اعتنایی توتالیتاریسم به قوانین رسمی، بر داعیه مشروعیتی برتر استوار است که چون از سرچشمه‌های

تاریخ و طبیعت الهام می‌گیرد، می‌تواند از رعایت قوانین حقیر سر باز زند» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۶-۳۰۵). به بیان مارکوزه، طبیعت به‌عنوان امر اصیل، همزمان امر راستین، سالم، ارزشمند و مقدس نیز هست: «از «این سوی» خرد برمی‌خیزد و - به مدد کارکردی که این «این سو» «فراسوی خیر و شر» دارد - به «آن سوی» خرد تبدیل می‌شود» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۶۱).

اقتدار توتالیتار در این معنا اگرچه خودسرانه نیست و قدرت را در خدمت مصلحت یک فرد به‌کار نمی‌اندازد، کاملاً آماده است تا مصالح فوری و حیاتی افراد کشور را در اجرای آنچه قانون تاریخ یا طبیعت می‌انگارد، فدا کند؛ با این استدلال که از پویش این نیروها که برابر با قانون خودشان حرکت می‌کنند و قدرتمندتر از هرگونه قوای برخاسته از اعمال و اراده بشری‌اند، نمی‌توان جلوگیری کرد (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۶-۳۰۵ و ۳۱۴).

در اینجا معنای اصطلاح «قانون» دگرگون شده و به‌جای آنکه چارچوب ثابتی را بیان کند که اعمال بشری در آن تحقق می‌یابند، بیانگر نفس «حرکت» شده است. بر این اساس، سیاست عرصه‌ای تلقی می‌شود که در آن باید با اراده برآمده از قانون پیش‌گفته به نفی اکنون و ایجاد وضعیت جدید همت گماشت؛ اراده‌ای که با خشونت همراه می‌شود، چراکه «اسطوره‌ها به‌عنوان نظام باور^۱ به‌شدت به غیرپراگماتیک بودن و در منازعه، به تعصب و خشونت گرایش دارند (Cuthbertson, 1975: 157)؛ به‌ویژه اگر در جهان‌بینی‌ای نظیر فاشیسم «قانون طبیعت» مؤید «سلسله‌مراتب و نابرابری» باشد و تکامل تاریخی انسان تکاملی زیست‌شناختی قلمداد شود که مسیر آن با انتخاب طبیعی یا مبارزه برای بقا تعیین می‌شود: «زمانی که نازی‌ها از قانون طبیعت سخن می‌گفتند یا بلشویک‌ها از قانون تاریخ دم می‌زدند، نه طبیعت و نه تاریخ، دیگر سرچشمه‌ی مرجعیت تثبیت‌کننده اعمال انسان‌های فانی نبودند. در پشت اعتقاد نازی‌ها به قوانین نژادی ... ایده داروینی انسان به‌عنوان محصول یک تکامل طبیعی نهفته است، تکاملی که با نوع کنونی بشر ضرورتاً متوقف نمی‌شود» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۹-۳۰۸).

این چنین، «اراده» (به‌مثابه امر طبیعی که در برداشت حیات‌باور از «انرژی گروهی» ریشه دارد)، همچون جوهری اسطوره‌ای (بیرون از عقلانیت اجتماع سیاسی) درک فاشیسم از امر سیاسی را تعیین می‌بخشد: سیاست به‌مثابه قلمرو مبارزه و جنگ دائمی همچون کنشی طبیعی برای تحقق اراده؛ جنگی که همچون «قانون اولیه زندگی» از اهمیتی «وجودی» برخوردار است: «تنها راه برای دستیابی به بالاترین سطح غریزه زندگی» (نوکولوس، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۰).

با نظر به این برداشت از سیاست، ارنست نولته با وام‌گیری تعبیر ارنست بلوخ از فاشیسم به‌مثابه «همزمانی امر ناهمزمان» یا بازگشت امر پیشا-تاریخی، اظهار می‌دارد که در فاشیسم «ماهیت آغازینی سیاست» پدیدار می‌شود؛ ماهیتی که از منظر «علوم سیاسی دیگر» قابل فهم

نیست. در اینجا سیاست صرفاً امر سیاسی نیست، بلکه «بازگشتی به طبیعت کهن» است و ناسیونال‌سوسیالیسم دیگر نوعی ایدئولوژی به معنای سختگیرانه آن (شکلی از فلسفه برای تحقق بخشیدن به ایده‌ها) نیست، بلکه «افسانه به معنایی کاملاً کهن» است، زیرا «در اصل در پی مشروعیت‌بخشی به سلطه نیست، بلکه می‌خواهد سلطه را در چشم مطیع‌شدگان تثبیت کند. به این ترتیب، وضعیتی «پسا و پیشا-تاریخی» را پدید می‌آورد که در آن «واقعیت جزئی خود و فقط خود را می‌خواهد» (گرلیش، ۱۳۹۶: ۱۴۷-۱۴۶).

در عین حال، به باور نولته با اینکه فاشیسم خود را به طبیعت انسانی «خام و بی‌تعالی» پیوند می‌دهد، مدعی «نوعی استعلای نظری» می‌شود که همزمان باید به گونه‌ای ایدئولوژیک در مبارزه‌ای سرسختانه به دستش آورد (گرلیش، ۱۳۹۶: ۹۱)، بنابراین در نظر او فاشیسم نوعی پدیده فراسیاسی^۱ متناقض است که اگرچه در پی متوقف ساختن فرایند «رهایش»^۲ است، نمی‌توان آن را به‌سادگی «مقاومتی محافظه‌کارانه» نامید، زیرا «آنان که در اینجا مقاومت می‌جویند، پیشتر خود رهایش یافته‌اند» (ویپرمان، ۱۳۹۴: ۱۱۸).

توجه نولته معطوف به دوسویگی متناقض‌نمایی است که جهان‌بینی فاشیستی تداعی می‌کند: طبیعت‌گرایی و معنویت‌گرایی؛ دوسویگی‌ای که از چشم سایر نظریه‌پردازان فاشیسم نیز دور نمانده است. برای نمونه، در نظر مارکوزه، فاشیسم از یک سو خواستار نوعی واقع‌گرایی دائمی، سخت و تقریباً کلبی است و از سوی دیگر، ارزش‌های معنوی را معنای اول و آخر زندگی خود می‌داند و لذا اساساً ضد ماتریالیستی است زیرا باید سعادت این‌جهانی را، که از طریق سازمان‌دهی عقلانی جامعه دست‌یافتنی است، بی‌اعتبار کند و آن را با ارزش‌های دیگری که از عینیت کمتری برخوردارند جایگزین سازد (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۷۴ و ۸۸).

از این‌رو، فاشیسم توأمان به نفی لیبرالیسم و سوسیالیسم می‌پردازد چراکه توجه هر دو، ناشی از این پیش‌فرض ماده‌گرایانه که سیاست در مرحله نخست به مسائل رفاهی مربوط می‌شود، معطوف به مسائل صرفاً مادی، حقیرانه و خشک و بی‌روح است. با چنین ارزیابی‌ای است که موسولینی با تعریف فاشیسم به‌منزله برابر نهاد «پوزیتیویسم ماتریالیستی سست‌عنصر سده نوزدهم» اظهار می‌دارد: «فاشیسم اعتقادی مذهبی است که انسان را با اراده‌ای برتر و عینی در ارتباطی قریب‌الوقوع می‌بیند، اراده‌ای که از فرد خاص فراتر می‌رود و او را به حد عضویت آگاهانه در جامعه‌ای معنوی ارتقا می‌بخشد» (وایس، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۱).

آنچه در نظریه سیاسی به‌عنوان بازنمایی این «کل طبیعی-معنوی» عمل می‌کند، قوم، ملت، نژاد و... به‌مثابه واقعیت‌های ازلی طبیعی-ارگانیک (وحدتی فراسوی تمایزهای نظام «مصنوعی»

1. transpolitical
2. emancipation

جامعه) است که توأمان و ذاتاً واقعیت‌هایی «تاریخی-معنوی» هستند و از یک «هم‌سرنوشتی» تاریخی سر بر می‌آورند (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۸۴-۸۱ و ۶۲).

در اینجا روح قومی، نژاد یا ملت، همچون کلیت‌هایی مافوق استدلال مفهوم‌پردازی می‌شوند، کلیت‌های مفهومی‌ای که همچون قانون‌گذاران اسطوره‌ای هنجارها و ترتیبات سیاسی را بیرون از مشارکت اجتماع سیاسی تعیین می‌بخشند. چنانکه مارکوزه خاطر نشان می‌کند، فاشیسم از کلیت اسطوره‌پردازی می‌کند: «این کلیت را نه می‌توان در دستان خود گرفت، و نه می‌توان آن را با چشم‌های بیرونی مشاهده کرد. حضور قلب و عمق روح لازم است تا بتوان آن را با چشم‌های درون مشاهده کرد ... کل اجتماعی به‌منزله واقعی مستقل و آغازینی با اتکا به کلیت محض خود، در برابر افراد به ارزشی مستقل و آغازینی بدل می‌شود ... حال این پرسش مطرح نمی‌گردد که آیا این‌گونه نیست که هر کلیتی پیش از هر چیز باید ماهیت خود را در برابر افراد مشخص کند که تا چه اندازه امکان‌های آن افراد را برچیده و تا چه اندازه نیازهای آنها را مرتفع ساخته است. در شرایطی که کلیت باید در انتها جای داشته باشد، در ابتدا جای می‌گیرد و راه نقد نظری و عملی جامعه بریده می‌شود» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۶۲). به بیان ژرژ باتای «این بیانگر آن است که نخستین نیازهای طبیعی انسان‌ها باید به نفع یک اصل متعالی که نمی‌تواند ابژه یک توضیح دقیق قرار بگیرد، نادیده گرفته شده و محدود شوند» (باتای، ۱۳۹۱: ۳۲-۳۱).

با این حال، این روایت از وجودگرایی سیاسی نیز می‌داند که نیروهای برآمده از قوم تنها زمانی در قالب‌های سیاسی مشخصی تاریخ‌مند می‌شوند که یک ساختار سلطه واقعی بر سر قوم برقرار شود، یعنی حکومت (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۹۷). در این چارچوب نیز مفهوم «اراده»، به‌منزله انتزاعی متفاوتی و اصل مسلط فلسفی در فاشیسم که هر چیزی را می‌تواند توضیح دهد، به‌کار می‌آید تا مشروعیت هنجارها و تصمیمات سیاسی را به‌مثابه «امر وجودی» تبیین کند. در اینجا امر وجودی مفهومی است در مقابل «امر هنجاری»؛ چیزی که در هیچ هنجاری خارج از خودش نمی‌تواند جای داده شود. خود امر وجودی هنجار مطلق است و هیچ نقد و توجیه عقلی‌ای اصلاً بدان راه ندارد. اغلب مسائل، رابطه‌ها و واقعیت‌های سیاسی نیز امور وجودی دانسته می‌شوند (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۹۲-۹۱)، پیداست که در اینجا روی سخن او با این بینش اشمیتی است که: «تصمیم‌گیری در خصوص امور سیاسی (به‌منزله امور وجودی) نه با نوعی هنجار عام از پیش تعیین شده ممکن است و نه با قضاوت سوم شخص ثالث «غیرذی نفع» و «بی‌طرف» (اشمیت، ۱۳۹۵: ۲۴).

مارکوزه چنین تعریف وجودی از امر سیاسی را همچون منبعی برای قدرت‌های خردستیز^۱ و نظریه سیاسی توتالیتار ارزیابی می‌کند چراکه بنیاد امر سیاسی را از «خرد» جمعی اجتماع

سیاسی جدا ساخته و به «اراده حاکم» به مثابه «قدرت مؤسس» در ورای اجتماع ارجاع می‌دهد: «اکنون رابطه‌ها و واقعیت‌های سیاسی به دقیق‌ترین معنا به منزله مناسباتی در نظر گرفته می‌شوند که تکلیف هستی را معین می‌کنند و در درون مناسبات سیاسی نیز تمام رابطه‌ها براساس نهایی‌ترین «اضطرار» جهت‌گیری می‌شود: براساس تصمیم‌گیری در خصوص وضعیت فوق‌العاده (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۹۱-۹۲ و ۹۷-۹۸)؛ حاکم کسی است که در خصوص استثنا تصمیم می‌گیرد (اشمیت، ۱۳۹۵). این‌گونه، حکومت به «حامل امکان‌های واقعی هستی» تبدیل می‌شود: «اکنون دیگر نه تنها حکومت در قبال انسان پاسخگو نیست، بلکه این انسان است که در برابر حکومت باید پاسخگو باشد» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۹۹).

سوژه مکلف: انحلال فرد در دولت به مثابه تجسد جماعت اسطوره‌ای

چنانکه بیان شد، با توجه به روش شهودی شناخت اصول سامان‌بخش سیاست (که بر «دلیل» استوار نیست)، روایت سیاسی برآمده از آن (که در واقع برساخته اسطوره‌پردازان/ایدئولوگ‌های سیاسی است) برای مخاطب قابل ارزیابی نیست؛ از این رو فرد در شکل‌دهی به آن نقشی ندارد بلکه صرفاً در باور یا اندیشیدن در چارچوب ایدئولوژی است که می‌تواند واجد بینش سیاسی تلقی شود و بر پایه آن، در مقام سوژه مکلف، رسالت می‌یابد تا به کنشگری بپردازد. در اینجا، بازتاب سیاسی عملکرد قانون اسطوره‌ای همسطح‌سازی را می‌بینیم؛ جزء تنها کل را بازنمایی نمی‌کند بلکه همذات آن است. بنابراین فرد صرفاً با تبعیت از جمع اسطوره‌ای است که به لحاظ سیاسی شناسایی‌پذیر می‌شود؛ طبیعت مداومت و همچنین ساخت «اندام‌واره» مفهوم مردم به صورت «تقدیری فراعقلی و روحانی» (متبلور در «روح ملی») نشان می‌دهد که نسل‌های پیاپی ناچار به شرکت در آن و دوام بخشیدن به آن هستند (زول، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۲).

نقد هابرماس به «ناسیونالیسم یکپارچه» به مثابه میهن‌پرستی غیرمتأملانه از همین زاویه مطرح می‌شود؛ ناسیونالیسمی که بر برداشتی قومی از هویت ملی بنا می‌شود. در نظر او، این برداشت از هویت ملی، نوعی آگاهی خالی از تفکر نقادانه است که قوم یا گروه را به خودی خود ارزشمند تلقی می‌کند و مجالی برای تأمل براساس اصول جهانی و عمومی باقی نمی‌گذارد. لذا اعمال بر طبق اهداف از پیش مشخص‌شده در راستای این کلیت انجام می‌گیرند (هولاب، ۱۳۸۶: ۲۴۲).

در چارچوب کاربرد اسطوره‌ای - جادویی واژگان در فاشیسم، مفاهیم ملت و دولت حالتی رازآمیز پیدا می‌کنند که محور آن وحدت اندیشه فرد و دولت (به مثابه «واقعیت حقیقی فرد») یا به بیان دیگر انحلال فرد در اجتماع سیاسی فاشیستی (به مثابه جماعت اخلاقی) است. چنانکه موسولینی اظهار می‌دارد: «فرد تنها از این لحاظ وجود دارد که در درون دولت پیرو

ضرورت‌های دولت است» (باربیه ۱۳۸۳: ۲۵۰-۲۴۹). هیتلر نیز با تعبیری مشابه می‌گوید: «آنچه موجب بزرگی انسان آریایی می‌شود نه غنای توانش‌های ذهنی‌اش، بلکه گرایش طبیعی اوست به اینکه همه توانش‌های خود را به خدمت باهمستان [جماعت] درآورد» (باربیه، ۱۳۸۳: ۲۶۴). حائز اهمیت است که در این نوع مفهوم‌پردازی، دولت همچون شخصیتی قائم‌به‌ذات، واقعیت اخلاقی ملت، «هدفی در خود»، موجودی دارای سرنوشت و اراده خاص خود و مظهر اراده کلی محسوب می‌شود: «فاشیسم برداشتی قوی از خودسالاری مطلق وابسته به شخصیت اخلاقی خود و در پی آیند آن، استمرار هستی خویش دارد. همه اینها به این معناست که دولت فاشیست مخالف هر برداشتی است که آن را مشروط می‌سازد ... اقتدار دولت یک برساخته نیست، یک پیش‌فرض است. نمی‌تواند به مردم بستگی داشته باشد، بلکه این مردم هستند که به آن وابسته‌اند» (جتیله، ۱۳۹۲: ۴۵ و ۵۹-۵۸).

بنابراین، قانونیت توتالیتار درصدد برمی‌آید که قوانین تاریخ و طبیعت را مستقیماً در مورد نوع بشر اعمال کند تا «انسان طراز نوین» را به‌عنوان محصول نهایی به‌بار آورد؛ «در حکومت توتالیتار مطلق، همه انسان‌ها به انسان واحدی تبدیل می‌شوند و هدف از همه اعمال انسانی شتاب بخشیدن به حرکت طبیعت یا تاریخ است» (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۱۶).

از این‌رو، آموزه فاشیسم رابطه بین آزادی فردی و قدرت دولتی را از طریق بازتعریف آزادی به‌عنوان ویژگی «شخصیت برتر دولت» برقرار می‌سازد؛ بدین‌معنا که چون انسان خاصیت اخلاقی خود را در جامعه می‌یابد و دولت به‌منزله «بهترین بخش آگاهی و اراده شهروند» تعریف می‌شود، لذا آزادی عبارت است از کنار گذاشتن اراده بوالهوسانه و فریب‌دهنده فرد (نتیجه خطای فکری) تا بدان وسیله وی حقیقت وجود خود را در خدمت به دولت به‌مثابه «اراده فراگیر ملت» و بنابراین «خرد فراگیر آن» دریابد (جتیله، ۱۳۹۲: ۵۳ و ۷۹).

در این معنا، به بیان رابرت نیزبت توتالیتاریسم به‌مثابه «اجتماع تام» را می‌توان فرایند زوال فردیت، یا دقیق‌تر، پیش از هر چیز فرایند نابود کردن مناسبات اجتماعی‌ای دانست که فردیت در درون آنها توسعه می‌یابد. در نظر او، توتالیتاریسم به‌دنبال نابود کردن افراد نیست چراکه اساساً وجود افراد به‌مثابه عدد لازمه این نوع نظام است، اما در قالب توده به‌مثابه انبوهی از افراد تنها و غیرقابل اعتماد که به ذرات صرف غبار اجتماع^۱ بدل شده‌اند (نیزبت، ۱۳۸۵: ۱۹۶-۱۹۴). به تعبیر آرنت، در توتالیتاریسم تماس‌های سیاسی انسان‌ها قطع می‌شود تا استعداد آنها برای عمل کردن و اعمال قدرت عقیم گردد (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۲۸). البته در فرایندی موازی، چنانکه کاسیرر خاطرنشان می‌سازد، سیلی از مناسک جدید تمام زندگی فرد را در خود غرق می‌کند چراکه «هیچ چیز بیش از اجرای یکنواخت شعائر و مناسک نمی‌تواند نیروهای فعال، قدرت

قضاوت و قوه تمیز انتقادی را از کار بیندازد و احساس شخصیت و مسئولیت فردی را از بین ببرد (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۴۰۸).

توتالیتاریسم روابط اجتماعی جدیدی را جایگزین روابط قدیمی و تشکل‌های خودجوش می‌کند که هر کدام معنا و ضمانت اجرایشان را از دولت به‌دست می‌آورند (نیزیت، ۱۳۸۵: ۲۰۱-۲۰۰). در نتیجه، بیرون از چنبره دولت نه افراد می‌توانند وجود داشته باشند و نه گروه‌ها (احزاب سیاسی، انجمن‌ها، سندیکاها و طبقات). «انجمن‌های دولت‌ساخته» نیز نه فقط زمینه هویت‌یابی و تعلق شخصی، بلکه ابزار حکومت مرکزی در «تلقین توتالیترا» و فرایند همگون‌سازی مجدد^۱ هستند: «مجموعه‌ای روان‌شناختی که به بازسازی توده‌وار آگاهی می‌پردازد. همه این گروه‌ها ... وسایل تحقق آن تصویری-نژاد، پرولتاریا یا نوع بشر- هستند که بر ساختار جامعه سیاسی یکپارچه و مطلق حاکم است» (نیزیت، ۱۳۸۵: ۲۰۵-۲۰۴). پارلمان نیز در واقع یک «پارلمان منفی» است که حق قانون‌گذاری ندارد بلکه به‌عنوان فشارسنج آرای عمومی، صرفاً از نقش مشورتی برخوردار است (نیزیت، ۱۳۸۵: ۲۷۳).

در عین حال، حکمرانی فاشیستی سرشتی به‌شدت نخبه‌گرایانه، و به بیان دقیق‌تر، شخص-سالارانه دارد زیرا بر این اعتقاد بنا می‌شود که روح ملی یا قومی - که به‌منزله یک عامل آگاهی‌بخش، هستی ملی را تعیین می‌بخشد - معرفت مربوطه را به یکسان توزیع نمی‌کند؛ بلکه آگاهی از این روح تنها برای اقلیت خاصی ممکن تلقی می‌شود که به‌دلیل برخورداری از «تقرب‌های غیرعقلی» قادرند روح ملی و نیازهای حقیقی توده‌ها را با «دیدنی شهودی» دریابند: «طبق مرام فاشیسم، توده ملت طبعاً واجد یک غریزه بدوی و یک حس ناقص نسبت به ملیت و خیر و صلاح ملت است و همین حس است که ایشان را وادار و قادر می‌کند که پیشوای خود را انتخاب کرده و به‌نحو مطلق از او پیروی کنند، ولی نمی‌توانند و نباید در حکمت و شایستگی خط‌مشی و سیاست پیشوا قضاوت کنند» (سابین، ۱۳۴۹: ۳۷۹ و ۳۹۰). در این معنا، ایدئولوژی فاشیسم، جامعه‌ای خلقی و ارگانیکی را ترسیم می‌کند که توسط حاکمانی رهبری می‌شود که صلاحیت سیاسی‌شان را ماهیتاً از دو منبع مرتبط کسب می‌کنند. از یک سو، از قدرتی برآمده از «متافیزیکی» خردستیز و از سوی دیگر، از قدرتی «غیراجتماعی» (برخورداری از مرتبتی خاص) که «مردم آن را اعطا نمی‌کنند، بلکه مردم فقط آن را بازمی‌شناسند» (مارکوزه، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

در ارزیابی سامان سیاسی فاشیسم می‌توان گفت اگرچه دولت فاشیستی ممکن است دولتی «قانونی» باشد، این قوانین، قدرت حکومت را تعیین یا محدود نمی‌کنند بلکه صرفاً وظایف و تعهدات بدنه سیاسی یا شهروندان را در قبال دولت بیان می‌کنند (زول، ۱۳۸۷: ۸۶). همچنین با

اینکه درکی از حقوق انسان وجود دارد اما چون مطابق با اسطوره تعریف می‌شود، باعث تبدیل «جامعه»^۱ به «جماعتی»^۲ می‌گردد که به دلیل سامان‌یابی بر اساس برداشتی ویژه (و مرتبط با قانون فراتاریخی) از جمع، معنای عضویت قانونی در جامعه را بسیار محدود می‌کند (پریچر، ۱۳۸۴: ۶۴-۶۰)؛ دگرذیسی‌ای که کاسیرر آن را ارتجاعی می‌داند چراکه به معنای بازگشت از مفهوم مدرن اجتماع حول «خواست» به مفهوم پیشامدرن اجتماع حول «تقدیر» است (Bottici, 2007: 152).

نتیجه

دغدغه شکل‌دهنده به پژوهش حاضر، فهم نسبت میان نحوه «سامان‌یابی جامعه سیاسی» (با تمرکز بر نسبت میان فرد، جامعه و دولت) و «نوع نگرش به امر سیاسی» در ایدئولوژی فاشیسم بوده است. چنانکه در فرضیه پژوهش آمد، می‌توان نسبت وثیقی میان «ساماندهی توتالیتار جامعه سیاسی» (انحلال فرد و جامعه مدنی در دولت) و «مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای امر سیاسی» (وابستگی ماهیت و غایت امر سیاسی به ذاتی بیرون از اجتماع سیاسی)، تصور کرد. نقطه عزیمت تبیین این فرض را می‌توان بر این پرسش نهاد که ماهیت و غایت امر سیاسی در یک دستگاه مفهومی «چگونه پدیدار می‌شود». بر این باور بودیم که می‌توان از رویکرد «پدیدارشناسی فرم سمبلیک» چارچوب نظری ویژه‌ای برای تحلیل سیاست فاشیسم به‌منزله مصداقی از سیاست اسطوره‌ای استخراج کرد.

در تحلیل پدیدارشناسانه کاسیرر، میتوس یا شناخت اسطوره‌ای، نوعی قصدیت یا نحوه مواجهه ذهن با پدیده‌ها محسوب می‌شود که عالم را براساس شناخت شهودی به نظم درمی‌آورد و معنادار می‌سازد. در اینجا استدلال و تأمل عقلی بشر نقشی در شناخت ندارد بلکه ذهن اسیر شدت و تأثر ناشی از احساس شهودی است. بنابراین، نظم عالم توسط اسطوره به‌گونه‌ای بازنمایی می‌شود که به دلیل اتکا به «شهود»، گزاره‌های آن برای انسان «سنجش‌ناپذیر» می‌شود؛ بدین معنا که چون بر دلیل استوار نیست، صدق و کذب آن نیز قابل ارزیابی نیست. در نتیجه، بر پایه این نگرش به موقعیت انسان در شناخت، فرد صرفاً با «باور» به روایت اسطوره از امور، واجد معرفت محسوب می‌گردد.

به باور ما این تحلیل را می‌توان همچون چارچوبی در تبیین نوع رابطه میان شناخت‌شناسی و امر سیاسی در ایدئولوژی فاشیسم به کار گماشت. مفهوم‌پردازی امر سیاسی در فاشیسم که بر عدم مرجعیت عقل در شناخت ماهیت و غایت امر سیاسی استوار می‌شود، اهداف، هنجارها

1. society
2. community

و سامانه‌های سیاسی را با ارجاع به ذاتی بیرون از اجتماع سیاسی تبیین می‌کند که فهم آن، در گرو باور یا شهود مقولات به‌تصویرکشیده توسط ایدئولوژی‌پردازان معرفی می‌شود. برای مثال، مفاهیمی چون طبیعت، تاریخ، روح قومی و ... همچون «ذاتی اصیل» از بیرون حوزه سیاسی، نسخه مطلوب نظم سیاسی را به‌مثابه وضع مصنوع ترسیم می‌کنند.

در نتیجه، از آنجا که در چارچوب فاشیسم، مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای امر سیاسی امکان‌دواری در خصوص هنجارها و داعیه‌های ایدئولوژیک و عملکردهای سیاسی را از فرد سلب می‌کند، (چراکه به‌دلیل روش شهودی شناخت اصول سامان‌بخش زندگی سیاسی در این ایدئولوژی، احکام و عملکردهای برآمده از آن برای مخاطب قابل سنجش و ارزیابی محسوب نمی‌شود)، کنش سیاسی مشروع نمی‌تواند معنایی جز حرکت در مدار ایدئولوژی داشته باشد. در اینجا، فرد به‌مثابه سوژه مکلف فقط در جمع یا، به بیان دقیق‌تر، با منحل کردن فردیت خود در «جماعت ایدئولوژیک» به‌مثابه تجسد اراده نژاد و «سرنوشت مقدر» ملت است که به لحاظ سیاسی شناسایی‌پذیر می‌گردد. لاجرم، عاملیت سیاسی در نسبت با این رسالت و در واقع تبعیت از دولت (به‌مثابه تجسد جماعت اسطوره‌ای) فهم می‌شود.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. آدورنو، تئودور؛ ماکس هورکهایمر (۱۳۸۷). *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام نو.
۲. آرت، هانا (۱۳۹۰). *توتالیتراریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، چ سوم، تهران: ثالث.
۳. استنلی، جیسن (۱۳۹۸). *سازوکار فاشیسم؛ سیاست ما و آنها*، ترجمه بابک تختی، تهران: نگاه.
۴. اشمیت، کارل (۱۳۹۵). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران: ققنوس.
۵. اکو، اومبرتو (۱۳۸۴). *اسطوره‌ی سوپرمن (و چند مقاله‌ی دیگر)*، ترجمه خجسته کیهان، تهران: ققنوس.
۶. باتای، ژرژ (۱۳۹۱). *ساختار روان‌شناختی فاشیسم*، ترجمه سمانه مرادیانی، تهران: رخداد نو.
۷. باریه، موریس (۱۳۸۳). *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
۸. پاسمور، کوین (۱۳۸۸). *فاشیسم*، ترجمه علی معظمی، تهران: ماهی.
۹. پریچر، جفری (۱۳۸۴). «دموکراسی توتالیتار و دموکراسی لیبرال: دو گونه نظم سیاسی مدرن»، در *توتالیتراریسم*، هربرت اسپيرو و دیگران، ترجمه: هادی نوری، تهران: پردیس دانش.
۱۰. توڈز، هنری (۱۳۸۲). *اسطوره سیاسی*، ترجمه سید محمد دامادی، تهران: امیرکبیر.
۱۱. تورلو، ریچارد (۱۳۸۴). *فاشیسم*، ترجمه باقر نصیری، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه.
۱۲. جنتیله، جووانی (۱۳۹۲). *سرچشمه‌ها و دکترین فاشیسم*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
۱۳. زول، دونالد اتول (۱۳۸۷). *فلسفه سیاسی قرن بیستم*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: آگه.
۱۴. سابین، جرج (۱۳۴۹). *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه: بهاء‌الدین بازارگاد، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۱۵. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲). *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، چ دوم، تهران: هرمس.
۱۶. ----- (۱۳۸۷ الف). *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید.

۱۷. ----- (۱۳۸۷ ب). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، ج ۲، اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موذن، چ دوم، تهران: هرمس.
۱۸. کرویز، جان مایکل (۱۳۸۲). «تأثیر تکنولوژی بر فرد و جامعه از دیدگاه ارنست کاسیرر»، [پیوست] در ارنست کاسیرر؛ *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موذن، تهران: هرمس، چ دوم، ص ۴۶۰-۴۲۵.
۱۹. گرلیش، زیگفرید (۱۳۹۶). *ارنست نولته: سیمای یک تاریخ‌اندیش*، ترجمه مهدی تدینی، تهران: ثالث.
۲۰. مارکوزه، هربرت (۱۳۹۴). «نبرد در برابر لیبرالیسم در برداشت توتالیترا از حکومت»، در آبندرت، ولفگانگ؛ *فاشیسم و کاپیتالیسم: نظریه‌هایی درباره خاستگاه‌ها و کارکرد اجتماعی فاشیسم*، ترجمه مهدی تدینی، تهران: ثالث.
۲۱. نئوکوس، مارک (۱۳۹۱). *فاشیسم*، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: آشیان.
۲۲. نیزیت، رابرت (۱۳۸۴). «اجتماع تام»، در: *توتالیتاریسم*، هربرت اسپرو و دیگران، ترجمه: هادی نوری، تهران: پردیس دانش.
۲۳. وایس، جان (۱۳۸۹). *سنت فاشیسم*، ترجمه عبدالمحمد طباطبایی یزدی، تهران: هرمس.
۲۴. وپیرمان، ولفگانگ (۱۳۹۴). *نظریه‌های فاشیسم*، ترجمه مهدی تدینی، تهران: ثالث.
۲۵. هولاب، رابرت (۱۳۸۶). *یورگن هابرماس؛ نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

ب) خارجی

26. Bottici, Chiara (2007). *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge: Cambridge University Press.
27. Cuthbertson, Gilbert Morris (1975). *Political Myth and Epic*, Michigan: Michigan State University Press.
28. Flood, Christopher. G (2002). *Political Myth*, London & New York: Routledge.
29. Schilbrack, Kevin (2000). "Myth and Metaphysics," *International Journal for Philosophy of Religion*, 48:2 (October), pp. 65-80.
30. Verne, Donald Philip (1993). "Metaphysical Narration, Science, and Symbolic Form", *The Review of Metaphysics*, No. 47, summer.