

نقش اسطوره و تکنولوژی در ظهور توتالیتاریسم

(بحران در شناخت انسان از من خویش)

اسطوره «در زمانهای بحرانی» و در «موقعیت های غیرعادی و خطرناک» خود را نشان می دهد. اسطوره در مواقعی که احساسی شدید، نیازی مبرم یا خطری عظیم وجود داشته باشد به جامعه رخنه می کند. کاسیرر می گوید که چنین وضعی هنگامی پیش می آید که «نیروهای پیوند دهنده ی حیات اجتماعی، به هر دلیلی، توان خویش را از دست داده باشند» (اسطوره ی دولت صفحه ۴۰۸)

هنگامی که به نظر می رسد شیرازه ی جامعه در حال از هم گسیختن است نیاز به وجود یک رهبر فرا رسیده است. فراخواندن یک رهبر از آرزوی جمعی برای تجدد نظم اجتماعی ناشی می شود. گروهی که بر این آرزوی جمعی چنگ می اندازند می توانند، این احساسات را به طریقی به کار گیرند که جامعه را دوباره متحد کنند. «نیروهای پیوند دهنده ی حیات اجتماعی بشر»، یعنی «نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری» هنگامی قدرت خود را از دست می دهند که اعتقاد به آنها سست شده باشد.

هنگامی که اعتقاد به این نیروها، هر چه می خواهند باشند، نقصان یابد نتیجه اش از میان رفتن اعتماد به نفس افراد خواهد بود که این نیز به نوبه ی خود به احساس زبونی و ناتوانی می انجامد و همین احساس زبونی و ناتوانی علت عمومی روی آوردن به اندیشه ی اسطوره ای است. اسطوره نیروهایی را تصویر می کند که از نیروهایی که بشر را تهدید می نمایند قویترند و بنابراین می توانند انسان را در پناه خود گیرند و از او محافظت کنند.

بحرانی که کاسیرر در فصل نخست کتاب خود رساله ای درباره ی بشر مورد بحث قرار می دهد بحران سیاسی نیست ، یا لااقل مستقیماً به سیاست ارتباط نمی یابد. این بحران ، بحرانی در اندیشه است. فهم بشر از خود، از آغاز پیدایش علم مدرن ، به تدریج دچار تغییری فزاینده شده است. گامهایی که در جهت این تغییر برداشته شده کاملاً شناخته شده اند. کاسیرر توضیح می دهد که چگونه برداشتهای مسیحی و فلسفی در مورد مشیت الهی که بر جهان و بر سرنوشت بشر حاکم است با کیهان شناسی جدید کوپرنیکوس در تقابل قرار گرفته است. زیرا طبق کیهان شناسی اخیر، بشر دیگر مرکز کائنات شناخته نمی شود.

علم به تدریج مفهوم «غایات» را در طبیعت مردود دانست . زیست شناسی پست - داروینسم سرانجام معتقد شد که حتی وجود بشر نمی تواند چیزی بیش از امری تصادفی باشد. کاسیرر می گوید «متفکران دوران مدرن معتقدند که پس از تلاشهای بی شمار و بی حاصل زمانهای گذشته سرانجام آنان به طور قطع موفق شده اند که حیات ارگانیک را به منزله ی فراوده ی محض تصادف توضیح دهند» (درباره ی زیست شناسی EM , 19 ; CF. PK).

اما بحران واقعی در شناخت بشر از خود خویش وقتی سر بر کشید که این موضوع کشف شد که دیگر هیچ شیوه ی بامعنایی برای پاسخ دادن به پرسش مربوط به سرشت بشر وجود ندارد. در این مورد امروز با آن چیزی روبرو هستیم که کاسیرر آن را «آشفتگی کامل اندیشه» می نامد (EM , 21). در میان فیلسوفان معاصر نظرات و ارزیابیهای مختلفی درباره ی زندگی انسان وجود دارد ، اما معیاری که مورد قبول عموم باشد و بتوان با آن این نظرات را سنجید وجود ندارد.

فیلسوفان ، روان شناسان ، متکلمان ، جامعه شناسان و دیگر متخصصان هم در میان خودشان و هم با دیگران بر سر این موضوع که سرشت بشر چیست اختلاف نظر دارند. حتی دیگر روشی برای طرح این پرسش وجود ندارد که مورد پذیرش همه باشد . بشر چیست؟ کاسیرر می گوید که این فقط موضوعی تئوریک نیست بلکه «تهدیدی جدی به کل حیات اخلاقی و فرهنگی ما است (EM , 22). زیرا «هر بحران عظیمی در اندیشه های بشر معمولاً با بحران عمیقی در سلوک اخلاقی و اجتماعی او همراه است (SMC , 22). بحران در شناخت بشر از خود خویش «مسئله ای عینی نیست که راه حل درستی بطلبد این بحران به معنی از دست رفتن هویت شخص سوال کننده است . این بحران یابه از دست رفتن اعماد به نفس یا برعکس، به اعتماد بیش از حد به

خود داشتن می انجامد که ناشی از فقدان بینش مثبتی از بشر است بینشی بتواند معیاری برای کردار بشر قرار گیرد. این نظر که ذات بشر باید «خود را بسازد» اندیشه محوری فلسفه ی اومانیسم [= انسان گرا] و بر نهاد اساسی انسان شناسی فلسفی معاصر است. اما این بر نهاد پوچ و فاقد محتوا خواهد بود مگر این که وظیفه یا هدفی مشترک وجود داشته باشد که بشر برای نیل به آن تلاش ورزد. «آشفته گی فکری» در مورد سرشت بشر این خطر را در بردارد که به هرج و مرج در رفتار و کردار بشر بینجامد.

کاسیرر در پیش گفتار کتاب خود فلسفه ی روشنگری خواهان بازگشت به روح ، اگر نه به نص و لفظ، اندیشه قرن هجدهم می شود او پیشنهاد می کند که عصر کنونی ، خود را در «آئینه ی صاف و شفافی» که عصر روشنگری عرضه کرده است ببیند و از تهور آن عصر که می کوشید از طریق اندیشه ی عقلانی زندگی را شکل و فرم ببخشد سرمشق بگیرد. (فلسفه ی روشنگری ترجمه یدالله موقن ، صفحات ۴۶ - ۵۰). با توجه به وضع آلمان به هنگام انتشار کتاب فلسفه ی روشنگری (۱۹۳۲) درخواست کاسیرر قابل درک است . اما این درخواست در ضمن نشان می دهد که کاسیرر هنوز عمق بحران شناخت انسان از خود خویش را درک نکرده بود. زیرا این بحران فقط بحرانی در تفکر نبود [آن چنان که کاسیرر در آن موقع می پنداشت] بلکه بحران در احساس و حس کردن من خویش نیز بود. جایگاه این بحران در هوش نبود بلکه در لایه ی عمیق تری بود که کاسیرر بعداً درباره اش گفت «این لایه تا عمق زیادی پایین می رود» (اسطوره ی دولت صفحه ۴۷۳) یعنی لایه ای که جایگاه احساسی است که افراد بشر از هدف خود در زندگی دارند یا ندارند.

هنگامی که کاسیرر اسطوره ی دولت را نوشت جنگ جهانی دوم تقریباً به پایان رسیده بود. بیشتر بخشهای اروپا ویران شده و میلیونها نفر جان باخته بودند. اکنون کاسیرر در این مصائب چیزی بیش از یک تراژدی عظیم سیاسی را می دید. او ناسیونال سوسیالیستها را چیزی بیش از تبلیغات چی های موفق می شناخت و رایش سوم را چیزی بیش از رژیم سفاک و بیرحم می دانست. از نظر کاسیرر وقایعی که به جنگ جهانی دوم انجامید و طریقی که این نبرد انجام گرفت و همه ی امکاناتی که در راه جنگ بسیج شد و به کار رفت اهمیتی پایدار دارند که بایستی زمانی طولانی پس از شکست نازیها و پایان جنگ، مورد بررسی قرار گیرد.

کاسیرر در سال ۱۹۳۵ پس از سخنرانی خود به مناسبت ورود به دانشگاه یوته بوری Goteburey دلایل خود در مورد حق سلب ناشدنی بشر از «شخصیت» خویش را پروراند، هیچ کس حق ندارد که استقلال شخص دیگری را انکار کند و آزادی او را در اندیشیدن و تصمیم گیری از او سلب کند. این حق ، مستلزم داشتن مسئولیت فردی و وظایف شخصی است. در رایش سوم چیزی اتفاق افتاد که کاسیرر آن را قبلاً در نظر نگرفته بود. اقشار مختلف مردم ، چه فرهیخته ، چه غیرفرهیخته، چه پیر ، چه جوان از ارزشهای فرهنگی عقلانی لیبرالی دوری می جستند و سر سپرده ی ایدئولوژی ناسیونالیستی و نژادپرستانه می شدند و با این کار داوطلبانه فردیت خویش را قربانی می کردند و کورکورانه از آنچه به آنها گفته می شد اطاعت می کردند. این جمله که «من فقط از دستورات اطاعت می کردم» به جای قبول مسئولیت شخصی بر زبان جاری می شد. جای مسئولیت شخصی را ایقان به مرجع رهبری گرفته بود.

چنین وضعی برای کاسیرر شوک آور بود. او عقیده داشت که این وضع عواقب وخیمی در بر دارد. کاسیرر در سال ۱۹۴۵ در کتاب خود اسطوره ی دولت واکنش خود را نسبت به وضع یاد شده چنین تبیین می کند « از میان همه ی تجربه های اندوه بار دوازده ساله ی اخیر، تجربه ی هم رنگ شدن با محیط ، شاید از دیگر تجربه ها ناگوارتر بوده است. این تجربه را می توان با تجربه ی اودیسه در جزیره ی سیرسه Circe مقایسه کرد. اما این تجربه حتی از تجربه ی اودیسه نیز ناگوارتر است. زیرا سیرسه ، دوستان و همراهان اودیسه را به شکل جانوران گوناگون درآورده بود، اما در این زمان، این مردان فرهیخته و هوشمند و شریف و صدیق اند که به طور ناگهانی عالی ترین امتیاز انسانی خود را ترک می کنند و نمی خواهند که افرادی آزاد و متشخص باشند. [...] در حیات سیاسی روش های اختناق و سرکوب همواره به کار می رفته اند. [...] اما اکنون اسطوره های سیاسی جدید به شیوه ای کاملاً متفاوت عمل می کنند. آنها با درخواست انجام برخی اعمال یا نهی بعضی رفتارها کار را شروع نمی نمایند. آنها می خواهند مردمان را دگرگون کنند تا بتوانند آنان را زیر فرمان و تحت کنترل خود داشته باشند. اسطوره های سیاسی همچون ماری عمل می کنند که قربانی خود را پیش از حمله فلج می کند. مردمان قربانی اسطوره های سیاسی می شوند بی آنکه در برابر آن ها مقاومتی جدی نشان دهند. آنها

پیش از آن که دریابند واقعاً چه اتفاقی افتاده است مغلوب و منقاد شده اند» (اسطوره ی دولت صفحات ۴۱۵ - ۴۱۶)

ناسیونال سوسیالیستها فن نیرومندی کشف کرده بودند که می توانست همه مردم را به زیر فرمان درآورد هیچ کس آمادگی رویارویی با چنین چیزی را نداشت . این فن، سلاح مطیع و منقاد کردن مردم بود . اگر این تکنیک (یا فن) را «تبلیغات» بخوانیم جنبه اصلی و مهم آن را در نظر نگرفته ایم این تکنیک چیزی بیش از تبلیغات بود.

ناسیونال سوسیالیستها کشف کردند که می توان سرچشمه تفکر انتقادی را در ذهن فرد خشکاند. آنها کشف کردند که چگونه نوعی آگاهی اسطوره ای را با وسایل فنی بوجود آورند و از این طریق توانستند «مردمان را به گونه ای تغییر دهند» که شخصیت فرد مطیع و منقاد فرمان شخص دیگری شود. یکی از مقامات مهم در رایش سوم به نام آلبرت شپیر Albert Speer که برنامه های بزرگ معماری و فنی هیلتر و نیز گردهمایی های مشهور نورنبرگ را سازماندهی کرده بود در زندان کتاب اسطوره ی دولت کاسیرر را خواند و وقتی به قطعه ی یاد شده رسید گفت که کاسیرر در این عبارات بر برگترین معضلی که رژیم نازی به وجود آورد انگشت گذاشته است یعنی از میان بردن حس مسئولیت شخصی

کاسیرر در کتاب اسطوره ی دولت تاکید می کند که فلسفه برای بررسی اسطوره های سیاسی آمادگی نداشت . او درباره نیروی اندیشه ی اسطوره ای قضاوتی می کند که شایسته است نظر هر خواننده ی علاقمند به مسائل فلسفی را به خود معطوف دارد زیرا این قضاوت به پاشنه ی پای فلسفی آفیلس اشاره می کند ، مکانی که در آنجا افعی اسطوره همیشه می تواند بگزد و همیشه نیز پیروز شود. کاسیرر می گوید «اسطوره از لحاظی آسیب ناپذیر است استدلال های عقلی بر آن بی اثرند» (اسطوره ی دولت صفحه ۸ - ۴۲۷) .

محال است که بتوان با کسی مسخر اعتقادات اسطوره ای شده است بحث استدلالی کرد. مگر فلسفه چیزی بیش از استدلال عقلی است؟ این گفته ی کاسیرر باید مورد توجه هر منتقد فلسفی کتاب اسطوره ی دولت قرار گیرد. اما هیچ منتقد فلسفی حتی اشاره ای هم به آن نکرده است. در واقع کتاب اسطوره ی دولت از زمان انتشارش کمتر مورد توجه فیلسوفان حرفه ای قرار گرفته است.

فیلسوفان تمایلی به بررسی اسطوره ندارند این نکته ای بود که نلسون گودمن اظهار داشت. او گفت که نمی تواند سخنان کاسیرر را در مورد اسطوره درک کند. از دیدگاه فیلسوفان اسطوره موضوع بسیار مبهم و تاریکی است. اما کاسیرر معتقد بود که فلسفه تئوریک با نادیده گرفتن اسطوره از درک زبان ، شناخت شناسی و تحول فرهنگ قاصر خواهد بود. ولی در حوزه ی اخلاق و فلسفه ی اجتماعی و سیاسی آشنا نبودن با کارکردهای اندیشه ی اسطوره ای صرفاً نقضی تئوریک نیست بلکه فلسفه را در وضعیتی قرار می دهد که دیگر نمی تواند وظیفه ایش را انجام دهد. فلسفه با نادیده گرفتن نقش اجتماعی اندیشه ی اسطوره ای و قدرت آن ، صرفاً در فضای لطیف بحث آکادمیک حرکت خواهد کرد و نمی تواند با عمیق ترین نیروها در حیات سیاسی ارتباط برقرار نماید یا حتی آنها را درک کند.

کاسیرر درباره ی معضلات سیاسی خاصی که بر جمهوری و ایما اثر داشتند مطلب زیادی نمی گوید ، معضلاتی مانند غرامت جنگی که طبق معاهده ورسای آلمان ناگزیر از پرداخت آن بود. تورم مخرب ۱۹۲۳ و بحران اقتصادی جهان در اواخر دهه ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه ی ۱۹۳۰ ، نقایص قانون اساسی آلمان که سبب می شد دهها حزب سیاسی در پارلمان کرسی به دست آورند و این نیز به نوبه خود روند تصمیم گیری [و تصویب لوایح] را با بن بست روبرو می کرد. شکل گیری ائتلافهای سیاسی نیز روز به روز دشوارتر می شد و رأی دهندگان آلمانی هم هر چه بیشتر ، به احزاب افراطی رأی می دادند تا آن که سرانجام دشمنان جمهوری بر آن حاکم شدند.

کاسیرر در سال ۱۹۴۴ نوشت «بی شک شرایط اقتصادی در تحول و رشد سریع نهضت ناسیونال سوسیالیست سهم زیادی داشته اند.

اما عمیق ترین و موثرترین علل [پیروزی ناسیونال سوسیالیستها] را نباید در بحران اقتصادی ی جستجو کرد که گریبان آلمان را گرفته بود» (SMC , 236) . ناسیونال سوسیالیستها مسائل و مشکلات اقتصادی را خارج از چارچوب بحث، توافق و تصمیم گیری های عملی قرار می دادند و آنها را به طور اسطوره ای معینی به منزله ی نبرد بزرگ نمایش می دادند. کاسیرر می گوید که رهبران سیاسی جمهوری و ایما «در قالب اصطلاحات اقتصادی می اندیشدند و سخن می گفتند

و معتقد بودند که اقتصاد سرچشمه‌ی اصلی حیات سیاسی و حلال همه‌ی معضلات اجتماعی است» (SMC , 236).

شیوه‌های تفکر تجربی و سنجشگر رهبران جمهوری و ایمار نمی گذاشت که به اهمیت این حقیقت پی ببرند که آنان و ناسیونال سوسیالیستها به زبان واحدی سخن نمی گفتند. اما ناسیونال سوسیالیستها برخلاف احزاب دموکراتیک توانستند اعتماد مردم را جلب کنند. کاسیرر معتقد است که علتش این بود که ناسیونال سوسیالیستها چیز تازه‌ای آفریدند که موجب پیروزی آنان در انتخابات و پس از آن شد: «ابداع ابزار تکنیکی جدید، یعنی تکنیک اسطوره‌های سیاسی و به کارگیری ماهرانه‌ی آن بود که پیروزی جنبش ناسیونال سوسیالیست را در آلمان فراهم آورد» (SMC , 236).

این بینش خصوصیت پس‌نگری به وقایع را دارد. کاسیرر در آغاز امیدوار بود که او مانسیم لیبرال و فرهنگ عقلانی نیروهای خود را بسیج کرده بتوانند نیروهای غیرعقلانی که کنترل بحث سیاسی را در جمهوری و ایمار به دست آورده بودند پس برانند. کاسیرر مانند توماس مان می‌کوشید که با اتکای به خرد و با استدلال نشان دهد که جمهوری و ایمار بر ایده‌های لایب‌نیتس، ولف و کانت متکی است و بنابراین فرزند فلسفه‌ی آلمانی است و چیزی «غیرآلمانی» در آن نیست و از این طریق جمهوری و ایمار را برای عموم پذیرفتنی کند. توماس مان نیز نظیر همین دلایل را ارائه می‌داد و جمهوری را به ایده‌ی انسان‌گرایانه Humanitat در کلاسیسم آلمان پی‌گیری می‌کرد؟

اما با ایده‌ی تئولوژی غیرعقلانی که تعداد کثیری از افراد را به خشونت‌های خیابانی می‌کشاند نمی‌شد با سیاستی برخورد کرد که شکل عقلانی داشت و متعهد بود که به قول توماس مان «خواست‌های مدنی برای خوشبختی مانند: آزادی، عقلانیت و فرهنگ» را تامین کند.

حیرت کاسیرر در مورد توفیق ناسیونال سوسیالیستها به این علت نبود که در قرن بیستم روش اندیش رژی می‌سرکوب‌گر امکان استقرار و مقبولیت عمومی می‌یافت، بلکه شگفتی او از به کارگیری موفقیت‌آمیز تکنیک اسطوره بود. کاسیرر استدلال می‌کرد که این کاری کاملاً جدید در تاریخ سیاست بود. زیرا تکنیک اسطوره‌سازی به تکنولوژی مدرن نیاز داشت و متکی بدان بود و به ویژه به تکنولوژی در قلمرو و وسایل ارتباط جمعی. اما این تکنیک بیش از هر چیز به

این علت جدید بود چون وسایل مدرن ارتباط جمعی مانند رادیو، فیلم و مجلات تصویری را به کار می گرفت تا تکنیک جدید یعنی تکنیک اسطوره سازی را به منزله ی ابزاری برای کنترل اندیشه ایجاد کند. «تحول فن اسطوره سازی برای قرن ما ، یعنی عصر تکنولوژی، ذخیره شده بود. از این پس می توان اسطوره ها را به همان معنا و بنابر همان روش هایی ساخت که سلاح های مدرن مانند مسلسل و هواپیما را می سازند. فن اسطوره سازی چیز تازه ای است ، چیزی که اهمیت حیاتی دارد و تمامی شکل حیات اجتماعی ما را دگرگون کرده است» (اسطوره ی دولت ، صفحه ۴۱۱).

تکنیک اسطوره

حکومت توتالیتیر را با قدرتی که بر زندگی افراد دارد مشخص می کنند. بدین معنی که قدرت طلبی حکومت و مداخله ی آن در امور خصوصی افراد حد و حصری نمی شناسد. با تصویب قانون اختیارات تام Ermächtigungsgesetz مصوبه ۲۴ مارس ۱۹۳۳ اختیار قانون گذاری از قوه ی مقننه به شخص رهبر [= هیتلر] انتقال یافت و اعلام شد که او مرجع و حاکم نهایی در حکومت آلمان است. نه پارلمان منحل شد و نه قانون اساسی به حال تعلیق درآمد بلکه این دو دیگر عوامل مؤثری در حکومت نبودند.

رهبر، دولت بود. دولت دیگر مشروعیت خود را از این که دولتی مبتنی بر قانون است به دست نمی آورد ، بلکه در واقعیت ، قانون آن چیزی بود که در خدمت اراده ی رهبر قرار داشت ، رهبری که فوق قانون بود.

چنین دولت توتالیتیری دیگر مشروعیت خود را از قانون کسب نمی کرد بلکه مشروعیتش را از اسطوره دریافت می داشت.

بر جوامع ابتدایی اسطوره ای mythic society قانون حکومت نمی کند بلکه رسوم ، تابوها و اعتقادات قبیله ای و ایمان به حکمت و دانایی کسانی که قدرت غیبی گویی دارند حاکم است. در جامعه ی ابتدایی اسطوره ای هر کس «جا و منزلت خود را می شناسد» و هر کس که از شناختن جای خویش سر با زند تهدیدی به جماعت به شمار می آید. چنانچه بگوییم که در جوامع ابتدایی بحث آزاد به عنوان تحمیلی برای برخورد آرا و اندیشه های سیاسی مختلف

سرکوب می شود سخنی به جا گفته ایم. چون در این جوامع بحث آزاد امری شناخته شده است و جای برجسته ای در حیات اجتماعی ندارد. بنابراین سرکوبی بحث آزاد چیز تازه ای در سیاست نیست اما این سرکوبی در حکومت توتالیتار شکل جدیدی پیدا می کند در زمان رایش سوم انتقاد چنان بی اثر شده بود که اگر کسی حاضر به همکاری با حکومت نبود یا می بایست آلمان را ترک کند یا به نوعی کناره گیری کند و «به درون مهاجرت» نماید، این وضع صرفاً به خاطر به کارگیری غیرعادی سرکوب به وجود نیامده بود بلکه هم چنین بر اثر حمایت توده ی مردم از حکومت توتالیتار بود.

آمادگی مردم برای اطاعت از فرمانها و دستورات دولت بود که به رایش سوم نیرو می بخشید. سرچشمه ی پای بندی به فرمانبرداری از دولت در محتوای ایده نولوژی ناسیونال سوسیالیست قرار نداشت زیرا عقایدی که نازیها تبلیغ می کردند، در مقام اندیشه ها، نه جدید بودند و نه عقلانی، کامیابی ایده نولوژی بدین علت بود که به این ایده نولوژی شکل اسطوره ای داده بودند تا در برابر انتقاد عقلانی مصونیت داشته باشد، و این شکل اسطوره ای را عمداً یعنی با به کارگیری تکنیک های خاص بدان داده بودند. نظر کاسیرر در کتاب اسطوره ی دولت همین است.

هنگامی که کاسیرر کتاب فلسفه ی فرمهای سمبلیک را نوشت اسطوره را از لحاظ سرشت و خصلت چیزی کاملاً سنتی می دانست، چیزی که دیگر نمی توان آن را ابداع کرد و در میان مردم اشاعه داد، درست مانند زبانی که مردم بدان سخن می گویند (PSF, 2: 6; PSF, 2: 9) اما در سال ۱۹۴۵ کاسیرر نظر خود را در این مورد تغییر داد: «اسطوره را همیشه نتیجه ی فعالیت ناآگاه و محصول تخیل آزاد توصیف کرده اند. اما در اینجا اسطوره هایی را می یابیم که طبق نقشه ساخته و پرداخته شده اند. اسطوره های سیاسی جدید آزادانه رشد نمی کنند [...] بلکه مصنوعات هستند که به دست صنعتگرانی ماهر و زیرک ساخته شده اند (اسطوره ی دولت صفحه ی ۴۱۱)

تکنیک اسطوره شامل چهار بخش است که همه آنها در خدمت هدف واحدی قرار می گیرند که عبارت است از منع داشتن اندیشه ای مستقل و منع بحث انتقادی. این تکنیک ها از این قرارند:

- ۱ - دستکاری زبان به گونه ای مانع تفاهم و ارتباط شود یا لاقال ارتباط را محدود کند.

۲ - مناسبی کردن اعمال تا مرز میان زندگی خصوصی و عمومی از میان برود.

۳ - از میان بردن همه ی ارزشهای ایده آل و نشانیدن تصاویر ملموس نیک و بد به جایشان تا در مورد همه ی تصمیم گیری ها ، پیشداوری و جود داشته باشد.

۴ - تفسیر مجدد زمان و تاریخ به منزله ی «سرنوشت» که توجیه غایی تسلیم شدن شخص در برابر دولت توتالیتار باشد . دو تکنیک نخست خلاقیت اندیشه و عمل را محدود می کند و دو تکنیک دیگر جانشین اندیشه و عمل خلاق می شوند.

کاسیرر معتقد است که «اسطوره ی دولت» بدان گونه که رهبران یک حکومت تبلیغ می کنند از لحاظ جوهری مانند ظهور اعتقادات اسطوره ای در فرهنگ نیست ، اما نقش و توان «اسطوره ی دولت» به نظر کاسیرر، از اسطوره به عنوان یک پدیده ی بنیادی اجتماعی ناشی می شود. در اندیشه ی اسطوره ای ذهن منقاد و زندانی نیروی اعتقادات خود می شود اما این اعتقادات شخصی نیستند بلکه جمعی اند و موجب پیوند شخص با گروه می شوند.

تکنیک ۱ :

زبان معمولاً هم خصلت تحریک عواطف را دارد و هم خصلت رساندن معنا را . کاسیرر می گوید که هر دو نقش در خدمت «ایجاد ارتباط جمعی و فهم متقابل» قرار دارند (SMC , 254)پ اما با انتقال تأکید از زبان توصیفی به زبان عاطفی ، واژه هایی که برای نامیدن اشیاء و بیان اندیشه ها به کار می رفتند اکنون می توانند موجب برانگیختن احساس تنفر و انزجار و تحقیر و بدگمانی شوند (اسطوره ی دولت ، صص ۴۱۱ - ۴۱۳) و (SMC , 253 - 55)

برای دستکاری زبان در سطح ملی باید وسایل تکنولوژیکی ارتباط جمعی در دسترس باشند به کارگیری مداوم و دقیق زبان دستکاری شده ، رفته رفته ، مانع بحث بی طرفانه و فارغ از حب و بغض خواهد شد. زیرا لازمه ی بحث بی طرفانه پیراستن بودن واژه ها از احساسات و پیشداوریها است. در زبانی که واژه ها لبریز از احساسات تنفر و انزجار و بدگمانی باشند بحث بی طرفانه و بی غرضانه ناممکن است.

تکنیک ۲ :

کاسیرر معتقد است که هیچ چیز مانند مناسکی شدن زندگی که از طریق تظاهرات عمومی و مداوم «تعلق داشتن» [به مسلک یا نژاد خاصی] صورت می گیرد نمی تواند «احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد» (اسطوره ی دولت صص ۴۱۳ - ۴۱۴) (SMC , 255 - 58)

هدف از مناسکی کردن زندگی این است که «دیگر میان زندگی خصوصی و زندگی عمومی مرزی موجود نباشد» (SMC , 256)

این نیز بخشی از دستکاری کردن زبان است. درود فرستادن به هیتلر همه جا حاضر و بلندکردن دست به نشانه ی سلام دادن به او ، اعمال مناسکی مداوم و روزمره ای بود که در رایش سوم اجرا می شد. این اعمال شعایی به تشکیل گروههای مختلف نیز تعمیم می یافت مانند گروه های جوان، گروه های کارگر، گروه های مادر و همه ی این گروهها آرم و نشانه ها و اونیفورم ها و مناسک ویژه ی خود را داشتند. کاسیرر می گوید که تأثیر مناسکی کردن زندگی این بود که احساس خلاقیت و خودجوشی انسان را کاهش می داد.

«هیچ چیز بیش از اجرای یکنواخت این شعایر و مناسک نمیتواند نیروهای فعال ، قدرت قضاوت و قوه ی تمیز انتقادی ما را از کار بیندازد و احساس شخصیت و مسئولیت فردی ما را از بین ببرد» (اسطوره ی دولت صفحه ی ۴۱۴)

تکنیک ۳ :

برای متحدکردن همه ی اعضای جامعه ، ارزشی ساده و واحد به عنوان ارزشی عالی اعلام می شود و این هیچ ارزش دیگر را در کنار خود تحمل نمی کند. این ارزش «اسطوره ی نژاد» بود (اسطوره ی دولت صفحه ۴۱۷ و نیز صص ۳۴۳ - ۳۷۰)

نژاد آریایی یا نژاد سالار ابداً ارزش نیست زیرا ارزشها معیارها یا هنجارهای ایده آل اند. نژاد مانند هر گروهی از مردم چیزی ملموس [= کانکریت] است نه چیزی انتزاعی مانند «خوب» ، «درست» ، «حقیقی» یا «زیبا» .

ارزش اصیل، معیاری بهنجار برای داوری کردن آنچه هست ارایه می دهد. اما برداشت نژادسالاری وارونه ی این ، عمل می کند. آنچه باید باشد با آنچه هست سنجیده می شود.

با تکنیک اسطوره معنای ارزش وارونه می شود، بدین معنی که مدلول معمول «باید باشد» و «آنچه هست» را تکنیک اسطوره چنان وارونه می کند که «وجود، بر اخلاق او عامل تعیین کننده ی اخلاق باقی می ماند (اسطوره ی دولت صفحه ی ۳۶۰).

طبق ایده ثولوژی نژاد سالاری شخص نه بر پایه ی اعمالی که انجام می دهد شریف و با فضیلت شناخته می شود بلکه برعکس طبق تعریف نژاد سالاری، آنچه را که یک شخص متعلق به نژاد شریف و والا انجام می دهد باید خوب شمرد. بنابراین، فضیلت «موهبتی زمینی است» (اسطوره ی دولت صفحه ی ۳۵۸).

کاسیرر نشان می دهد که چگونه این نوع استدلال مدور را گوینو در کتاب خود به نام رساله ای درباره ی نابرابری نژادهای انسانی به کار می برد تا برتری یک نژاد را به اثبات رساند. معیار برای اثبات این که چه نژادی عالی ترین نژاد است داوری خود عالی ترین نژاد است. «آنچه را آنان والا، نیک و پاک بنماید، بر پایه ی برتری نژادیشان، معیار سنجش والایی، نیکی و پاکی و ... می شود» (اسطوره ی دولت، صفحه ی ۳۵۹).

گوینو می گوید که عالی ترین نژاد، نژاد آریایی است. و چون گوینو خود از نژاد آریایی است پس این ادعا نمی تواند دروغ باشد. این نوع برهان از دیدگاه اندیشه عقلانی، آشکارا مصادره به مطلوب است.

از دیدگاه عقل، استدلال گوینو به طور چاره ناپذیری خام است. «اما شگفتی آور این است که دقیقاً به خاطر همین خامی اش بود که نظریه ی گوینو نیروی عظیم عملی و تأثیر شگرفی به دست آورد. نظریه ی او به دلیل دوری بودنش از لحاظی، آسیب ناپذیر است. نمی توان بر ضد یک حکم تحلیلی استدلال کرد، زیرا نمی توان آن را با دلایل عقلی یا تجربی رد کرد» (اسطوره ی دولت صص ۳۶۰)

تصویر نژاد آریایی سالار به عنوان عالی ترین خوبی، تصویر بسیار ساده ای است که هر کس می تواند آن را درک کند. سادگی آن به سبب شکل و فرمش است نه محتوایش. هر محتوایی را می توان در این قالب ریخت، می توان هر نژادی را نژاد سالار قلمداد کرد، می توان هر دین یا هر عقیده ی سیاسی را معیار و میزان سنجش دیگر امور دانست. این نوع تفکر جهان را به شیوه ی خاصی تصویر می کند: این تصویر، مطلق گرایانه است و جز خود چیزی دیگری را قبول

ندارد و تحمل نمی کند. بر پایه ی چنین نظری، هیچ امیدی نمی توان داشت که مثلاً فردی از نژاد غیرآریایی، فردی شریف و والا شود. از دیدگاه چنین تفکری، تغییر و تحول امری محال [و حتی مذموم است]. منطق اسطوره همین است: «برای ابداع، چه به توسط فرد صورت گیرد چه قوم، امکانی وجود ندارد و برای تلبیس و سوء فهم نیز وقتی نیست» (PsF, 2 : 9 ; PSF, 2 : 6). امور همین طور که اکنون هستند همواره بوده اند و همیشه نیز خواهند بود. ذهن هر کس که منقاد چنین تصویری از امور شده باشد از انتقاد کردن از عقاید خویش ناتوان خواهد بود، زیرا ذهن چنین شخصی آماده ی این است که هر نوع انتقادی را نوعی توطئه بداند. چنین کسی ناتوان از درک دیدگاهی است که اجازه می دهد معیار دیگری برای انتقاد از اعتقاداتش به کار گرفته شود زیرا چنین کسی طبق تعریف [از نوع تعریف مدور گوینو] اعتقادات خود را برترین دیدگاه می داند.

تکنیک ۴ :

سرانجام آن که تکنیک اسطوره، برداشت اسطوره ای از زمان و تاریخ را به منزله «تقدیر» می پروراند. این کار با وسایل گوناگون صورت می گیرد ولی در میان این وسایل از همه مهمتر امر پیش گویی در امور سیاسی است (البته به معنای غیب گویی جادوگر). کاسیرر می نویسد: «دیگر نوع ابتدایی فال بینی یا پیش گویی با قرعه را نداریم، دیگر پرواز پرندگان را رصد نمی کنیم و امعاء و احشاء جانوران قربانی را معاینه نمی نماییم، بلکه روش پیش گویی بسیار ظریف تر و پرداخته تری به وجود آورده ایم، روشی که ادعا می شود علمی و فلسفی است [...] سیاستمداران جدید به درستی دریافته اند که توده های عظیم مردم را با نیروی تخیل آسان تر می توان به جنبش درآورد تا با نیروی مادی محض. سیاستمداران از این موضوع استفاده ی بسیار کرده اند. سیاستمداران نوعی پیش گویی یا غیب گوی عمومی شده است. پیش گویی یا غیب گویی عنصر اساسی در فن جدید رهبری سیاسی است» (اسطوره ی دولت صص ۴۱۹) (SMC, 258 – 63).

یکی از بارزترین خصوصیات رژیم نازی این بود که در آثار ناسیونال سوسیالیستی و در سخنرانی های هیتلر همیشه به مشیت الهی ارجاع می شد که به عنوان تقدیر یا سرنوشت در

تاریخ مداخله می کند. نقش سیاسی مفهوم تقدیر (مفهوم «قانون تاریخ») این است که از میان بردن روش های دموکراتیک را توجیه کند. رهبر نخبه می داند که چه «باید» باشد و بنابراین می داند که چه باید کرد و چون مصون از خطا و لغزش است می تواند خواست الهی را برای مردم تفسیر کند و بدین ترتیب هر عملی را که انجام می دهد این گونه توجیه کند که انجام آن از واجبات بوده است و برداشت غیب گویانه prophetic از تاریخ فقط بخشی از ایده نولوژی نازیسم نبود بلکه عقیده ای بود که مقبولیت آکادمیک به دست آورده بود و حتی پیش از آن که عقیده رسمی در رایش سوم شود در میان فرهیختگان و درس خواندگان اشاعه یافته بود. کاسیرر به توفیق فوق العاده ی کتاب شینگلر به نام انحطاط غرب اشاره می کند، کتابی که می گفت تاریخ هیچ هدفی ندارد و انسانی هیچ کاری نمی تواند بکند جز آن که آن را به عنوان تقدیر بپذیرد (SMC, 226-29) و (اسطوره ی دولت، صص ۴۱۹-۴۲۳). علاوه بر شینگلر، برداشت های دیگر از پرتاب شدن [یا هبوط] انسان به جهان، از نظر کاسیرر، نمونه ی بارز آن نوع تفکر فلسفی است که نشان می دهد چگونه می توان نیاز به تسلیم شدن در برابر «سرنوشت» را بیان کرد (SMC, 229-30) و (اسطوره ی دولت صص ۴۲۳-۴۲۷).

کاسیرر می گوید که شینگلر و هایدگر رویه ای انفعالی را تشویق می کردند عقاید آنان «نمی تواند به انسان پیاموزد که چگونه نیروهای فعال خود را پیرورد تا بتواند زندگی فردی و اجتماعی خویش را شکل دهد (SMC, 230)

در کتاب اسطوره ی دولت تکنیک اسطوره به منزله نوعی ابداع معرفی شده است. تحلیل کاسیرر از تکنیک اسطوره به کاربرد آن توسط ابداع کنندگانش ارجاع می کند، اما تحلیل کاسیرر صرفاً توصیف تاریخی نیست. در تفسیر او، تکنیک اسطوره، تکنیک به معنای واقعی آن است، چیزی است که می توان آن را در مکان ها و زمان های مختلف برای هدف های متفاوتی به کار بست. بنابراین کتاب اسطوره ی دولت، اثری درباره ی نازیسم آلمان نیست بلکه کتابی درباره ی شکل جدیدی از سیاست است که نازیها مبدع آن بودند و آن را به کار بستند.

کاسیرر این موضوع را روشن می کند که این شکل از سیاست خود نوعی تکنیک است و محصول «عصر تکنولوژیکی ما» است، به این معنی که تکنیک اسطوره سازی به سایر تکنیکها نیاز دارد که مقدم بر همه ی آنها، وسایل تکنولوژیکی مدرن و ارتباط جمعی است. اما کاسیرر

در کتاب اسطوره‌ی دولت درباره‌ی علت مؤثر بودن تکنیک اسطوره‌سازی در قرن بیستم چیزی نمی‌گوید و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌کند که در یک زمان بحرانی که نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری یک فرهنگ توان خود را از دست بدهند، اسطوره می‌تواند دوباره ظهور کند. کاسیرر شرحی از مؤثر بودن تکنیک اسطوره‌سازی ارائه می‌دهد اما علت آمادگی مردم را، در قرن بیستم روشن اندیش، برای این که از صمیم دل به یک ایده نولوژی غیرعقلانی بگردند بیان نمی‌کند.

چه چیزی موجب شد که در تاریخ اروپای پس از عصر روشنگری عقیده به این که تاریخ، تقدیر است مقبولیت پیدا کند؟

لئو اشتراوس در نقدی که بر کتاب اسطوره‌ی دولت نوشته است همین سوال را مطرح می‌کند از اظهارات کاسیرر در مورد شهرت نویسنده‌ای مانند شپنگلر این موضوع روشن می‌شود که در آلمان [حتی پیش از پیروزی نازی‌ها] مردم آماده‌ی پذیرش این نظر بوده‌اند که تاریخ، سرنوشت است و ناسیونال سوسیالیستها از همین آمادگی ذهنی مردم سود جستند.

«بحران عقلانی در شناخت انسان از من خویش» را که کاسیرر در کتاب خود رساله‌ای درباره‌ی بشر توصیف کرده است نمی‌توان مردود دانست. اما آیا این بحران عاملی قاطع در مؤثر بودن تکنیک اسطوره بود؟ آیا همین بحران سرچشمه‌ی از دست دادن اعتماد به نفسی بود که عمومیت یافته بود؟ نگرانی و دل‌مشغولی‌یی که کاسیرر در کتاب خود رساله‌ای درباره‌ی بشر به بحث می‌گیرد به انحطاط برداشت عمومی از هدف‌های نهایی فعالیت‌های انسانی ارتباط می‌یابد.

اما برداشت کاسیرر از مسئله‌ی مذکور، در کتاب رساله‌ای درباره‌ی بشر، عقل‌گرایانه است. زیرا مسئله را در قالب «نظریه‌ی درباره‌ی انسان» مطرح می‌کند. کاسیرر جنبه‌ی دیگری از همین مسئله را در بحث خود از تعیین اراده در کتاب خویش تعیین و عدم تعیین در فیزیک مدرن ارائه داده است. گرچه تحلیل او از فرق میان «عدم تعیین» فیزیکی و عدم تعیین ارادی حاکی از عمق دانش او است و از لحاظ فلسفی نیز به کنه موضوع راه یافته است اما مسایل فیزیک کوانتوم بسیار دور از حیات سیاسی‌اند و گرچه شاید، آنها بخشی از بحران عقلانی عمومی باشند اما نمی‌توانند علت پیدایش احساسات عمومی در مورد این بحران باشند.

بررسی کاسیرر از زمینه ی ایده ثولوژی ناسیونال سوسیالیست در کتاب اسطوره ی دولت و نقش اسطوره در اندیشه ی سیاسی از زمان یونانیان تا امروز در معرض انتقادهای مشابهی قرار داشته است. جرج سبابین در نقد خود بر کتاب اسطوره ی دولت در مورد پژوهش خاص کاسیرر از اندیشه ی کارلایل، گوینو و هگل می نویسد: «به دشواری می توان باور کرد که اندیشه های این سه شخص از چنان نیروی کافی تضعیف کننده ای برخوردار بوده اند، که هنگامی که فرهنگ اروپا دچار فشارهای روانی و تنش های دوره ی پس از جنگ جهانی اول شد، توانستند موجبات اختلال در فرهنگ اروپا را فراهم آورند»

می توان به تمامی بحث کاسیرر از سیر اندیشه ی عقلانی همین ایراد را گرفت. البته کاسیرر مدعی نیست که این متفکران مسبب آنچه [در آلمان] اتفاق افتاد هستند، بلکه نظرش این است که آنان عامل کمک کننده ی مهمی در تضعیف نیروهای فعال انسان بودند. ولی به هر جهت سخن این متفکران بی شنونده نبود. اما این پرسش هم چنان مطرح است که چه چیزی موجب شد که در قرن بیستم توده ی مردم آماده ی پذیرش اعتقادات غیرعقلانی شوند؟

هم چنان که در بالا گفته شد شرح کاسیرر از نیروهای ویرانگر اجتماعی در جمهوری و ایماز موجز و گذراست. او به تورم و بیکاری که جمهوری را به زانو درآورده بود اشاره می کند و به نظر می آید که می گوید آشفته گی اقتصادی و نارضایتی اجتماعی ناشی از آن، مردم را آماده ی پذیرش ایده ثولوژی اسطوره یا کرد و موجب به قدرت رسیدن ناسیونال سوسیالیستها شد. سبابین شگفتی خود را در این باره بیان می کند که چگونه عامل اقتصادی با فلسفه ی فرمهای سمبلیک جور در می آید.

سبابین می نویسد: «اما این علل صرفاً جامعه شناختی و اقتصادی اند. اینها علل هستند که حتی یک مارکسیست هم می تواند [برای تبیین ظهور نازیسم] بدانها دست یازده اما این علل به دشواری در همان سطحی قرار دارند که «نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری» هستند. [کاسیرر معتقد است که نیروهای اخیر] اسطوره را رام و مطیع می کنند و فرهنگ را می آفریند. اما اگر شرایط بد اقتصادی می تواند موجبات فروریزی یک فرهنگ را فراهم آورد آیا هنوز هم می توان ادعا کرد که شرایط مساعد اقتصادی برای آفرینش فرهنگ مؤثر نیستند؟

فرمهای سمبلیک پروفیسور کاسیرر قاعده در فضای کاملاً لطیف هنر و تئوری به سر می برند. بنابراین کمی مشوش کننده است که فرمهای سمبلیک را در کنار امور عامیانه ای مانند تورم و تبلیغات بیابیم» (ماخذ پیشین، صص ۳۱۷ - ۳۱۸)

این نکته گیرها درست اند بدین معنی که کاسیرر نمی تواند بی آن که فلسفه فرمهای سمبلیک خویش را نقض کند، عامل اقتصاد را به حساب آورد.

زیرا وی معتقد است که نیروهای اساسی در فرهنگ که اسطوره را مهار می کنند نیروهای عقلانی، اخلاقی و هنری هستند. اگر کاسیرر اقتصاد و غرایز طبیعی بشر مانند نیاز به خوراک و نظیر آن را محرکهای اولیه ی فرهنگ در نظر می گرفت بدین معنی بود که کاسیرر به سوی برداشت طبیعت گرایانه [= ناتورالیستی] تری از تاریخ و فرهنگ برداشته است. این مسئله در بحثهایی که در آلمان درباره ی بینشهای مارکسیستی صورت می گرفت به Die Magenfragen (مسئله شکم) مشهور بود. از نظر کاسیرر، و نیز هرمان کوهن، این مسئله مقدم بر موضوع اخلاق است و نه بخشی از اخلاق. رفاه اقتصادی شرط لازم برای پیدایش تمدن هست ولی شرط کافی نیست. رفاه اقتصادی موجد و ضامن فضیلت اخلاقی نیست و فقدان رفاه اقتصادی نیز ضرورتاً نباید به بازگشت به بربریسیم بینجامد. کاسیرر علل اقتصادی را مسئول موفقیت ناسیونال سوسیالیسم نمی داند (SMC, 236). اما ساباین در این مورد درست می گفت که کاسیرر نمی تواند برای ظهور توتالیتاریسم تبیین علی اقتصادی ارائه دهد، زیرا فلسفه ی فرمهای سمبلیک، فلسفه ی معنا meaning است.

گرسنگی نمی تواند به خودی خود آمادگی توده ی مردم برای پذیرش ایده توتالیتاریستی یا اعتقاد به قانون تاریخ را توضیح دهد. ناسیونال سوسیالیستها دریافتند که با متهم کردن گروه خاصی از مردم برای فقر اقتصادی آلمان نه فقط می توانند از فقر اقتصادی مردم سود جویند بلکه از میل آنان به تبیین علل فقیربودنشان نیز بهره گیرند. بنابراین نازیها به جای آن که وضع بد اقتصادی را از طریق اصول علم اقتصاد توضیح دهند انگشت اتهام را به سوی دشمن دراز کردند.

ولی این نظر ساباین نادرست است که فرمهای سمبلیک صرفاً با معنای تئوریک و هنری ارتباط دارند، آنچه را کاسیرر به عنوان تبیین «مادی» [= ماتریالیستی] ظهور توتالیتاریسم ارائه می دهد

عامل اقتصاد نیست بلکه تکنولوژی یعنی تکنیک اسطوره سازی است. کاسیرر معتقد نبود که وضع اقتصادی می تواند ظهور تاریخی توتالیتاریسم را تبیین کند: وضع بد اقتصادی ماده ی خامی بود که دست اندرکاران تکنیک اسطوره سازی سیاسی آن را به کار بستند. البته تکنیک صرفاً جنبه ی مادی حیات فرهنگی نیست بلکه شیوه ای است برای فهم جهان. تکنیک نیز خود یک نوع فرم سمبلیک است.

کاسیرر با برداشتی که از تکنیک می کند شیوه ی دیگری برای فهم ظهور توتالیتاریسم ارائه می دهد. هنگامی که کاسیرر می گوید که ابداع تکنیک اسطوره سازی چیزی بود که برای عصر تکنولوژیکی ما ذخیره شده بود، چیزی بیش از این معنی می دهد که وسایل ارتباط جمعی ابزاری برای این تکنیک فراهم کرده اند.

کاسیرر در مقاله ی «فرم و تکنیک» همچنین نشان می دهد که ظهور تکنولوژی مدرن مسئول بحران فرهنگی است که عمق زیادی دارد و ادراک عمومی ما را از جامعه تحت تأثیر قرار داده است.

تکنیک به منزله ی بحران فرهنگی

خاص ترین بحث کاسیرر از کشاکش میان صورت های سمبلیک مختلف [زبان، اسطوره و دین، علم و هنر] در مقاله ی او به نام «صورت و تکنیک» آمده است. او می گوید در حیات اجتماعی دوران معاصر کشاکش اصلی میان صورتهای سمبلیک ناشی از تأثیر روزافزون تکنیک است. «تکنیک در سیر تحول خود به سادگی جایی در کنار دیگر جهات اساسی فرهنگ اشغال نمی کند و به طور مسالمت آمیز و هماهنگ با آن ها در میانشان قرار نمی گیرد. تکنیک با متمایز کردن خود از آنها جدا می شود و با آنها در می افتد (78, STS).

این مطلب در مورد همه ی صورت های سمبلیک صادق است اما در قرن بیستم تکنیک یک نیروی فرهنگی در میان نیروهای فرهنگی دیگر نیست: تکنیک «به هنجار خود قانع نیست و این تهدید وجود دارد که این هنجار را به صورت هنجاری مطلق درآورد و آن را بر دیگر قلمروهای [حیات فرهنگی] تحمیل کند.»

کاسیرر در مقاله ی «صورت و تکنیک» مدعی می شود که تکنولوژی قدرتمندترین نیروی فرهنگ سده ی بیستم است....

در میان پرسش هایی که درباره ی تاثیرات تکنولوژی در جامعه مطرح می شود ، مهمترین آنها این است : آیا تکنولوژی شکلی از رهایی انسان است یا واقعاً پدیده ی از خود بیگانگی بشر از «سرشت واقعی» خویش است ؟ (68 , STS) کاسیرر فرمول بندی این پرسش را از بحث هایی اقتباس کرده است که در زمان او درباره ی تکنولوژی جریان داشت. او واژه ی از خود بیگانگی را به معنایی به کار می برد که زیمل ۱ بدان بخشیده بود. زیمل بر این باور بود که فرهنگ، به منزله ی یک کل ، باید ضرورتاً به صورت واقعی عینی بیگانه با بشر، متحجر و جامد شود . زیمل چنین استدلال می کند که چون فرهنگ ذاتاً انباشت شونده است بشر، یعنی خالق خود را از تحقق من خویش دور می کند. ۲. این وضعیت از نظر زیمل تراژیک است زیرا از ذات خود فرهنگ ناشی می شود و از آن گریزی نیست. زیمل دریافت خود را از خود بیگانگی با توصیف مارکس از کار با خود بیگانه مرتبط می داند. ۳.

۱ - گئورگ زیمل (۱۸۵۸ - ۱۹۱۸) فیلسوف و جامعه شناس آلمانی. هم لوکاج و هم هایدگر تحت تاثیر او بودند . لوسین گلدمن، لوکاج را به خاطر نوشتن کتاب روح و فرم ها بنیان گذار فلسفه ی اگزیستانسیالیسم مدرن می داند. اما مسلم است که بحث های شیء شذگی در کتاب لوکاج ، تاریخ و آگاهی طبقاتی ، متأثر از زیمل است. و شاید برای کشف جنبه های ناشناخته ی اندیشه ی مارکس مانند از خودبیگانگی و بت شذگی و شیء شذگی بیشتر مدیون زیمل باشیم.

تالوکاج. زیمل خود یکی از برجسته ترین نمایندگان رمانتیسیسم و فلسفه ی حیات است لوسین گلدمن در کتاب خود با عنوان لوکاج و هایدگر (ترجمه ی انگلیسی ص ۱۳) می گوید که هایدگر اثر مشهور خود، هستی و زمان، را در پاسخ و در چارچوب تفکر حاکم بر تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر لوکاج نوشته است و نیز اگر در نظر آوریم که این دو متفکر تحت تاثیر رومانتیسیسم و عرفانی از نوع عرفان زیمل بوه اند به نتیجه ی زیر می رسیم : رومانتیسیسم هم مادر کمونیسم است و هم فاشیسم (لوکاج کمونیست شد ، و هایدگر سرسپرده ی نازیسم) انسان وقتی آثار رمانتیک ها و از آن جمله هایدگر و لوکاج را می خواند از انتقادهای آنان از وضع موجود و نظام سرمایه داری محظوظ می شود ولی وقتی می بیند که آنها مدافع نظام هایی بوده اند که جنایات بی شماری علیه بشریت مرتکب شده اند یکه می خورد و از خود می پرسد آن حرف های زیبا کجا و کوره های آدم سوزی و جوخه های اعدام و اردوگاه های کار اجباری کجا ؟

2 - G. Simmel , "On the Concept and the Tragedy of Culture"

در کتاب

The Conflict in Modern Culture and Other Essays , translated with an introduction by K. Peter Etkorn (New York : Teacher's College Press , Columbia University , 1968) , 44 .

3 - Simmel , ibid . , 42. Cf. "The Feteshism of Commodities and the Secret There of " in Karl Marx , Capital : A Critique of Political Economy ed. Frederick Engels , Translated by Samuel Moore & Edward Aveling (New York : Random House , The Modern Library , n. d.) , 81 - 85.

از دیدگاه مارکس کار هنگامی با خود بیگانه می شود که محصول آن ، کالاها باشند. هنگامی که کارگر کار خود را می فروشد، آنچه تولید می کند دیگر از آن او نیست بلکه به صورت واقعی بیگانه و شیء گونه نمایان می شود (مارکس این وضعیت را بت شدگی / fetishism می نامد) . تحلیل مارکس در سرمایه را ، این بر نهاد (تز) متوازن می کند که این وضعیت در مرحله ی تاریخی ای پیش می آید که در آن بشر بینوا شده است و به وسیله ی همونوع خود استثمار می شود. مارکس منشأ و مبدأ این وضع را تغییرات اقتصادی می دانست و گمان می کرد که این وضعیت تاریخی را می توان با عمل اجتماعی تخفیف داد. اما زیمل راه حل پیشنهادی مارکس را قبول ندارد از نظر او «بت شدگی» که مارکس به کالاهای اقتصادی نسبت می دهد، فقط حالتی خاص از این سرنوشت عمومی فرآورده های فرهنگی را نمایش می دهد. با انباشت فرهنگ این فرآورده ها هر چه بیشتر در چنبره ی تعارضات قرار می گیرند در آغاز این فرآورده ها را افراد آفریده بودند و صرفاً برای مقاصد خصوصی خود .

اما در شکل بی واسطه شده شان این فرآورده ها خود را هم با منشأشان و هم با هدفی که به خاطر آن آفریده شده بودند بیگانه نشان می دهند. » ۴

نتیجه ی ناخواسته ی همه ی فعالیت های فرهنگی این می شود که [مستقل از اراده ی تولید کنندگان شان] گسترش یابند. آن ها طبق منطق خویش تحول پیدا می کنند، و در انسان امیال و خواست هایی می آفرینند و با پیچیده شدن روزافزون فعالیت فرهنگی، او را چنان گیج می کنند و از پای می اندازند که هیچ گاه امیدی به تسلط بر فرآورده های فرهنگی یا حتی فهمیدن آنها را نداشته باشد. در جوامع پیچیده ، مسئول این وضع تقسیم کار است. «اغلب از طریق کوشش مشترک افراد مختلف، شی فرهنگی پا به عرصه ی وجود می گذارد چون شیء فرهنگی به دست فرد واحدی تولید نشده است ، پس به منزله ی یک مجموعه ی واحد، بدون تولید کننده است» (Ibid , 41)

بدین ترتیب در چنین جوامع پیچیده ای انسان به منزله ی فرد محو می شود این وضع تراژیک است چون «فرهنگ حتی در نخستین لحظات وجود خود، چیزی را حمل می کند که گویی مقدر است تا [راه وصول به] هدف اصلی خود را که انتقال روح از وضع ناکامل به وضع کامل است مسدود و تاریک و قطع کند» (Ibid , 46)

⁴ - Simmel "The Tragedy of Culture " , 42 .

زیمل این از خود بیگانگی را با آزادگی راهبان فرانسیسی قدیم مقایسه می کند که هیچ چیز [توجه] آنان را از «راه روحشان» منحرف نمی کرد. (Ibid , 44)

کاسیرر در اظهارنظرهای زیمل اشتیاق یک عارف را برای اتحاد بی واسطه [با هستی] می بیند (KW , 107). او این تمایل غیرعقلانی در فلسفه ی حیات را مردود می داند. ۵ اما این نظر زیمل را تأیید می کند که نتایجی که از فعالیت فرهنگی حاصل می شود بسیار دور از مقاصد اولیه ی آن است. کاسیرر در درستی مشاهدات جامعه شناسانه ی زیمل در مورد نتایج تحمیق کننده ی توسعه ی جامعه ی مدرن، تردید نمی کند. حتی مدعی می شود ک تحلیل زیمل بیش از همه در مورد تکنولوژی مدرن صادق است (STS , 76 – 77) کاسیرر ، به ویژه با این نظر زیمل موافق است که چگونه روش های مدرن تولید انبوه همواره محصولات تازه ای عرضه می کنند که سطح مصرف را بالا می برند. اما محصولات تازه بیش از آن که برای رفع نیازها و تقاضاها باشند در جهت ایجاد آن ها عمل می کنند. ۶ کاسیرر این موضوع را تا حد نهایی آن بسط می دهد و می گوید پا به پای افزایش نیاز برای کالاهای مادی ، افق ارده ی فرد تنگ تر می شود.

هر نیاز برآورده شده ای فقط نیازهای بیشتری را با دامنه ی وسیع تر ایجاد می کند و برای کسی که در این دور باطل گرفتار شده باشد راه گریزی نیست . بشر در آنچه ماشین فرهنگ تکنیکی می سازد و تولید می کند محبوس و گرفتار است و این وضع به مراتب سخت تر از کار خسته کننده است بشر به دام جنون هرگز پایان نیافتنی سیر از میل به ارضا و از ارضا به میل افتاده است. (STS , 87 – 88)

از نظر کاسیرر آنچه تکنولوژی را چنین نیروی سترگ اجتماعی کرده است این است که تکنولوژی در حصار طبیعت نیست . این موضوع در مورد فرایند بالفعل کار با تکنولوژی پیشرفته نیز صدق می کند.

^۵ - کاسیرر در فصل نخست دست نوشته ی ناتمام جلد چهارم فلسفه ی صورت های سمبلیک از این جنبه از فلسفه ی حیات و به ویژه بدان گونه که در آثار زیمل و لودویگ کلاگز (Ludwig Klages) وجود دارد انتقاد می کند:

"Erstes Kapital : "Geist " und "Leben " Ms 184a , pp. 1 - 79

^۶ - Simmel , "The Tragedy of Culture " , 42 – 43. Cassirer , STS , 87 – 88.

احساس یگانگی [با کار خود] آن چیزی بود که به صنعتگر دستی اصیل روح می بخشید. هر کار منفرد خاصی که دست های چنین صنعتگری می آفرید در چشم او صرفاً یک شیء نبود، بلکه من خویش و کوشش شخصی خود را در آن می دید.

اما هر چه تکنولوژی پیشرفت بیشتری کند و قانون «رهایی از حد و مرز ارگانیک» بر آن چیره تر شود، این واحدت ارگانیک [میان صنعتگر و مصنوع او] سست تر می شود تا این که سرانجام از هم می گسلد. از این پس رابطه ی میان کار یک شخص و آنچه ساخته می شود به هیچ وجه رابطه ای تجربه پذیر نیست. (STS, 76)

کاسیرر این فرایند را که در آن ماشین ها حد و مرز ارگانیک کالبد و کاردستی را در می نوردند «رهایی کار از حد و مرز ارگانیک» می نامد. او این عبارت را از تحلیل مارکس از ماشین آلات و صنعت مدرن اقتباس کرده است، اما معنایی که بدان می بخشد با معنایی که مارکس بدان داده بود کاملاً متفاوت است.^۷

مارکس طبیعت گرا بود از نظر او طبیعت، انسان و تکنولوژی تابع قوانین طبیعی بودند اما از دیدگاه کاسیرر فرهنگ را نمی توان در قالب اصطلاحات طبیعت گرایانه درک کرد. بنابراین نخستین مرحله ی تکنولوژی فقط، آن گونه که مارکس می پنداشت مرحله ای از تولید بیشتر نیست که از حدود ذاتی کاردستی فراتر رفته است.^۸

تکنولوژی رهایی بنیادی از طبیعت را موجب می شود تحول فزاینده ی تکنولوژی ها امکانات عملی باورنکردنی خلق می کند. «آنچه ابزارهای تکنولوژی کاملاً پیشرفته را متمایز می کند درست همین امر است. یعنی آنها خود را از مدلی که طبیعت به طور بی واسطه به آنها ارائه می دهد رها می سازند و گویی آن را پشت سر می نهند» (STS, 73)

^۷ - تعداد ابزارهایی که یک ماشین می تواند در آن واحد وارد عمل کند از همان آغاز، آن را از محدودیت های ارگانیکی که در حصار ابزارهای یک صنعتگر دستی قرارش می داد رها ساخته است « مارکس، سرمایه، ص ۴۰۸.

^۸ - توصیف مارکس از ورود ماشین آلات به صنعت بر افزایش فوق العاده ای تاکید می کند که بر اثر به کارگیری ماشین در تولید حاصل می شود و توجه را به این نکته معطوف می دارد که کار انسان و کار ماشین می توانند به جای یکدیگر قرار گیرند رجوع کنید به سرمایه، ص ۴۱۰.

بنابراین هنگامی که کاسیرر از «رهایی از حد و مرز ارگانیک» سخن می گوید ، منظورش افزایش صرفاً کمی تولید نیست بلکه جداسدن از نظم طبیعت است. از این رو تغییراتی که تکنولوژی قادر به انجام آن هاست به وسیله ی چیزی بیرون از خود تکنولوژی محدود و محصور نمی شود. کاسیرر ملاحظات خود را درباره ی تأثیر تکنولوژی در جامعه به منزله ی توصیف ها و تشخیص ویژگی های وضعیتی به دست می دهد که تحول تاریخی یافته است. گفتن این مطالب که تکنولوژی در حال حاضر نیروی غالب در تغییر فرهنگی است، بدین معنی نیست که می باید چنین باشد. از نظر کاسیرر این وضع «تراژیک» نیست چون الزامی نیست. حتی اگر در این لحظه تکنولوژی، به نظر، وسیله ای باشد نه برای رهایی بلکه برای از خود بیگانگی انسان (البته کاسیرر آماده است که چنین نظری را بپذیرد)، با این وصف حاضر نیست آن را چیزی بیش از مرحله ای موقت بداند. او عقیده داشت که تکنیک می تواند وسیله ای برای تحول انسانیت باشد (STS , 86) . بشر برای تغییرات عظیمی که رشد تکنولوژی در زندگی او بوجود آورده است آمادگی ندارد و می باید خود را با این تغییرات همسو کند. مردمان بیش از پیش زیر سیطره ی این اصل تکنولوژیکی قرار می گیرند : « در خدمت هدفی» (STS , 89) .

مسئله این است که این «هدف» شکل اخلاقی ندارد. جامعه ای پدیدار شده است که در آن همکاری جمعی عظیمی و سازمان یافتگی اجتماعی بی سابقه ای وجود دارد. اما تکنیک، به خاطر ذات خود، نمی تواند برای این جامعه هدف هایی نهایی یا غایی ارائه دهد. اگر هدفی ارائه شود تکنیک برای وصول بدان وسیله اش را فراهم می کند. اما دستورهای اخلاقی، ابزاری نیستند. «همان گونه که تکنیک از درون قلمروی که در آن مؤثر است ، توان چندانی در خلق یا استنتاج ارزش های اخلاقی ندارد ، همین طور نیز میان چنین ارزشهایی و جهت گیری خاص تکنیک و گرایش اصلی آن بیگانگی و کشمکش چندانی موجود نیست» . بنابراین نتیجه ی سازمان یافتگی تکنیکی جامعه، آفرینش «همبستگی تازه ای در کار است که از طریق آن نهایتاً همه برای یک شخص کار می کنند و هر شخص برای همه کار می کند» (STS , 89)

نظر کاسیرر در سال ۱۹۳۰ این بود که این نوع همکاری فقط باید به سطح آگاهی اخلاقی ارتقاء یابد. بشر در جامعه ی تکنیکی هنوز جنبه ی همکاری در حیات اجتماعی را نشناخته است ، بلکه

برعکس با کار خود بیگانه شده است و به خاطر گرایش لذت طلبانه ی خویش ، به منزله ی یک مصرف کننده ، از دیدن جامعه به منزله ی نهادی اخلاقی بازمانده است.

کاسیرر درک خود را از این موقعیت چنین خلاصه می کند:

«تکنیک میان همه ی کسانی که در کارهایش فعال اند پیش از آن که اجتماعی آزاد متکی بر

اراده بیافریند نوعی اجتماع در دست سرنوشت به وجود می آورد» (STS , 89) . ۹

فعال بودن در کارهای تکنیکی به معنی بیگانه بودن از فعالیت خویشتن است. زندگی اجتماعی

بیش از پیش سازمان یافته است. اما به نظر نمی رسد که این سازمان یافتگی را ، اراده ی سیاسی

متحدی راهنمایی کند. جامعه ی تکنولوژیکی مدرن جامعه ای مقدر است نه جامعه ای که بر اثر

اراده ی انسان پا گرفته باشد. کاسیرر ، به رغم این خصلت بخشی منفی به جامعه ی مدرن ،

مقاله ی «صورت و تکنیک» را با این یادداشت امیدبخش به پایان می رساند : شاید افزایش

وابستگی متقابل اشخاص در جامعه ی تکنولوژیکی ، هنگامی که به سطح آگاهی اخلاقی ارتقاء

یابد همه را به این امر آگاه کند که چگونه هر کس مسئول زندگی دیگران است. (STS , 89-90)

. مقاله ی «فرم و تکنیک» با این پرسش (که پاسخش داده نشده است) به پایان می رسد: آیا

تکنیک به اثبات خواهد رساند که وسیله ای برای رهایی بش راست یا آن که در خدمت بیگانگی

هر چه بیشتر بشر ، از آنچه اساساً متعلق به اوست یعنی اجتماع انسان به منزله ی محصول اراده

ی انسانی ، قرار خواهد گرفت؟

چنانچه تکنیک، پیش از آنکه در خدمت بشر برای «تصاحب طبیعت و سلطه ی بر آن» باشد ،

بخواهد به منزله ی وسیله ای برای رهایی انسان خدمت کند ، باید به بشر کمک کند تا آنچه را

در وجود انسانی او آشفته و نابسامان است به کنترل درآورد (STS , 89 cf . D. 109) . کاسیرر در

^۹ - کاسیرر اصطلاح جامعه ی در دست سرنوشت (Schicksalgemeinschaft) را از فردریش دسوئر و اصطلاح جامعه ی متکی بر

اراده (Willengemeinschaft) را از پل ناتورپ اقتباس کرده است. دسوئر اصطلاح «جامعه ی در دست سرنوشت» را در ارجاع به

وابستگی متقابل اجباری که بر اثر گسترش تکنولوژی در جامعه به وجود آمده است به کار می برد رجوع شود به کتاب او :

Friedrich Dessauer , Philosophie der Technik (Bonn Friedrich Cohen Verlag , 1928) , 132 – 33.

مفهوم «جامعه ی متکی بر اراده» بخشی از فلسفه ی اخلاق ناتورپ است . منظور او از این مفهوم این است که جامعه به سوی هدفی

گرایش دارد . بنگرید به :

Paul Natorp , Philosophie : ihr Problem und ihre probleme 4th ed. (Göttingen , Vandenhoeck und Ruprecht , 1929) , 81

به کاربردن این اصطلاحات به وسیله ی کاسیرر، معانی مستقرشده ی آنها را منعکس می کند.

حالی که امید داشت که تکنیک با افزایش احساس مسئولیت در قبال عموم، انسان را در شکل بخشیدن به شخصیت خود یاری دهد، جنبه ی دیگر تکنیک را، که احساسی کاملاً متقابل را می پرورد، نادیده گرفت. او در مقاله ی «صورت و تکنیک» نشان می دهد که [مخترع] تکنیک همواره شخصی گمنام است. همین که کارایی ابداعات تکنولوژیکی از بوته ی آزمایش موفق بیرون آمدند، در سطح جهانی کاربرد پیدا می کنند. این ابداعات مهر و نشان شخصیت مخترع خویش را بر خود ندارند، زیرا تکنیک ذاتاً در خدمت هدفی قرار می گیرد و همین هدف مشخص کننده ی تکنیک است. در واقع پیشرفت تکنولوژی معمولاً حاصل پژوهش های گروهی است نه ثمره ی تلاش های فردی. سازمان یافتگی تکنولوژیکی همواره غیرشخصی است. همچنان که جامعه ی تحت تأثیر تکنولوژی قرار میگیرد، زندگی نیز به موازات آن فاقد شخصیت می شود.

کاسیرر تا حدودی به همین دلیل است که چنین جامعه ای را «جامعه ای مقدر» می نامد اما در این عبارت تناقضی نهفته است، زیرا به هیچ وجه چنین جامعه ای به منزله ی «اجتماع» به تجربه در نمی آید.

لئو اشتراوس در نقدی که بر اسطوره ی دولت نوشته است می پرسد چه چیزی می تواند علت ضعیف شدن نیروهای عقلانی و اخلاقی و هنری را در فرهنگ سده ی بیستم توضیح دهد؟ ضعف همین نیروها اجازه داد تا دوباره اندیشه ی اسطوره ای به حیات اجتماعی تسری یابد. همان گونه که اشتراوس متذکر می شود اسطوره ی دولت یبیدن پرسش پاسخی نمی دهد. کاسیرر معتقد شده بود که زمانی طولانی پیش از این، آلبرت شوایتزر در سخنرانی های خود که نخست در سال ۱۹۲۲ ایراد کرده بود علت وجود چنین وضعی را در جامعه توضیح داده است. ۱۰

۱۰ - آلبرت شوایتزر در سخنرانی هایی که در اوپسلا در سال ۱۹۲۲ ایراد کرد همین اندیشه ها را بیان نمود این سخنرانی ها بعداً با عنوان فلسفه ی تمدن منتشر شدند

A. Schweitzer, The philosophy of Civilization, trans. C. T. Campion (New York, Macmillan Cf, 1950), Cf. SMC, 59 - 60.

[گفتنی است که آلبرت شوایتزر (1875 - 1965) کشیش پروتستان و فرانسوی بود حرفه ی اصیلی اش پزشکی ولی در عین حال موسیقی دان و موسیقی شناس برجسته ای نیز بود او بیمارستان رمبرن را در قلب آفریقا احداث و در سال ۱۹۵۲ برنده ی جایزه صلح نوبل شد. او زندگی خود را وقف خدمت به بشریت کرده بود. - م]

کاسیرر در سال ۱۹۴۴ در یکی از درس های دانشگاهی خود گفت که شوایتزر «بحران فعلی فرهنگ بشری را کاملاً تشخیص داده است» (SMC , 231)

این بحران در ذات خود با احساس از دست دادن من خویش مشخص می شود کاسیرر از شوایتزر نقل می کند که :

انسان معاصر در توده ی مردم محو شده است به شیوه ای که در تاریخ بی سابقه است و این از دست دادن من خویش شاید شاخص ترین ویژگی وضع انسان معاصر باشد... چون در بالا و بر سر او ، جامعه با سازمان کاملاً مجهز خود چنان قدرت مهیبی در حیات معنوی فرد بدست آورده است که هنوز میزان آن معلوم نیست ، و همین قدرت ، نیاز بشر را برای داشتن استقلال در مقابل جامعه در چنان وضع وخیمی قرار داده است که او تقریباً ادعای داشتن وجودی معنوی از آن خویش را کنار نهاده است . او مانند یک توپ لاستیکی شده که حالت ارتجاعی خود را از دست داده است و هر اثری را که بر او وارد می شود حفظ می کند. او زیر فشار شست عوام قرار دارد و مطابق عقایدی زندگی می کند که از آنان گرفته است. برای او فرق نمی کند که مسئله ی مطروحه سیاسی باشد یا ملی ، مسئله ای باشد مربوط به اعتقاد او یا بی اعتقادی او (SMS , 231 – 32)

در این مورد کاسیرر با تمام وجود با شوایتزر هم عقیده است . آشکار است که فقدان چنین استقلال و فردیتی در اکثریت آحاد مردم ، آنها را طعمه ای حاضر و آماده برای تکنیک اسطوره می کند. مشاهدات شوایتزر ، پیش از آن که جنبش ناسیونال سوسیالیست محبوبیت عامه پیدا کند، صورت گرفته بود ، و کاسیرر نه تنها به مشاهدات شوایتزر بلکه به غیبگویی های مکاشفه ای دلتنگ کننده ی اسوالد اشپنگلر نیز اشاره می کند (SMC , 226-29 , 259 – 63) همین کتاب ص ۴۱۳ – ۴۱۸ .

اشپنگلر در کتاب خود، انحطاط غرب (که نخست در سال ۱۹۱۸ به چاپ رسید) با روحیه ای که کاملاً در تقابل با فلسفه ی تمدن اثر شوایتزر است اصرار می ورزد که به تاریخ که آ» را سرنوشت اسرارآمیز می دانست، تسلیم شویم. با این وصف، کتاب اشپنگلر ، که کاسیرر آن را «طالع بینی تاریخ و اثر یک فالگیر» می داند (SMC , 262) بسیار مشهور شد.

کاسیرر توضیح می دهد که موفقیت کتاب اشپنگلر به خاطر عنوان آن بود. عنوانی که «تشویش عمومی» اروپاییان را پس از جنگ جهانی اول بیان می کرد (SMC , 260)

نه اشپنگلر فیلسوفی آکادمیک بود و نه آلبرت شوایتزر، اما کاسیرر بود. اگر فلسفه ی صورت های سمبلیک، فلسفه ای ماندنی درباره ی فرهنگ باشد از آن انتظار می رود که در مورد بحران فرهنگی که شوایتزر و اشپنگلر ۱۱ در قالب اصطلاحات عمومی درباره اش بحث کرده بودند بصیرت هایی به دست دهد. بدین منظور باید توجه خود را به تحلیل تکنیک به منزله ی صورتی سمبلیک معطوف کنیم.

در انطباق با طرح عمومی فلسفه ی صورت های سمبلیک، تحلیل کامل تکنیک به منزله ی [یک نوع] صورت سمبلیک نشان خواهد داد که چگونه تکنیک برای شکل دادن به جهان [سمبلیک] خود، شیوه ی ویژه ای دارد. یعنی دارای شیوه ای خاص در ادراک فضا و زمان است و دریافت ویژه ی خود را از شناسنده (subject) و موضوع شناخت (object) و غیره دارد.

تا جایی که تکنیک بر زندگی معاصر غلبه یافته باشد ساخت تجربه [مطابق جهان سمبلیک] تکنیک نیز وجه غالب خواهد بود. کاسیرر تحلیل خود را از تکنیک به آن کاملی انجام نمی دهد که در مورد دو صورت اساسی سمبلیک دیگر، یعنی اسطوره و زبان انجام داده بود و درباره ی هر یک از آنها کتابی جامع نگاشته بود، حتی طرح کلی ویژگی های اساسی ادراک که بر اثر تکنیک شکل می گیرد، نشان خواهد داد که چگونه غلبه ی ادراک تکنیکی از جهان تغییری اساسی در فهم بشر از زندگی ایجاد می کند، این تغییر اساسی از شیوه ای ناشی می شود که تکنیک، ادراک زمان را تعیین می بخشد.

گذر از یک لحظه به لحظه ی دیگر، آن چنان که معمولاً آن را در زندگی روزانه درک می کنیم دارای کلیتی است که یادآور آهنگ موسیقی است، زیرا زمان زندگی روزانه دینامیک به نظر میرسد ولی در عین حال هر لحظه ی آن کامل است [یعنی تکه تکه نیست]. گذشت زمان زندگی روزانه به هنگام شادی و فرح، تند و به هنگام کسالت، کند است و دارای آهنگی همچون خواب و بیداری است. اما در اندیشه ی اسطوره ای زمان خصلت متفاوتی دارد و گویی سرشت

۱۱ - اشپنگلر (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶) کمی پیش از مرگش، انسان و تکنیک: پژوهشی در فلسفه ی حیات را نوشت و دریافت اسطوره ای خود را از جبر به مفهوم تکنیک نیز تسری داد. «در حقیقت نه مغزها و نه دست ها قادرند که آن چیزی را تغییر دهند که به سرنوشت تکنولوژیکی ماشین ها ارتباط می یابد و از جبر باطنی روح تکنولوژی تحول پیدا می کند»

O. Spengler ; Der Mensch und die Technik : Beitrag Zu einer Philosophie der Lebens (Munich : C. H. Beck'sche Verlags buchhandlung , 1931) , 34.

آن مادی است. بنابراین دوران زندگی مانند بلوغ، جوانی و پیری به منزله ی ورود به مکانی خاص و اشغال آن جا تصور می شود. ورود به چنین مکان هایی یا خروج از آن ها با انجام مناسک مخصوص ، که به منظور توقف زمان صورت می گیرد، مشخص می شود.

بعضی مناسک، اعمال خدایان را بازآفرینی می کنند و تصور می شود که با اجرای چنین مناسکی به زمان سترگ وقوع آغازین چنین وقایعی باز می گردند ، یعنی به زمانی باز می گردند که محمل واقعیت راستین است. هم زمان زندگی روزانه و هم زمان اسطوره ای هر دو با زمانی که ساعت اندازه گیری می کند، متفاوت اند. زمان ساعتی بی توجه به احساس های بشری همواره به پیش می رود. چنین مفهومی از زمان یکی از ارکان سیستم فیزیک نیوتونی را تشکیل می دهد ولی اندیشه ی اسطوره ای با چنین دریافتی از زمان بیگانه است. ولی شکل دیگری از زمان در آگاهی تاریخی یا زمان تقویمی پدیدار می شود که برخلاف زمان ساعتی دارای مبدأ مشخصی است. ۱۲

در قلمرو تکنولوژی با نوع دیگری از زمان روبرو می شویم در تکنولوژی ما نوعی زمان عمل (action time) را تجربه می کنیم. زمان عمل ، اشیایی را که در وضع معمولی در دسترس ما نیستند در برابر ما حاضر می سازد.

حاضر شدن اشیاء از طریق تکنولوژی ، با حضور آنها بی میانجی تکنولوژی، کاملاً فرق دارد. در حالت اخیر حضور آن ها با آنچه قبل و بعد از آن ها هست پیوستگی دارد. اما حاضر شدن اشیاء از طریق یکی از وسایل تکنیکی، خصلت یک واقعه را پیدا می کند و فاقد آن پیوستگی ای است که در زمان زندگی روزانه به معنای معمولی داشت. کاسیرر در تکنولوژی سه مرحله را از یکدیگر متمایز می کند:

مرحله ی تقلیدی ، مرحله ی تمثیلی و مرحله ی صرفاً سمبلیک.

این سه مرحله با اختلاف نسبی شان از زمان بی واسطه یعنی زمانی که در زندگی روزانه تجربه می گردد مشخص می شوند. مثال هایی از این تحول را می توان به آسانی پیدا کرد. مثلاً ولفگانگ شیفل بوش می نویسد :

^{۱۲} - برای آگاهی اجمالی درباره ی دریافت زمان در اسطوره ، تاریخ ، فیزیک نیوتونی و نسبت اینشتاین و فرق میان آنها رجوع کنید به : یدالله موقن ، «زمان و عدد در اندیشه ی اسطوره ای » ، در کتاب زبان ، اندیشه و فرهنگ . - م

حرکت وسایل نقلیه در دوره ی پیش از صنعت ، تقلیدی از طبیعت خارجی بود. کشتی ها با نیروی جریان آب و نیروی وزش باد حرکت می کردند. حرکت بر سطح زمین از ناهمواری های سطح زمین تبعیت می کرد و مقید به توانایی حیوانات بارکش بود.^{۱۳}

اما این وحدت ارگانیک با ورود نیروی بخار از میان می رود از این به بعد حرکت مستقیم بر سطح زمین و آب با سرعتی انجام می گیرد که با حیوانات بارکش یا نیروی جریان آب یا وزش باد امکان پذیر نیست. تأثیر حرکت سریع این است که «مکان ها از این پس ، دیگر مکان هایی منفرد و مستقل نباشند بلکه به صورت لحظات درآیند» (Ibid , 174)

در این جا به نظر من ، واژه ی کلیدی «لحظات» است که هم قابلیت به جای یکدیگر قرار گرفتن را می رساند (به علت دسترس پذیری آسان) و هم آگاهی به نوعی از زمان (و فضا) را در بر دارد یعنی واقعه یا رویداد. والتر بنیامین پدیده ی مشابهی را نشان می دهد. رسانه های تکنیکی فیلم و عکاسی فقط «لحظات» یک تصویر را ارائه می دهند. مفهوم «اصیل» که در مورد اثر هنری به کار می رود و به این معنی است که اثری فقط در این جا و اکنون وجود دارد ، دیگر در چنین رسانه هایی مفهومی ندارد.

تکنیک های باز تولید [یا کپی کردن] ، آثار هنری را در دسترس هر کس در هر جایی قرار می دهند اما به بهای از دست رفتن آن چیزی که بنیامین آن را «رایحه ی» اصالت آثار هنری می نامد، یعنی بی همتایی اثر هنری که نمی توان آن را کپی کرد.^{۱۴}

ارنست کرنک آهنگساز نیز تحلیل بنیامین را در مورد پخش موسیقی ضبط شده به کار برده است. [او می گوید که شنیدن موسیقی از رادیو یا گرامافون] موسیقی را از محتوای ارگانیک خود جدا می کند، یعنی از اجرا در تالار کنسرت و در برابر چشم حضار.^{۱۵}

در همه ی این موارد کار رسانه ها این است تا با تولید مطابق اصل، اثر هنری را به صورت لحظه یا واقعه درآورند و ارائه دهند. ادارک حسی از زمان در مخابرات الکترونیکی از همه ی

¹³ - Wolfgang schivellbusch , Geschichte der Eisenbahnreise : Zur industrialisierung Von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert (Munich : Carl Hanser , 1977) , 15.

¹⁴ - Walter Benjamin , "The work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" , Illuminations , edited with an introduction by Hannah Arendt , translated by Harry Zohn (New York , Schocken Books , 1969) , 217 – 51.

¹⁵ - Ernst Krenek , "Bemerkungen zur Rundfunkmusik" , zeitschrift fur sozialforschung 7 (1938) : 148 – 65 , esp . 159 – 60.

مثال های فوق شکل بارزتری می یابد. توزیع اطلاعات به شیوه ی جدید ، برخلاف بحث رو در روی میان دو شخص، غالباً به طور گمنام صورت می گیرد. منابع بی شمار، گزارش هایی درباره ی وقایع جاری تهیه می کنند. جریان مداوم اطلاعات هیچ احساسی در مورد پیوستگی این وقایع یا غایت آنها به وجود نمی آورد. در نتیجه ، وقایع جاری آشفته و نابسامان می نمایند و به گفته ی ژاک الول به نظر می آید که وقایع جاری «نفی آن چیزی باشند که انسان تاکنون قانون یا سیاست نامیده است یعنی نفی جهان با ثبات ، نفی جهانی مصنوعی که مهارت انسان آن را ساخته بود»^{۱۶} این عبارات همان احساس زبونی و بیچارگی را بیان می نکند که کاسیرر نیز آن را تشخیص داده بود هنگامی که او ویژگی بارز جامعه ی تکنیکی را «جامعه ی در دست سرنوشت» دانسته بود چنین درکی از جامعه از آنجا ناشی می گردد که جامعه به صورت وقایع [ناپیوسته] ادراک می شود.

بررسی نوع ادراک زمان که در ذات تکنیک قرار دارد ، نشان می دهد که فرد ، نه تنها جامعه را به شکل وقایعی از هم گسیخته و بی ارتباط درک می کند، بلکه وجود خویش را نیز به شکل وقایعی از هم گسیخته در می یابد. هگل در سده ی نوزدهم مدعی شد که دولت واقعیت اجتماعی بنیادی است و نمی توان آن را صرفاً به «جامعه ی مدنی» تقلیل داد. هگل جامعه ی مدنی را سازمان یافتن افرادی تعریف می کند که فقط به خاطر مقاصد خصوصی خود زندگی می کنند.^{۱۷}

با غلبه ی تکنیک چیز تازه ای در حیات اجتماعی رخ می دهد که نمی توان آن را با خصوصی شدنی که هگل در ذهن داشت مقایسه کرد. حتی زندگی فرد در بستر تکنیک همچون رشته ای از رویدادها یا وقایع نمایان می شود. هگل جامعه ی مدنی را مجمعی می پنداست که برای حفظ فرد تشکیل شده است ، از این رو جامعه ی مدنی اراده ی مشترکی را منعکس می کند. اما وقتی زندگی به منزله ی وقایعی درک شد که به طور اتفاقی روی می دهند، جامعه نیز به نظر می آید که به معنای اراده ای عمومی (بدان گونه که کاسیرر این اصطلاح را به کار می برد یعنی دارای

¹⁶ - Jacques Ellul , The political Illusion , trans. Konrad Kellen (New York , Random House , Vantage Books , 1967) , 53.

¹⁷ - Hegel's philosophy of Right, trans . T. M. Knox London : Oxford university Press , 1952) , 122 – 23.

جهت مشترکی به سوی آینده) دیگر وجود نداشته باشد. علت این وضع این است هنگامی که زندگی همچون وقایعی محض درک شد، حتی هویت شخصی فرد نیز به صورت تکه پاره نمایان می شود. ۱۸.

در این حالت به نظر می رسد که تصادف [یا شانسی]، یعنی آن چیزی که به اعتقاد هگل نفی کامل خرد است، اصل غایی هدایت وقایع باشد. ۱۹.

در چنین وضعی، اراده جز امری خودسرانه به نظر نمی آید. آن نوع احساس از زمان را، که در ذات تکنیک است یعنی واقعه ای که چیزی را حاضر می کند، می توان زمان تصادفی مطلق نامید چنین زمانی، زمان واقعه ی تصادفی [یا شانسی] است، زمان «هر چه پیش آید» است. تکنیک کاملاً «آزاد شده» براساس اراده ای عمل می کند که خودسر است. راهنمایی تکنیک در مرحله ی نهایی خود هیچ مدلی در طبیعت نیست و در این مرحله تکنیک مستقل می شود.

کاسیرر می گفت تکنیک پیش از آن که جامعه ی متکی بر اراده را خلق کند، نخست جامعه ای در دست سرنوشت را می آفریند. او در مورد معنی «سرنوشت» در عبارت «جامعه ی در دست سرنوشت» توضیحی نمی دهد. اما آشکار است که اگر سرنوشت را به معنای واژه ی کهن یونانی آن moira تفسیر کنیم نادرست است، زیرا moira به معنای تقدیر آسمانی است. ۲۰.

در اینجا واژه ی سرنوشت معنای معاصرش را دارد، یعنی هر چه اتفاق افتد: شانسی. در چنین جامعه ای هیچ مقام و مرتبه ای بالاتر از خود تکنیک تصور پذیر نیست، نه اراده ی انسانی و نه مشیت الهی.

^{۱۸} - آنچه در این جا از دیدگاه فلسفی درباره ی فروپاشی شخصیت فرد و قطع ارتباط او با خویشتن و محیط و نیز محو جامعه گفته می شود به طور غریبی با آنچه مدرنیست ها در آثار خود نشان داده اند همانند است. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: یدالله موقن، «لوکاج و مدرنیسم» و «لوکاج و حماسه» در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ. - م.

^{۱۹} - هگل در اوایل دوران تفکر فلسفی خود تاکید می کرد امر خودسرانه (willkur) و امر تصادفی (Zufall) یا خودسری و شانسی فقط دیدگاه های تابع اند و نه مستقل. آنها در دریافت او از علم امر مطلق هیچ مکانی نداشتند. رجوع کنید به:

G. W. F. Hegel, The Difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy, trans. H. S. Harris and Walter Cerf (Albany, State University of New York Press, 1977), 167.

^{۲۰} - برای یونانیان باستان شناس (tyche) و سرنوشت (moira) در ارتباط تنگاتنگ بودند. شانسی محض مفهومی بیگانه با تفکر آنان بود رجوع کنید به:

Ulrich von Wilamowitz - Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, 3d ed. 2 vols. (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959), 2: 295 - 306.

در تجربه‌ی زمان تصادفی [یا شانسی] به نظر می‌آید که جهان شکل رویدادها یا وقایع صرف را به خود گرفته است. در حالی که اندیشه‌ی اسطوره‌ای زمان را به قالب فضا در می‌آورد، تکنولوژی به نوعی زمانی کردن فضا دست می‌زند که در آن مکان‌ها و فاصله‌های ثابت میان آنها و ارتباطشان به صورت وقایع درمی‌آیند. زمان در تکنولوژی خصلتی متقابل با زمان در اندیشه‌ی اسطوره‌ای دارد. کاسیرر در بحث خود از «آسیب‌شناسی آگاهی سمبلیک» شرح می‌دهد که چگونه یک فرد بر اثر آفازی [اختلال در سخن‌گویی] یا بیماری‌های مشابه آن، می‌تواند دچار محدودیت اندیشه و عمل سمبلیک شود. نتیجه‌ی چنین آسیب‌هایی بر فعالیت شخص این است که «جای ساختار هدفمند را واقعه‌ای محض می‌گیرد... و شکل‌گیری هدف، جایش را به رشته‌ای از اعمال جزئی و از هم گسیخته می‌دهد» (PSF, 3 : 273 PsF, 3L 319) در سطح اجتماعی این پدیده هنگامی مشهود می‌شود که تکنیک، وجه غالب ادراک از جهان شده باشد. در چنین حالتی به نظر می‌آید که جهان از وقایع تشکیل شده است بی‌آن که میان آن وقایع ارتباطی موجود باشد. از دیدگاه تکنیکی صرف، افراد و اشیاء به طور موقت کار خود را انجام می‌دهند زیرا این مشاغل در جهانی که سریعاً در حال تغییر است مشاغلی موقت اند. تکنیک به گونه‌ای افراطی نوآور است. اما توانایی درک مقاصد درازمدت و فرمول‌بندی آنها و داشتن هدفی اجتماعی، نیازمند چشم‌انداز متفاوتی با چشم‌انداز صرفاً تکنیکی است. تا جایی که تکنیک صورت سمبلیک غالب باشد، بشر و جهان بیش از هر چیز در قالب اصول تکنیک درک می‌شوند و سایر صورت‌های سمبلیک تابع تکنیک می‌گردند یا آن که دیگر کاربردی نخواهند داشت.

هانا آرانت می‌نویسد: «آنچه مردم را برای سلطه‌ی توتالیتاریسم آماده می‌کند تنهایی است. یعنی هنگامی که در حاشیه بودن... تجربه‌ی هر روزی توده‌ای رو به افزایش قرن ما شده باشد»

۲۱

با به کار بردن تحلیل فوق، بعد دیگری از این منزوی شدن را می‌توان دریافت. تنهایی به منزله‌ی احساس منزوی شدن، هنگامی به حد نهایی خود می‌رسد که فقط به معنای منزوی شدن از جامعه نباشد بلکه چیزی درونی نیز شده باشد. منزوی شدن در حد نهایی خود به درک حسی از

²¹ - Hannah Arendt, The origins of Totalitarianism, 478.

زمان که کانت آن را «حس درونی» می نامد (یعنی آگاهی از وجود من خویش در زمان) نیز تسری می یابد. ۲۲

این تنهایی، برخلاف عزلت و گوشه نشینی که مستلزم قطع ارتباط با دیگران است شامل ناتوانی در برقراری ارتباط با خویشان نیز هست. این حالت روانی را فقط در قالب تجربه ی زمان تصادفی می توان درک کرد. در تجربه ی زمان تصادفی به نظر می آید که حس کردن درونی من خویش فقط شامل رویدادها یا وقایعی باشد که جهت یا هدفی ندارند. بدیهی است که فقدان چشم انداز کل نگر، مانع بازنگری و تفکر خود - انتقادی و برنامه ریزی می شود، یعنی عواملی که برای درک فرد از مسئولیت اخلاقی خویش ضروری اند. با قطع شدن گفتگوی درونی در سطح بازنگری شخصی تهدیدی اجتماعی رخ می گشاید. چون قطع ارتباط درونی شخص با خود به معنی از دست دادن وجدان است. از دیدگاه فلسفه ی صورت های سمبلیک حتی توانایی ایجاد ارتباط امری اکتسابی است نه فطری.

کاسیرر امیدوار بود که تأثیر تکنولوژی بر جامعه، موجب افزایش آگاهی اخلاقی از این امر شود که افراد در جامعه به همدیگر وابستگی پیدا کرده اند. اما چنانچه تحلیل بالا درست باشد، برخلاف انتظار او تأثیر تکنولوژی بر جامعه منجر به از میان رفتن رابطه ی فرد با خودش شده است که بی آن فرد نمی تواند عضو خود مسئول جامعه باشد. نقطه ی ضعف جامعه ی معاصر همین است و درست در همین جاست که اسطوره ی سیاسی عظیم ترین قدرت خود را نشان می دهد. تصویر اسطوره ای تاریخ به منزله ی «سرنوشت» گزیرناپذیر یا «قانون تاریخ»، که انسان جز تسلیم شدن بدان چاره ی دیگری ندارد، به هر شخص در گذر وقایع مکانی می دهد بی آن که شخص مقید به مسئولیت فردی باشد. مفهوم اسطوره ای سرنوشت، احساس زبونی و بیچارگی فرد را توجیه می کند و در عین حال به وجود فرد هدفی عالی تر می بخشد تا آن اهدافی که زندگی محقر او در مقام یک شاغل یا مصرف کننده به او می دهد. ایدئولوژی ای که این اعتقاد به سرنوشت را توجیه می کند شاید واهی یا عجیب یا غریب باشد. اما، همچنان که کاسیرر خاطر نشان می کند حتی غریب ترین و نامعتدل ترین انگیزش به عمل بهتر از فقدان انگیزش است. (SMC, 249)

²² - Kant, Critique of Pure Reason, trans. Norman Kemp Smith (New York, St. Martin's Press, 1961, 342 (BXL).

کاسیرر با شواپتزر موافق است که همچنان که دریافت مدرن از امور بیشتر دچار سردرگمی می شود، انگیزش به عمل بیش از پیش درگیر فعالیت های غیرعقلانی و بی هدف می گردد. هنگامی که مردم به طور جمعی مشتاق چیزی باشند که آن ها را عمیقاً تحریک کند، و اگر چنین محرکی پدیدار شد در آن وقت به نظرشان، زندگی شان در خدمت چیزی بیش از هدفی شخصی قرار گرفته است و اسطوره در این هنگام وارد [حیات اجتماعی] می شود. نیاز به داشتن آرمانی [که فرد را برانگیزد] بر اثر بحران مادی شدیدتر می شود. هر گونه تبیین علمی از نوسان شاخص وضع اقتصادی که مسئول ایجاد بحران اقتصادی شناخته شود، نمی تواند احساسات سرخورده ی کسانی را آرام کند که بر اثر نیاز مادی متأثر شده اند. اما یک رهبر سیاسی می تواند چنین خشمی را با تکنیک اسطوره به طور مؤثر به مسیر دلخواه خویش هدایت کند و آن را شعله ور سازد و بدین طریق نیروی سیاسی عظیمی را بیافریند. تصویر دشمن اهریمنی گرچه برای محمل عمل تصویری صرفاً منفی است اما همین تصویر، به همان نسبت که آرمان های تحریک کننده ی دیگر وجود نداشته باشند، تخیل توده ها را برمی انگیزد.

درست همان گونه که ظهور جامعه ی تکنیکی احساس تعلق به اجتماع و بشریت را تضعیف می کند، تکنولوژی مدرن نیز وسیله ای تهیه می کند - تکنیک اسطوره - تا رهبران ورزیده با آن بتوانند برای جبران از دست رفتن احساس تعلق به جامعه، جانشینی بیابند. اما این احساس تازه ی اجتماعی که با تکنیک اسطوره آفریده می شود، خود پاسخی است به یک تهدید و به همین علت این احساس تازه نیز خصلت احساس تعلق به جامعه ی در دست سرنوشت را دارد نه احساس تعلق به جامعه ی متکی بر اراده را. ولی اکنون به احساس زبونی و بیچارگی فرد، محمل عینی مشترکی داده می شود و بدین طریق احساس انزوا در او برطرف می گردد، و نیز تجربه ی رنج بردن از سرنوشت به صورت احساس مشترک اجتماعی در می آید.

پی نویسیها

اختصارات حروف انگلیسی آمده در متن، نام کتابهای زیر به قلم کاسیررند:

D Descartes : Lehre – personlichkeit – Wirkung . Stockholm : Bermann – Fischer Verlag 1939.

EM An Essay on Man . New Haven : Yale University Press, 1944.

KW Zur Logik der Kulturwissenschaften [1942]. Reprint . Darmsatdt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft , 1961.

MS The Myth of the state . New Haven : Yale University Press, 1946.

PK The Problem of knowledge : Philosophy , History , Scienc since Hegel. Translated by William H. Woglom and Charles W. Hendel . New Haven : Yale University Press , 1950.

PsF Philosophie der symbolischen Formen [1923 – 29]. Reprint . 3. Vols . Vol . 1 , Die Sprache ; Vol. 2 , Das mythische Denken ; Vol . 3 , Die Phanomenologie der Erkenntnis. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft , 1964.

PSF The Philosophy of Symbolic Forms [PsF , 1923 – 1929] . Translated by Ralph Manheim . 2 vols . Vol . 1 , Language ; Vol . 2 , Mythical Thought ; Vol. 3 , The Phenomenology of Knowledge . New Haven : Yale University Press , 1953 – 57.

SMC Symbol , Myth , and Culture : Essays and Lectures of Ernst Cassirer , 1935 – 1945. Edited by Donald Philip Verene. New Haven : Yale University Press, 1979.

STS Symbol , Technik , sprache : Aufsaze aus den Jahren 1927 – 1933 . Edited by Ernst Wolfgang Orth and John Michael Krois . Hamburg : Felix Meiner Verlage 1985.

پی نویسیها

^۱ - گنورگ زیمل (۱۸۵۸ - ۱۹۱۸) فیلسوف و جامعه شناس آلمانی. هم لوکاچ و هم هایدگر تحت تاثیر او بودند . لوسین گلدمن، لوکاچ را به خاطر نوشتن کتاب روح و فرم ها بنیان گذار فلسفه ی اگزیستانسیالیسم مدرن می داند. اما مسلم است که بحث های شیء شدگی در کتاب

لوکاچ ، تاریخ و آگاهی طبقاتی ، متأثر از زیمل است. و شاید برای کشف جنبه های ناشناخته ی اندیشه ی مارکس مانند از خودبیگانگی و بت شدگی و شیء شدگی بیشتر مدیون زیمل باشیم. تالوکاچ. زیمل خود یکی از برجسته ترین نمایندگان رمانتیسیسم و فلسفه ی حیات است لوسین گلدمن در کتاب خود با عنوان لوکاچ و هایدگر (ترجمه ی انگلیسی ص ۱۳) می گوید که هایدگر اثر مشهور خود، هستی و زمان، را در پاسخ و در چارچوب تفکر حاکم بر تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر لوکاچ نوشته است و نیز اگر در نظر آوریم که این دو متفکر تحت تاثیر رومانتیسیسم و عرفانی از نوع عرفان زیمل بوه اند به نتیجه ی زیر می رسیم : رومانتیسیسم هم مادر کمونیسم است و هم فاشیسم (لوکاچ کمونیست شد ، و هایدگر سرسپرده ی نازیسم) انسان وقتی آثار رمانتیک ها و از آن جمله هایدگر و لوکاچ را می خواند از انتقادهای آنان از وضع موجود و نظام سرمایه داری محظوظ می شود ولی وقتی می بیند که آنها مدافع نظام هایی بوده اند که جنایات بی شماری علیه بشریت مرتکب شده اند یکه می خورد و از خود می پرسد آن حرف های زیبا کجا و کوره های آدم سوزی و جوخه های اعدام و اردوگاه های کار اجباری کجا ؟

¹ - G. Simmel , "On the Concept and the Tragedy of Culture"

در کتاب

The Conflict in Modern Culture and Other Essays , translated with an introduction by K. Peter Etkorn (New York : Teacher's College Press , Columbia University , 1968) , 44 .

¹ - Simmel , ibid . , 42. CF. "The Feteshism of Commodities and the Secret There of " in Karl Marx , Capital : A Critique of Political Economy ed. Frederick Engels , Translated by Samuel Moore & Edward Aveling (New York : Random House , The Modern Library , n. d.) , 81 – 85.

¹ - Simmel "The Tragedy of Culture " , 42 .

^۱ - کاسیرر در فصل نخست دست نوشته ی ناتمام جلد چهارم فلسفه ی صورت های سمبلیک از این جنبه از فلسفه ی حیات و به ویژه بدان گونه که در آثار زیمل و لودویگ کلاگز

(Ludwig Klages) وجود دارد انتقاد می کند:

"Erstes Kapital : "Geist " und "Leben " Ms 184a , pp. 1 - 79

¹ - Simmel , "The Tragedy of Culture " , 42 – 43. Cassirer , STS , 87 – 88.

^۱ - تعداد ابزارهایی که یک ماشین می تواند در آن واحد وارد عمل کند از همان آغاز، آن را از محدودیت های ارگانیکی که در حصار ابزارهای یک صنعتگر دستی قرارش می داد رها ساخته است « مارکس ، سرمایه ، ص ۴۰۸.

^۱ - توصیف مارکس از ورود ماشین آلات به صنعت بر افزایش فوق العاده ای تاکید می کند که بر اثر به کارگیری ماشین در تولید حاصل می شود و توجه را به این نکته معطوف می دارد که کار انسان و کار ماشین می توانند به جای یکدیگر قرار گیرند رجوع کنید به سرمایه ، ص ۴۱۰.

^۱ - کاسیرر اصطلاح جامعه ی در دست سرنوشت (Schicksalgemeinschaft) را از فردریش دسوئر و اصطلاح جامعه ی متکی بر اراده (Willengemeinschaft) را از پل ناتورپ اقتباس کرده است. دسوئر اصطلاح «جامعه ی در دست سرنوشت» را در ارجاع به وابستگی متقابل اجباری که بر اثر گسترش تکنولوژی در جامعه به وجود آمده است به کار می برد رجوع شود به کتاب او :

Friedrich Dessauer , Philosophie der Technik (Bonn Friedrich Cohen Verlag , 1928) , 132 – 33.

مفهوم «جامعه ی متکی بر اراده» بخشی از فلسفه ی اخلاق ناتورپ است . منظور او از این مفهوم این است که جامعه به سوی هدفی گرایش دارد . بنگرید به :

Paul Natorp , Philosophie : ihr Problem und ihre probleme 4th ed. (Gottingen , Vandenhoeck und Ruprecht , 1929) , 81

به کاربردن این اصطلاحات به وسیله ی کاسیرر، معانی مستقرشده ی آنها را منعکس می کند.

^۱ - آلبرت شوایتزر در سخنرانی هایی که در اوپسلا در سال ۱۹۲۲ ایراد کرد همین اندیشه ها را بیان نمود این سخنرانی ها بعداً با عنوان فلسفه ی تمدن منتشر شدند

A. Schweitzer , The philosophy of Civilization , trans . C. T. Campion (New York , Macmillan Cf, 1950) , Cf. SMC , 59 – 60.

[گفتنی است که آلبرت شوایتزر (1875 – 1965) کشیش پروتستان و فرانسوی بود حرفه ی اصیلی اش پزشکی ولی در عین حال موسیقی دان و موسیقی شناس برجسته ای نیز بود او بیمارستان رمبرن را در قلب آفریقا احداث و در سال ۱۹۵۲ برنده ی جایزه صلح نوبل شد . او زندگی خود را وقف خدمت به بشریت کرده بود . - م]

^۱ - اسپنگلر (۱۸۸۰ - ۱۹۳۶) کمی پیش از مرگش، انسان و تکنیک: پژوهشی در فلسفه ی حیات را نوشت و دریافت اسطوره ای خود را از جبر به مفهوم تکنیک نیز تسری داد. «در حقیقت نه مغزها و نه دست ها قادرند که آن چیزی را تغییر دهند که به سرنوشت تکنولوژیکی ماشین ها ارتباط می یابد و از جبر باطنی روح تکنولوژی تحول پیدا می کند»

O. Spengler ; Der Mensch und die Technik : Beitrag Zu einer Philosophie der Lebens (Munich : C. H. Beck'sche Verlags buchhandlung , 1931) , 34.

^۱ - برای آگاهی اجمالی درباره ی دریافت زمان در اسطوره ، تاریخ ، فیزیک نیوتونی و نسبیت اینشتاین و فرق میان آنها رجوع کنید به : یدالله موقن ، «زمان و عدد در اندیشه ی اسطوره ای» ، در کتاب زبان ، اندیشه و فرهنگ . - م

^۱ - Wolfgang schivellbusch , Geschichte der Eisenbahnreise : Zur industrialisierung Von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert (Munich : Carl Hanser , 1977) , 15.

^۱ - Walter Benjamin , "The work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" , Illuminations , edited with an introduction by Hannah Arent , translated by Harry Zohn (New York , Schocken Books , 1969) , 217 - 51.

^۱ - Ernst Krenek , "Bemerkungen zur Rundfunkmusik" , zeitschrift fur sozialforschung 7 (1938) : 148 - 65 , esp . 159 - 60.

^۱ - Jacques Ellul , The political Illusion , trans. Konrad Kellen (New York , Random House , Vantage Books , 1967) , 53.

^۱ - Hegel's philosophy of Right, trans . T. M. Knox London : Oxford university Press , 1952) , 122 - 23.

^۱ - آنچه در این جا از دیدگاه فلسفی درباره ی فروپاشی شخصیت فرد و قطع ارتباط او با خویشتن و محیط و نیز محو جامعه گفته می شود به طور غریبی با آنچه مدرنیست ها در آثار خود نشان داده اند همانند است . برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به : یدالله موقن ، «لوکاچ و مدرنیسم» و «لوکاچ و حماسه» در کتاب زبان، اندیشه و فرهنگ . - م.

^۱ - هگل در اوایل دوران تفکر فلسفی خود تاکید می کرد امر خودسرانه (willkur) و امر تصادفی (Zufall) یا خودسری و شانس فقط دیدگاه های تابع اند و نه مستقل. آنها در دریافت او از علم امر مطلق هیچ مکانی نداشتند . رجوع کنید به :

G. W. F. Hegel , The Difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy , trans . H. S> Harris and Walter Cerf (Albany , State University of New York Press , 1977) , 167.

^۱ - برای یونانیان باستان شناس (tyche) و سرنوشت (moira) در ارتباط تنگاتنگ بودند. شانس محض مفهومی بیگانه با تفکر آنان بود رجوع کنید به :

Ulrich von Wilamowitz – Moellendorf ,Der Glaube der Hellenen , 3d ed . 2 vols . (Darmstadt , Wissenschaftliche Buchgesellschaft , 1959) , 2 : 295 – 306.

^۱ - Hannah Arendt , The origins of Totalitarianism , 478.

^۱ - Kant , Critique of Pure Reason , trans . Norman Kemp Smith (New York , St . Martin's Press , 1961 , 342 (BXL).

3 – Albert Speer , Inside The Third Reich , trans. Richard and clard winston (1970 ; reprint , New york : Avon Books , 1973) , 85 – 86.

۴ – این ادعای مهم [کاسیرر] در نقدهای اساسی زیر از کتاب اسطوره ی دولت مورد توجه واقع نشده است:

Thomds I . Cook, The American Political Science Review 41 (1947) : 331 – 33 ;

Chapes N. R. Mccoy , The Modern Schoolman , 25 (May 1947) : 271 – 78 ;

Hans Morgen Thau , Ethics 57 (January 1947) : 141 – 42 ; George H. Sabine , The philosophical Review 56 (1947) : 315 – 18 ; Leo strauss , Social Research 14 (1947) : 125 – 28.

[شاید در اینجا ذکر این نکته بی مورد نباشد که در نقدی که بر ترجمه ی فارسی کتاب کاسیرر تحت عنوان : «اسطوره» یا «افسانه» دولت نوشتم (کیهان فرهنگی، سال ششم، بهمن ماه ۱۳۶۸ صص ۲۵ – ۲۹) ، بی آن که کتاب کرویز در دسترس باشد، بر همین ادعای کاسیرر انگشت گذاشتم و اهمیت آن را گوشزد کردم (صفحه ی ۲۹).]

۵ – کنفرانسی درباره ی اسطوره ی دولت در شهر آبو Abo سوئد ، ششم و هفتم – سپتامبر ۱۹۷۱ برگزار شد که عنوان خود را از کتاب کاسیرر گرفته بود. اما موضوع کنفرانس بررسی جنبه

های تاریخی اسطوره‌ی سیاسی در زمان باستان بود. مقالاتی که به کنفرانس ارایه شده بودند تحت عنوان اسطوره‌ی دولت به چاپ رسیدند:

Haralds Biegais (Stockholm : Almqvist & Wiksel , 1972)

تا آنجا که می‌دانم یگانه تلاشی که در جهت به کارگیری نظرات کاسیرر در مورد حیات سیاسی امروز صورت گرفته بحث موجز اما هوشمندانه‌ی مایکل آرلن است:

Michael J. Arlen , "The Air : The Goreror's Brief Brush with Logic , " The new Yorker , March 31 , 1980 , 112 – 14.

۶ – مقاله‌ی کاسیرر به نام

Die Idee der Republikanischen Verfassung

و سخنرانی مشهور توماس مان با عنوان:

"Von Deutscher Repullik , " Reden und Aufsatze 2 (Frankfurt : S. Fisher Verlag , 1965 , 11 – 52 .

به رغم سبک متفاوتشان در ارایه مطلب و شیوه‌ی استدلال هر دو یک هدف را در مدنظر دارند.

7 – " Burgerliche Gluchsanspruche wie Freiheit , Geitigkeit , kultwr , " P. 81.

Mann , "Deutsche Ansprache : Ein Appell and die vernunft , " Reden und Aufsatze 2 , 61 – 81.

این سخنرانی در سال ۱۹۳۰ در واکنش به موفقیت عظیم حزب ناسیونال سوسیالیست در انتخابات چهاردهم سپتامبر ۱۹۳۰ که تعداد کرسی در پارلمان از ۱۲ به ۱۰۷ افزایش یافت ایراد شد.

توماس مان مانند کاسیرر معتقد بود که به رغم شرایط بد اقتصادی نتایج این انتخابات را «نمی‌توان صرفاً معلول اوضاع اقتصادی دانست» (صفحه‌ی ۶۵). در واقع شکل عقلانی سیاست نمی‌تواند چیزی بیش از { «درخواست های مدنی برای خوشبختی مانند : آزادی ، عقلانیت و فرهنگ [را تهیه کند.

8 – George Sabine , review of *The Myth of the State* by Ernst Cassirer ,
The Philosophical Review 56 (1947) ; 317.