



اھریمن در تاریخ

کمونیسم، فاشیسم و درس‌هایی از قرن بیستم

ولادیمیر تیسماننو

مترجم: رامین پرہام



اهریمن در تاریخ

کمونیسیم، فاشیسیسم و درسهایی از قرن بیستم

ولادیمیر تیسماننو
مترجم: رامین پرهام



آموزش‌سکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران
توانا
TAVANA
e-collaborative
for civic education

این کتاب ترجمه فصل‌هایی از کتاب زیر است:
The Devil in History: Communism, Fascism, and
Some Lessons of the Twentieth Century
© 2012 by the Regents of the University of California



آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران

<http://www.tavaana.org>

پروژه

e-collaborative
for civic education

<http://www.eciviced.org>

اهریمن در تاریخ:

کمونیسم، فاشیسم و درس‌هایی از قرن بیستم

نویسنده: ولادیمیر تیسماننو

مترجم: رامین پرهام

چاپ اول: واشنگتن، ۲۰۱۷

نقاشی روی جلد: Flat Landscape اثر پل کله

© E-Collaborative for Civic Education 2017

e-collaborative for civic education

E-Collaborative Civic Education (ECCE) یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می کند.

ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل دهنده ایده های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از جامعه سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می داند. ما دموکراسی را مجموعه ای از ارزش ها، نهادها و فرایندها می دانیم که میسر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکررگویی و جوامعی شایسته سالار است که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارجح می گذارند.

ما پروژه اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعه مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعه آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، و بنویسی، جدایی دین و دولت و توانایی های رهبری ارائه می شوند. آموزشکده توانا آموزش زنده دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه هایی مثل مطالعات موردی در جنبش های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل های خودآموز، کتابخانه مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاوره آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعه توانایی های آموزشکده توانا متوجه گرد آوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای حذف شده است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده های آنان در جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه نگاری، کنشگری و فن آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و برساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه ای باز در ایران داشته باشد.

سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

مریم معمارصادقی

M. Memar Sadeghi

اکبر عطری

Akbar Attari

فهرست

۹	سر آغاز
۱۵	پیش گفتار- دیکتاتورهای تمامیت گرا و تفرعن ایدئولوژیکی
۴۵	فصل یک: بنیاد گرایی ناکجانندیش و انکار نفس بشرودی
۱۰۳	فصل سه: قرن لنین- بلشویسم، مارکسیسم، و سنت روسی
	فصل شش: ناخشنودی خاطر و احساس کین توزی- تهدیدهایی که دموکراسی در جوامع
۱۵۹	پساکمونستی با آن‌ها روبروست
۲۰۷	نتیجه گیری

سر آغازⁱ

این کتابی است درباره سوداهای سیاسی، رادیکالیسم، آرمان‌های ناکجان‌اندیش، و نتایج فاجعه‌بار آن‌ها در آزمون‌های قرن بیستمی مهندسی اجتماعی کلان. دقیق‌تر بگوییم، کوششی است برای کشیدن نقشه و تشریح آنچه هانا آرنه آن را «توفان‌های ایدئولوژیکی»ⁱⁱ قرن‌نمی‌نامید که در خشونت، شقاوت، و قربانی کردن‌های بشری تالی ندارد. من تفکر در باب این موضوع‌ها را در نوجوانی در رومانی کمونیستی آغاز کردم، یعنی در زمانی که بخت یاری کرد تا «تاریکی در نیمروز»ⁱⁱⁱ، اثر آرتور کستلر^{iv} را بخوانم، نسخه‌ای از آن را که مخفیانه دست به دست می‌گشت. من پس از جنگ دوم جهانی از پدر و مادری انقلابی زاده شده بودم که پیش از جنگ ارزش‌های ضد فاشیستی کمونیسم آن‌ها را به خود جلب کرده بود. این پدر و مادر در بریگاد بین‌المللی در جنگ داخلی اسپانیا جنگیده بودند، که طی آن پدرم بازوی راست‌اش را در سن ۲۴ سالگی در نبرد رودخانه «ابرو» از دست داد؛ مادرم، دانشجوی یک مدرسه پزشکی، با عنوان پرستار

i با اندک تلخیص از مقدمه نویسنده

ii Ideological storms

iii *Darkness at Noon*

iv Arthur Kœstler

به کار مشغول شد. در طی سالیانی که بزرگ شدم، گوش و هوش‌ام به صحبت‌های بی‌شماری بود که درباره چهره‌های عمده جهان کمونیسم، همچنان که در باب بی‌رحمی‌های استالینیستی می‌شنیدم. نام‌هایی چون پالمیرو توگلیاتی (Palmiro Togliatti)، رودلف سلانسکی (Rudolf Slánský)، موریس تورز (Maurice Thorez)، جوزپ بروز تیتو (Josip Broz Tito)، آنا پوکر (Ana Pauker)، یا دولورس ایباروری (Dolores Ibarruri) در صحبت‌های سر میز شام بسیار شنیده می‌شد.

بعدتر که دانشجوی جامعه‌شناسی در دانشگاه بخارست بودم، فراخوان‌های رسمی برای بی‌اعتماد بودن به «ایدئولوژی بورژوازی» را ناشنیده می‌گرفتم و بیش‌ترین توانی را که در من بود، صرف یافتن کتاب‌های ممنوعی می‌کردم که نویسندگانی چون میلووان جیلاس (Milovan Djilas)، کارل یاسپرس (Karl Jaspers)، هانا آرنت (Hannah Arendt)، ریمون آرون (Raymond Aron)، آیزایا برلین (Isaiah Berlin)، کارل پوپر (Karl Popper)، لشک کولاکوفسکی (Leszek Kolakowski) و دیگر متفکران ضد توتالیتاریسم نوشته بودند. هنگامی که با دیوانگی‌های عجیب و غریب کمونیسم خاندان نیکلای چائوشسکو روبرو شدم، برایم مسلم شد که دارم در نظامی زندگی می‌کنم که زمام قدرت آن در دست رهبری متوهم است که از طریق حزب کمونیست و پلیس مخفی کنترل مطلق بر همه مردم دارد. به همین دلیل بود که من به سنت مکتوم مارکسیسم غربی و نظریه پردازان مکتب فرانکفورت که می‌کوشیدند ذهنیت فردی را دوباره احیا کنند، به شدت علاقمند شدم. عنوان دکترای من که در سال ۱۹۸۰ از آن دفاع کردم، «انقلاب و عقل نقاد: نظری سیاسی مکتب فرانکفورت و رادیکالیسم چپ معاصر»^۱ بود. من از نوشته‌های تئودور آدورنو (Theodore Adorno)، والتر بنیامین (Walter Benjamin)، اریک فروم (Erich Fromm)، ماکس هورکهایمر (Max Horkheimer)، و هربرت مارکوزه (Herbert Marcuse)، به مصیبت منفی‌نگری در عصر حکومت تامه و گریزناپذیر از خودیگانگی آشنا شدم و چیزها آموختم. کارهای جورج لوکاک (Georg Lukács)، کارل کرش (Karl Korsch) و آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) را خواندم، و در فکرت‌های آنان (به‌ویژه در نوشته‌های آغازین‌شان) برای خوشبینی بی‌شعور مارکسیسم‌لنینیسم پادزهری یافتم. با وجود آن که رومانی دولتی سوسیالیستی با پذیرش باورهای مارکسیستی و بنابراین آشکارا چپ‌گرا بود، به‌ویژه بعد از ۱۹۶۰، اما حزب حاکم شروع کرد به روی آوردن به مایه‌های فکری، انگیزه‌ها، و دل‌مشغولی‌های راست افراطی در دوره میان دو جنگ. هنگامی که نیکلا

i Revolution and Critical Reason: The Political Theory of the Frankfurt School and Contemporary Left-Wing Radicalism.

چائوشسکو در ۱۹۶۵ به قدرت رسید، این روند را تندتر کرد و ایدئولوژی دست به کار آمیختن لنینیسم با فاشیسم مقرر و در عین حال بی چون و چرا شد. این وضع فقط تناقضی ظاهری بود. سال بعد، که من شرح زندگی نامه استادانه رابرت سی. تاکر در مورد استالین را خواندم از تحلیل درخشان وی در باب «بلشویسم راست افراطی»ⁱ یک‌ه که خوردم. درست مانند مورد اتحاد شوروی بعد از ۱۹۴۵، یا لهستان در سال‌های آخر حکومت ولادیسلاو گومولکا که جناحی از ناسیونالیست‌های افراطی پارتیزان‌ها، به رهبری وزیر کشور، ژنرال میچیسلاو موجار به قدرت رسید، رژیم کمونیستی رومانی به گونه‌ای روز افزون به نظامی فردی، بیگانه‌ستیز، و ضد یهود تبدیل می‌شد. من به هنگام انتشار تاریخام درباره کمونیسم رومانی در سال ۲۰۰۳، برای بیان این‌گونه پیوند خوردن دو گونه متفاوت با هم، سکه اصطلاحی جدیدی را ضرب کردم که استالینیسم ملی بود. در تمام این سال‌ها، من سرگرم تفکر درباره نزدیکی‌های موجود میان جنبش‌ها و ایدئولوژی‌هایی بوده‌ام که به ظاهر آشتی‌ناپذیر هستند. به این نتیجه رسیدم که در دوره آشفستگی اخلاقی و فرهنگی، کمونیسم و فاشیسم می‌توانند به قالب ترکیبی گوش‌نواز در آیند. کمونیسم فاشیسم نیست، و فاشیسم نیز کمونیسم نیست. هر آزمون تمامیت‌خواهی، خصوصیات تغییرناپذیر خود را دارد، همه آن‌ها در برخی از بیم و هراس‌ها، دل‌مشغولی‌ها، و بغض و کین‌هایی که در دل دارند با هم شریک‌اند، و همین‌گونه شراکت قادر است اتحادهایی زهر آگین به وجود آورد، مانند پیمان نازی‌ها و شوروی‌ها در اوت ۱۹۳۹. از این فراتر، مجاورت جغرافیایی‌شان اجازه داد که نسل‌کشی‌هایی که این دو نظام در فاصله ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۵ به آن‌ها دست زده بودند آشکار شود، مجاورتی که تیموتی اسنایدر (Timothy Snyder) از آن با عنوان «سرزمین‌های خون»ⁱⁱ یاد می‌کند که میزان کشته‌شدگان آن نسل‌کشی‌ها به تقریب ۱۴ میلیون نفر است. این فاجعه با جنگ‌های استالین بر ضد دهقانان، به‌خصوص در اوکراین شروع شد و سرانجام به دهشت مطلق هولوکاست انجامید.

این کتابی است که می‌خواهد چگونگی تجسم‌یابی اصول هیچ‌انگاران اهریمنی برای استیلا یافتن بر بشر و مفید کردن‌اش به نام هدف‌هایی به اصطلاح ناب و تهذیب‌کننده را تشریح کند. این کتاب رساله‌ای تاریخی نیست (اگرچه تاریخ در تک‌تک صفحه‌های آن حضور دارد)، بلکه بیش‌تر تفسیری سیاسی - فلسفی در باب این موضوع است که گرایش‌های حداکثری ناکجان‌دیش چگونه می‌توانند به اردوگاه‌های کار اجباری شوروی و نازی ختم شوند که کولیما و آشوویتس از مظاهر آن‌ها هستند. من از همانندی‌های

i Bolshevism of the Extreme Right

ii Bloodlands

عمده، از تمایزهایی که به گونه‌ای چشمگیر کاهش‌ناپذیر هستند، و پژواک‌های معاصر این جباریت‌های تمامیت‌گرا بحث خواهیم کرد. همچنین به کاهش‌یابی بنیادگرایی در رژیم‌های به سبک شوروی، به فروکش کردن شور ایدئولوژی، و برآمدن بدیل، یعنی جهت‌گیری مدنی در بیان حساسیت دموکراتیک خواهیم پرداخت. هدف این کتاب این است که به خوانندگان‌اش (دانشجو، روزنامه‌نگار، مورخ، متخصصان علم سیاسی، فیلسوفان، و عامه مردم)، نتیجه‌گیری‌هایی از زمانه مصیبت‌باری که هیچ واژه‌ای قادر نیست به دقت و درستی، پریشان‌کنندگی آن‌چه در نقاشی‌های هنرمند آلمانی آنسلم کیفر آمده است را شرح دهد. قرن بیستم، مانند آن نقاشی‌های رنگ و روغنی، دورنمایی ویرانه پر از اجساد، از توهم‌های بر باد رفته، از اسطوره‌های شکست خورده، از وعده‌های وفا نشده، و خاطره‌های به عمل درنیامده، در پشت سر خود به جای نهاده است.

بسیاری از فکرت‌های این کتاب با دوست مرحوم‌ام، مورخ بزرگ، تونی جات (Tony Judt) به بحث گذاشته شده است. من در ضمن از این امتیاز برخوردار بوده‌ام که صحبت‌های متعددی با یکی از داناترین تحلیل‌گران مارکسیسم و کمونیسم شوروی، رابرت سی. تاکر (Robert C. Tucker) داشته‌ام. هر دوی این‌ها بر نقش عظیم فکرت‌ها در تاریخ تأکید کرده و به من بر ضد هرگونه جبر پوزیتیویستی هشدار داده‌اند. هر دو در باب شکنندگی ارزش‌های لیبرالی، و در باب این تعهد که تسلیم نشوم بلکه بیش‌تر به راه مبارزه برای این ارزش‌ها به‌رغم همه مخالفت‌ها ادامه دهم، چیزها به من آموختند. متفکر لهستانی لشک کولاکوفسکی (Leszek Kolakowski)، که اغلب و به‌درستی از وی به‌عنوان فیلسوف جنبش همبستگی نام برده می‌شود، نیز سهم عمده‌ای در شکل دادن به فکرت‌های من دارد. من نخستین کسی بودم که ترجمه یکی از جستارهای کولاکوفسکی را به زبان رومانیایی، در سال‌های اواخر ۱۹۸۰، در روزنامه دگراندیش فرهنگی «آگورا»^۱ که در ایالات متحده آمریکا پخش می‌شد، منتشر کردم که شاعر دگراندیش دورین تودوران (Dorin Tudoran)، چاپ‌اش کرد و مخفیانه در رومانی توزیع شد. من نسخه‌ای از این ترجمه را برای کولاکوفسکی فرستادم، که او نیز در نامه‌ای عالی به من پاسخ داد و گفت گرچه نمی‌توانست زبان رومانیایی را بخواند، اما می‌تواند با دانش‌اش از زبان‌های لاتین و فرانسه، از مقدمه کوتاه من سر در بیاورد. یکی از عمده‌ترین طرح‌هایی که من انجام آن را در رومانی بعد از رژیم کمونیستی به عهده گرفتم این بود که انتشار ترجمه کتاب سه جلدی استادانه وی درباره جریان‌های عمده مارکسیسم را هماهنگ کنم. هیچ‌کس بهتر از کولاکوفسکی به وجوه دهشتناک حضور اهریمن در آزمون‌های تمامیت‌گرای قرن

بیستم پی نبرده است. این هر سه تنی که نام بردم امیدوار بودند که بشریت از این فجایع درس‌هایی بگیرد. من این کتاب را به همین سه دانشمند عمده تقدیم کرده‌ام.

یک‌چنین ترکیب نظری را نمی‌توان در عرض چند سال انجام داد. من که بیش از حد خوشبین بودم، قراردادی را با بخش مطبوعاتی دانشگاه کالیفرنیا در سال ۲۰۰۴ امضا کردم، چون فکر می‌کردم که می‌توانم کتاب را پیش از پایان سال ۲۰۰۵ تمام کنم. اینجا بود که دیدم هنوز موضوع‌های متعددی هست که باید به آن‌ها بیندیشم. در سال‌های بعدی، درگیر کوشش‌های نهادین برای تحلیل دیکتاتوری کمونیستی در رومانی شدم. به جزئیات وحشتناکی در باب تکنولوژی‌های استالینیستی ویران‌گری که توسط کمونیست‌های رومانی به کار بسته شده بودند دست یافتیم. کار این کتاب در سال ۲۰۰۱ آغاز شد، و این موقعی بود که تونی جات به من امکان داد که یک ماه را در «ریمارک انستیتو» در دانشگاه نیویورک بگذرانم، و در آنجا گفتاری در باب موضوع‌هایی که مستقیم با مطالب این کتاب مربوط بودند ایراد کردم. تأکید من در این گفتار بر بحث و مجادله فرانسوی در باب «کتاب سیاه کمونیسم»ⁱ بود. من پژوهش‌ام را، در ماه ژوئن ۲۰۰۲، به‌عنوان دستیار یک ماهه در مؤسسه علوم انسانی در وین ادامه دادم. در ژانویه ۲۰۰۳، دستیار مؤسسه مسائل انسانی در دانشگاه ایندیانا شدم، در آنجا گفتاری در مورد اغواگری‌های توتالیتری ایراد کردم و از تذکرهای روشن‌گر جفری سی. آیزاک (Jeffrey C. Isaac) درباره گفتارم بهره‌مند شدم. در سال‌های ۲۰۰۸-۲۰۰۹ در مرکز بین‌المللی متخصصان «وودرو ویلسون»، به‌عنوان دستیار، مدیریت تحقیقی را درباره رادیکالیسم ناکجانانیدش قرن بیستم و موضوع عدالت اخلاقی در رومانی پس از سقوط نظام کمونیستی بر عهده داشتم. در طول این تحقیق، از مهارت‌های تحقیقی دو نفر از دستیاران‌ام، الیزا گئورگ و مارک مول بهره‌ها بردم. کتاب‌های زیادی منتشر می‌شد که خواندن آن‌ها الهام‌بخش من در بازاندیشی برخی از فرضیه‌های آغازین‌ام شد، از جمله آن‌ها کار راه‌شکن رابرت گلاتلی (Robert Gellately) با عنوان «لنین، استالین، هیتلر: زمانه فاجعه‌های اجتماعی»ⁱⁱ (۲۰۰۷)، بود که من بررسی آن را در روزنامه معتبر «کریتیکا»ⁱⁱⁱ منتشر کردم. یکی دیگر از کتاب‌های مهم، کتاب «فراتر از تمامیت‌گرایی»^{iv} (۲۰۰۹) بود که شیلای فیتزپاتریک (Sheila Fitzpatrick) و مایکل گِیر (Michael Geyer)

i *Le Livre Noir du Communisme*

ii *Lenin, Stalin, Hitler : The Age of Social Catastrophe*

iii *Kritika*

iv *Beyond Totalitarianism*

ویراستارش بودند. در آوریل ۲۰۰۹، تیموتی اسنایدر دعوت‌ام کرد که در سمینار «هیتلر و استالین: مقایسه دوباره» در دانشگاه ییل شرکت کنم، که من در آنجا فرصت تبادل نظر با دانشمندانی ممتاز را یافتم، از جمله شائول فریدلندر (Saul Friedländer)، نورمن نیمارک (Norman Naimark)، لین ویولا (Lynne Viola)، و امیر وینر (Amir Weiner). در جریان این سال‌ها، استنلی هولویتز (Stanley Holowitz)، که اخیراً اثر من با عنوان «استالین‌سیم برای همه فصول»ⁱ را در انتشارات دانشگاه کالیفرنیا به گونه‌ای عالی ویراست کرده، مدام جویای این بوده که دست‌نوشته‌ام درباره کتاب حاضر به کجا انجامیده است. من به او اطمینان دادم که فراموش‌اش نکرده‌ام؛ در حالی که در عمل داشتم فقط به چنین کتابی فکر می‌کردم، و در مارس ۲۰۱۰ در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی صحبتی با عنوان «اهریمن در تاریخ»ⁱⁱ داشتم که طی آن همان فکری را عرضه کردم که در بخش پیشگفتار کتاب حاضر آمده است. بعد از این صحبت، با مورخانی چون جان کانلی (John Connelly) و یوری سلترکین (Yuri Slezkine) بحث‌هایی طولانی داشتم که طی آن‌ها این دو نفر توصیه‌های چالش‌جویانه‌ای به من کردند.

سرانجام، دست‌نویس من در تاریخ فوریه ۲۰۱۱ آماده شد. من آن را برای نیلز هوپر در بخش مطبوعات دانشگاه کالیفرنیا فرستادم که نسبت به چاپ آن اظهار علاقه کرد. به دنبال آن، دو اظهار نظر اصلاحی بسیار خردمندانه دریافت کردم که توسط دو نفر نوشته شده بود و چندین مورد از پیشنهادهای آن‌ها را پذیرفتم، به‌ویژه پیشنهادی را که بر توجه بیش‌تر بر ماهیت خاص بلشویسم در پرستش حزب، پیوستگی موجود میان مارکس و لنین، و شیفتگی همچنان حیرت‌انگیز روشنفکرانی مهم نسبت به فکرت‌های کمونیستی تأکید می‌کرد. من بسیاری از فکرت‌های موجود در این کتاب را در مقالاتی که از ۲۰۰۵ در صفحات ضمیمه ادبی «تایمز» منتشر شدند، یا جستارهایی که در نشریه ماهانه «گفتگوی فکرت‌ها»ⁱⁱⁱ در رومانی، که چهره درخشان فلسفی، هوربارومن پاتاپیویچی (Horia-Roman Patapievici)، اداره‌اش می‌کرد، ارائه داده‌ام.

i *Stalinism for All Seasons*

ii *The Devil in History*

iii *Idei in dialog*

پیش‌گفتار

دیکتاتورهای تمامیت‌گرا و تفرعن‌ایدئولوژیکی

هرگاه که تصویری از دوزخ داشته‌ام، دوزخ تمثیلی منظورم نبوده، عیناً خود دوزخ بوده: نیازی به استدلال ندارد که بدانیم مردمی که باورشان به بهشت را از دست داده‌اند قادر نخواهند بود بهشتی در روی زمین بنا کنند؛ ولی در مورد دوزخ این‌سان به یقین نمی‌توان گفت آن‌ها که باوری به دوزخ چون جایگاهی برای پس از مرگ ندارند، علاقه‌ای هم به این ندارند که بخواهند یا قادر باشند نمونه دقیقی از آن‌چه مردم به‌طور معمول در باب دوزخ بدان باور دارند در روی زمین برقرار کنند. در این معنا من فکر می‌کنم توصیفی از اردوگاه‌های مرگ به‌عنوان دوزخ در روی زمین «عینی‌تر» است، یعنی با ذات اردوگاه‌ها تناسب بیش‌تری دارد تا گزاره‌هایی با سرشت جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی محض.

– هانا آرنهت، «جستارهایی در باب فهم»ⁱ

هیچ‌قرنی شاهد و مستند این همه رنج‌های شقاوت‌آمیز، این همه نفرت و کینه‌سازمان‌یافته، و خشونت ویران‌گر که در قرن بیستم دیده‌ایم نبوده است. اردوگاه‌های کار اجباری

مظهری از حد نهایی تحقیر موجودات بشری، پایمال کردن هویت‌شان، تباه کردن ناگزیر انسانیت‌شان، و نابود کردن دسته‌جمعی‌شان بوده است.

بدون در نظر گرفتن آن‌چه آلبر کامو پیش از همه آن را عالم اردوگاه‌های کار اجباری نامید، نه کمونیسم را می‌توان فهمید، نه نازیسم را. پریمو لوی (Primo Levi)، نویسنده ایتالیایی و از جان بدربرندگان آشویتس، در کتاب خویش با عنوان اگر این هم بشر است^۱، نوشت:

شاید امکان فهمیدن وجود ندارد، حتی شاید کسی کوششی برای فهمیدن نکند، چون فهمیدن به تقریب نوعی توجیه کردن است. بگذارید شرح دهم: «فهمیدن» نیت و کنش آدمی (حتی از دیدگاه ریشه‌شناسی) به معنای دربرداشتن آن، داشتن تصویری از مرتکب آن، از راه گذاشتن خود به جای وی، یکی کردن خود با وی است. حال، هیچ آدم عادی هرگز نمی‌تواند با هیتلر، هیملر، گوبلز، آیشمن و بی‌شماران دیگر از این دست این‌همانی پیدا کند. با وجود این که این همانندی جویی برای ما هراسناک است، اما آرامش‌بخش هم است چرا که احتمالاً درست بدان می‌ماند که گفته‌های شان (و همچنین، افسوس! کرده‌های شان) باید ورای حد ادراک مان باقی بماند. این گفته‌ها و کرده‌ها غیرانسانی‌اند، حتی ضد بشری‌اند، چون تاریخ پیشینه‌ای برای آن‌ها نمی‌شناسد و به‌سختی می‌توان آن‌ها را با بی‌رحمانه‌ترین وجوه تنازع برای بقا مقایسه کرد.^۱

در رومانی استالینی‌شده بین سال‌های ۱۹۴۹ و ۱۹۵۱، دست به آزمونی اهریمنی زدند که هدف از آن این بود که ۶۰۰ نفر از زندانیان ندامتگاه پیتستی (همگی از دانشجویانی که به دلیل واقعی یا واهی فعالیت بر ضد رژیم بازداشت شده بودند) را به «آدم‌هایی جدید» تبدیل کنند. روشی که برای این منظور به کار بسته شده بود، ظاهراً الهام گرفته از آموزه‌های آنتون ماکارنکو (Anton Makarenko)، متخصص آموزش و پرورش روسی در نظام بلشویکی، آن‌سان که پلیس مخفی در اتحاد شوروی و اقماراش آن را پذیرفته و به کار می‌بستند، بر این اساس پایه‌ریزی شده بود که قربانیان را به شکنجه‌گران خودشان تبدیل کرده و از آنان به اصطلاح «مربی» بسازد. گردانی از همدستان رژیم، به سرکردگی یک فاشیست سابق که در ۱۹۴۸ به جرم دروغ گفتن درباره گذشته‌اش دستگیر شده بود، درگیر اعمال خشونت‌هایی ناگفتنی و وحشیانه بر ضد هم‌بندهای خود شدند که کارشان آزمودن دو سطح از دگرسازی زندانیان بود: تربیت دوباره برونی و درونی آنان، تا زمانی

که قربانی تبدیل به شکنجه‌گر شود. برای زندانیان فقط دو امکان وجود داشت: همدست شکنجه‌گران شدن یا در شرایطی دهشتناک تن به مرگ دادن. در عمل، چنان که یکی از معدود جان‌بدربرندگان این آزمون تکان‌دهنده گفته است، یک امکان سوم هم وجود داشت: دیوانه شدن.

آن‌چه در اردوگاه‌های کار اجباری نازی و کمونیستی رخ داد (ندامتگاه پیتستی برای هر مقصود عملی در حکم یک نهاد بود)، برای این منظور بود که همه خصوصیت‌های بنیادین بشری مانند عاطفه، عقل، همبستگی را ویران کنند.^۲ تیموتی اسنایدر، مورخ، در نتیجه‌گیری عالی از اثر اساسی‌اش «سرزمین‌های خون‌بار»، تأکید می‌کند که «رژیم‌های نازی و بلشویکی مردم را به اعداد تبدیل کردند... وظیفه انسان‌دوستانه ما این است که اعداد را به صورت مردمی که بودند برگردانیم.»^۳ بنیاد این اعمال دهشتناک بر این باور استوار بود که موجودات بشری نیز می‌توانند موضوع مهندسی اجتماعی تمام‌عیاری باشند که نگهداران خود خوانده رضایت عام مدیران آن‌اند. به گفته یکی از مورخان، ویران‌گری قرن بیستم از اینجا آغاز شد که «ادعای خودآگاهی تاریخی مبنی بر این که پیش‌آیندگی در امور به حدی بالا گرفته است که باید اداره‌اش کرد، آشفتگی به حدی رسیده است که بر همه چیز مسلط شده و باید بر آن فائق آمد، و جامعه را می‌توان طراحی کرد و انقلاب را انجام داد»^۴ به توجیهی برای جامه تقدس پوشاندن به امر سیاسی و گذاشتن آن به جای مذاهب سنتی تبدیل شد. این کتاب جستاری جامع و تطبیقی در باب خاستگاه‌های فکری، جنایات، و شکست نهایی جنبش‌های تمامیت‌خواه رادیکالی است که در قرن بیستم ویرانی به بار آوردند: کمونیسم و فاشیسم. به همین دلیل از بررسی این وعده آغاز می‌کند که (به گفته هابسبام Hobsbawm) در «عصر افراط»^۵، مسأله اهریمن مهم‌ترین مسأله است.^۵

از نظر فیلسوفی چون لشک کولاکوفسکی، بلشویسم و فاشیسم مظهر دو تجسم از حضور فاجعه‌بار اهریمن در تاریخ‌اند: «اهریمن... دولت ایدئولوژیکی را ابداع کرد، یعنی دولتی که حقانیت‌اش بر این امر استوار است که دارندگان زمام قدرت آن دارندگان حقیقت‌اند. اگر شما مخالف چنین دولت یا دستگاه فکری‌اش باشید دشمن حقیقت‌اید.»^۶ هر دو جنبش مدعی بودند که می‌خواهند بشریت را از عوامل فساد، انحطاط، و انحلال پالوده کنند و بشریتی را دوباره زنده کنند که به ادعای خودشان از دست رفته است (البته به استثنای آن‌هایی که از دیدشان پایین‌تر از بشر بودند، یعنی دشمنان اجتماعی و نژادی‌شان). اهریمن از نظر کمونیست‌ها در نظام مالکیت خصوصی نهفته بود که

نمایندگان اش بورژوازی، روحانیت، و کولاک‌ها بودند. نازی‌ها، «انگل‌های جامعه»ⁱ را در وجود یهودی‌ها، «آیین یهودی‌بلشویکی»ⁱⁱ، «توان‌گرسالاری یهودی»ⁱⁱⁱ (یا همان زرسالاری یهود) و مارکسیسم می‌دیدند که از نظر آن‌ها سرچشمه همه مصیبت‌ها محسوب می‌شدند. فاشیسم (و روایت بنیادگرای آن، نازیسم)، قاطعانه ضد کمونیست بود. استالین، در سال‌های ۱۹۳۰، از ضدیت با فاشیسم ستونی برای تبلیغات خود ساخت، که عاملی برای فریفتن روشنفکران و برانگیختن جنبش‌های مقاومت در سراسر جهان شد. با وجود این، در نبود سخن‌پردازی ضد فاشیستی، به‌سختی می‌توان تصور کرد که استالینیسم چگونه توانسته است به مغناطیسی خارق‌العاده برای جلب بسیاری از افرادی که از جهات دیگر هوشمند و معقول بوده‌اند تبدیل شود. این‌گونه افراد قانع شده بودند که با حمایت از جبهه‌های مردمی، به‌ویژه در جنگ داخلی اسپانیا، در واقع با بربریت نازی می‌جنگند. ماشین تبلیغاتی انترناسیونال کمونیستی، در برابر بی‌رحمی‌های نفرت‌انگیز مکرر نازی‌ها، از حقوق بشر دفاع می‌کرد و بر این واقعیت سرپوش می‌گذاشت که تا ۱۹۳۹ بیش‌تر جنایاتی که با کشتار دسته‌جمعی افراد در اروپا صورت گرفت در واقع توسط استالینیست‌ها در اتحاد جماهیر شوروی هدایت می‌شد.^v

هر دو حزب-جنبش انقلابی از لیبرالیسم، دموکراسی، و نظام پارلمانی به‌عنوان نمونه‌هایی از انحطاط سیاست حقیقی، متنفر بودند و از آن‌ها بد می‌گفتند و معتقد بودند که سیاست در معنای راستین کلمه باید از هر گونه تقسیم‌بندی موجود در جوامع بشری فراتر رود و اجتماعات بشری کامل را (که در آن‌ها نه تفاوت‌های طبقاتی وجود خواهد داشت، نه تفاوت‌های نژادی) برقرار سازد. کمونیسم و نازیسم، که در بنیاد خود خدانانسان بودند، هدف‌های سیاسی خود را در قالب گفتارهای ادعایی خویش برای رهایی بشریت سازمان دادند و از آن‌ها به‌عنوان مذهبی سیاسی که قرار است فرد بشر را از زیر بار تحمیلی اخلاقی و قانونیت سنتی خلاص کند استفاده کردند.^۸ اگر بخواهیم از واژگان و تعاریف امیلیو جنتیله (Emilio Gentile)، متفکر سیاسی ایتالیا، استفاده کنیم، باید گفت هر دو مسلک نوعی تقدس بخشیدن به سیاست‌هایی برخاسته از منشی انحصاری و کمال‌گرا بودند که «همزیستی با دیگر ایدئولوژی‌ها و جنبش‌ها» را نمی‌پذیرفتند و «استقلال نظر فرد در ارتباط با جمع» را نفی، و «عمل اجباری به فرمان‌های شان و مشارکت اجباری در کیش سیاسی‌شان» را به همه تجویز می‌کردند، و در تقدیس «خشونت به‌عنوان سلاحی بر حق

i Vermin

ii Judeo-Bolshevism

iii Judeo-plutocracy

در نبرد علیه دشمنان و چونان ابزاری برای تجدید حیات و نیرو^۹ می‌کوشیدند. در عالم این دو جنبش سیاسی، اهریمن بیان‌گر نام‌کسانی بود که روشن‌گری‌های ارائه شده توسط انجیل‌های شکست‌ناپذیر حزب را رد می‌کردند، نمی‌پذیرفتند، یا فاقد صلاحیت لازم برای قبول آن‌ها بودند. ایگال هالفین (Igal Halfin)، مورخ، در مورد تمامیت‌گرایی چپ، قاعده‌ای عالی را پیشنهاد می‌کند. می‌گوید: «به مقام خدایی رساندن تاریخ کمونیستی - که در آن افراد بشر دست در دست هم به سوی بهشتی عاری از طبقات گام برمی‌دارند - را نمی‌توان از اقدامات باورمندانه استالین در حذف کسانی که با علاقه مارکسیست شدند ولی بعد نخواستند از جام آن جرعه‌ای بنوشند جدا کرد.»^{۱۰} حال اگر به نازیسم برگردیم، باید گفت از نظر هیتلر، یهودیان فقط به این دلیل تجسم اهریمن به شمار می‌رفتند که هیتلر آنان را موجوداتی پایین‌تر از حد بشری می‌دانست. این یهودیان از نظر وی در عین حال هم ترسو بودند، هم همه‌توان؛ هم سرمایه‌دار، هم کمونیست؛ هم متظاهر، هم در باطن مکار؛ و مانند این‌ها. پس از آن‌که با گوبلز به دیدن به اصطلاح مستند یهود ازلی^{۱۱}، که چیزی جز قطعه‌ای از تبلیغات خام نبود نشستند، دیکتاتور آلمانی نتیجه گرفت که «اینان دیگر موجود بشری نیستند؛ جانورند. بنابراین، کاری که با این جماعت خواهیم کرد، اگر چه انسانی نیست اما یک عمل جراحی لازم است. وگرنه، اروپا گرفتار بیماری یهود خواهد شد و از بین خواهد رفت.»^{۱۱}

تیبین‌های روان‌شناختی و استناد به قواعد شناخت بیماری‌های روانی، برای تشریح این‌گونه نظام‌های منحصراً آدم‌کش کفایت نمی‌کنند. در حالی که استالین و هیتلر به‌طور انکارناپذیری دست‌خوش بدگمانی‌های استثنایی و تمایلات قلع و قمع‌کننده بودند، به‌سختی می‌توان گفت که لنین نیز از لحاظ ذهنی فردی نامتعادل بود. به‌عنوان امری واقع، حتی منتقد ثابت قدمی از بلشویسم، مانند نیکلای بردیایف، فیلسوف اگزستانسیالیست مسیحی، نیز لنین را شخصیتی سرشار از تناقض‌های درونی تلقی کرده است که از نظر وی با وجود ضدیت‌اش با دموکراسی، و انقلابی‌گری‌اش به شیوه نوژاکوینی، فردی بشری بود که رفتارش از سر عطش برابری و حتی از سر سودایی برای آزادی بوده است. بالاتر از این، دلیل دیگری هم وجود دارد که ذهن پژوهش‌گر را دائم به خود مشغول می‌دارد و بر سر دو راهی‌اش قرار می‌دهد، زیرا هر کوششی برای درک وقایع دهشتناک قرن بیستم به دشواری بررسی عمقی «سطح بیمارگون فسق و فجور مورد قبول، تأیید شده، و تحمل‌پذیر توده‌های مردم - حتی اذهان به حد اعلا باهوش - بر می‌خورد و بنابراین، همه به آن به‌عنوان نوعی عمل عادی و توجیه‌پذیر می‌نگرند»^{۱۲}. این همان جایی است که درک

سودهای انقلابی فاشیسم و کمونیسم به مسأله‌ای حیاتی تبدیل می‌شود. همین ذهنیت جویای دگرگونی‌ها و تازه‌سازی‌های بنیادی است که توده‌ها را به حرکت در آورد و هر دو جنبش را تا زمانی که بر سر کار بودند^{۱۳} به پیش راند. فاشیسم و کمونیسم تجسم و موجودیت‌بخش نوعی «تجربه انقلابی» با ایستادن بر لبه تاریخ و جریان آن را پیش‌تازانه تغییر دادن، بی‌اعتنا به اجبارهای زمانه «عادی» و «قراردادهای اخلاقیات زمانه بودند». هر دو جنبش از ویرانه‌های بازمانده از جنگ بین‌المللی اول در اروپایی سر بر آورده بودند که به نظر می‌رسید وارد عصر جدیدی شده که در آن سیاست‌های لازم باید با در نظر گرفتن سقوط افتخارآمیز تمدن‌های چپ و راست از نو تعریف شوند.

در عمل، این فاجعه زودتر آغاز شده بود، و مبانی فکری‌اش از نوعی بینش آخرالزمانی در باب جدا شدن بی‌سابقه از ارزش‌های لیبرالی و سنت‌ها از جمله مواضع تکثرنگر اخلاقی دموکراسی اجتماعی بین‌المللی که بلشویک‌ها مدافع آن بودند سرچشمه می‌گرفت. رابرت گلاتلی، مورخ، با فراتر رفتن از مرزهای موجود مقایسه هیتلر و استالین، لنین را در داستان جنبش‌های سیاسی تمامیت‌خواه به‌عنوان معمار حقیقی دیکتاتوری بلشویکی، بنیان‌گذار واقعی سیستم گولاکی و ایدئولوگ پر حرارتی مطرح می‌کند که باورش شده بود که حزب پیش‌تازی که وی از آن سخن می‌گفت (نوعی ابداع سیاسی انقلابی که پراتیک دموکراسی اجتماعی بین‌المللی را از هم پاشند) مورد اعتماد نوعی تاریخ به‌تقریب به‌صورت رمزآمیزی تعریف شده است تا هدف‌هایش را بر آورد و بشریت را برای همیشه راضی کند، بدون توجه به هزینه‌های بشری این اقدام. تعصب ایدئولوژیکی همراه با احساس بغض و کینه‌ای ویران‌گر، بیان‌گر جاه‌طلبی‌های لنین‌اند. لنین فقط بنیادگذار تبلیغات سیاسی، و روحانی عالی‌مقام یک کلیسای همه‌چیزدان و حزب شکست‌ناپذیر نبوده، بلکه آفریدگار سیستم اردوگاه کار اجباری، حواری مروج دهشت عام نیز بوده است. یکی از بلشویک‌های حقیقی، مارتین لاتسیس (Martin Latsis)، از رهبران چکا، در ۱۹۱۸ چنین گفته است: «ما با اشخاص در حال جنگ نیستیم، می‌خواهیم بورژوازی را به‌عنوان یک طبقه ریشه‌کن کنیم. هنگامی که درباره کسی تحقیق می‌کنیم، دنبال شواهد و دلایلی نمی‌گردیم که شخص مورد اتهام در عمل چه کاری بر ضد قدرت شوروی کرده یا چه حرفی علیه آن زده است. نخستین پرسشی که باید مطرح شود این است: متهم به چه طبقه اجتماعی تعلق دارد؟ خاستگاه‌اش در کجاست؟ چه تعلیم و تربیتی دیده و شغل‌اش چیست؟ این‌گونه پرسش‌هاست که سرنوشت متهم را تعیین می‌کنند.^{۱۴} هیتلر نیز با همین حد از تعصب به جنگ با شوروی و دموکراسی‌های غربی می‌نگریست و این جنگ را نوعی جنگ صلیبی ایدئولوژیکی می‌دانست که باید کل

دشمنان ایدئولوژیکی‌اش را که از دید وی فاقد مقام بشری بودند نابود کند.^{۱۵} گلاتلی از اسنادی که یکی از منشیان هیتلر بایگانی کرده بود، چنین نقل می‌کند: «ما این جنگ را خواهیم برد، زیرا ما برای یک فکر می‌جنگیم، نه برای سرمایه‌داری یهود که مشوق سربازان دشمنان ماست. فقط روسیه خطرناک است، زیرا این کشور نیز با همان تعصبی که ما داریم برای حفظ جهان‌بینی‌اش می‌جنگد. ولی خواست خوب پیروز خواهد بود، چون چیز دیگری برایش مطرح نیست.»^{۱۶}

بلشویسم را بدون توجه به نقش فوق‌العاده لنین نمی‌توان درک کرد. بدون لنین، بلشویسمی نمی‌توانست در کار باشد. استالین در واقع از سیستمی استفاده کرد که لنین تصورش را کرده و توسعه‌اش داده بود. اگر این ایدئولوژی که لنین گسترش‌اش داده بود نبود، رژیم بلشویکی هم تداوم‌دهنده جباریت‌های سنتی باقی می‌ماند.^{۱۷} با این همه، همان‌طور که دانیل شیرو (Daniel Chirot)، جامعه‌شناس، تأکید کرده ما در واقع با دو نوع رژیم استبدادی سر و کار داریم: جباریت‌های مبتنی بر فساد (که جباریت‌های سنتی‌اند) و جباریت‌های مدعی یقین کامل، که پایه‌شان بر تفرعن ایدئولوژیکی نهاده است.^{۱۸} همین‌گونه ادعای ایدئولوژیکی، همین‌گونه باور به یک رسالت تاریخی عظیم بود که لنین را وا داشت تا دست به کار دگرگون ساختن بنیادی جامعه بزند. استالین، با نهادن گام در جای گام‌های لنین به دنبال همین برنامه دگرگون ساختن همه‌چیز بود: طبیعت، علم، و زبان همه باید تابع هدف مقدس شوند. همین همت‌گماری ایدئولوژیکی، بی‌اعتنا به هرگونه تردید یا به سوال گذاشتن خود، انگیزه بینش توهمی هیتلر در مورد جنگ نژادها بود.^{۱۹} همان‌طور که آرتور کستلر پیش از این ثابت کرده، حرکت تمامیت‌خواهانه به اخلاق اعتنایی ندارد و مطلقیات اخلاقی را خوار می‌شمرد: «به تقریب از اواسط قرن نوزدهم مقاطعی از شکست و بُرش در روند اخلاقی ما پیش آمد که آن‌قدر مورد بی‌اعتنایی قرار گرفتند که دینامیسم تمامیت‌خواهی دیوانه‌وار اختیار همه‌چیز را در دست گرفت. ما یا باید به برشی که پیش آمده بود تن در دهیم، یا از پا در آییم.»^{۲۰}

کمونیسم، به‌رغم ادعای‌اش در فراتر رفتن از با خود بیگانگی و اعتبار دوباره دادن به حیثیت بشری، از نظر اخلاقی عقیم ماند، یا بنا به گفته استیون لوکس (Steven Lukes)، با کوری اخلاقی‌اش^۱ به خودش آسیب زد.^{۲۱} همین که مفهوم نیکی را تابع منافع مادی پرولتاریا کرد، در واقع در حکم نفی کامل عامیت هنجارهای اخلاقی بود. همین داوری را درباره فاشیسم هم می‌توان کرد، چرا که این مسلک نیز شیفته ارجحیت فضیلت‌های قبیله‌ای بود و نسبت به بشریت مشترکی که احساس آن در همه موجودات بشری هست

به کلی بی‌اعتنا. این هر دو مسلک برای دولت نوعی اخلاقیات خاص خود آن قائل بودند و حق تعیین و تعریف معنا و مقصود نهایی وجود بشری را فقط به دولت اختصاص می‌دادند. نظام عقیدتی^۱، در چارچوب یک آیین آخرازمانی از انقلاب، به ارزش اعلا و مطلق تبدیل شد. با این حساب، دهشت‌هایی که معرف ماهیت قرن اخیر هستند به این دلیل امکان‌پذیر شدند که مفهوم اخلاق «دچار فساد» شده بود: «جنایات دولت قابل توجیه بودند نه به‌عنوان جنایت بلکه به بهانه پیشگیری‌های لازم برای جلوگیری از بی‌عدالتی‌های بزرگ‌تر.»^{۲۲} از خلال کیش وحدت مطلق در طول راه رستگاری به وسیله شناخت تاریخ، کمونیسم و فاشیسم هر دو طرح‌های اجتماعی و سیاسی تامی پدید آوردند که بر پالودن پیکر اجتماعی متمرکز بود که طعمه این افسون‌های مسلکی شده بودند. مردان و زنان تازه‌ای که با اعتقاد به این دو جنبش برآمده بودند در پس پشت «من کوچک‌شان، لرزان و هراسان و ضربت خورده» به حال خود رها شدند، زیرا آن‌چه را که نویسنده طرفدار پرولتاریا، ماکسیم گورکی، نویدانه «نمایش مسخره‌آمیز فردیت» می‌نامد تسلیم کرده بودند.^{۲۳} باری، همان‌طور که یکی از اعضای سابق حزب کمونیست آلمان زمانی گفت: «بشری که به تنهایی مبارزه می‌کند هرگز نمی‌تواند پیروز شود؛ افراد بشر باید با هم بایستند و با کمک هم بجنگند و زندگانی را برای همه کسانی که در کاری مفید درگیر شده‌اند بهتر کنند. باید با استفاده از همه وسایلی که در اختیارشان است بجنگند، از هیچ بی‌قانونی که این پیکار ممکن است بعدها علت آن باشد روی گردان نشوند، هیچ گامی عقب ننشینند تا انقلاب پیروز شود.»^{۲۴} عبارتی با شباهتی تکان‌دهنده را می‌توان در قصه کوتاهی که ژوزف گوبلز، تبلیغات‌چی نازی، در اوایل کار خود با نام «میکائیل: سرنوشتی آلمانی»^{۲۵} منتشر ساخته بود یافت، آنجا که می‌گوید: «آنچه آلمانی نوین را می‌سازد، بیش از تیزهوشی و تعقل، خواست یکی شدن با مردم، خود را وقف مردم کردن و بی‌دریغ خویشتن را فدای آن کردن است.»^{۲۵} حتی زمانه فرد را به انحلال خویش در وجود جمعی قهرمانانه‌ای فرا می‌خواند که بر فراز خاک مدرنیته‌ای منسوخ اعلام شده ساخته می‌شود. دهشتناکی‌های قرن بیستم چه از چپ یا چه از راست، نخست برآیند این بود که «جنبش‌هایی برای حیاتی تازه بخشیدن به مدرنیسم» (به گفته راجر گریفین Roger Griffen) به بال و پر کامل برنامه‌های مهندسی اجتماعی تبدیل شدند.

برآورد ناپشیمان مولوتوف، مرید پیشین و شریک استالین، از وحشت بزرگ، مثال خوبی برای بیان دینامیک تازه‌ای است که میان قدرت و اخلاقیات به کار افتاده است:

i Ideological state

ii Michael : *A German Destiny*

«البته افراط کاری‌هایی وجود داشت، ولی همه آن‌ها، به نظر من، برای رسیدن به هدف اصلی -- که همان در دست داشتن قدرت بوده- موجه بودند... اشتباهات ما، حتی اشتباهات ناپخته، توجیه خودشان را داشتند»^{۲۶} همین که این جنبش‌های سیاسی بینش خود از مدرنیته را بر پایه اصل نیاز به وجود اجتماعی منتخب و پالوده نهادند که باید از بیابان تاریخ از ظلمت به روشنایی عبور کند، دیگر فقط یک راه حل برای کسانی که موفق نمی‌شوند به ضابطه دربر گیرنده‌شان دست بیابند می‌تواند وجود داشته باشد: حذف کردن.^{۲۷} تعجب آور نیست که همین مولوتوف، ستم‌گری بر خانواده‌های کسانی را که تصفیه شدند، اعدام شدند، تبعید شدند، یا به قتل رسیدند را یک عمل پیشگیرانه می‌نامد و می‌گوید: «آن‌ها را باید منزوی کرد. وگرنه می‌توانستند انواع شکایات‌شان را در همه جا پخش کنند، و جامعه ممکن بود به گونه‌ای آلوده شود و روحیه خود را از دست بدهد.»^{۲۸} به همین ترتیب، در سال ۱۹۲۶، یملیان یاروسلافسکی (Yemelyan Yaroslavsky)، از مورخان رسمی بلشویک‌ها و شخص مورد اعتماد استالین، تصفیه‌هایی که در کنفرانس شانزدهم حزب در آوریل ۱۹۲۹ تصمیم‌گیری شده بود را به عنوان روشی برای محافظت «یاخته‌های حزب و اندام‌های شوروی از زوال» توجیه می‌کند.^{۲۹}

لفظی‌ای چنین پریشان و ملال‌آور در باب تنواری سیاسی، با آن‌چه در نطق هیملر برای رهبران اس.اس‌ها در پوزن در اکتبر ۱۹۴۳ ایراد شد، تفاوت چندانی ندارد. رهبر اس.اس‌های رایش سیاست‌های نازی را نوعی ریشه‌کن کردن «میکروب» می‌داند و می‌گوید: «ما نمی‌خواهیم در پایان خود را آلوده به میکروبی ببینیم و از درد حاصل از وجود آن در خودمان بمیریم. من نمی‌خواهم حتی ناحیه کوچکی آلوده به چنین عفونتی را ببینم که در اینجا به چشم بخورد یا مسلط شود. هر جا که چنین چیزی شکل بگیرد، ما ریشه‌اش را خواهیم سوزاند.»^{۳۰} بد نیست به گفته‌ای از مورخ ایتالیایی، گیتانو سالومینی (Gaetano Salvemini)، اشاره کنیم که می‌گوید فاشیسم و کمونیسم هر دو تصمیم بر این گرفتند تا اعلام کنند که کلید خشنودی، فضیلت، و شکست‌ناپذیری را یافته‌اند، و آماده‌اند با کاربرد این کلید در جوامعی ویژه دست به کشتار بزنند.

معمای تمامیت‌گرایی

ذات و راز تجربه‌های تمامیت‌خواهانه قرن بیستم در اینجا نهفته است: «نفی کامل همه قید و بندها و همه محدودیت‌هایی که سیاست، تمدن، اخلاقیات، مذهب، احساس‌های طبیعی همدردی، و فکرت‌های عام برادری در جامعه بشری برقرار کرده‌اند تا توان‌های بالقوه بشری فرد و جمع را در اعمال خشنوت سرکوب یا متعالی کنند.»^{۳۱} شباهت واقعی موجود

در آزمون‌های کمونیستی و فاشیستی (نقش تعیین‌کننده حزب، برتری ایدئولوژی، وجود پلیس مخفی همه‌جا حاضر، شیفتگی به تکنولوژی، کیش پرستش عنان‌گسیخته از بشر جدید، بزرگ‌داشت به‌تقریب مذهبی رهبر فرهمند) نخواهد توانست تمایزهای معنی‌دار را (که یکی از آنها نبود محاکمات نمایشی و تصفیه‌های دائمی درون-حزبی در نظام نازی است) تیره و تار کند. با این‌همه، اوژن وبر (Eugene Weber)، مورخ قضایی، معتقد است که: «تمایز موجود میان فاشیسم و کمونیسم بیش از آن‌که مطلق باشد تمایزی نسبی است، بیش‌تر دینامیک است تا تمایزی بنیادی.» در چنین شرایطی، کاری از کسی ساخته نیست ولی می‌توان همان سوالی را که وبر پیش می‌نهد مطرح کرد: «آیا شباهت‌های بنیادی موجود میان اعتقادات تمامیت‌خواهانه و سیستم سیاسی آن دست کم به اندازه تفاوت دیدگاه‌های‌شان مهم نیستند؟»^{۳۲} کتاب حاضر می‌خواهد گفتگویی را با نظریاتی که مهم‌ترین سهم را در حل این‌گونه مسائل فوری اخلاقی و سیاسی داشته‌اند برقرار کند. قرن بیستم دچار طاعون قطبی شدن‌های مسلکی در حال نزع بود که آثار آن همچنان بر روح زمانه ما چنگ انداخته است.

من با نظری‌یر هاسنر (Pierre Hassner)، متخصص علوم سیاسی، موافق‌ام که با وجود تفاوت‌های موجود میان استالینسم و نازیسم، خصوصیت بنیادی و تعریف‌کننده مشترک این دو مسلک، جنون نسل‌کشی‌شان بوده است. یا به قول شیللا فیتزپاتریک و مایکل گیرز: «پدیده گولاگ به‌عنوان نمودی از خشونت دولت شوروی و هولوکاست به‌عنوان هسته مرکزی ترور در رژیم نازی تأییدکننده این پیام اشتباه‌ناپذیر است که هر دو رژیم بر بنیاد نسل‌کشی استوار بودند.»^{۳۳} استالینسم و نازیسم، از یک‌سو، دنبال «دشمنان عینی»^۱ می‌گشتند و از سوی دیگر، هر دو جریان عمل خود را بر مبنای مفاهیم گناهی که مدعی بودند جمع یا نسلی مرتکب آن شده است نهاده بودند. تردیدی نیست که بینش بلشویکی بر آتش «گناه» سیاسی می‌دمید و آن را تیزتر می‌کرد، در حالی که جهان‌بینی نازی به تمایزهای زیستی عینیت می‌بخشید. استالین، در تاریخ هفتم نوامبر ۱۹۳۷، به مناسبت بیستمین سالگرد کودتای بلشویک‌ها، ضمن نوشیدن جامی به سلامتی این حرکت، در جریان نطقی که فقط سران حزب و برگزیدگان کمیساریای خلقی برای امور داخلی باید شنونده‌اش باشند نطقی که رهبر کمینترن، گئورگی دیمیتروف (Georgi Dimitrov)، در خاطرات روزانه‌اش آن را ضبط کرده- گفته بود: «هر کس که بکوشد وحدت موجود در دولت سوسیالیستی را درهم بشکند، هر کس که در صدد جداسازی جزئی از اجزاء آن یا ملیت‌های آن باشد، دشمن ماست، دشمن قسم‌خورده مردم اتحاد جماهیر شوروی

سوسیالیستی است. و ما هر کدام از این گونه دشمنان را، حتی اگر یک بلشویک قدیمی باشد، نابود خواهیم کرد؛ ما همه این نوع از افراد را با خانواده‌شان نابود خواهیم کرد؛ ما هر کسی را که با اعمال و اندیشه‌های‌اش ببله، اندیشه‌های‌اش - تهدیدی برای وحدت دولت سوسیالیستی باشد، نابود خواهیم کرد. بنوشید به نابودی کامل همه دشمنان، خودشان و نوع‌شان! (صدای کف زدن حضار و فریادشان: به سلامتی استالین!)^{۳۴}

در همین مورد، دستگاه حزبی در آلمان نازی هرگز نقشی به نیرومندی آن‌چه در روسیه استالینی دیده شد بازی نکرده است. در واقع امر، هیتلر به استالین به خاطر این که توانسته بود افسران سیاسی را به سگ‌های پاسبان ایدئولوژی در ارتش تبدیل کند حسودی می‌کرد. یان کرشاو (Ian Kershaw)، مورخ، تأکید می‌کند که حتی وقتی که مارتین بورمن در ماه مه ۱۹۴۱ رهبری حزب را به عهده گرفت، که به معنای «افزودن بر دخالت‌های حزب نازی و گسترش دامنه آن‌ها در شکل دادن رهبری سیاست برای طرحی جدید» بود، تناقض‌های درونی و بی‌انسجامی‌های دولت ناسیونال سوسیالیستی به جای خود باقی بود.^{۳۵} حزب نازی هرگز از امتیاز مقام فره‌مندی که پیش‌تازان بلشویکی از آن برخوردار شدند بهره‌مند نبود. در آلمان هیتلری، وفاداری متعلق به پیشوا بود که تجسم‌کننده جماعت مردمی دست‌نخورده به شمار می‌رفت. در روسیه استالینی، سرسپردگی غیرتمندانه به رهبر به حدی بود که همه او را مظهر مجسم دانایی حزب می‌دانستند؛ استالین، هنگامی که دستور داد کادرهای حزبی در هر چیزی تصمیم گیرنده باشند، منظورش در واقع امر همین بود، (او خود را داور نهایی ارتقادهندگی‌ها و عواطف تلقی می‌کرد): «معامله بزرگ را در مورد رهبران بزرگ گفته‌اند. ولی هیچ آرمانی هرگز پیروز نشده مگر به شرط وجود شرایط راستین. و امر اصلی در این مورد وجود کادرهای میانه است... اینان کسانی هستند که رهبر را بر می‌گزینند، مواضع‌مان را به توده‌های مردم شرح می‌دهند، و پیشرفت آرمان‌مان را تضمین می‌کنند. این گروه از واسطه‌ها نمی‌کوشند به برتر از آن‌چه هستند پا بگذارند؛ این رابطه چنان است که شما به عنوان بیننده هرگز متوجه این واسطه‌ها نمی‌شوید... ژنرال‌ها بدون داشتن گروهی از افسران زیر فرمان خود هیچ کاری انجام نمی‌دهند.»^{۳۶}

استالین، هیتلر، و تقدیس وحشت

همین عنوان حتی بیان‌گر تمایزی اساسی میان استالین و هیتلر است. استالین در بیشتر دوره زمامداری‌اش در یافتن ترکیبی میان حکومت و ایدئولوژی یا مسلک، بنای سیستم و گستراندن مسلک، موفق بود. سیاست وی در بسیج نیروها، گرچه برای مردم شوروی

ویران کننده بود، اما مکانیسم‌های صوری اداره دولت را از یاد نمی‌برد. در آلمان برعکس، «هیتر در آن واحد تکیه گاه ضروری مطلق برای تمامت رژیم بود، و در عین حال از هر گونه ماشین صوری حکومت به حد وسیعی جدا.» در چنین بستری، نهاد دولت نازی به نوعی «پوشش برای پنهان نگاه داشتن اقداماتی که از فراز سر دستگاه‌های دولتی و در چشم و هم‌چشمی با آن‌ها از راه‌های گوناگون به اراده پیشوا انجام می‌گرفت، تبدیل شده بود.»^{۳۷} در اتحاد شوروی، استالین با موفقیت بنای کار را بر این گذاشت که ناکجا آباد لنینی را دولتی کند، و خودش هم این روندی را که در پیش گرفته بود، «بنای سوسیالیسم در یک کشور» می‌نامید. در آلمان، بی‌نظمی حکومتی به وجه ناگزیر بنیادگرایی متراکم‌شونده جامعه نازی تبدیل شد. این تفاوت میان استالینسم و نازیسم، مبنای توصیف و تشریحی است که تیموتی اسنایدر در باب ناتوانی استالین در نهادینه کردن موج جدیدی از ترور بر ضد یهودی‌ها در دوره پس از جنگ دوم جهانی ارائه می‌دهد. رهبر شوروی «دریافت که خودش تهدید کننده رؤسای امنیتی باشد بهتر از آموزش دادن به آن‌هاست... این دسته از تابعان وی به‌طور دائم از راه نوعی توجه به مایملک بوروکراتیکی و، تا حدودی، حتی با توجه به قانون به پشت صحنه رانده می‌شدند»^{۳۸}. لنینسم، به نظر کن جوئیت (Ken Jowitz)، دانشمند سیاسی، در معنای شیوه سازمان‌دهندگی، بر پایه فکرت مرکزی حزبی «فره‌مند غیر شخصی» بنا شده بود. استالین، گرچه توسعه‌دهنده الگوی آغازین و مطلق‌گرایی خویش بود، اما به سادگی موفق نشد ترور بزرگ دیگری را بر حزبی تحمیل کند که توانست مسیحاواری تاریخی‌اش را در آن‌چه بعدها می‌بایست به جنگ بزرگ میهنی برای دفاع از سرزمین مادری موسوم شود، به‌طور موجه بر کرسی حقانیت بنشاند. یا باید حزب، با مهارت‌های سازمانی خارق‌العاده‌اش به‌عنوان قهرمان پیروزی بر متجاوزان نازی به همگان معرفی شود، یا پناه لازم را باید در وجود دشمنان بد ذات جست. دست زدن به هجوم مرگ‌بار تازه‌ای علیه نخبگان کمونیست می‌توانست اسطوره جنگ بزرگ میهنی را به هم بریزد.

درست است که لنین عامل شکل‌گیری بوروکراسی حزب نبود. در باب این موضوع، رابرت گلاتلی تمایزهای ظریف و لازمی را مطرح کرده است: بلشویسم، در جریان ترور بزرگ، موفق شد وحشت عام را در بین همه طبقات مردم بگستراند. طرح لنینیستی، آن‌سان که استالین توسعه‌اش داد، به معنای تجاوز دائمی دولت حزبی بر ضد همه گروه‌های اجتماعی، از جمله پرولتاریای آن‌همه ستوده شده و حزب‌اش بود. بسیج توده‌ها و ایجاد ترس منحصر به دو طرف مورد بحث نبود، و میلیون‌ها نفر از شهروندان عادی در درام خونین جنون و آزار دست‌اندر کار شدند.^{۳۹} دیوید پرستلند به‌درستی

تأکید می‌کند که نیروهای محرک ویژه رژیم بلشویکی در رهبری استالین نتیجه وجود بستر مسلکی آماده‌ای شبیه به آن چیزی بود که لنین سکان رهبری حزب کمونیست را سال‌ها در دست داشت. در یافتن ترکیبی درست از «آگاهی پرولتاریایی به‌عنوان نیروی حیاتی در تاریخ و در سیاست»، توأم با پیشرفت بر اساس علم، و پیشی از جامعه و جهان با ساختاری مبتنی بر خاستگاه طبقاتی، استالین پیوسته تقلا کرد و همواره ناکام ماند.^{۴۰}

کمونیسم و فاشیسم هر دو دچار این وسوسه بودند که چگونه به‌طور پیوسته پیش بروند و از شبخ نفرت‌انگیز رکود بپرهیزند. مائو در جایی گفته است: «انقلاب‌های ما مانند همه پیکارهاست. بعد از یک پیروزی، باید بی‌درنگ هدف تازه‌ای را در پیش بگیریم. در این راه، کادرها و انبوه توده‌ها برای همیشه از غیرت انقلابی سرشار خواهند بود نه از خودبینی.»^{۴۱} اوژن وبر در مورد فاشیسم تشخیصی مشابه همین را پیشنهاد می‌کند: «فاشیست باید همیشه در حرکت باشد؛ ولی درست به خاطر این که هدف‌های دقیقی وجود ندارد، هرگز نمی‌تواند توقف کند؛ و به هر هدفی هم که می‌رسد تازه می‌بیند که در مرحله خر حمالی پیوسته‌ای برای آینده‌ای که قصد دارد بنا کند و در مرحله سرنوشت ملی که مدعی تحقق بخشیدن به آن است، قرار گرفته است.»^{۴۲} در مسیر دگرذیسی پیوسته و مداوم، کمونیسم و فاشیسم با اختراع شاخص‌هایی که به یکسان تعهدآور بودند، مانند ایمان، وفاداری و منزلت، ضوابطی که در یک اسطوره‌ی سیاسی مادر تبلور می‌یافتند، هر دو انقراض فرد را مهندسی کرده و هدف قرار دادند. و این چیزی نیست مگر تعریف مذهبیت هستی‌جمعی - «هنگامی که تمام منابع جان و خرد، تسلیم اراده در تمام اشکال آن، و تمام تب‌وتاب تند تعصب در خدمت آرمانی یا موجودی قرار داده می‌شوند، که به مقصود و رهبر و راهنمای پندارها و کردارها تبدیل می‌شود.»^{۴۳}

استالینسیسم و نازیسم هر دو بر نیاز به یکپارچگی و تعلق مشترکی که غیرخودی‌های مشخصی را از خود طرد کند، تأکید می‌ورزیدند. ریچارد اوری (Richard Overy) این دو نظام را «استبدادهای تماماً کلیت‌گرا»^{۴۴} توصیف می‌کند. هر دو نظام متکی بر «شراکت در جرم بودند، درست به همان گونه که با منزوی کردن و نابود ساختن اقلیتی مشخص عمل می‌کردند، اقلیتی که موقعیت دهشتناک‌اش بقیه مردم را به‌شکلی معقول بر آن می‌داشت تا هر طور که شده خود را به عضویت آن تعلق مشترک درآورده و مورد حمایت آن قرار گیرند.»^{۴۴} حقانیت این دو رژیم بر اساس تلفیقی از جبر و رضایت بود در این معنا، می‌توان گفت که نظام تمامیت‌گرا دربرگرفته توده‌های مردم بود که «به آن زندگی و جهت دادند.»^{۴۵} اتحاد شوروی و آلمان هر دو از خلال آشفته‌گی‌های عظیم اجتماعی و

سیاسی که پیامد جنگ جهانی اول بود برآمدند. در دوره‌ای که استالین و هیتلر به قدرت دست یافتند در عمل شاهد «وجود اجماع مردمی وسیعی برای سیاست‌هایی بی‌تعارض و جامعه‌ای بدون تقسیم‌بندی» بودیم.^{۴۶} این دو دولت، با استقرار و دوباره آفریدن نظم اجتماعی، ثابت کردند که هر دو سرکوب‌گر و پدرسالارانه‌اند. جامعه توسط این دو بر مبنای مقولاتی چون طبقه، نژاد، ملیت، و جنسیت ساختار یافته بود که هر کدام از این مقولات نیز در محور سیاستی جذب‌کننده‌مطردکننده نتایج ویژه خود را داشت. اتحاد شوروی (و بعدتر، کشورهای اروپای شرقی) و آلمان از لحاظ جمعیتی، جغرافیایی، و زیست‌شناختی، بر مبنای طرح‌های خیالین شهروندی کامل، آرایشی دوباره به خود دادند. نمادهای توسعه‌گرایانه و نسل‌برانداز توسط این دو دیکتاتوری پذیرفته و به کار بسته شدند و دستگاه‌های قدرت‌شان به چارچوب‌سازان زندگی برای جمعیت اتباع‌شان، به شالوده‌سازان ابداع دوباره هویت‌های فردی و جمعی تبدیل شدند. راهبردهای کلان دولت از فرآیند ترجمان و انطباق با راهبردهای خُرد فردی گذر کردند. اجتماعی شدن به کاری سیاسی تبدیل شد، به کوششی که هدف آن عبارت بود از به‌خط کردن «آن‌چه هر کس می‌کند با آن‌چه آن کس می‌اندیشد و درباره آن‌چه می‌کند، می‌گوید»^{۴۷}!

کنش سیاسی همان گستره‌ای بود که شهروند در آن محیط زندگی عمداً ایدئولوژیکی خود را بالاخره و از روی ناچاری پذیرفته بود. در چنین اوضاع و احوالی و با استناد به «حساسیت پیچیده جابجایی وجودی که تحت فرمانروایی تمامیت‌خواه به‌گونه‌ای گسترده مردم را متأثر از خود می‌سازد»، می‌توان از ترور استفاده کرد.^{۴۸} استالینسیسم و نازیسم هر دو «نظام‌های وحشت»ⁱ به معنای اُوری آن بودند، زیرا هر دو در پی یکدست‌سازی از طریق ایجاد «اجتماعات رزمی»، به معنای فریتشه‌ایⁱⁱ کلمه، که تفاوت‌های موجود در خود را محملی برای صحنه‌سازی‌های عمومی مبالغه‌آمیز و خنده‌آور و هدف حذف درون‌سازمانی از طریق «سازمان‌دهی یاخته‌ای»ⁱⁱⁱ و بسیج دائمی قرار دهد، بودند. جابجایی جمعی و فردی در شرایط بسیج و وحشت دولتی، به پیدایش واقعیت‌های اجتماعی جدیدی انجامید که هم نسل‌کشی و هم حسی از تعلق و وحدت در جامعه «از درون شکسته (آلمان) و به‌سان ریگ روان (شوروی)»، به تعبیر گیر را ماندگار می‌ساخت. هر دوی اینها به تعبیر جنتیله (Gentile) «نتایج افراطی انسان‌مداری سکولار بودند»، پژواک توهم‌زدایی و نومیدی حاصل از تجربه آسیب‌ناک جنگ جهانی اول.

i States of terror

ii Frietzsche

iii Capillary organization

فاشیسم و کمونیسم، به‌عنوان حرکت‌های سیاسی، نمونه عزم‌های راسخی بودند برای ایجاد حسی دردناک و جهان‌شمول از «بحران معناسازی» در سراسر اروپا. هر دو رژیم که برآمده از وحشی‌گری فاجعه‌بار و خشونت بی‌سابقه جنگ جهانی اول بودند، چونان حرکت‌هایی آخرالزمانی، با اعلام ظهور هزاره در این جهان، یا به گفته فیلسوف سیاسی اریک وُگِلین (Eric Voegelin)، با درون‌بود کردن آخرت، کوشیدند بهشت و جهنم را در همین جهان بسازند، و تمایز موجود میان شهر بشر و شهر خدا را از میان بردارند.^{۵۱} در فاصله ۱۹۱۴ و ۱۹۱۸، «در عرض چهار سال، باور به تکامل، پیشرفت و خود تاریخ به کلی از بین رفت»؛ همچنان که جنگ «همه ساخته‌های تاریخی را از هم درید و همگان را ناگهان و به‌صورتی بازنیافتنی از گذشته جدا کرد».^{۵۲}

کمونیسم و فاشیسم واکنش همین نابه‌سامانی درونی شده بودند. این دو بر آن بودند که حس تازه‌ای از ماورا و تعلق را بسازند. از این دیدگاه، این دو رژیم، همان‌گونه که راجر گریفین خردمندانه یادآور شده است، نمونه‌هایی از مدرنیسم بنیادگرایی سیاسی بودند.

ایدئولوژی و نیت

اعتقاد رسمی کمونیستی، اعتقادی عقلانیت‌گرا بود و میراث‌های عصر بیداری در اروپا را گرامی می‌داشت، در حالی که ایدئولوگ‌های نازی (آلفرد روزنبرگ، ژوزف گوبلز، آلفرد بوملر، اتو اشتراسر) بر قدرت قوای ناعقلانی و حیاتی تأکید می‌ورزیدند، و آثار به ادعای خودشان عقیم‌کننده برخاسته از عقل را خوار می‌شمردند. واقعیت این بود که با وجود ناسازگاری فلسفی آشکاری که میان دو ایدئولوژی رقیب برقرار بود، نازیسم تعدادی از پیوندهای تاکتیکی خود را با مارکسیسمی که همه می‌دانند نگاه داشت.

خود هیتلر می‌پذیرفت که الگوهای سیاسی مبارزه را از مارکسیسم الهام گرفته است: «من چیزهای زیادی از مارکسیسم آموخته‌ام که تردیدی در پذیرفتن آن‌ها به خود راه نمی‌دهم. منظورم آیین اجتماعی کسل‌کننده یا دریافت ماتریالیستی‌اش از تاریخ و غیره و مانند این‌ها نیست. ولی من از روش مارکسیست‌ها چیزها یاد گرفته‌ام. تفاوت موجود میان آن‌ها و من این است که من آن‌چه را که این دست‌فروشان و میرزابنویس‌ها با کمرویی آغاز کرده بودند، در عمل به کار بستم. مسلک ناسیونال سوسیالیسم در کل بر مبنای روش مارکسیستی نهاده شده است، و همان است که مارکسیسم، اگر می‌توانست پیوند پوچ و مصنوعی‌اش را با نظام دموکراتیک بگسلد، باید باشد».^{۵۳}

همه می‌دانیم که صاحب‌نظرانی هستند که در مقابل فکر درست مقایسه میان کمونیسم

و فاشیسم مقاومت می‌کنند. مقایسه می‌تواند (ولی نه البته همیشه) منحصر به فرد بودن دهشت مطلق را که هولوکاست نماد آن است، تخفیف دهد و این امر واقع را که مقاصد ایدئولوژیکی میان کمونیست و فاشیست، یا بیش تر طرح‌های نازی، تا حد معنی‌داری متفاوت بوده‌اند نادیده بگیرد. با این‌همه، این دو، ایدئولوژی‌های انقلابی بودند که هدف‌شان در هم شکستن وضع موجود (یعنی نظم بورژوایی) و ارزش‌های به پاس نگاه داشته آن بود. هر دو حرکت مدافع نقش راهنمایی‌کننده اجتماع کوچکی از افراد منتخب بودند که در درون حزب گرد آمده باشند. هر دو از ارزش‌های بورژوایی و دموکراسی لیبرال متنفر بودند. یکی از این دو نوعی عام‌گرایی برخاسته از جنبش بیداری در اروپا را به حد افراطی‌اش رساند، دیگری از خصوصیت‌گرایی نژادی، مطلقاً برای خود ساخت. لنین دل‌بسته علایق بیگانه‌ستیزی نبود، ولی استالین بود. استالین در پایان زندگانی‌اش رفتاری شبیه به یهودستیزی دیوانه داشت و اسباب قتل عام‌های ضد یهودی دهشت‌باری را فراهم ساخت. استالین و هیتلر هر دو از تبلیغات برای انسانیت‌زدایی از دشمنان خود، یعنی از بلشویک‌های یهودی، از تروتسکیست‌ها و از صهیونیست‌ها، استفاده کردند. فاشیسم و کمونیسم هر دو مانند هم خود را در موضع «توفان یک عصر ویژه خارج از همسانی جریان تاریخ» قرار دادند.^{۵۴} هر دو منظورشان این بود که گذشته را به نام آینده ویران کنند. هر دو جریان تمامیت‌گرا بذر اسطوره جوان، تولد دوباره، و آینده را کاشتند.

لنین، استالین، و هیتلر نمی‌توانستند به مقاصد خود دست یابند اگر اطلاعی نداشتند از این‌که چگونه باید مردم را به صف کرد، بسیج کرد و مراتب اجتماعی گسترده را جذب کوشش‌های خود کرد. در حالی‌که بلشویسم ابتدا دیکتاتوری فکری سرکوب‌گری بود، نازیسم، دست کم برای نخستین سال‌های به قدرت رسیدن‌اش، دیکتاتوری مبتنی بر اجماع بود. هر دو نمودار پیروزی ساخته‌های مسلکی بودند که ریشه در علم‌گرایی، ارگانیسم‌گرایی، تاریخ‌گرایی، و اراده‌گرایی داشتند. از نظر لنین، پیکار طبقاتی توجیه نهایی زجر و آزار ستم‌گرایان اشراف، روحانیان، و دهقانان ثروتمند بود. از دشمن چهره‌ای غیر بشری ساختن اساساً با لنین آغاز شد. معنای این حرف این نیست که نازیسم فقط پاسخی به بلشویسم، نوعی واکنش سرشار از ترس به یک علت برونی بود (همان‌طور که مورخ آلمانی ارنست نولته القا می‌کند^{۵۵}). ریشه‌های مسلکی سیاست‌های هیتلری درون‌زاد بودند. نوعی فاشیسم ابتدایی^۱ نیز در آلمان و در فرانسه به‌عنوان سنتی اولیه وجود داشت.^{۵۶} با همه این‌ها، استالین، در لحظه‌ای معین، انگیزه‌ها و نمادهای حق ناسیونالیستی افراطی را در پیکری واحد گرد آورد، و همان‌طور که آلکساندر یا کولف

و رابرت سی. تاکر مدلل ساخته‌اند، همه این‌ها به «بلشویسم راست افراطی» تبدیل شد. ۵۷ تیموتی اسنایدر خردمندانه تأکید می‌کند که «کیفیت خاص نژادپرستی نازی را نمی‌توان با ملاحظات تاریخی مبنی بر این که انگیزه‌های استالین گاه ملی یا قومی بوده‌اند، رقیق کرد. گودال اهریمن تنها ژرف‌تر می‌شود.»^{۵۸} با این‌همه، هیتلر و استالین هر دو از لزوم قوم‌زدایی صحبت کردند. به‌عنوان مثال، در فاصله سال ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸، بیش‌تر قربانیان ترور بزرگ از دشمنان طبقاتی یا ملی بودند. با این حال، نکته باریکی که اسنایدر بر آن تأکید می‌کند، هشدار است که در مقایسه دو جریان نسل‌برانداز نباید آن را از نظر دور داشت. واقع امر این است که استالینسم قتل عام را -چنان که در آلمان نازی اتفاق افتاد- به تاریخ سیاسی تبدیل نکرد. از نظر استالین، «کشتن انبوه مردم هرگز نمی‌تواند چیزی بیش از نوعی دفاع موفق از سوسیالیسم، یا عنصری از داستان پیشرفت به سوی سوسیالیسم باشد.»^{۵۹} ولی، با توجه به نکته‌ای که اسنایدر گفته، کمونیسم، مانند فاشیسم، مبنای بدیل مورد نظرش، مدرنیته غیر لیبرالی را بدون تردید بر نسل‌براندازی گذاشته است. طرح کمونیست‌ها در کشورهایی چون اتحاد جماهیر شوروی، چین، کوبا، رومانی، یا آلبانی، دقیقاً بر این باور استوار بود که برخی از گروه‌های اجتماعی به گونه‌ای جبران‌ناپذیر بیگانه‌اند و مستحق نابود شدن.

اشتهای کمونیسم برای پاکسازی قومیⁱ، که (به گفته دان داینر) سرخط برنامه «جامعه‌کشی»ⁱⁱ اش بود، فقط در هراس استالین و طرز فکر شخصی وی ریشه نداشت. ژدانوویسمⁱⁱⁱ، قتل عام پنهانی اوایل ۱۹۵۰، و ماجرای سلانسکی، تحت بخش و پاره‌ای از بی‌منطقی استالینسم جا افتاده بودند. طنز قضیه اینجاست که ماجراهای اشاره شده، کم و بیش نمودار پیروزی نازیسم بر اصلی‌ترین رقیب مسلکی اش شدند. همان‌طور که مارتین آمیس نشان داده، ضدیت با یهود که استالین برنامه‌اش را ریخت، «می‌تواند الگوی خود را از یک فکرت یا تاکتیک بلشویکی قدیمی‌تر گرفته باشد، تاکتیکی که یک طبقه را به جان طبقه دیگر می‌انداخت تا نابودش کند. این می‌توانست شبیه ترور سرخ^{iv} در ۱۹۱۸ باشد که در آن یهودی‌ها به تقریب در نقش بورژوازی تلقی شده بودند.»^{۶۱} آری یک وان‌ری به‌درستی بر این نکته تأکید می‌کند که اصالت مسلکی واقعی استالینسم جافتاده این بود که می‌خواست ترکیبی از ملت و طبقه و از دو هدف اساسی، توسعه ملی و

i Ethnic cleansing

ii Sociocide

iii مبارزه با افکار و گرایش‌های جهان‌وطنی بعد از ۱۹۴۶

iv Red Terror

استقرار نظام کمونیستی در جهان را به وجود بیاورد. ۶۲ فرآیند دولت‌سازی در اتحاد شوروی به ایجاد نتایجی غیر مارکسیستی انجامید. با این تجربه، دستگاه هیولای اداری، که تا اعماق خویش فاسد و به صورت درمان‌ناپذیری ناکارآمد بود، به جای این که از بین برداشته شود، ابعادی کیهانی به خود گرفت. باری، بر اساس تحلیل‌های کِن جوئیت و تری مارتن، استالینیسیم از مدرن‌سازی سخن می‌گفت ولی آن‌چه بدان عمل کرد، نوعی احیای سنت^۱ در قالبی نوین بود.

خلاصه، از این پس دیگر امکان ندارد بتوان به تصویری که از لنین ساخته شده، به‌عنوان مردی مهربان که استالین دچار بیماری اجتماعی افکار وی را موزیانه به میل خود وارونه جلوه داده است، نگریست و از آن دفاع کرد. و سواس مسلکی، عنصر سرنوشت‌سازی بود که تصمیم‌گیری‌های رهبران مسلک تمامیت‌گرایی را تعیین می‌کرد. این گونه رهبران با ایدئولوژی می‌زیستند و از آن لذت می‌بردند؛ در ایدئولوژی، برای ایدئولوژی. فرقه‌های مسیحاوار بلشویکی و نازی با ساختارهای مسلکی پیوندی تنگاتنگ داشتند. نزدیک‌ترین همانندی میان این دو، که من آن را مدیون کِن جوئیت هستم، می‌تواند آن دژ باشد که به شکلی رخنه‌ناپذیر منزوی و عایق شده و ساکنان آن جملگی یکدست فکر می‌کنند و یکسان عمل می‌کنند. ارنست نولته (Ernst Nolte)، به‌رغم عبارات پرسش‌برانگیز دیگر، در این مورد حرف درستی می‌زند که می‌گوید آنجا که لنین سیاست‌بازی روسی بود، هیتلر در قالب سیاست‌بازی آلمانی ظاهر می‌شد، در حالی که داستان بسیار پیچیده‌تر بوده است. هر دو پیامبران مسلکی بودند، و فقط ایدئولوژی می‌تواند جریان دخالت‌های تاریخی‌شان را توضیح دهد: «مسأله بنیادی همچنان بر آشفتن از تازگی، از شکافی بود که عنصر خاص ایدئولوژی را تشکیل می‌داد. همین عنصر است که پدر مهم‌ترین کنش‌های معنی‌دار است. ممکن است میان ایدئولوژی‌ها تفاوت‌های عمیقی وجود داشته باشد، ولی هر کدام از این تفاوت‌ها با این گونه غلبه همزمان و به کمک هسته‌ای از عناصر بر حق و شایسته و فقط به‌صورت افراط‌گرایی ایدئولوژیکی است که می‌توانند پدید آیند و برافکننده شوند.»^{۶۳}

رابرت گلاتلی تصویری سرراست و بدون ابهام از لنین ارائه می‌دهد، تصویر مردی «بی‌قلب و جاه‌طلب که در خواست خود برای دانستن این که چه چیز برای بشریت خوب است درست کار و در تحمیل دگرگونی‌های اجتماعی بنیادگرایانه بر مردم خود خشن که به این باور قطعی رسیده بود که کلید سرنگون کردن احتمالی کل سرمایه‌داری و

استقرار نظام کمونیستی بر جهان را در دست دارد». ۶۴ او از جمله می‌نویسد: «لنین بود که مقدمات ورود کمونیسم شوروی را فراهم کرد، و با ایجاد پلیس مخفی و اردوگاه‌های کار اجباری‌اش آن را به مرحله کمال رساند. لنین همین که به قدرت دست یافت، هر کسی را که با رژیم تازه مناسبتی نداشت یا به مخالفت با آن برمی‌خاست، از پا در آورد، و تصفیه‌های حزب کمونیست را که هر چند وقت یک‌بار برای آزار رساندن به کل ملت در پیش گرفته می‌شد آغاز کرد. لنین فقط با متلاشی کردن صدر هیأت مدیره سوونارکوم (که عملاً نخستین فرد آن بود) دیکتاتور نشد. بیش از آن، او خواست خود را از راه کنترل کردن متون بزرگ مارکسیستی و شاید هم بالاتر از همه با درنده‌خوئی‌اش به‌رغم همگان به کرسی نشانده». ۶۵ موافقت نکردن با وی بسیار دشوار است.

ارنست نولته و ریچارد پایپز (Richard Pipes) نیز در بررسی خود از تعارض موجود میان دو نظام تمامیت‌گرا دچار اشتباه نیستند وقتی تعارض میان این دو را همانند تضاد میان دو ساختار مشابه می‌بینند که ریشه در جنون عقیدتی^۱ و در افراط ناکجااندیشانه^۲ دارد. بعد از آن که هیتلر در ژانویه ۱۹۳۳ به قدرت رسید، «دو دولت بزرگ مسلکی در اروپا رو در روی هم قرار گرفتند، دو دولتی که نگره‌شان، در تحلیل نهایی، تعیین شده تلقیاتی بود که بر مبنای آن‌ها به خود به‌عنوان دولتی می‌نگریستند که مفسر تاریخ گذشته و آینده جهان است، و از این‌گونه تفسیرهای‌اش بهره می‌گیرد تا به حیات بشر معنا دهد». ۶۶

لنین آفریدگار راه و رسمی شد که نوعی اراده‌گرایی و ماکیاولیسم لازم برای پیشرفت کنش‌های انقلابی بود. در جهان‌شناسی سیاسی لنین، هیچ امکانی برای آشتی پرولناریا و بورژوازی وجود نداشت؛ پیروزی اولی موکول به نابودی دومی شده بود. هنگامی که جنگ جهانی دوم نازی‌ها را به گونه‌ای درگیر کرد که امکان شکست‌شان وجود داشت، هیتلر و مریدان وی به سیاست‌های نسل‌برانداز خود علیه یهودیان سرعت بخشیدند. این‌گونه اقدامات‌شان از این فکر سرچشمه می‌گرفت که هیچ صلحی با یهودیان، در هیچ شرایطی، امکان‌پذیر نیست.

تأثیر لنین بر مارکسیسم و مسئولیت‌اش در کشانده شدن کمونیسم به اعماق ورطه بی‌اخلاقی و به بار آوردن قربانی‌های عظیم بشری در قرن بیستم، به نظر من، در آن‌چه از دنیس هولیر و بتسی وینگ در اینجا نقل می‌کنم به نحوی عالی بیان شده است. آن‌ها می‌نویسند: «مارکسیسم، تاریخ را از مراتب کودکی‌اش و از لحظات بی‌زبانی‌اش خارج ساخت، و نوار ضبط صوتی در اختیارش گذاشت... لنین کشف کرد که تاریخ به زبان

i Ideological frenzy

ii Utopian hubris

ماتریالیسم دیالکتیکی سخن می گوید. ولی آدمی به صدای گزارش نیاز دارد که متن نوشته را به گوش همگان برساند. و این گزارش گر همان رادیو-مسمکو بود که فقط یک گوینده داشت به نام حزب کمونیست اتحاد شوروی. در ادامه این استدلال، می گویند فقط هنگامی که مرکز ایدئولوژیکی پرتوافکن «از رمز گشایی برای کدشکن های مارکسیست بازماند»، «قرارداد سکوت» در باب جنایتکاری بلشویسم امکان آن را یافت که تکانی بخورد و با نجات خود از مات دیالکتیکی^{۶۷}، «جاذبه ای در تاریخ روشنفکری و سیاسی مارکسیسم در اروپا به دست آورد». ۶۷ طنز قضیه این بود که آن چه اتفاق افتاد دقیقاً نوعی برگشت سرخورده به «متون بزرگ مارکسیستی بود»، سنت از یاد رفته و مورد خیانت قرار گرفته ای که به امواج پشت سرهمی از استالین زدایی تجدیدنظرطلب گرفته تا برهم زدن حزب دولت های ناکجاندیش میدان داد. نه چنین سنتی در تجربه نازی وجود داشت، نه فرمان مقدس اصیل به اصطلاح انسان گرایی برای ناسیونال سوسیالیست های توهم زده که بتوانند خواب دوباره به پا خاستن را ببینند. یان کرشواو، با تفسیر اقدام شکست خورده گوبلز و آلبرت سپیر در نزدیک شدن به هیتلر در سال ۱۹۴۳ و نظر خواستن از وی در باب موردی که خودشان آن را به عنوان مشکل بومی دولت نازی تلقی می کردند (از جمله این مشکل ها، دست کم از نظر گوبلز، فقدان بنیادگرایی در جبهه خانگی بود)، به طور روشن نتیجه می گیرد: «این دو دچار این توهم بودند که رژیم نازی قابل اصلاح است، منتها هیتلر دل اش نمی خواهد این اصلاح را انجام دهد. آن چه این دو نفر به طور کامل دریافته بودند این بود که نظام بی شکل و قواره حکومتی که بر سر کار آمده، هم پدیده درمان ناپذیر حاصل از حاکمیت شخصی هیتلر است هم تضمینی برای قدرت او.»^{۶۸}

در نتیجه گیری از آن چه گذشت باید گفت، تمایز کلیدی میان این دو برنامه فضاقت بار قرن بیستم در تجدیدنظرطلبی یا تفاسیر مشابهی نهفته است که اساساً در یک نظام نازی قابل تصور و ممکن نبود. نازی ها هیچ طرح انسان دوستانه ای اولیه ای نداشتند که به آن رجوع کنند هیچ ذخیره روشنگرایانه ای از آمال مورد خیانت واقع شده آزادی فردی که بشود در مقابل پلیدی های نظام هیتلری دوباره احیای اش کرد، نداشتند که ارائه دهند. ضربه ای خروشچفنی به کیش عرفانی مآب هیتلر غیر قابل تصور است. در بیان تأثیر تجدیدنظرطلبی مارکسیستی و روشنفکران منتقد به سختی می توان مبالغه کرد. رویداد تجدیدنظرطلبانه راهنمای روشنفکران کمونیست برای فراتر رفتن از نظامی بود که کوس رسوایش به عنوان پرستش کیش شخصیت در همه جا نواخته شده بود. مارکسیسم انتقادی به رویکردی پشت سر مارکسیسم، و حتی به رویکرد ضد مارکسیستی لیبرال

تبدیل شد. از درون همین رویکرد، معتقدان به آن، لنینیسم را در سیمای قدرتمندترین جاه‌طلبی‌اش یافتند که جواب‌دهنده چالش‌های مدرنیته دموکراتیک است. همان‌گونه که ولادیمیر زوبوک^۱ استدلال می‌کند، «آداب مشارکت مدنی آموزش دیده، مقاومت در برابر بی‌اخلاقی نظام کمونیستی، و باور به سوسیالیسمی انسانی، ویژگی مشترک کوشش‌های کسانی از روسی، لهستانی، و چکی بود که از لحاظ فرهنگی اصلاح‌طلبانی با ذهنیت لیبرالی بودند.»^{۶۹} این بستر مشترک رشد‌یابنده از تقویت روند مدنیت و رستگاری در ۱۹۵۸ و بعدتر در جنبش مخالفت‌خوان در اروپای غربی به کامل‌ترین وجهی آشکار شد. ارتداد که نخست چون تعصب ایدئولوژیکی نظام‌های کمونیستی می‌نمود از درون خود کمونیسم تقییح شد. لنینیسم، برخلاف فاشیسم، سرانجام در اروپا به این دلیل از پا درآمد که اعتبار به تقریب مذهبی و روحانی‌اش را از دست داد.

پانوشتها:

1. Primo Levi, *If This Is a Man* (London: Abacus, 1987), p. 395.

۲. نک:

Virgil Ierunca, *Fenomenul Pitești* (București: Humanitas, 1990).

همچنین تماشای Demascarea (The Unmasking) را توصیه می‌کنم. به کارگردانی نیکلا مارچینو، فیلمنامه اثر آلین مورسان، با تهیه‌کنندگی موسسه‌ی تحقیقات جنایات کمونیسم و خاطره‌ی تبعید رومانی، بخارست، ۲۰۱۱. آزمایش پیشتی تحت نظر افسران محلی و گمارده‌هایشان به ترتیب رده‌ی امنیتی در بین زندانیان منتشر شد. پیش از مرگ استالین آزمایش ناگهان و بدون توضیح متوقف شد، و سازمان‌دهندگان، که به توطئه برای تضعیف رژیم کمونیستی متهم شده بودند، در سال ۱۹۵۴ اعدام شدند و رازهای عملیاتشان را به خاک بردند. با این حال، داستان ماجرا در زندان‌های رومانی سینه به سینه نقل می‌شد و در دهه‌ی شصت میلادی به غرب رسید.

3. Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin* (New York: Basic Books, 2010), p. 408.

4. Peter Fritzsche, "On Being the Subjects of History: Nazis as Twentieth-Century Revolutionaries," in *Language and Revolution: Making Modern Political Identities*, ed. Igal Halfin (London: Frank Cass Publishers, 2002), p. 151.

۵. نک:

Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton, N.J., and Oxford: Princeton University Press, 2002).

۶. نک:

Leszek Kołakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), p. 189.

۷. به قول سیندر، سه دوره قتل عام در رژیم شوروی و نازی آلمان صورت گرفت: «در اولی (۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸) اتحاد جماهیر شوروی مسئول تقریباً تمامی قتل‌عام‌ها بود؛ در دومی، در اتحاد آلمان-شوروی (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۱) کشتار بینابین تقسیم شده بود. در سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ آلمانی‌ها مسئول تقریباً تمامی قتل‌های سیاسی بودند.»

Timothy Snyder, *Bloodlands*, p. 155.

برای مطالعه‌ی یادداشتی شگفت‌انگیز در ارتباط با ضدفاشیسم، نک:

Michael Scammell, *Koestler: The Literary and Political Odyssey of a Twentieth-Century Skeptic* (New York: Random House, 2009), pp. 101-51;

در ارتباط با نقش شبکه‌ی بین‌المللی آگیتپروپ (یعنی تهیج و تبلیغات) کومینترن و دست‌اندرکاری ویلی موزنیرگ و حلقه‌اش، نک:

Sean McMeekin, *The Red Millionaire: A Political Biography of Willi Münzenberg*,

Moscow's Secret Propaganda Tsar in the West (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2003)؛ و Jonathan Miles, *The Dangerous Otto Katz: The Many Lives of a Soviet Spy* (New York: Bloomsbury, 2010).

جاسوسی به دستور استالین، خشونت با هیتلر، و جذبه‌ی آرمانشهری «دیگر جهانی» به تجربیاتی نظیر کاتز یا هواداران چپگرایی کمبریج تبدیل شد.

۸. در این اثر به فراخور از اصطلاحات تمامیت‌خواهی (توتالیترایسم) و دین سیاسی استفاده خواهیم کرد. دلیل استفاده از این مفاهیم موازی آن بوده که به نظرم این دو اصطلاح کارکردی مکمل هم دارند. با پیروی از فیلیپ بورین، من نیز بر این عقیده‌ام که «تمامیت‌خواهی نوری بر ساختار و کارکرد قدرت و اشکال حاکمیت می‌تاباند، در حالی که دین سیاسی با هدف قرار دادن فرآیندهای اعتقادی، رسوم و سمبل‌ها به حاکمیت دست می‌یابد و آن را بسط می‌دهد. تمامیت‌خواهی، بویژه در تکنیک‌های قدرت، بر مدرنیته‌ی پدیده تأکید دارد، اما دین سیاسی توجه را به چشم‌اندازی بلند مدت و آبخشور تاریخی و بازسازی کاربرد اجزای فرهنگ دینی برای اهداف سیاسی جلب می‌کند. نک:

“Political Religion: The Relevance of a Concept,” *History and Memory* 9, nos. 1-2 (1997): 346n28.

9. Emilio Gentile, “Political Religion: A Concept and Its Critics—A Critical Survey,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 6, no. 1 (June 2005): 19-32.

جنتیله «تقدیس سیاسی» را چنین توصیف می‌کند: «این فرآیند هنگامی روی می‌دهد که، جنبشی سیاسی، قدم به قدم و با وسواس، جایگاهی مقدس و آسمانی به عنصری زمینی (مانند ملت، کشور، دولت، انسانیت، جامعه، نژاد، ثروت، تاریخ، آزادی، یا انقلاب) می‌بخشد و آن را به اصل اساسی موجودیت گروهی تبدیل می‌کند، آن را خاستگاه ابتدایی ارزش‌های فردی و رفتارهای اجتماعی می‌خواند، و به شکل هنجار اخلاقی زندگی اجتماعی ارائه می‌دهد.»

Emilio Gentile and Robert Mallett, “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, no. 1 (2000): 18-55.

10. Halfin, “Introduction,” in *Language and Revolution*, pp. 1-20.

11. Ian Kershaw, *Hitler 1936-45: Nemesis* (New York and London: W. W. Norton, 2000), p. 249.

12. Ian Kershaw and Moshe Lewin, “Introduction. The Regimes and their Dictators: Perspectives of Comparison,” in *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 25.

13. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler* (London and New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 4.

14. Robert Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler: The Age of Social Catastrophe* (New York: Alfred A. Knopf, 2007), pp. 71-72.

همچنین رجوع کنید به مدارک فراوان ارائه شده در:

Donald Rayfield, *Stalin and His Hangmen: The Tyrant and Those Who Killed for Him* (New York: Random House, 2004).

۱۵. نک:

Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

16. Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler*, p. 310.

۱۷. رجوع کنید به این اثر پیشرو با ویراستاری یان کرشا:

Ian Kershaw and Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism*;

همچنین:

Marc Ferro, ed., *Nazisme et communisme: Deux régimes dans le siècle* (Paris: Hachette, 1999); Henri Rousso, ed., *Stalinisme et nazisme: Histoire et mémoire comparées* (Paris: Editions Complexe, 1999); Shlomo Avineri and Zeev Sternhell, eds., *Europe's Century of Discontent: The Legacies of Fascism, Nazism, and Communism* (Jerusalem: Hebrew University Magnes Press, 2003); Michael Geyer and Sheila Fitzpatrick, eds., *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared* (New York: Cambridge University Press, 2009).

۱۸. نک:

Daniel Chirot, *Modern Tyrants: The Power and Prevalence of Evil in Our Age* (New York: Free Press, 1994), pp. 1-24.

۱۹. نک:

Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia* (London and New York: Penguin Books, 2005), pp. 483-580.

20. Arthur Koestler, *The Trail of the Dinosaur and Other Essays* (New York: Macmillan, 1955), p. 15.

۲۱. نک:

Steven Lukes, "On the Moral Blindness of Communism," in Helmut Dubiel and Gabriel Motzkin, *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices* (New York and London: Routledge, 2004), pp. 154-65.

22. Richard Overy, *The Dictators*, pp. 303-6.

23. Hans Maier, "Political Religions and Their Images: Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism," *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 3 (September 2006): 273.

24. Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich* (London: Penguin Books, 2003), pp. 239-40.

25. Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 30.

26. *Inside Kremlin Politics: Conversations with Felix Chuev*, ed. Albert Resis (Chicago: I. R. Dee, 2007), pp. 262 and 270.

۲۷. ابا تصادفی نیست که اصطلاح «بیشی لودی» (در روسی یعنی «مردمی که زمانشان گذشته»)، که در زبان بلشویک‌ها رایج بود، ضمناً اشاره به این داشت که کسی که چنین اصطلاحی درباره‌اش استفاده شده خیلی هم آدم نیست. به علاوه، به قول برنیس گلاتزر روزنتال، ریشه‌ی اصطلاح «لیشتسی»، که در رده‌ی اصطلاحات قانونی قرار گرفت، «به آدم زیادی (لیشتی چیلووک) ادبیات سده‌ی نوزدهم روسیه باز می‌گردد.»

Bernice Glatzer Rosenthal, *New Myth, New World— from Nietzsche to Stalinism* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002), p. 204.

28. Orlando Figes, *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia* (New York: Metropolitan Books, 2007), p. 249.

مورد مولوتوف در واقع مسئله‌ی وفاداری به دولت-حزب است در مقابل وفاداری به خانواده. همسرش پولینا ژمچوژینا، عضو کمیته‌ی مرکزی و بلشویک قدیمی، در سال ۱۹۴۹ به صهیونیسم و جهان‌میهنی متهم شده بود. مولوتوف در نشست پولیت‌بورو (یعنی دفتر سیاسی) که برای تعیین سرنوشت پولینا تشکیل شده بود از رای دادن سر باز زد. چند روز بعد از رفتارش عذرخواهی کرد، و از مجازات «عادلانه‌ای که مام میهن برای همسرش در نظر گرفته بود حمایت کرد. سپس پولینا را طلاق داد که وفاداری اش به استالین بدون خدشه باقی بماند. با مرگ دیکتاتور پولینا از تبعید بازگشت. با مولوتوف دوباره ازدواج کرد، و با خوشبختی به زندگی ادامه دادند. ژمچوژینا هرگز شوهرش را مورد سرزنش قرار نداد و هرگز آشکارا رژیم جایگزین را تقبیح نکرد. در هر حال، شاید بتوان پولینا را نمونه‌ی بارزی از اصطلاح رایج برای همسران اعضای حزب کمونیست، «رفیق زندگی و سختی» دانست. نوه‌ی مولوتوف، ویاچسلاو نیکونوف، در حال حاضر یکی از مشاوران سیاسی مطرح در روسیه و از نزدیکان ولادیمیر پوتین است.

29. David Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization: Ideas, Power, and Terror in Inter-War Russia* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), p. 214.

همسر یاروسلاوسکی، کلاودیا کراسانووا (۱۹۴۷-۱۸۸۸) مدیر مدرسه‌ی لنینستی کامیترین بود. نک: Pierre Broué, *Histoire de l'Internationale Communiste: 1919-1943* (Paris: Fayard, 1997), p. 1025.

30. Roger Griffin, *The Nature of Fascism* (London and New York: Routledge, 1993), p. 235.

31. Pierre Hassner, "Beyond History and Memory," in *Stalinism and Nazism: History and Memory Compared*, ed. Henri Rousso, English language edition edited and introduced by Richard J. Golsan, trans. Lucy B. Golsan, Thomas C. Hilde, and Peter S. Rogers (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2004), pp. 283-85.

32. Eugen Weber, "Revolution? Counterrevolution? What Revolution?" *Journal of Contemporary History* 9, no. 2 (April 1974): 24-25.

33. Michael Geyer (with assistance from Sheila Fitzpatrick), "Introduction: After

Totalitarianism— Stalinism and Nazism Compared,” in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, pp. 1-37.

34. Georgi Dimitrov, *The Diary of Georgi Dimitrov, 1943-1949*, ed. Ivo Banac (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003), p. 65.

35. Kershaw, *Hitler 1936-45*, p. 315.

36. *The Diary of Georgi Dimitrov*, p. 66.

برای مطالعه‌ی جزئیات خواندنی انتشار خاطرات دیمتروف و نیز دیگر آثار مجموعه‌ی «وقایع کمونیسم» انتشارات دانشگاه ییل، نک:

Jonathan Brent, *Inside the Stalin Archives: Discovering the New Russia* (New York: Atlas, 2008).

37. Kershaw, *Hitler 1936-45*, p. 321.

38. Snyder, *Bloodlands*, p. 370.

۳۹. نک:

Wendy Z. Goldman, *Terror and Democracy in the Age of Stalin* (New York: Cambridge University Press, 2007).

40. Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization*, pp. 37-47.

41. *Ibid.*, p. 421.

42. Eugen Weber, *Varieties of Fascism: Doctrines of Revolution in the Twentieth Century* (New York: D. Van Nostrand, 1964), p. 78.

۴۳. نقل شده در:

Gentile and Mallett, “The Sacralization of Politics,” pp. 28-29.

44. Overy, *The Dictators*, p. 650.

45. Felix Patrikeeff, “Stalinism, Totalitarian Society and the Politics of ‘Perfect Control,’” *Totalitarian Movements and Political Religions* 4, no. 1 (Summer 2003): 40.

46. Overy, *The Dictators*, p. 306.

47. Sheila Fitzpatrick, “Politics as Practice: Thoughts on a New Soviet Political History” in *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 5, no. 1 (Winter 2004): 27-54.

برای مطالعه‌ی نظریات اس. کوتکین در ارتباط با «بلشویک سخنگو»، توضیحات جی. هلبک بر «بلشویسم شخصی»، و گفتگوی ولکوف با موضوع کاربرد هویتی «کولتورنست»، نک:

Stephen Kotkin, *The Magnetic Mountain* (Berkeley: University of California Press,

1995); Jochen Hellbeck, "Fashioning the Stalinist Soul: The Diary of Stepan Podlubnyi, 1931-1938," *Janrbücher für Geschichte Osteuropas*, no. 2 (1997); and Vadim Volkov, "The Concept of *Kul'turnost*—Notes on the Stalinist Civilizing Process," in *Stalinism—New Directions*, ed. Sheila Fitzpatrick (London and New York: Routledge, 2000), pp. 210-30.

48. Michael Halberstam, "Hannah Arendt on the Totalitarian Sublime and Its Promise of Freedom," in *Hannah Arendt in Jerusalem*, ed. Steven E. Aschheim (Los Angeles: University of California Press, 2001), pp. 105-23.

49. Overy, *The Dictators*; Peter Fritzsche, "Genocide and Global Discourse," *German History* 23, no. 1 (2005): 109; Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism* (Westport, Conn.: Praeger, 2003), p. 98; Geyer, "Introduction," in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, p. 33; Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

50. Griffin, *The Nature of Fascism*, p. 193.

برای مطالعه‌ی بحث ارتباط میان «بحران منطقی» و فاشیسم، نک:

Roger Griffin and Matthew Feldman, eds., *Fascism: Critical Concepts in Political Science*, vol. 2, *The Social Dynamics of Fascism* (New York: Routledge, 2004).

۵۱. نک:

Eric Voegelin, "The Political Religions," in *Modernity without Restraint: Collected Works* (Columbia: University of Missouri Press, 2000), 5: 19-74.

۵۲. نقل از استفن کرن، استاد تاریخ در:

Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 161.

53. Hermann Rausching, *Hitler Speaks* (London, 1939), p. 185

نقل شده در:

Richard Pipes, *Russia under the Bolshevik Regime* (New York: Knopf, 1993), p. 259.

در ارتباط با جمله‌ی آخر، نظر ریچارد پایس شایان ذکر است: «باید اضافه کنیم، بلشویسم چه کرد و چه شد.»

۵۴. این قاعده را والتر بنجامین مطرح کرده و در «مفهوم تاریخ» گنجانده است. نک:

Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 223.

۵۵. نک:

Nolte, *La guerre civile européenne*.

56. Zeev Sternhell, *Neither Left nor Right: Fascist Ideology in France* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).

57. Robert C. Tucker, *Stalin in Power: The Revolution from Above, 1928-1941* (New York: Norton, 1990); Alexander N. Yakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002).

58. Timothy Snyder, "Hitler vs. Stalin: Who Killed More?" *New York Review of Books Blog*, March 10, 2011, p. 2, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/mar/10/hitler-vs-stalin-who-killed-more/>.

59. Snyder, *Bloodlands*, p. 391.

60. Joshua Rubenstein and Vladimir P. Naumov, *Stalin's Secret Pogrom: The Postwar Inquisition of the Jewish Anti-Fascist Committee* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001).

61. Martin Amis, *Koba the Dread: Laughter and the Twenty Million* (New York: Hyperion, 2002), p. 220.

62. Erik van Ree, "Stalin as Marxist: the Western Roots of Stalin's Russification of Marxism," in *Stalin: A New History*, ed. Sarah Davies and James Harris (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 159-80.

مدلی که ون ری توضیح می‌دهد همان طرحی است که در اروپای شرقی پیاده شد. مقایسه‌ی اشکال مختلف استالینی سازی منطقه با ایدئولوژی که اریک ون ری در *The Political Thought of Joseph Stalin—A Study in Twentieth-Century Patriotism* ((London and New York: Routledge Curzon, 2002 مفصلاً شرح می‌دهد جهت روشنگری مواردی از قبیل سیسکوی رومانی، گومو کای لهستان، انور خوجه‌ی آلبانیا، یا اریک هونکر آلمان شرقی مفید است. مثلاً رجوع کنید به یادداشت نگارنده بر «استالینسم ملی» در:

Vladimir Tismaneanu, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 18-36.

63. Nolte, *La guerre civile européenne*, p. 47.

64. Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler*, p. 579.

65. Ibid., p. 581.

66. Nolte, *La guerre civile européenne*, p. 239.

۶۷. بحثم همان نکته‌ای است که دنیس هولبر و بتسی وینگ در مقاله خود مطرح کرده اند: "Desperanto," in "Legacies of Antifascism," special issue, *New German Critique* 67 (Winter 1996): 19-31.

در این مقاله چندین نفر ضدفاشیسم مخالف (هر کدام با درجات و در سطوح متفاوت)، از جمله والتر بنجامین، ژرژ باتای، ارنست همینگوی، و آندره مالرو، و واکنش ایشان به بی‌منطقی دادگاه‌های اواخر دهه‌ی سی میلادی در مسکو بررسی، و به ندامت و تنبه اجتناب‌ناپذیرشان اشاره شده است. (مخصوصاً در

68. Kershaw, *Hitler 1936-45*, p. 573.

69. Vladislav Zubok, *Zhivago's Children: The Last Russian Intelligentsia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009), pp. 561-62.

فصل اول

بنیاد گرایی ناکجااندیش و انکار نفس بشر بودی

ما باید نود میلیون از صد میلیون جمعیت روسی شوروی را با خود همراه کنیم. با ده میلیون بقیه کاری نداریم؛ آن‌ها باید نابود شوند.
Grigory Zinovie, Severnaya Kommuna, September 19, 1918

برای بشری که با وجود قلب فاسدش از اراده‌ای نیک برخوردار است، هنوز امیدی باقی است که به آن نیکی که از آن دور افتاده بود باز گردد.
Immanuel Kant, "Concerning the Indwelling of the Evil Principle with the Good, or, on the Radical Evil in Human Nature".

برای قتل عام کولاک‌ها، لازم بود اعلام شود که آن‌ها بشر نیستند. درست همان‌گونه که آلمانی‌ها اعلام داشتند که یهودیان از شمار موجودات بشری نیستند. لنین و استالین نیز همین کار را کردند: کولاک‌ها موجود بشری نیستند. اما این دروغی بیش نیست. کولاک‌ها نیز جزء مردم‌اند! آن‌ها نیز موجود بشری‌اند!
Vassily Grossman, Forever Flowing

نسبت دیالکتیکی موجود میان کمونیسم و فاشیسم در مرکز تراژدی‌های قرن قرار دارد.
François Furet, "Sur l'illusion communiste"

درک معانی قرن بیستم بدون پی بردن به تجارب چپ انقلابی و راست در شکل دوباره دادن به وضع بشر به نام قوانین تاریخی از قرار معلوم محتوم امکان‌پذیر نیست. در جریان این قرن بود که به گفت خلاق کولاکوفسکی: «اهریمن به خود در قالب تاریخ تجسم بخشید». بحث جاری در باب سرشت و حقانیت (یا حتی مورد قبول بودن) مقایسه‌ها (شباهت‌ها) میان جباریت‌های انقلابی زیر سلطه ایدئولوژی در قرن بیستم (کمونیسم بنیادگرا، یا بهتر لنینیسیم، یا چنان‌که برخی ترجیح می‌دهند، استالینیسیم) از یک سو و فاشیسم بنیادگرا (یا، به عبارت دقیق‌تر، نازیسم) از سوی دیگر، منوط به تعبیری است که از اهریمن در معنای سیاسی نهایی آن و تأثیرش بر وضع بشری داریم.^۱ به بیان خلاصه، آیا می‌توان دو ایدئولوژی (و دو نوع عمل) را که از بینش‌هایی اساساً متفاوت از سرشت بشر، پیشرفت، و دموکراسی الهام گرفته‌اند با هم مقایسه کرد، بدون این که تفاوت‌های ویژه آن‌ها نادیده بماند، و خطایی در تشخیص تمایزهای مسلکی مهم یا همچنین جنبه‌هایی از این تمایزها که بر اصول متعارفی مبتنی‌اند صورت نگیرند؟ آیا مرکزیت اساسی اردوگاه کار اجباری، این یگانه «جامعه کامل» - تعبیری که آدام میچنیک یک‌بار مطرح کرد - فصل مشترک دهشتناک موجود میان این دو نظام بود آن‌هم در مرتبه‌ای که به «حد اعلائی تأثیرگذاری» خود دست یافته بودند؟ (مگر نه این است که زیگمونت بومان در تعریف عصر ما نوشته است «قرن اردوگاه‌ها»^۲)؟ آیا حق با فرانسوا فوره است که می‌گوید میراث کمونیسم را می‌باید در جریان پس از جنبش بیداری در اروپا برای دموکراسی توده‌ها جست، درحالی که فاشیسم نمودار چیزی به کلی متضادی با آن بود؟^۳ آیا آن‌سان که اوژن وبر ادعا کرده، فاشیسم یک «انقلاب رقیب» بود که به کمونیسم فقط به‌عنوان یک «حریف مقابل برای بنای قدرت» (به گفته ژول مونه‌رو و Jules Monnerot) می‌نگریست؟^۴

مقایسه میان کمونیسم و فاشیسم و میان استالینیسیم و نازیسم هر دو مفید و ضروری‌اند. کوشش من در این مقایسه بر زمینه مشترک این دو جنبش سیاسی، با در نظر داشتن تفاوت‌های حاد آن‌ها، متمرکز است.^۵ بالاتر از این، من با تیموتی اسنایدر موافقم که می‌گوید: «سیستم‌های نازی و استالینی را نه آن‌قدرها برای فهمیدن هر کدام‌شان بلکه برای فهمیدن زمانه ما و خودمان باید با هم مقایسه کرد.»^۶ کمونیسم و فاشیسم روایت خود را از مدرنیته داشتند؛ این روایت بر مبنای برنامه‌های تغییر بنیادگرا که مدافع نه تنها همگن کردن بلکه همچنین ایجاد دگرگونی اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی بودند بنا شده و فرض را بر «نوسازی عمده کل پیکر مردمی نهاده بود». بنیان هر دو جنبش بر ناکجاآبادهای درون‌بودی نهاده بود^۷ که در شور و شوقی آخرت‌اندیش ریشه داشت. به بیان دیگر، توفان‌های ایدئولوژیکی قرن بیستم مظهري از تفرعن‌های واگیردار مدرنیته

بودند. بنابراین، درسی که ما از مقایسه آن‌ها با هم و از مقابل هم قرار دادن‌شان می‌گیریم معنایی جهان‌شمول، به‌تقریب آزاد از زمان، برای هر جامعه‌ای دارد که می‌خواهد از سقوط مصیبت‌بار در وحشی‌گری جنایت علیه بشریت در قالب نسل براندازی پرهیزد. تنگناهای موجود پیش پای جامعه جهانی معاصر را تنها با استفاده از بررسی خطاهای فاجعه‌بار گذشته می‌توان از میان برداشت.

جهش لنینیستی

تأکید بر نکته‌ای که کلود لفور (Claude Lefort) و ریچارد پاییز عنوان کرده‌اند در اینجا اهمیت دارد: لنینیسم جهشی در تمرین عملی دموکراسی اجتماعی بود، نه دقیقاً ادامه میراث‌های «روشن‌گرانه» دموکراتیکی سوسیالیسم. این مطلب که مورخ آلمانی، ارنست نولته، درست به خاطر آن‌همه تأکیدش بر «پیوند علی» و هراس و ترس ضد انقلابی، نتوانست ماهیت فاشیسم ضد بلشویسم را به‌عنوان نوع جدیدی از حرکت انقلابی و ایدئولوژی، عصیان ضد بنیان‌های راستین تمدن مدرن اروپا، درک کند نیز به همین اندازه مهم است. با وجود این، همچنان که فوره (و پیش‌تر، اوژن ویر و جورج لیشتهایم) تأکید کرده‌اند، فاشیسم در شکل بنیادگرایی نازی‌اش، فقط به‌سادگی تجسد دوباره‌ای از اندیشه و عمل ضد انقلابی نبود.^۸ نازیسم چیزی بیش از واکنش محض به بلشویسم، یا به کیش دفاع از پیشرفت و ابراز شور و شوق احساساتی نسبت به بشریتی مجرد بود که پرولتاریا مظهر آن به شمار می‌رفت. در واقع تفکری با انگک جدید بود، اقدامی بود در جهت نوسازی جهان از راه برانداختن بورژوازی، طلا، پول، مجالس قانون‌گذاری، احزاب، و همه عناصر «یهودی-پلوتوکراتیک منحنط» دیگر. بنابراین، به‌رغم آن‌چه ایدئولوگ‌های کمینترن ادعا می‌کنند، فاشیسم برای ضدیت و مقابله با انقلاب^۱ به وجود نیامد؛ بلکه خود نوعی انقلاب بود. باری، همان‌طور که در جمله تصویرکننده راجر گریفین آمده است، «خدنگ زمانه پشت سر را نشانه نمی‌گیرد بلکه به جلو می‌نگرد، حتی هنگامی که تیرانداز برای خوب نشانه گرفتن نگاهی از سرِ شانه‌اش به پشت سر بیندازد». به نظر همین مؤلف، فاشیسم «نوعی ملی‌گرایی در قالب انقلاب بوده است... افسانه مرکزی الهام‌بخش این طرح این است که تنها یک جنبش مردمی پالایش‌دهنده فراتر از مفاهیم طبقاتی به منظور تجدید حیات پالوده ملی (نوزایش) قادر است جزر و مد انحطاط را متوقف کند».^۹ داو قمارای اینچنین، واکنش در برابر «سیستم» است، یعنی ارزش‌های بورژوایی-فردیت‌گرا،

حقوق، و نهادها هستند که در معرض خطر قرار دارند. هنگامی که لنین، در ژانویه ۱۹۱۸، مجلس مؤسسان را منحل کرد، اقدام او در واقع صدور جواز تحقیر دموکراسی مبتنی بر نمایندگی و برخاسته از حاکمیت مردمی بود. بنابراین، نظام تک حزبی که موسولینی و هیتلر بر سر آن با هم رقابت می کردند، نوعی قالب ابداعی حاکمیت بود که وجود افراد، جدا شدن‌ها، مشاوره و گفت و شنود را خوار می شمرد. روزنامه «پراودا»، در ششم ژانویه ۱۹۱۸، ضمن تجلیل از انحلال تکثرگرایی چنین نوشته است:

«مزدوران اعم از بانکدارها، سرمایه‌داران، و مالکان عمده زمین، متحدان کالدین، دوتوف، بردگان دلار آمریکا، آنان که از پشت خنجر می‌زنند و مفت‌خورها، در مجلس مؤسسان خواهان تمامی قدرت برای خودشان و اربابان‌شان، دشمنان خلق‌اند. این‌ها مجیزگوی خواست‌های مردمی برای زمین، صلح، و [کنترل] کارگران‌اند. اما در واقعیت می‌کوشند طنابی هرچه محکم‌تر دور گردن مراجع سوسیالیستی و انقلاب بیچند. ولی کارگران، دهقانان، و سربازان طعمه دام پلیدترین دروغ‌های سوسیالیسم نخواهند شد، آنان به نام انقلاب سوسیالیستی و جمهوری شوروی سوسیالیستی این آدم‌کشان آشکار و پنهان را از دم تیغ خواهند گذرانند.»^{۱۰}

یکی از قاطع‌ترین واکنش‌ها که در مقابل تصمیم ولادیمیر لنین، لئون تروتسکی، گریگوری زینوویف، نیکلای یاکوف اسوردلوف، و همراهان‌شان در برانداختن بازمانده‌های دموکراسی در روسیه نشان داده شد، از رزالو کزامبورگ، متفکر مارکسیست لهستانی-آلمانی، بود که در زندان به سر می‌برد؛ وی این واکنش را در دست‌نوشته‌های خود درباره انقلاب روسیه آورده است. لشک کولاکوفسکی، نظر رزالو کزامبورگ را چنین نقل کرده است: «آزادی فقط برای حمایت از حکومت، فقط برای اعضای یک حزب تک، اگرچه این اعضا متعدد باشند- آزادی نیست. آزادی باید همواره برای کسانی که به‌طور متفاوتی فکر می‌کنند تأمین شود.» کولاکوفسکی به اهمیت نکته‌ای که در نقد رزالو کزامبورگ از بلشویسم نهفته بود، به‌موقع پی برد و چنین نوشت:

«سوسیالیسم یک حرکت تاریخی زنده بود و با فرمان‌های اداری نمی‌توان جانشینی برای آن در نظر گرفت. مسائل عمومی اگر به‌طور خاص مورد بحث قرار نگیرند، به ایالتی در تصرف حلقه محدودی از کارمندان تبدیل خواهند شد، که فساد حاصل از آن پرهیزناپذیر خواهد بود. سوسیالیسم، خواهان دگرگونی

معنوی برای توده‌های مردم بود، و دست‌یابی به آن به هیچ‌وجه نیازی به تروریسم نداشت. آنچه لازم بود دموکراسی نامحدود، افکار عمومی آزاد، آزادی انتخابات و مطبوعات، برخورداری مردم از حق برگزاری اجتماعات و تشکیل اتحادیه‌ها و انجمن‌ها بود. در نبود این‌ها، بوروکراسی یگانه بخش فعال جامعه خواهد بود: یعنی گروه کوچکی از رهبران که دستور صادر می‌کنند، و کارگران هم برای دستورهای‌شان کف می‌زنند. بدین‌سان، دیکتاتوری پرولتاریا جای خود را به دیکتاتوری یک‌دار و دسته‌معین خواهد داد.^{۱۱}

جنگ داخلی در اروپا در واقع در قرن بیستم صورت گرفت، ولی هدف اصلی‌اش پیروزی بلشویسم بر نازیسم (یا عکس آن) نبود. بلکه هدف‌اش بیش‌تر ضدیت مشترک این دو نظام با مدرنیته‌ی لیبرال بود.^{۱۲} هر دو جنبش تمامیت‌گرا و مسموم «توقع حاصل از یقینی‌شهودی بودند که مرحله‌کاملی از تاریخ می‌رود تا جای خود را به مرحله‌ای تازه بسپارد» - جوی از ظهور^۱ که به منطق ایدئولوژیکی برای طرح تام‌گرای مهندسی واقعیت تبدیل شد.^{۱۳} همین معنا تبیین‌کننده‌ی اکراه بسیاری از کمونیست‌ها در تن در دادن به همدستی برقرار شده میان شوروی‌ها و نازی‌ها، از جمله پیمان «عدم تعرض» ۱۹۳۹ بود: مبارزان بنیادگرا دیدند که «دموکراسی‌های منحط غربی» در وضعی محکوم به فنا قرار دارند، و به همین دلیل دل‌شان می‌خواست با فاشیست‌هایی که مثل خودشان ضد بورژوا بودند متحد شوند. معنای این حرف البته این نیست که ضدیت با فاشیسم فقط نوعی شعار تبلیغاتی برای کمیت‌ترین بود، یا ضدیت با مارکسیسم از عناصر مرکزی ناسیونال‌سوسیالیسم نبود. منظور این است که هر دو جنبش به گونه‌ای ذاتی و قاطعانه مخالف ارزش‌ها، نهادها، و اعمال دموکراتیک بودند. متفکر سیاسی آلمانی، کارل دیترایش براخر، روزگاری سخنی اینچنین فراموش‌نشدنی گفته بود: «جنبش‌های تمامیت‌گرا فرزندان عصر دموکراسی‌اند.»^{۱۴} لنینیسم و فاشیسم، در کامل‌ترین شکل خود، در اتحاد شوروی و آلمان، نمود «حمله‌ای درنده‌خویانه به مدرنیته لیبرالی و معرف بدیلی ترساننده برای آن‌اند.»^{۱۵} تجارب هم‌زمان‌شان در چارچوب اروپایی «جنگ و انقلاب»^{۱۶}، «الفتی منفی» و «درآغوش‌گیری‌کننده»^{۱۷} در میان‌شان به وجود آورد که رنج‌ها و ویرانی‌ها را به حدی بالا برد که در تاریخ پیشین سابقه نداشت.

به نظر من، توضیح این مسائل برای درک داوهای سیاسی، اخلاقی، و فرهنگی نظم پس از جنگ سرد، نظمی که کن‌جوئیت مدعی است «لنینیسم در آن دخالتی ندارد»،

ولی میراث‌های لنینیستی و بنیادگرایانه‌ازل‌اندیش در آن که همچنان دست‌اندر کار به خود مشغول کردنِ خاطره سیاسی و تخیل‌اند، از اهمیتی عظیم برخوردار است. از سوی دیگر، ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن نه تنها اشباح مابعد کمونیستی دوباره رو آمده‌اند، بلکه توهم‌های مابعد فاشیستی طردکننده (با نتایج عملی‌شان) هنوز به‌طور کامل از بین نرفته‌اند. جنگ میان لیبرالیسم و رقبای انقلابی‌اش (و سوز هجران این انقلابیان) همچنان به قوت خود باقی است و نمی‌توان تصور کرد که روایت‌های جدیدی از سیاست‌های افراطی ناکجاندیش خود به خود امکان‌پذیر نخواهند بود.

داستان‌نویس فرانسوی، آندره مالرو، در یکی از صحنه‌های داستان‌اش به نام «سرنوشت بشر» (که به همین نام هم به انگلیسی ترجمه شده است) به رویای بزرگ کمونیسم قرن بیستم (یا دست کم به لحظات رمانتیک قهرمانانه‌ای که به گفته خودش با توهم غنایی همراه‌اند) به‌درستی پی برده است. این صحنه‌ای است که در جریان شورش کمونیستی ۱۹۲۶ که به شکست انجامید در چین می‌گذرد. از یکی از مبارزان کمونیست که اسیر نیروهای کومیتانگ^۱ شده است، می‌پرسند چه چیز جالبی در آرمانی که برای آن می‌جنگی دیده‌ای؟ جواب وی این است: «برای این که کمونیسم از حیثیت بشری دفاع می‌کند.» شکنجه‌گرش دوباره می‌پرسد: «حیثیت دیگر چیست؟» و مؤمن حقیقی به کمونیسم، لحظاتی کوتاه پیش از مرگ‌اش، می‌گوید: «حیثیت ضد تحقیر است.» من چندین نفر از کمونیست‌های پیشین را می‌شناسم که با خواندن همین داستان عجیب، که در اوایل دهه ۱۹۳۰ منتشر شد، به آرمان کمونیستی پیوسته بودند.

کمونیسم، از نظر مالروی جوان، بیان‌گر داستانی از پاکی و تجدید حیات بود که در جریانی که هنوز آینده‌ای پرامید می‌نمود و نوعی مخالفت‌گریزی با فقر و فلاکت واقعی یا خیالین نظم کهن در حال نزع، انگیزه‌ای برای فداکاری متعصبانه پدید می‌آورد. آرتور کستلر، در خاطرات‌اش، جاذبه اخلاقی کمونیسم در سال‌های آغازین‌اش را شرح می‌دهد و آن را با احساس ریاضت‌کشی و شهادت‌طلبی نخستین مسیحیان مقایسه می‌کند. ولی کستلر بی‌درنگ می‌افزاید که کمونیسم در عرض چند دهه کوتاه رو به انحطاط نهاد و از مراتب‌اعلای ایدئالیسم اخلاقی به ورطه دهشت‌های ناشی از جنایات اعضای خاندان بورژوازیاس در ایتالیای قرن شانزدهم و محاکمات تفتیش عقاید در غلتید. حتی ریمون آرون، منتقد بسیار روشن‌بین‌ترین تمامیت‌گرایی، تا آخرین سال عمرش، آماده پذیرش این موضوع نبود که کمونیسم و نازیسم هر دو در سرشت دستگاه فکری خویش به یک

i کومیتانگ یا حزب ملی مردم، حزب مؤسس جمهوری در چین است.

اندازه جنایتکار بودند. آرون، در کتاب با نفوذش به نام «دموکراسی و تمامیت‌گرایی» که بر مبنای درس‌های سال تحصیلی ۱۹۵۸-۱۹۵۷ش نوشته شده است، میان دو تجربه تمامیت‌گرایی مورد بحث، دو تمایز عمده قائل است و با اشاره به فکرتی که الهام‌بخش این دو مکتب است می‌گوید: «از دو حال خارج نیست: در یک مورد نتیجه نهایی اردوگاه کار اجباری است، در حالی که در مورد دیگر نتیجه به اتاق گاز ختم می‌شود. در یک مورد با خواستی برای ساختن بشری نوین و در صورت امکان بشری دیگر با هر وسیله ممکن روبرو هستیم؛ در مورد دیگر با خواستی به معنای کامل کلمه اهریمنی برای نابود کردن یک به اصطلاح نژاد.» با این همه، آرون بعدها در «خاطرات» اش آن‌چه را که در باب تمایز دو رژیم گفته بود، پس گرفت و به گونه‌ای خالی از ابهام هر دو را یکسان به سرکوب‌گری محکوم کرد: «من از کمونیسم همان قدر متنفرم که از نازیسم. استدلال قبلی من دایر بر تمایز مسیحاواری طبقاتی کمونیسم از مسیحاواری نژادی که نازیسم از آن دفاع می‌کند دیگر معنایی برای من ندارد. جهان‌گرایی ظاهری کمونیسم، در تحلیل نهایی، به نوعی بدآموزی تبدیل شده است.»^{۱۸}

این اظهار نظر آرون آن‌چنان سخت‌گیرانه بود که بسیاری از روشنفکران و فعالان اجتماعی هنوز هم آماده پذیرش آن نیستند. تبیین این‌گونه دروغ‌های از سر اکراه راه، به نظر من، باید در اسطوره‌های همچنان قابل تحمل ضد فاشیسم، از جمله آن‌هایی که به جنگ داخلی اسپانیا، مشارکت کمونیستی در جنبش‌های مقاومت مربوط می‌شوند، و ناتوانی در پذیرفتن این مطلب جست که نازیسم برآمد سرمایه‌داری لیبرال نبود بلکه دشمن از خود بی‌خود آن بود.

اسطوره حزبی با رسالتی از پیش مقدر

صفت بارز دخالت‌لین در عمل سیاسی قرن بیستم این بود که حزب به‌عنوان تجسم عقلانیت تاریخی، با گارد انقلابی پیشاهنگ، برگزیدگانی‌اند که دیگر توده‌های خسته و کوفته را به بهشت کمونیستی رهنمون می‌شوند. بدون حزب، انقلاب بلشویکی و می‌شود گفت گولاکی نمی‌توانست در کار باشد. اسطوره حزب، بیش از اسطوره رهبر، بیان‌گر دوام و پایداری طرح لین است. طرف دیگر، فاشیست‌ها، ضمن توسل به فرمان‌های خداوندگار تاریخ، مرکز‌نهایی قدرت را کم‌تر در نهاد حزبی بلکه بیش‌تر در وجود رهبر «نابغه» شکست‌ناپذیر می‌دیدند. حزب هم به حساب می‌آمد، ولی هرگز همان نوع از نهاد فرهمند با جاذبه مغناطیسی که تشکل‌های لنینیستی تصورش را داشتند نبود، به‌ویژه در مورد آلمان نازی. در مورد ایتالیای فاشیستی، هنگامی که رهبر فرهمند در ۱۹۴۳ از

رهبری خلع شد، حزب، با وجود این امر واقع که موفق شده بود اقتدارش را در مقابل رهبر با برپا کردن مجمع بزرگ فاشیستی زنده نگاه دارد، اما دیگر نتوانست حیات نوینی به خود بدهد.^{۱۹} در خود ایتالیا حزب از هم پاشیده شد، در حالی که در جمهوری سالو (در بخشی از کشور که زیر کنترل آلمان بود) موسولینی به عروسکی در دست‌های هیتلر تبدیل شد.^{۲۰} موسولینی قابلیت این را که نقش «یک پیامبر مدرن را ایفا کند، پیامبری که به پیروان‌اش وعده جهان‌بینی نوینی را برای برکشیدن ملت از آشوب و هدايت‌اش به سوی عصری تازه را می‌داد، عصری که باید آینده را از خلال گذشته‌ای اسطوره شده دوباره احیا کند، از دست داد.»^{۲۱} اسطوره هیتلر بسیار بیش تر انعطاف‌پذیر بود. به گفته یان کرشوا، کیش پرستش شخصیت وی که رشته پیوند «مستثنیات اجتماعی و انگیزه‌هایی بود که پیروان‌اش برای او قائل بودند»^{۲۲}، به «جای آن که بی‌درنگ بترکد، بادش اندکی فرو نشست»^{۲۳}.

در اینجا لازم است در باب تفاوت ممکن میان فاشیسم ایتالیا و نازیسم مطلبی را یادآوری کنیم. همچنان که بسیاری از اساتید تاکنون یادآور شده‌اند، در مورد آلمان نهادینه شدن فره‌مندی در زیر سایه «اصل پیشوا» قرار داشت. فیلیپ بورن (Philippe Burrin) تأکید می‌کند که در آلمان نازی سیاست از بنیاد تحت تأثیر «قدرت شخصی در دو معنا بود، از یک سو دور و بر شخص هیتلر متمرکز بود، و از سوی دیگر بر مبنای مناسبات شخص با شخص قرار داشت». کارل دیتیش براخر، در بررسی کلاسیک‌اش، به این موضوع توجه دارد که «بجای نظام ترور و نسل‌کشی و شیوه کارکرد پلیس و ماموران اس.اس» چنان بود که نظام نازی، با تبعیت از اصل رهبری تام‌گرا، فرصت نادیده گرفته شدن همه هنجارهای قانونی و اخلاقی را فراهم می‌ساخت، زیرا این اصل رهبری وابستگی و استناد به قوانین، قانون مجازات عمومی، یا قانون اساسی را تاب نمی‌آورد بلکه در اعمال و تصمیم‌گیری‌هایش از آزادی کامل برخوردار بود. قدرت سیاسی به تقریب معنای دیگری جز اجرای خواست رهبر نداشت.^{۲۴} تحلیل‌های بنیادی یان کرشوا از «اسطوره هیتلر» نشان داده‌اند که رهبر یا پیشوای نازی موجودیتی سیاسی به تقریب مستقل از حزب دارد و «نیروی محرک یکپارچه‌ساز، بسیج‌کننده، و حقانیت‌بخش در درون نظام حکومتی نازی است»^{۲۵}. در این مورد ویژه، جاذبه اصل رهبری، تا آنجا که به آلمان برمی‌گردد، بیش تر به کیش شخصیت لنین در اتحاد شوروی نزدیک می‌شود تا به کیش پرستش استالین یا موسولینی. کیش پرستش لنین، جدا از همه جوانب مذهبی‌اش، به قالب اسطوره‌ای پدر بنیادگذاری درآمد که سرچشمه پایان‌ناپذیر نوزایی ایدئولوژیکی و تغذیه‌کننده جامعه سیاسی کمونیستی بود. و با این همه، بازگشت به «اصول حقیقی لنینیستی» بارها

آرامش بخش نظام شوروی شد. تداوم درک خروشچفنی از نظام کمونیستی مابعد استالینی و سلطه آن از آن رو میسر گردید که استناد به لنین (رهبر بی گناه، به قول کرشائو) به عنوان پاسدار ناکجای آغازین، بدون توجه به عوارض وحشتناکی که جوامع در تحقق بخشیدن به اجرای این ناکجا متحمل شدند، در دستور کار قرار گرفت.

تنها شکست یکپارچه این گونه احیاگری‌های ایدئولوژیکی از کیش پرستش شخصیت رهبر بود که سرانجام کهنه‌شدگی «اسطوره لنین» را نشان داد، اسطوره‌ای که در نهایت در زیر بار میراث خشن اش از پا درآمد.

در ایتالای موسولینی، اسطوره دوچه نمایان گر وجه عقلانی مذهب فاشیستی نبود. جنتیله می‌گوید: «این اسطوره برون از تجربه جمعی حرکتی پدید آمده بود که فرهمندی رسالت‌داری از برای خود قائل بود، فرهمندی که در واقع، در سرآغاز خود، با موسولینی همانندی نیافته بود... اسطوره موسولینی در درون فضای پیرامون مذهب فاشیستی پس از آن که این مذهب نهادینه شد به وجود آمد.»^{۲۶} فاشیسم ایتالیا، رهبر را به عنوان نهادی بالقوه مستقل از موسولینی گرامی می‌داشت. یک حقوق‌دان ایتالیایی معاصر با آن روزگار، مشکل مورد بحث را به این شکل بیان کرده است: «اگر دولت جدید قرار است به راه و رسمی دائمی برای وجود داشتن تبدیل شود، یعنی اگر قرار است نوعی «سیستم حیات» باشد، این کار، با توجه به ساخت سلسله مراتبی اش، بدون وجود رهبر از آن ساخته نیست، حتی اگر رهبر مورد بحث از ابعاد خارق‌العاده بشری که انقلاب را به مرتبه اول ارتقا داده است برخوردار نباشد.»^{۲۷} ادگار دو سولیس، روشنفکر فاشیست زاده ساردینیای ایتالیا، در سال ۱۹۳۴، کتابی منتشر کرد که عنوان اش بازتابی از نوشته توماس آ کمپیس (Thomas A Kempis) نویسنده ایتالیایی قرن پانزدهم بود: «دوچه، تقلید از موسولینی»؛ وی در این کتاب با اصرار تمام از مبارزان می‌خواست که زندگانی سیاسی خود را به کلی وقف دگرگون‌سازی جامعه و خودشان کنند: «شما فقط باید از موسولینی تقلید کنید. شما نباید سرمشقی جز او در زندگی داشته باشید.»^{۲۸} این قیصریسم تمامیت‌گرا (به قول خود جنتیله)، یا بناپارتیسم آخوندی، که رد و بدل شدن فرهمندی میان رهبر و حزب را امکان‌پذیر می‌ساخت، به نحو شگفت‌آوری شبیه قاعده‌ای است که شوروی‌ها به آن باور داشتند و دبیر اول حزب را «لنین زمانه ما» می‌خواندند (قاعده‌ای که اغلب در دیگر نظام‌های کمونیستی نیز تکرار می‌شد). مبارزه‌ای که میان استالین و رقیب اصلی اش تروتسکی در گرفت، ناظر بر این مسأله سرنوشت‌ساز بود که کدام‌یک از این دو می‌تواند به صورتی بر حق ادعا کند که «لنین امروز» است؟

شکل نخستین فرهمندی، در مورد شوروی، فرهمندی حزبی بود که تجسم سوسیالیسم

علمی شمرده می‌شد، عامل آخرالزمانی که بر «فاصله موجود میان پرولتاریای در خود و پرولتاریای برای خود و لزوم ایجاد عاملی تأکید می‌کرد که مأموریت‌اش از بین بردن این فاصله باشد».^{۲۹} حتی حقانیت استالین، در اوج کیش پرستش شخصیت، «در چشم رهبران حزب پیروی در این بود که او را چونان کسی می‌دیدند که نقش تضمین‌کننده قدرت جمعی دولت‌شان را بر عهده داشت».^{۳۰} لنین، مانند مورد موسولینی^{۳۱}، بنیادگذار بلشویسم باقی ماند، رئیس دولت شوروی (نخستین دولت کارگری)، و رهبر مردم شوروی. در زیر سلطه استالینیسیم، «این امر واقع که حزب چونان سلسله مراتب پیوسته و یکپارچه شده‌ای» است که از نظر نهادینگی و ایدئولوژیکی در نظام تثبیت شده است، بدین معنا بود که این حزب همواره منبع اصلاح و زمام‌دار افراطی‌ترین سیاست‌های رژیم بوده است. پیوستگی نهادینه حزب بستری برای سیاست تحدید نفوذ خود ارائه می‌داد.^{۳۲} یک چنین به خط شدن ویژه‌ای به ابداعات دوباره لنینستی و رکودهایی در خود اتحاد شوروی و اروپای شرقی انجامید.

یکی از تبیین‌های ممکن برای تأثیر انفجار آمیز عظیم «نطق در بسته» نیکیتا خروشچف (فوریه ۱۹۵۶)، در کنار تذکار کلاسیک پذیرفتن شکست در جا انداختن خط مورد نظر حزب در بالاترین سطح قدرت، این بود که نشان داد جنایات آشکار شده بر ضد حزب انجام گرفته بوده‌اند.

استپوره استالین، خصلت «غیر شخصی فرهمندانه» حزب (به قول کن جوئیت) را به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر برانداخت.^{۳۳} جان کلام، عجلالتا، این است که فاشیسم (در مفهوم ایتالیایی‌اش) و لنینیسم هر دو از امکان جان تازه یافتن فرهمندانه صرف نظر از این که چه شخصی در مسند رهبری قرار داشته برخوردار بودند. آنچه از نظر باورمندان حقیقی اهمیت داشت وعده رستگاری بود که در وجود حزب جستجو می‌شد - حزبی که از خلال تجربه‌های پیروزمندانه با تاریخ سرچشمه آزادی به‌شمار می‌رفت. با این‌همه، در مورد ایتالیا، چنین تجدید حیاتی برای حزب پس از استعفای موسولینی میسر نشد و علت آن نیز وضعیت مصیبت‌باری بود که کشور در آن در غلتیده بود، وضعیتی که بر اثر بی‌صلاحیتی تکان‌دهنده دستگاه اداری حزب فاشیست ملی در امر جنگ پدید آمده بود. همان‌طور که بوسورت^{۳۴}، مورخ، خاطر نشان کرده، حتی در دوره جمهوری سالو، «رژیم جدید با احتیاط می‌کوشید واژه فاشیست را به کار نبرد و به جای آن از صفت اجتماعی به‌عنوان علامتی نمودار تعهد انقلابی‌اش برای ایجاد نظم نوینی در داخل و خارج کشور استفاده کند». جمهوری اجتماعی ایتالیا را می‌توان اقدامی نو میدانه ولی محکوم در جهت

احیای رسالت قهرمانانه فاشیسم در ایتالیا دانست. ۳۴

در مورد این که جایگاه فره‌مندی چه بوده، میان کمونیسم و فاشیسم تمایزی عمده وجود داشت: لنینیست‌ها حزب را می‌پرستیدند (و رهبر را به‌عنوان ضامن درستی خط‌مشی حزب)، در حالی که فاشیست‌ها شخصیت جذاب رهبری را که شکست‌ناپذیر فرض می‌شد تکریم می‌کردند. همین تفاوت بیان‌کننده شیفتگی به کمونیسم در بین افرادی است که همواره به وعده حزب در ایجاد جامعه‌ای جدید و دگرگونی‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، و سیاسی باورمند بودند، حتی پس از آن که خروش‌چف پرده از روی جنایت‌های نفرت‌انگیز استالین برداشت. ماندگاری همچنان این احساس که صرف نظر از همه‌چیز بالاخره در ناکجان‌دیشی بلشویکی چیزکی اخلاقی نیز وجود داشته، افزون بر این، بهره‌جویی از عواطف ضد فاشیستی، دائم مانع از تشخیص این امر واقع‌بنیانی شد که نظام شوروی، از بدو شکل گرفتن‌اش، سیستمی جنایت‌پیشه بود.

من خاطره زنده‌ای دارم از کنفرانسی که در اکتبر ۱۹۸۷ در نیویورک برگزار شد و شاهد آن بودم که در برابر آن‌چه دو نفر بریده از کمونیسم (ادوارد کوزنتسوف روسی و دورین تودوران رومانیایی) درباره کمونیسم به‌عنوان «تمدنی جنایتکارانه» به زبان آوردند چه غوغایی به وجود آمد از پاسخ‌های خشم‌آلود از سوی میخائیلو مارکوویچ، مارکیست منتقد یوگسلاو که در اواخر سال‌های ۱۹۹۰ ایدئولوژی برای رژیم میلوسوویچ شد. آن‌چه مستند شدن و محکومیت‌اش پسندیده می‌نمود، صحبت از درنده‌خویی نازی‌ها بود و بس، ولی صحبت از درنده‌خویی‌هایی مشابه که چپ بنیادگرا مرتکب‌اش شده باشد، نوعی ضدیت ابتدایی با کمونیسم تلقی می‌گردید. آلبر کامو، این پریشان‌حالی اخلاقی را که حاصل سد دائمی پیشداوری برخاسته از انگیزه‌ای ایدئولوژیکی بود را قبل از همه خلاصه کرده است و می‌گوید: «آن‌گاه که جویای عدالت‌ام، انکار که کینه می‌طلبیده‌ام.» ۳۵ انقلاب ۱۹۸۹ و از پادآمدن اتحاد شوروی در ۱۹۹۱ وضعیت را تغییر داد. معلوم شد که کوشش‌های کشورهای بلوک شوروی برای ایجاد شهر خدا در اینجا و اکنون، جستجوی جامعه کامل، جز ژرفنایی از مصائب چیز دیگری نیست. کارنامه این رژیم‌ها، از جهات اقتصادی، سیاسی، و اخلاقی نمودار شکست مطلق بود. وقت آن رسیده است که خاطره قربانیان‌شان را گرامی بدارند. نورمان نیمارک، در باب این که دانش‌پژوهان تاریخ چه موضوعی را باید قبل از هر چیز در نظر بگیرند، می‌نویسد: «هر دو دولت تمامیت‌گرا - آلمان نازی و روسیه استالینیستی - در آخرین تحلیل، به نسل براندازی‌های مکرر، به جنایت در جنایات دست زده‌اند. با وجود سقوط اتحاد شوروی و فراهم شدن امکان دسترسی بیش‌تر به اطلاعات، ما همچنان شناخت بیش‌تری درباره

درنده‌خویی‌های نازی‌ها داریم تا درباره بی‌رحمی‌های صورت گرفته در شوروی، و در باب این که چه کسانی این قساوت‌ها را در آن کشور بنا نهادند، به آن‌ها سازمان دادند، و آن‌ها را به اجرا گذاشتند. این موضوع اساسی که این‌گونه اعمال در شوروی از روی قصد و نیت قلبی و مسئولیت جنایی صورت گرفته‌اند، فقط هنگامی به گونه‌ای قطعی حل و فصل خواهد شد که به بایگانی‌های روسی و به آن تعداد از مسئولان این اعمال که هنوز زنده‌اند دسترسی کامل داشته باشیم.^{۳۶} یک چنین شناخت دقیق مفهومی می‌باید دوره «بالای استالینیسیم» در چین، آلبانی، رومانی، مجارستان، و بلغارستان (۱۹۵۳ - ۱۹۴۹) و شاید حتی تروریسم نسل‌برانداز رژیم پل پوت در کامبوج را نیز در برگیرد. در هر یک از این موارد، می‌توان دید که پافشاری بر خواست فدا کردن بخش‌های کاملی از جامعه در قربانگاه اسطوره سیاسی چگونه به دست یازیدن وسیع به اعمال خشونت تحقق عینی بخشیده است.^{۳۷}

ارزش‌یابی تطبیقی و بیان خاطره دو مکتب کمونیسم و فاشیسم بی‌گمان تحت تأثیر و با واسطه سنت ضد فاشیستی در غرب و ابزارهایی که این سنت فراهم می‌کرده صورت گرفته است. در ریشه این روح قومی‌فکری و عمومی، تعبیری ناقص و گناه‌آلود از گذشته کمونیسم نهفته است. این گذشته، از یک سو با سکوت، جانبداری، یا بی‌خبری از جنایات و دیکتاتوری دولت‌های بنیاد شده بر پایه حزب لنینیستی، مورد مدارا قرار می‌گرفت و از آن دفاع می‌شد، و از سوی دیگر، با دشواری جدا کردن دیدگاه ضد فاشیسم از تبلیغات امپریالیستی اتحاد شوروی در قرن بیستم (یا چین، و دیگر اقمار متعدد). مورد جنگ داخلی اسپانیا همچنان نمونه عالی برای کل تاریخ ضد فاشیسم به شمار می‌رود. فرانسوا فور در بیان خصلت بد تعبیر کردن دل‌خراشی که این سنت را به وجود آورده است به نحوی عالی می‌گوید: «ضدیت کمونیسم با فاشیسم دو وجه دارد، که هیچ کدام از این دو معلوم شد دموکراتیک نبوده است؛ وجه نخست‌اش این است که همبستگی، که مایه فخر این همه سربازان شد، بر جستجوی قدرت و مصادره آزادی پیوسته سرپوش می‌گذاشت.» دیدگاه ضد فاشیستی در بیش‌ترین دوره وجود خویش بر محور این اصل قرار داشت که یکپارچگی را به هر قیمت، حتی اگر به گفته فرانسویس پونز، به قیمت کنار گذاشتن حزب از امور (در تعبیر اصلی جانبداری از امور) باشد باید حفظ کرد. به گفته فور «در دوره وحشت بزرگ، بلشویسم خودش را به‌عنوان آزادی‌در پرتو یک نفی دوباره ابداع کرد.»^{۳۸} در نتیجه، نگره ضد فاشیستی در وضعیتی قرار گرفت که چرخشی به خود بدهد تا بیش‌تر نوعی داد سخن دادن از دموکراسی و آزادی باشد. این نگره به بیان «بی‌حقیقتی‌های وجودی» (به قول داینر) روی آورد که به دلیل ایثارش نسبت به جوهر

ایدئولوژی کمونیستی (منظورم شوروی است) در استناد به آن‌ها مرتب ناکام مانده بود. ضد فاشیست بودن شخصیتی چند پاره یافت: «که از ساتراپ‌های تمامیت‌گرای اروپای شرقی گرفته تا فضای سیاسی چپ اروپای غربی از ۱۹۴۵ بگیر تا سال‌های ۱۹۷۰ را در بر می‌گرفت.»^{۳۹} مدافعان‌اش (که اکنون باید گفت بازماندگان‌اش) ادعایی سلطه‌جویانه از بی‌گناهی ناکجای سوسیالیستی را پذیرا شدند که جنایتکاری ناکجای در قدرت را تمام و کمال نادیده می‌گرفت. این‌گونه منحصر کردن نگره ضد فاشیستی به گذشته «به‌راستی گذشته را آزار می‌داد.»^{۴۰}

نگره ضد فاشیستی به خاطر بند نافی که وی را به مرکز مسکو وصل می‌کرد ناکام ماند. بنابراین، پذیرفتن نظر جوف الی (Geoff Eley)، مورخ که می‌نویسد وحدت نظر ضد فاشیستی در سال‌های ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۷ به خاطر «کشاکش‌های حادثه‌شونده موجود میان اتحاد شوروی و ایالات متحده» ناموفق ماند... و استالین به زحمت توانست احزاب کمونیستی را به دفاع از زبان و بیان شوروی‌ها و دیکتاتوری پرولتاریایی وا دارد، و این‌گونه تقدیس نظام هوادار پارلمان یک‌بار دیگر به مفتاح نشان‌دهنده تفرقه در بین چپ تبدیل شد،^{۴۱} دشوار است. این نگره ضد فاشیستی به خاطر سرشت حقیقی احزاب کمونیستی و رهبرشان حزب کمونیست استالینی ناکام ماند. به این دلیل ناکام ماند که پای همان قرارداد سکوتی را امضا کرده بود که در جریان وحشت بزرگ، در مورد تهاجم ژدانوفیستی و سرعت گرفتن روند دیگر روزافزون شورویایی شدن برخی از کشورهای اروپایی (به‌عنوان مثال، وجود اردوگاه‌های نسل‌برانداز و اعدام جمعی در بلغارستان در سال‌های میان ۱۹۴۴ و ۱۹۴۷) به آن تن در داده بود.^{۴۲} ژدانوفیسم را نباید فقط به معنای ساده «نظریه دو اردوگاه» که نایب اول استالین در سپتامبر ۱۹۴۷ در جریان کنفرانس تأسیس‌کننده دفتر اطلاعات احزاب کمونیست و کارگری (کومینفورم) به زبان آورد تقلیل داد.^{۴۳} ما هرگاه که به روزگار ژدانوف ارجاع می‌دهیم،^۴ منظورمان بحث درباره فیلسوف رسمی گئورگی آلکساندروف و تاریخ وی با عنوان «تاریخ فلسفه اروپای غربی» و محکومیت‌آنها آخمتووا (به‌تهمت اعتقاد عرفانی ناشی از جنون جنسی در آرزوی روزگار خوش گذشته دوران کاترین) و میخائل زوشنکو است.^{۴۴} این لحظات کلیدی پیامد بی‌درنگ جنگ جهانی دوم در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (و با صدور حکم غیابی در کشورهای اقمار شوروی)، آغازگر موج جدیدی از جنون تروریستی زیر سرپوش مبارزه با طرز فکر جهان‌وطنی و بسیج ایدئولوژیکی شد. همین نیروهای محرک خانگی مقدمه تلقی جنگ سرد بعدی را فراهم کردند. باری، اعدام و زندانی کردن

میلیون‌ها نفر از شهروندان شوروی پراکنده در قلمروی رایش هیتلری را (که نازی‌ها از آنان به‌عنوان اسرای جنگ در کارهای اجباری استفاده می‌کردند، یا در اردوگاه‌های کار اجباری زندانی بودند) به مجرد بازگرداندن اجباری‌شان توسط متفقین به اتحاد شوروی نباید از یاد برد. اتحاد شوروی پس از جنگ، آنتی‌تز یا برابر نهاد آزادی و دموکراسی بود؛ به‌راستی «جهانی بود ساخته شده بر بنیاد بردگی».^{۴۵} تیموتی اسنایدر، پس از بررسی داده‌های موجود، نتیجه می‌گیرد که «تعداد شهروندان شوروی که در سال‌های پس از جنگ در گولاگ بودند از همیشه بیش‌تر بود؛ با این وجود تعداد شهروندان شوروی در اردوگاه‌ها و محل‌های ویژه از سال ۱۹۴۵ تا مرگ استالین هر ساله افزایش می‌یافت».^{۴۶} با وجود چنین نظام جلودار حرکت ضد فاشیستی، هیچ احتمالی برای نوآوری در چپ وجود نداشت.^{۴۷} ولی پس از شکست هیتلر، نگره ضد فاشیستی به‌عنوان خواستی سیاسی، با تغذیه از دست‌بودی خویش، با اعتمادی کورکورانه به جلو رفتن در فعالیت عنان گسیخته‌اش، تحکیم شد. بنابراین این نگره شیفستگی قبلی موجود نسبت به «تجربه بزرگ» استالین را فقط بدتر کرد. در چنین شرایطی، به قول سیدنی هوک، «شرافت فکری به نخستین قربانی شور و شوق سیاسی تبدیل شد».^{۴۸}

بر مبنای استدلال قبلی‌ام، باید گفت مقایسه میان کمونیسم و فاشیسم، از نظر فکری و علمی، با ادعای این که لنینیسم در اصل خود بی‌گناه بوده (یا ادعای این که به‌اصطلاح ناکجای کمونیستی در نهایت انسانی و مثبت بوده^{۴۹})، و با توجه به شکست پرآوازه و دیر پای نگره ضد فاشیستی در افشا کردن خصلت آدمکشانه و غیر قانونی رژیم‌های کمونیستی، از بنیاد دچار آلودگی بوده است. افزون بر این، تجربه جنگ جهانی دوم در انواع کشورهای غربی، با توجه به خشونت، همکاری، خیانت، و اغلب مقاومت اندک‌اش در برابر فاشیست متجاوز، بینش آشفته‌ای از عدالت بر جای گذاشت. به‌عنوان مثال، در مورد فرانسه پس از جنگ، تونی جات به گونه‌ای قانع‌کننده ثابت کرده است که «نبود هیچ‌گونه اجماع در باب مفهوم عدالت‌ماز معنای‌اش گرفته تا شکل‌ها و کاربردش - در شکل‌گیری پاسخ نایجا و آشفته روشنفکران فرانسوی به بداهت بی‌عدالتی موجود در جای دیگر، به‌ویژه در نظام‌های کمونیستی، سهیم بود».^{۵۰}

با این همه، من پرسش‌هایی را که انسون رابینباخ^۱، مورخ، در باب میراث یک سنت مطرح می‌کند که بخشی از هویت فعلی اروپایی است، بر حق می‌دانم: «آیا می‌توان از تقابل موجود میان نگره ضد فاشیستی به‌عنوان نوعی اسطوره برخوردار از حمایت دولتی در بسیج، برای لاپوشانی جنایات نخستین رژیم ضد فاشیستی (شوروی) [از یک‌سو]،

و نگره ضد فاشیستی به‌عنوان برآیند لازم و قهرمانانه در تاریخ مقاومت غرب در برابر تمامیت‌گرایی در مرحله اول‌اش [از سوی دیگر] فراتر رفت؟ آیا ما می‌توانیم به قضایای متفاوت از چشم‌اندازهای متقابلاً انحصاری ۱۹۳۶ و ۱۹۸۹ دست بیاییم؟^{۵۱} پاسخ من و بحثی که به دنبال آن می‌آید به‌عنوان یک مثال مثبت است، در این معنا که ارزیابی مجدد تاریخ تمامیت‌گرایی‌های قرن بیستم درس‌هایی به ما می‌آموزد و ارزش‌هایی به ما در پاسداری از دموکراسی و آزادی در هر دو جبهه چپ و راست ارائه می‌دهد. نگره‌های ضد فاشیستی و ضد کمونیستی واکنش‌هایی منطقی به تجارب و واقعیات یک قرن سرشار از ویران‌گری‌اند.^{۵۲}

«کتاب سیاه کمونیسم» و تأثیر آن

یکی از مهم‌ترین لحظات برای دوباره ارزیابی کردن نقشی که کمونیسم (چه به‌عنوان ایدئولوژی و چه به‌عنوان نوعی از رژیم) بازی کرد، هنگامی بود که «کتاب سیاه کمونیسم» منتشر شد و به دنبال آن بحث‌هایی (در فرانسه، آلمان، ایالات متحده آمریکا، و غیره) بر سر این کتاب و تزاها یا برنهادهای نظری‌اش هر دو در فضای عمومی و بین صاحب‌نظران دانشگاهی در گرفت. این کتاب در آغاز انتشارش با استقبال فراوان در فرانسه روبرو شد، و هفتصد هزار نسخه از آن در همان کشور به فروش رفت. ترجمه‌های ایتالیایی و آلمانی‌اش نیز بهترین فروش را داشت. انتشار کتاب در مناطق شرقی اروپای مرکزی به بحث و جدل‌های بی‌پایانی در مورد مسئولیت رژیم‌های کمونیستی در ارتکاب جنایات، همدستی با آن‌ها و نتایج حاصل از جنایات مورد بحث انجامید. آن‌چه «کتاب سیاه کمونیسم» در اثبات آن موفق شد این است که کمونیسم در روایت لنینی‌اش (و باید اذعان کرد که همین روایت یگانه مورد کاربرد موفق جزم موجود در این مکتب بوده) از آغاز برخوردی خصمانه با حقوق فردی و آزادی بشری داشت. همان‌طور که مارتین مالیا (Martin Malia) در سرآغازش بر چاپ آمریکایی این کتاب آورده است: «رژیم‌های کمونیستی فقط مرتکب اعمال جنایتکارانه نشدند (هر دولتی در فرصت‌هایی همین کارها را می‌کند)؛ این رژیم‌ها در خود ذات خویش جنایتکارانه بودند: می‌شود گفت همه این‌گونه رژیم‌ها، در اصل، اساس حکومت خود را بر بی‌قانونی، خشونت، و بی‌توجهی به زندگی بشری استوار کرده بودند.»^{۵۳} نظام کمونیستی، به‌رغم سخن‌پردازی پرطمطراق‌اش در باب رهایی بشر از سرکوب و ضرورت، و جهش به سوی قلمروی آزادی اعلام شده توسط پدران بنیادگذارش، در عمل نشان داد که چیزی نیست جز تجربه‌ای از نوعی مهندسی اجتماعی نامحدود با انگیزه‌ای ایدئولوژیک.^{۵۴} فکرت حقیقی

وجود یک نظام مستقل دادگستری از سوی این رژیم به‌عنوان «لیبرالیسم فاسد» زیر پا گذاشته شد. فقط حزب بود که تعیین می‌کرد چه چیز قانونی است و چه چیز قانونی نیست: درست مثل آلمان هیتلری، که قوانین فجیع‌اش در ۱۹۳۵ نورمبرگ توهمی قانونی بود که وسواس‌های نژادی نازی دیکته‌کننده‌اش بود، بلشویسم نیز هم از آغاز کار خود عدالت را تابع منافع حزب کرد. از نظر لنین، دیکتاتوری پرولتاریا باید با زور حکومت کند، زوری که هیچ قانونی محدودکننده آن نیست. پاسخ مشهور لنین به کائوتسکی به اندازه چندین مجلد کتاب گویای رسم و آئین ایدئولوژی وی است که می‌گوید: «دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا نوعی از حکومت به دست آمده و برقرار شده از خلال استفاده از خشونت توسط پرولتاریا بر ضد بورژوازی است، حکومتی که هیچ قانونی نمی‌تواند محدودش کند.»^{۵۵} دشمن طبقاتی علف هرزی است که بی‌هیچ ترحمی باید ریشه‌کن شود. آندره ویشنسکی، دادستان مجنون استالین در محاکمات نمایشی مسکو در سال‌های دهه سی، همین منطق مرگ‌بار را به حد نهایی نتایج‌اش به کار بست، چرا که اصل استدلال‌اش در صدور حکم مرگ برای متهمان را بر اعتراف‌های آنان گذاشت. به عبارت دیگر، فرض را بر بی‌گناهی متهم گذاشتن، جای خود را به فرض بر گناهکاری وی داده بود. و در باب کینه و نفرت پراکندن، به گونه‌ای که قابل مقایسه با سخنرانی‌های ناسالم و آتشین گوبلز باشد، بند زیر از ویشنسکی نمونه‌ای از بدترین مثال‌هاست:

«بکشید این سگ‌های هار را! مرگ بر این دار و دسته‌ای که دندان‌های درنده و چنگال‌های عقابین‌شان را از مردم پوشیده نگاه می‌دارند! مرگ بر آن تروتسکی‌لاشخور که سمی خون‌آلود از دهان‌اش می‌ریزد تا فکرت‌های بزرگ مارکسیسم را آلوده کند! بگذارید با این دروغ‌گویان، با این کوتوله‌های بدبخت که دوست دارند پیرامون لاشه‌های گندیده پایکوبی کنند، کاری کنیم که دیگر نتوانند آسیبی برسانند! مرگ بر این جانوران پست! بگذارید که ما به وجود این دو رگه‌های روباه و خوک، این اجساد گند، یک‌بار برای همیشه پایان دهیم! بگذارید جیغ و داد ترسناک‌شان یک‌بار برای همیشه خاموش شود! بگذارید سگ‌های هار سرمایه‌داری را که می‌خواهند گل‌های باغ ملت شوروی تازه‌مان را پرپر کنند، ریشه‌کن کنیم! بگذارید نفرت حیوانی را که اینان نثار رهبران ما می‌کنند به خودشان برگردانیم و در سینه‌های خودشان فرو کنیم!»^{۵۶}

هر دو نظام تمامیت‌گرا «به حضور فراگیر رقیبان بدکار باور داشتند» هر دو دشمنان‌شان را بر مبنای این فکر تعریف می‌کردند که احتمال دارد جلوی تحقق اجتماع کاملی را که منظور آن‌هاست سد کنند. وسواس هر دوی این رژیم‌ها در نابود کردن همه «دشمنان

عینی» در سر راه رفتن به سوی سرزمین موعود اول از همه وادارشان کرد که «جنایت ممکن» را جانشین تهاجم‌های محتمل (هانا آرت)، و سپس جانشین دل‌مشغولی‌شان در باب توطئه‌های جهانی علیه خود کنند.^{۵۷}

آرمان‌های ناکجانانیدیش دستاویز حقانیت ارتکاب بدترین تجاوزها بر ضد دشمنان «عینی» می‌شد، دشمنانی که فقط در ارتباط با منافع پیش‌تاز انقلابی که خویش‌شان را چنین تعریف می‌کرد و توهمات ذهنی رهبر تعیین می‌شدند. در آلمان نازی، جهان‌شناسی آریایی‌مركز هیتلر در باب وجود یهودی خیالین که هم سازمان‌دهنده بازار استثمار بود و هم دامن‌زننده به اقدامات مارکسیستی و برای برانداختن آن تا می‌توانست مبالغه می‌کرد.^{۵۸} افسانه وجود نوعی همدستی یهودی-بلشویکی و توطئه‌ای از نوع ثروت سالاری یهودی، عامل پیدایش بینش‌های ضد یهودی در دورترین مناطق اروپای شرقی و مرکزی شد (که پس از جنگ دوم جهانی سربلند کردن دوباره بینش ضد یهود استالینی را پدید آورد^{۵۹}). ترس خیالی از نفوذهای دشمنان در صفوف خودی‌ها، از خرابکاری، و خیانت، دست‌اندرکار سخت‌گیرتر کردن فرهنگ سیاسی همه کمونیست‌ها، از روسیه گرفته تا چین تا رومانی و یوگسلاوی بود. احزاب لنینیستی که رسماً ورق نظام پارلمانی دموکراتیک را بازی می‌کردند (در فرانسه و ایتالیای پس از جنگ جهانی دوم) در عمل نسبت به هرگونه انحراف مدارای کم‌تری در مقایسه با خط مشی ارتودوکسی تشکل‌های مشابه در قدرت را از خود نشان نمی‌دادند (فرق‌شان با آن‌ها فقط در این بود که برخلاف احزاب کمونیستی در قدرت از توان عینی نابود کردن جاسوسان و عوامل مخفی مورد ادعای‌شان برخوردار نبودند). نقل قول مشهور لنین بود که یک‌بار اعلام کرد: «یک سازمان انقلابی واقعی از هیچ اقدامی برای پاک نگاه داشتن خود از اعضای بی‌ارزش روی‌گردان نخواهد بود.»^{۶۰}

بهترین منبع برای پی بردن به سرشت و معنای لنینیسم، شاید کتاب «شیاطین» داستایوفسکی باشد. نویسنده و متفکر سیاسی‌مذهبی روس به نتایج آشکار اعمال انقلابی نیست‌گرایانه و نابودکننده‌ای که حواریون سرمست رهایی جهان‌شمول در پیش گرفته بودند، به خوبی پی برده بود.^{۶۱} همین است که فصلی از «کتاب سیاه» و نیز دیباچه‌ای که مارتین مالیا بر این کتاب نوشته است، نشان‌گر ریشه‌های عمیقی بود که بلشویسم در فرهنگ افراطی آخرالزمانی روشنفکران انقلابی روسی داشت. اخلاقیات این‌گونه فرهنگ فقط در «انضباط محکم و متحد و مبارزه توده‌ای آگاه بر ضد استثمارگران» (لنین) تجسم یافته بود. از یک چنین اعتقادی به فداکاری ویران‌گر تا ذهنیت ثابت‌قدم در جنایتکاری

گامی بیش تر نیست. کراسنایئی مچ^۱، ارگان پلیس مخفی چکا، در اوت ۱۹۱۹، بینشی از افق سرخ برای بشریت زیر تأثیر انقلاب بزرگ اکتبر ارائه داد: «هر کاری برای ما مجاز است، زیرا ما نخستین کسان در جهان هستیم که نه به روی ستمیدگان و برده‌شدگان، بلکه برای رهایی بشریت از زنجیرهایی که بر دست و پای وی است شمشیر می‌زنیم... خونریزی؟ آری بگذار خون ریخته شود!»^{۶۲} این بیان‌گر ذات حقیقی لنینیسم به‌عنوان یک جنبش تمامیت‌گراست: بیان‌گر این اعتقاد که این جنبش در حال ساختن تمدنی جدید بوده، مخزن و گنجینه‌ای برای تمیز میان خوبی و بدی، تعبیرگر حقیقتی جدید.^{۶۳}

در «کتاب سیاه» افشاگری خارق‌العاده‌ای در کار نبود: گذشته از هر چیز، آنچه از بررسی بایگانی‌های کشورهای سابق بلوک شوروی به دست آمد، درست تأییدکننده دیدگاه سالیان دراز کمونیست‌ها در هر جایی بود که دست به جنگ داخلی انقلابی زده بودند تا مقصود خود که همانا دگرگون‌سازی تام بشر، اقتصاد، جامعه، و فرهنگ بود را عملی کنند. آنچه اصالت داشت، جامع و سیستماتیک بودن تحلیل‌ها و تعبیر ارائه شده از جنایات و سرکوب‌گری همراه با اعمال لنینیستی در قرن بیستم بود. من بر تفاوت‌های باریکی که از این لحاظ میان مراتب و کشورها وجود داشت تأکید می‌کنم: لهستان و مجارستان، به‌ویژه پس از مرگ استالین، در معنای دقیق کلمه تمامیت‌گرا نبودند. گذشته از هر چیز باید توجه داشت که انقلاب مجارستان با گروهی از کمونیست‌های اصلاح‌طلب ضد استالینی آغاز شده بود. تجربه لنینیستی در آلمان شرقی هم باید تحلیل عمیق‌تر خود را داشته باشد، از جمله بحثی در باب داده‌های عجلالتا در دسترس درباره فضای ترس و ارباب‌شرم‌آور استازی^{۱۱}. در کل، اما، مزیت بنیادی «کتاب سیاه کمونیسم»، که سنگ بنای بحث‌های آینده را بر جا می‌نهد، این بود که می‌کوشید خاطره عمومی را نسبت به جنایات کمونیستی احیا، و با کوشش تجدیدنظرطلبانه برای معذور داشتن بینش کمونیستی مخالفت کند. این کتاب نشان داد که به گفته عالی‌مایکل اسکامل، «مهم این است که ما کلیت تاریخ و وحشتناک این قرن را درک کنیم... ما به‌عنوان یک تمدن مجبور هستیم تا ببینیم که کل این حقیقت [جنایتکاری کمونیستی] چه بوده، و به سهم خودمان در این مجرمیت اذعان کنیم و به نتیجه‌گیری‌های درستی برسیم».^{۶۴}

مؤلفان «کتاب سیاه» در گردآوری اطلاعات کافی برای ساختن تصویری بزرگ از جنایات رژیم‌های کمونیستی بر ضد بشریت موفق شدند، تصویری که برای نخستین بار نشان می‌داد که ابعاد این‌گونه جنایات به نحوی انکارناپذیر آن‌قدر وسیع است که توجه

i Krasnyi Metch

ii Stasi

به آن اهمیت دارد. با وجود استدلال‌های مخالف این نظر، کمونیسم نباید و نمی‌تواند فقط به عنوان موردی مهم چونا دیگر موارد در تاریخ جهان بررسی شود.^{۶۵} آن‌چه مایه تأسف است، و برخی از عبارات مؤدبانه در مناقشات مقدماتی در این موضوع را باید بر همین مبنا تحلیل کرد، این است که سال‌ها زمان برد تا پی بردیم که در تاریخ اسف‌بار قرن ما، کمونیسم و نازیسم از لحاظ اخلاقی فرقی با هم ندارند و هیچ‌گاه هم نداشته‌اند. با این‌همه، چنان‌که تونی جات می‌گوید، این ظهور اجماع بیش‌تر دیررس «دلیل موجهی است برای دوباره شکل دادن به تاریخ قرن‌مان و بازنویسی آن».^{۶۶}

«کتاب سیاه» در ۱۹۹۷ در فرانسه منتشر شد و بحث‌های مجادله‌آمیز عظیمی را در نشریاتی چون «لوموند»،ⁱ «لو دیبا»ⁱⁱ و «کمانتر»ⁱⁱⁱ به راه انداخت. این کتاب زمانی منتشر شد که روشنفکران فرانسوی با شور و اشتیاق تمام در باب فراخوان‌های بدآموزانه کمونیسم، آن‌سان که فرنسوا فوره در کار استادانه‌اش به نام «گذشته یک توهم» پیش کشیده بود، بحث می‌کردند. داوری‌های فوره مورد قبول به نظر می‌آمدند - چون وی یکی از محترم‌ترین و با نفوذترین مورخان فرانسوی بود - اما هنگامی که ویراستار کتاب‌اش، استفان کورتوا، در مقدمه‌اش بر آن زبانی بسیار تند و تحریک‌آمیز به کار برد، به گوش چند نفر از روشنفکران چپ‌گرای سابق توهین‌آمیز آمد. در آغاز قرار بود که خود فوره مقدمه‌ای بر کتاب‌اش بنویسد، ولی چون او مرد، کورتوا، ویراستار روزنامه کمونیسم، متنی به‌عنوان مقدمه نوشت که بسیاری از مورخان، دانشمندان علوم سیاسی، و روزنامه‌نگاران فرانسوی از آن برآشفته شدند.^{۶۷} در فرهنگی سیاسی و آکادمیک که چپ بنیادگرا در آن تا سال‌های سال نفوذ (و حتی می‌شود گفت سلطه) مفرطی اعمال می‌کرد، داوری‌های بی‌تعارف و نه همواره متعادل کورتوا در باب مقایسه‌پذیر بودن ذاتی (و به نظر وی اخلاقاً الزامی) کمونیسم و فاشیسم، از سوی برآشفته‌گان و منتقدین وی از دیدگاه سیاسی جهت‌دار تلقی شد، و به چیزی همچون شبیه‌سازی یک رویکرد واقعا تاریخی تشبیه شد. از این بالاتر، دانشگاهیانی چون آنت ویورکا (Annette Wiewiorka)، کورتوا را متهم کردند که این‌گونه مقایسه را به این دلیل انجام داده تا کمونیسم را بدتر از نازیسم (دست کم از لحاظ تعداد قربانیان) جلوه دهد.^{۶۸} دو نفر از کسانی که در انتشار کتاب مورد بحث سهمی داشتند، نیکلا ورث و ژان‌لوئی مارگولین، تصمیم گرفتند تا مخالفت خود را با برنهادهایی که در مقدمه کتاب آمده بود علنا اعلام کنند.

i *Le Monde*ii *Le Débat*iii *Commentaire*

مشکل‌های اصلی مقدمه کورتوا و سواس ثابتِ وی بر ارقام و ناتوانی‌اش در برجسته کردن نه فقط مشابهت‌ها بلکه همچنین تمایزهای معنی‌دار دو نظام کمونیستی و نازی در ارتکاب ترور و نسل‌براندازی انبوه بود. وی در مشقی را گشود که هنوز هم دست از سر مباحثات مربوط به جنایتکاری کمونیسم، به‌ویژه در بلوک سابق شوروی، برنداشته است: «مسابقه‌ای بین‌المللی برای شهیدسازی» (به قول تیموتی اسنایدر). کورتوا و دیگرانی که الگوی تحلیلی وی را گسترش دادند، به نظر می‌رسد معتقدند که «هرچه بیش‌تر کشتن معنای بیش‌تری می‌دهد.» با این‌همه، یکی از خطرهای مرکزی که لازمه مقایسه میان فاشیسم و کمونیسم است این است که اگر داوهایش^۱ در مسابقه‌ای بر سر ارقام گرد شده قربانی‌ها پیشی بگیرند، می‌تواند به چیزی بینجامد که اسنایدر آن را «امپریالیسم شهیدپرور» می‌نامد. و با وجود این، همچنان که خاطره «میلیون‌ها ارواح مردم که هرگز زندگی نکرده‌اند»^۲ در فرهنگ کشورهای گوناگون حضور دارند، خاطره اهریمن بنیادگرا عرضه‌کننده معنایی نیست مگر عقلانیت بخشی در خدمت سیاست‌های ملی و گفتارهایی با عناوین تاریخی.

کورتوا با مقایسه تعداد قربانیان رژیم‌های کمونیستی (بین ۸۵ تا ۱۰۰ میلیون) با تعداد مردمانی که در نظام نازی یا به خاطر آن کشته شدند (۲۵ میلیون)، برخی واقعیت‌های اساسی را دست‌کم گرفته است. در این مورد، برخی از منتقدین وی زیاد نادرست هم نمی‌گفتند. نخست این که کمونیسم، به‌عنوان پدیده‌ای توسعه‌طلب و جهانی، از ۱۹۱۷ تا تألیف و انتشار «کتاب سیاه» دوام آورد (به نظام‌های کمونیستی که همچنان در کره شمالی، چین، کوبا، و ویتنام، اگرچه نه همواره خوب ولی کماکان پایدار مانده‌اند، فکر کنید)... رژیم ناسیونال سوسیالیستی از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ طول کشید. نکته دوم این که ما خلاصه نمی‌دانیم که اگر هیتلر جنگ را برده بود، این پیروزی وی به بهای چقدر قربانی تمام می‌شد. فرضیه منطقی (که بداهت‌هایی چون تفاوت‌های موجود میان اشغال روز به روز لهستان توسط نازی‌ها و نحوه اشغال هلند تقویت‌اش می‌کند) که نه فقط یهودیان و کولی‌ها^۳ بلکه همچنین میلیون‌ها نفر از اسلاوها و دیگر افراد «از لحاظ نژادی نامقبول» ممکن بود هلاک شوند. چنان که یان کرشاو می‌گوید: «برنامه کلی برای شرق که اجرای‌اش به هیملر سپرده شده بود، تبعید ۳۲ میلیون نفر، بیش‌ترشان اسلاو، به ماورای اورال و غرب سیبری را برای سال‌های پس از ۳۲ در نظر گرفته بود.»^۴ و همچنان که برنامه اسکان یهودیان نشان داده، چنین طرح‌هایی خودشان نوعی نسل‌براندازی بود. کریستوفر

i Its stakes

ii Gypsies

برونینگ (Christopher Browning) و لوئیس زیگل‌باوم (Lewis Siegelbaum)، در مورد آلمان نازی، جریان جهش هویتی بعد از ۱۹۴۱ را که امکان بالقوه‌ای برای نسل‌براندازی نژادی به صورتی تراکم‌پذیر و رسمی فراهم کرد به نحوی عالی خلاصه کرده‌اند: «ادعای نازی‌ها مبنی بر این که هویت آلمانی معادل تعلق به نژاد برتر است به معنای نابود کردن آزادی و هویت آنانی است که نازی‌ها بر آن‌ها حکومت می‌کرده‌اند. با پیروزی و وجود امپراتوری، انتقال هم‌بود مردمیⁱ به توهم برپا کردن هم‌بودی یک‌دست از مردم آلمان با پیش نازی مبتنی بر هم‌بود نژادی راه‌انداز نبرد جاودانⁱⁱ کامل شد. ^{۷۱} اما این مطلب که پس مخالفان دوره ترور و وحشت هیتلر چه شدند و کارشان به کجا انجامید، کافی است اردوگاه‌های داخائوⁱⁱⁱ، بوخنوالد^{iv}، و زاخسنهاوزن^v را به یاد بیاوریم.

سوم، در مورد کمونیسم نیروی تحرک درونی را می‌توان دید که وعده آغازین این مکتب را با اعمال جنایتکارانه ننگین در تضاد قرار می‌دهد. به بیان دیگر، نشانه‌ای از جستجو برای اصلاحات، و حتی برای سوسیالیسمی با چهره بشری، در درون دنیای کمونیستی به چشم می‌خورد، در حالی که تصور چنین چیزی در زیر سلطه نظام نازی ممکن نبود. ورطه اعتقادی موجود میان نظریه و عمل، یا دست کم میان مارکسیست (یا سوسیالیست) باورمند به اخلاق و بشر‌گرا و تجربه‌های لنینیستی یا استالینستی (یا مائوئیستی یا خمرهای سرخ)، چیزی بیش از نوعی خوش‌خیالی فکری بود. از این فراتر، در حالی که مکتب شوروی و نازیسم، در کشش‌شان برای حذف دشمنان، به اخلاقیات و قانونیت سستی به دیده تحقیر می‌نگریستند، این نکته را نباید از یاد برد که از نظر لنین و پیروان‌اش «تربیت دوباره کردن» افراد، با همه بی‌رحمی و تحقیری که به همراه داشت، می‌توانست دست کم بختی برای زنده ماندن دشمن طبقاتی و فرزندان‌اش باقی بگذارد. یادداشت‌های روزانه، نامه‌ها، صورت‌جلسات کمیسیون‌های تحقیق، و دیگر نوشتارهای عمومی و خصوصی نشان داده‌اند که «بلشویک حرف زدن» به تعبیر کاتکین (Kotkin) یا «استالینست عادی» شدن به تعبیر فیگِر (Figs)، می‌توانستند به مکانیسمی برای بازادغام اجتماعی^{vi} تبدیل شوند. به زبان مؤلفی که بسیار گسترده به این موضوع پرداخته است،

i Volksgemeinschaft

ii Kampfgemeinschaft

iii Dachau

iv Buchenwald

v Sachsenhausen

vi Social reintegration

چنین می‌خوانیم:

«راه گروش کمونیستی، که در دوره تصفیه‌های فراگیر به طرز معناداری تنگ بود، مطمئناً، همواره قابل مذاکره باقی می‌ماند، هر چند که می‌توانست راهی بسیار دشوار باشد. واقع امر این است که با کاربرد موفق گفتار رسمی، امکان این دست کم وجود داشت که تعداد اندکی بتوانند با فاصله گرفتن از دیدگاه‌های اعضای محکوم شده خانواده‌های‌شان به اهمیت هسته جوهری کمونیسم به‌عنوان یک داوطلب پی ببرند. حق نوشتن یک درخواست، یا حق شکایت در اعتراض به بی‌گناهی کسی، که در همه این موارد چاره‌ای جز استفاده از زبان عمومی نیست، حتی در بدترین روزهای تصفیه بزرگ از بین نرفت. نه سابقه طبقاتی و نه خاستگاه ملی هیچ کدام مانعی غلبه‌ناپذیر نبود.»^{۷۲}

رفتار نازی‌ها با یهودیان این‌گونه نبود. همان‌طور که تونی جات گفته است که: «اگر قرار نیست که در نومیدي عاری از هر امدادی غلت بزیم، هنگامی که این نومیدي برای این به ما دست می‌دهد که تشریح کند چگونه به این حد رسید، بر ماست که یک تضاد تحلیلی اساسی را در نظر بگیریم: میان رژیم‌هایی که به‌صورتی غیر انسانی به دنبال هدف دل‌خواسته خویش‌اند و در این راه نسل مردم را بر می‌اندازند و رژیم‌هایی که خود نسل‌براندازی هدف آن‌هاست، تفاوتی وجود دارد.»^{۷۳} از نظر نازی‌ها، و به‌ویژه از نظر هیتلر، دیو ساختن از یهودیان، و پیش کشیدن ضمني فکر حذف کلی این قوم، بخش و پاره‌ای از بینش هزاره‌اندیش رستگاری ملی رژیم بود.^{۷۴} هیتلر، در تاریخ ژوئیه ۱۹۴۱، خود را به‌عنوان «رابرت کخ سیاست» معرفی کرد. دیکتاتور نازی، بعدها در توضیح این موضوع چنین گفت: «کخ باسبل بیماری سل را کشف کرد و با این کار به متخصصان علم پزشکی راه‌های تازه‌ای نشان داد. من کشف کردم که یهودیان عین میکروبان‌اند و باعث همه ازهم پاشیدگی‌های اجتماعی. و من یک چیز را ثابت کرده‌ام و آن این که «دولت می‌تواند بدون وجود یهودیان زنده بماند؛ اقتصاد، هنر، فرهنگ، و مانند این‌ها، بدون یهودیان وجود دارند، تازه خیلی هم بهتر. این بدترین ضربه‌ای است که می‌توان به قوم یهود وارد کرد.»^{۷۵}

مهم‌ترین گرفتاری مقدمه کورتوا بر «کتاب سیاه کمونیسم» این امر واقع است که هشیاری خلدشه‌دارش در باب جنایتکاری کمونیسم راه را برای تعبیر و تفسیرهای مردد باز کرد. او نوشته بود که «بعد از ۱۹۴۵، نسل‌کشی یهودیان، برای بربریت مدرن که ترور انبوه در قرن بیستم نمونه‌اعلای آن بود، به درس عبرتی تبدیل شد. کمونیست‌ها، پس از

مجادله‌ای آغازین در باب ماهیت یکتای آزار یهودیان به وسیله نازی‌ها، به‌زودی دریافتند که چه منافعی در زنده نگاه‌داشتن هولوکاست به‌عنوان راهی برای باز افروختن آتش ضد فاشیسم بر پایه‌ای منظم نهفته است... نزدیک‌تر به ایام ما، تمرکز یک‌سویه‌نگر به نسل‌براندازی از یهودیان در اقدامی که هدف از آن نشان دادن هولوکاست به‌عنوان یگانه بی‌رحمی بود، مانع از برآورد دیگر حوادث مشابه از لحاظ اهمیت در دنیای کمونیستی شد.^{۷۶} این کار در بهترین صورت‌اش نوعی تحریف تاریخ است. همان‌طور که تونی جات، یان کرشاو، یورگن کوکا (Jürgen Kocka)، و دیگر مورخان بلند مرتبه نشان داده‌اند، فقط پس از ۱۹۷۰، یا حتی پس از ۱۹۸۰ بود که هولوکاست به موضوع مرکزی در تحلیل و درک رایش سوم تبدیل شد. دشواری‌های مربوط به بازشناسی جنایات انبوه کمونیستی زائیده کنترل داده‌ها و اطلاعات توسط دولت در کشورهای زیر سلطه کمونیستی در دهه‌های طولانی، دیرگشوده‌شدن اسناد بایگانی‌ها و واکنش عصبی محافل چپ در اروپای غربی (به‌ویژه در کشورهای فرانسه، یونان و اسپانیا) در برابر آن‌چه آنان آن را ابزاری کردن سیاسی گذشته می‌نامیدند بود.

در برابر استدلال‌های کورتوا دو نوع واکنش نشان داده شد. بررسی‌کنندگان حرفه‌ای کتاب مانند اسکامل (Scammell)، جات، بارتوف، و جفری هرف پذیرفتند که تا حدودی حق با اوست. به‌عنوان مثال، جفری هرف نوشت «به‌رغم وجود چند استثنا، مهم، کورتوا نکته‌ای را مطرح می‌کند: «در محافل آکادمیک غرب، دانشورانی که تمرکزشان بر موضوع جنایات کمونیسم بوده در اقلیت بوده‌اند و هستند و این خطر را احساس می‌کرده‌اند که مبدا مشاغل خود را با برچسب راست‌گراهای نق‌زن از دست بدهند.»^{۷۷} ولی، همچنان که اسکامل و جاد نشان داده‌اند، این دلیل نمی‌شود که ما را وادارند تا میان «آن‌چه از آشویتس به خاطر داریم و آن‌چه از گولاگ، یکی را برگزینیم و دیگری را فراموش کنیم، زیرا رسالت تاریخ در این است که ما هر دو را به یاد بیاوریم.»^{۷۸} «کتاب سیاه»، مورد موفق و قانع‌کننده‌ای را برای ایجاد موازنه میان کمونیسم و اهریمن بنیادگرا بنا می‌نهد، از این‌رو کمونیسم را در همان مقوله فاشیسم جا می‌دهد. و اخیراً نیز مجمع پارلمانی سازمان امنیت و همکاری در اروپا، همین نظر را پسندیده و در جریان ارائه قطع‌نامه پراگ (با امضای واسلاو هاول و چند فرد معتبر دیگر) در مجلس اروپا در باب آن به بحث پرداخته است. به‌عنوان مثال، قطع‌نامه معروف به یکی کردن اروپای چند پاره، ضمن دفاع از استقرار حقوق بشر و آزادی‌های مدنی در قلمروی اتحادیه اروپا در قرن بیست و یکم چنین می‌گوید:

«با توجه به این که کشورهای اروپایی، در قرن بیستم، دو رژیم تمامیت‌گرای عمده، نازی و استالینی، را تجربه کرده‌اند که حاصل آن‌ها نسل‌کشی، پایمال شدن حقوق و آزادی‌های بشر، جنایات جنگی و جنایات علیه بشریت بوده، مجمع پارلمانی سازمان امنیت و همکاری اروپا، ضمن تأیید منحصربه‌فرد بودن هولوکاست، بر برخورد متحدانه خود در مخالفت با هرگونه حکومت تمامیت‌گرا با هر مبنای ایدئولوژیکی دوباره تأکید می‌کند... از دولت‌های شرکت‌کننده در این مجمع با اصرار هرچه بیشتر می‌خواهد که موارد زیر را انجام دهند:

الف) ادامه بررسی و بالا بردن آگاهی عموم درباره میراث تمامیت‌گرا؛
 ب) توسعه دادن و بالا بردن کارایی ابزارهای تعلیم و تربیت، برنامه‌ها و فعالیت‌ها، مهم‌تر از همه برای نسل‌های جوان، درباره تاریخ تمامیت‌گرایی، حیثیت بشری، حقوق بشر و آزادی‌های بنیادی، تکثرگرایی، دموکراسی و احساس مدارا... ما نگرانی عمیق خود را از حیثیت گرفتن رژیم‌های تمامیت‌گرا اعلام می‌داریم.»^{۷۹}

با توجه به اوضاع و احوال، به‌سختی می‌توان دید که در کوشش برای دادن تصویری شایسته از اهریمن‌نهایی، آن‌سان که کورتوا در آن کوشیده (فراهم کردن جو لازم برای درک عقلانی لازم از یک موضوع توسط دیگران در سال‌های بعدتر) چه نکته‌ای نهفته است. استدلال وی به باروت توپخانه‌ای در دست کسانی تبدیل شد که آرزوی‌شان کنار گذاشتن کل «کتاب سیاه» بود. روزنامه‌نگار فرانسوی، نیکلا ویل^{۸۰}، همزمان با انتشار کتاب قاطعانه اعلام کرد که این کتاب «نوعی ماشین جنگی ایدئولوژیکی است که بر ضد نظریه منحصربه‌فرد بودن شوآ^{۸۱} به راه افتاده است»، کتابی «که خاطره دوره قهوه‌ای را به حداقل اش می‌رساند». ^{۸۰} نمی‌توان با این گونه رنگ و لعاب سیاسی زدن به «کتاب سیاه» موافق بود، ولی خود کتاب تازه جنگی بر سر ارقام، واژه‌ها، و خطراتی به راه انداخت که گاه، به‌ویژه در اروپای شرقی و مرکزی، مستقیم یا غیر مستقیم، نفی‌کنندگانی داشت یا کسانی که می‌کوشیدند لحن انتقادها را آرام‌تر کنند. نوعی رابطه علی‌ضمنی میان به یاد آوردن رنج و آزار یهودیان و «فراموش کردن» رنج‌های دیگران برقرار شده بود که خود زمینه‌ساز موج تازه‌ای از تلقی ضد یهود در فضای عمومی بود.^{۸۱}

مقایسه میان کمونیسم و نازیسم، در تحلیل‌های روسی، اروپای شرقی، و غربی‌ها،

i N.Weil

ii Shoah

تا مدت‌های مدید امری حساسیت‌برانگیز بود. کورتوا بر نوشته‌های آشفته‌ساز واسیلی گروسمن، مؤلف رمان «زندگانی و ایمان»، که از نمونه‌های استادانه ادبیات در قرن بیستم است (و همکار ایلیا اهرنبرگ در پی جنگ جهانی دوم، در نگارش «کتاب سیاه جنایات نازی علیه یهودیان شوروی»، گزارش دهشتناکی که استالینست‌ها تحریم‌اش کردند) انگشت می‌گذارد.^{۸۲} گروسمن، هم در کتابی که به آن اشاره کردیم و هم در کتاب کوتاه‌ترش با نام «هماره جاری»، بر این تأکید دارد که ویران کردن استالینیستی کولاک‌ها از بنیاد کاری شبیه به نسل‌براندازی نازی‌ها بر ضد گروه‌هایی از مردم بود که به نظر آنان از لحاظ نژادی پایین‌تر بودند. آزار یهودیان و برانداختن نسل‌شان همان‌قدر از نتایج باورهای ایدئولوژیکی نازی‌های پرشور بود که ویران کردن نظام کولاک‌ها در جریان مبارزه استالینیستی برای برقراری مالکیت جمعی بر اراضی. یکی از مؤلفان که شناخت گسترده‌ای از اسناد موجود در بایگانی‌های شوروی دارد، می‌گوید: «به نظر می‌رسد که استالین و مردان‌اش به این معتقد بودند که افراد اصلاح‌ناپذیر که هیچ امیدی به آنان نیست را نابود کنند، درست مثل کاری که هیتلر کرد.»^{۸۳}

ماشین دشمن‌سازی

میلیون‌ها نفر از موجودات بشری بر اثر رواج این باور که وضع اسفناک بشریت می‌تواند فقط با از بین رفتن «میکروبی» که ایدئولوژی شناسایی‌اش کرده اصلاح شود از بین رفتند. این انگیزه ایدئولوژیکی برای پالودن بشریت ریشه در آیین علمی پرستش تکنولوژی و این اعتقاد قاطع داشت که تاریخ (به معنای اهم و اخص کلمه) رسالتی بر عهده برگزیدگان انقلابی از چپ و راست گذاشته است تا جامعه را از کسانی که «وجودشان زیادی است» (به قول هانا آرنت) خلاص کنند. رژیم‌های کمونیستی به‌طور دائم در حذف پاره‌هایی از جامعه که خودشان آن‌ها را دشمنان تحقق ناکجاآباد خویش تلقی می‌کردند کوشیدند. و همچنان که گمراخ و ورث در مورد اتحاد شوروی نشان داده اند، «نظم مورد نظر بلشویک‌ها هر چه بهتر و دقیق‌تر تعریف شده، به همان نسبت تعداد کسانی که به زور از آن بیرون رانده شده‌اند بیش‌تر شده است». بلشویک‌ها به همین ترتیب «جهانی از دشمنان برای خود ساختند و کار در نهایت به جایی رسید که راه حل دیگری برای مقابله با تهدید این دشمنان فرضی باقی نماند مگر نابود کردن کامل آن‌ها». در همین معنا، دو مؤلف به این نتیجه رسیدند که «ترور انبوه مردم، روایت شوروی از راه حل نهایی بود».^{۸۴} مفهوم مورد نظر اریک ویتز، مورخ، را که از نژادی کردن سخن می‌گوید باید در همین مقوله

جا داد. او این مفهوم را در تشریح راهی که مراجع اقتدار در شوروی به نوبت در پیش گرفتند تا گروه‌هایی از مردم را که باید مورد ترور قرار گیرند با عواقب مستقیم این ترور از زندان، اعدام تا تبعید و مانند این‌ها تعیین کنند، مفید می‌دانست: «این مفهوم کمک می‌کند که چگونگی شکل‌پذیری هویت‌های اسناد شده به افراد و گروه‌ها را دریابیم و بفهمیم گروه‌هایی از مردم که در قالب طبقات یا ملت‌ها جا می‌گرفته‌اند، در اوضاع و احوال تاریخی خاص، چگونه در وضعی قرار داده شده‌اند که به کلی از گروه‌های مسلط جامعه متمایز شده‌اند چندان که فقط اصطلاح نژاد می‌تواند تقسیم‌بندی عظیمی را تعریف کند که به‌طور مصنوعی ایجاد شده است. و همین اصطلاح نژاد است که تعیین می‌کند چگونه، در شرایط متفاوت، مردم یک ناحیه ممکن است به مردمی بی‌ریشه نژادی تبدیل شوند، چنان که در مورد بسیاری از ملیت‌هایی که پس از مرگ استالین مورد تصفیه قرار گرفتند پیش آمد.»^{۸۵}

روش برخورد ویتز با این موضوع، درست مدخلی دیگر در فهرست طولانی دانشورانی است که کوشیدند ببینند معنای «دوره‌های خشونت» (به گفته نیکلا ورث) که در اتحاد شوروی به هنجاری عادی تبدیل شد چیست. در این نقطه، دیگر نادیده گرفتن این امر واقع که «میان راه رستگاری مورد نظر نازی‌ها و کمونیست‌ها هم‌شکلی دربرگیرنده‌ای به نام علم (و اعمالی برای دوباره شکل دادن پیکرهای سیاسی بر اساس آن) وجود دارد، به گونه‌ای روز افزون دشوار شد.»^{۸۶} هسته اصلی قضیه این بود که در اتحاد شوروی (همچنان که در رژیم‌های کمونیستی دیگر)، جمعیت کشور بر پایه ضابطه حذف و جداسازی به حسب فرمان‌های قاطع ایدئولوژیکی و برنامه‌های توسعه‌ای که حزب ترتیب داده بود سازمان یافته بود. به گفته گولفو آلكسوپولوس (Golfo Alexopoulos)، «در اتحاد شوروی، شهروند داشتیم تا شهروند». عین آلمان نازی که در آن حقوق شهروندی بیش از پیش رنگ مرز موجود میان شهروند متعلق و مجرم، میان «خودی ملی و دشمنان غیر خودی» را که شاخص تعیین‌کننده دوست و دشمن بود، به خود می‌گرفت.^{۸۷} اصل انتخاب که در هسته مرکزی نظریه لنین در باب عامل تاریخی تحقق‌دهنده به ناکجا آباد وجود داشت، تأثیر خود را در قوانین شهروندی به‌جا می‌گذاشت. آنان که محکوم به این بودند که ارزش دارا بودن حقوقی را که به اعضای پیکر سیاسی شوروی اعطا شده بود و اعمال این حقوق را ندارند جدا می‌شدند، و این‌گونه مردم در جوامع سیاسی کمونیستی در عمل فاقد سرشت طبیعی و حق عضویت در دولت بودند. از این بالاتر، در جریان برخی از مراحل تکاملی این‌گونه رژیم‌ها، بی‌حق بودن به بیماری میراثی تبدیل شد. در سلطه استالین «محرومیت از حقوق به کل گروه‌های خویشاوندی، تعمیم داده شد زیرا

اعضای واحدهای خانوادگی به‌طور دسته‌جمعی تنبیه می‌شدند. دولت استالینی به انواع دشمنان خود بر پایه روابط خانوادگی آنان می‌نگریست؛ به همین دلیل، کل خانواده‌ها به‌عنوان گروه، حقوق خود را از دست می‌دادند. دشمنان طبقاتی (از قبیل تجار و مالکان بزرگ زراعی و غیره) و به‌اصطلاح دشمنان خلق، مانند ملت‌های دشمن (آلمانی‌ها، لهستانی‌ها، کره‌ای‌ها، یونانیان، چینی‌ها) - اعم از این که شهروند شوروی بودند یا اتباع خارجی - به‌عنوان گروه‌های خویشاوندی یکی انگاشته می‌شدند. ناوفاداری پدر نسبت به رژیم تصور می‌شد که به پسران نیز سرایت کرده است. بی‌حق بودن و بی‌کشور بودن به ویژگی‌هایی ارثی تبدیل شد.^{۸۸}

اگر این یافته‌ها را با خصوصیات مردمی که به اردوگاه‌ها فرستاده شدند یا با سرشت ترور و ماهیت خشونت‌های انبوه در نظام‌های کمونیستی (مانند آن‌چه مؤلفان «کتاب سیاه» نوشته‌اند)، مقایسه کنیم دیگر مفهوم نسل‌براندازی طبقاتی که استفان کورتوا به کار برد (دان دینر از اصطلاح جامعه‌کشی استفاده کرده است) وزن در خور توجهی پیدا می‌کند. قربانی کردن، زندانی کردن، و حتی اعدام «گروه‌های هم‌پیوند» بر مبنای هویتی مشترک و میراثی که فقط خاص اعضای آن‌هاست، به نوعی از خشونت که بر اساس فرض در قالب مفهوم نسل‌کشی، در تعریف بین‌المللی آن، جا می‌گیرد بی‌نهایت نزدیک می‌شود.^{۸۹} گاه در تاریخ به‌تقریب همه رژیم‌های کمونیستی، با کش و قوس‌هایی از ادامه نسل‌کشی بر ضد اتباع این نظام‌ها روبرو هستیم (آنچه استفان کوتکین Stephen Kotkin «انقلاب را دوباره انقلابی کردن»^{۹۰} می‌نامد). تفاوت اساسی با نازیسم، البته این است که سیستمی شدن این‌گونه اعمال تبعی بوده است.^{۹۱} حتی اگر با هالفین موافق باشیم که «چون گناه در اتحاد شوروی همیشه مفهومی شخصی بوده، قربانیان به‌عنوان جمعی بی‌نام و نشان فردی نمی‌مردند بلکه به‌عنوان فرد مشخصی که به جرم اعمالی ویژه محکوم شده است کشته می‌شدند»^{۹۲}؛ نوعی محکومیت جبری که در نظام کمونیستی به‌هنگار دولت تبدیل شد. حتی بحث‌های داخلی در بین اعضای حلقه‌های اداره‌کننده حزب بلشویک شاهدی است بر همین نکته.

در ۱۹۴۵، رئیس ایدئولوگ‌های شوروی، آندره ژدانوف، از تصفیه‌های خود به‌خودی مبتنی بر خاستگاه طبقاتی انتقاد کرد: «برخورد بیولوژیکی به مردم خیلی در بین ما گسترش یافته است، هنگامی که وجود تنی از کارگران کاملاً مناسب شمرده نمی‌شود، منسوبان یا دیگر وابستگان به وی که سال‌ها پیش مرده‌اند، ضابطه‌ای می‌شوند برای تعیین میزان وفاداری سیاسی آن کارگر. این‌گونه زیست‌شناسان، که نظریه میراث‌بری متمایز ساز

خود را تولید می‌کنند، می‌کوشند با عینک بزرگنمایی به کمونیست‌های زنده نگاه کنند. حتی استالین، در عبارتی که اعلام‌دارنده عقب‌نشینی‌اش از سیاست ترور بزرگ بود، وجود تصفیه‌های انبوه بدون تشخیص و تمیز ۱۹۳۸ را (که آن‌زمان عواقب دردناکی برای افرادی که مشمول آن‌ها شدند داشت) پذیرفت که: «وقت آن است که دریابیم بیداری بلشویکی در ذات خود عبارت است از قابلیت نقاب از چهره دشمن برداشتن و برملا کردن میزان درندگی و مکاری ممکن وی، صرف‌نظر از این که خود او خود را چگونه نشان می‌دهد، نه در یک حذف سرجمع یا الله‌بختکی ده‌ها و صدها نفر از همه کسان دم دست [از حزب] ۹۳». خود مفهوم کلی بیداری انقلابی، کشیدن خط باریکی میان طرد و حذف جسمانی است. در نقطه بنیادگرآشدن ناکجاآباد انقلابی در عمل، و سواس لنین و استالین (و در این موضوع، دیگر دیکتاتورهای کمونیست) برای پیراستن و پالودن «باغ بشری»، تمرکز کمونیسم بر حذف، به شکل ریشه‌کن‌سازی در آمد. ۹۴

استدلال‌هایی برای مقایسه‌ها

مقایسه میان نازیسم و کمونیسم، به نظر من از لحاظ اخلاقی و علمی علی‌الاصول قابل توجیه است، زیرا ما در این مقایسه دست کم به حد کافی به عناصر مشابه و غیر مشابهی پی می‌بریم که کار ما را در امر مقایسه توجیه‌پذیر می‌کند. انکار این مقایسه (که الهام‌بخش یکی از بزرگ‌ترین آثار فلسفه سیاسی و اخلاقی در قرن بیستم یعنی «خاستگاه‌های تمامیت‌گرایی»، نوشته هانا آرنت بوده و نه به وسیله راست‌گرایان افراطی که توسط سوسیالیست‌های دموکراتی چون منشویک‌ها بسط داده شد)، دلیلی بر نوعی کوته‌بینی فکری خودتحمیل شده است. ۹۵ مایکل اسکامل تأکید کرده است که «ما نمی‌توانیم بین خاطره‌ای که از آشویتس و گولاگ داریم یکی را بدون توجه به دیگری برگزینیم، زیرا تاریخ این رسالت را برای ما قائل شده که هر دو را به یاد بیاوریم» ۹۶ دانشوران در مقام قضات نیستند، و آمیختن این دو نقش با هم ممکن است برخی از آنان را از توجه به تمایزهای مهم غافل کند. مقایسه، هنگامی که هم بر مشابهنها تأکید دارد، هم بر تفاوت‌ها به درک کردن بهتر کمک می‌کند.

فرانسوا فور در مکاتبات‌اش با ارنست نولته، بر این نکته تأکید می‌کرد که در اعمال نازی‌ها چیزی مطلقاً اهریمنی وجود دارد، هم در سطح نیت آغازی، هم در سطح تحقق بخشیدن به هدف‌های ناکجانانیدیش. این حرف به هیچ‌وجه برای کاستن از اهمیت اعمال نفرت‌انگیز کمونیسم و کاهش دادن آن‌ها به حداقل نیست، بلکه فقط برای تشخیص این مطلب است که با همه قابل مقایسه بودن دو نوع ترور انبوه، چیزی به‌راستی منحصر به فرد

در هولوکاست و کمال جنون‌آمیز کوته‌بینی راه حل نهایی نازی وجود دارد. ایدئولوژی نازی بر مبنای چیزی نهاده شده بود که انزو تراورسو (Enzo Traverso) آن را «خشونت رهایی‌بخش» نامیده است. آداب این تفکر، ضدیت با یهود را با نوعی «مذهب طبیعت بر مبنای ایمانی کور به جبری زیست‌شناختی آن چنان می‌آمیزد که خود نسل‌کشی چنان بنماید که هم عملی در ضدعفونی کردن است هم در پاکیزه‌سازی - خلاصه‌تدبیری زیست‌محیطی است و کرداری آیینی از فداکاری برای رها کردن تاریخ از آشوب و انحطاط» [تأکید از من - مؤلف].^{۹۷}

در اتحاد شوروی، پس از جنگ با دهقانان، ماشین سرکوب استالینستی، به‌ویژه در دوره ترور بزرگ، حمله به همه قشرهای اجتماعی را آغاز کرد. این شکل از سرکوب خصلتی دمدمی و غیر قابل پیش‌بینی داشت. جنون سرکوب، همه‌گیر و توقف‌ناپذیر بود. هر شهروندی ممکن بود در معرض آن قرار گیرد. از این نظر، می‌توان استدلال کرد که ترور استالینستی دربرگیرنده‌تر، بی‌شکل‌تر ولی در ضمن منفذارتر بود زیرا معرف «معجزات افراطی انواع رفتارهای اجتماعی» و قربانی کردن مردم براساس «معیارهای سیاسی-ایدئولوژیکی برای ریشه‌کن کردن کسانی بود که از کاربرد زبان رسمی رژیم منحرف می‌شدند یا خاستگاه‌های طبقاتی بد داشتند».^{۹۸} دامنه‌دارتر و گیرنده‌تر بودن خشونت دولتی در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، که بالین آغاز و در دوره استالین بدتر شد، (چنان که اسکامل می‌گوید) بیان‌گر نوعی «آمادگی فوری برای اعلام جنگ با بقیه جامعه بود». چنان که نیکلاورث می‌گوید، نتیجه این بود که از هر پنج نفر مرد بالغ، یک نفر مشمول ترور گولاگ شد. همین‌جا این موضوع را هم باید در نظر داشته باشیم که بعد از ۱۹۴۵ کارزاری تحت عنوان مبارزه با «دزدان مؤنث»^{۹۹} (در واقع بیوه‌زنان جنگی) در گرفت که به پایین آوردن سن مسئولیت در جرم تا حد دوازده سالگی انجامید.

در آلمان نازی، ترور بی‌حساب و کتاب عمدتاً علیه اقلیت‌ها (یهودی، رمی، معلولان، یا همجنس‌بازان) و مردمان خارجی بود. در اتحاد شوروی ترور باعث پدید آمدن دو جهان شد: پیکر اجتماعی شوروی متشکل از مردمی که از لحاظ سیاسی پذیرفته می‌نمودند، و گولاگ، با حزب و نهادهای سرکوب‌اش که واسطه میان دو قلمروی یاد شده بود. در حالی که، در آلمان نازی، رژیم «قربانیان‌اش را عمدتاً برون از هم‌بود مردمی می‌یافت، در شوروی، مردم عادی کشور قربانی اصلی رژیم‌اش بودند» به عبارت دیگر، جنگی که استالین و احزاب لنینیستی هدایت‌اش می‌کردند جنگی داخلی بود^{۹۹}، فاجعه‌ای آشکارا در گرفته به‌عنوان آشوبی اجتماعی مختص تعبیر پیکار طبقاتی و جنگ

داخلی. ریچارد اُوری، در همین خط، تعریفی عالی از گولاگ ارائه می‌دهد، از دید او «گولاگ نماد فساد سیاسی و ریاکاری رژیم است که رسماً خود را متعهد به پیشرفت بشری می‌داند، اما در عمل قادر است میلیون‌ها نفر را در این فرآیند به بردگی بکشاند.»^{۱۰۰} طرح استالینیستی برای بنای دولت، همان طرحی که به هسته اصلی «انتقال تمدنی» از راه صدور انقلاب و شوروی‌سازی تبدیل شد، به صورت «دیالکتیکی» بر مبنای پاک‌سازی و دربرگیری همه‌چیز نهاده شده بود. با مقایسه تضاد موجود میان تعریف قانون اساسی ۱۹۳۶ از جامعه‌ای برساخته از «طبقات نامتنازع» و فراخوان استالین در نوامبر ۱۹۳۷ برای نه فقط از بین بردن دشمنان خلق بلکه همه «ایل و تبار»شان، به تناقضی که در طرح استالینی هست می‌توان بهتر پی برد.^{۱۰۱}

می‌توان نتیجه گرفت که در اتحاد شوروی در مراتب متفاوت، برخی از گروه‌ها عملاً از اهداف تعیین شده ترور بودند، اما اعمال ترور افرادی از همه خاستگاه‌های اجتماعی (کارگران، دهقانان، روشنفکران، کادربانی، حزبی و نظامی، بورژواهای سابقاً متوسط و بلند مرتبه، کشیشان، حتی افسران پلیس مخفی) را دربر می‌گرفت. ترور در شوروی از خصیلت گرد شده متمایزی برخوردار بود، زیرا یگانه هدف‌اش ساختن کمونیسم از راه همگن‌سازی کامل جامعه بود. مبنای منطقی‌اش نیز در باور به وحدت اخلاقی-سیاسی اجتماع هم‌بود نهفته بود. از این نقطه‌نظر، خشونت اعمال شده بر مردم از لحاظ ایدئولوژیکی نقش خاص خود را داشت. این خشونت البته هرگز به حدی نرسید که مانند هولوکاست ابعادی صنعتی به خود بگیرد؛ با این همه، نفس خشونت خود نوعی هدف بود. چهره دیگری از «دستور کار مدرن ذهنیت‌پروری» نظام‌های بلشویکی بود. آن دسته از افرادی که نتوانستند به «شهروندان آگاه درگیر در برنامه ساختن سوسیالیسمی به دل‌خواه خویش» تبدیل شوند، آنانی که نتوانستند به تعهدات خود به‌عنوان اعضای «نخستین دولت سوسیالیستی» پی ببرند، آنان که در نگاهداشت بیداری انقلابی دچار اشتباه شدند، به عبارت دیگر، «تاویل‌گران شکست‌خورده» جهش امپراتوری ضرورت، برای نیازهای دولت شوروی به وجودی زائد تبدیل شدند. بلشویک‌ها به باز آراستن روان بشری علاقمند بودند. از دید آنان، زندگانی فرد فقط وقتی معنایی پیدا می‌کرد که فرد خود را در «جریان کلی حیات» جمعی شوروی غرق کند.^{۱۰۲} بنابراین، همان‌طور که اورلاندو فیگسⁱ یادآور شده، عجیب نیست اگر می‌بینیم که واژه روسی *وجدان*ⁱⁱ به‌عنوان گفتگویی خصوصی با خود درونی خویش، بعد از ۱۹۱۷، در کاربرد رسمی

i Orlando Figes

ii sovest

ناپدید شد. استالین، در بیست و ششم اکتبر ۱۹۳۲، دگرگونی کامل سرشت بلشویکی را چنین توضیح داد: «تانک‌های [وجودی] تان به چیزی نخواهد ارزید، اگر روانی^۱ که در آن‌هاست فاسد باشد. نه، تولید روان‌ها مهم‌تر از تولید تانک‌هاست.»^{۱۳}

در تابستان ۱۹۳۷، در گرماگرم وحشت بزرگ، برون‌دادِ صنعت بلشویکی روان‌پردازی دیگر در وضعی بود که می‌توانست خود را به نمایش بگذارد: بیش از ۴۰ هزار نفر در یک برنامه تربیت بدنی در میدان سرخ شرکت جستند که نام آن «رژه نسل تنومند استالین» بود [تأکید از مؤلف]. در پایان مراسم گرامیداشت دهه نخست موجودیت ایتالیای فاشیست، روزنامه «جیوونتو فاسیستا»^{۱۴} تشریحی از تن‌واره‌ی سیاسی به دست داد که بیش و کم به تصویری ازلی و نمونه‌ای برین می‌مانست: «با فاشیسم، توده به روحی هماهنگ از ارواح تبدیل شده، به انطباق‌پذیری کامل شهروندانی که فعالانه در حیات بزرگ دولت خویش مشارکت می‌ورزند... این توده توده‌ای بود به خود آگاه، آگاه به کیش خویش، آگاه به ایمان خویش، و آگاه به شهامت خویش در نبرد، توده‌ای آرام و در امان که به رهبر و به دولت خود اعتماد دارد... این‌ها مردمی گله‌وار نبودند، بلکه تصویری از چهره آراسته شده و نظم یافته‌ای از ارواح تربیت شده در حماسه این روزگاران نوین بودند؛ نه انبوهی بی‌شکل و قواره، بلکه آمیزه‌ای از ارزش‌ها و هوش تازه.»^{۱۴} تصویرسازی روزنامه‌نگاران ایتالیایی به یقین می‌توانست درخور هزاران نفر از مردان و زنان نو ساخته شوروی باشد که در رژه موسوم به «پرورش قدرتمند استالینی» شرکت داشتند، بیان‌گر شادی این غوغای مردمی که خوشحالی و بخت خود را به‌عنوان ثمره به واقعیت پیوستن ناکجاآباد در زیر رهبری هلمزمن (Helmsman) محبوب‌شان گرامی می‌داشتند.

از دیدگاه بحث ما درباره فاشیسم و کمونیسم کوبنده بودن در عباراتی که نقل کردیم این است که هر قدر که کلیدهای معنادهنده در بین خودشان قابل تعویض‌اند، معنا اما همواره ثابت است. ترور به سبک شوروی، حتی هنگامی که مستقیماً چهره ریشه‌کن‌ساز (اعدام‌های دسته‌جمعی، راهپیمایی‌های اجباری مرگ‌آور، و گرسنگی دادن‌هایی که برنامه‌اش را دولت تنظیم کرده بود) به خود نمی‌گرفت، در قالب کار اجباری صورت می‌گرفت که فایده‌اش اصلاً معلوم نبود که چیست. من در این مورد با دان دینر موافق نیستم، چون معتقدم کار اجباری در جریان گولاگ خصلتی نخست پرورشی و تنبیهی داشت. اردوگاه‌ها، در رژیم‌های نازی و کمونیستی هر دو، از بنیاد در خدمت نقشی ایدئولوژیکی قرار داشتند؛ هر جنبه دیگری که بتوان به آن‌ها نسبت

i dusha

ii *Gioventu fascista*

داد در قیاس با نیروی انگیزش ایدئولوژیکی دو دیکتاتوری امری فرعی می نمود. ۱۰۵ در اتحاد شوروی، اردو گاه‌های کار نوعی «الگوی فرهنگی» و «نوع خاصی از تمرین مراسم انضباط و نمایش» بودند که تضمین کننده تربیت درون و ترسان ساختن برون آدم‌ها بود. از این مهم‌تر، این الگوی منفی سازمان‌دهی در درون فضای کمونیستی به منظور ساختار دادن به حتی محافل اجتماعی مثبت و منضبط کردن این گونه محافل، مانند کارخانه‌ها و دانشگاه‌ها نیز به کار بسته می شد. ۱۰۶ تا ۱۹۵۶، گولاگ سرمشق آدم‌سازی و مدیریت این کار در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بود. چنان که اورلاندو فیگس یادآور می شود که «گولاگ چیزی بیش تر از منبعی برای کار در طرح‌هایی نظیر کانال دریای سفید بود. خودش نوعی صنعتی کردن بود.» ۱۰۷ من حتی دلام می‌خواهد از این فراتر روم: گولاگ طرح هنجار سازی بود بر مبنای برنامه کمونیستی مدرنیته، منبعی در نوع خود اصیل از توسعه اشتباهی که همه رژیم‌های نوع شوروی بدان متوسل شدند.

استثمار توسط دولت در ضمن هدف تولیدی‌اش را هم داشت، ولی این هدف نتیجه و حاصل گسترش نهاد اردوگاه و محل‌های خاص تبعید به‌عنوان دگرگون‌سازی انسان‌شناختی بود. درست است که «راه حل نهایی طرحی بود که همه آن‌چه را که به‌طور گسترده ارزش و معیاری جهان‌شمول برای صیانت ذات تلقی می‌شد نفی می‌کرد.» ۱۰۸ ولی من فکر می‌کنم که تأکید بر کیفیت بخشیدن بر ترور کمونیستی بر مبنای اوضاع و احوال و سودمندی اشتباهی است که انگیزه‌های پالوده‌ساز و سر و ته یک کرباس کردن‌اش را نادیده می‌گیرد. ۱۰۹ تیموتی اسنایدر به ما می‌گوید طرح استالینیستی برای استعمارگری خودی از راه ترور انبوه بر مبنای بی‌تفاوتی نسبت به زندگانی فرد نهاده شده بود. ترور استالینیسیم و نازیسم «بر اساس دید جهانی هر یک از این دو دیکتاتور و دو دیکتاتوری قرار داشت؛ کار بردی اساساً مفید برای نظام بود، نه فقط ابزار ساده‌ای برای کنترل، و به‌راستی در سطح کلی جامعه اعمال می‌شد.» ۱۱۰ کشتن انبوهی مردمان در سلطه کمونیسم به قطعیت و یقین تبدیل شد، و دلیل‌اش هم این بود که خشونت اجتناب‌ناپذیر ناشی از تأیید اصل دولتⁱ و مبارزه برای ایجاد نظم بود خارج از آن‌چه رهبران لنینیستی آن را آشوب اجتماعیⁱⁱ تلقی می‌کردند. ۱۱۱

از این گذشته، تیموتی اسنایدر هشدار می‌دهد که اگر ما تمام توجه‌مان را بر آشوب‌وتیس و گولاگ متمرکز کنیم، «از این مطلب غافل خواهیم ماند که در طی دوره‌ای دوازده ساله، بین ۱۹۳۳ و ۱۹۴۴، چیزی حدود ۱۲ میلیون قربانیان سیاست‌های کشتار انبوه

i Gosudarstvennost

ii Stikhiinost

نازی و شوروی در منطقه خاصی از اروپا نابود شدند، منطقه‌ای که امروزه کم و بیش بلاروس، اوکراین، لهستان، لیتوانی، و لتونی را دربر می‌گیرد.^{۱۱۲} اسنایدر، ضمن تأکید بر خصوصیت منحصر به فرد شقاوت‌های نازی، چیزی را اثبات می‌کند که خود وی آن را «نبود جنبه اقتصادی» می‌نامد: «با وجود ارتباط زیاد تاریخ کشتار انبوه با محاسبه اقتصادی، حافظه چیزی به یاد نمی‌آورد که آدم‌کشی را امری عقلانی جلوه دهد... تعیین‌کننده این است که ایدئولوژی حقانیت‌بخش به کشتار انبوه، بیش از توسعه اقتصادی هم بود. اگر یک درس کلی سیاسی بتوان از تاریخ کشتار انبوه گرفت، آن درس لزوم نگران بودن از چیزی است که ممکن است توسعه مرفه نامیده شود؛ یعنی کوشش‌هایی از سوی دولت‌ها برای تحقق بخشیدن به شکلی از گسترش اقتصادی که کسانی را برای قربانی شدن در نظر می‌گیرد، و برانگیزنده رفاه مادی از راه مرگ و میر است.» [تأکید از مؤلف].^{۱۱۳} اسنایدر در «سرزمین‌های خون» به نکته مورد نظر خویش تفصیل بیش‌تری می‌دهد. او، در بازنگری‌اش از ورطه اهریمنی پدید آمده بر اثر سیاست‌های ریشه‌کن‌ساز استالینیسیم و نازیسم، به منظور تجدیدنظری در مقدمات مان برای درک چنین بلیه‌ای، چنین استدلال می‌کند: «در عرض دوازده سال، ۱۴ میلیون نفر از مردم از روی عمد و قصد توسط دو نظام کشته شدند. تازه، این لحظه‌ای است که ما به‌سختی شروع به درک‌اش کرده‌ایم، چه رسد به این که به آن احاطه یافته باشیم.»^{۱۱۴} در طول قرن بیستم، «تاریخ به‌راستی به مجرمی تبدیل شده است.»^{۱۱۵} حق با اسنایدر است: یگانه راه درمان این بیماری مدرنیته «داشتن تعهد اخلاقی نسبت به فرد است.» این در ضمن درسی است که از انقلاب ۱۹۸۹ می‌گیریم، میراث مخالف‌شدگانی چون لَشک کولاکوفسکی (Leszek Kolakowski)، یان پاتوچکا (Jan Patočka)، واسلاو هاول، جاسک کورون (Jacek Kuron)، برونیسلاو گرمک (Bronisław Geremek)، آدام میچنیک (Adam Michnik)، یانوس کیس (Janos Kis)، و جورج کنراد (George Konrad) است. من دقیقاً به همین دلیل انقلاب ۱۹۸۹ را نقطه پایان عصر تاریخی که ناکجاناندیشی بر آن حاکم بود می‌دانم.

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از مقایسه کاربرد دینامیک ترور در هر دو نظام مورد مطالعه می‌گیریم این است که هر دو رژیم (لنینیسم افراطی یا استالینیسیم، و نازیسم) نسل‌برانداز بودند. نورمن نیمارک این واقعیت را به نحوی عالی توصیف کرده است: «اشتراکات دو جباریت بزرگ قرن بیستم خیلی ساده آن‌قدر زیاد است که بی‌تأمل ما را وادار می‌دارد تا در طبقه‌بندی و تنظیم آن‌ها در تاریخ نظام‌های سیاسی و نسل‌براندازی کوشا باشیم.»^{۱۱۶} تشخیص تمایزهای تحلیلی میان این دو نظام به یقین کاری مهم است، ولی بیزاری مشترک آن‌ها از وضع بورژوایی قانونمندی، حقوق بشر، و کلیت عام نوع بشر، صرف نظر از

برتری نژادی و تمایزهای طبقاتی، از دید من ورای حد شک و تردید است. هر دانشجوی مطالعه‌کننده «عصر افراط‌گری‌ها» باید اذعان کند که لنینیسم دربر دارنده تمامی عناصر سیاسی و ایدئولوژیکی سازنده یک نظم تمامیت‌گراست (مانند انحصار قدرت توسط حزب، وحدت ایدئولوژیکی و صف‌بندی، سانسور، اهریمن‌سازی از به اصطلاح «دشمنان خلق»، ذهنیتی معادل قلعه‌ای از هر سو در محاصره، وجود دهشت‌پراکنی پلیس مخفی، وجود اردوگاه‌های کار اجباری، و وسواس، به همان اندازه آن‌چه برشمرديم مهم، در قالب‌گیری «بشر جدید». کمونیسم و ناسیونال سوسیالیسم، به خاطر جنایات وحشتناکی که مرتکب شدند، به گفته دان دینر «خود را در حافظه قرن بیستم به‌عنوان دو قلوبی ترور ثبت کرده‌اند».^{۱۱۷}

برای موفقیت تجربه‌های تمامیت‌گرا، ترور و ایدئولوژی از ابزارهای الزامی اعمال قدرت‌اند. عبارتی از بوریس سولوارین (Boris Souvarine)، نویسنده زندگی‌نامه راه‌گشا و همچنان به نحوی تأثیرگذار و ارزشمند استالین که در اواسط سال‌های دهه ۱۹۳۰ منتشر شد، خلاصه‌کننده همسویی سرشت کمونیسم و فاشیسم است: «در سال‌های آغازین انقلاب روس، همه چیز را به پای فکر روح/اسلاو گذاشتن کار آسانی بود؛ حالا می‌بینیم که همان رویدادهایی که معروف بودند پدیده‌هایی فقط اسلاوی‌اند، پشت سر هم در ایتالیا و آلمان نیز مشاهده می‌شوند. مهار درنده‌ای که در بشر نهفته است اگر رها شود، در همه‌جا همان نتایج را به بار می‌آورد، صرف نظر از این که بشر مورد بحث لاتینی باشد، آلمانی، یا اسلاو، یا هر قدر هم که در ظاهر متفاوت بنماید».^{۱۱۸} عقلانیت سرد بیمارگون جنگ نازی با یهودیان، که طی آن از تکنولوژی‌های کشتار انبوه در آشویتس و دیگر کارخانه‌های مرگ استفاده شد، نمی‌توانست توسط مارکسیست مرتدی چون بوریس سولوارین، در تشخیصی که در ۱۹۳۷ نوشت، پیش‌بینی شود. با این همه، او در نگاه خود به کوری عجیب وحشی‌گری و مدرنیته از خط برون‌افتاده در استبداد ایدئولوژیکی چپ و راست افراطی بر حق بود.

از این گذشته، مقایسه دو بی‌آبرویی مطلق قرن بیستم، گولاگ و هولوکاست، اغلب سبب بدفهمی و احساس رنجش در بین قربانیان این یا آن یک از دو واقعیت نفرت‌انگیز می‌شود. این مایه تاسف است زیرا انصاف را باید گفت، هیچ‌یک از این دو تجربه هرگز به حد کافی یادآوری نشده است. بله، همان‌طور که آلن بزانشون می‌گوید، با نوعی از فراموشی در قبال جنایات کمونیستی روبرو هستیم، درست همچنان که در ارتباط با شوآ شاهد وجود نوعی خاطره «هماره حی و حاضر» ایم.^{۱۱۹} اما همان‌طور که مورخ فرانسوی نشان می‌دهد، این وضع ناشی از آن نیست که کوششی از سوی یک گروه وجود دارد

تا خاطره رنج‌های قرن بیستم را به خود منحصر کند. خاستگاه‌های این پدیده را باید در این امر واقع یافت که کمونیسم اغلب مسلکی مترقی، ضدامپریالیستی، و مهم‌تر از این‌ها، ضد فاشیستی تلقی می‌شده است. کمونیسم می‌دانست چه قیافه‌ای به‌عنوان وارث حرکت بیداری به خود بگیرد، و خیلی‌ها فریب این گونه مدعاهای عقلانیت‌گرا و بشر‌گرای‌اش را خوردند. بدین‌سان، از دید من، برنامه پژوهشی که ابتدا با «کتاب سیاه» پیشنهاد شد مبتنی بر این فرض نیز بود که نه فقط کمونیسم و فاشیسم، بلکه مخالفان‌شان، ضد فاشیسم و ضد کمونیسم نیز باید مورد بازاندیشی قرار گیرند. به عبارت دیگر، نه همه کسانی که در برابر هیتلر ایستادند دوستان‌ان دموکراسی بودند، و نه همه کسانی که در برابر لینن، استالین، مائو، یا کاسترو سر به شورش برداشتند لیبرال‌های حقیقی. «کتاب سیاه» بسیاری را در فرانسه، آلمان، ایالات متحده آمریکا، و در صورت لزوم یادآوری، در اروپای شرقی مرکزی واداشت تا بپذیرند که «آنان که در معجزات اتحاد شوروی داد سخن دادند در واقع به برحق نشان دادن قتل عام میلیون‌ها نفر خدمت کردند... آنان جوامع خودشان را دست انداختند و مانع از آن شدند که میلیون‌ها جسد را ببینند و دریابند که وعده بزرگ کمونیسم برای آینده‌ای بهتر به کجا انجامیده است.^{۱۲۰} ناآزمودگی حاصل از «کتاب سیاه» نیاز به درپیش گرفتن تحقیق در باب هم به یاد آوردن جنایات کمونیسم هم بازسنجی کشتارهای انبوه و مرگ‌ومیری را که چندین نظام به نام این ایدئولوژی با استفاده از پشتیبانی کسانی که ترجیح دادند چشم و گوش‌شان را بر واقعیت ببندند مرتکب آن شدند، فراهم کرد.^{۱۲۱}

تا آنجا که به فراموشی خشونت لنینیستی بر می‌گردد، یک مشکل بنیادی این است که قربانیان این خشونت عمدتاً به اعضای مقولات اجتماعی بیش‌تر تعلق دارند تا به گروه‌های ملی یا قومی (چنان‌که در مورد هولوکاست می‌بینیم). این موضوع با تفاوتی که در بالا از آن صحبت کردیم ارتباط مستقیم دارد: کمونیسم با جامعه خویش سر جنگ داشت. حتی در سلطه متعادل‌ترین شکل‌گیری‌های این نظام (مجارستان، حکومت گورباچف در شوروی، یا چین معاصر)، هنگامی که وجود بخشی از جامعه برای وجود نظام تهدیدکننده بوده، اهرم‌های سرکوب‌گری (به‌تقریب تروریستی) به کار افتاده شده‌اند تا «سوراخ طاعونی» را منزوی یا ریشه‌کن کنند. در چنین اوضاع و احوالی، دورراه‌ای که داینر از آن صحبت می‌کند، در خور توجه است: «خاطره جامعه‌کشی و از بین بردن طبقه بایگانی شده است، برخلاف مورد نسل‌کشی که از نسلی به نسل بعدی منتقل شده است... جنایاتی که کل موجودیت یک قوم را می‌تواند حذف کند، و بنابراین کاری بلند مدت است، چگونگی خاطره‌اش می‌تواند در حافظه جمعی زنده بماند؟ آیا می‌توان به

نحوی مطلوب از خاطره جنایتی که نه به نام یک جمع، مثلاً یک ملت، ولی به نام یک ساخت اجتماعی، مثل طبقه، انجام گرفته است، یادبود ساخت؟^{۱۲۲} اغلب پیش می‌آمد که به چنین پرسشی از خلال اختراع مصنوعی یک «کلیت قومی» پاسخ داده می‌شد. در بلوک شوروی سابق، کمونیسم عمدتاً به‌عنوان امری وارداتی از روسیه فروخته می‌شد، در حالی که رهبران محلی مشمول مقوله‌ای ناروشن به اسم همدستان یا «عناصر بیگانه نسبت به ملت» قرار می‌گرفتند. از اینجا تا احیای شیخ قدیمی زیدو کوموناً، گامی بیش نمانده بود.^۱ ولی هسته اصلی مشکل مورد نظر این است که به‌رغم کوشش‌های کورتوا و دیگر همکاران او در تألیف «کتاب سیاه»، وجود یک ابزار مرگ واحد می‌تواند ممکن باشد در حالی که حافظه‌ای جمعی، ورا ملیتی، از جنایات کمونیسم وجود ندارد. در آغاز قرن بیست و یکم، از خلال انواع اسناد اتحادیه اروپا که خود اتحادیه مذکور یا سازمان امنیت و همکاری اروپا آن‌ها را پذیرفته است، می‌توان گفت گام نخست در این جهت برداشته شد. تجربه لنینیستی (یعنی جنبش جهانی کمونیسم) پس از فرو نشستن ایدئولوژی، به روایت‌هایی ملی از لطمه روحی و گناه تجزیه و در این گونه روایت‌ها مستحیل شد. به نظر می‌رسد که در زمینه ترور و کشتار انبوه، دولت‌های کمونیستی چه از جهت حافظه چه از جهت تاریخ، هنوز تافته‌ای جدا بافته محسوب می‌شوند. و چالش‌های در خور توجهی هنوز باقی است که بتوان لطمه روحی وارد شده توسط رژیم‌های کمونیستی را در آن چه ما امروزه تاریخ اروپا می‌نامیم وارد کرد.

مشکل اینجا است که بیش‌تر جنایات همچنان جنایات رژیم‌های کمونیستی ملی‌اند؛ یعنی، گولاگ (که من این اصطلاح را به‌عنوان تمثیلی در توصیف همه ترورهای انبوه در سلطه کمونیسم به کار می‌برم) در ضمن نوعی برادر کشی هم است. افزون بر این، این رژیم‌ها چند سالی بیش‌تر طول کشید تا محلی شدند و به مرحله‌ای مابعد تمامیت‌گرایی گام نهادند. زمان‌های زندگی تمام شده را در مقابل سالیان ربوده شده چگونه باید سنجید؟ یک راه حل ممکن پذیرفتن این امر واقع است که لنینیسم/اهریمن‌بنیادگراست، در نتیجه، جنایات‌اش را می‌توان به‌صورت جهان‌شمول (یا قاره‌ای) دوباره به یاد آورد و به حافظه سپرد. این راه، اختصاصی کردن یک‌جانبه لطمات روحی وارد شده و قومی کردن ایجاد ترور است و سکوت جمعی را بدین سان می‌توان پیشگیری کرد. هر مورد فردی می‌تواند خصوصیات‌اش را حفظ کند و در عین حال می‌تواند بخشی از پدیده تاریخی وسیع‌تری باشد، و بنابراین در آگاهی عمومی هضم و جذب شود. مؤلفان «کتاب سیاه»

۱ Zydokomuna باوری است در لهستان مبنی بر این که وارد شدن کمونیسم به این کشور، توطئه یهودیان و شوروی بوده است.

آنچه را که نوعی فراموشی هم نهاده شده و هم غیر رسمی در باب سرشت حقیقی رژیم‌های کمونیستی می‌نامیدند، محکوم کرده‌اند. فرض می‌شد که برآورد آنان می‌تواند صمیمیت و وصف‌ناپذیری لازم برای حافظه‌ای تقدیس‌یافته از گولاگ را ایجاد کند. از زمان انتشار این کتاب تا امروز، پیشرفتی در این مسیر حاصل شده است، ولی هم‌هویت شدن اروپا با مناطق حافظه جمعی‌اش (در کشورهای متعدد) هنوز در حال تعلیق است.^{۱۲۳} نباید فراموش کنیم که در سال ۲۰۰۰، در استکهلم، در جریان کنفرانس بین‌المللی درباره هولوکاست (بزرگ‌داشت پنجاه و پنج سالگی رهایی از آشویتس)، شرکت کنندگان بر این موضوع تأکید کردند که «یک اجتماع سیاسی و ملیتی بر این بنیاد هنجارمند تعریف می‌شود که بربریت غیر انسانی، بی‌رحمی و تحقیر غیر قابل تصور که در پس‌زمینه وجود جمعی مان‌نیندیشدنی‌اند، باید در معرض دید همگان قرار گیرند و به یاد آورده شوند.» به گفته هلموت دوپیل، تماشای آسیب‌زای دهشت مطلق و ناکامی کامل در مدنیت، حقانیت‌بخش وجود نظام اخلاقی است و رای مرزهای تک تک کشورها.^{۱۲۴}

برگردیم به «کتاب سیاه»، چون دل‌ام می‌خواهد تأکید کنم نکته کلیدی که از این کتاب برای ما به میراث مانده است نشان دادن بر حق بودن مقایسه میان ناسیونال سوسیالیسم و لنینیسم است. من در اینجا با مورخ لهستانی-فرانسوی کریستوف پومیان (Krzysztof Pomian) موافق‌ام که می‌گوید:

منکر این نمی‌توان شد که جنایات انبوه اتفاق افتاده‌اند، همچنان که جنایات علیه بشریت، و وقوف ما به این موضوع مدیون شایستگی گروهی از مؤلفان است که با هم «کتاب سیاه» را به وجود آوردند: این گروه از مؤلفان بحث مربوط به کمونیسم قرن بیستم را عمومی و علنی کردند؛ این کتاب، از این نظر به‌عنوان یک کل، فراتر از ملاحظاتی که ممکن است کسی درباره مطالب این یا آن صفحه داشته باشد، نقش قابل توجهی را بازی کرده است... گفتن این که شوروی‌ها بدتر بودند چون نظام‌شان قربانیان بیش‌تر داشت، یا نازی‌ها بدتر بودند چون در حال ریشه‌کن کردن یهودیان بودند، بیان‌گر دو موضع‌گیری غیر قابل قبول است، و هر بحثی که زیر این عناوین صورت گیرد زننده و شرم‌آور است.^{۱۲۵}

تازه، چالشی که باید از آن پرهیز کرد این است که از هرگونه «ابتدال در مقایسه»^{۱۲۶}، یا از هر شکل مسابقه در «شهیدپروری» خودداری کنیم و بپذیریم که این نظام‌های افراطی، فراتر از مشابهت‌های‌شان، از ویژگی‌هایی یکتا برخوردار بوده‌اند، از جمله عقلانیت بخشیدن به قدرت، تعریف دشمن، و هدف‌های معین. بنابراین، نکته اینجاست که باید

حافظه را زنده کرد، به درک این گونه تجربه‌ها سازمان بخشید، و در معنا دادن به نقش، روش‌ها و هدف‌های آن‌ها کوشید.

برخی از فصل‌های کتاب سیاه با اقبال بهتری نسبت به فصل‌های دیگر روبرو شدند، ولی در یک برداشت کلی از اثر باید گفت که شیوه ارائه مطالب آن قابل توجیه است. این کتاب پیداست که تلاش دانشورانه بی‌طرفی نبوده، بلکه کوششی بوده برای درک برخی از مهم‌ترین مسائل اخلاقی زمانه ما که ذهن همگان درگیر آن‌هاست: چگونه برای میلیون‌ها نفر از افراد ممکن شده که درگیر جنبش‌های انقلابی شوند که هدف‌هایشان برده‌سازی، طرد، حذف، و سرانجام ریشه کن کردن کل مقوله‌هایی از بین موجودات بشری در جامعه خودشان بوده؟ نقش تفرعن ایدئولوژیکی در این اعمال جنایتکارانه چه بوده است؟ روشن‌فکران چشم و گوش بازی چون شاعر فرانسوی لوئی آراگون چگونه توانسته‌اند قصیده‌هایی در وصف پلیس مخفی استالین بسازند؟ چگونه ممکن بوده که آراگون «به چشمان آبی انقلاب که با ضرورتی بی‌رحمانه می‌درخشند» باور داشته باشد؟ نخستین منتقد قاطع بلشویک‌ها، نویسنده مورد ستایش به خاطر دفاع از پرولتاریا، ماکسیم گورکی، چگونه توانسته است به مدافع پیش پا افتاده‌ای از شبه‌علم استالینیستی تبدیل شود، و بدون خجالت بخواهد که آزمون‌هایی روی موجودات بشری صورت گیرد؟ «صدها خوکچه بشری برای این آزمون‌ها لازم است. این خدمتی راستین به بشریت خواهد بود، که از ریشه کن کردن ده‌ها میلیون از موجودات سالم بشری به خاطر رفاه و آسایش طبقه‌ای از درندگان و انگل‌های حقیر و جسما و روحا و اخلاقا فاسد، بسی بیش‌تر اهمیت دارد و سودمندتر است.»^{۱۲۷} کل تراژدی کمونیسم در همین عبارات و هم‌آلود نهفته است: بینش یک گروه از سرآمدگان برتر که هدف‌های ناکجان‌اندیش‌شان تقدس‌بخش و حشایشانه‌ترین روش‌ها، تشویق‌کننده انکار حق حیات برای کسانی است که «انگل‌ها و درندگان فاسد» نامیده شده‌اند، در انکار عمدی ماهیت بشری قربانیان، و آن‌چه آلن بزانسون به‌درستی به‌عنوان وجود پریشانی روحی ایدئولوژیکی در قلب تفکر تمامیت‌گرا جعل نیکی^۱ می‌نامد.

من در پذیرش این تمایز نظری که برخی از مورخان بر مبنای آن به این نتیجه می‌رسند که کمونیسم «اهریمنی‌تر» از نازیسم است به شدت ملاحظه دارم. واقع امر این است که هر دو اهریمنی بودند، حتی از بنیاد.^{۱۲۸} آگاه شدن عموم از خشونت و ترور کمونیستی از این رو به تأخیر افتاد که ادعای لنینیسم بر جهان‌شمولی به طول انجامید. فرافکنی این ادعا سبب شد که زمانی طولانی بگذرد تا این توافق حاصل شود که بلشویسم راه دیگری به

دموکراسی نیست و قربانیان‌اش به نحو چشمگیری بی‌گناه بوده‌اند. ۱۲۹ کسی منکر این امر نمی‌تواند باشد که کمونیسم برای بسیاری از کسان یگانه‌بدیل است (خود من در سرآغاز همین کتاب از یک مورد شخصی خانوادگی بحث کرده‌ام)، به‌ویژه در دوره برآمدن و قوت گرفتن فاشیسم و هیتلر، یعنی در زمانی که به نظر می‌رسید دموکراسی لیبرالی وجه‌المصالحه قرار گرفته است.

کمونیسم همواره به‌عنوان نظامی مترادف با امید عرضه می‌شد، ولی این رویا به کابوس تبدیل شد: کمونیسم «نه فقط میلیون‌ها نفر را کشت، بلکه امید را هم بر باد داد». ۱۳۰ کمونیسم بر بنیاد «روایتی از تشنگی برای امری مقدس همراه با انزجاری علیه امر دنیوی» نهاده شده بود. «توصیف ماهرانه از آزمون شوروی، دربر دارنده پالودن فضا از ناپاکی‌ها و روحانیت بخشیدن دوباره به آن بود». ۱۳۱ برای همین است که فوره، در جمع‌بندی ملاحظات‌اش در «گذار از یک توهم»، می‌گوید که در واماندگی اخلاقی و سیاسی لنینیسم «ما محکوم به آن هستیم که در جهان آن‌سان که هست به‌سر بریم». مارتین مالیا، با بُرسی بسیار قوی‌تر استدلال کرده که «هرگونه حساب‌رسی واقع‌بینانه از جنایات کمونیستی قادر خواهد بود که در را به روی ناکجان‌دیشی به گونه‌ای مؤثر ببندد؛ و بسیاری ارواح نیکی در این جهان ناعادلانه که نمی‌توانند از امید به دست‌یابی به روز و روزگاری که نابرابری مطلقاً به پایان رسد دست بردارند (و برخی از ارواح کم‌تر نیک هم هستند که همواره به آنان داروی شفابخش عقلانی عرضه می‌کنند).» و بدین‌سان، همه رفیق-جووانی که به دنبال حقیقت تاریخی‌اند باید برای راهپیمایی طولانی کمر همت ببندند پیش از آن که کمونیسم سهم منصفانه‌اش از اهرمن مطلق را عطا کرده باشد. ۱۳۲ و تازه می‌بینیم که دو انتقاد رسمی علیه روند افشاگری و یادآوری جنایات رژیم‌های کمونیستی از نوع ضد ضد ناکجان‌دیشی^۱ و ضد سرمایه‌داری‌اند. من به بررسی اعتبار [نظریه] متعادل کردن کمونیسم با سرمایه‌داری نخواهم پرداخت؛ چون خود آن نوعی پس‌مانده مرده است. باز تولید ثنویت مانی‌گرایی موجود در دفتر اخلاق انقلابی مارکسیستی یا مانیفست کمونیستی است. این نظریه تا حدودی دل‌نواز است، به‌عنوان باورهای کسی که باید محترم شمرده شود، ولی اگر بخواهیم تراژدی قرن بیستم را درک کنیم پاسخگو نیست. استفاده از ضد ضد ناکجان‌دیشی در بحث جناح چپ تمامیت‌گرا چیزی نیست جز راه دیگری برای نادیده گرفتن حقیقت. گزینش چنین راهی برای رد کردن حقانیت مقایسه میان ناسیونال سوسیالیسم و بلشویسم بر بنیاد هدف‌های متمایزشان کاملاً وقیحانه و منطقی‌معیوب است. یان کرشاو در انتقاد از استدلال‌های مبتنی بر «اهداف

و نیات متفاوت نازیسم و بلشویسم» می‌نویسد: این هدف‌ها در مورد اولی کاملاً غیر انسانی و منفی بودند و در مورد دوم در نهایت انسانی و مثبت. این استدلال بر مبنای قیاسی از آینده (که نه قابل تحقیق است نه شدنی) برای کاربرد فعلی نهاده است، شیوه‌ای که در معنای دقیق منطقی مجاز نیست... نکته کاربردی محض دایر بر این که ترور کمونیستی به این دلیل «مثبت» بود که «مقصدش رسیدن به تغییری کامل و بنیادی در جامعه بود» در حالی که «ترور فاشیستی (منظورم نازی است) با نابود کردن یهودیان به نقطه‌اعلای خود رسید»، «هیچ کوششی هم برای دگرگون کردن رفتار بشری یا ساختن جامعه نوین اصیلی از خود نشان نداد»، صرف نظر از ادعای قابل بحث موجود در آخرین عبارت، نوعی ارزش‌داوری کلی مسلکانه در باب وحشت‌های ترور استالینی است.^{۱۳۳}

کمونیسم را عصاره امید در ناکجاآباد انقلابی شمردن، به‌راستی شبیحی است که باید از آن روی برگرداند. امیدی که در عمل به‌صورت اهریمنی بنیادی تحقق پذیرفته، فقط می‌تواند به کشتار رهنمون شود، زیرا «چنین امیدی می‌کوشد به خود واقعیت ببخشد، و با این هدف، کار دیگری از آن ساخته نیست مگر از بین بردن کسانی که به طبقه اجتماعی از نظر وی خوب تعلق ندارند، کسانی که در برابر این طرح امیدبخش می‌ایستند و مقاومت می‌کنند».^۱ حق با رونالد سانی (Ronald Suny) بود که تأکید می‌کرد ما نباید فراموش کنیم که گرایش‌های اصیل سوسیالیسم «از انگیزه‌های رستگاری‌بخش انقلاب روس هم بوده».^{۱۳۵} دشواری در این است که این سخن تا چه حد و چگونه در «وظیفه به یاد آوردن» جنایات لنینیسم مؤثر می‌افتد. اشاره نکردن به این که از همان آغاز سال ۱۹۱۸، با اعلامیه حقوق مردم زحمت‌کش و استعمار شده، بلشویک‌ها آرمان عدالت اجتماعی خود را در قبال گروه‌هایی از مردم که از این حقوق محروم بودند^{۱۱} به تفصیل بیان کردند، نمونه‌اعلایی از رده‌بندی برای تروری بود که باید در سال‌های بعدی آغاز می‌شد.^{۱۳۶} تونی جات صاف و پوست‌کنده می‌گوید: «جاده رفتن به سوی جهنم کمونیستی با نیات (مارکسیستی) خوبی سنگفرش شده بود. خُب، ولی که چی؟... از دیدگاه قربانیان تبعید شده، تحقیر شده، شکنجه شده، مثله شده یا کشته شده، البته، همه‌اش یکی است.»^{۱۳۷} از این بالاتر، قائل شدن به این‌گونه مشترکات شرم‌آور میان سوسیالیسم و بلشویسم باید عجلالتا انگیزه‌ای باشد که چیزها را، هنگامی که به اهریمن بنیادی برمی‌گردند که کمونیسم در قدرت در سال‌های قرن بیستم بود، با نام‌های واقعی‌شان بنامیم. امیدی که بلشویسم برای بسیاری ایجاد کرد دروغی بیش نبود. تأثیر کامل دروغ را فقط با توجه به

i توضیح مترجم: مطلب داخل علامت نقل قول به زبان فرانسه آمده با ترجمه انگلیسی‌اش به دنبال آن

ii Lishentsy

کابوس میلیون‌ها نفری که به دست آن کشته شدند می‌توان سنجید. ورشکستگی اخلاقی و سیاسی فکرت‌های «پاک» آغازین را نمی‌توان درست به خاطر محفوظ نگاه داشتن وضع نخستین‌شان پوشیده نگاه داشت. غوغایی که «کتاب سیاه» برانگیخت نشان داد چه «اکراه پیوسته‌ای در روبرو شدن با اهمیت بداهت چشمگیر جنایات مرتکب شده توسط رژیم‌های کمونیستی وجود دارد». ۱۳۸ چندین سال پس از انتشار کتاب، چیزی تغییر کرده بود، ولی هنوز کارهای بیش‌تری مانده بود که باید انجام داد. برای آن‌که به استعاره‌ای که کولاکوفسکی به کار برده برگردیم، باید گفت اهرمن نه تنها چهره خود را در تاریخ نشان داد، بلکه خاطره‌ای را که از آن داشتیم نیز ویران کرد.

ورای این بحث‌ها که خاطره کمونیسم و فاشیسم را چگونه به یاد بیاوریم و با هم مقایسه و تحلیل کنیم، یک نکته هست که به عنوان جان کلام همه می‌تواند پذیرند. شاید همگان می‌توانند با حداقل دشواری نتیجه‌گیری امیلیو جنتیل را بپذیرند که می‌گوید: «تجربه‌های تمامیت‌گرایانه، حتی اگر ناکامل و شُل و ول بودند، سر و کارشان با مقید کردن، دگرگون کردن، از شکل انداختن و پایان دادن به وجود میلیون‌ها نفر از افراد بشر بود. بی‌هیچ تزلزلی در گفتار، باید گفت که این تجربه‌ها ناشی از این اعتقاد پیشکسوتان اصلی بود که گمان می‌کردند پیشآهنگان بشریتی نوین، سازندگان تمدنی نوین، تفسیرگران حقیقتی تازه، منابع موثق تمیز میان امر نیک و امر اهریمنی و صاحب اختیار و خدایگان مقدرات کسانی هستند که طعمه اقدام‌شان شدند.» ۱۳۹ حال که همه چیز به پایان رسیده، با تفکر به «چرا» بی‌کل تجربه کمونیستی، نیاز به یادآوری این مطلب است که لنینیسم از هم‌دلی موجود میان نوعی از رهبری سوسیالیسم انقلابی اروپایی، سوسیالیسمی که با توجه به استقرار نظم لیبرالی و حقوق فردی هیچ راهی برای به سرانجامی رسیدن نداشت، و سنت روسی خشونت توطئه‌گرانه، سر بر آورد. آمیختگی نظریه انقلابی ضد سرمایه‌داری و نژادپرستی به حد افراط ناسیونالیست آلمانی، به رویای شیرانه هیتلر در باب برتری نژاد آریایی انجامید. ۱۴۰ هیتلر در سخنران اش در ورزشگاه برلین^۱ در تاریخ دهم فوریه ۱۹۳۳، با حدتی مذهبی از «رسالت ازلی» خویش برای رستاخیز دوباره ملت آلمان سخن گفت: «چون نمی‌توانم خود را از ایمانی که به مردم دارم برهانم، نمی‌توانم خود را از این اعتقاد که این ملت روزی دوباره سر بلند خواهد کرد جدا کنم، نمی‌توانم خودم را از عشقی که به این مردم دارم کنار بکشم، و این باور استوار را گرامی می‌دارم که در پایان، آن ساعت فراخواهد رسید که میلیون‌ها نفری که امروز ما را دست کم می‌گیرند در کنار ما خواهند ایستاد و با ما به رایش آلمانی تازه، رایش به‌سختی پیروز شده، و با رنج بدست

آمده‌ای که ما با هم آفریده‌ایم، به قلمرو آلمانی فرمانروایی عظمت و افتخار و عدالت درود خواهند فرستاد. آمین.»^{۱۴۱} موسولینی هم به همین سان در زندگی نامه خود این گونه اعتراف کرد: «نیاز ژرفی را در خود احساس کردم برای یک انگاشت نوین، انگاشتی که بتواند دربرآورنده وزنی پربارتر از آهنگ تاریخ در دورانی نوین از تاریخ باشد. لازم بود تمدنی نوین را پایه‌گذاری کنیم.» فاشیسم از نظر موسولینی راه حلی برای «بحران معنوی ایتالیا» بود.^{۱۴۲} جنونی از این دست برای «دورانی نو و آداب و رسوم سیاسی اجتماعی نوین»ⁱ، که بدیل مدرنیته لیبرالی باشد، در هسته مرکزی کمونیسم نیز وجود داشت. چنین احساسی از رسالت تاریخی در کنگره ویکتورزⁱⁱ (هفتمین کنگره حزب کمونیست اتحاد شوروی) در ژانویه - فوریه ۱۹۳۴، آشکارا دیده می‌شد، چون رژیم شوروی دومین برنامه پنج ساله‌اش را شروع کرده و انقلاب فرهنگی‌اش را به پایان رسانده بود، آن هم بعد از آن که استالین میلیون‌ها نفر از کولاک‌ها را در اوکراین کشته، گرسنگی داده، و تبعید کرده، و چندین گروه قومی را به‌زور جابه‌جا کرده و در مناطق مورد نظر خویش استقرار داده، و موضع خویش را به‌عنوان رهبر بلامنزاع حزب بلشویکی تثبیت کرده بود. در یک چنین «لحظه پرافتخاری»، به‌تقریب دو سال و نیم پیش از شروع ترور بزرگ، لازار گانگیوچ، عضو پولیت بورو، از استالین به‌عنوان آفریدگار «بزرگ‌ترین انقلابی که تاریخ بشر به خود دیده است» ستایش می‌کرد.^{۱۴۳}

مصیبت میلیون‌ها نفر قربانیان کمونیسم را (بسیاری از زنان ابتدا عقد ازدواج با وعده‌های بخشنده مسلک مارکسیستی بستند) بدون ارجاع آن‌ها به حزب لنینستی و کوشش آن برای تحمیل اراده گروه کوچکی از متعصبان بر کسانی که خاموش بودند و به مراتب بیش‌تر جزء جمعیت متخاصم شمرده نمی‌شدند، نمی‌توان تبیین کرد. میخائیل باکونین در نامه‌ای خشمگینانه در مخالفت با مقام خدایی دادنِ نچائف (Nechaev) به خشونت ویران‌گر و تروریسم روان‌شناختی به شایسته‌ترین وجهی نوشت: «برآمده از دل چشم‌پوشی بی‌رحمانه و تعصب افراطی، اکنون می‌خواهید اصلی کلی که قابل انطباق با تمامی جامعه باشد بنا کنید. شما خواستار چیزهایی جنون‌آمیز، ناممکن، نفی کامل سرشت بشری و جامعه هستیدا!»^{۱۴۴} کمونیسم و فاشیسم به امکان تغییر بنیادی باور داشتند. هر دو مهندسی‌هایی برای اجرای طرح‌های انقلابی اختراع کردند تا بتوانند به این باور پاسخ بدهند.^{۱۴۵} هر دو، اما در اجرای ناکجاآباد خود با بی‌اعتنایی کامل به زندگانی فرد بشر کوشیدند. سرعت دیوانه‌وار توسعه انسانی مولد اهریمن بنیادی در تاریخ شد.

i A new temporality and nomos

ii Congress of Victors

پانوشته‌ها:

۱. در اینجا مخالفت من با خوانش‌هایی است که به چشم نقطه‌ی مقابل برخی از اشکال فاشیسم به مارکسیسم نگاه می‌کنند. مارکسیسم بی‌گمان نظریه‌ای انقلابی است، نقدی بر لیبرال-بورژوازی مدرن، اما نیروی زاینده و پیش‌برنده‌اش با میراث دموکراتیک دوره‌ی روشنگری نسبت دارد (نکته‌ای که شلومو آوینری بدان اشاره کرده است). برعکس آن، فاشیسم آزادی شخصی و دموکراسی را رد می‌کند و ادعایی بر دستیابی به این اهداف «پیش پا افتاده» ندارد. در نتیجه به هیچ وجه نمی‌توان دکترین فاشیست «خیانت دیده» را مطرح کرد و در نتیجه امکان ندارد که به «نازی دیگر» یا «فاشیست انسان دوست مخالف» فکر کرد. برای مطالعه‌ی بیشتر در باب مسئله‌ای که مطرح کردم، نک:

A. James Gregor, *The Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000).

ایدئولوگ و مغز متفکر گورباچف، الکساندر یاکوفلیف نیز ریشه‌ی وحشت تمامیت‌خواهی، مخصوصاً مبارزه با رعیت‌گری، را در دل مانیفست کمونیست می‌داند. از نظر من (در این زمینه از هانا آرت، کلود لفور، کورنیوس کاستوریادیس، ریچارد پایپس، و روبرت سی تاکر پیروی می‌کنم)، پیوستگی میان مارکس و لنین بنیادین بود. اصالت فاشیسم، و بویژه نازیسم، به هیچ وجه ارتباطی با خوانشی زیر و زبر شده از تلاشی دموکراتیک برای رسیدن به راهی نداشت. باید بدانیم که نظریات لنین در این باب آتقدرها هم افراطی نبود، به ندای انهدام اساسی بورژوازی پاسخ نداد و پذیرفت که بایستی اعضای پیشین طبقه‌ی سرمایه‌دار را جهت بنای اجتماع جدید به کار گیرد. نک:

George Legget, *The Cheka: Lenin's Secret Police* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 115.

ارنست نولته از بیانیه‌ی نابودی خواه ژینویو، که در آغاز «وحشت سرخ» آمده است، به عنوان نکته‌ی اصلی الگوی تاریخی خود، «Schreckbild» نظریه‌ی نازی به عنوان «ضد اعتقاد» مقابل بلشویسم، استفاده می‌کند. نک:

Ernst Nolte, *La guerre civile européenne, 1917-1945 : National-socialisme et bolschévisme* (Paris: Editions des Syrtes, 2000), pp. 24 and 90.

برای مطالعه‌ی الگوی تاریخی، همچنین نک:

Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York: Vintage Books, 1990):

«لنین نیز مانند ژاکوبی فرانسوی در صدد ساخت دنیایی بود که تنها مسکن «شهروندان خوب» باشد... لنین همواره کسانی را که «دشمن طبقه» می‌دانست با اصطلاحات وام گرفته از لغات تخصصی مبارزه با حشرات موزی خطاب می‌کرد، کولاک‌ها (رعایای روسی) را «خون آشام»، «عنکبوت» و «زالو» می‌نامید. از همان اوایل، ژانویه ۱۹۱۸ لنین از اصطلاحات مهیج و آتش افروز استفاده می‌کرد تا مردم را به پوگروم (کشتار خشونت بار) علیه «ثروتمندان، شیادان، و انگل‌ها» فرا بخواند. تنوع در اینجا تضمین‌کننده‌ی قدرت و نشاط است، تضمین‌کننده‌ی موفقیت و رسیدن به یک هدف: پاکسازی خاک روسیه از تمامی حشرات موزی، از کنه‌های خوار، از ساس‌ها - ثروتمندان و غیره. «هیتلر در قبال رهبران دموکراسی اجتماعی آلمان، که می‌نداشتند اغلب یهودی هستند، از همین الگو استفاده می‌کرد: مثلاً آن‌ها را *Mein Kampf* «Ungeziefe» (یعنی «حشرات خوار») و یا «جانوران موزی» مستحق نابودی می‌خواند.

(Pipes, pp. 790-91).

در باب شر بنیادین (یا شر رادیکال) یا (*das radikal Böse*) و تمامیت‌خواهی، به «اصالت» هانا آرت رجوع کنید، و نیز نک:

Jorge Semprun, *L'écriture et la vie* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 174-75: «A Buchenwald, les S.S., les Kapo, les mouchards, les tortionnaires sadiques, faisaient tout autant partie de l'espèce humaine que les meilleurs, les plus purs d'entre nous, d'entre les victims....»

La frontière du Mal n'est pas celle de l'inhumain, c'est tout autre chose. D'où la nécessité d'une éthique qui transcende ce fonds originaire à s'enracine autant la liberté du Bien que celle du Mal

... (ترجمه از فرانسه: در یوجنوالد، اس اس، کاپوها - یعنی زندانیان کمپ کار اجباری -، خبرچین‌ها، شکنجه‌گران سادیستی درست همانند بهترین و پاک‌ترین ماها، قربانیان، جزئی از انواع بشر بودند. از همین منظر است که لزوم مبانی اخلاقی شکل می‌گیرد که سابقه اش با هم آزادی خیر و هم شر از یک ریشه است.)

2. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995), pp. 192-206.

در ارتباط با ذات کمونیستی و نازی اردوگاه‌های کار اجباری در رادیکال‌ترین حالتشان، نک: اثر زیر مخصوصاً پیشگفتار اشتفان دیک

Tzvetan Todorov, *Voices from the Gulag: Life and Death in Communist Bulgaria* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1999).

3. "Que fascisme et communisme ne souffrent pas d'un discrédit comparable" s'explique d'abord par le caractère respectif des deux idéologies, qui s'opposent comme le particulier à l'universel. Annonceur de la domination des forts, le fasciste vaincu ne donne plus à voir que ses crimes. Prophète de l'émancipation des hommes, le communiste bénéficie jusque dans sa faillite politique et morale de la douceur de ses intentions." نک: François Furet's letter to Ernst Nolte, in "Sur le fascisme, le communisme et l'histoire du XXe siècle," *Commentaire* 80 (Winter 1997-98): 804.

4. Eugen Weber, "Revolution? Counterrevolution? What Revolution?" *Journal of Contemporary History* 9, no. 2 (April 1974): 24-29. همچنین نک: Jules Monnerot, *Sociology and Psychology of Communism*, trans. Jane Degras and Richard Rees (Boston: Beacon Press, 1953).

۵. برای مقایسه‌ای مشابه بین استالینسم-نازیسم، نک:

Ian Kershaw and Moshe Lewin, "Introduction. The Regimes and their Dictators: Perspectives of Comparison," in *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 5

6. Timothy Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin* (New York: Basic Books, 2010), p. 380.

7. Peter Fritzsche, "Nazi Modern," *Modernism/Modernity* 3.1 (1996): p. 14.

8. George Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York: Random House, 1967), pp. 225-37.

9. Roger Griffin, *The Nature of Fascism* (London and New York: Routledge, 1993), pp.

36 and xi.

10. Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York: Vintage Books, 1991) p. 554-55.

11. Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown*, trans. P. S. Falla (New York: W. W. Norton, 2005), p. 422.

۱۲. نولته نظریه‌ی اصلی اش را در کتاب بحث برانگیزش ارائه می‌دهد که در سال ۱۹۹۷ در آلمان منتشر شده، و ترجمه‌ی فرانسه‌اش به دست استفان کورتیس انجام شده است.

Stéphane Courtois, *La guerre civile européenne, 1917-1945: National-socialisme et bolchevisme* (Paris: Editions des Syrtes, 2000).

13. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler* (London and New York: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 9-10.

14. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship: The Origins, Structure, and Effects of National Socialism*, trans. Jean Steinberg with an introduction by Peter Gay (New York and Washington: Praeger, 1970), p. 9.

15. Peter Fritzsche and Jochen Hellbeck, "The New Man in Stalinist Russia and Nazi Germany," in *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, ed. Michael Geyer and Sheila Fitzpatrick (New York: Cambridge University Press, 2009), p. 341.

16. Katerina Clark and Karl Schlögel, "Mutual Perceptions and Projections: Stalin's Russia in Nazi Germany—Nazi Germany in the Soviet Union," in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, p. 412.

دو نویسنده در این اثر تجربیات مشترک و همگانی آلمان و روسیه (شوروی) را بیان می‌کنند، اما ادعا دارند که «ارتباط مسکو-برلین بدون رم امکان پذیر نیست، و همچنین اتحاد آلمان-روس بدون فاشیسم ایتالیایی. این‌ها بسترهای تجربیات تاریخی هماهنگ کلیت یک عصر هستند.»
[*Synchronisierung von Epochenfahrtung*] - (p. 421).

17. Deitrich Beyrau, "Mortal Embrace: Germans and (Soviet) Russians in the First Half of the Twentieth Century," in "Fascination and Enmity: Russia and Germany as Entangled Histories, 1914-1945," special issue, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 10, no. 3 (Summer 2009): 426.

۱۸. نقل از ریمون آرون در:

Pierre Rigoulot and Ilios Yannakakis, *Un pavé dans l'histoire: Le débat français sur Le Livre Noir du communisme* (Paris: Robert Laffont, 1998), pp. 96-97.

۱۹. شورای بزرگ فاشیست (بدنه اصلی حکومت موسولینی در ایتالیا) برای اولین بار پس از جنگ جهانی در بیست و چهارم جولای سال ۱۹۴۳ تشکیل جلسه داد. اعضای شورا با اکثریت نوزده به هفت رای خواستار تبیین سیاست‌هایی از طرف شاه شدند که جلوی ویرانی ایتالیا را بگیرد. موسولینی به دیدار شار رفته بود، اما شورای بزرگ به استحضار ال دوچه (لقب موسولینی، به معنی رهبر) رساند که مارشال بودالیو

نامزد نخست وزیری شده و دیکتاتور را بازداشت کرد. موسولینی بعدتر با کمک نیروهای آلمانی آزاد شد، اما توانایی حزب ملی فاشیست در خلع ال دوچه کاملاً با ناتوانی حزب نازی در خلع هیتلر و بازدارندگی از پیشروی اصول «فیورر» در تقابل است. نک:

Ian Kershaw, *Hitler 1936-45: Nemesis* (New York and London: W. W. Norton, 2000), pp. 593-99.

۲۰. نک. به این فصل:

“Losing All the Wars” in R. J. B. Bosworth, *Mussolini's Italy: Life under the Fascist Dictatorship 1915-1945* (London: Penguin Books, 2005).

21. Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 181.

22. Ian Kershaw, *Hitler* (London: Penguin Books, 2009), p. xxxvii.

23. Ian Kershaw, *The 'Hitler Myth': Image and Reality in the Third Reich* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1987), p. 173

24. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship*, p. 350.

25. Kershaw, *The 'Hitler Myth,'* p. 257.

26. Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 132-36.

27. Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism* (Westport, Conn., and London: Praeger Publishers, 2003), p. 138.

28. Bosworth, *Mussolini's Italy*, p. 421.

29. Igal Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia* (Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 2000), pp. 156-57.

30. Erik van Ree, *The Political Thought of Joseph Stalin— a Study in Twentieth-Century Patriotism* (London and New York: Routledge Curzon, 2002), pp. 160-62.

۳۱. جنتیله از صفحات کتاب تعالیم و دستورات فاشیسم چنین نقل می‌کند: «دوچه، بنیتو موسولینی، معمار فاشیسم است، بازسازنده‌ی جامعه‌ی مدنی، رهبر مردم ایتالیا، بنیانگذار امپراتوری.»

Gentile, *The Struggle for Modernity*, pp. 137-38.

32. Yoram Goriizki and Hans Mommsen, “The Political (Dis) Orders of Stalinism and National Socialism,” in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, p. 85.

33. Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 4.

34. Bosworth, *Mussolini's Italy*, p. 506.

موسولینی در اولین سخنرانی خود پس از بازگشت به ایتالیا (هجده سپتامبر ۱۹۴۳) اعلام کرد که دولت جدید «فاشیست خواهد بود، طوری که ما را به اصالت‌مان بازگرداند».

۳۵. نقل شده در:

Michael Burleigh, "Political Religion and Social Evil," *Totalitarian Movements and Political Religions* 3, no. 2 (Autumn 2002): 56.

36. Norman Naimark, "Stalin and the Question of Genocide," in *Political Violence: Belief, Behavior, and Legitimation*, ed. Paul Hollander (New York: Palgrave Macmillan, 2008), p. 47; Norman Naimark, *Stalin's Genocides* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010).

37. Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979* (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2002); Vladimir Tismaneanu, *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism* (Berkeley: University of California Press, 2003).

38. François Furet, *The Passing of an Illusion*, pp. 261 and 224.

39. Anson Rabinbach, "Introduction: Legacies of Antifascism," in "Legacies of Antifascism," special issue, *New German Critique* 67 (Winter 1996).14 :

به علاوه‌ی مقالات این مجلد «بررسی آلمان جدید» (*New German Critique*) که در این قسمت نقل کردم، دو مقاله‌ی دیگر نمونه‌های بارزی از ضد فاشیسم آلمان ویمر و ایتالیای بعد از جنگ ارائه می‌دهد: Antonia Grunenberg, "Dichotomous Political Thought in Germany before 1933," and Leonardo Paggi, "Antifascism and the Reshaping of Democratic Consensus in Post-1945 Italy," in "Legacies of Antifascism," special issue, *New German Critique* 67 (Winter 1996).

40. Dan Diner and Christian Gundermann, "On the Ideology of Antifascism," in "Legacies of Antifascism," special issue, *New German Critique* 67 (Winter 1996): 123-32.

41. Geoff Eley, "Legacies of Antifascism: Constructing Democracy in Postwar Europe," in "Legacies of Antifascism," special issue, *New German Critique* 67 (Winter 1996): 75 and 81.

۴۲. برای مطالعه‌ی دقیق‌تر در این زمینه نک:

Ekaterina Nikova, "Bulgarian Stalinism Revisited," in *Stalinism Revisited: The Establishment of Communist Regimes in East-Central Europe*, ed. Vladimir Tismaneanu (Budapest and New York: CEU Press, 2009).

43. Gale Stokes, ed., *From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe since 1945* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 38-42.

44. Kołakowski, *Main Currents*, p. 885.

برای مطالعه‌ی آخرین مقالات بر «بحث فلسفی» و حمله‌ی ایدئولوژیک بعد از ۱۹۴۵ علیه علوم در اتحاد جماهیر شوروی، نک:

Ethan Pollock, *Stalin and the Soviet Science Wars* (Princeton, N.J., and Oxford: Princeton University Press, 2006).

برای مطالعه‌ی ژدانوویسم (آغاز، خاصیت و اثرش)، نک:

Kees Boterbloem, *The Life and Times of Andrei Zhdanov, 1896-1948* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004).

بوتربلوم نشان می‌دهد که چطور جنگ‌های فرهنگی ۱۹۴۶ تا ۴۸ از پیشتر، از سال ۱۹۴۰، «تمرین و آماده» شده بود. (pp. ۲۱۰-۱۳). در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۷ استالین هیچگونه تلاشی برای لیبرال سازی یا اصلاح رژیم نکرد (حتی با وجود انتظارات عمومی و نشانه‌هایی از همین خواست‌ها در درون پولیت‌بورو). در مقابل در این سال‌ها شرایط پیش از جنگ و رادیکال سازی شدید وجود داشت که در نتیجه‌ی سیاست پاکسازی شعله‌ور می‌شد. نک:

Michael Parrish, *The Lesser Terror: Soviet State Security, 1939-1953* (New York: Praeger, 1996); and Yoram Gorlizki and Oleg Khlevniuk, *Cold Peace: Stalin and the Soviet Ruling Circle, 1945-1953* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

45. Anne Applebaum, *Gulag: A History* (Anchor Books, 2003), pp. 436-37; and Richard Overy's review of this book, "A World Built on Slavery," *Daily Telegraph*, May 20, 2003.

46. Snyder, *Bloodlands*, p. 328.

۴۷. برای مطالعه‌ی تناقضات و نقاط ضعف چپ ضد فاشیست اروپایی در دوران پس از جنگ جهانی دوم، نک:

Simone de Beauvoir's novel *The Mandarins* (New York: W. W. Norton, 1991).

۴۸. نقل شده در:

Alexander Bloom, *Prodigal Sons: The New York Intellectuals and Their World* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 232.

۴۹. مایکل بولدی این رفتار را راضی شدن به «اتوپیاگرایی نیابتی» vicarious utopianism می‌نامد.

50. Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: California University Press, 1992), p. 75.

51. Anson Rabinbach, "Introduction," p. 17.

من نیز با هنری روسو هم عقیده‌ام، کسانی که ضد فاشیسم را در پایان خط تاریخی خود می‌بینند و معتقدند که جایی در تحلیل تاریخ نوین ندارد اشتباه می‌کنند. نبود دشمن و مخالفی قابل تشخیص مانع خطر تکرار یا فریبندگی تمامیت خواهی نیست. وجود ضد فاشیسم و ضد کمونیسم در فرهنگ اروپا برای آموختن و پرهیز از غرور ایدئولوژیک لازم و حیاتی است. روسو معتقد است که «(در قبال این برداشت) که

ضدفاشیسم با وجود از میان برداشته شدن هدفش در نیم قرن گذشته همچنان رایج است، باید پاسخ دهیم که ضد کمونیسم هم امروزه در موقعیتی مشابه قرار دارد، تا مدتی دشمنی وجود ندارد، اما با این حال وسوسه‌ی تشکیل یکی دیگر از همین قماش همچنان پا برجاست. «Introduction: The Legitimacy of an Empirical Comparison,” in *Stalinism and Nazism*, p. 5.

۵۲. نک:

Marcel Gauchet, *A l'épreuve des totalitarismes* (Paris: Gallimard, 2010).

53. Martin Malia, “Foreword: The Uses of Atrocity,” in Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartošek, and Jean-Louis Margolin, *The Black Book of Communism: Crimes, Terror, Repression*, ed. Mark Kramer, trans. Jonathan Murphy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. xvii. Courtois and several collaborators put together a follow-up to the *Livre Noir*, *Du passé nous faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe* (Paris: Laffont, 2002).

۵۴. برای تحلیلی روشنگر در باب استبداد ایدئولوژیک، نک:

Daniel Chirot, *Modern Tyrants: The Power and Prevalence of Evil in Our Age* (New York: Free Press, 1994).

نگارنده ارتباط میان ایدئولوژی و وحشت در رژیم لنین را در این کتاب بررسی کرده است:

The Crisis of Marxist Ideology in Eastern Europe: The Poverty of Utopia (London and New York: Routledge, 1988).

مقاله انتقادی دنیل شیرو بر «کتاب سیاه» را در اینجا مطالعه کنید:

East European Politics and Societies 14, no. 3 (Fall 2000).

55. V. I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky* (Beijing: Foreign Languages Press, 1972), p. 11.

۵۶. نقل از ویشنسکی در:

Stéphane Courtois, in “Crimes, Terror, Repression,” his conclusion to *The Black Book of Communism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), p. 750.

۵۷. برای این بحث و نقل قول آرئات، نک:

Philippe Burrin, “Political Religion: The Relevance of a Concept,” *History and Memory* 9, nos. 1-2 (1997): 338.

58. Ian Kershaw, *Hitler, the Germans, and the Final Solution* (New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2008); Jeffrey Herf, *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda during World War II and the Holocaust* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006).

59. Andrei Oisteanu, *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2009); Jan

T. Gross, *Fear: Anti-semitism in Poland after Auschwitz* (New York: Random House, 2006).

60. E. A. Rees *Political Thought from Machiavelli to Stalin Revolutionary Machiavellism* (New York: Palgrave MacMillan, 2004), p. 99.

61. Fyodor Dostoyevski, *Demons*, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, intro. Joseph Frank (New York: Knopf, 2000).

یکی از شخصیت‌های رمان سمبل تفکری است که «شیگالیوشینا» نامیده می‌شود و محقق آثار داستایوفسکی آن را «عوام‌فریبی سیاسی-اجتماعی و تمایل به اجرای راه حل‌های فراگیر و تلاش‌های افراطی» توصیف کرده. (p. ۷۲۷). گفتنی است که بسیاری از منتقدان بلشویسم لنین را نمونه‌ی بارز چنین تفکری می‌دانند.

62. E. A. Rees, *Political Thought*, p. 132.

63. Emilio Gentile and Robert Mallett, "The Sacralisation of Politics," p. 52.

64. Michael Scammell, "The Price of an Idea," *New Republic*, December 20, 1999, p. 41.

۶۵. پاسخم به برخی مشاهدات هیروکی کورمیا در مقاله‌ی «کمونیسم و ترور» است: "Communism and Terror," *Journal of Contemporary History* 36, no. 1 (January 2001). به نظر من نتیجه‌گیری کورمیا، «موضوع ترور اهمیتش را از دست نخواهد داد، هر چند بدون شک تنها بخشی (حتی مرکزی) در مطالعه‌ی تاریخ بشر است»، این نتیجه‌گیری محدود‌ه‌ای دارد. البته که کمونیسم بخشی از مجموعه‌ای بزرگتر در تاریخ است، بخشی که از همان شر ذاتی نشأت گرفته، آن هم در زمانه‌ی ما که انسان قربانی «موقعیت‌گرایی» است (لوئیجی استورزو)، هنگامه‌ای که هدف هر گونه وسیله را توجیه می‌کند، زمانه‌ای که بشریت غیرضروری شده. کمونیسم نتایجی تولید کرد که به جز فاشیسم در هیچ انقلاب یا خشونت‌دیگر تولید نشده بود. این نکته همواره در دیگر نظریات نسبت به «کتاب سیاه»، نادیده گرفته شده از جمله:

"Obituary or Autopsy? Historians Look at Russia/ USSR in the Short Twentieth Century," *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 3, no. 2 (Spring 2002): 303-19; Ronald Aronson, "Communism's Posthumous Trial," *History and Theory* 42, no. 2 (May 2003): 222-45.

شاید به خاطر سرمایه‌داری مانوی در مقابله با قطبیت کمونیسم بتوان نسل‌کشی در راندا و اوکراین را (مانند آرنسون) در همین دسته قرار داد، اما چه حاصل؟ شاید بتوان رعب و وحشت را پدیده‌ای ثانویه در شرایط خاص تاریخی دانست (مثلاً سانی جنگ داخلی، قحطی، جنگ سرمایه، و غیره را نام می‌برد)، اما ذات جنایتکارانه‌ی رژیم شوروی از آغاز آشکار بوده (مثلاً در قانون اساسی روسیه بلشویک، ۱۹۱۸).

66. Tony Judt, "The Longest Road to Hell," *New York Times*, December 22, 1997, A27.

۶۷. نک:

Rigoulot and Yannakakis, *Un pavé dans l'histoire*.

۶۸. گفتگوی خصوصی با آنت و یورکا، واشنگتن، سیزده نوامبر ۲۰۱۰. همچنین در سیگنوی رومانی، دوره‌ی تابستانی «خطره‌ی کمونیسم»، در ژوئن ۲۰۰۹، موضوع را مفصل با استفانی کورتیوس در میان گذاشته‌ام.

69. Snyder, *Bloodlands*, pp. 402 and 406.
70. Kershaw, *Hitler 1936-45*, p. 462.
71. Christopher R. Browning and Lewis H. Siegelbaum, "Frameworks for Social Engineering. Stalinist Schema of Identification and the Nazi *Volksgemeinschaft*," in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, p. 262.
72. Igal Halfin, "Intimacy in an Ideological Key: The Communist Case of the 1920s and 1930s," in *Language and Revolution: Making Modern Political Identities*, ed. Igal Halfin (London: Frank Cass Publishers, 2002), p. 175.

۳۳. نک:

Tony Judt, "The Longest Road to Hell."

امیر واینر به نکته‌ی مهمی در این باره اشاره می‌کند: «وقتی جانشینان استالین درهای گولاک را باز کردند، امکان بازگشت سه میلیون زندانی به خانه فراهم شد. ولی متحدین اردوگاه‌های کار اجباری نازی را برچیدند، هزاران هزار انسان پوست و استخوان شده و نیمه جان یافتند که منتظر اعدام بودند.» نک: Amir Weiner's review of the *Black Book of Communism* in *Journal of Interdisciplinary History* 32, no. 2 (Winter 2002): 450-52.

74. Ian Kershaw, "Reflections on Genocide and Modernity," in *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*, ed. Omer Bartov and Phyllis Mack (Oxford: Berghahn, 2001), pp. 381-82.

75. Kershaw, *Hitler 1936-45*, p. 470.

76. Stéphane Courtois, "Introduction: The Crimes of Communism," in *The Black Book*, p. 23.

Jeffrey Herf, "Unjustifiable Means," *Washington Post*, January 23, 2000, pp. X09. 77

هرف در بحثش (نظریه‌ای که دیگر متفکران آن را به حاشیه‌ی بحث بر «کتاب سیاه» رانند) به مسئله‌ی مهمی اشاره می‌کند: جنایات کمونیسم همواره مورد توجه‌ی متفکرین و یکی از بحث‌های عمده‌ی جنگ سرد بوده، در حالی که مسئله‌ی هولوکاست از دهه‌ی هفتاد میلادی تا به حال اذهان دانشگاهیان و عموم را به خود مشغول داشته.

78. Scammell, "The Price of an Idea," p. 41.

79. Vilnius declaration of the OSCE parliamentary assembly and resolutions adopted at the eighteenth annual session" (Vilnius, June 29 to July 3, 2009), http://www.oscepa.org/images/stories/documents/activities/1.Annual%20Session/2009_Vilnius/Final_Vilnius_Declaration_ENG.pdf.

بیانیه پراگ و قطعنامه‌ی OSCE به هیچ وجه موارد منحصر به فردی نیستند. بیانیه‌های رسمی اروپایی یا آمریکایی دیگری نیز جنایات کمونیسم و استالینیسم را همانند فاشیسم و نازیسم محکوم کرده‌اند، مثلاً، قطعنامه‌ی پارلمان اروپا در باب آگاهی بر تمامیت‌خواهی یا بنای یادبود قربانیان کمونیسم در واشنگتن را

می‌تواند یاد کرد. این بنای یادبود در تاریخ ۱۲ ژوئن ۲۰۰۷ به دست جورج دبلیو بوش، رئیس‌جمهور وقت رونمایی شد. دوازدهم ژوئن بیستین سالگرد سخنرانی مشهور رونالد ریگان در دروازه‌ی براندنبورگ است. نک:

[http:// www.globalmuseumoncommunism.org/ voc](http://www.globalmuseumoncommunism.org/voc).

۸۰ نقل شده در:

Carolyn J. Dean, "Recent French Discourses on Stalinism, Nazism and 'Exorbitant' Jewish Memory," *History and Memory* 18, no. 1 (Spring-Summer 2006): 43-85.

هر چند با نتیجه‌گیری کارلین دین درباره‌ی نویسندگانی مانند فوره، کورتیوس، سزانکون، و تودوروف موافق نیستم، به نظرم بررسی دقیقش بر بحث فرانسوی «کدام بدتر است، کمونیسم یا نازیسم» اشکالی اساسی دارد: از نظر علمی به بن بست می‌رسد، زیرا هر بیانه‌ای در این زمینه همیشه جانبدارانه خواهد بود.

81. Ibid., p. 73.

۸۲ برای مطالعه‌ی جدیدترین مسائل مربوط به «کتاب سیاه جنایات نازی علیه یهودیان شوروی»، نک: Amir Weiner, *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001); and Jonathan Brent and Vladimir Naumov, *Stalin's Last Crime: The Plot against the Jewish Doctors* (New York: HarperCollins, 2003).

83. Igal Halfin, "Introduction," in *Language and Revolution: Making Modern Political Identities*, ed. Igal Halfin (London: Frank Cass Publishers, 2002), p. 6.

84. Christian Gerlach and Nicolas Werth, "State Violence— Violent Societies," in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, p. 213.

85. Eric D. Weitz, "On Certainties and Ambivalences: Reply to My Critics," *Slavic Review* 61, no. 1 (Spring 2002): 63.

دیگر نظریات در این باب با مقاله‌ی وایتز آغاز شد:

Eric D. Weitz, "Racial Politics without the Concept of Race: Reevaluating Ethnic and National Purges," *Slavic Review* 61, no. 1 (Spring 2002): 1-29.

این مقاله پاسخی بدین شرح دریافت کرد:

Francine Hirsch, "Race without the Practice of Racial Politics," *Slavic Review* 61, no. 1 (Spring 2002): 30-43; Amir Weiner, "Nothing but Certainty," *Slavic Review*, vol. 61, no. 1 (Spring 2002): 44-53; and Alaina Lemon, "Without a 'Concept'? Race as Discursive Practice," *Slavic Review*, vol. 61, no. 1 (Spring 2002): 54-61. Peter Fritzsche offered, later on, interesting responses to Weitz's approach in "Genocide and Global Discourse," *German History* 23, no. 1 (2005): 96-111

86. Halfin, "Introduction," in *Language and Revolution*, p. 5.

87. Golfo Alexopoulos, "Soviet Citizenship, More or Less Rights, Emotions, and States of Civic Belonging," *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 7, no. 3

(Summer 2006): 487-528; and Golfo Alexopoulos, *Stalin's Outcasts: Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926-1936* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003).

تحقیقات آلکسوپولس ما را به نتایجی مشابه جوئیت می‌رساند: «دادن و گرفتن حق جهت مقاصد سیاسی جامعه‌ای چند لایه ایجاد کرد که هر فرد در آن شرایط مدنی متفاوت و متغیری را تجربه می‌کرد.» (P. ۴۹۰). همچنین جوئیت معتقد است که: «مهمترین مشکل در مقابل رژیم‌های لنینیستی شهروندی بود. دلیل شکست لنینیسم همانا رفتار تبعیض آمیز و اهانت آمیز در سیاست‌گذاری لنینیستی نوسنتی (نه مدرن) و انحصاری (نه دموکرات) با شهروندان بود.»

Ken Jowitt, "Weber, Trotsky and Holmes on the Study of Leninist Regimes," *Journal of International Affairs* (2001): 44.

88. Golfo Alexopoulos, "Soviet Citizenship," p. 521.

گفتنی است که بیانیه‌ی آلکسوپولس در موافقت با نظریه‌ی «نژادی سازی» وایتز است.

۸۹. نشست سازمان ملل درباره‌ی «جلوگیری و مجازات جنایت نسل کشی» چنین توصیفی ارائه می‌دهد: «نسل کشی عبارت است از تمامی فعالیت‌هایی که به منظور نابود کردن کل یا بخشی از یک ملت، قوم، نژاد یا گروه دینی انجام می‌شود؛ مانند: الف) کشتن اعضای گروه؛ ب) روا داشتن صدمات جسمی یا روحی به اعضای گروه؛ ج) بر هم زدن مغرضانه‌ی شرایط زندگی گروه با این قصد که باعث نابودی تمامی یا بخشی از آن شود؛ د) به کار بردن روش‌هایی که از تولید مثل گروه جلوگیری کند؛ ه) انتقال کودکان گروه به گروهی دیگر.»

90. Stephen Kotkin, *The Magnetic Mountain* (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 17.

91. Omer Bartov, "Extreme Opinions," *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 3, no. 2 (Spring 2002): 281-302.

92. Igal Halfin, "Intimacy in an Ideological Key," p. 175.

۹۳. هر دو نقل قول از:

David Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization: Ideas, Power, and Terror in Inter-War Russia* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), pp. 397-98 and 388.

۹۴. برای مطالعه‌ی نقش «کوچانند» در سیاست جمعیتی استالین، نک:

Amir Weiner, "Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia: Delineating the Soviet Socio-Ethnic Body in the Age of Socialism," *American Historical Review* 104, no. 4 (October 1999): 1114-55.

95. Andre Liebich, *From the Other Shore: Russian Social Democracy after 1921* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

96. Michael Scammell, "The Price of an Idea," p. 41.

97. Griffin, *Modernism and Fascism*, pp. 332-33. See also Enzo Traverso, *The Origins*

of Nazi Violence (London: New Press, 2003), pp. 136 and 144.

98. Nicolas Werth, "Strategies of Violence in the Stalinist USSR," in *Stalinism and Nazism: History and Memory Compared*, ed. Henry Rousso, English language edition edited and introduced by Richard J. Golsan, trans. Lucy B. Golsan, Thomas C. Hilde, and Peter S. Rogers (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2004), p. 90.

همانطوری که ورث، اوری، مارتین، و آپلباوم اشاره کرده‌اند، تصمیمات قانونی مانند ماده‌ی ۱۰-۵۸ آیین نامه‌ی مجازات شوروی، قانون زمین خواری ۱۹۴۷، دستورات سال ۱۹۳۳ که به لایحه‌ی TsIK سال ۱۹۲۴ افزوده شد و در باب عناصر (مضر اجتماعی) استاسوردبای بود، قوانین NKVD شماره‌ی ۰۰۴۴۷ و ۰۰۴۸۵، و ... شرایط جرم سازی در دسته‌های بزرگ و بزرگی در جامعه‌ی شوروی را فراهم کردند.

۹۹. هر دو نقل قول از:

Dan Diner, *Cataclysms: A History of the Twentieth Century from Europe's Edge* (Madison: University of Wisconsin Press, 2007), p. 185. For his discussion of the role of forced labor under Soviet Communism, see pp. 191-93.

100. Richard Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia* (London and New York: Penguin Books, 2005), p. 595.

101. Georgi Dimitrov, *The Diary of Georgi Dimitrov, 1943-1949*, ed. Ivo Banac (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003), p. 65.

۱۰۲. برای مطالعه‌ی مباحث «بی‌طرفی شوروی»، نک:

Igal Halfin, "Intimacy in an Ideological Key" and Jochen Hellbeck, "Working, Struggling, Becoming: Stalin-Era Autobiographical Texts," in *Language and Revolution*, ed. Igor Halfin, pp. 114-35. همچنین نک. Jochen Hellbeck, "Speaking Out: Languages of Affirmation and Dissent in Stalinist Russia," *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 1, no. 1 (Winter 2000): 71-96; and Igal Halfin, "Between Instinct and Mind: The Bolshevik View of the Proletarian Self," *Slavic Review* 62, no. 1 (Spring 2003): 34-40.

برای خواندن مقاله‌ی منتقدانه، نک:

Aleksandr Ėtkind, "Soviet Subjectivity: Torture for the Sake of Salvation?" *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 6, no. 1 (Winter 2005): 171-86.

۱۰۳. نقل شده در:

David Priestland, *Stalinism and The Politics of Mobilization*, p. 293.

104. Gentile, *The Sacralization of Politics*, p. 94.

105. For this point, see Richard Overy, *The Dictators*, p. 633.

106. Igal Halfin, "Introduction," p. 14.

107. Orlando Figes, *The Whisperers: Private Life in Stalin's Russia* (New York:

Metropolitan Books, 2007), p. 116.

108. Dan Diner, *Cataclysms*, pp. 192-93.

نظری حاشیه‌ای بر این بحث یادآور آن است که در رژیم کمونیست معنا و مفهوم کار اجباری را باید با اصطلاحات خاص مارکسیسم توضیح داد. در نظر مارکس کار «استفاده و برداشت از توانایی‌های فیزیکی و ذهنی است که انسان برای تولید به کار می‌گیرد.»

Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, 2d ed. (New York and London: W. W. Norton), p. 309.

بنابراین، کار اجباری در گولاک روشی بود برای خسته و خالی کردن، و کنترل کامل افراد. «زک» ها انسان‌هایی درمانده بودند. شاید این یکی از مهم‌ترین درس‌هایی است که نویسندگانی همچون الکساندر سولژنیسین، نادیا ماندلستام، و وارلام شالاموف به ما داده‌اند. برای خواندن درباره‌ی تجربه‌ی زندگی « یعنی *Grenzsituationen* در گولاک، چیزی که فیلسوف آلمانی کارل یاسپرس از آن با عنوان « موقعیت‌های حدی)، یاد کرده و درک قصور زبان از بیان آن، نک:

“Return” and “Memory,” in Figs, *The Whisperers*, pp. 535-656.

۱۰۹. پس از سال ۱۹۴۵، گولاک به شدت با اقتصاد شخصی ادغام شد، که به سرعت تبدیل به «امپراتوری عظیم صنعتی» می‌شد. همچنین مدیریتش روز به روز سخت تر می‌شد، و نتایج «فرهنگ لپن‌ها» روز به روز پتانسیل «آلوده‌سازی» بیشتری پیدا کرد. با مرگ استالین، حتی قبل از آن، هر لحظه در گولاک امکان شورشی از قبیل نوریلسک وجود داشت. برای تاریخچه‌ی کوتاه نوریلسک، نک:

Figs, *The Whisperers*, pp. 529-34.

110. Overy, *The Dictators*, p. 643.

111. Werth, “Stalin’s System during the 1930s,” in *Stalinism and Nazism*, ed. Henri Rousso, pp. 74-75.

ورث در این مقاله چهار نوع خشونت مرتبط به هم را در استالین تشخیص می‌دهد: «اول بروز پارانوایا در دیکتاتور که در میان “رفقا” دسته‌ی خودش را درست کرد؛ وحشتی که به حزب یا کادر اقتصادی معطوف بود؛ ... جرم‌سازی رفتار روزمره یا شهروندان “عادی”؛ ... خشونت علیه اعضای گروه‌های قومی “غیر روس”. دن دینر رفتارها و خصوصیات که به قصد دولتی‌سازی آرمانشهر انجام می‌شود را بهتر توضیح داده است: «در روزهای اوج استالینسم، استبداد و ترس اکسیر حکومت بود.»

Diner, *Cataclysms*, p. 191.

112. Timothy Snyder, “Holocaust: The Ignored Reality” *New York Review of Books* 56, no. 12, July 16, 2009, <http://www.nybooks.com/articles/22875>.

113. Ibid.

114. Snyder, *Bloodlands*, p. 406.

115. Peter Fritzsche, “On Being the Subjects of History: Nazis as Twentieth-Century Revolutionaries,” in *Language and Revolution*, ed. Igal Halfin, p. 151.

116. Norman Naimark, “Totalitarian States and the History of Genocide,” *Telos* 136, (Fall 2006): 14.

نایمارک در این مقاله بر نکاتی تاکید می‌کند که نویسنده، رافائل لمکین، «معتقد بود که جامعه‌ی جهانی بایستی تمهیداتی قانونی علیه دولت‌هایی داشته باشد که به مردم، گروه‌های دینی، اقلیت‌های قومی، و گروه‌های سیاسی خارج از قدرت صدمه می‌زند». به علاوه، «تمامی پیش‌نویس‌های نشست نسل‌کشی، از جمله پیش‌نویس دبیرخانه‌ی سازمان ملل متحد در ماه می ۱۹۴۷، گروه‌های سیاسی را در بندهایشان آورده بودند. مقامات شوروی، لهستان، و حتی اعضای غیر کمونیست این کمیته‌ها و کمیسیون‌های پیش‌نویس اعتراض کردند.» (p. 17).

117. Dan Diner, *Cataclysms*, p. 90.

118. Souvarine (sometimes spelled Suvarin), *The Black Book*, 296. نقل شده در

۱۱۹. رجوع کنید به اثر بسیار مهمش:

Le malheur du siècle: Sur le communisme, le nazisme et bunicité de la Shoah (Paris: Fayard, 1998).

120. Bartov, "Extreme Opinions," p. 287.

۱۲۱. از بارتوف نقل می‌کنم که تصویری بی‌نظیر از ذهن متحجر و بسته ارائه می‌دهد: «آدم بایستی مداوماً و بی‌شرمانه به خود و جامعه‌اش دروغ بگوید تا بوی گند بلشویسم از بین برود.»

Ibid., p. 286.

122. Dan Diner, "Remembrance and Knowledge: Nationalism and Stalinism in Comparative Discourse," in *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, ed. Helmut Dubiel and Gabriel Motzkin (New York and London: Routledge, 2004), pp. 86-87.

۱۲۳. برای مطالعه‌ی بحثی خواندنی درباره‌ی تفاوت‌های میان گولاک و هولوکاست و فرآیندی که طی آن خاطره‌ی هولوکاست تقدیس شده، نک:

Gabriel Motzkin, "The Memory of Crime and the Formation of Identity," in *The Lesser Evil*, ed. Dubiel and Motzkin.

124. Helmut Dubiel, "The Remembrance of the Holocaust as a Catalyst for a Transnational Ethnic?" in "Taboo, Trauma, Holocaust," special issue, *New German Critique* 90 (Autumn 2003): 59-70.

۱۲۵. نک:

Krzysztof Pomian, "Communisme et nazisme: Les tragédies du siècle," *L'Histoire* (July-August 1998): 100-105.

برای نظراتی مشابه، به نقد مایکل اسکامل بر «کتاب سیاه» رجوع کنید. اسکامل در مقاله‌اش اشاره می‌کند که، کتابشناسی برخی از فصل‌ها در نسخه‌ی آمریکایی حذف شده. در واقع حداقل در فصلی که به اروپای جنوب شرقی و مرکزی می‌پردازد، و نوشته‌ی کارل بارتوسک است، در نسخه‌ی فرانسوی فهرستی برای مطالعه‌ی بیشتر وجود دارد که در ترجمه‌ی آمریکایی حذف شده است. البته که از یکی از کتاب‌های خود من که در سال ۱۹۹۶ در رومانی منتشر شد در کتابشناسی بارتوسک نام برده شده بود:

(*Fantoma lui Gheorghiu-Dej*, Bucharest, 1995).

126. Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture* (New York: Oxford University Press, 1978).

گای تخفیف از راه قیاس را چنین توصیف می‌کند: «هر چند دل در رسواسازی جنایات نازی داشت، ولی، همچنان با اشاره به جنایاتی که دیگران بی‌محابا مرتکب شده بودند و هم‌سنگ جنایات جاری در رایش سوم بود از نازی‌ها چهره‌ای - انسانی - هم ارائه می‌داد. ... کاربرد تاریخی آن این است که پوششی بر سببیت آلمانی‌ها در سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ باشد، و تمام توجهات را به مطالعه‌ی خود سببیت - در زمینه و بافتاری آلمانی - بگرداند. (pp. xi-xiv).

۱۲۷. نقل شده از استفانی کورتیوس در موخره‌اش بر «کتاب سیاه»، ص. ۷۵۱.

۱۲۸. با آویشایی مارگالیت فیلسوف موافق نیستم که محدوده‌های ایدئولوژیک کمونیسم، که حداقل در متون مارکسیسم جهانی و انسانی بود، کاربرد مفهوم شر ذاتی را بی‌اعتبار می‌کند. ولی تحلیل مارگالیت تفاوت‌های میان فرصت‌طلبی و مصالحه‌ی بنیادین بسیار روشنگر و مفید است. نک:

On Compromise and Rotten Compromises (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010).

129. Alain Besançon, "Mémoire et oubli du communisme," *Commentaire*, no. 80 (Winter 1997-98): 789-93.

ترجمه‌ی این مقاله با عنوان «کمونیسم فراموش شده» در آمریکا منتشر شده است: *Commentary* 105, no. 1 (January 1998): 24-27

130. Omer Bartov, "Extreme Opinions," p. 295.

131. Katerina Clark, *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 2-3.

132. Martin Malia, "Foreword," in *The Black Book*, ed. Stéphane Courtois, p. xx.

133. Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship—Problems and Perspectives of Interpretation*, 4th ed. (London: Arnold Publishers, 2000), pp. 36-38.

134. Lawrence Olivier, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 33, no. 2 (June 2000): p. 399.

135. Ronald Grigor Suny, "Obituary or Autopsy?" p. 319.

۱۳۶. ایگال هالفین دسته‌بندی موجود در فصل سیزدهم اعلامیه را در چنین فهرستی قرار می‌دهد: «یک» اقوامی که به اصطلاح -مردم زمان گذشته- (بیفشی لودی) نامیده می‌شدند - اجراکنندگان مراسم مذهبی و کارمندان ارتش و پلیس تزار؛ دو) بیگانگان طبقاتی - ملاکان، اشخاصی که درآمدی بدون رنج داشته‌اند، دلان، تاجار خصوصی؛ سه) مدیران تبعید شده و افرادی که به دستور دادگاه از حقوقشان خلع شده‌اند؛ چهار) افرادی که از نظر اقتصادی به گروه‌های قبلی وابسته‌اند؛ و پنج) بیماران روانی. پوشیده نیست که این دسته‌بندی در ابعادی متفاوت جنگی سرتاسری علیه جامعه است. نک:

Igal Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia* (Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 2000).

البته، سانی معتقد است که این اسناد جزو همان قاعده‌ای است که «شکستن تخم مرغ برای املت روا است. اما کسی که صبحانه درست می‌کند باید مطمئن شود که تمامی مواد لازم در دسترس است، و تخم مرغ‌ها را با احتیاط بشکند، طوری که زرده و سفیده و پوست با هم پخته نشود.» (”Obituary,” p. 318)

137. Tony Judt, “The Longest Road to Hell,” p. A27.

138. Omer Bartov, “Extreme Opinions,” p. 295.

139. Emilio Gentile and Robert Mallett “The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, no. 1 (2000): p. 52.

۱۴۰. از نظر من بهترین تحلیل اصالت روشنفکری و تغییر شکل کمونیسم و فاشیسم همانا اثر جیکوب ال تالمون است. نک:

Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of the Revolution: Ideological Polarizations in the Twentieth Century* (New Brunswick, N.J., and London: Transaction, 1991), with a new introduction by Irving Louis Horowitz (originally published by the University of California Press in 1981).

141. Evans, *The Coming*, p. 324.

142. Griffin, *Modernism and Fascism*, pp. 220 and 240.

143. Snyder, *Bloodlands*, p. 65.

144. *The Black Book*, p. 755.

۱۴۵. نک:

Weber, “Revolution?” p. 43

فصل سه

قرن لنین

بلشویسم، مارکسیسم، و سنت روسی

استفاده از روش‌های غیرانسانی برای رسیدن به هدف‌های ناممکن در ذات ناکجااندیشی انقلابی نهفته است.

John Gray, *Black Mass*

دیکتاتوری تک‌حزبی و اقتصاد فرمایشی که لنین آن را آفرید و استالین تلطیف‌اش داد، می‌تواند مهم‌ترین میراث روسی برای تاریخ قرن بیستم باشد.

Steven Marks, *How Russia Shaped the Modern World*

همچنان‌که لشک کولاکوفسکی گفته است، مارکسیسم بزرگ‌ترین خیال‌پروری دوران‌های مدرن بود. اسطوره سیاسی غول‌آسای ثنویت‌گرایی مانوی، سند عمده مدرنیت سیاسی بود در تضاد با نیروهای ارتجاع، وحشی‌گری، و انحطاط مخالف با پیشرفت تاریخی، عقل، و رهایی بشری. مارکسیسم مدعی بود که با ویران کردن نظام مبتنی بر سلطه، استثمار، و بیگانگی مبشر رستگاری است. پرولتاریا، در این بینش رستگاری‌بخش مذهبی، ناجی عام بشریت یا، به گفته مارکس جوان، طبقه مسیحا نفس تاریخ به شمار می‌رفت. ^۱ لنینیسم و فاشیسم، که هر دو بی‌تابانه مردم را به قول نورمان

کوهن (Norman Cohn)، مورخ، به جنبش‌های به حد اعلا عاطفی فرا می‌خواندند، آفریدگار منظومه‌های هزاره‌ای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی شدند. هر دو شریک‌های مبارزی بودند که توانستند، در بین پیروان بی‌قید و شرط سر سپرده، توانی از شور و شوق خارق‌العاده ایجاد کنند. کوهن، با تمرکز بر روی مسیح‌گرای انقلابی در اروپای قرون میانه و دوره اصلاح مذهبی و بازتاب آن بر تجربه‌های تمامیت‌گرای مدرن، نشان داده است که ضرورتی وجود نداشت که «میان آن‌چه دو شکل عمده از تمامیت‌گرایی را تا این مرحله تشکیل می‌داده، یعنی کمونیسم از یک‌سو، و ناسیونال سوسیالیسم آلمانی از سوی دیگر، چندان تمایزی گذاشته شود». او ادامه می‌دهد: «باید پذیرفت که نیاپرستی، قبیله‌گرایی خام، ناعقلانیت‌گرایی مبتذل و سادیسیم آشکار نازی‌ها در برابر دورنمای بشر‌گرایانه و جهان‌شمول، علمی و عقلانی کمونیستی بود، و با این‌همه راست است که هر دوی این جنبش‌ها در برخی از ویژگی‌ها آنچنان به نحوی خارق‌العاده با هم شریک بودند که گویی شکلی از سیاست به حد وسیعی متفاوت از هر سیاسی شناخته شده در گذشته سر بر آورده است.»^۲

خسبونت و طلب هم‌بود کامل

ناسیونال سوسیالیسم هرگز نتوانست به سطحی از انسجام نظری و پیچیدگی مفهومی درخور مقایسه با الگوی مارکسیستی و منشعبات آن دست یابد. صحبت جدی درباره فلسفه نازی ناممکن است. حتی می‌توان گفت که اندیشه‌های استالین در مقایسه با ادا و اطوار نامفهوم هیتلر، از نظر فکری ساخت‌یافته‌تر بود. با این‌همه، هسته‌ای درونی از ضدیت با سرمایه‌داری، نظام لیبرالی، و دموکراسی را می‌توان دید که به صورت نوعی و سواس فکری در هر دوی این مسلک‌ها که از جهات دیگر نسبت به هم خصمانه بودند، وجود داشت.^۳ لنینیسم و ناسیونال سوسیالیسم (یا به عبارتی بهتر فاشیسم) بر مبنای برنامه‌هایی از بسیج تام و تمام جامعه برای دست‌یابی به دگرگونی بنیادی پیکر سیاسی قرار داشتند. نخستین گام در انقلابی که لنینیسم و فاشیسم (آلمانی و ایتالیایی) مبشر آن بودند، کسب قدرت بود. شیوه این دست‌یابی به قدرت نیز در ارتباط با همه دیگر تشکیلات سیاسی یا رقبا، از بنیاد مبتنی بر طرد و حذف بود. از نظر لنین، همین که با شورش بلشویکی قدرت را به دست گرفت، «دیکتاتوری پرولتاریا» امری برگشت‌ناپذیر بود که هیچ قانونی نمی‌توانست محدودش کند. هیتلر در ماه مارس ۱۹۳۳ اعلام داشت که «حکومت مأمور پیکاری منظم و پیوسته برای احیای سلامت اخلاقی و مادی ملت است. کل نظام‌های تربیتی، از تئاتر گرفته تا سینما، ادبیات، مطبوعات و برنامه‌های رادیویی، باید به‌عنوان

وسایل لازم برای رسیدن به این هدف مورد استفاده قرار گیرند.^۴ حتی هیتلر به همین اکتفا نکرده بود، زیرا در دوره محاکمه افسران ارتش به جرم همدستی با ناسیونال سوسیالیسم در لایپزیگ در ۱۹۳۰، اعلام داشته بود که هدف او یک «انقلاب قانونی» است که منظور از آن پدید آوردن «سازمان‌های قانونی و از این راه تبدیل کردن حزب‌مان به تعیین‌کننده‌ترین عامل است». با این وجود، مثل موضع بلشویک‌ها در ۱۹۱۷، این روش فقط راه را برای حزب نازی و دیکتاتوری مطلق آن گشود. خود هیتلر چنین گفته است: «همین که قدرت قانون‌گذاری را به دست آوردیم، دولت را به شکلی درخواست خواهیم آورد که خودمان می‌پسندیم.»^۵

همین شیوه برخورد با قدرت، به نحوی نگران‌کننده یادآور شیوه بلشویکی قبلی بود. لنین معتقد بود که هرگونه تزلزل در گرفتن قدرت یک اقدام جنایی است. استفان کوهن^۱، مورخ سیاسی، ویژگی‌های راهی را که حزب لنین برای کسب حکومت پیموده به نحوی عالی شرح داده است. او می‌نویسد: «حزبی که تا پایان در اقلیت بود (زیرا در انتخابات مجلس مؤسسان ۲۵ درصد آراء را به دست آورد)، بلشویک‌ها که نه الهام‌بخش در گرفتن انقلاب بودند نه رهبر آن، به تنهایی چگونگی رهبری و بقای آن را تعیین کردند.»^۶ بلشویک‌ها، درست مانند نازی‌ها و فاشیست‌های ایتالیا، می‌دانستند که می‌خواهند حکومت کنند زیرا هر کدام‌شان رسالتی تاریخی و دگرگون‌ساز و مأموریتی رهایی‌بخش برای خود قائل بود. و برای دست یافتن به این هدف، هر وسیله‌ای از نظرشان بر حق می‌نمود. لازار کاگانویچ، از مریدان استالین، می‌گوید: «رفقا! از مدت‌ها پیش است که می‌دانیم دموکراسی برای ما بلشویک‌ها بتی که بپرستیم نیست.»^۷ فاشیست‌ها و کمونیست‌ها هر دو به‌سان هم، به ویران‌گری خلاق جهان کهن برای آفریدن تمدنی باور داشتند مبتنی بر وجود بشری جدید و سیستم اجتماعی جدید که به نوبه خویش باید نظم بین‌المللی جدیدی پدید آورد. به گفته راجر گریفین، این دو جنبش سیاسی به نحوی کامل دست‌خوش شور و حدت احیاکنندگی و از نو زنده‌سازی بودند.

باور لنینیزم به نتایج پالوده‌ساز ویران شدن جهان موجود، بر مبنای نوشته‌های پدران بنیادگذار کمونیسم کارل مارکس و فریدریش انگلس بود. به عقیده مارکس، آنچه در انقلاب خصلتی منحصر به فرد بود، این بود که «انقلاب فقط این نبود که دیگر هیچ رویدادی پس از آن رخ نخواهد داد، بلکه در پی آن دیگر نیازی به هیچ رویدادی وجود نخواهد داشت، چرا که با انقلاب کل هدف تاریخ برآورده شده است.»^۸ مارکسیسم پیش از همه اقدامی پرومته‌ای برای خلاص شدن از شر نظم بورژوازی که بر مبنای مناسبات

بازار (مالکیت خصوصی) نهاده است، و فراتر رفتن از مناسبات اجتماعی شیئیت پذیرفته، و سازمان دادن به نیروهای اجتماعی انقلابی برای درگیری و تقابل نهایی بود که باید به نتیجه‌ای در «جهش از قلمرو ضرورت و جبر به قلمرو آزادی بینجامد».^۹ اصراری که مارکس به هرچه قوی‌تر متمایز ساختن اندیشه انقلابی خویش در تضاد با روایت‌های دیگر از سوسیالیسم (مسیحی، فئودالی مرتجع، خرده بورژوایی، و ناکجاندیش انتقادی) داشت، برخاسته از اعتقاد راسخ وی، به‌ویژه بعد از ۱۸۴۵، به این موضوع بود که خود او در جریان (اصل موضوعه شکست‌ناپذیری معرفتی) قرار دارد، و جهان‌نگری‌اش^۱ اساساً علمی است، یعنی ناکجاندیش نیست. از نظر مارکس، این اعتقاد که قوانینی بر تاریخ حاکم است که بیان‌گر دیدگاهی هگلی بوده - که مارکس پیوسته در اعتلای آن کوشید - بدین معنا بود که همین که به این قوانین پی بردیم، دیگر عقل (اندیشه) و انقلاب (کنش) با هم به رستگاری تام و تمام پرولتاریا حکم می‌کنند.^{۱۰} درک نیروهای اجتماعی و طبیعی، تحقق کامل آیین اجتماعی اخلاقی دگرگون‌ساز را میسر می‌سازد: «همین که یک‌بار به شناخت این نیروها دست یافتیم، همین که به نحوه کنش‌شان، به جهت حرکت‌شان، به آثار برخاسته از آن‌ها پی بردیم، دیگر فقط بر ماست که این نیروها را بیش از پیش تابع اراده خود کنیم، و به کمک آن‌ها به هدف‌های خود برسیم».^{۱۱} در نتیجه، به نام دموکراسی (اصیل) پرولتاریایی، می‌توان آزادی‌های صوری را ملغی کرد و حتی برانداخت. برای دست یافتن به روایتی برتر از اخلاقیات، رها شده از قید و بندهای ریاکاری بورژوایی، اخلاقیات سنتی می‌تواند ملغی شود.^{۱۲} تلقی مارکسیسم از خودش بیش از آن که به‌عنوان یک آیین اخلاقی باشد به‌عنوان یک علم بود، و بنابراین، انقلابی که مارکسیسم مبشر آن بود «بخشی از مکانیسمی تاریخی بود: پالودن ارزش‌ها».^{۱۳} همان‌طور که ریمون آرون می‌گوید:

مارکسیسم نوعی بدعت مسیحی است. این مکتب فکری به‌عنوان شکل جدیدی از هزاره‌اندیشی، به دنبال انقلابی آخرالزمانی که طی آن جهان کهن به کلی نابود خواهد شد، قلمرو خدا را در روی زمین قرار می‌دهد. آنچه به‌صورت اجتناب‌ناپذیری موجب این فاجعه پر ثمر می‌شود، تضادهای موجود در جامعه سرمایه‌داری است. قربانیان امروز، پیروزمندان فردا خواهند بود. رستگاری بشر از طریق پرولتاریا پیش خواهد آمد، پرولتاریایی که شاهد وضعیت غیر انسانی حاضر است. پرولتاریاست که در زمانی که تکامل نیروهای تولیدی و همت مبارزان تعیین‌اش کرده است، به‌صورت طبقه‌ای در خواهد آمد که جهان‌شمول

است و سرنوشت نوع بشر را در دست خواهد گرفت.^{۱۴}

این در واقع تقدیر مارکسیسم بود که با اعتقاد به راهی در عین حال خوشبینانه و تراژیک، با غیر شخصی کردن راه حل جان‌کندن‌های هزاران ساله، ترس‌ها، و دهشت‌های بشریت، مدعی شود که سرنوشت بشریت را در دست دارد. هرگز آیینی سیاسی تا این حد جاه‌طلبانه دیده نشده بود، هرگز به طرحی انقلابی بر نخورده بودیم که بدین سان از نوعی حس مأموریت پیامبروار و تقدیر ازلی قهرمانانه فره‌مندی آکنده باشد.

روایهای مارکسیستی، آزمون‌های لنینیستی

مارکسیسم، با آن همه تفرعن‌های بی پایه‌اش، اگر اقدام لنین در تبدیل کردن آن به مؤثرترین سلاح سیاسی برای دگرگون‌سازی ایدئولوژیکی جهان نبود، به تقریب فصلی از تاریخ فکرت‌های انقلابی به حساب می‌آمد. قرن بیستم قرن لنین است. لنینیسم، در واقع تلفیقی به سبک شخصی از آیین انقلابی مارکس و سنت روسی ردِ نیهیلیستی وضع موجود بود. با این همه، نباید فراموش کرد که لنین مارکسیستی متعهد بود که به شدت عقیده داشت که سرگرم به سرانجام رساندن بینش انقلابی پدران بنیادگذار است.^{۱۵} مارکسیسم، برای لنین، «الهامی می‌نمود که باید بی‌چون و چرا به آن ایمان آورد، ایمانی که نه پذیرای شک است و نه پذیرای انتقاد»^{۱۶}. معنای مقایسه‌ای که آنتونیو گرامشی میان لنین و سن‌پل کرده است همین است: لنین جهان‌نگری رستگاری‌بخش مارکس را به عملی سیاسی در سطح جهانی تبدیل کرد. انقلاب بلشویکی، دیالکتیک‌های آخرالزمانی را به کار بسته بود، و انترناسیونال سوم، نمادی از جهان‌شمولی یک قالب انقلابی به شمار می‌رفت. ابداع پر اهمیت نهادین لنین (حزب بلشویک) و دخالت متهورانه‌اش در عمل در جنبش سوسیالیستی جهان، فیلسوف مجار جورج لوکاچ، یکی از شاگردان مورد علاقه ماکس وبر، را چنان بر سر شوق آورد که هرگز از ستایش عمیق خود نسبت به بنیادگذار بلشویسم باز نایستاد. اسلاوی ژیزک (Slavoj Zizek)، نظریه‌پرداز سیاسی اسلونایی، در بحث از دل‌بستگی ادامه‌دار لوکاچ به بینش سیاسی لنین، می‌نویسد: «لنین وی همان یگانه کسی بود که در جریان اشتقاق دموکراسی اجتماعی روسیه به دو گروه بلشویک و منشویک، هنگام مبارزه دو گروه بر سر بیان قاعده عضویت در حزب بر مبنای تعریف برنامه حزب، نوشت: گاهی از اوقات تقدیر کل جنبش طبقه کارگر می‌تواند با یک یا دو کلمه که وارد برنامه حزب می‌شود، برای سال‌های طولانی در آینده تعیین گردد».^{۱۷} باید به یاد داشته باشیم که لنینیسم به عنوان مدعی یک ساختار ایدئولوژیکی منسجم،

تک گو، هماهنگ، و به خود متکی، از آفریده‌های پس از ۱۹۲۴ بود. لنینیسم، در عمل، نتیجه کوشش‌های گریگوری زینوویف و ژوزف استالین برای نفی حقانیت لئون تروتسکی از راه ایجاد تقسیم‌بندی موسوم به لنینیسم به‌عنوان نظری مخالف با بدعتی که برچسب تروتسکیسم به آن خورده شد بود. این در حالی صورت گرفت که بلشویسم واقعیت سیاسی روشنفکرانه، و جهت‌گیری فلسفی، اخلاقی، و سیاسی- عملی تام و تمامی در جنبش انقلابی جهان بود. به شکرانه اندیشه و کنش لنین بود^{۱۸} که نوع جدیدی از سیاست در قرن بیستم سر بر آورد، سیاستی مبتنی بر نخبه‌گرایی، تعصب، تعهد سست ناشدنی به آرمانی مقدس، و جان‌شینی برای عقل نقاد در جهت ایمان به پیش‌قراولان خود خوانده روشن‌گری یافته (انقلابی‌های حرفه‌ای). لنینیسم، که در آغاز پدیده‌ای روسی و بنابراین متعلق به تاریخ فرهنگی و سیاسی جهان بود، بنیان‌گذاری نظامی بود که با انقلاب ۱۹۸۹ و در گذشت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی در دسامبر ۱۹۹۱ به پایان خود رسید.^{۱۹} در باب مبارزه لنین با دیوان‌سالاری در سال‌های آخر عمرش، یا ابتکار وی در جهت سیاست اقتصادی نوین^{۲۰}، هر اندیشه‌ای که داشته باشیم، راهی که او با عمل خود گشود اساساً مخالف تکثرگرایی سیاسی بود. سرشت «دموکراسی درون - حزبی» بلشویک‌ها نسبت به بحث آزادانه و رقابت دیدگاه‌ها و پلتفورم‌های سیاسی با هم (همان‌گونه که خود لنین اصرار داشت که بگوید حزب «باشگاهی برای بحث و مناظره» نیست) خصمانه بود. در ماه مارس ۱۹۲۱، تصویب قطع‌نامه «ممنوعیت دسته‌بندی»، که با سرکوب شورش دریانوردان ناو کروشتاد ارتباط مستقیم داشت، نمایان‌گر گرایش مداوم بلشویسم به دیکتاتوری بود. تنبیه و آزار چنین دشمنانی به‌عنوان جناح چپ انقلابی‌های سوسیالیست و منشویک، تأییدکننده این است که از نظر لنین و همکارانش، «دیکتاتوری پرولتاریا» چیزی جز نیرو گرفتن مداوم کنترل مطلق‌شان بر پیکر سیاسی نبوده است. تساهل نسبت به تنوع فرهنگی و پذیرش موقت مناسبات بازار به معنای سست کردن مناسبات بنیادی قدرت یا کاستن از سلطه انحصاری حزب و خفه کردن هرگونه بدیل ایدئولوژیکی بلشویسم نبود.^{۲۰} از این لحاظ هیچ تفاوت جدی میان اعضای پولیت بوروی لنین، از جمله تروتسکی، زینوویف و باکونین، وجود نداشت. خلاصه کنیم، اگر لنین نبود، امکان داشت تمامیت‌گرایی دست کم به سبک استالینی‌اش وجود نداشته باشد. کودتای^{۲۱} اکتبر ۱۹۱۷، (که بعدها مقام «انقلاب» به آن داده شد) همان رویدادی بود که به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر جریان تمدن غرب و تاریخ جهان را تغییر داد. بلشویسم با

i NEP

ii putsch

ادعای یگانه کردن بشریت در زیر پرچم آرمانی جمع‌گرا و برابری‌طلب، آتش شورش توده‌ها در امر سیاست را عملاً برافروخت. مکانیسم‌های محدودکننده حکومت، آن‌سان که در سنت لیبرالی در نظر گرفته شده بودند از بین رفتند، و بنیاد نظامی استبدادی نهاده شد که به گونه‌ای بی‌سابقه اعتنایی به فرد و حکومت قانون نداشت. این رویداد غول‌آسای تاریخی هدف‌اش آوردن بهشت در روی زمین، تحقق مادی بخشیدن به ناکجا آباد بود.^{۲۱} به گفته کلود لوفور، لنین از پذیرش اصل اجماع در رویه قضاییⁱ، به‌عنوان شرط لازم برای آن که رژیم بتواند ناپایداری‌اش به قانون را جا بیندازد امتناع کرد. لنینیسم، در عوض، «وعده داد کاری خواهد کرد که قانون‌گذاری تابع کنش و خواهش بشر نباشد؛ و عدالت در روی زمین برقرار شود زیرا ادعای‌اش این بود که خود نوع بشر را به پیکره قانون تبدیل خواهد کرد».^{۲۲} با توجه به آن‌چه گفته شد، کمونیسمی که پس از لنین شکل گرفتهⁱⁱ، به معنای چالشی مدام برای غلبه کردن بر «بقایای لنینیسم» یا «آت و آشغال‌های لنینیستی» است، اصطلاحی که من در تفصیل مفهوم روشنی‌بخش میراث لنینیستی که کن جوئیت از آن یاد کرده بود پیشنهاد کردم؛ منظور از میراث لنینیستی اشاره به منظومه‌ای تمدنی بود دربردارنده عواطف عمیق، حسرت‌ها، احساسات، بغض‌ها، واهمه‌ها، آرزوهای جمعی، و شیفتگی نسبت به پدرسالاریⁱⁱⁱ و حتی گرایش به سپردن زمام امور به نمایندگان منتخب اصناف.^{۲۳} جوئیت از معدود دانشمندان علوم سیاسی است که فراخوان‌های عمیق لنینیسم را چونان فراخوان‌هایی در ارتباط مستقیم با سربر آوردن حزب پیش‌تاز به‌عنوان جانشینی برای چارچوب مرجعیت سنتی فرمند، مذهب‌وار، در زمانه‌ای که دچار بحران‌های عمیق اخلاقی و فرهنگی است، به‌درستی درک کرد: «لنینیسم و نازیسم هر کدام، به شیوه متفاوت خود، کوشش‌هایی شیرینانه برای استمرار و احیای آیینی از اخلاق و زندگانی در تضاد با نظام فردگرایانه بورژوازی لیبرال بودند... اصل تعریف‌کننده لنینیسم دست‌یازیدن به کاری غیر منطقی است، و این به معنای پدید آوردن فرمندی غیر شخصی است. فرمندی در نوع خود اساساً با عنصری از تقدس یا پهلوانی همراه است، نوعی صفت شخصی است، و آن‌چه لنین کرد درخور توجه بود. لنین دقیقاً همان کاری را کرد که مدعی انجام آن بود: ایجاد حزبی از نوع جدید. لنین حزب را به شخصیتی فرمند تبدیل کرد؛ مردم به خاطر حزب تن به مرگ می‌دادند.»^{۲۴} می‌بینیم که تعریف جوئیت از لنینیسم عناصر ایدئولوژیک، عاطفی، و سازمان‌دهنده را به هم پیوند می‌دهد تا از مجموعه آن‌ها

i Consensus juris

ii Post-Communism

iii Paternalism

منظومه‌ای جامع و پر تحرک بسازد: «لنینیسم همچون نشانه‌ای است از عارضه‌ای تاریخی همچنان که سازمان‌دهنده، بر مبنای فره‌مندی غیر شخصی؛ راهبردی است مبتنی بر خطایی نبوغ‌آسا در جهت جمعی کردن - صنعتی کردن؛ و بلوکی بین‌المللی که رهبری‌اش در دست یک نظام مسلط است با همان تعریف از نظر اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش، که همچون رهبر، الگو، و حامی عمل می‌کند.»^{۲۵}

تردید وجود ندارد که لنینیسم به‌عنوان نظامی سیاسی و فرهنگی، یا نظامی بین‌المللی فرو مرده است. از سوی دیگر، می‌بینیم که الگوی لنینیستی-استالینیستی سازمانی به شدت منضبط، شبیه به نوعی فرقه مسیح‌آوار، که بر پایه امتناع از پذیرش تکثرگرایی نهاده است و دیگران را نمونه‌هایی از اهرمن به حساب می‌آورد، هنوز به قوت خود باقی است - کافی است درشت‌گویی‌های لنین را بر ضد منشویک‌ها، سوسیالیست‌های انقلابی، کولاک‌ها، اشراف، و نام‌گذاری‌های وی چون «روشنفکران بورژوا» و مانند این‌ها را به یاد بیاوریم. جایگاه این گروه از مردم که یاد کردیم، حتی اگر چهره خود را به‌عنوان افرادی که به حزب نپیوسته‌اند پنهان نگاه می‌داشتند، از دید لنینیستی، زندان یا اگر بخت با آنان یاری می‌کرد، تبعید بود.^{۲۶} این گونه هم‌هویت کردن به تقریب عقلائی همه‌چیز با حزب، که در عمل کم و بیش نوعی باطنی‌گری می‌نمود (حزبی که چونان قلعه در حال جنگی انگاشته می‌شد که دشمنان از هر سو احاطه‌اش کرده‌اند)، ویژگی روان‌شناختی اصلی بلشویسم پیش از آن که رابرت سی. تاکر از روند کاهش بنیادگرایی‌اش صحبت کند بود (کاهش بنیادگرایی که جوئیت ممکن بود آن را بالا گرفتن وسوسه آکوئیناسی در حزب^۱ در چهره «تجدید نظر طلبی مدرن» بنامد، همان‌طور که مائوتسه تونگ، تیتوئیسم و خروشچف‌ئیسم‌اش نامید). لنینیست بودن به معنای پذیرفتن ادعای حزب به دانش علمی («درک قوانین ناکامل تاریخی») و نیز پذیرش ادعاهای حزب به‌عنوان هاتف غیب است. تردید در همه‌چیز دانی و همه‌توانی حزب گناهی عظیم بود (همچنان که سرانجام بلشویک قدیمی نیکلای روباشف، قهرمان رمان «تاریکی و ماه» آرتور کستلر به آن اذعان آورد).^{۲۷} از نظر لنین، عضو حزب سرمایه انسانی حتمی در مبارزه انقلابی بود. فرد، ذره‌ای ساده بود، صفری بود در قیاس با بی‌نهایت آرمان.^{۲۸} از این نظر، لنین پیرو وفادار تعصب‌گرایی بی‌قانون سرگئی نچائف، تروریست روسی، - گرچه خود لنین هرگز چنین چیزی را نمی‌خواست بپذیرد - به گونه‌ای که در شرعیات انقلابی آمده است بود:

پند اول. انقلابی آدم گمشده‌ای است بدون داشتن نفعی از آن خویش، یا آرمانی از آن خویش، بدون هر گونه احساس، هر گونه عادت، و هر گونه تعلق؛ انقلابی

حتی نام هم ندارد. همه چیز در وجود وی در یک چیز، در یک نفع منحصر به فرد، یک اندیشه تک، و یک سودای تک که همانا انقلاب باشد خلاصه شده است. بند دوم، انقلابی کسی است که در اعماق حقیقی وجود خویش، نه فقط در حرف بلکه در عمل، همه پیوندهای اش را با نظم مدنی، با دنیای تعلیم و تربیت و همه قوانین، قراردادهای و شرایط معمولاً پذیرفته، و با آیین‌های اخلاقی این جهان گسسته است. چنین آدمی دشمن بی‌رحم این جهان خواهد بود و اگر به زیستن در آن ادامه دهد، فقط برای این است که روزی بتواند این جهان را به نحوی مؤثرتر ویران کند.

بند چهارم، انقلابی عقیده عمومی را خوار می‌شمرد: اخلاق اجتماعی موجود در همه مطالبات و تعبیرش در چشم او خوار و نفرت‌انگیز است؛ هر چیزی که به پیروزی انقلاب بینجامد از نظر او امری اخلاقی است، و هر چیزی که در سر راه انقلاب مانعی ایجاد کند، غیر اخلاقی.

بند پنجم، آدم انقلابی، آدمی گمشده است؛ بی‌هیچ ترحمی به حال کشور و برای جهان ممتاز و تربیت شده به‌طور کلی، او خود نیز نباید انتظار ترحمی داشته باشد. باید هر روز برای مردن آماده باشد. باید آماده تحمل شکنجه باشد.

بند ششم، آدم انقلابی که با خود سخت‌گیر است، باید نسبت به دیگران نیز سخت‌گیر باشد. همه احساسات محبت‌آمیز زندگی خانوادگی، دوستی، عشق، حق‌شناسی و حتی افتخار باید تحت تأثیر یگانه سودای دل‌اش برای آرمان انقلاب در وجودش خفه شوند. برای او فقط یک لذت وجود دارد، یک تسلی، یک پاداش، و یک خشنودی که همانا پیشرفت انقلاب است. او شب و روز باید تنها یک فکر، تنها یک هدف در سر داشته باشد: بی‌رحمانه ویران کردن. او با نظر به این هدف، باید با مشقت و خونسردی همواره آماده مردن و با دست‌های خود کشتن هر کسی باشد که مانعی در سر راه این ویران‌گری است.

بند هفتم، منش انقلابی حقیقی جایی برای هیچ‌گونه رمانتسمی، هیچ‌گونه احساساتی شدن، هیچ‌گونه شور و شوق یا فریفتگی ندارد، همچنان که جایی برای ابراز نفرت و انتقام خصوصی ندارد. سودای انقلاب که سودای شب و روز و هر ساعت از زندگی وی است، باید با محاسبه‌ای سرد آمیخته شود. او همواره و همه‌جا نباید آن چیزی باشد که تمایل شخصی او آن را می‌طلبد، بلکه باید آن چیزی بشود که منفعت عام انقلاب طالب آن است.^{۲۹}

عرفان حزب

انسان دوستی بلشویکی بنا به تعریف امری متعین بود، وابسته به پیشرفت آرمان. وجود فردی اهمیت‌اش را در جهان تا زمانی حفظ می‌کند که به ساختن ناکجا آباد اجتماعی مقدس متعهد باشد. در این عالم تعریف شده بر مبنای ایدئولوژی، یگانه عامل قادر به تحقق بخشیدن به تاریخ و بنابراین رساندن آن به سرانجام‌اش از راه رساندن بشریت به ارض موعود جامعه بی‌طبقه، حزب بود. دو اعلام نظر توسط یوری پیاتاکوف، یکی از نورچشمی‌های لنین در بین نسل جوان‌تر گارد قدیم بلشویکی، این هم‌هویت شدن کیهانی، یا عارفانه با حزب را با دراماتیک‌ترین عبارات چنین بیان کرده است: «فرد به منظور یگانه شدن با حزب باید وجود خود را در وجود حزب مستحیل کند، از شخصیت خاص خود دست بردارد، چندان که ذره‌ای در درون وی باقی نماند که با حزب یکی نشده باشد و متعلق به حزب نباشد.»^{۳۰} این آدم که دبیر سابق کمیته مرکزی حزب (در سال ۱۹۱۸) بود، چنین افزوده است: «آری، من چیزی را که خارج از حزب حس و مشاهده می‌کنم که سفید است، سیاه تلقی خواهم کرد، برون از دایره توافق با حزب، زندگانی برای من وجود ندارد.»^{۳۱} خوب دیگر، در زبان یا جوج و مأجوج مارکسی، حزب اندام واسطی بود که فرد از خلال آن دوگانگی موجود میان خودش و وجود اجتماعی شیئیت یافته را از بین می‌برد. بلشویک‌ها طلایه‌داران آغاز تاریخ حقیقی بودند. مطلق‌گرایی ایدئولوژیکی، عبودیت به هدف نهایی، تعلیق داوطلبانه قابلیت‌های انتقادی، و پرستش کیش خط حزب به عنوان کامل‌ترین بیان خواست عمومی، اجزایی از طرح اصلی بلشویکی بود. تابع کردن ضابطه اخلاقی مرسوم به هدف نهایی ایجاد جامعه‌ای از طبقه، مشکلی اصلی بود که لنینیسم پیش کشید. لنینیسم، در اعتقاد به آنچه استیون لوکس آن را «بیش رهایی یافته از جهانی که در آن به اصول حمایت از موجودات بشری در مقابل هم دیگر نیازی نیست» می‌نامد با مارکسیسم شریک بود.^{۳۲} یکی از بهترین توصیف‌ها از ذهنیت کمونیستی را در وصیت لو کوپلف^۱ می‌توان یافت که الگوی آلکساندر سولژنیتسین در خلق کاراکتر روین^۳ در کتاب «دایره اول» بود: «من همراه با بقیه هم نسل‌هایم به شدت معتقد بودم که هدف وسیله را بر حق می‌کند. هدف بزرگ ما پیروزی جهان‌شمول کمونیسم بود، و فکر می‌کردیم که برای رسیدن به این هدف دست یازیدن به هر کاری - دروغ‌گویی، دزدی، نابود کردن صدها هزار و حتی میلیون‌ها نفر از مردم، همه آن کسانی که مانع کار ما می‌شدند یا می‌توانستند بشوند، هر کسی که سر راه ما بایستد - مجاز است. و

i Lev Kopelev

ii Rubin

تردید و شک در این باره، به معنای تسلیم شدن به دل‌نازکی‌های روشنفکرانه و لیبرالیسم احمقانه بود که صفت کسانی شمرده می‌شد که درخت‌ها را می‌بینند ولی جنگل را نمی‌توانند ببینند.^{۳۳} فیلسوف سیاسی، استیون لوكس، بنابراین حق داشت تأکید کند که تولید مثل ساختاری بافت ایدئولوژیکی و عاطفی کمونیسم بود که ارتکاب جنایات علیه بشریت را ممکن ساخت: «عیب مورد بحث، که عامل ایجادکننده کوری در مقیاسی قهرمانانه بود، مادرزادی بود.»^{۳۴} مارتن آمیس قصه‌نویس نیز بر همین نکته تأکید می‌کند و می‌گوید: «لنین یک روان‌پزش اخلاقی، یگم موجود اخلاقاً در خود مانده بود.»^{۳۵} لنین، همین که به قدرت رسید، «به فکر این افتاد که تاریخ را به راه آهنی پهن تبدیل کند که لوکوموتیوهایی با طراحی انقلابی محرک آن خواهند بود.»^{۳۶}

به محض این که رهبر تاریخا مسح‌شده دیگر نتوانست متولی حقیقت مطلق باشد، جادوی شخصیت وی نیز دود شد و به هوا رفت. همین باعث شد که یورش خروشچف به استالین در کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی در بیست و پنجم فوریه ۱۹۵۶ اهمیتی اساسی پیدا کند (همچنان که میخائیل گورباچف هم در صحبتی که با ایدئولوگ سابقا در رأس بهار پراگ، زدنگ ملینار (Zdenek Mlynar) داشت پذیرفت).^{۳۷} در این لحظه، به قول جوئیت، دقیقاً ناشخص‌گرایی فرهمند بود که داروی ضد نومیدی لازم را آن‌گاه که خروشچف جنایات استالین را عریان ساخت فراهم آورد. این خصوصیت، در عمل وجه تمایزی اساسی برای بلشویسم از نازیسم است: «در نازیسم رهبر از فرهمندی برخوردار است؛ در حالی که در لنینیسم برنامه و (در صورت امکان) رهبر فرهمند هستند.»^{۳۸} هدف نهایی لنین، حذف (انقراض) سیاست از خلال پیروزی حزب به‌عنوان جزئی از پیکر خواست عمومی حذف‌کننده و حتی نابودکننده بود.

در بستر یقین راهبانه، اذعان به شکست‌پذیری آغازی برای پایان هرگونه بنیادگرایی ایدئولوژیکی شمرده می‌شد. بگذریم از دوره‌های «قهرمانی»، مانند کمونیسم جنگ و دوره «بنای سوسیالیسم»، که وحدت میان حزب و رهبرⁱ، به اندازه ضرورت ترور، کلید بقای سیستم بود.^{۳۹} عنوان کردن مضمونی به نام بشر شورویاییⁱⁱ چیزی بیش از نوعی معجون تبلیغاتی بود. النا بونر (Elena Bonner) با پذیرش سخنرانی در مراسم اعطای جایزه سال ۲۰۰۰ به هانا آرنه، جایزه‌ای که با همکاری شهر برمنⁱⁱⁱ، بنیاد هاینریش بل، و انجمن هانا آرنه با هم داده می‌شد، چنین گفت: «یکی از نتیجه‌گیری‌های کلیدی هانا

i Vozhd

ii Homo sovieticus

iii Bremen

آرنت این بود که حمایت توده‌هاست که تام و تمام بودن ترور را تضمین می‌کند. این سخن با تعبیر بعدی ساخاروف می‌خواند که می‌گفت «شعار حزب و مردم با هم یگانه‌اند که روی بدنه هر یک از پنج ساختمان از ساختمان‌ها نگاشته شده، فقط الفاظی تو خالی نیست.»^{۴۰} نکته دقیقاً در همین جاست: کوشش برای درونی کردن شکل‌های لنینیستی تفکر توسط مردم بومی جهان شورویایی شده، و سر سختی این مردم در برابر پذیرش نوعی قالب جمع‌گرایی پدرسالارانه از زندگانی مرجح بر تجربه‌های خطر کردن و آزادانه جهت گرفتن. به نظر من، گسست عمده موجود در فرهنگ سیاسی روسیه، گسستی است میان میراث لنین و تمایلات و اعمال دموکراتیک منتسب به آندره ساخاروف و جنبش حقوق بشر روسیه. دوباره به النا بونر برگردیم که می‌گوید: «ساخاروف در مقدمه‌ای بر پیش‌نویس قانون اساسی که برای شوروی نوشته بود، می‌گوید: «هدف مردم اتحاد شوروی و حکومت آن، یک زندگانی شادمان سرشار از معنا، آزادی مادی و معنوی، خوب زیستن و صلح است.» در حالی که در دهه‌های بعد از ساخاروف، مردم روسیه بر شادمانی خویش نیفزودند، هر چند که او هر کاری که از نظر بشری ممکن بود کرد تا کشورش را در مسیری قرار دهد که به چنین هدفی منتهی شود. و خود ساخاروف زندگانی شاد و باارزشی داشت.»^{۴۱}

بلشویسم، به‌عنوان یک مسلک سیاسی (شاید هم یک ایمان سیاسی)، ترکیبی بود از ژاکوبینیسم بنیادگرا یا بلانکیسم (اعتقاد به برگزیدگان و به سرآمدان، به حکومت اقلیت که وجه تمایز آن در «دیکتاتوری پرولتاریا» نهفته باشد)، نوعی ابراز شور و شغف از پیش‌تاز قهرمان، «نچائفیسم» ناگزیر روسی (نوعی ذهنیت بنیادگرا و توطئه‌باور)، و جوهی از مارکسیسم تمامیت‌خواه‌اراده‌گرا.^{۴۲} بلشویسم بر همه‌توانی سازمان انقلابی تأکید، و تا آنجا که می‌توانست آن‌چه را که هانا آرنت «گوناگونی‌های اندک امر واقع» می‌نامید تحقیر کرد مانند حمله‌های شدید لنین و تروتسکی به کارل کائوتسکی، نظریه‌پرداز «پیمان‌شکن» سوسیال دموکرات که جرأت کرده بود اعتقاد بلشویک‌ها در مورد نفی همه آزادی‌های صوری به نام حمایت از «دیکتاتوری پرولتاریا» را به زیر سوال بکشد، بدون توجه به این حقیقت که لنین نظریه خویش در باب «تزریق آگاهی» را از کائوتسکی وام گرفته بود.

لنین، برخلاف مارکس، بر عنصر سازمانی به‌عنوان امر بنیادی لازم برای موفقیت کنش انقلابی تأکید می‌کرد. از نظر مارکس، آگاهی طبقاتی نتیجه ارگانیک توسعه سیاسی و ایدئولوژیکی پرولتاریا است. اینجا من به فکر نظری که انگلس داشت می‌افتم که می‌گفت: «پرولتاریای آلمانی میراث‌دار فلسفه کلاسیک آلمان است»، یا خود

مارکس جوان که در باب نسبت دیالکتیکی، که ناچار نسبتی دو سویه بود، میان «نقد سلاح‌ها» و «سلاح نقد» در فرآیند فراتر رفتن از فلسفه ضمن نگاه داشتن عناصر مفید آن^{۴۱} سخن می‌گفت. روشنفکران انقلابی آن‌هایی بودند که مسلک را توسعه می‌دادند، در حالی که درک از پرولتاریا درکی از انبوه توده‌های بی‌شکل نبود که گروهی از «آموزگاران» خودفرموده موظف باشند آگاهی به «حقیقت تاریخی» را به آنان تزریق کنند. مارکس بر نهاد حزب به‌عنوان یک نهاد تام و تمام را پیش نکشید و معتقد نبود که اکتیویسم متعصبانه شرط لازم و کافی تأثیرگذاری سیاسی است. مارکس مفهومی ارائه نکرد که بگوید که یک فرقه انقلابی قدرت خود را «نه از انبوه مردم بلکه از تعداد اندکی از پیروان پر شور و شوق می‌گیرد که غیرت و میزان مدارای‌شان به حدی است که از هر کدام از آن‌ها چیزی چنان نیرومند بسازد که با نیروی صد نفر آدم بی‌تفاوت نسبت به آن فرقه برابر باشد».^{۴۲} این لنین بود که سازمانی بنا نهاد که در آن «روشنفکرانی بی‌ریشه همراه با چند کارگردم دست به مقامی دست یافتند که بتوان به آن‌ها پیش‌تازان پرولتاریا گفت».^{۴۳} تأکید مارکس بر رستگاری بشری به‌عنوان افرادی که جامعه خویش را آگاهانه در خود جذب و هضم کرده‌اند و تساوی که او میان تخاصم‌های اجتماعی و تعارض طبقاتی برقرار می‌کرد، سبب شد که وی از حذف مراتب بینابینی (قوانین، نهادها، و مانند این‌ها) که نسبت میان جامعه مدنی و دولت را تنظیم می‌کنند دفاع کند. اینجا به استدلال درخشان کولاکوفسکی می‌رسیم که می‌گوید: «اگر آزادی، مساوی وحدت اجتماعی باشد باید نتیجه گرفت که وحدت هر چه بیش‌تر باشد، آزادی هم بیش‌تر است... مفهوم آزادی منفی بر مبنای وجود جامعه‌ای پر از تعارض نهاد شده است. اگر این همان جامعه طبقاتی باشد، و اگر جامعه طبقاتی به معنای جامعه‌ای باشد که بر مبنای مالکیت خصوصی نهاد شده، بنابراین در این فکر که هر عمل خشونت‌آمیزی که مالکیت خصوصی را برمی‌اندازد همان در عین حال عملی است براندازنده نیاز به آزادی منفی، آزادی در معنای خلاصه این واژه. و چنین است که پرومته از خواب قدرت‌اش بیدار می‌شود».^{۴۴}

مارکس برای وحدت اجتماعی اهمیت زیادی قائل بود ولی نتوانست برای موفقیت آن تعالیمی ارائه دهد. همین تفاوت در توضیح کامل موضوع، زمینه را برای فهم خلاق لنین از ضرورت بازگذاشت، ضرورتی که به روایت بلشویکی رستگاری بشر به دست خودش انجامید. حزب به ذبح‌کننده بیگانگی و بنابراین به مسیحای حقیقی آزادی بشری تبدیل شد. ترکیب مارکسیسم و قدرت دولت «برنامه‌ای برای پیکر سیاسی روس در جهت مسابقه پاک‌سازی خود شد».^{۴۵} در آزمون شورویایی، اصل مارکسیستی وحدت

اجتماعی به «وحدت خواستی» که لنین مطرح کرده بود تبدیل شد که این در سلطه استالین همانی شد که اریک وان ری (Erik van Re) آن را «نظریه ارگانیک حزب» می‌نامد. اگر در نظر لنین وحدت راه حلی برای جلوگیری از تفرقه بود، از نظر استالین ابزاری شد برای «یکسان کردن ذهنیت اعضای حزب». ^{۴۷} در اواسط مبارزه‌ای که در دسامبر ۱۹۲۳ بر سر برتری یافتن در گرفت، استالین گفت که «حزب را فقط چیزی شبیه به مجموعه‌ای پیچیده از یک سلسله نهادهایی با کارمندان رده پایین و رده بالا دانستن، تلقی اشتباهی بود». حزب، در عوض، نوعی ارگانیسم خودعمل‌کننده بود. خود او حزب را واقعی می‌دانست که «فعالانه می‌اندیشد و زندگی پرشوری دارد». بینش معتقد به یک پیکر انقلابی رهبری‌کننده در ترکیب با رفتار اظهار پشیمانی کردن افراد به خاطر دیدگاه‌های نادرست سیاسی‌شان در گذشته (در طی کنفرانس پانزدهم حزب در ۱۹۲۷) راه‌گشای مبارزات مرگ‌بار تحت عنوان برداشتن زخم و چرک‌ها از بدنه حزب شد چندان که حزب نتواند دیگر دچار بیماری شود. ^{۴۷} مبارزه برای زنده نگاه داشتن و معجزه‌بعدی بلشویکی تبدیل به مبارزه با انحطاط پیکر سیاسی شد. در این شرایط جدید، وحدت حزب به وحدت اخلاقی-سیاسی مردم تبدیل شد. جامعه، در دوران سلطه استالین نوعی دگرگونی در خودش پدید آورد تا «اندامی کلی درگیر پیکاری برای بقا باشد. این جامعه انواع ابزارها نظیر تکنولوژی تولیدی، سیستم مالکیت طبقه‌ای، و زبان-را با هدف نیاز به افزودن کارایی‌اش توسعه داد». ^{۴۸} راه و رسم هدفمند لنین در شکل دادن به همه جوانب وجود بشری در بستر نوعی پیکار طبقاتی زندگی یا مرگ در زیر سلطه استالین رشد کرد و به گفته اریک وان ری به «داروینیسیم مارکسیستی» تبدیل شد. ^{۴۹}

بنیادگرایی مہار گسیخته لنین

فلسفه بلشویکی، به‌عنوان نوعی عرفان سیاسی، چیزی عرضه کرد بر ضد آن‌چه مارکس جوان در مورد توسعه نسبتاً خودانگیخته انقلابی آگاهی طبقاتی بر آن تأکید می‌ورزید. از نظر مارکس، چنان‌که لوکاچ جوان نشان داده، طبقه انقلابی نماد دیدگاه تمامیت بود که مقدمه معرفت‌شناختی برای دست‌یابی به حقیقت تاریخی را پدید می‌آورد. از نظر لنین، حزب خود کلیت بود و منطقی دیالکتیکی که بلعیدن این نقیض‌گویی را برای مبارزان متعهد شیرین می‌کرد. ^{۵۰} این نکته خاستگاه تعارضی عمده میان لنین و رزا لوکزامبورگ و یکی از تمایزهای عمده میان مارکسیسم شورویایی و مارکسیسم غربی بود. رزا لوکزامبورگ راهی را که بلشویک‌ها برای کسب تمامیت قدرت در پیش گرفته

بودند، بدین سان پیش‌بینی کرد که نوشت توسعه انقلاب بلشویکی «به گونه‌ای طبیعی در خطی بالارونده حرکت می‌کند: از آغازهای متعادل به سوی همواره بنیادگراتر شدن هدف‌ها و به موازات این به سوی نوعی همکاری طبقات و احزاب بر سر یگانه حکومت حزب بنیادگر[تأکید مؤلف].^{۵۱} لوکزامبورگ، در همان انتقادش از انقلاب روسیه، درباره روش‌هایی که لنین و حزب برای حفظ قدرت پذیرفته‌اند، با قدرت تمام هشدار داد. او خطرهای حذف دموکراسی و نهادهایی که با زحمت بسیار برای جلوگیری از تجاوزهای قدرت پیش‌بینی شده‌اند را به‌عنوان عاملی که کشنده نخستین دولت کارگری خواهد بود گوشزد کرد: «بی‌گمان، هر نهاد دموکراتیکی محدودیت‌ها و کوتاهی‌های خودش را دارد، و در این موارد بی‌تردید مانند همه نهادهای بشری دیگر است. ولی درمانی که تروتسکی و لنین برای این دردها یافته‌اند، یعنی حذف دموکراسی چنان که هست، بدتر از بیماری است که این درمان قرار است معالجه‌اش کند؛ زیرا سرچشمه به‌راستی حیاتی را که می‌تواند یگانه عامل اصلاح همه کوتاهی‌های ذاتی نهادهای اجتماعی باشد می‌خشکاند. این سرچشمه همانا زندگانی سیاسی نیرومند، بی‌دردسر و فعال توده‌های گسترده از مردم است.»^{۵۲} آن‌چه لوکزامبورگ گفته بود بعدها توسط یکی از همکاران نزدیک لنین، نیکلای بوخارین، بازتاب یافت؛ بوخارین، در فردای پیروزی بلشویک‌ها در جنگ داخلی، به این نتیجه رسید که این مفهوم که «همه دشواری‌ها را می‌توان با صدور فرمان کمونیستی حل کرد»، نشانه کبر و غرور کمونیستی است.^{۵۳} او چند سالی بعدتر چنین افزود «ما نیامده‌ایم که مرتب آزمون کنیم، ما زنده‌شکاف نیستیم که کارد در دست روی اندام موجودی زنده عمل می‌کنند؛ ما به مسئولیت تاریخی خویش آگاه هستیم.»^{۵۴} با این همه، این طرز تفکر نتوانست مانع بوخارین در تصفیه افرادی شود که به‌عنوان افراد منحرف در درون حزب شناخته شده بودند. رفتار بوخارین، به‌رغم متعادل بودن‌اش، اساساً بیان‌گر رسم و آیین اخلاقی سازمانی لنینیسم بود: اعمال دیکتاتوری در مبارزه سازش‌ناپذیر بر ضد دشمنان حزب و جدایی طلبان. عجیب نیست که بوخارین در ۱۹۲۷، توسط رفیقی قدیمی به‌عنوان «زندانی‌کننده بهترین کمونیست‌ها» افشا شد.^{۵۵}

سایه این گونه فرقه‌گرایی بنیادی را پیشاپیش در «مانیفست کمونیستی» می‌بینیم که از پیشرفت در دو جهت که زمینه‌اش بعدها بر مبنای نظریه پخته مارکس فراهم خواهد شد سخن می‌گوید: از یک‌سو، بر توسعه متکی به خود آگاهی طبقاتی تأکید می‌کند؛ از سوی دیگر، بر خشونت افتخارآمیز؛ حرام‌زاده شدن مارکسیسم در آزمون لنینی را نمی‌توان از حملات به حقوق بورژوازی و جنایتکارانه شمردن مالکیت خصوصی در نوشته‌های پدران بنیادگذار جدا دانست. این البته با توسل به ضرورت بلند پایه تاریخی، با تکیه بر

هدف نهایی که بی‌رحمانه بودن ابزارهای به کار رفته را تا حدی بر حق می‌نمود، حقانیت می‌یافت: «به جای جامعه کهن بورژوازی، با طبقات‌اش و تخاصم‌های طبقاتی‌اش، ما باید اجتماعی بر پا کنیم که در آن توسعه آزادانه هرکس شرط لازم برای توسعه آزادانه همگان است.»^{۵۶} از این بالاتر، برای درک موضوع، لازم نیست از سطور آغازین و مشهور بخش نخست «مانیفست کمونیستی» فراتر برویم تا به بداهت این نوع تک‌انگاری پی ببریم: «تاریخ تمامی جوامع موجود تا امروز تاریخ پیکارهای طبقاتی است... دوران ما، دوران بورژوازی، با این همه، از این خصوصیت متمایز برخوردار است که تخاصم‌های طبقاتی را ساده کرده است. جامعه به عنوان یک کل، بیش‌تر و بیش‌تر به دو اردوگاه متخاصم بزرگ، به دو طبقه بزرگ که مستقیماً رویاروی هم‌اند تقسیم می‌شود: بورژوازی و پرولتاریا.»^{۵۷}

«مانیفست کمونیستی»، از همان آغاز، اعلام‌کننده نظری بود که مارکسیست با نفوذ روسی‌گنورگی پلخائف آن را «بینشی تک‌انگار از تاریخ نامید»، بینشی که بنا بر آن هر تعارضی در تاریخ به تعارض طبقاتی و کل مبحث سیاسی به این مسأله بر می‌گردد که شما نماینده و حامی کدام طبقه‌اید.^{۵۸} جورج لوکاچ در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی»، اندیشه مارکس را «بیانی» از «نظرگاه پرولتاریا» می‌شمرد. لوکاچ تعبیری صریح از مارکسیسم به عنوان آشکار شدن «حقیقت» پیکار طبقاتی ارائه می‌دهد. مارکسیسم با فرو کاستن حقیقت و خطا، و درست و نادرست به مسائلی که «نظرگاه طبقاتی»‌اند، فقط دنبال‌کننده راهی است که در «مانیفست» ترسیم شده است. زیرا خود مارکس بود که گفت «نتیجه‌گیری‌های نظری کمونیست‌ها به هیچ‌وجه مبتنی بر فکرت‌ها و اصولی که اختراع یا کشف این یا آن به اصطلاح اصلاح‌طلب در معنای کلی این واژه باشد نیست... این نتیجه‌گیری‌ها، در کلیات خود، بیان‌گر مناسبات کنونی برخاسته از پیکار طبقاتی موجودند، برخاسته از جنبشی تاریخی هستند که در برابر چشمان ما می‌گذرد.»^{۵۹} فاصله فکری‌ای که جداکننده این قاعده از فکرت بلشویکی است که می‌گوید کمونیست‌ها دارندگان روشن‌بینی «از لحاظ سیاسی درستی» از حرکت و معنای تاریخ‌اند چندان دور نیست. از این بالاتر، خود مارکس به گونه‌ای ثابت بی‌میلی آشکاری نشان می‌داد نسبت به آن گروه از سوسیالیست‌هایی که با وی موافق نبودند یا تاریخت نظرهای وی را به زیر سوال می‌بردند. انرژای که مارکس در افشای فکری چنین «بدعت‌گذارانی» از خود می‌گذاشت نشانه این بود که ما با شخصیتی تمامیت‌گرا روبرو هستیم.

در سطور سرشار از شور عاطفی فروزان «مانیفست کمونیستی»، می‌توان به تراژدی کلی که پیامدشان بود پی برد: اصرار لنین به شتاب بخشیدن به تاریخ، پیدایش بلشویسم به عنوان

قالبی در طرح ریزی ترور عام، دهشت آفرینی‌های دوران استالین و عالم اردوگاه‌های کار اجباری. چه ملت‌هایی که برای تحقق بخشیدن به آرزوه‌های ناکجاندیشانه لنین جان سپردند. چه طبقات اجتماعی که به نام نظرپردازی‌های توخالی و عصیان اخلاقی وی قربانی شدند. پرسش بنابراین این است که میان طرح ریشه‌کن‌ساز لنین و خیال‌پروری رستگاری‌بخشی که مارکس وعده‌اش را می‌داد چه ارتباطی وجود دارد؟ حال با نگاهی به پشت سر می‌توان استدلال کرد که تک‌انگاری بشارت‌دهنده مارکس، که برخورد به حد اعلا جبری و مدعی حل همه مسائل فلسفی از راه علم و پوزیتیویستی وی پایه تعریف آن بود، انتقام خود را از بُعد اخلاق آزادی‌خواهانه گرفت و بنیانی برای عدم تساهل و سرکوب بر جای گذاشت. بر مبنای دو شاخگی پیشنهادی کارل پوپر، می‌توان گفت که بنیادگرایی اخلاقی مارکسیسم در انواع سوسیالیسم دموکراتیک معاصر باقی ماند. بنیادگرایی سیاسی، با اختلاطی که میان تاریخ‌گرایی و پوزیتیویسم به هم زد، در توطئه‌گری و دیکتاتوری لنینیستی به اوج خود رسید.^{۶۰} سوژ کتیویسم انقلابی بلشویکی، اساساً بر مبنای تلقی از احزاب به‌عنوان «اولیگارشی‌های دانشوران و سازمان‌دهندگان، مجالسی از مردمی که جهان را از طریق اراده خویش تغییر دادند، آن‌هم در حالی که از قوانین تاریخ پیروی می‌کردند» بود.^{۶۱}

اسطوره‌های رهایی‌بخش

آیا این همه را پشت سر گذاشته‌ایم؟ بسیار بعید می‌نماید؛ و این نه فقط درباره کشورهای که حکومت احزاب لنینیستی را یک‌بار تجربه کرده‌اند، بلکه درباره احزاب ناسیونالیستی - سوسیالیستی مانند حزب بعث و بنیادگرایی فرمند، جنبش‌های نوتامیت‌گرا، از جمله القاعده اسامه بن لادن، نیز صادق است.^{۶۲} قالب ذهنی لنینیستی (بلشویکی) ریشه در فرهنگی سیاسی داشت که به گفت و شنود باز و کاربست روش‌های دموکراتیکی به چشم تردید می‌نگریست، و با توسعه خودانگیخته از پایین به بالا دشمنی می‌ورزید. لنینیسم فقط نوعی ایدئولوژی نبود بلکه در ضمن مجموعه‌ای از فرمان‌ها و سازوکارهایی بود الهام‌بخش فعالان و مبارزان در سطح کره زمین که مخالف لیبرالیسم بورژوازی و سوسیالیسم دموکراتیک بودند. لنینیسم و فاشیسم هر دو سخن‌پردازی‌هایی از سلطه‌گری بودند که با کارکردشان به‌عنوان «نظام‌های بلاغی تنگاتنگ که مضمون و حدود آگاهی سیاسی را تعیین کردند» در عمل اثربخشی خود را نشان دادند.^{۶۳} همانندی و در ضمن تمایز اصلی موجود میان این دو یورش فکری بر فردیت‌گرایی لیبرال در همین نکته است: «فاشیسم نوعی بیمارگون از ناعقل‌گرایی رمانتیکی بود و بلشویسم نوعی بیمارگون

از عقل‌گرایی بی‌حد و مرز ملهم از آموزه‌های عصر بیداری در غرب. دلام نمی‌خواهد که حرف‌هایم بد فهمیده شوند: فاشیسم، به‌عنوان شاخه‌ای از مسلک ضد بورژوایی قرن نوزدهم، اغلب ضد مدرنیته، ایدئولوژی‌های بیان‌گر بغض یا کینه‌های در دل فرو خفته، برای زنده شدن و رشد کردن (چنان‌که در اثر شیفته‌ساز آیزایا برلین درباره ژوزف دومستر و خاستگاه‌های فاشیسم آمده) به بلشویسم نیازی نداشت.^{۶۴} کیش پرستش نژاد، آمیزه شبه‌علم‌گرایی (داروینیسیم اجتماعی) با الحاد نوین پرستش خون و خاک و طرد خشمگینانه ارزش‌های لیبرالی به‌عنوان «ریاضیات بی‌روح» فراهم‌ساز لنینیسم بودند. از سوی دیگر، به‌سختی می‌توان منکر شد که پیروزی بلشویسم و شدت و دامنه ترور سرخ، همراه با آثار زخمناک جنگ جهانی اول و گسترش وسیع این احساس که «جهان دیروز» (به گفته اشتفان تسوایگ) به نحوی برگشت‌ناپذیر به پایان خود رسیده، عامل برانگیختن یورش فاشیستی بر ضد سنت‌های جهان‌شمول عصر بیداری در اروپا شد.

فاشیسم نیز به اندازه بلشویسم، خواب و خیالی از رستگاری بود: هر دو وعده نجات بشریت را از قید و بندهای سرمایه‌داری کسب-و-کارگرا می‌دادند و فرا رسیدن نوعی هم‌بودی تام و تمام بشریت را تضمین می‌کردند. فاشیسم نوعی هیستری بود که در احساس حسرت شبه‌شاعرانه‌ی قهرمانانه، در جمع‌گرایی مبارزطلب، و بالاتر از همه، در نفرتی برنامه‌ریزی شده نسبت به ارزش‌های بنیادی دموکراسی لیبرال ریشه داشت. توان بالقوه‌اش به همانی شدن عاطفی از اسطوره، از استمداد و سواس آمیز از خاستگاه‌های فرضا بکر و دست‌نخورده، از پرستش افراطی آن‌چه زیگموند فروید «خود شیفتگی به تفاوت‌های کوچک» نامیده است سر در آورد.^{۶۵} منظور فاشیسم همسان کردن مردم از خلال شکوه بخشیدن به شهروندان و برکشیدن‌شان به مثابه مخرج مشترک زیستی شالوده خیالی سنگ بنای خویش بود. سرشت بنیادی فاشیسم در این اصل بیان شده است که «تا نخل وجود ملی سر برکشد، هر چیز و هر کسی که در سر راه‌اش بایستد، در صورت ضرورت، اول از همه باید بی‌تعارف خاکستر شود.»^{۶۶} ایتالو بالبو (Italo Balbo)، یکی از ایدئولوگ‌های اصلی فاشیسم ایتالیایی، در فردای پایان جنگ جهانی اول، در شرح اصول اخلاقی این جنبش سیاسی جدید نوشت که این اخلاق تازه با آن‌چه در نظم کهن به نظر وی فرسوده، فاسد، تباه، و در حال انحطاط است در تضاد است. بالبو، بیش از آن‌که به احیای جامعه پیش از جنگ بیندیشد و بدان کمکی کند، اعلام داشت که «نه! بهتر آن است که قید همه‌چیز بزنیم، همه‌چیز را از بنیاد نو کنیم.»^{۶۷} ابراز انزجار نسبت به نظم قدیم بورژوایی و شیفتگی به نظم ناکجان‌دیش تازه، نگره‌ای مشترک میان کمونیست‌ها و فاشیست‌ها بود.

لنینیسم و فاشیسم هر دو آفریننده شکل‌هایی از نهیلیسم بودند که به حد افراط سودگرا و خوار شمارنده حقوق جهان‌شمول بود. عنصر اساسی شیوه زندگانی‌شان «تقدیس خشونت» بود.^{۶۸} جامعه در نظر آن‌ها اجتماعی از «خادم باورها» بود، و هر یک از وجوه زندگی خصوصی و رفتارشان باید متناسب با این باورها باشد. به مجرد دستیابی به قدرت و جا انداختن بینش‌شان از جامعه کامل، هر دو جنبش سیاسی نوعی دیکتاتوری از تنزه برقرار کردند که در آن «مردم، متناسب با ضابطه تعریف شده این دو از فضیلت پاداش می‌گرفتند یا تنبیه می‌شدند».^{۶۹} داریو لویی، یکی از معاونان وزارت تعلیم و تربیت در ایتالای فاشیستی، به شکلی تهدیدکننده اخطار داد که «هر کس که به ما می‌پیوندد یا جسماً و روحاً، در جان و گوشت و پوست خود، به یکی از ما تبدیل می‌شود، یا اگر نه بی‌رحمانه بریده خواهد شد. زیرا ما خود را دارنده حقیقت می‌شناسیم و احساس می‌کنیم... ما خود را چنان می‌دانیم و حس می‌کنیم که بخشی از یگانه جنبش برخوردار از هماهنگی عالی با تاریخ زمانه‌ایم... زیرا جنبش ما یگانه جنبشی است که با ایمان تمام درونی‌ترین لایه‌های روان‌ها و احساس‌های نوعی را که خودمان هستیم بازتاب می‌دهد».^{۷۰} هیتلر نیز به همین شیوه فکر می‌کرد جنبشی که وی رهبری کرده است نوعی نابود کردن خلاق ضروری بوده که برآمده از فرمان‌های قاطع زمانه برای برقراری اجتماع برگزیده‌ای در مسیر حرکت تاریخ بود. در ژوئیه ۱۹۳۴، هیتلر گفت: «هنگامی که آزمایشی مرگ‌بار با خشونت بر جریان طبیعی توسعه یک مردم اعمال می‌شود، باید در نظر داشت که یک عمل خشونت‌بار می‌تواند به رهایی جریان تکاملی مصنوعاً باز ایستاده کمک کند و آزادی توسعه طبیعی را دوباره میسر سازد».^{۷۱}

لنینیسم و فاشیسم هر دو حرکت خود را چونان گشوده شدن رخنه‌ای انقلابی در وضع موجود برای رسیدن به زندگانی نوین معرفی کردند. نوآوری‌شان از تقدیس ایدئولوژیکی گوش‌خراش قدرت انقلابی مایه می‌گرفت. و بازسازی از قبل مشروط‌شان از ویران کردن لگام گسیخته. بی‌توجه به هر گونه بُعد اخلاقی مستقل، هر دوی‌شان بر «زور و نیرنگ در شکل بخشیدن به تاریخ اصرار می‌ورزیدند»، و «ریاکاری و پوچی وضع بشری» را به نمایش می‌گذاشتند. ضمن این که همزمان مبشر غیرتی سیاسی بودند که قرار بود «معنا بسازد و از خلال سازمان‌دهی و کنش سیاسی، این معنا بخشی را به وجود بیاورد». همچنان که ای.ای.ریس^۱ نشان داده، هر یک از این دو، شکلی از نوعی «ماکیاولیسم انقلابی در تلقی از سیاست بود... به بیان دقیق‌تر، نازیسم و بلشویسم را باید به‌عنوان ماکیاولیسم احزابی تلقی کرد که مدعی حکومت به نام توده‌ها بودند».^{۷۲} به قول

اوژن وبر، در مورد لنینیسم و فاشیسم، هر دو لوکوموتیوهای راننده‌شان در مسیر تاریخ در واقع تاکتیک‌هایشان بودند. لنینیسم، بنابراین، بر مبنای «عقلانیت هدف» نهاده بود که دربردارنده «اعتبار در خواست‌هایش» بود. در چنین چارچوب ذهنی، «پیروی بر این معنا استوار می‌شد که مبتنی بر نسبتی عقلانی میان هدف نهایی کمونیسم و وظایف خاصی باشد که به واحدهای اجتماعی واگذار می‌شوند، و عقلانیت فردی به اقتضای وسایل به کار بسته شده برای رسیدن به هدف‌های برنامه‌ریزی شده منوط شود».^{۷۳}

یک چنین فایده‌گرایی بنیادی، در کی دگرگون‌ساز از سیاست بود که در نهایت به مادیت‌بخشی خداوند‌گاری دولتی اسطوره‌ای انجامید که اختیار زندگی و مرگ اتباع‌اش را در دست خود داشت. روشنفکر کاتولیک آدولف کلر می‌نویسد: «غولی برتر از بشر، که نه تنها خواستار اطاعت است، بلکه همچنین طلب‌کننده اعتماد و ایمان است آن‌سان که یک شخصیت حق دارد انتظارش را داشته باشد».^{۷۴} در این تلقی، دولت ورای هر گونه محدودیت اخلاقی قرار داشت، زیرا یگانه تولیدکننده اخلاقیّت بود. با این همه، همچنان که مایکل مان جامعه‌شناس تأکید می‌کند، فاشیسم و کمونیسم، به‌رغم حضور استبداد حزب یا رهبر، «بیش‌تر به‌سان حرکت انقلابی سیال و پیوسته حکومت کردند تا به‌صورت دولتی نهادینه شده». این دو، به اعتقاد مایکل مان، «رژیم‌هایی از انقلاب مدام» بودند.^{۷۵} این جنبش‌های سیاسی سرشار از دینامیسم دائمی قهرمانانه‌ی طرح‌ریزی شده خویش بودند. در مورد کمونیسم، رکود و سرانجام اضمحلال‌اش به محض این که «اعتماد شدید پیروان به تاریخ‌ساز بودن کنش‌اش در پرتو تجربه آشکار شد» فرارسید.^{۷۶} رهبر، البته نقشی اساسی در چنین جنبش‌هایی داشت.^{۷۷} همان‌طور که کولاکوفسکی می‌گوید: «ذهنیت حزبی، که اصل سیاسی مورد احترام همه لنینیست‌ها بود، به این نتیجه انجامید که از دبیر کل حزب، تصویری از یک شخصیت شکست‌ناپذیر داشته باشند».^{۷۸} پل برمان هم همین را می‌گوید: «لنین الگوی اصلی چنین رهبری بود. لنین، با نوشتن جزوه‌ها و رساله‌های فلسفی با اعتماد به خود مردی که معتقد است اسرار عالم در چنگ اوست، مؤسس مذهب جدید ترسناکی شد که کارل مارکس خدای آن بود، و پس از مرگ‌اش نیز جسدش به‌سان یک فرعون مومیایی شد و مورد پرستش توده‌ها قرار گرفت. ولی، ال دوچه نیز کم‌تر از لنین ابرمرد نبود. استالین غولی بود. هایدگر، با چشم‌های از حدقه در آمده‌اش، درباره هیتلر گفت: ولی به دست‌هایش نگاه کنید».^{۷۹} پیتراهلن (Peter Ehlen)، این ملاحظه روشن‌بینانه را دارد که لنین «بستری را که نوسازی کمونیستی باید بر مبنای آن نهاده شود از نو تعریف کرد. از این‌رو، این بستر باید همان اراده و خواست رهبر باشد». در چنین شرایطی، قدرت می‌باید به «قدرت مطلق تبدیل شود و بداند چگونه

به خودش ظاهری به تقریب ربانی ببخشد.^{۸۰} به عبارت دیگر، لنینیسم در ضمن به شیوه‌ای حیاتی بر فرض خداوند‌گاری رهبر استوار بود. صحبت رفیق لازورکینا (Lazurkina) در بیست و دومین کنگره حزب در مسکو، نمونه‌ای خوشایند ولی دهن‌لقانه از این اعتبار بنیادی لنینیسم است. در اکتبر ۱۹۶۱، در جریان بحث درباره خارج کردن استالین از مقبره لنین، یکی از بلشویک‌های قدیمی، رفیق لازورکینا «که هفده سال را در زندان‌ها و اردوگاه‌ها به سر برده بود، گزارش داد که لنین بارها در خواب بر او ظاهر شده و درخواست کرده است که جسد جانشین‌اش از مقبره او خارج شود. و همین کار هم صورت گرفت».^{۸۱} روح یک رهبر هم نتوانست بیش از این با روح جانشین‌اش کنار بیاید. پانتئون بلشویکی یک خدایگان بیش‌تر ندارد و آن نیز لنین است. یک موضوع دیگر در ارتباط با خواست رهبر برای به کار بستن اصول لنینیسم، به نظر گرام ژیل (Graeme Gill) «ناتوانی مدام اندام‌های قانون‌گذار رهبری‌کننده حزب-کمیته مرکزی و پولیت بورو- در پدید آوردن احساس نیرومندی از یکپارچگی نهادینه و انسجام بود.» ژیل نشان می‌دهد که پایه سازمانی قدرت استالین در فردای مرگ لنین، و حتی زودتر از آن، «فقدان تعهدی عمده در بین چهره‌های رهبری‌کننده سیاسی برای نیرو بخشیدن به هنجارهای سازمانی و هویت این پیکرها، بی‌حالی و روش‌های عمل پذیرفته توسط رهبری حزب بود»^{۸۲}. از نظر ژیل، آشکارایی ضعف‌های لنینیسم در سال‌های ۱۹۲۰، مبنای لازم برای حکومت اقتدارگرایانه استالین بر حزب و بر اتحاد شوروی را فراهم کرد.

خودانگیختگی^۱ همواره الهه انتقام لنینیست‌ها بوده است.^۳ نقطه مقابل آن وسواس نسبت به طرفداری و پذیرش بی‌قید و شرط خط حزب (فلسفه، جامعه‌شناسی و زیباشناسی باید تابع «منافع پرولتاریا» که حزب تعیین‌اش می‌کرد، و بنابراین تابع دوگانگی پذیرفته در علوم اجتماعی میان «بورژوا» و «پرولتر» باشد). با این‌همه در شرایطی که آگاهی طبقاتی پرولتاریای روسی کم توسعه یافته بود، لنین، به مناسبت انقلاب ۱۹۰۵، به گفته آنا کریلوا (Ana Krylova)، از سرشت حقیقی طبقه کارگر نه «از خلال ابتکارهای انقلابی آگاهانه که انتظارش می‌رفت، بلکه از خلال فوریت غریزی که کارگران برای دست زدن به کنش انقلابی آشکار احساس می‌کنند»، پرده برداشت. این کشف وی بر این امر متکی بود که کارگران این استعداد را دارند که «تاریخ را احساس کنند و متناسب با نیازهای عینی آن، بی آن‌که الزامی در کی از این نیازهای عینی داشته باشند، عمل کنند».^{۸۳} خلاصه

i stikhiinost

ii به جر و بحث‌های لنین در باب رابطه موجود میان طبقه و حزب، نخست با رزا لوکزامبورگ، سپس با جناح چپ کمونیست‌ها بنگرید.

این‌که، این نوع برداشت از شورش ماه دسامبر باور لنین را مبنی بر این‌که کارگران، در صورت رهبری مناسب، پشت سر حزب خواهند ایستاد و به رسالت طبقاتی خود به‌رغم درک ناکافی‌شان از نقش تاریخی خویش عمل خواهند کرد، تقویت کرد. همین سبب شد که وی اراده‌گرایی بلشویک‌ها در کسب قدرت و مأموریت روشن‌گری حزب به محض دست یافتن به قدرت را توجیه کند.

بالا‌تر از این، این‌گونه وارد کردن «غریزه طبقاتی» در معادله خود‌انگیختگی-جانبداری، تا حدود وسیعی بیان‌گر نظریه لنین در باب مبارزه مشترک (اتحاد) میان کارگران و دهقانان^{۸۳} است. پیش فرض بنیادی نظریه لنین این بود که بلشویک‌ها می‌توانند غریزه‌های طبقاتی دهقانان را بیدار کنند، و آنان را وادارند که در کنار انقلاب بایستند. بنا به نظر لنین، «هرچه دهقانان روشن‌تر شوند با ثبات و عزم قاطع‌تری به جریان یک انقلاب دموکراتیک خواهند پیوست».^{۸۴} این همان چیزی است که کن جوئیت آن را «خطای ساده‌دلانه لنینیسم» نامید - انتقال مبارزه طبقاتی به مناطق روستایی کشور: «نقشه ایدئولوژیکی-مفهومی که لنینیست‌ها با آن کار می‌کنند آنان را به جایی می‌رساند که تفاوت‌های اقتصادی را به‌عنوان آثاری بدیهی از قطبی شدن اجتماعی و وجود «متحدان طبقاتی» در روستاها ببینند، و آنان را قادر می‌سازد که کاری را که ناسیونالیست‌ها می‌توانند در عرصه تحلیل انجام دهند آنان در عرصه سیاست انجام دهند، کاری که عبارت است از تشخیص دادن تلقی‌ها و بنیادهای اجتماعی در حال رقابت یک ملت-دولت و در تضاد قرارداد آن‌ها. لنینیست‌ها، با یک چنین الگوی معرفتی به پایه‌های نهادی، نه فقط به سازمان‌نخبگان جامعه روستایی، حمله‌ور شدند».^{۸۵} و چون الگوی بخارین در مورد رشد تدریجی مالکیت خصوصی در کشاورزی سوسیالیستی اتفاق نیفتاد (و در دوران موسوم به ان.ای.پیⁱⁱ نیز پیش نیامد)، بینش لنینیستی از نوعی تعهد و منافع «دگرگونی‌گرای» طبقاتی خود‌انگیخته به میدان آمد و راه را برای حرکت جمعی کردنⁱⁱⁱ گشود. این به حمله آشکار به بنیاد زندگی نهادی و خصوصی دهقانان انجامید، که المثنی روستایی انقلاب سوسیالیستی شهری به شمار می‌رفت. بلشویک‌ها، در دنبال کردن این هدف نه‌حد و مرزی می‌شناختند، نه عذاب وجدانی داشتند و نه دغدغه‌خاطری؛ این نتیجه همانا نسل‌کشی بود.

بیش‌تر جزم‌گرایی لنینیسم از سنت اقتدارگرایی در روسیه و نبود فرهنگ بحث عمومی بر می‌خاست. آیا تفکرات آنتونیو گرامشی در مورد جامعه مدنی «ژلاتینی» روسیه

i Smychka

ii NEP

iii توضیح مترجم: مالکیت زمین

و حضور همه‌توان دستگاه اداری دولتی را به یاد دارید؟ آیا خود لنین، در پایان حیات‌اش، از بالا گرفتن سنت‌های سختگیری، خشونت، بی‌رحمی، و ریاکارانه ستوده شده در طی روزگاران که خود وی از آن‌ها انتقاد می‌کرد و فرض بر این بود که انقلاب او بر ضد همین گونه سنت‌هاست، هراسان شده بود؟ همان‌طور که مؤلفی متذکر شده «لنین میراث‌بر سنت ماکیاولیسم انقلابی در تاریخ روسیه، و سنت ژاکوبینی در جنبش انقلابی اروپایی بود.»^{۸۶} لنین، از یک‌سو، چنان‌که تاکنون بحث‌اش را کرده‌ایم، معتقد بود که انقلاب اساسی و اجتناب‌ناپذیر است، و در صورت لزوم می‌تواند با خشونت همراه باشد؛ او هرگونه برخورد دیگری را سازش کارانه و محکوم به شکست می‌دانست^{۸۷} و از سوی دیگر، ژاکوبینسم وی «تمثیلی برای انرژی انقلابی، فسادناپذیری و تمایل به هرچه پیش‌تر رفتن ممکن در جهت منافع توده‌های کارگری بود». این ویژگی‌های او مبتنی بر این بود که او خود را وقف سیاستی عامیانه کرده بود، «و عوام قرن بیستمی نیز البته همانا طبقه مزدبگیران بودند. از این‌رو سوسیالیست‌های پرولتری ثابت‌قدم باید ژاکوبینی باشند.»^{۸۸} یا، همان‌طور که خود لنین بیان می‌کرد، «بلشویک‌ها ژاکوبن‌هایی بودند که برای پرولتاریا کار می‌کردند.»^{۸۹}

لنین آگاه بود که دشوارترین مرحله اقدام وی گذار از کنش انقلابی به سوی تأسیس حکومت و حفظ قدرت دولت است. پیروزی انقلاب اکتبر به نظر می‌رسید تأییدکننده این حقیقت است که لنین «نیروی بنیانی ویران‌گر توده‌ها» و «نیروی ویران‌گر آگاه سازمان‌دهنده انقلابی‌ها» را به حرکت در آورده است. ولی این قدرت فاتح جدید چگونه باید مستقر شود؟ انگیزه آغازین به سوی دموکراسی از پایین به بالا و قدرتمندی توده‌ها، در ۱۹۱۷ جای خود را به بازسازی ماشینی دولتی داد که به نظر لنین برای دفاع از انقلاب و دنبال کردن هدف اصلی‌اش اجتناب‌ناپذیر بود. لنین گفت این دستگاه مدافع انقلاب، در صورت ظاهرش نوعی دیکتاتوری است، ولی در جوهرش، از آنجا که نماینده منافع و علائق اکثریت وسیع مردم کشور است، دموکراسی حقیقی و جوهری است. مشکل اصلی با مفهوم لنین از دیکتاتوری پرولتاریا، انزجار وی نسبت به حکومت قانون بود. از نظر او، دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا «قدرتی است که با کاربرد خشونت از سوی پرولتاریا بر ضد بورژوازی به پیروزی رسیده و حفظ شده است، قدرتی است که هیچ قانونی محدودش نمی‌کند.»^{۹۰} همین نکته، هسته مرکزی نقد رزاولو کمزآمورگ از انقلاب روسیه بود. استدلال وی این بود که «لنین در مورد وسایلی که به کار می‌برد به کلی دچار اشتباه است. فرمان، اعمال زور دیکتاتورمآبانه مأموران و سرپرست‌های کارخانه، تیهات سخت، حکومت از راه ترور- همه این چیزها اما فقط مسکن‌اند. یگانه راه برای

تولد دوباره خود مدرسه حیات عمومی، نامحدودترین، گسترده‌ترین دموکراسی و اظهار عقیده عمومی است. این افکار عمومی زیر حاکمیت تروری است که روحیه شکن است.»
لوکزامبورگ با دوراندیشی اعلام خطر کرد که راه در پیش گرفته شده توسط بلشویک‌ها سرانجام «حیات عمومی را به سوی توحش سوق خواهد داد».^{۹۱}

احیای امتیازهای دولت برای لنین به مثابه برخورداری از وجود «اهربمنی ضروری» بود، و او کوشید تا برای مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا توجیهی بیابد و این توجیه را در تعریفی یافت که از دیکتاتوری پرولتاریا به عنوان دیکتاتوری اکثریت مردم (شامل دهقانان فقیر) ارائه کرد، چون حکومت اگر نماینده اکثریت مردم باشد دیگر دیکتاتوری نیست. با وجود این، لنین قانع شده بود که این گونه تمهیدات استثنایی، شامل آزار جداندا نشان و براندازی همه احزاب سیاسی غیر از بلشویک‌ها، برای بقای انقلاب در روسیه لازم‌اند. با این همه، امیدش این بود که در آینده‌ای دور دست انقلاب در جهان غرب به پیروزی خواهد انجامید و آن‌گاه است که نرم‌تر کردن برخی اقدامات سیاسی و اقتصادی میسر خواهد شد. لنین این وضع را مرحله‌ای موقتی می‌دید؛ او هرگز این فکر را نمی‌پذیرفت که انقلاب روس باید یگانه انقلاب پرولتاریایی برای دهه‌های در پیش رو باشد. با وجود این، لنین در پایان کار، دو عنصر بنیادی را بر درک بلشویک‌ها از سیاست تحمیل کرد: قانون به عنوان پدیده‌ای فرعی از اخلاقیات انقلابی و تابعیت کنش فردی از اصولی برون از اراده خویش. در این معنا، لنین در راه به روی تحقق یافتن اهریمن بنیاد گرایی گشود، زیرا اگر موافق نظر هانا آرننت باشیم، وابسته کردن کنش فردی به چیزی غیر از اراده خود فرد به معنای «این است که موجود بشری به عنوان موجود بشری چیزی زیادی است که نیازی به آن نیست... همین که هر نوع پیش آمد غیر منتظره - که در مورد بشر به معنای خود انگیختگی است - منتفی شود همین اتفاق می‌افتد».^{۹۲} بنیاد اساسی دو دلی موجود در تعبیر از لنینیسم در همین نکته نهفته است: آیا لنینیسم شکلی از راه خاص^۱ روسی در مسیر استقرار مدرنیته بود یا راه ویژه مارکسیستی در به ثمر رساندن انقلاب سوسیالیستی؟ هر فکری که در باب سرانجام از هم پاشیده شدن لنینیسم داشته باشیم، باید گفت که این مسلک آزمونی موفق در شکل دوباره دادن به اجتماع سیاسی بر اساس تعبیری خاص از سوسیالیسم مارکسیستی بود.^{۹۳} انسان از درک معنایی برای این امر واقع در می‌ماند که چگونه روسیه، برخلاف همه جوامع اروپای شرقی، تنها جامعه‌ای است که در ایجاد سنت‌ها و احزاب موافق کمونیسم ناتوان به نظر می‌رسد؟ انقلابیان سوسیالیستی همچون

کادت‌ها^۱ و منشویک‌ها چه شدند و کجا هستند؟ پاسخ این گونه پرسش‌ها این است که لنین، با اعمال پیروزی نهایی اراده سیاسی، «پایان سیاست» را پدید آورد.^{۹۴} در واقع امر، این به معنای این است که فرقه‌ای از مریبان خود-خوانده انقلابی چنان عمل کردند که جمعیتی وسیع را وادارند تا وسوسه‌های درونی آنان را به‌عنوان فرمان‌های تخطی ناپذیر تاریخ قبول کنند. پیتر هولکیست^{۱۱} با توسل به مثال استقرار مراقبت به منظور زیر نظر داشتن افراد (که یکی از شیوه‌های عمل «نهادینه کردن مدرنیته» به حساب می‌آید)، نشان می‌دهد که تحمیل این شیوه «یک کار ویژه بلشویکی، مارکسیستی، یا حتی تمامیت‌گرایانه نبود - یک اقدام مدرن بود». به نظر وی، آنچه شالوده شخصیت نظام شوروی شد، «تقاطع همزمان یک ایدئولوژی خاص با جا افتادن درک خاصی از سیاست مدرن بود - خلاصه بگویم، درکی که مردمان را هم ابزار و هم هدف طرحی رهایی‌بخش می‌شمرد». لنینیسم، در حالی که تکیه‌گاه‌اش بر تلقی مارکسیستی از سیاست، جامعه و تاریخ بود، دست به توسعه «الگویی بسته، به جای آن که بیش‌تر باز باشد، از پیشرفت تاریخی» زد.^{۹۵}

استمرار کمونیسم و فاشیسم مدیون حسی تاریخی-سیاسی از فوریت تاریخی و خواست آن‌ها برای عمل به شیوه‌ای افراطی بود. پیش‌تازانی که این جنبش‌های سیاسی را به قدرت رساندند و در قدرت نگاه داشتند، بسیج شده و مؤید تغییر اخلاقی-سیاسی بودند که به دلیل آگاهی مابعد لیبرالی خویش، همچنان که به دلیل ذهنیت، اراده، انضباط، از خود گذشتگی شخصی، و خواست‌شان به عمل کردن، خود را یگانه کسان برای آمادگی و حضور در صفوف مقدم می‌دانستند.^{۹۶} بلشویک‌ها، با تحمیل دیکتاتوری حزب به‌عنوان یگانه ابزار برای کنش تاریخ‌ساز، با حذف بینش‌های بدیل پیکر سیاسی، فضای سیاسی را به کلی خشکاندند. لنین و پس از او استالین، نظام سیاسی را به «صحنه‌ای مرکزی و مقدس برای خودرستگاری و خودفداسازی انقلابیانی تبدیل کردند که برای اجرای طرح‌های ناکجاندیشی می‌جنگیدند که باید اکنون و در تمامت کره زمین تحقق یابند».^{۹۷} با توجه به این که اتحاد شوروی بیش‌تر از هفتاد سال دوام آورد، کوشش در جهت این که به گذشته قبل-کمونیستی معنایی داده شود منطقی با شکافی تاریخی روبرو می‌شود. مسیرهای متنوع اندیشه سیاسی روس باید یا بر فقدان مطلق پیوستگی داخلی در جامعه روسی غلبه کند یا بر موضوع مشکل‌آفرین تعبیری دوباره به‌صورت تلفیقی. در تحلیل نهایی، باز یافتن سنت و کشاندن آن به قرن بیست و یکم، در حالی که لنینیسم یگانه روایت موجود از مدرنیته بالغ بوده است و بس، دشوار است.

i Kadets

ii Peter Holquist

با این همه، این حکم ما را به شاخه‌ای دیگر از این دو راهه بی‌راه^۱ می‌کشاند. موضوع عمده مجادله میان ریچارد پاییز و مارتین مالیا، نه تنها برای تغییرمان از تاریخ مدرن روسیه بلکه همچنین برای بحث از سرشت و آینده سیاست‌های چپ‌گرا، سوسیالیستی، در قرن بیستم اهمیت دارد: آیا روسیه بود که به گفته پاییز و زودتر از آن، به گفته ماکس وبر، سوسیالیسم را برانداخت (با آن کنار آمد)، یا بیش‌تر سوسیالیسم انقلابی بود که به دلیل تفرعن سیاسی، در عین حال ماورای طبیعی‌اش، رنج و عذابی عظیم بر روسیه تحمیل کرد؟^{۹۸} وبر در اعتراض به ستایش جورج لوکاکچ جوان از به قدرت رسیدن لنین در روسیه، بر امکان‌ناپذیری ساختمان سوسیالیسمی که کارل مارکس بینش‌گرش بود در وضعیتی اجتماعی که بازاری در معنای اصیل و بورژوایی کلمه در آن شکل نگرفته باشد تأکید می‌کرد: «این که مانیفست کمونیستی بر خصلت از لحاظ اقتصادی انقلابی کارفرمایان بورژوای سرمایه‌دار تأکید می‌کرد، دلایل خوب خودش را داشت: هیچ اتحادیه کارگری - خیلی کم‌تر از آن مقامات سوسیالیست دولتی - قادر نیست نقش آن کارفرمایان را برای ما بازی کند.^{۹۹} وبر زودتر از منتقدان متعددی از نظام سوسیالیستی، به این نتیجه رسید که آزمون لنینیستی آبروی سوسیالیسم را برای تمامی قرن بیستم بر باد خواهد داد.^{۱۰۰}

دوباره مطرح کردن لنین؟

باری، آیا دلیلی وجود دارد که پراتیک سیاسی لنین را منبع الهامی برای کسانی که به دنبال سرچشمه‌ای متعال برای سیاست‌اند در نظر بگیریم؟ آیا چنان‌که اسلاوی ژیزک - کسی که احیای جهش انقلابی لنینیستی ۱۹۱۷ به قلمروی ناکجاآباد را پیشنهاد می‌کند - در نظر دارد، پراتیک سیاسی لنین می‌تواند نسخه‌ای برای اقتباس از نظر نوعی بنیادگرایی دوباره باب شده باشد؟ دوباره فعال کردن چالش لنینیستی تبعیتی از سر سازشکاری یا دنباله‌روی از منطق وضع موجود از نظر ژیزک، راهی شاهانه به منظور احیای دوباره پراتیکی بنیادگراست:

هنوز این لنین است که ما می‌توانیم چیزی از او بیاموزیم. بزرگی لنین در این بود که وی در چنین وضعیتی فاجعه‌بار از پیشرفت خویش هراسان نبود بر خلاف آه و ناله‌های سوزناک آشکارا منفی امثال روزا لوکزامبورگ و آدورنو که اقدام نهایی اصیل از نظرشان همانا ادعان به شکست است، شکستی که حقیقت وضعیت موجود را پیش چشم همه قرار می‌دهد. لنین در ۱۹۱۷ به جای آن‌که

دست روی دست بگذارد تا موعد مناسب انقلاب فرا رسد، ضربه‌ای پیشگیرانه را سازمان داد؛ او در ۱۹۲۰ به‌عنوان رهبر طبقه کارگری که وجود نداشت (چرا که پیش‌تر افرادش در جنگ داخلی از بین رفته بودند)، با قبول این تناقض که حزب باید پایه‌های طبقاتی خودش یعنی طبقه کارگر خودش را سازمان دهد - یا حتی از نو خلق کند - به سازمان دادن دولتی بر این اساس روی آورد.^{۱۰۱}

این بینش پر شور و شعف را با بینش ایدئولوگ کمونیست سابق، آلكساندر یاکولف مرتد مقایسه کنید که نقش اساسی لنین را در برقراری یک نظام دیکتاتوری محکوم می‌کند، نظامی که طبقه کارگر در آن به اندازه دیگر مراتب اجتماعی باید از آثار مهندسی اجتماعی ناکجانیدیش در رنج و عذاب باشند.^{۱۰۲} آیا لنینیسم را می‌توان از نهادی پیش‌تاز به نام حزب جدا کرد و چون شکلی از مقاومت فکری و اخلاقی در برابر فروپاشی سازش کارانه اترناسیونال چپ در لحظه‌ای از تاریخ که با نوعی زوال تمدنی روبرو هستیم (جنگ جهانی اول) در نظر گرفت؟ بحث درباره لنینیسم بحثی است درباره پراتیک بنیادگرایی رستگاری‌بخش و نیاز به بازسازی عرصه‌هایی از خودنامی و استقلال فکر در تضاد با منطق عقلانیت‌ابزاری. پرسش حاد در این میان این است که آیا این‌گونه کوشش‌ها محکوم به این‌اند که به تعهد اجباری نوبنی بینجامند، یا آیا لنینیسم تلفیقی مناسب و خودزا از مارکسیسم با ساختار سیاسی و اقتصادی توسعه نیافته بود. با این‌همه، همان‌طور که تروتسکی تأکید کرده، شکست «انقلاب جهانی» - که صرف نظر از هر چیز، اصل موضوعه راهبردی اصلی بود که لنین کل ماجرای انقلابی‌اش را بر پایه آن نهاد بود - از استالینیسم نوعی ضرورت جامعه‌شناختی و سیاسی ساخت. اینجاست که ما باید تحلیل آیزاک دویچر را به یاد بیاوریم: «در سلطه لنینی، بلشویسم به این‌خو گرفت که به عقل، منفعت خودی، ایده‌آلیسم بیداری یافته آگاهی طبقاتی کارگران صنعتی متوسل شود. لنین حتی در خطاب به موژیک‌ها،^{۱۰۳} به زبان عقل سخن می‌گفت. ولی وقتی بلشویسم از راه‌اندازی انقلاب در غرب دست برداشت و به محض این‌که آگاه شد که فقط می‌تواند به محیط خود برگردد و خود را در آن فرو برد، شروع کرد به فرود آمدن به سطح جادوگری جوامع ابتدایی، و فراخواندن مردم به زبانی در حد همان جادوگری.»^{۱۰۳} در این نقطه است که آخرین عنصر از عناصر تشکیل‌دهنده دو راهه فکری که پیش روی ماست به میدان می‌آید. اگر کسی باشد که حتی تا حدودی اعتبار بر نهاد دو راهه یا این یا آن روسی را بپذیرد، مشکل بعدی که پیش می‌آید این است که این

تحریف تا چه حد کار استالین بود. آنچه به بحث احتیاج دارد فقط این ادعای دوپچر نیست که استالینیسیم «زبان جادوگری بود»، بلکه این نظریه رابرت سی. تاکر است که از رجعت^۱ سخن می‌گوید. منظور از رجعت این است که در سلطه استالین، شاهد «احیای برخی از ویژگی‌ها هستیم که به گذشته تعلق دارند، به‌ویژه گذشته دورتر، که در روسیه قرن نوزدهم شناسایی شده‌اند یا (مانند نظام سرواژ) از بین رفته‌اند، اما همان ویژگی‌ها را می‌بینیم که در دوران استالین دوباره پیدا می‌شوند». تاکر این تحلیل را دورتر می‌برد چرا که او از بلشویسم ملی استالینیسیم روسی سخن می‌گوید، به‌عنوان ویژگی نشان‌دار مارکسیسم لنینیستی و ناسیونالیسم روسی.^{۱۴} نظر تاکر با دیدهای تازه‌ای که مؤلفان اخیر می‌چون تری مارتین و دیوید برندنبرگر ارائه می‌دهند می‌خواند، این دسته از مؤلفان بر این نکته تأکید می‌کنند که ما در فرآیند ساختن سوسیالیسم در یک کشور، در واقع با نوعی چرخش به سوی نوعی سنت‌گرایی نوین روبرو هستیم. در دوران کمال استالینیسیم، «میهن‌پرستی شورویایی» ستایشی بود به درگاه اصالت، شجاعت، و وفاداری ملی. در عین حال، اتحاد شوروی «دولتی که هیچ‌گونه ادعایی برای آن که خود را به دولت‌ملت تبدیل کند نداشت و تازه می‌توان گفت دقیقاً ضد این ادعا را داشت»، به مقر و مأوای پاک‌سازی قومی در مقیاسی وسیع تبدیل شد.^{۱۵} از این بالاتر، جامعه سلسله مراتبی بر مبنای «سوسلونوست یا اجتماعی بودن»ⁱⁱ استالینستی بود. سوسلونوست، به گفته شیلا فیتزپاتریک، «چارچوبی را فراهم می‌کرد که در درون آن بی‌درنگ پیدا بود که طبقات جامعه استالینی را باید مانند سوسلوآبادⁱⁱⁱ بیش‌تر بر مبنای نسبت‌شان با دولت تعیین کرد تا به‌عنوان طبقات مارکسیستی که بر مبنای رابطه افراد طبقه نسبت به یکدیگر تعیین می‌شود».^{۱۶} این آرایش کلی از تحولات، برخاسته از کوششی بود که استالین در بسیج نوعی شکل «خلق» تازه و غیر طبقاتی از خود نشان داد. همان‌گونه که دیوید پرستلند می‌گوید: «خلق»^{iv} یکی شده که در حال حاضر دیگر بر مبنای طبقه تقسیم نشده است، پیکر سوسیالیسم است، و موظف به ارائه معجزات قهرمانانه در پیکار علیه دشمنان بیرونی،^{۱۷} نتیجه این که خود یو.اس.اس. آر.هم^v به «پیش‌تاز جنبش بین‌المللی کمونیستی و مرکز نیروبخش سیاست‌های جهانی» تبدیل شد.^{۱۸} این پدیده از آثار آزمون شورویایی

i Reversion

ii Soslovnost

iii Sosloviia

iv Narod

v USSR

بود، که در آن «معنای آفرینش جمعی سوسیالیسم مهم تر از کاربرد مقولات طبقاتی و ادعای امتیاز پرولتاریا بر دیگر طبقات بود». ۱۰۹ از نظر استالین، در بستر بنای سوسیالیسم در یک کشور، پیکر اجتماعی نوعی هم‌بودی برگزیده‌ای بود که به دولت‌واقعی^۱ مورد نظر لنین در ناکجاآباد اجتماعی‌اش دست یافته است. ۱۱۰

با این همه، آن‌چه از این «دگرذیسی» مارکسیسم اُرتودوکس می‌فهمیم، این است که هدف نهایی سیاست‌های استالین همچنان استقرار کمونیسم است. حتی کیش پرستش شخصیت وی نقش «ماشینیسم متحدکننده» و «متمرکزکننده کار بنای سوسیالیسم در وجود یک شخص» را بازی می‌کرد. ۱۱۱ گرام ژیل، به‌سادگی می‌نویسد که «کیش پرستش استالین بر بنیاد سنت متعارفی که لنین بناکننده‌اش بود» رشد کرد. ژزیلیل، در مطالعه‌ای که روی مقاله پوپوف (K. Popov) با عنوان «حزب و نقش رهبر»، یکی از فقرات نظری شالوده‌ریز کیش پرستش شخصیت انجام داده است، بر «سه زمینه اصلی بازشناسی رهبر»ⁱⁱ انگشت می‌گذارد: رهبر «با سلاح نظریه انقلابی مارکسیست-لنینیستی، که بر اثر سال‌ها تجربه در مبارزه در راه لنینیسم تندتر شده، دست در دست لنین»؛ قابلیت تحمل «دشواری‌هایی که در دایره‌های تنگ انقلابیان ایثارگر پیش می‌آید» به کمک استعداد استثنایی سازمان‌دهی؛ و «وجود خواست یک رهبر فردی که بتواند مظهر شخصی خواست پرولتاریا باشد» شکل می‌گیرد. ۱۱۲ در عمل هم لنین نمونه‌ای موفق از دگرگون‌سازی انقلابی بنیادگرا بود. استالین در ۱۹۳۰، مدعی شد که شخصیت وی مظهر این میراث لنینی است. او توانست این ادعای برتری بر رقبای‌اش را به کمک قدرت سازمان‌دهی بالا نگاه دارد، یعنی محیطی بیافریند که از بنیاد با هرگونه مخالفتی دشمن بود. استالین در سال‌های پایانی دهه سی، مانند لنین، منتها با درجه‌ای شدیدتر و افراطی‌تر، همه وسایل لازم را چنان آراست که شخصیت وی مترادف با خود حزب باشد.

استالین در ضمن با خلاقیت لنین در برخوردش با اندیشه سیاسی پدران بنیادگذار چشم و هم‌چشمی داشت. او در ۱۹۴۱، به مؤلفان مأمور تهیه سند درسی کوتاه درباره اقتصاد سیاسی چنین اخطار کرد: «اگر به دنبال این هستید که همه چیز را از مارکس بگیرید راه‌تان را گم خواهید کرد... شما در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی آزمایشگاهی در اختیار دارید... و با این همه فکر می‌کنید که مارکس سوسیالیسم را بهتر از شما می‌فهمد». در سال ۱۹۵۰، برخورد وی با مارکسیسم شبیه تذکار معروف لنین در «یادداشت‌های فلسفی» بود: «نیم قرن پس از مارکس هیچ‌یک از مارکسیست‌ها از مارکس چیزی نمی‌فهمیدند».

i State- reality

ii Vozhd

استالین در روزنامه «پراودا» چنین نوشت: «مارکسیسم در جریان توسعه‌اش قادر به این که کمکی بکند نیست، چون خودش با تجربه جدید و شناخت جدید غنی تر می‌شود؛ در نتیجه، قاعده‌های فردی و نتایج‌اش باید با گذر زمان تغییر کنند، باید جای خود را به قواعد و نتایج تازه‌ای بدهند که با وظایف و هدف‌های نوین مطابقت داشته باشند. مارکسیسم به نتیجه‌گیری‌ها و قواعد اجباری برای همه زمانه‌ها و دوره‌ها معتقد نیست.»^{۱۱۳} سرانجام، قرائت متفاوت استالین از مارکسیسم و لنینیسم باید در مفتاحی کلی‌تر خوانده شود. این قرائت را باید در قالب آداب تعبیرگرانه «جانشین‌ساز» بلشویکی جا داد. جورج لوکاج نظریه لنین در باب انقلاب مبتنی بر فکر «نسبت آگاهی طبقاتی» را چنین توجیه کرد که این نسبت همانا «واکنش‌های عقلانی مناسبی است در برابر یک وضعیت خاص نوعی در فرآیند تولید».^{۱۱۴} ما چرا نباید همین توصیف را در قبال موضوع بنای سوسیالیسم در یک کشور داشته باشیم؟ کشور که نشان داد با حماقت تمام نمی‌خواهد بیلاسد و فرو بمرید، برای لنین و استالین نهایی‌ترین آزمون «دریافت واقعی و بازشناسی مارکسیسم» باقی ماند.^{۱۱۵}

برگردیم به بررسی دوگانگی موجود در لنینیسم، چون من فکر می‌کنم آن چه ما، فراتر از بحث‌های مربوط به چگونگی مارکسیستی بودن‌اش، یا ذات روسی یا هسته چیزیت یافته‌اش^۱ (که کار استالین بود)، نیاز داریم بر آن تأکید کنیم که «هدف لنینیسم فراتر رفتن از هرگونه سیاست‌های خاص... و بر فراز سر (یا پشت سر) شرکت کنندگان در این سیاست‌های خاص، واقعیت بخشیدن به طرحی فلسفی است. توجیهی هم که لنینیسم از خودش ارائه می‌دهد، مبتنی بر این ادعاست که می‌خواهد به نام حقیقتی به‌واقع واقعی از خود آگاهی (با خود بیگانه شده) معتقدان‌اش فراتر رود. لنینیسم، سیاستی است ضد سیاست».^{۱۱۶} از این دیدگاه، صرف نظر از تمایز موجود میان اقناع یا اجبار حزب (که در بیان تاگر از آن می‌بینیم)، یا صرف نظر از موضوع عقل در برابر جادو، تردیدی وجود ندارد که لنین کسی بود که امکان اعتلا یافتن «فرضیه مارکس مبتنی بر این که طبقه کارگر از امتیاز شناخت مقاصد نهایی تاریخ با این ادعا که رفیق استالین همواره بر حق است برخوردار است» را فراهم کرد.^{۱۱۷} لنین تولیدکننده و مستقرساز مسلکی فرهمند از تجدید حیات بشری در معنای جهان‌شمول آن، بنیان‌گذار ایمانی نوین (آن‌سان که چسلاو میلوش بلشویسم‌اش می‌نامد) مبتنی بر استعداد بشری مثال‌زدنی برای الهام بخشیدن به فرد و جمع، و بنابراین ایجاد بشر نوین و اجتماع بشری نوین، با معنایی فوق بشری و مذهب گونه بود.^{۱۱۸} لنینیسم، در تحلیل نهایی، فرزند سه مادر بود: جنبش بیداری اروپا با

تمرکزش بر عقل و پیشرفت؛ نظریه اجتماعی مارکس و طرح وی برای دگرگون‌سازی تاریخی جهان؛ و سنت روسی انقلاب با نهیلیسم سودمندی‌طلب‌اش و بیش‌سوسیالیستی به تقریب مذهبی‌اش درباره دگرگون‌سازی نوع بشر.

با در نظر گرفتن این اصل و نسبی که گفتیم، باید در تدوین آگهی ترحیم قطعی لنینیسم با احتیاط بسیار عمل کرد. بله، به‌عنوان الگویی روسی از سوسیالیسم، از لنینیسم دیگر کاری ساخته نیست، ولی در لنینیسم چیزی هست اگر دل‌تان می‌خواهد بگویم چیزی ضد دموکراتیک، نوعی شور و شوق جمعی همراه با اختراع حزب به‌عنوان پیکری عرفانی و رای ترس‌ها، نگرانی‌ها، نومی‌دی، تنهایی و... فرد بشر- که در ما باقی می‌ماند. همه چهره‌های سیاسی مابعد شوروی در روسیه همه احزاب، جنبش‌ها، و اتحادیه‌ها- هويت خود را در انتساب به میراث لنین تعریف می‌کنند و باید هم چنین کنند. از این نظر، لنینیسم به‌عنوان اصلی برای سازمان‌دهی نه برای جهان‌بینی، هنوز زنده است، گرچه نه خیلی خوب. از منظر ایدئولوژیکی البته خاموش شده است، اما انزجاری که این مسلک برای بحث و مشورت دموکراتیک از خود نشان می‌داد و تحقیرش برای «ارزش‌های احساساتی بورژوایی» به قوت خود باقی است. علت‌اش این است که کیش سازمان‌دهی و خوار شمردن حقوق فردی بخش و پاره‌ای از یک مدیریت در قالب «سنت روسی» است. حافظه روسی دربر دارنده بسیاری از روندهاست، و هر فردی باید از هرگونه رده‌بندی مانوی پرهیزد. شکی نیست همان‌طور که فیلسوف اگزیستانسیالیست مسیحی، نیکلای بردیایف می‌گوید، در اعماق عشق به انقلابی نهایی، شفاف‌بخش جهانی و رستگاری‌بخش، چیزی با خصوصیت روسی در کار است، که تبیین‌کننده این است که چرا لنین و پیروان‌اش (از جمله فیلسوفانی در حد بالای پیچیدگی چون جورج لوکاک و ارنست بلوخ) در درون سنت مارکسیستی نوعی جهت فاجعه‌بار، مسیحایی و مطلق‌گرا را در پیش گرفتند. ۱۱۹ انقلاب بلشویکی در عمل بیان‌گر وسواس فکری روشنفکران روسی نسبت به «روایتی از عطش امر مقدس همراه با هراس در مقابل امر نامقدس، برنتاییدن ارزش‌هایی که می‌توان در مثالی ازلی، همچون داستان مسیح که مبادله‌کنندگان پول را از معبد بیرون کرد، دید» بود. ۱۲۰ لنین، در پراتیک انقلابی‌اش، چنان‌که رابرت تاکر با قاعده معروف‌اش بیان کرده، «عقد ازدواج دو تصویر روسی در حال جنگ با هم را با مارکسیسم بست». ۱۲۱ لنینیسم «فقط پاسخی انقلابی به ستم‌گری‌های دولت تزاری و بی‌عدالتی اجتماعی بومی لیبرالیسم سرمایه‌داری نبود، بلکه در ضمن پاسخی به بحران مدرنیته بود». ۱۲۲

در عین حال، باید لنینیسم را از دیگر روایت‌های مارکسیسم متمایز بدانیم، چون مارکسیسم در قیاس با مسلک بلشویسم، اگر نگوئیم بر حق‌تر، دست کم باید گفت به

همان اندازه بر حق بود. به هیچ وجه خود به خود ثابت شده نیست که بتوان نوعی منطقی نسل براندازی نظیر آن چه در قبال گولاگ‌ها صورت گرفت را از اصول موضوعه مارکس بیرون کشید، و این در حالی است که نطفه بیش تر مبانی نظام استالینستی در روسیه لنین موجود بود. ما همراه با رابرت سی. تاکر، باید دگرسانی نوعی سرشت خود سنت بلشویکی را بپذیریم و از وسوسه «جبر عقب‌نگر» بپرهیزیم. بنابراین، لنین استالین تنها یکی از امکانات نهفته در طرح لنینستی بود.

حال، در مورد تأثیر فکرت‌ها و پراتیک‌های روسی بر غرب، باید گفت که همواره با مشکلی روبرو هستیم: به کدام سنت روسی ارجاع می‌دهیم؟^{۱۲۳} به سنت دسامبرست‌ها یا به اقتدارگرایی تزاری؟ به چرنیشفسکی یا به هر تزن؟ به چادائف یا به گوگول؟ به تورگنیف یا به داستایوفسکی؟ به هومانست‌های مخالف نسل‌کشی و هتک حرمت خون یا به صداهای سیاه^{۱۲۴}؟ به ولادیمیر کروونکو، نویسنده لیبرال، یا به مرتجع طرفدار نظام تزاری کنستانتین پوبدونوستسف (Konstantin Pobedonostsev)؟ به سناریوی آخرالزمانی بلشویکی، یا به سوسیالیسم انقلابی منشویکی؟ به مخالفت با وضع موجود به شیوه تروریستی نچائف، شلاق‌زن و توهین‌کننده دائمی قشر روشنفکر، یا به پیش دگراندیش جامعه‌ای اهل مدارا؟ حتی در فرهنگ دگراندیشی، همواره شاهد کشاکشی میان لیبرال‌ها و ناسیونالیست‌ها، میان مدافعان آندره ساخاروف و طرفداران ایگور شافارویچ، میان تمایلات اسلاو دوستانه سولژنیتسین و جهان‌گرایی دموکراتیک سرگئی کووالف هستیم.^{۱۲۴} همه این گونه پرسش‌ها همچنان همان قدر اضطراب‌انگیزاند که در یک صد سال پیش از این. یک بار دیگر می‌بینیم که روسیه با همان پرسش‌های دائمی روبروست که «چه باید کرد؟» و «تقصیر از چه کسانی است؟» و همع شرکت کنندگان در بحث، چه بپذیرند یا نپذیرند، هراسان حضور اجتناب‌ناپذیر لنین‌اند. لنین مؤثرترین شخصیت سیاسی روس در قرن بیستم بود، و برای اروپای شرقی، نفوذ لنین منتج به دگرگون شدن کامل جهان‌های زندگی آنان شد. آسان خواهد بود اگر بگوییم لنینیسم با وقایع سال‌های ۱۹۸۹-۱۹۹۱ از پا در آمد، چون حقیقت این است که بقایای بلشویسم همچنان از عناصر مهم تشکیل‌دهنده فرهنگ دو گانه در حال گذار مابعد روسیه شوروی (و اروپای مرکزی شرقی) است.

برای برگشت به دو راهه پیش روی مان در باب این که چه تعبیر ویژه‌ای می‌توان از آزمون شوروی ارائه داد، باید گفت که نیاز به آن داریم که خطی نهایی بکشیم و بپرسیم نوآوری خارق‌العاده و یگانه لنین چه بود؟ جوهر عمل دگرگون‌ساز وی در چه چیزی

بود؟ در این مورد من فکر می‌کنم که پاسخ جوئیت بیش تر از پاسخ ژرژک به واقع امر نزدیک است. حزب فرهمند پیش تاز، متشکل از انقلابیان حرفه‌ای، بیش از یکصد سال پیش، در ۱۹۰۲ هنگامی که لنین کتاب تأثیرگذار «چه باید کرد؟» را نوشت، توسط لنین ابداع شد. لارس لی (Lars Lih) با تحلیل لنینیسم (نقش از پیش تعیین شده آموزشی پیش تاز انقلابی، منظورم حزب کمونیست است) بر اساس «متون آموزشی» مخالف است و اصرار دارد که اگر نه همه بلکه بسیاری از سوسیال - دموکرات‌ها در آغاز قرن بیستم قانع شده بودند که خود آگاهی را باید از «بیرون» به طبقه داد. ۱۲۵ به عقیده لی، اعتماد به انتقاد از سوی سوسیالیست‌های دیگر برگرفته از «چه باید کرد؟» و «یک گام به پیش و دو گام به پس» - که در بهار ۱۹۰۴ منتشر شد - نبود. ولی این «برخورد تریقی» (خود آگاهی را از بیرون آوردن، بیدار کردن پرولتاریایی در خواب) مورد اعتماد تجدیدنظر اصلی لنین در مارکسیسم کلاسیک نبود: این روش برخورد به خودی خود کنشی تربیت کننده به شمار نمی‌رفت، آن چه تأثیر تعیین کننده به جا گذاشت سرشت عامل تربیت کننده بود که اهمیت تاریخی داشت. این «حزب طراز نوین» نمودار آن چیزی بود که آنتونیو گرامشی بعدها «شهریار جدید» اش نامید: چهره نوینی از سیاست که زندگی مستقل جامعه را جذب و تا حد تأثیری خزنده یا خفه کننده در خود مستحیل می‌کند.

بلشویسم همچون مسیحاگری سیاسی

لنین نوعی عرفان حزبی را بنیان گذاشت که نهایی ترین مخزن دانش راهبردی، «مجمعی از مقدسان» بود که هم خود را وقف فرارساندن هزاره فاجعه بار کنند: این حزب همانا یگانه عامل تاریخی برای انجام چنین رسالتی بود، زیرا موفق شد انقلابیان حرفه‌ای را گرد هم جمع کند، انقلابیانی که با یکی کردن استعدادهای خویش در کنش و اندیشه «مرحمت بود آغازین هماهنگ» خود را دوباره باز یافتند. ۱۲۶ یک جمله هست که به اندازه مجلدها کتاب در باب موجودیتی توتمی که لنین در نظر داشت بیافریند گویاست: «ما اعتقادمان به حزب است، ما عقل، افتخار و آگاهی به زمانه خود را در وجود حزب می‌بینیم که یگانه تضمین برای تحقق بخشیدن به رهایی جنبش طبقه کارگر است.» ۱۲۷ از نظر بلشویک‌ها، «حزب» به سان مسیح، در یک زمان، هم نهادی واقعی و هم تجسمی عینی از فکرت بود. تشکیل حزب نخستین کار بود که پیش می‌آمد؛ که خیلی هم مورد استقبال طبقه کارگر ناپخته قرار نگرفت، ولی منادی فرا رسیدن دومین اقدام و مقام خدایی بخشیدن به آگاهی کارگران بود چندان که همه کارگران باید به حزب پیوندند، تا حزب به جایی برسد که دیگر کاره‌ای نباشد. معنای آخرالزمانی حزب تبیین کننده شور همتی است که

مارکسیست‌ها با آن خلوص خود را حفظ کردند.^{۱۲۸} لنین مبتکر بینشی انحصاری از وحدت حزب بر مبنای پذیرشی خلل‌ناپذیر نسبت به خط مسلکی مستقر نه در مورد نوعی رضایت از سر اجماع در باب اصول ایدئولوژیکی اصلی بود. از نظر وی، حزب بیان‌گر «وحدت مارکسیست‌ها» بود، «نه وحدت مارکسیست‌ها با دشمنان و تحریف‌کنندگان مارکسیسم». ^{۱۲۹} همچنان که من نشان داده‌ام، این ناآمادگی برای توافق بر سر تعبیر تاریخ یکی از ویژگی‌های بنیادی تقدس‌بخشیدن به امر سیاسی است.

لنینیسم نوعی از مسیحاگری مدرن بود که تاب‌مدارا با آنچه که در منظر ایدئولوژیکی‌اش نمی‌گنجید را نداشت. نسخه‌ای بود برای تولید سناریوی «مانیفست کمونیستی» در باب درام هزاره رستگاری. ^{۱۳۰} انقلابیان حرفه‌ای که «حزبی از نوع جدید» را بر پا کردند، به قول یوری پیاتاکوف، ما «مردان معجزه‌سازی» هستیم برای حیات‌بخشیدن به «هر آنچه ناممکن، واقعیت نیافته و نپذیرفتنی است... مردمی هستیم با طینت خاص خویش، بدون همتایی در طول تاریخ، دقیقاً برای آن که ناممکن را ممکن می‌سازیم». ^{۱۳۱} بنابراین، حزب عین‌پیکر عقل تاریخی بود و مبارزان‌اش متعهد بودند که دستورهای این حزب را بدون چون و چرا و خودداری به اجرا بگذارند. انضباط، مخفی‌کاری، و سلسله‌مراتب سخت برای چنین حزبی امری اساسی به شمار می‌رفت، به‌ویژه در دوره فعالیت‌های زیرزمینی (چنان که در روسیه دیده شد). نقش اصلی حزب بیدار کردن خودآگاهی پرولتاریا و آموزش مسلک انقلابی (ایمان) به آن گروه از پرولتاریا بود که همچنان در خواب غفلت به‌سر می‌بردند. این رسالت رستگاری‌بخش حزب بود و حزب به خاطر این رسالت در حکم تجسم واقعی پیکر آزادی به شمار می‌رفت. لنین، به جای آن که منتظر پیشرفت و توسعه آگاهی در بین طبقه کارگران صنعتی بماند، از حزب نوعی عامل واسط و دگرگون‌ساز که آورنده شناخت انقلابی خواست و سازمان برای توده‌های استثمار شده ساخت. ^{۱۳۲} شاعر آینده‌اندیش، ولادیمیر مایا کوفسکی حق داشت بسراید:

هنگامی که می‌گوییم لنین

منظورمان حزب است

و هنگامی که می‌گوییم حزب

مقصودمان لنین است. ^{۱۳۳}

نخست‌لنینیسم و آن‌گاه استالینیسم تدوین‌کننده تعهدی برای اجرای سناریوی آخرالزمانی شدند که باید به‌شکل گرفتن نه فقط جامعه‌ای نوین بلکه نوع تازه‌ای از موجود بشری بینجامد. ^{۱۳۴} مارکسیسم، با بلندپروازی‌اش برای شروع نوعی انقلاب انسان‌شناختی،

می‌تواند چونان شکلی از بنیادگرایی ناکجانندیش تلقی شود - ناکجانندیش از این رو که این مسلک اساساً رو به آینده دارد و ویژگی‌های دیرینه وضع بشری را نادیده می‌انگارد، بنیادگرا از این جهت که هدف‌اش دگرگون ساختن پیکر جامعه سیاسی و مستقر کردن سازمانی اجتماعی است به کلی متفاوت از هر آن‌چه پیش‌تر دیده شده باشد. از این بالاتر، این بنیادگرایی ناکجانندیش، در کاربرد بلشویکی‌اش، به «مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورها، به فرهنگ، به زبان، به شکل‌های تازه‌ای از سخن گفتن، به عادات مدرن‌تر و به شیوه‌های تازه‌ای از رفتار در منظر عام و در خلوت» رو آورد. و نامی که همه آن‌چه برشمردیم در زیر آن گرد آمدند، استالینسم بود نوعی تمدن که خودش خود را جدا از همه و برتر از همه می‌دانست. ۱۳۵ مارکسیسم - لنینسم، بنابراین به‌عنوان اسطوره‌شناسی، بر دو اسطوره متقابلاً مقیدکننده هم مبتنی بود: یک اسطوره استمراربخش (نخستین دولت کارگری با نتیجه منطقی‌اش انقلاب کبیر اکتبر) و یک اسطوره آخرالزمانی (تحقق بخشیدن به کمونسم). ۱۳۶ بنابراین اسطوره‌ها، اجتماع خودتعیین‌کننده و خداگونه مارکس، متشکل از موجوداتی «دائماً در حال شدنی بی‌حد و حصر و همواره در تلاشی پیش‌رونده و از نو رونده»، وارد زمانه موعوداً خویش شد و به سرنوشت نهایی از پیش تعیین شده توسط تاریخ، تحقق بخشید. این قصه پیروزمند از نو شدن بشریت، فقط در پرتو اطاعت و فدا کردن خویش به خواست رهبر (آن هم رهبری که شایسته این نام نبود) پیش‌بینی شده بود. پاسخی «علمی» به تناقض الهیاتی نهفته در درون مارکسیسم بود: ۱۳۷ موضوع آخرالزمانی شناخته شده به نظر می‌رسید، ولی برای آن‌که زمان‌اش فرارسد به رهبری نیاز داشت به دخالتی از نوع کائوتسکی از بیرون، به حزبی لنینی از نوع جدید، چرا که نه، به انقلاب استالین از بالا سر. مارکسیسم - لنینسم قاعده‌ای بود برای آشتی دادن همواره در حال گسترش خدایگانی معقول بر جهان با تمایل‌رهای فردی.

حزب لنینستی مرده است (کاملاً مسخره است که می‌بینیم بازماندگان حزب کمونیست فدراسیون روسیه، از قماش گنادی زیوگانوف (G. Zyuganov) و امثالهم، با به هم آمیختن صراط مستقیم اسلاوی، بیگانه‌هراسی، امپریالیسم، و درد هجران بلشویکی‌اش، ملغمه‌ای از نوعی نظام اشتراکی ناسیونالیست - برابری‌طلب ساخته‌اند). ۱۳۸ اما کیش اعتقاد به حزب به‌عنوان نهادی مقدس، بیان‌گر بینش فرقه‌ای جماعتی از افراد با فضیلت، ریاضت‌کش و بر حق که با از خود گذشتگی متعهد به بهبود بخشیدن به زندگانی بشریت هستند و بنیادگذار کریستال پالاس نیکلای چرنیشفسکی در «اینجا و اکنون»، هنوز خاموش نشده است. ۱۳۹ این تبیین‌کننده سرشت دوران گذار مابعد کمونیستی است که در آن

ابتکار از پایین همچنان امری فرعی و حاشیه‌ای است و مرکز قدرت در بسیاری از موارد، همان قدر توطئه‌آمیز، مخفی کارانه، و غیر دموکراتیک باقی مانده است که پیش از لنین و در دوره لنین بود. آیا این چارچوب به همین شکل می‌ماند؟ پاسخ محتاطانه من به این پرسش منفی است؛ چرا که از هر چیز گذشته، می‌بینیم تک سخنی شکسته است، رویای کمونیسم به‌عنوان قلمرو خدایی این جهانی با شکست روبرو شده است. با این همه، چالش خط باطل کشیدن بر میراث لنین و پذیرفتن این که نظام شوروی را موجودات ناشناخته برون از کره خاکی بر قشری از روشنفکران بی‌گناه تحمیل نکرده بودند بلکه زمینه علل، خاستگاه‌ها، و مناسب‌ترین شرایط‌اش در پاره‌های افراطی فرهنگ سیاسی روس نهفته بود به قوت خود باقی است.^{۱۴۰} به سخن ساده، انترناسیونال و شقاق عمده در جنبش مارکسیستی جهان از نتایج مبارزه‌طلبی لنین، به قدرت رسیدن وی در پائیز ۱۹۱۷ بود. مصمم بودن وی به تحمیل انقلاب سوسیالیستی بر امپراتوری تزاری، و به گونه‌ای ضمنی بر جهان، جرقه‌ای برای آغاز سیاست‌های بنیادگرا بود. و ذهنیت تک‌نوازش ممکن است مایه تقلید دیگران قرار گیرد. دوباره یادآوری کنیم که رزا لوکزامبورگ پیش از همه گفت که کودتای بلشویکی برای دستیابی به قدرت چه معنایی داشت: «به قدرت رسیدن‌شان در اکتبر فقط به معنای رستگاری بالفعل انقلاب روسیه نبود: رستگاری افتخار سوسیالیسم بین‌المللی هم بود.»^{۱۴۱} در عمل نیز از سال ۱۹۸۹ به بعد، انقلاب اکتبر در حکم ستون مرکزی نمادین جنبش کمونیستی جهان باقی مانده است.

دو نامه‌ای که لنین، در تاریخ پانزده سپتامبر ۱۹۱۷، به کمیته مرکزی حزب بلشویک فرستاد (با این مضمون «بلشویک‌ها باید قدرت و مارکسیسم و شورش را به عهده بگیرند»)، خلاصه‌کننده دید اراده‌گرای بیمارگون از سیاستی بود که بقیه سال‌های قرن بیستم را طاعون‌زده کرد: «اگر ما هم اکنون قدرت را به دست نگیریم تاریخ هرگز ما را نخواهد بخشید... ما مطلقاً و بی‌چون و چرا پیروز خواهیم شد... در پیروزی ما شکی وجود ندارد، زیرا مردم به نومی‌دی رسیده‌اند و این ما هستیم که راهی به کل مردم ارائه می‌دهیم... اکثریت مردم با ما هستند... ساده‌لوحانه خواهد بود که منتظر اکثریت صوری بشینیم؛ هیچ انقلابی هرگز منتظر چنین اکثریتی نمی‌ماند.»^{۱۴۲} هیتلر هم یک چنین عناوینی را به خود اختصاص می‌داد، زیرا او نیز قانع شده بود که قواعد سیاست‌های این جهانی را باید در محراب انقلاب تام قربانی کرد: «ما آزمند قدرت ایم، و هر جا که بتوانیم به چنگ‌اش می‌آوریم... هر جا که امکانی برای حرکت ببینیم به راه می‌افزیم... هر کسی که ما را به اکثریتی که پیروش هستند وابسته کرده، هرگز نمی‌تواند دوباره از دست ما خلاص شود.»^{۱۴۳} به قول کلود لوفور، لنینیسم و فاشیسم، هر دو عین انقلاب به‌عنوان

برآیند برگشت‌ناپذیر بریدن از گذشته و ایجاد جهانی به کلی تازه بودند. در این معنا هر دو نوعی جهش کائناتی از ساختار نمادین‌اند.

به دست گرفتن قدرت توسط بلشویک‌ها در اکتبر ۱۹۱۷ گشاینده دوره‌ای از جنگ ایدئولوژیکی در مقیاس کره زمین بود که باید تنها با در خود فروریزی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی در ۱۹۹۱ به پایان بینجامد (تاریخی که به قول اریک هابس باوم «عصر افراط‌گری‌ها» یا به قول جورج لیشتن‌هایم، که بعدها ارنست نولته نیز تکرارش کرد، «جنگ داخلی اروپا» بود). با لنین نوع جدیدی از سیاست در قرن بیستم زائیده شد که بر تعصب، نخبه‌گرایی، تعهد سست‌نشدنی به آرمانی مقدس، و بر سرسپردگی تام عقل نقاد از طریق ایمان به «پیش‌تاز» خودخوانده مشتی منورالفکر فتنه‌جو، بنیاد گذاشته شده بود. ۱۴۴ ادعای پرشور و شیدای کلارا زتکین (Klara Zetkin) در کنگره سوم حزب کمونیست آلمان^۱ در ۱۹۲۳ بازتاب مذهب سیاسی تازه‌ای بود که متولد شده بود: «کفش‌هایتان را از پا در آورید! زمینی که بر آن ایستاده‌اید زمینی مقدس است. زمینی است که تقدس‌اش را از راه پیکار انقلابی و فداکاری انقلابی پرولتاریای روسی به دست آورده است.»^{۱۴۵} با لنین، فعال سیاسی به انقلابی حرفه‌ای تبدیل شد (بدون توجه به وجود پایه فکری و پرولتری - هاینس نیومان (Heinz Neumann) یا ارنست تلمان (Ernst Thälmann) در حزب کمونیست آلمان؛ گیورگیو دج (Gheorghiu-Dej)، آنا پوکر (Ana Pauker)، داوید فابیان (David Fabian)، یا لوکرتسیو پاتراشکانو (Lucretiu Pătrășcanu) در حزب کمونیست روس). از این رو، متعصب انقلابی فکر می‌کرد در برکشیدن جنبش‌های توده‌ای به رهایی می‌رسد. ۱۴۶ چنین کسی سربازی بود با هویت فضیلت‌مند جدیداً به دست آمده که درستی رسالت جهانی‌اش به آن اعتبار می‌داد.^{۱۴۷}

کلود لوفور، فیلسوف سیاسی پرآوازه فرانسوی^{۱۴۸}، در کتابی مهم برنهاد عامداً مجادله‌انگیزی را پیش می‌کشد. لوفور در جریان بحثی با فرانسوا فوریه و مارتین مالیا این نظر را ارائه می‌دهد که بلشویسم (یا به‌طور کلی کمونیسم قرن بیستم) نوعی سراب ایدئولوژیکی نبود.^{۱۴۹} ایدئولوژی، همان‌طور که سولژنیستین ثابت کرده - سولژنیستینی که کلود لوفور مفصل درباره‌اش نوشته است - اهمیت عظیمی داشت. ولی شور ایدئولوژیکی به‌تنهایی یا خواست تحمیل نسخه‌ای از ناکجان‌دیشی قادر به تبیین طول و شدت پدیده کمونیستی نیست. لوفور با روحيات ناشی از جامعه‌شناسی فرانسوی (امیل دورکیم و مارسل موس) این بحث را پیش کشید که شاید سودمندتر آن باشد که کمونیسم را به‌عنوان «امر واقع اجتماعی تام» ببینیم. نظام تمامیت‌گرا را می‌توان نه فقط به‌عنوان

روبنای عاطفی فکری بلکه همچنین به عنوان مجموعه‌ای نهادی در نظر گرفت که زائیده شور و شوق است. به بیان دیگر، مارکسیسم آغازینی نیست که در سنت انقلابی غرب شکل گرفته بود که تبیین‌کننده تراژدی شوروی است، بلکه مسئول این تراژدی جهش بی‌موقعی بود که لنین به آن داد. شکی نیست که در قلب طرح مارکسیستی و سوسه‌ای اقتدارگرایانه وجود دارد، ولی فکرت حزبی به حد افراط متمرکز، فرقه‌گرا، به حد افراط دارای انضباط نظامی، متشکل از اقلیتی از «منتخبان» مطلع که در تبلیغ سخنان پر آب و تاب برابری طلب به توده‌های مردم از دانشی الهی برخوردارند، با دخالت لنین در امر تحول سوسیال دموکراسی روسی و اروپایی رابطه مستقیم دارد. نوآوری انقلابی لنین عبارت است از پرستش یک اصل جزمی و بالا بردن مقام حزب به عنوان یگانه تعبیرگر بر حق حقیقتی الهام شده (که از ویژگی‌های جناح راست جنبش‌های تمامیت‌گرای انقلابی بود): [حزب لنینی] «حتی هنگامی که نه حزبی یکپارچه بود نه یگانه حزب موجود، این دو خصلت را بالقوه در خود داشت، زیرا تصورش از حزب این بود که تنها حزبی است که شایسته نام حزب است نه حزبی در بین احزاب دیگر (که قوی‌تر از همه و با جرأت‌تر از همه است)، بلکه به عنوان حزبی با این هدف که برانگیخته اراده‌ای واحد باشد و هیچ چیزی را برون از مدار فعالیت خود باقی نگذارد؛ به بیان دیگر حزبی بود که می‌خواست کلیت دولت و جامعه را به تدریج در خود ادغام کند.»^{۱۵۰} از این گذشته، لوفور بر این نکته تأکید ورزیده است که خصلت تعیین‌کننده چپ تمامیت‌گرا این است که نقشی تجویزکننده از به اصطلاح گفتاری الهام شده برای خود قائل است: «فرض بر این بود که متن (نوشته)، به همه سوال‌های برخاسته از روند چیزها پاسخ می‌دهد. متنی، که خود را یک‌بار برای همیشه همچون سرآغاز و سرانجام شناخت معرفی می‌کند، خواننده نوع خاص خود را می‌طلبد: عضو حزب کمونیست.»^{۱۵۱} واقع امر این است که لنین فکرت وجودنسبتی ممتاز میان «نظریه انقلابی» و عمل یا «پراتیک» را به حد اعلائی افراط کشاند. پراتیک چهره (یا جوهر) حزبی شکست‌ناپذیر انگاشته را به خود داد که متولی نوعی همه‌چیزدانی است (معادل «شکست‌ناپذیری از لحاظ دانش و معرفت» به قول گیزپ دی‌پالما) که هرگونه تردیدی را به عنوان خیانت ممنوع و از خود دور می‌کند. حزب صاحب نوعی خصلت‌های خدایی تصور می‌شد که عملاً قادر است که جای طبقه انقلابی را بگیرد نوعی برگزیده از نخبگان که تاریخ رسالت نجات بشریت از راه انقلاب را به او سپرده است. رابرت سی. تاکر ابداعی را که لنین باب کرده به درستی تشخیص داده است: «انقلاب خودش به سادگی اتفاق نمی‌افتد، لنین قانع شده بود که آن‌ها باید کاری کنند که انقلاب بشود و شدن انقلاب مستلزم برخورداری از وجود سازمان خاص شکل گرفته

و در حال عمل انقلابیان است. مارکس اعلام داشت که انقلاب سوسیالیستی پرولتاریای جهان اجتناب‌ناپذیر است و به‌زودی فرا خواهد رسید. لنین، به سهم خود - و این فکرتی بنیادی بود که سند منشور بلشویسم وی بر اساس آن نهاده بود، هرچند که خود او در هیچ‌جا درست این حرف را به زبان نیاورد - معتقد بود که هیچ انقلابی بیرون از حزب صورت نمی‌گیرد. برون از روحانیت هیچ نوع رستگاری در کار نیست.^{۱۵۲}

در تضاد با آن دسته از مؤلفان که هنوز آماده‌اند تا برای مارکسیسم و حتی لنینیسم در ادعاهای‌شان که خود را از تبار دموکراسی لیبرال می‌شمرند حقانیتی قائل شوند، تشخیص این مطلب (همراه با لوفور)^{۱۵۳} اهمیت اساسی دارد که بلشویسم به گونه‌ای فطری نسبت به آزادی‌های سیاسی برخورداردی خصمانه داشت. این مکتب، انحرافی تضادفی از طرح دموکراتیک نیست، بلکه برابرنهاد منطقی، مستقیم و بدون ابهام آن است. به همین دلیل، لوفور از جامعه‌شناس فرانسوی، آلکسی دو توکویل مثال می‌آورد: «استناد صفت دموکراتیک به حکومتی که منکر آزادی سیاسی برای شهروندان خویش است یاوه‌گویی وقیحانه‌ای است.» نفی دموکراسی در قالب پراتیک لنینیستی از نتایج ذاتی سرشت حزب به‌عنوان جانشینی مدنی برای عرفان متحد‌کننده و تام‌ساز در پیکر سیاسی فرمانروای مطلق (همان شاه قرون وسطا) است. به بیان دیگر، الگوی لنینیستی، گسستی از سنت جنبش بیداری در اروپاست و تکرارکننده و تحکیم‌بخش همسان کردن کامل فضای اجتماعی به‌عنوان آرمانی سیاسی و عملی. به گفته لوفور، اصل سازمانی بنیادی کمونیسم این بود: «مردم به مثابه یک تن» - و قاعده طلایی وحدت در جامعه تازه: «این که تقسیم مبنای ساختمان جامعه است درست نیست. در یک‌چنین به‌اصطلاح جهان سوسیالیستی، تقسیم دیگری جز اختلاف مردم و دشمنان‌شان نمی‌تواند وجود داشته باشد: تقسیمی میان درون و برون، نه تقسیم درونی. بعد از انقلاب، سوسیالیسم نه تنها باید بنا به فرض راه را برای سر بر آوردن جامعه بی‌طبقه بگشاید، بلکه باید از همان آغاز جامعه‌ای را آشکار سازد که در درون خودش از اصل همگنی و شفافیت خودی برخوردار است.»^{۱۵۴} در اوضاع و احوالی که شرح دادیم، مشکل بتوان راهی برای دموکراتیک کردن نظام‌های لنینیستی یافت، دقیقاً به خاطر اینکه نیت اصیل مکتب لنینی این بود که سلطه کاملی را بر جامعه برقرار سازد. کمونیسم در واقع نوعی روایت انحرافی - گرچه روایتی واقعی - از مدرنیته بود، اقدامی بود برای تحقق بخشیدن به فضای جهانی نوین که در آن تفاوت موجود میان من و تو، با رو آوردن به حزب از میان برداشته می‌شد؛ به قول لوفور «یگانه‌تجرب‌پذیری امر اجتماعی».

ذات پرسش لنینیستی (یا کمونیستی) در همین‌جا نهفته است: نهادینه کردن حزب

یکپارچه، منحصر به فردی که به سان «قلعه‌ای در محاصره» از ۱۹۰۳ به بعد برپا شد (همان شقاق بزرگی که میان بلشویک‌ها و منشویک‌ها پیش آمد)، بعد از ۱۹۱۷ بعدی سیاره‌ای به خود گرفت. مارکسیسم، با قلب و دستکاری که لنین در آن صورت داد، دیگر آن مسلک انقلابی نبود که هدف‌اش درک و تفهیمⁱ واقعیت باشد و به پیکری ایدئولوژیکی تبدیل شد که از مبارزان راه خود خواستار انضباط عملی است که آنان را به «اعضای یک پیکر جمعی تبدیل می‌کند». بنابراین، بلشویسم به اسطوره‌پردازی‌های انقلابی قرن نوزدهم چیز تازه‌ای افزود: داخل کردن قدرت در نوعی از تصور که از حزب تعریفی همچون موجودیتی جادویی ارائه می‌دهد. پس مهم است که تعریف و معنای ساختار سیاسی و نمادین لنینیسم، یعنی شالوده‌ای که ضامن پیشرفت آن به عنوان دولتی ایدئولوژیکیⁱⁱ شد، را در نظر داشته باشیم. هر طوری که به این موضوع نگاه کنیم، این مطلب به قوت خود باقی می‌ماند که بزرگ‌داشت لنین از حزب و مقام از پیش تعیین شده آن، همراه با اصرار و سواس‌آمیز وی به شکل‌های توطئه‌گرایانه سازمان‌دهی («سلول»های انقلابی) و کیش به خط کردن متعصبانهⁱⁱⁱ افراد، آغازگر شکل نوینی از بنیادگرایی سیاسی بود که به صورتی برگشت‌ناپذیر با سنت لیبرال فردگرای غرب، یا در عرصه عمل خویش با سوسیالیسم (لیبرال) دموکراتیک ضد اقتدارگرایانه در تعارض بود. جهان‌بینی لنینی همان قدر ناروادار و طردکننده بود که مسلک فاشیسم: این جهان‌بینی خواستار «بازشناسی کامل همچنان که تطبیق کامل حیات عمومی با فکرت‌های خودش» بود. ۱۵۵ در قرن بیستم، لنینیسم و فاشیسم، هر دو، فکر «گستراندن، شدت دادن و تحرک بخشیدن به قدرت سیاسی»^{۱۵۶} را به نحوی بی‌سابقه مطرح کردند، آن‌هم با هدف از بنیاد دگرگون ساختن جهان.

با در نظر داشتن آنچه گفته شد، من می‌خواهم به این نتیجه برسم که پیشنهاد اسلاوی ژریچک مبتنی بر «بازگشت به لنین»، فقط به معنای برگشت به سیاست‌های ناشی از بی‌مسئولیتی، احیای دوباره روحی سیاسی است که عناصر اصلی میراث‌اش، به جای گستراندن تجربه‌های دموکراتیک، ناظر به محدود کردن‌شان بوده است. از همه چیز گذشته، لنین بود که دموکراسی مستقیم در قالب شوراها را از بین برد، پارلمان تازه تأسیس روس را منحل کرد، و ترور و ایجاد وحشت را به ابزار ممتاز حفظ قدرت تبدیل کرد. به نظر می‌رسد که ژریچک نقش کاراکتر توماس مان، جدل‌باز رزونیستی به نام لئو نافتا (Leo Naphta) را می‌پذیرد و از بازی کردن آن شادمان است: هاتف رستاخیز آن

i Begreifen

ii Weltanschauung staat

iii Fanatical regimentation

چیزی که باید میل به انقلاب نامید. ژریژک، در دفاع خود از لنینیسم، در عمل مدعی لزوم مرمت تجارب شیلیاستیکⁱ، مسیحانفسی رستگاری بخش سکولار، و مسیح‌گرایی رویایی است که همگی در جستجوی دست‌یابی دوباره به «فضای اصالتاً آخرازمانی پولسیⁱⁱ اند». گرچه در عین حال به نظر نمی‌رسد که وی (و دیگرانی که از دفاعیات او تقلید می‌کنند)، به یاد گورستان‌هایی جمعی باشند که مردم وجودشان را در هر جایی که آرمان لنینی در هر شکل و قواره‌اش در عمل به کار بسته شده است، کشف می‌کنند. هنگامی که هیتلر نظام قانون اساسی وایمارⁱⁱⁱ را درهم کوبید و همه «آزادی‌های بورژوازی» را از بین برد، در واقع در حال تقلید از سابقه‌ای بود که بلشویک‌ها بر جای گذاشته بودند، سابقه ایجاد حالت اضطراری دائمی به‌عنوان توجیهی معقول برای برحق نشان دادن درهم شکستن وضعیت مبتنی بر قانون و حذف (حتی حذف جسمانی) همه آنانی که از نظر بنای اجتماعی ارگانیک و کامل در حکم موانع «عینی» به‌شمار می‌رفتند. بلشویک‌ها، به‌رغم ادعای خویش به عقلانیت، «بدون ملاحظه‌ای برای قانونیت یا هرگونه امتحان اعمال قوه اجرایی، به نحو خاصی به خود می‌بالیدند که به کاربرد برهنه زور متوسل می‌شدند».^{۱۵۷}

الغای دستگاه دولتی پیش از انقلاب در اتحاد شوروی، ایتالیای فاشیست، و آلمان نازی، به پیدایش «پیش‌شرط‌های لازم برای بنیادگرا شدن روز افزون انجامید. نهادهای انعطاف‌پذیر، خارج از قانون، و خارج از دایره عمل دستگاه اداری، اعمال ترور بر ضد دشمنان موهوم را نهادینه کردند؛ توهم نسبت به تمدن آینده و شکل گرفتن حس اخلاقی جدید از عواملی بودند که همه این‌ها را برحق جلوه می‌دادند».^{۱۵۸} نظم جدید ناکجاآبادی به قدرت رسیده، در را به روی نوعی «داروینیسیم نهادین» گشود که به کمک «فعال بودی» سیاسی به میل خود شکل می‌گرفت، یا دست کم بدون مدیریتی داده شده از سوی مرکز قدرت بود (رهبر یا حزب).^{۱۵۹} همین روند را می‌توان برای بالا رفتن میزان ترور و فساد سازمانی و اضمحلال نهایی این جنبش‌های سیاسی تمامیت‌گرا نیز به حساب آورد. تفاوت بنیادی با ناسیونال سوسیالیسم (ولی نه آن‌قدر برای فاشیسم موسولینی، با توجه به این که دست کم برای دو دهه دوام آورد) این بود که لنین و استالین «نه فقط در ایجاد انقلاب اجتماعی بلکه فراهم کردن شرایط نظم سیاسی پابرجا» موفق شدند.^{۱۶۰} برتراند راسل، در کتاب «ثوری و عمل بلشویسم»، که پس از برگشت‌اش از اتحاد شوروی در تاریخ ۱۹۲۰

i Chliastic

ii Paulinian

مربوط به پولس یا بولوس، از مهم‌ترین مبلغان مسیحیت و بنیان‌گذار الهیات و خداشناسی این آئین.

iii Weimar

نوشت، توانست واقعیت جنایتکار خوابیده در قلب ابداع سیاسی لنین را تشخیص دهد، یعنی همان شبیحی را که پیامبران معاصری چون ژیرک ترجیح می‌دهند نادیده بگیرند: «من حس کردم که هر چیزی که من در زندگانی بشری‌ام برای آن ارزشی قائل بودم به نفع فلسفه‌ای چرب و نرم و تنگ‌نظر نابود می‌شود، و در جریان این فرآیند فقری ناگفته در حال تحمیل شدن بر میلیون‌ها نفر از مردم است.»^{۱۶۱} لنین همین که در ۱۹۱۷ پیروز شد، در جعبه‌ای پاندوراییⁱ را گشود. در حوالی پایان قرن بیستم، آنچه ما در این جعبه دیدیم جباریت و خونریزی در هر جایی بود که فتح‌کنندگان جهانی-تاریخی‌اش مشوق آن بود، از شانگهای بگیر تا روستوکⁱⁱ.

i Pandora's box

ii Rostock

پانوشته‌ها:

۱. یادى از دو نمونه متن بکنیم که ریمون آرون برای افیون روشنفکران (*L'opium des intellectuels*)، افسون‌زدایی ویرانگرش از دیالکتیک اگزیستانسیالیست ژان پل سارتر، سال ۱۹۵۵، انتخاب کرده: «دین آه موجودی است که بدبختی احاطه‌اش کرده، شوخی دنیایی بی‌رحم، و روح شرایط بی‌روح و غیرانسانی. دین افیون مردم است.» سپس در پاسخی رساتر، نقل قولی از سیمون ویل می‌آورد: «مارکسیسم بی‌گمان، به حقیرترین مفهوم کلمه، دین است. مانند تمامی اشکال پست زندگی دینی بارها و بارها مورد استفاده قرار گرفته، و به قول خود مارکس، افیون توده‌ها است.» نک:

Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, intro. Harvey C. Mansfield (New Brunswick, N.J.: Transaction, 2001), p. vii. See also Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992).

2. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements* (New York: Harper and Row, 1961), p. xv.

۳. نک:

David Ingersoll, Richard Mathews, and Andrew Davison, *The Philosophical Roots of Modern Ideology: Liberalism, Conservatism, Marxism, Fascism, Nazism, Islamism* (Cornwall-on-Hudson, N.Y.: Sloan/ Prentice Hall, 2010).

4. Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich* (London: Penguin Books, 2003), p. 397.

5. *Ibid.*, p. 455.

6. Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888-1938* (New York and Wildwood House: Oxford University Press, 1973), p. 46.

7. *Ibid.*, p. 301.

لئون تروتسکی بیانیه‌ای مشابه در حین و پس از انقلاب اکتبر دارد. نک:

Leon Trotsky, *Terrorism and Communism, A Reply to Karl Kautsky*, with a foreword by Slavoj Žižek (London: Verso, 2007).

8. Igal Halfin, *From Darkness to Light: Class, Consciousness, and Salvation in Revolutionary Russia* (Pittsburgh, Penn.: University of Pittsburgh Press, 2000), p. 48.

۹. نک:

Andrzej Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995).

۱۰. نک. فصل سوم از:

Communist Manifesto, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 3d ed. (New York: Norton, 1972), pp. 491-99.

11. Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1959), pp. 385-86.

۱۲. نک:

Steven Lukes, *Marxism and Morality* (New York: Oxford University Press, 1985); Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2, *The Golden Age* (Oxford: Oxford University Press, 1978), pp. 934-62.

13. Eugen Weber, "Revolution? Counterrevolution? What Revolution?" *Journal of Contemporary History* 9, no. 2 (April 1974): 23.

و بر برای این پروژه‌ی انقلاب مدرن قاعده‌ای فوق‌العاده ارائه می‌دهد: «آزادی، برابری، برادری، یا مرگ».

14. Raymond Aron, *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness to the Twentieth Century*, intro. Tony Judt (New York: Basic Books, 2002), p. 203.

۱۵. برای مطالعه‌ی تلاش‌های بی‌وقفه برای بازگشت به اصول فرضی لنینیسم، نک:

Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek, eds., *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth* (Durham, N.C., and London: Duke University Press, 2007).

۱۶. نقل از والدمار گورین در:

Michael Burleigh, "Political Religion and Social Evil," *Totalitarian Movements and Political Religions* 3, no. 2 (2002): 3.

۱۷. نک:

Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?* (London: Verso, 2001), p. 116

۱۸. در این باب، نک:

Bertram Wolfe, "Leninism," in *Marxism in the Modern World*, ed. Milorad M. Drachkovitch (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965), pp. 47-89.

۱۹. نک:

Michael Charlton, *Footsteps from the Finland Station: Five Landmarks in the Collapse of Communism* (New Brunswick, N.J., and London: Transaction Publishers, 1992); Martin Malia, *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917-1991* (New York: Free Press, 1994); David Priestland, *The Red Flag: A History of Communism* (New York: Grove Press, 2009).

۲۰. نک:

Walicki, *Marxism*, pp. 269-397.

21. Mikhail Heller and Aleksandr M. Nekrich, *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present* (New York: Summit Books, 1986).

۲۲. نقل از لفور در:

Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2005), p. 293.

۲۳. نک:

Fantasies of Salvation: Nationalism, Democracy, and Myth in Post-Communist Europe (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998).

24. Harry Kreisler, "The Individual, Charisma, and the Leninist Extinction," in *A Conversation with Ken Jowitt* (Berkeley: Institute of International Studies, 2000).

25. Kenneth Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992), p. 49.

۲۶. نک: نقل قول‌های لنین در گزیده آثار:

Kostas Papaioannou, *Marx et les marxistes* (Paris: Gallimard, 2001), 314.

۲۷. نک:

Arthur Koestler, *Darkness at Noon*, 1st ed., trans. Daphne Hardy (New York: Bantam Books, 1968 [1941]); John V. Fleming, *The Anti-Communist Manifestos: Four Books That Shaped the Cold War* (New York: Norton, 2009), pp. 21-96; Michael Scammell, *Koestler: The Literary and Political Odyssey of a Twentieth-Century Skeptic* (New York: Random House, 2009).

۲۸. «تاریکی نیمروز»، با عنوان «*Le zero et l'infini*» با استقبالی پر شور در فرانسه‌ی زمان جنگ سرد رو به رو شد.

29. Sergey Nechaev, *The Revolutionary Catechism*, in *The Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, by Franco Venturi, intro. Isaiah Berlin (New York: Knopf, 1960), pp. 365-66. See also James H. Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith* (New York: Basic Books, 1980); and Semen (Semyon) Frank, "The Ethic of Nihilism: A Characterization of the Russian Intelligentsia's Moral Outlook," in Nikolai Berdyaev et al., *Vekhi (Landmarks)* (Armonk, N.J.: M. E. Sharpe, 1994), pp. 131-55.

۳۰. نقل شده در:

Michael Burleigh, *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics from the Great War to the War on Terror* (New York: HarperCollins, 2007), p. 82.

۳۱. نقل از پیاتاکوف (Piatakov) در:

Walicki, *Marxism*, 461.

32. Steven Lukes, "On the Moral Blindness of Communism," *Human Rights Review* 2, no. 2 (January-March 2001): 120.

33. *Ibid.*, 121.

34. *Ibid.*, 123.

35. Martin Amis, *Koba the Dread: Laughter and the Twenty Million* (New York: Hyperion, 2002), 90.

36. Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of Beginning under Mussolini and Hitler* (London and New York: Palgrave Macmillian, 2007), p. 171.

37. Mikhail Gorbachev and Zdeněk Mlynář, *Conversations with Gorbachev: On Perestroika, the Prague Spring*, ed. George Shriver, foreword by Archie Brown and Mikhail Gorbachev (New York: Columbia University Press, 2002).

38. Jowitt, *New World Disorder*, 10.

39. A. J. Polan, *Lenin and the End of Politics* (Berkeley: University of California Press, 1984), 73.

40. Elena Bonner, "The Remains of Totalitarianism" *New York Review of Books*, March 8, 2001, 4.

41. *Ibid.*, p. 5.

42. Alain Besançon, *The Rise of the Gulag: The Intellectual Origins of Leninism* (New York: Continuum, 1981); Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of the Revolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1991); Ruth Scurr, *Fatal Purity: Robespierre and French Revolution* (New York: Metropolitan Books, 2006).

۴۳. نقل از جان مینارد کینز (John Maynard Keynes) در:

Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), p. 155.

44. Burleigh, *Sacred Causes*, p. 76.

45. Kołakowski, *Main Currents of Marxism: The Founders, the Golden Age, the Breakdown*, trans. P. S. Falla (New York: W. W. Norton, 2005), pp. 343-44 (subsequent references to *Main Currents* refer to this edition).

46. Halfin, *From Darkness to Light*, p. 37.

۴۷. برای مطالعه‌ی کل بحث، نک:

Erik van Ree, "Stalin's Organic Theory of the Party," *Russian Review* 52, no. 1 (January 1993): 43-57.

48. Erik van Ree, "Stalin as a Marxist Philosopher," *Studies in East European Thought* 52 (2000): 294.

49. *Ibid.*, p. 271.

همچنین از توصیف آیزاک اشتاینبرگ درباره‌ی فضای ایجاد شده پس از انقلاب بلشویکی استفاده می‌کنم: «تمامی زوایای حیات - اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روحی، اخلاقی، خانوادگی - در دسترس انسان بود که با هر هدفی که خواست تغییرش دهد.» اشتاینبرگ انقلابی سوسیالیست چپگرا بود، که در دوره‌ای کوتاه اولین کمیسر عدالت شوروی بود اما در اعتراض به خشونت وافر بلشویک استعفا داد و در ۱۹۲۳ به آلمان گریخت. بعد از به قدرت رسیدن نازی‌ها به لندن رفت. در جنگ جهانی نقش اساسی در برنامه‌ی جا به جایی پناهندگان یهودی داشت. نک:

Richard Stites, *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 39.

۵۰. برای آشنایی با طرز فکر میلیشیای عالی بلشویکی، نک:

Eric Hoffer, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements* (New York: Harper & Row, 1966); Arthur Koestler's contribution in Richard H. Crossman, ed., *The God That Failed* (New York: Columbia University Press, 2001), pp. 15-75.

51. Rosa Luxemburg, "The Russian Revolution," in *Rosa Luxemburg Speaks*, ed. Mary-Alice Waters (New York and London: Pathfinder, 1997), p. 370.

52. *Ibid.*, p. 387.

53. Cohen, *Bukharin*, p. 133.

54. *Ibid.*, p. 172.

55. *Ibid.*, p. 269.

56. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, p. 491.

57. *Ibid.*, pp. 473-74.

58. Kołakowski, *Main Currents*, pp. 620-39.

۵۹. نک:

"Proletarians and Communists," *The Manifesto*, in *The Marx-Engels Reader*, ed. Tucker,

pp. 483-91.

۶۰. نک:

Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966), p. 211.

61. François Furet, *The Passing of an Illusion: The Idea of Communism in the Twentieth Century*, trans. Deborah Furet (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 143.

62. Paul Berman, *Terror and Liberalism* (New York: Norton, 2003).

63. Konrad Jarausch and Michael Geyer, *Shattered Past: Reconstructing German Histories* (Princeton, N.J., and Oxford: Princeton University Press, 2003), p. 165.

64. Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (New York: Knopf, 1991), pp. 91-174.

65. George Mosse, *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism* (New York: H. Fertig, 1999).

66. Roger Griffin, *The Nature of Fascism* (London and New York: Routledge, 1993), p. 235.

67. R. J. B. Bosworth, *Mussolini's Italy: Life under the Fascist Dictatorship 1915-1945* (London: Penguin Books, 2005), p. 130.

68. Emilio Gentile and Robert Mallett, "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism," *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, no. 1 (2000): 36.

69. Alberto Toscano, *Fanaticism: On the Uses of an Idea* (London and New York: Verso, 2010).

در اینجا تحلیل پرست‌لند را بر «بلشویک باززاینده» (اصطلاحی که خودش برای اولین بار عنوان کرده) استفاده کرده‌ام. نک:

David Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization: Ideas, Power, and Terror in Inter-War Russia* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), p. 39.

70. Gentile, *The Sacralization of Politics*, p. 55.

71. Evans, *The Coming of the Third Reich*, p. 460.

72. E. A. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary*

Machiavellism (New York: Palgrave MacMillan, 2004), pp. 74 and 235-36.

73. T. H. Rigby, "Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organisational Systems," in *Political Legitimation in Communist States*, ed. T. H. Rigby and F. Feher (London: Palgrave Macmillan, 1982), p. 5.

74. Gentile and Mallett, "The Sacralisation of Politics," p. 46.

۷۵. مان بحث خود را با توصیف دو زیرگروه درون دسته‌بندی سیاسی ادامه می‌دهد: «یکی که از ایدئولوژی طبقاتی انقلاب پیروی می‌کند، که رژیم استالین نمونه‌اش بود» و «دیگری که آن را - قوم دولنگرا- می‌نامم، که نازیسم نمونه‌اش است.»

Michael Mann, "Contradictions of Continuous Revolution," in *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, ed. Ian Kershaw and Moshe Lewin (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 136. See his *Fascists* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004).

76. David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics* (New York and London: Routledge, 2006), p. 270.

نک: ۷۷

Boris Souvarine, *Staline: Aperçu historique de bolshévisme* (Paris: Éditions Champ Libre, 1977); Ian Kershaw, *Hitler 1936-45: Nemesis* (New York: Norton, 2000); Robert Service, *Stalin: A Biography* (Cambridge: Belknap Press, 2004); and Yuri Felschtinsky, *Lenin and His Comrades* (New York: Enigma Books, 2010).

78. Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3, *The Breakdown* (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 90.

79. Berman, *Terror and Liberalism*, p. 50.

80. Peter Ehlen, "Communist Faith and World-Explanatory Doctrine: A Philosophical analysis," in *Totalitarianism and Political Religions*, vol. 2, *Concepts for the Comparison of Dictatorships*, ed. Hans Maier and Michael Schäfer (New York: Routledge, 2007), p. 134.

81. Hans Maier, "Political Religions and Their Images: Soviet Communism, Italian Fascism and German National Socialism," *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 3 (September 2006): 269.

82. Graeme Gill, *The Origins of the Stalinist Political System* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2002), p. 242.

83. Ana Krylova, "Beyond the Spontaneity-Consciousness Paradigm: 'Class Instinct' as

a Promising Category of Historical Analysis,” *Slavic Review* 62, no. 1 (Spring 2003): 18-19.

دیوید پرست‌لند به نکته‌ای مشابه اشاره می‌کند و انواع مختلف برداشت بلشویک‌ها از مفهوم «طبقه» را چنین دسته‌بندی کرده: نوسنگرا، «به عنوان اصل طبقه»، که بروکراسی تولید شده به دست ویدویژنیه را توجیه می‌کند؛ و یکی باززاینده، «به عنوان نوعی تفکر و فرهنگ» که بر ووسپتانیه تاکید دارد، که می‌تواند علیه «طبقه‌ی جدید» باشد. نک:

Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization*, p. 415.

۸۴ نقل از:

David McLellan, *Marxism after Marx*, 4th ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 98.

85. Jowitt, *New World Disorder*, pp. 25-27.

86. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin*, p. 115.

۸۷ ریس پدران «ماکیاولیسم انقلابی» را چنین نام می‌برد: ن. آ اسپشنیو، ن پ اوگاریو، پی جی زاجینویسکی، ام باکونین، پی ان تکاچایو و اس جی نچایو. درباره‌ی ارتباط میان سنت‌های روسیه و اندیشه‌های سیاسی افراطی و لنین، نک:

Tibor Szamuely, *The Russian Tradition*, ed. Robert Conquest (London: Fontana, 1974); and Adam Ulam, *In the Name of the People: Prophets and Conspirators in Prerevolutionary Russia* (New York: Viking Press, 1977).

88. Robert Mayer, “Lenin and the Jacobin Identity in Russia,” *Studies in East European Thought* 51 (1999): 127-54.

همچنین نک:

Mayer, “Lenin, the Proletariat, and the Legitimation of Dictatorship,” *Journal of Political Ideologies* 2 (February 1997): 99-115; and “Plekhanov, Lenin and Working-Class Consciousness,” *Studies in East European Thought* 49 (September 1997): 159-85.

۸۹ نک:

Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, ed. Slavoj Žižek (New York: Verso, 2007).

۹۰. برای مطالعه‌ی افکار لنین درباره‌ی دیکتاتوری پرولتاریا، نک:

Kołakowski, *Main Currents*, pp. 744-49.

91. Luxemburg, “The Russian Revolution,” p. 391.

92. Hannah Arendt, “Nightmare and Flight,” in *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. Jerome Kern (New York: Harcourt, Brace and Jovanovich), p. 134.

93. Daniel Chirot, “What Was Communism All About?” (review essay on *The Black Book of Communism*), *East European Politics and Societies* 14, no. 3 (Fall 2000): 665-75.

94. Polan, *Lenin and the End of Politics*.

95. Peter Holquist, "'Information is the Alpha and Omega of Our Work': Bolshevik Surveillance in its Pan-European Perspective," *Journal of Modern History* 69, no. 3 (1997): 415-50.

۹۶. نقل به مضمون از:

Roberts, *The Totalitarian Experiment*, p. 415.

97. Klaus-Georg Riegel, "Marxism-Leninism as a Political Religion" in *Totalitarian Movements and Political Religions* 6, no. 1 (June 2005): 98.

98. Martin Malia, *The Soviet Tragedy* (New York: Free Press, 1994); Richard Pipes, *The Russian Revolution* (New York: Vintage, 1990).

۹۹. نقل از:

John Patrick Diggins, Max Weber: *Politics and the Spirit of Tragedy* (New York: Basic Books, 1996), p. 239.

100. *Ibid.*, p. 230.

101. Slavoj Žižek, "Introduction between the Two Revolutions," in *Revolution at the Gates: Selected Writings of Lenin from 1917* (London: Verso, 2002), 6.

102. Alexander Yakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002);

همچنین نک.

Yakovlev's book, "Apostate Apparatchik," *Times Literary Supplement*, February 21, 2003, p. 26; and Paul Hollander, *The End of Commitment: Intellectuals, Revolutionaries, and Political Morality* (Chicago: Ivan R. Dee, 2006).

103. Isaac Deutscher, "Marxism and Primitive Magic," in *The Stalinist Legacy: Its Impact on Twentieth Century World Politics*, ed. Tariq Ali (Harmondsworth: Penguin Books, 1984), 11-14.

۱۰۴. نک:

Robert C. Tucker's interview with George Urban in G. R. Urban, ed., *Stalinism—Its Impact on Russia and the World* (London: Maurice Temple Smith, 1982), pp. 151 and 170.

105. Terry Martin, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001), p. 341.

106. Sheila Fitzpatrick, "Ascribing Class: The Construction of Social Identity in Soviet Russia," in *Stalinism—New Directions*, ed. Sheila Fitzpatrick (London and New York: Routledge, 2000), pp. 20-47.

107. Priestland, *Stalinism and the Politics of Mobilization*, p. 249.

108. Erik van Ree, "Stalin as Marxist: The Western Roots of Stalin's Russification of Marxism," in *Stalin: A New History*, ed. Sarah Davies and James Harris (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 172.

109. Roberts, *The Totalitarian Experiment*, p. 231.

۱۱۰. در ایتالیای موسولینی، کارتا د لاوورا، سند سال ۱۹۲۷ که برنامه‌ی مدرن‌سازی کشور را مدون کرد، از خصوصیات کاملاً مشابه با جامعه‌ای در حال پیشروی به سوی انقلاب استفاده کرد: «ملت ایتالیا موجودی زنده و با هدف است، زندگی و فعالیت دارد که برتر از دیگر مردم و دیگر گروه‌های جزئی است. واحدی اقتصادی و سیاسی و اخلاقی است که شکوهش با دولت فاشیست تضمین می‌شود.» پیشتر این سند را ایتالو بالبو طرح کرده بود. نک:

Bosworth, *Mussolini's Italy*, p. 227.

111. David Brandenberger, "Stalin as Symbol: A Case Study of the Personality Cult and Its Construction," in *Stalin*, ed. Davies and Harris, p. 250.

برای مطالعه‌ی بحث بلشویسم ملی، نک:

David Brandenberger, *National Bolshevism: Stalinist Mass Culture and the Formation of Modern Russian National Identity, 1931-1956* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 2002).

112. Gill, *The Origins*, pp. 242-45.

۱۱۳. هر دو نقل قول از استالین در:

Ethan Pollock, "Stalin as the Coryphaeus of Science: Ideology and Knowledge in the Post-War Years," in *Stalin*, ed. Davies and Harris, pp. 283 and 280.

114. Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), p. 51.

115. *Lenin and the Twentieth Century: A Bertram D. Wolfe Retrospective*, compiled and with an introduction by Lennard D. Gerson, foreword by Alain Besançon (Stanford, Calif.: Hoover Institution Press, 1984), p. 86.

116. Dick Howard, *The Specter of Democracy* (New York: Columbia University Press, 2002), p. 19.

117. See Leszek Kołakowski interview in Urban, ed., *Stalinism*, p. 250.

118. Roger Griffin, "Introduction: God's Counterfeiters? Investigating the Triad of Fascism, Totalitarianism and (Political) Religion," *Totalitarian Movements and Political Religions* 5, no. 3 (Winter 2004): 291-325.

119. Kolakowski, *Main Currents*, pp. 989-1032, 1124-1147.

ایدنولوگ گورباچف، الکساندر یا کولوف در پاسخ تندش به استفانی کورتیوس در این باره نوشته است:
Du passé nous faisons table rase! Histoire et mémoire du communisme en Europe (Paris: Robert Laffont, 2002), pp. 173-210.

120. Katerina Clark, *Petersburg: Crucible of Cultural Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 2.

۱۲۱. تا کر معتقد است که «تفکر انقلابی روسیه بدون هیچ زحمتی با مارکسیسم اخت شد، یا مارکسیسم را در خودش حل کرد. بخشی از این تفکر در روزهای پیش از مارکسیسم نسبت به سرمایه‌داری جبهه گرفته بود ... ولی دلیل اصلی این بود ... که نتیجه‌ی جنگ طبقات باستانی با سرنگونی "دولت" وقت روشن می‌شد. بعدتر دکتربین مارکس مورد پسند ریشه‌های آنارشیستی در تفکر انقلابی روسیه قرار گرفت، زیرا که از بین بردن دولت در فضای بعد از انقلاب را پیش‌بینی می‌کرد. در نتیجه، انقلابی روس که ذهنش مشغول تصویر روسیه‌ای دوگانه بود به راحتی مارکسیست می‌شد و از ظرفیت‌های بومی انقلابی در نبرد با روسیه‌ی رسمی استفاده می‌کرد ... می‌توانست مارکسیست باشد، در حالی که انقلابی روس هم بود.»
Robert C. Tucker, *The Soviet Political Mind: Stalinism and Post-Stalin Change*, rev. ed. (New York: W.W. Norton, 1971), p. 130-31.

122. Griffin, *Modernism and Fascism*, p. 172.

123. Steven G. Marks, *How Russia Shaped the Modern World: From Art to Anti-Semitism, Ballet to Bolshevism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003).

124. Alexander Solzhenitsyn et al., *From Under the Rubble*, intro. Max Hayward (Washington D.C.: Regnery Gateway, 1981).

125. Lars T. Lih, "How a Founding Document Was Found, or One Hundred Years of Lenin's *What Is to Be Done?*" *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 4, no. 1 (Winter 2003): 5-49.

126. Halfin, *From Darkness to Light*, p. 14.

127. Klaus-Georg Riegel, "Communities of *Virtuosi*: An Interpretation of the Stalinist Criticism and Self-Criticism in the Perspective of Max Weber's Sociology of Religion," *Totalitarian Movements and Political Religions* 1, no. 3 (Winter 2000): 16-42.

128. Halfin, *From Darkness to Light*, pp. 156-57.

129. *Ibid.*, p. 84.

130. Earnest Tuveson quoted in *ibid.*, p. 47.

131. *Ibid.*, p. 115.

۱۳۲. تفاوتی مهم میان مارکس و لنین در این باره وجود دارد. آزادی پرولتاریا در نظر مارکس نتیجه‌ی «کار خود پرولتاریا» بود. دو خط فکری در این مسئله به هم برخورد کردند، و در نتیجه بحث‌هایی تند در جنبش‌ها و احزاب چپ‌گرای تندروی قرن بیستم شکل گرفت.

۱۳۳. شعری از مایاکوفسکی به نام ولادیمیر ایلیچ لنین در:
Vladimir Mayakovsky, *Moia revolutsia* (Moscow: Sovremennik Publishers, 1974).

۱۳۴. بلشویسم و سوسیالیسم ملی علاقه‌ای مشابه به انقلابی انسان‌شناسانه داشتند. موسولینی در صدد تولید «انسان فاشیست» بود، و فرماندهی مشت آهنین رومانی، کرنلیو زلاکودرنو، نیز به همین ترتیب.

135. Astrid Hadin, "Stalinism as a Civilization: New Perspectives on Communist Regimes," *Political Studies Review* 2 (2004): 166-84.

۱۳۶. برای مطالعه‌ی بحث اسطوره در مقابل ایدئولوژی در ارتباط با مارکسیسم لنینیسم، نک:
Carol Barner-Barry and Cynthia Hody, "Soviet Marxism-Leninism as Mythology," *Political Psychology* 15, no. 4 (December 1994): 609-30.

137. Ehlen, "Communist Faith and World-Explanatory Doctrine," in *Totalitarianism*, ed. Maier and Schäfer, p. 129.

۱۳۸. رجوع کنید به بحث جیمز گریگور در باب آثار عرفانی ملی سرگئی کورگینیان و الکساندر پروهانف و تاثیرشان بر زیوگانف، مخصوصاً مانیفست «اعلامیه ی توده»، مانیفست روسیه‌ی استالینوفاشیست. نک:
A. James Gregor, *The Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), pp. 144-55; and *Marxism, Fascism, and Totalitarianism: Chapters in the Intellectual History of Radicalism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009)

139. Nikolai Chernyshevsky, *What Is to Be Done?* (Ithaca, N.Y., and London: Cornell University Press, 1989).

۱۴۰. به علاوه، نک:

Jowitt's contributions, see Tucker, *The Soviet Political Mind*; and Robert Conquest, *Reflections on a Ravaged Century* (New York: Norton, 2000).

141. Luxemburg, "The Russian Revolution," p. 375.

142. Beryl Williams, *Lenin* (Harlow: Logman Publishing Group, 1999), p. 73.

143. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship: The Origins, Structure, and Effects of National Socialism*, trans. Jean Steinberg with an introduction by Peter Gay

(New York and Washington: Praeger Publishers, 1970), p. 152.

144. Gabriel Almond, *The Appeals of Communism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1954); Burleigh, *Sacred Causes*, esp. "The Totalitarian Political Religions," pp. 38-122.

145. Bert Hoppe, "Iron Revolutionaries and Salon Socialists: Bolsheviks and German Communists in the 1920s and 1930s," in "Fascination and Enmity: Russia and Germany as Entangled Histories, 1914-1945," special issue, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 10, no. 3 (Summer 2009): 509.

146. Hoffer, *The True Believer*.

147. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (New York: Atheneum, 1976), p. 315.

۱۴۸. برای مطالعه‌ی تحلیلی فوق العاده بر آثار لفور، نک:

Howard, *The Specter*, 71-82. 149. Claude Lefort, *La complication: Retour sur le communisme* (Paris: Fayard, 1999).

149. Claude Lefort, *La complication: Retour sur le communisme* (Paris: Fayard, 1999).

150. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), p. 285-86.

151. Lefort, *La complication*, p. 47.

152. Robert C. Tucker, "Lenin's Bolshevism as a Culture in the Making," in *Bolshevik Culture: Experiment and Order in the Bolshevik Revolution*, ed. Abbott Gleason, Peter Kenez, and Richard Stites (Bloomington: Indiana University Press, 1985), pp. 26-27.

۱۵۳. می توان سنت فکری تمام و کمالی را مشاهده کرد، و منظورم در اینجا نویسندگانی از جمله کورنلیوس کارتوریادیس است و، قبل تر از آن، گئورگی پلخانف، یولی مارتف، پاول آکسلرود، اما گلدمن، رزا لوکزامبورگ، کارل کائوتسکی، آنتون پانکنوک، روٹ فیشر، بوریس سووارین، میلوان جیلاس، اگنس هلمر، و لژک کوالسکی.

154. Lefort, *The Political Forms*, p. 297.

155. Hitler quoted in Bracher, *The German Dictatorship*, p. 250.

156. Maier, "Political Religions and their Images," p. 274.

157. Peter Holquist, "New Terrains and New Chronologies: The Interwar Period through

the Lens of Population Politics,” *Kirtika: Explorations in Russian and Eurasian History* 4, no. 1 (Winter 2003): 171-72.

158. Sigrid Meuschel, “The Institutional Frame: Totalitarianism, Extermination and the State,” in *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, ed. Helmut Dubiel and Gabriel Motzkin (Portland, Or.: Frank Cass, 2003), pp. 115-16.

159. Bosworth, *Mussolini*, p. 235.

160. Gorlizki and Mommsen, “The Political (Dis) Orders of Stalinism and National Socialism,” in *Beyond Totalitarianism*, ed. Geyer and Fitzpatrick, p. 86.

161. Michael Burleigh, “Political Religion and Social Evil,” *Totalitarian Movements and Political Religions* 3, no. 2 (Autumn 2002): 1-2.

فصل شش

ناخشنودی خاطر و احساس کین توزی

تهدیدهایی که دموکراسی در جوامع پسا کمونیستی با آن‌ها روبروست

جوامع بشری کلیشه‌هایی پدید می‌آورند (که حد اعلای تصنع است)، و سپس همان کلیشه‌ها را چونان چیزی عادی (که حد اعلای طبیعی بودن است) مصرف می‌کنند. و این نشان می‌دهد که چگونه ایمان بد ممکن است به جای وجدان خوب گرفته شود.

Eugen Weber, *My France*

اشتراک آدمیان در نفرت، از آنان رفقای عجیبی برای همبستری می‌سازد.
Albert Hirschman, *The Rhetoric of Reaction*

چرخ‌زنان و چرخ‌زنان در حلقه‌ای پهن شونده،
شاهین قادر به شنیدن صدای پرورنده خویش نیست؛
چیزها دور از هم پیش می‌آیند؛ مرکز را نمی‌توان نگاه داشت؛
هرج و مرج محض بر سر جهان گسترانیده است،
پیوند تنظیم شده با خون از دست رفته، و همه جا
رسم بی‌گناهی در آب غرق شده است؛
بهترین دیگر فاقد هر گونه اعتقاد است، و این در حالی است که بدترین
سرشار از شدتی شورانگیز است.

W.B. Yeats, "*The Second Coming*"

با گذشت بیش از دو دهه از خود پاشیدگی نظام‌های کمونیستی در اروپای مرکزی و شرقی، ثابت شده است که بیش از یک آینده ممکن را می‌توان به‌طور معقول برای این مناطق در نظر گرفت. گرچه بسیاری هستند که در پیش‌بینی بدترین حالت شتاب ورزیدند، احتمال وقوع سناریوهای کابوس‌وار، به‌رغم تصورات جان اوربن (Jan Urban) و تامس (G.M. Tamás)، تا حدی با تردید همراه بود.^۱ جنگ همه بر ضد همه،^۲ وضعی از هرج و مرج وحشیانه و طولانی، و از دست رفتن حقوق مدنی تازه به دست آمده به نفع یکپارچگی و خواست جمعی شبیه به آنچه استالینسم و فاشیسم وانمود می‌کردند در بیش‌تر کشورهای پسالنیستی در راه نیست. میهن‌پرستی افراطی توسعه‌طلب به سبک میلسوویچ در خارج از مرزهای یوگسلاوی سابق به راه افتاده و تشویق نشده است، گرچه طغیان‌های مشابهی از نفرت و نارواداری با در خود فروریزی اتحاد شوروی، به‌ویژه در قفقاز، همراه بوده است. در سلطه رژیم مبتنی بر همه‌پرسی به ریاست آلکساندر لوکاشنکو در بلاروس^۳، حقوق بشر زیر پا گذاشته شده است، ولی این موضوع در بین دولت‌های اروپایی مابعد کمونیستی همچنان موردی استثنایی است. به نظر می‌رسد که تکثرگرایی در امر سیاست با استحکام تمام جا افتاده است، و توسل به شیوه‌های دموکراتیکی تا حدود وسیعی شناخته شده، پذیرفته شده است و در عمل به کار بسته می‌شود. با این همه، نقشه کلی بعد از کنار رفتن کمونسم نشان از فرهنگ سیاسی سرخورده، مایوس، برآمدن نوعی تفکر اشتراکی جدید، به حاشیه رانده شدن قهرمانان پیشین، و بازگشت کمونیست‌های سابق به صحنه دارد. آدام میچنیک (Adam Michnik) این روند را «احیای مخملین» می‌نامد.^۴ من اصطلاح «ضد انقلاب مخملین» را پیشنهاد کردم و منظورم تعیین جهت این پدیده بود، به‌خصوص ضدیتی که با جریان روشنفکری و گرایش‌های لیبرال در آن دیده می‌شد.^۵ چرخش محافظه‌کارانه-توده‌گرایانه یا پوپولیست در سیاست‌های مجارستان در نخست‌وزیری ویکتور اُربان بعد از سال ۲۰۰۹ به مجادلات زهر آگینی بر سر برقراری محدودیت‌های درخور فهمی در زمینه آزادی مطبوعات و برخوردهای قوم‌گرایانه با سرشت هویت ملی انجامید.

جوامع اروپای مرکزی و شرقی از نظام‌های لنینیستی اقتدارگرا، بی‌اندازه متمرکز، و متکی به دیوان‌سالاری، به سوی شکل‌های دموکراتیک سازمان سیاسی و اقتصادی روی آورده‌اند.^۶ تمرکز انحصاری بر دشواری‌های آن‌ها در مرحله انتقالی بدان ماند که درام تجربه اجتماعی و سیاسی را که این منطقه از سر گذرانده است نادیده بگیریم. با گذشت

i Bellum omnium contra omnes

ii Belarus

بیش از بیست سال از ۱۹۸۹، آنچه در میان باقی می ماند اعتبار الگوی دموکراتیک لیبرال در جوامعی است که به طور سنتی اقتدارگرا بوده اند. نخستین بار تونی جات، مورخ، بود که به درستی پرسید: «این جوامع به چه چیز پشت سر خود می توانند بنگرند؟» به عبارت دیگر، تعیین هویت بلوک های ساختمانی که جوامع باز می توانند در آنها مستقر شوند تا به درستی به ایفای نقش خود بپردازند اهمیت دارد. ما باید به برآورد مسیری که دگرگونی های بزرگ پس از رویدادهای خارق العاده ۱۹۸۹ بدان انجامید بنشینیم: آیا جوامع تازه بیدار شده آماده پذیرش تکثرگرایی در سیاست هستند، یا نیروهای لیبرال ضد تجدد دست بالا را دارند؟ جات، در سال ۲۰۰۲ گفت در زمینه دست یابی به اتحادیه اروپا، به منظور بازسازی اخلاق اروپایی، «نقطه استناد حیاتی برای اروپا در حال حاضر سال های بی واسطه پیش از رویدادهای ۱۹۸۹ خواهد بود». ۵ چون ما بیستمین سالگرد آن سال های انقلابی را گرامی داشته ایم، از این امکان برخوردار هستیم که بینیم توهما، انتظارات، و گستره موازنه و نظوروزی در سال های آینده چیست.

سال با شکوه ۱۹۸۹

انقلاب های ۱۹۸۹، صرف نظر از این که چه داوری درباره آن ها داریم، به راستی نمودار رویدادهای تاریخی در جهان در معنای هگلی کلمه بود: این رویدادها باعث شدند که گسستی تاریخی (فقط تا حدی معمول) میان جهان پیش و پس از سال ۱۹۸۹ برقرار شود. ۶ سیستم های لنینیستی به گونه ای درمان ناپذیر بیمار بودند، و بیماری نخست و بیش از همه به ظرفیت شان برای باز تولید خود سرایت کرد. بعد از دهه ها به باز یچه گذراندن با فکر این که اصلاحات درون سیستمی امکان پذیر است، سرانجام روشن شد که کمونیسم فاقد منابع لازم برای اصلاح و بازسازی است و راه حل مسائل موجود را نه در درون بلکه در بیرون، حتی در تضاد با نظم مستقر باید جست. ۷ اضمحلال (در خود فروپاشی) اتحاد شوروی، که در برابر چشمان ناباور مردم جهان در دسامبر ۱۹۹۱ صورت گرفت، محصول مستقیم و تنگاتنگ انحلال قبلی «امپراتوری برون» در اروپای شرقی بر اثر انقلاب های ۱۹۸۹ بود. اکنون دیگر آشکار است که دوره ای تاریخی که با جنگ جهانی اول آغاز شد، یعنی کسب قدرت توسط بلشویک ها در روسیه در اکتبر ۱۹۱۷، و جنگ طولانی ایدئولوژیکی در اروپا (یا بیش تر جنگ داخلی همه گیری) که پیامد آن بود به پایان خود رسیده است. ۸

مقدمات امری که به پیمودن راه وقایع سال های ۱۹۸۹-۱۹۹۱ انجامید با کارهای صورت گرفته از سوی آن چه ما امروزه آن را جامعه مدنی می نامیم فراهم شده بود،

کارهایی که کم‌تر به چشم می‌خورند، اغلب فرعی و حاشیه‌ای بودند، ولی در دراز مدت به صورت حادی معنادار شدند (شامل جنبش همبستگی در لهستان، بیانیه ۷۷ در چکسلواکی، فعالیت‌های غیر رسمی گروه‌های مدافع صلح، محیط زیست، و حقوق بشر در آلمان شرقی، و وجود اپوزیسیون دموکراتیک در کشور مجارستان).^۹ بنابراین، در بررسی خرابه بازمانده از لنینیسم بر ماست که از هرگونه برخورد تک‌بُعدی و توحیدی به موضوع بپرهیزیم. هیچ عامل تکی که بتواند فروپاشی مورد بحث‌مان را تبیین کند وجود ندارد: عوامل اقتصادی همان‌قدر مؤثر بودند که عوامل سیاسی، و عوامل فرهنگی همان‌قدر تأثیرگذار که تنش‌های اجتماعی؛ همه این عوامل دست به دست هم دادند تا این رژیم‌ها یک‌بار برای همیشه کنار گذاشته شوند. ولی، این رژیم‌ها اقتدارگرا نبودند: یگانه منبع بر حق بودن‌شان از «مکتوب مقدس» مارکسیستی-لنینیستی گرفته شده بود، و به محض این که هاله تقدس یادشده فرو ریخت و عمل نکرد، کل بنای برپا شده بر مبنای آن شروع به فرو ریختن کرد.^{۱۰} اگر بخواهیم از اصطلاح مناسب دانیل چپروت (Daniel Chivot)، جامعه‌شناس، در اینجا استفاده کنیم باید بگوییم که رژیم‌های مورد بحث «جباریت‌های یقین» بودند، و درست از دست رفتن تدریجی تعهد فکری به ایدئولوژی در بین نخبگان حاکم بود همان‌که در آغاز نوعی شور و اشتیاق مسیحاگونه می‌نمود، و از هم پاشیدگی درونی رژیم‌های لنینیستی را تسریع کرد.^{۱۱} در سال ۱۹۸۹، اعتبار سه اسطوره مرکزی لنینیسم فرو ریخت: آسیب‌ناپذیری، شکست‌ناپذیری، و برگشت‌ناپذیری این رژیم‌ها.

هرگونه تحلیل از سال ۱۹۸۹، با توجه به اوضاع و احوال، باید در قالب دو فرضیه نظری اساسی صورت گیرد. فرض نخست، که هسته مرکزی استدلال استفان کوتکین را در کتاب بسیار مورد بحث قرار گرفته‌اش به نام «جامعه نامدنی» تشکیل می‌دهد، این است که از سال‌های دهه ۱۹۸۰، نخبگان سیاسی دولت‌های کمونیستی در آشفتگی بودند و احساساتی از قبیل بی‌اعتمادی به خود، بدبینی روز افزون، و انحطاط ایدئولوژیکی را تجربه می‌کردند. حکومت در اروپای شرقی در بستر جوامعی نامدنی صورت می‌گرفت (بر مبنای کاست‌های دیوان‌سالار کمونیستی) که از هر سو با ناامنی، اضطراب، احساس وابستگی، و از دست رفتن روحیه روبرو بودند. این جوامع حس اعتماد به خود را از دست داده و جویای منابعی جان‌نشین برای بر حق بودن خویش بودند. با این همه، من دلام می‌خواهد به بُعد دومی نیز اشاره کنم که نقطه عطف ۱۹۸۹ را پیش آورد. کمونیسم در منطقه لایه زیرین مصرف‌بی‌رویه از انگیزش ناکجااندیش بود. به گفته کن جوئیت،

ناشخص‌گرایی^۱ فره‌مند احزاب لنینیستی به رسوایی انجامید. به‌رغم کوشش‌های بی‌پایان میخائیل گورباچف در القای شور و شوق ایدئولوژیکی «تجدید نظر طلبانه»، سوسیالیسم دیر رسیده نتوانست رسالت قهرمانانه عامل مرکزی پیشرفت خویش در تاریخ یعنی حزب کمونیستی را دوباره ابداع کند.

برای آن‌که به کوتکین برگردیم، حرف من این است که البته «فرو ریختن کمونیسم، فرو ریختن دستگاه حاکم بود.»^{۱۲} ولی با این همه، هنگامی که از دستگاه حاکم صحبت می‌کنیم باید اسطوره اساسی حزبی فره‌مند را نیز فهمید که حرکتی انقلابی را به منظور ایجاد جامعه‌ای از بنیاد دیگرگون برای دستیابی به سوسیالیسم بسیج می‌کند. در ۱۹۸۹، در سراسر مناطق شرقی اروپای مرکزی، شاهد تصویر پیچیده‌ای از ایمانی رنجور به ناکجاآباد (ناکجاآبادی که البته به هیچ‌معنا فروکش نکرده بود مثال‌اش هم سرود انترناسیونال خواندن نیکلای چائوشسکو به هنگام مرگ‌اش بود) همراه با مهندسی روزمره نخبگانی پراگماتیک هستیم (مثل رهبرانی چون کارولی گروس (Károly Górosz) در مجارستان، میچسلاو راکوفسکی در لهستان، پتار ملادنوف در بلغارستان، یا هانس مدرف در آلمان شرقی). همه رژیم‌های کمونیستی به نظر می‌رسید که ریشه‌ای دست‌خوش فرآیندی از فرسایش نامشخص‌اند. ولی همین که نوعی جدید از رهبری در مرکز مسکو سر بر می‌آورد رهبری که به تدریج ناخشنودی را با منطق از ریشه دگرگون‌ساز گذشته شوروی بالا می‌برد- فروریزی سیستماتیک با شتابی وحشتناک تسریع می‌شد. تونی جات به نحو مستدلی نشان داده است که «سهم برجسته لنین در تاریخ اروپا ربودن میراث مرکزگریز بنیادگرایی اروپایی و هدایت آن به سوی دست‌یابی به قدرت از خلال سیستمی ابداعی از انحصار کنترل بود: قدرتی که بی‌درنگ به دست آمد و به زور در یک جا متمرکز شد.»^{۱۳} آن‌گاه که نفوذ این میراث در حساب و کتاب قدرت در درون بلوک شوروی تضعیف شد، فرسایش راه را برای فرو پاشیدن دستگاه حاکمی ناشکستی گشود.

دقیقا به خاطر پایان دادن این کشورها به یک دوره تاریخی و گام نهادن‌شان در دوره‌ای جدید، در اهمیت این انقلاب‌ها هرچه بگوییم زیاده‌گویی نیست: انقلاب در این کشورها نمودار پیروزی حیثیت مدنی و اخلاقی سیاسی بر توحید ایدئولوژیکی، کلبی مسلکی دیوان‌سالارانه، و دیکتاتوری سیاسی بود.^{۱۴} این انقلاب‌ها که در مفهوم فردگرایی آزادی ریشه داشتند، و از لحاظ برنامه‌ریزی نسبت به هرگونه طرح ایدئولوژیکی برای مهندسی اجتماعی به دیده شک می‌نگریستند، دست کم در مرحله نخست حرکت جدیدشان، انقلاب‌هایی لیبرالی و غیر ناکجان‌دیش بودند.^{۱۵} این‌ها، برخلاف تلقی سنتی

i Impersonalism

از انقلاب، بنای کار خود را بر بینشی هزاره‌اندیش از جامعه کامل ننهادند، و اعتقاد به نقش هرگونه پیش‌تاز خود چنین خوانده را در مدیریت فعالیت‌های توده‌ها کنار گذاشتند. این انقلاب‌ها به زبان سیاسی جدیدی رو آوردند: «زبان حقوق به‌عنوان وسیله‌ای برای اندیشیدن در باب سیاست.» از این بالاتر، رهبری سیر حرکت خودجوش‌شان با هیچ حزب سیاسی نبود، و در مرحله نخست‌شان حتی اصرار ورزیدند که قالب‌های سیاسی تازه‌ای ابداع کنند، قالب‌هایی متفاوت از قالب‌های تعریف‌شونده بر اساس ایدئولوژی که اساس تفاوت‌گذاری مابین احزاب سنتی بود. ۱۶ با همه این احوال، چنان‌که یکی از مشاهده‌گران رویدادهای ۱۹۸۹ و ۱۹۹۱ یادآور شده «این جدانداستان بر ضد انقلابیان سابق و سازمان‌های‌شان مانند سی.پی.اس.یو، چماق تکفیر و سرکوب به کار نبردند خواستند که وضع انقلابی در جامعه به پایان خود برسد.»^{۱۷}

امیدها و سرخورگی‌ها

این امر واقع که پیامد این انقلاب‌ها به آفت رقابت‌های قومی، بگو مگوهای سیاسی ناسالم، فساد روزافزون سیاسی و اقتصادی، پدید آمدن احزاب لیبرالی و جنبش‌هایی شامل جنبش‌های نیرومند اقتدارگرا، و جریان‌های اشتراکی انجامید، از اهمیت پیام کریمانه و تأثیر عظیم‌شان چیزی نمی‌کاهد. و باید به یاد داشت که خروج از وضع سوسیالیسم دولتی درست در کشورهایی که این انقلاب‌ها در آن‌ها پیش‌نیامد (یوگسلاوی) یا از خط خارج شده بود (رومانی)، به طرز خاصی مشکل‌ساز می‌نمود. انقلاب‌های ۱۹۸۹ در عمل وضعی به وجود آوردند که از بنیاد تازه و خطرناک بود، وضعی که در آن فقدان هنجارها و رفتارهای معقول قابل پیش‌بینی از سوی کنش‌گران امکانی برای آشوب کلی و فراگیر پدید آورده بود. این مشاهده برای آن نیست که افسوس پایان یافتن اوضاع پیش از ۱۹۸۹ را بخوریم، بلکه هدف ما فقط اشاره به این نکته است که این سال ورود به آستانه‌ای جدید و سال پایان لنینیسم همه ما را در وضعیتی از بنیاد تازه قرار داد. درک انقلاب‌های ۱۹۸۹ به ما کمک می‌کند تا معنای بحث‌های جاری در باب لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم، جامعه مدنی، و مفهوم راستین آزادی بشر را در پایان یک قرن پر از ستم‌گری و بی‌رحمی بهتر دریابیم.^{۱۸}

این امرهای واقع را به‌ویژه از آن‌رو باید به خاطر سپرد که هستند نویسندگان می‌کنند. «بلاغت‌های مترجمانه»، که آلبرت هیرشمن به نحو درخشانی آن‌ها را بررسی

کرده، از استدلال‌هایی چون بی‌حاصلی، مخاطره و وجود پریشانی بهره می‌گیرند تا خود تغییر را ناحق جلوه دهند یا وانمود کنند که تغییر ناممکن و نامطبوع است.^{۱۹} این خط استدلالی که اغلب در شیوه‌های تلقی پیچیده‌تر نیز به آن بر می‌خوریم، بر مبنای منطق زیر نهاده شده است: فضای مابعد انقلابی، مهار و یژگی‌های زشت سالیان دراز نهفته در فرهنگ‌های سیاسی ملی را برداشته و رهای‌شان کرده است، مانند میهن‌پرستی افراطی، نژادپرستی، بقایای فاشیسم، بنیادگرایی قومی-آخوندی، و میلیتاریسم، و چنین فضایی، بنابراین خطرناک‌تر از وضع موجود پیشین است؛ یا هیچ چیزی به‌واقع تغییر نکرده و قدرت‌مداران (دیوان‌سالاران حزب‌دولت) به همان حال سابق باقی مانده‌اند، و فقط ماسک تازه‌ای به چهره خویش زده‌اند؛ یا صرف نظر از آن‌چه زنان و مردان انقلاب ۱۹۸۹ آرزو داشته‌اند، نتایج کرده‌های‌شان بی‌نهایت مایوس‌کننده بوده، یعنی به افراد شیر و بی‌وجدان، به کلاه‌برداران، و عوام‌فریبان اجازه داده است از فرصت‌های تازه برای استقرار سلطه خویش بهره بگیرند. اگر یک اصل اخلاقی در درام انقلابی بزرگ پدید آمده در کشورهای اروپای شرقی در ۱۹۸۹ وجود داشته باشد، آن اصل این است که تاریخ هرگز جاده‌ای یک طرفه نبوده، و آینده همواره آستن بیش از یک بدیل است. به عبارت دیگر، جبری زره پوشیده که حاکم بر تاریخ بشریت باشد در کار نیست. با این‌همه، همان‌طور که جفری آیزاک استدلال می‌کند، انقلاب‌های ۱۹۸۹ نه فقط بیش از یک علت داشتند بلکه دارای بیش از یک معنا نیز بودند، و پیشنهاد چالش‌ورزشان برای آینده نه فقط برای جوامع مابعد کمونیستی بلکه برای دموکراسی‌های غربی هم بود.^{۲۰} از این بالاتر، ما باید توجه خود را بر میراث تکثرگرای این انقلاب‌ها و تأثیر ادامه‌دارشان بر اروپای شرقی و جهان هر دو متمرکز کنیم. آیزاک به ما هشدار داد که «ما»، یعنی کسانی که «انقلاب‌های مخملین» ۱۹۸۹ را گرامی داشته‌ایم، باید با دوراندیشی و حسی از مهار نفس خویش عمل کنیم، زیرا در پشت «ظاهر عادی» جوامع مابعد کمونیستی پیچیدگی‌های بسیار نهفته است.^{۲۱}

معنای رویدادهای مورد بحث، نقش دگراندیشان (روشنفکران منتقد و به صف نشده) در احیای جوامع مدنی سال‌ها در حالت فلج مانده، و بحران‌های همه‌جانبه این رژیم‌ها، و انحطاط پیشوایی احزاب کمونیستی در قدرت به پیدایش آثار بسیاری از نظر تعبیر و تفسیر وقایع پیش آمده انجامیده است. کوشش آغازین در این مورد بر ستایش نقش دگراندیشان در شکستن رژیم‌های سبک‌شوروی و شکل گرفتن و برآمدن ابتکارهایی از پایین به بالا متمرکز بود.^{۲۲} نقش جدااندیش به‌عنوان قهرمان به اسطوره سیاسی در اروپای مرکزی و شرقی تبدیل شد، ولی اسطوره سبب شد که جوامع مورد بحث به مرتبه بالاتری

از آگاهی اخلاقی به خویشتن دست یابند. ابعاد گروه‌های دگراندیش و شمار افراد آن‌ها از نظر من چندان اهمیت ندارد. فراموش نمی‌کنم صحبت یکی از جدانندیشان و فعالان سابق حقوق بشر، به نام مرحوم میهای بوتز (Mihai Botez) در میزگردی که توسط «خانه آزادی» در ۱۹۸۸ ترتیب داده شده بود، او بر این نکته اصرار ورزید که فقدان دید، الزاماً به معنای نبود جامعه مدنی نیست، حتی در کشوری چون رومانی چائوشسکو. در همین کشور نیز بسیاری از شبکه‌های اطلاع‌رسانی و ارتباط میان روشنفکران وجود داشت. حرکت اعتراضی ضد کمونیستی کارگران براشو^۱ در نوامبر ۱۹۸۷ نیز نمونه‌ای از بیان نارضایتی عمیق اجتماعی بود. باربارا فالک (Barbara Falk) در بازبینی آموزنده‌اش از وقایع تاریخ انقلاب‌های ۱۹۸۹، بر این نکته تأکید دارد که «هیچ مرز تفاوت‌گذار روشنی میان مقاومت و جدایی‌گزینی وجود ندارد - بلکه بیش‌تر با پدیده‌ای پیوسته که به تدریج کامل می‌شود روبرو هستیم.» تعیین سرشت، تأثیر، و نقش این پیوستگی مقاومت در نه گفتن به رژیم‌های کمونیستی نیازمند پژوهش و تحلیل عمیق است. دریافت خصلت ویژه این سیمای مقاومت، به نظر من یک آغاز گویاست: در قطب «مقاومت» شاهد وجود فعالیت‌هایی چون غیبت پیشه کردن، به الکل و مواد مخدر پناه بردن، و گشت و گذار شخصی و ورزش را بر عضویت در اتحادیه یا شرکت در مجامعی به خرج محل کار ترجیح دادن هستیم. در موارد نزدیک به میانه با بحث‌های خصوصی یا خانوادگی بر سر توصیف‌های تاریخی بدیل، گوش دادن به رادیوهای ممنوع، نوشتن جستاری «برای یک نقاش»، بذله‌گویی در ملاءعام، یا خواندن سامیزدات^۲ نزدیک‌تر به میانه از سر دیگر، در جهت قطب جدانندیشی، باید با فعالیت‌هایی به نفع یا - اگر در «ناحیه قهوه‌ای» بود - با امضای یک بیانیه، یا شاید مشارکت در سفری زیارتی، یا بحث با دوستان در باره خبری شنیده شده از رادیو یا دهن به دهن گشته در بین دوستان روبرو باشیم. سرانجام در نهایی‌ترین نقطه پایانی قطب جدانندیشی، تولید و پخش سامیزدات را می‌بینیم، با اعتراض عمومی، درگیر شدن فعالان در گروه‌های خارج از کنترل حزب‌دولت که همه این‌ها با خطر آزار از ناحیه دولت یا حبس همراه است. به همین نحو می‌توان به تفاوت‌های دیگری میان اخلاق فردی مقاومت و وجود اپوزیسیونی سازمان‌یافته قائل شد به‌ویژه از اواخر دهه ۱۹۸۰، یا در کشورهایی نظیر لهستان که اپوزیسیون در آن‌ها بی‌نهایت مشکل بود با مخالفتی گسترده و دارای ابعاد متعدد.^۳

ما در ضمن نباید نسبت به آنچه از نظر درک نقش جدانندیشان در بین نخبگان

i Brasov

ii Samizdat

(منظورم به اصطلاح روشنفکران است) و در بین مردم، در ناحیه قهوه‌ای میان دو سر قطب مقاومت (ناظران و تماشاگران وقایع) مهم بوده بی‌اعتنا باشیم و نادیده‌اش بگیریم. تصادفی نبود که به محض سقوط رژیم چائوشسکو در رومانی، گروه حاکم جدید، رهبران جبهه نجات ملی، قبل از هر چیز موافقت کردند که پیامی به مردم بفرستند حاکی از این که شورای حاکم تنی چند از روشنفکران جدااندیش را که از طریق برنامه‌های رادیویی «رادیوی آزاد اروپا» برای مردم شناخته شده بودند در بین خود دارد. وجود افرادی از جدااندیشان می‌توانست به حکومت پس از ۱۹۸۹ حقانیت ببخشد؛ حضور و افکارشان به رویدادها معنا می‌داد. معنادار بود که نه فقط کمونیسم در خود فروریخته یا نخبگان حاکم از هم پاشیده‌اند، بلکه دانستن کل داستان و چگونگی آن و این که چه اندیشه‌هایی می‌روند تا تهی بود بعد از سقوط رژیم را پر کنند از اهمیت برخوردار بود. به‌عنوان مثال، در اتحاد شوروی، لودمیلا آلکسی‌یوا (Ludmila Alexeyeva)، از بنیان‌گذاران گروه هلسینکی مسکو، در مراتب بالای پرسترویکا اعلام داشت که «ما به گورباچف و شرکای وی، به خاطر این که ما را جزء منابع خود نشمردند، هیچ‌گونه بی‌احترامی نکردیم. خوشبخت‌ایم که اندیشه‌های ما حیات تازه‌ای یافته‌اند.» بعد از شکست کودتای اوت ۱۹۹۱، یکی از پرشورترین حامیان‌اش، نویسنده ناسیونالیست آلکساندر پروخانوف، با گریه گفت که «طرز فکر النا بونر پیروز شده است.»^{۲۴}

انقلاب‌های ۱۹۸۹ در درجه اول و پیش از هر چیز انقلاب‌هایی در اذهان بودند، و روشنفکران منتقد نقش «اذهان انقلابی» را بازی کردند. شرح‌های بسیار سرشار از وجد و شغفی از امواج انقلابی داریم که اغلب این امواج را با بهار ملت‌ها در ۱۹۸۴ مقایسه کرده‌اند، و تیموتی گارتن‌اش (Timothy Garton Ash) برخی از نوشته‌های گویا و جذاب‌اش را برای مجله «بررسی کتاب نیویورک»، که بعدها در یک جلد با عنوان «چراغ جادو» یک‌جا منتشر شد، در همین راستا پیش برده است.^{۲۵} این که آیا اصطلاح انقلاب برای تشریح این تغییرات مناسب‌تر از همه بوده یا نه البته مسأله‌ای باز است که می‌شود به آن پرداخت. آنچه ورای هر بحث و جدلی است تأثیر جهانی-تاریخی این دگرگونی‌هاست که با رویدادهای ۱۹۸۹ و آغاز بینش جدیدی از سیاست پا گرفت. در قرن بیستم، بسیاری از روشنفکران در نوعی جستجوی متعصبانه برای ناکجاآباد درگیر شدند و اغلب در حقانیت‌بخشی به استبداد مبتنی بر انگیزه‌های ایدئولوژیکی شریک بودند.^{۲۶} به گفته گارتن‌اش «بنابراین در مجموع همه این‌ها به اینجا انجامید که طغیان روشنفکران اروپا در برابر سخن‌پردازی بزرگ در باب پیشرفت بود که سرازیر شدن بهمین را تسریع کرد.»

سال ۱۹۸۹ واقعاتی را بر جای گذاشته است. نخست این که چیزی تازه بود؛ فکر نوین بزرگی در کار بود، و آن هم خود انقلاب بود. فکر انقلاب غیر انقلابی، انقلاب تحول‌یابنده و تکاملی. شعار وقایع ۱۹۸۹ ممکن است از ادوارد برنشتاین، منتقد بزرگ لنین، الهام گرفته باشد که گفته است: «هدف چیزی نیست، حرکت همه چیز است.» پس با انقلابی روبرو هستیم که درباره «چه» نبود بلکه به «چگونه» می‌اندیشید. این شعار خاص جنبش صلح‌آمیز، تداوم‌دار، به نحو معجزه‌آسایی مبتکر یک نافرمانی مدنی توده‌گیر راهی برای خود به سوی شکل گرفتن نوعی نخبگان مخالف گشود که خود آن برای مذاکره و کنار آمدن با قدرت‌های حاکم، قدرت‌هایی که در یک کلام چیزی نبودند جز میزگردی برای مذاکره، آمادگی داشت؛ نوآوری ۱۹۸۹ در همین بود. اگر گیوتین را نماد انقلاب ۱۷۸۹ بگیریم، نماد انقلاب ۱۹۸۹ میزگرد مذاکره بود.^{۲۷}

این نکته را باید به خاطر سپرد که روشنفکران منتقد شرق اروپا، عوامل جامعه مدنی در دو دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، در آرزوی کسب قدرت نبودند. ذات کنش‌ها و نوشته‌های‌شان، و به گونه‌ای ضمنی تأثیرشان بر اتباع حکومت کمونیستی، تعهدشان به احیای حقیقت، مدنیت، و اخلاق در سپهر حیات عمومی، زنده کردن فضائل مدنی، و پایان دادن به روش کنترل تمامیت‌گرا، ترساندن، و اجبار بود. استفان کوتکین به‌درستی نشان داده است که مهم‌ترین جنبه آسیب‌پذیر نظام‌های کمونیستی دروغ‌گویی غیر قابل علاج‌شان بود. در چنین شرایطی، ادعای من این است که گفتار جدانديشان در باب نوعی خود آگاهی فعال، به بدنه اجتماعی نیرو داد تا بار سنگین چالشی سهمگین با دروغ بزرگ حزب را به دوش بکشند. احیای مفاهیمی چون آزادی، شرافت، شهروندی، حق حاکمیت مردم، و تکثرگرایی، نمادی بنیادین و پایه‌ای عملی برای به چالش کشیدن سیاسی دنیای تمامیت‌گرا فراهم کرد. از این بالاتر، برای نخستین بار در تاریخ کمونیسم در منطقه، گروهی از متفکران پدید آمدند که با کنش و سخن خود کوشیدند «تا فاصله ناشی از وجود نابه‌سامانی اجتماعی میان فرد و دولت را پرکنند».^{۲۸} به عبارت دیگر، وجود آینده‌ای متفاوت برای جوامع زیر سلطه کمونیسم هنگامی در معرض دید قرار خواهد گرفت که نخست روشنفکران و بخش‌هایی از مردم سکوت خود را بشکنند. جامعه مدنی در شرایط ۱۹۸۹ مهم و تأثیرگذار بود. آن اپل‌باوم (Anne Applebaum)، در بررسی اثر استفان کوتکین با عنوان «جامعه نامدنی»، تأکید کرده که شکل‌های بدیل سازمان‌دهی «کمک کرد تا توده شکل بگیرد و سپس به توده کمک کرد تا تغییر ایجاد کند (فرا خواندن واسلاو هاول به ریاست جمهوری چک). شاید نکته مهم‌تر این است که این شکل‌های بدیل سازمان‌دهی بیش از همه بر قشرهای دیوان‌سالار میانی، بر آن

گروه از مردم که فقط مجری دستورها بودند آن هم از ترس این که مبادا تهاجم اتحاد شوروی به کشورشان پیش بیاید، بیش از همه تأثیر گذاشت چندان که دیگر چشم بسته اطاعت نکردند. برای استناد به مورد مثالی مشهور، مردمی چون افراد پلیس که به گونه‌ای خود انگیزه به فروریزی دیوار برلین شتافتند، می‌خواستند شروع کنند به قرار گرفتن در کنار جامعه مدنی که در پیرامون‌شان در حال رشد بود.^{۲۹} حتی اگر جامعه مدنی به اندازه جامعه غیر مدنی موجود منسجم، پر تعداد، اثرگذار یا مشهود نبود، اما توانست آرمانی برای بسیج مردم آن‌هم در محیطی که اجبار، کلبی مسلکی و انواع عوامل فلج‌کننده در آن دست‌اندر کار بود، ارائه دهد. دل‌ام می‌خواهد حتی این نکته خلاف انتظار را پیش بکشیم که اهمیت جامعه مدنی نه به‌ویژه از لحاظ وزن سیاسی‌اش، بلکه در واقع از این جهت بود که به‌تقریب خودش به نوعی پیامبری از خود خشنود دست یازید.

با این‌همه، گرایش مسلط در نگاه به انقلاب‌های ۱۹۸۹ این بود که این انقلاب‌ها را بخشی از موج دموکراسی‌خواهی در جهان ببینند: به‌عنوان تأیید پیروزی نهایی ارزش‌های دموکراسی لیبرال بر کوشش‌های اشتراکی-ژاکوبینی مایل به کنترل اذهان بشری. بنابراین روشن است که وجود جدانندیش بیان‌گر نه فقط مقاومت در برابر ایدئولوژی مسلط قدرت، نوعی نه گفتن به قدرت ایدئولوژی، بلکه تصدیق ضرورت وجود هم‌بودی سیاسی بر مبنای گفت و شنود و باز بودن ذهن نیز بوده است: نشریه سامیزدات، و ایجاد فرهنگ‌های مقاومت بدیل و جدانندیشی که از طریق آن امکان‌شان فراهم آمد را می‌توان نتیجه فرآیندهای تاریخی درازمدت و بخشی و جزئی از طرح مدرنیته در سراسر اروپا دانست. از هر چیز گذشته، بیان آزاد بود که به پدید آمدن و بارآور شدن فکرت «امر عمومی» و «عقیده عمومی» انجامید، و این همان چیزی است که یورگن هابرماس در شاهکار به‌موقع‌اش «دگرگونی ساختاری حوزه عمومی» به ما یادآور می‌شود.^{۳۰} پیش از آن هم تعبیرهای مشابهی در باب طغیان ۱۹۸۹ داشتیم که الهام‌بخش ما به تفکر در مورد انقلاب لیبرالی آینده بود و نویسنده‌اش بروس آکرمِن (Bruce Ackerman)، فیلسوف، که معتقد بود تغییرهای دراماتیک در اروپای شرقی و مرکزی بخشی از احیای دوباره لیبرالیسم در جهان است. به عبارت دیگر، پیشرفت یا شکست این حرکت‌ها می‌تواند بر شرایط لیبرالیسم آینده در جهان نیز تأثیر بگذارد، زیرا ما در جهانی زنگی می‌کنیم که همگان در آن به کمک نمادهای سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی با هم در رابطه‌اند و به هم وابسته.^{۳۱}

بعد از دهه‌ها تجاوز دولت به فضای عمومی، این انقلاب‌ها تمایز موجود میان آن‌چه به دولت تعلق دارد و قلمرو متعلق به فرد را دوباره نهادینه کردند. این انقلاب‌ها با تأکید

بر اهمیت حقوق سیاسی و مدنی، فضایی برای تمرین ارزش‌های دموکراسی لیبرال فراهم ساختند. در برخی کشورها این ارزش‌ها به بنیاد قانونی تبدیل شدند که نهادهای یک جامعه باز را بر پایه آن‌ها می‌توان به سلامت بنا کرد. در کشورهای دیگری، استناد به تکثرگرایی تا حدی سرسری باقی ماند. ولی، حتی در موارد کم‌تر موفق گذار دموکراتیکی (مناطق بالکان غربی)، نظم قدیم، که بر مبنای بدگمانی، ترس، و نومی‌توده‌ها استوار بود، به نحوی برگشت‌ناپذیر مرده است. به عبارت دیگر، آنجا که نتیجه نهایی این گذار به دموکراسی روشن نیست، انقلاب‌ها موفق شده‌اند به مهم‌ترین هدف خود برسند: سرنگون کردن رژیم‌های لنینیستی و فراهم ساختن فرصت کامل برای شهروندان این کشورها در سهیم شدن در تعیین سرنوشت خویش. در پایان امر، ندای «برگشت به دامان اروپا» در ۱۹۸۹، ایستادگی بر سر «اوضاع عادی و شیوه زندگی مدرن» را امکان‌پذیر کرده است. در بازتاب سخن جات باید بگوییم گام حیاتی برداشته شده؛ کمونیسم به گذشته پیوسته است.^{۳۲}

من پیش‌تر به مسأله مهمی که باید مطرح کرد اشاره‌ای کرده‌ام، آیا رویدادهای ۱۹۸۹ انقلاب‌های اصیلی بودند؟ اگر پاسخ به این مسأله مثبت باشد، در این صورت باید دید که ما تازگی آن‌ها را که در تضاد با دیگر رویدادهای مشابه است (انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ یا انقلاب مجارستان در ۱۹۵۶) چگونه تبیین می‌کنیم؟ اگر پاسخ منفی باشد (همچنان که برخی امروزه دوست دارند استدلال کنند)، در این صورت حق داریم از خود پرسیم: پس چه بوده‌اند؟ فقط سراب‌هایی نتیجه توطئه‌های نامعلوم دیوان‌سالاری‌هایی در محاصره که جهان را با جادوی خود به خواب بردند، در حالی که خودشان تغییری نکردند و قواعد بازی همان است که بود؟ این عبارت آخری، قواعد بازی، از نظر تحلیل و تفسیر آن چه در ۱۹۸۹ پیش آمد اهمیت اساسی دارد؛ با تمرکز بر آن‌ها، می‌توان به ارزیابی مثبتی از آن انقلاب‌ها و میراثی که بر جای گذاشتند رسید. به نظر من، بروز طغیان در شرق، و اول از همه در قلب کشورهای اروپای مرکزی، بیان‌گر یک رشته از انقلاب‌های سیاسی بود که به دگرگونی قطعی و برگشت‌ناپذیر نظم موجود انجامید. انقلاب‌های مورد بحث، به جای سیستم‌های اقتدارگرا و تک‌حزبی به شکل گرفتن جوامع سیاسی تکثرگرا کمک کردند. این انقلاب‌ها به شهروندان جباریت‌های مبتنی بر ایدئولوژی (جوامع بسته) اجازه دادند که حقوق مدنی و بشری خود را به دست بیاورند و در فرایند بنای جوامع باز مشارکت جویند.^{۳۳} کنراد جاروش (Konrad Jarausch)، مورخ، استدلال‌اش این است که تأکید بر قدرت مردم که از ویژگی‌های نوعی این انقلاب‌ها بود به تازگی آن‌ها جوهریت بخشید: یعنی مسیر صلح‌آمیزشان به سوی تغییر رژیم بر ضد همه پراکندگی‌ها.^{۳۴} از این بالاتر، بعد

از ۱۹۸۹، به جای اقتصادهای فرمایشی با طرحی متمرکز، همه این جوامع به نوعی اقتصاد بازار روی آوردند. در این کوشش‌ها، که با چالشی سه‌گانه روبرو بود (ایجاد تکثرگرایی سیاسی، اقتصاد بازار، و فضای عمومی، یعنی جامعه مدنی) برخی از جوامع مورد بحث بهتر از دیگران موفق شدند. ولی این موضوع را نمی‌توان منکر شد که در کل کشورهای که معمولا وابسته به بلوک شوروی خوانده می‌شدند، یک نظم واحد تک‌گو جای خود را به تنوع سیاسی و فرهنگی داد.^{۳۵} گرچه ما هنوز نمی‌دانیم که آیا همه این جوامع به جایی رسیده‌اند که بر اساس قواعد دموکراسی لیبرال عمل کنند، اما دست کم اهمیت دارد که بر این نکته تأکید شود که در همه آن‌ها، سیستم لنینیستی مبتنی بر یک شکلی ایدئولوژیکی، اجبار سیاسی، دیکتاتوری بر نیازهای بشری، و از بین بردن حقوق مدنی دیگر از هم پاشیده است.^{۳۶}

سیاست و اخلاقیت

به یک معنا، انقلاب‌های ۱۹۸۹ اثبات حقانیت تعریف مشهور لنین از وضعیتی انقلابی بود: وضعیت هنگامی انقلابی است که بالانشینان دیگر نمی‌توانند به راه‌های قدیم ادامه دهند، و پایین‌دست‌ها ادامه این راه‌ها را دیگر نمی‌خواهند. این رویدادها چیزی بیش از نوعی طغیان‌های ساده بودند، زیرا آماج حمله آن‌ها همانا بنیادهای سیستم‌های موجود و پیشنهاد بازسازی کامل جامعه بود. شاید یادآوری این نکته مهم باشد که احزاب کمونیستی به دنبال کاربست شیوه‌های قانونی معقول به قدرت دست نیافته بودند. هیچ انتخابات آزادی را سراغ نداریم که آن‌ها را به مقام حکمرانی رسانده باشد؛ بلکه حقانیت جعلی‌شان بیش‌تر نتیجه ادعای ایدئولوژیکی (و الهیاتی) بود که خود را نماینده «پیش‌تاز» طبقه کارگر، و در نتیجه، حاملان رسالت‌هایی بخش جهان‌شمول می‌شمردند.^{۳۷} همین که ایدئولوژی کارایی‌اش را به‌عنوان نیروی الهام‌بخش و تأثیرگذار اعضای احزاب حاکم از دست داد، فرزندان خلف و بهره‌مندان سیستم نومانکلاتور، تعهد عاطفی خود را به فرمان بنیادگرایی مارکسیستی از دست دادند، دژهای لنینیستی محکوم به سقوط شدند. اینجا چیزی داخل صحنه می‌شود که عامل گورباچفی‌اش می‌خوانند.^{۳۸} در واقع فضای بین‌المللی پدید آمده توسط امواج کوبنده گلاسنوست و پرسترویکای میخائیل گورباچف، بعد از گزینش وی به‌عنوان دبیر کل حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی در ماه مارس ۱۹۸۵ بود که راه را برای تعدادی باورنکردنی از جدانديشان و بسیج سیاسی در اروپای شرقی و مرکزی گشود. بر ملا کردن معایب چشم‌انداز ایدئولوژیکی در سیاست‌های بین‌المللی (غیر ایدئولوژیکی کردن) و دست کشیدن از فکر «مبارزه طبقاتی» بود که قواعد حاکم

بر روابط اتحاد شوروی و اروپای شرقی را تغییر داد. تعداد تحلیل‌گرانی که بر عناصر تشکیل‌دهنده غیر لیبرالی و نو - اقتدارگرایانه طغیان ضد کمونیستی در شرق، عناصری کم‌تر مشهود ولی با این‌همه مداوم، تأکید کرده باشند بسیار کم است. به پیش‌بینی تیره رالف دارندورف پردازیم که می‌گوید: «خطر بزرگ‌تر شاید از نوع به کلی دیگری باشد. من تردید دارم که کلمه‌اش را به کار ببرم، ولی بیرون کردن‌اش از اندیشه سخت است: فاشیسم. منظورم از فاشیسم ترکیبی از حسرت نوعی ایدئولوژی هم‌بودی است که مرزهای بی‌رحمانه‌ای میان آنانی که متعلق‌اند و آن‌هایی که متعلق نیستند ترسیم می‌کند با انحصار سیاسی تازه‌ای برای یک نفر یا یک حرکت و تأکیدی نیرومند بر سازمان و بسیج به جای آزادی انتخاب.»^{۳۹} بیش‌تر ناظران، که بر اثر شعف حاصل از آشوب انقلابی به جلو کنده شده‌اند، ترجیح دادند از بحث و تفسیر در باب سرشت ناهمسان جنبش‌های ضد کمونیستی بگذرند: واقع امر این است که همه کسانی که لنینیسم را طرد کردند به خاطر این نبود که در رویای جامعه‌ای باز با ارزش‌های لیبرالی بودند. در بین انقلابیون تعداد اندکی از عناصر هاراً دیده می‌شدند که آماده پذیرش منطق مصالحه و مذاکره نبودند. بنیادگرهای خلق‌پسند، جزم‌گرایان مذهبی، حسرت‌کشان رژیم‌های پیش از کمونیستی، شامل کسانی که ستایش‌گر دیکتاتورهای چون مارشال ایان آنتونسکوی رومانیایی و آدمیرال میکولوس هورتی مجارستانی متمایل به نازی هم بودند. تنها پس از پاشیده شدن یوگسلاوی و پیش‌آمد جدایی مخملینی که چکسلواکی را به دو کشور تقسیم کرد (جمهوری چک و اسلواکی) بود که علما و سیاست‌سازان پی بردند که وعده‌های لیبرالی این انقلاب‌ها ممکن است تضمینی به همراه نداشته باشد و دوره پس از کمونیسم ممکن است الزاماً دموکراسی لیبرال نباشد. در سال‌های نخست دهه ۱۹۹۰، به گونه‌ای روزافزون روشن شد که عصر مابعد کمونیستی نگران انواع و اقسام تهدیدهاست، از جمله تعارض‌های خونین قومی، ناآرامی‌های اجتماعی، و بالا گرفتن طاعونی توده‌گرایی‌ها (پوپولیسم) و قبیله‌گرایی‌های کهنه و نو.^{۴۰}

در عمل، تقاضاها برای برقراری الگوی جامعه مدنی، با توجه به چهره‌های قهرمانی‌اش و تأکیدی که بر آن در درون فرهنگ‌های فرعی در نظم مابعد تمامیت‌طلبی در بین جدانديشان دیده می‌شد، در نخستین مرحله مابعد انقلابی به حد گسترده‌ای صورت آرمانی به خود گرفت. بسیاری از روشنفکران بودند که به این ارزش‌ها اعتقاد داشتند، ولی بسیاری هم بودند که این‌گونه ارزش‌ها را زیادی مجرد و جهان‌شمول می‌پنداشتند (در بین عده اخیر می‌توان از واکلاو کلاوس، رقیب و الهه انتقام و جانشین واسلاو هاول

به‌عنوان رئیس جمهوری چک نام برد). اکثریت جمعیت در شرق اروپای مرکزی در فعالیت‌های ضد سیستمی درگیر نبوده‌اند و به ارزش‌های اخلاقی مقاومت نپیوسته بوده‌اند. سال‌ها پیش‌تر، جی.ام. تاماس، فیلسوف مجار و جدانندیش سابق بر موضوع نبود تأثیر جدانندیشان بعد از ۱۹۸۹ تأمل کرده و بر حاشیه‌ای بودن‌شان تأکید ورزیده است. ۴۱ مورد جنبش همبستگی البته متفاوت بود، ولی حتی در همین جنبش نیز نمره اپوزیسیون مدنی پایین آمد و جای خود را به مفهوم اثباتی «سیاست‌های مبتنی بر حقیقت» داد. در واقعیت، جدانندیشی در بیش‌تر جوامع شرق اروپای مرکزی پدیده‌ای منفرد، و توأم با خطر بود نه الزاماً تجربه خلقی. آن‌هایی که در «ناحیه قهوه‌ای» مابین حکومت و اپوزیسیون قرار داشتند تمایل‌شان این بود که به جدانندیشان به چشم چالش‌گران اخلاقی، آدم‌های عصبی خارج از جریان، و منش‌داران از خود گذشته‌ای بنگرند که چندان درکی از بازی واقعی ندارند. نداها برای گرویدن به بینش جامعه مدنی، با توجه به بیزاری‌شان نسبت به ساختارهای سلسله‌مراتبی و شک و تردیدشان نسبت به اقتدار نهادینه، بیان‌گر محدودیت‌های‌شان در جنبش هنوز به‌درستی پانگرفته، اخلاقاً دچار پراکندگی، و از نظر ایدئولوژی سیال نظم مابعد کمونیستی بود. از این بالاتر، به قول تونی جات، «یکی از دلایل انحطاط روشنفکران، نگاه از بالا نگرشان در تأکید بر راه و رسم اخلاقی ضد کمونیسم بود، یعنی نوعی نیاز به ساختن جامعه مدنی اخلاقاً بیدار برای پر کردن فاصله نابسامان موجود میان فرد و دولت که صاحبان حرفه‌های عملی عهده‌دار انجام آن برای ساختن اقتصاد بازار شدند.» ۴۲

جهان بعد از لنینیسم از رهگذر رویاهای فرو ریخته، توهم‌های بر باد رفته، و انتظارات اغلب به جایی نرسیده دچار آسیب‌هاست. شکست کمونیست‌های سابق در لهستان در سپتامبر ۲۰۰۵ بر همین اساس توجیه می‌شود: این اعضای پیشین دیوان‌سالاری کمونیستی به‌عنوان عاملان کلبی مسلک باعث شکست احزاب جناح راست مرکزی شدند که مدعی «انقلاب اخلاقی» بودند. خلاصه این که پیکار برای روان بشر پس از کمونیسم پایان نیافته بود. در برخی از کشورها، آشفتگی و اضطراب حاکم بود. در برخی دیگر، افراد به نظر می‌رسیدند که از شرایط تازه خوشحال‌اند، شرایطی که فرصت لازم برای زیستن را بدون توسل به رویاهای ناکجانندیش فراهم می‌کرد. به قول آلکساندر یاکولف، ایدئولوگ سابق بلشویکی به مرتدی تبدیل شد: «ناکجانندیشی‌های اجتماعی بی‌ضرر نیستند. این اندیشه‌ها زندگانی عملی را از قواره خود می‌اندازند، فرد، جامعه، سازمان‌های دولتی، و حرکت‌های اجتماعی را به سمتی می‌رانند که تلقیات و مفاهیم خود را بر دیگران تحمیل کنند، که شامل توسل به روش‌های افراطی کاربرد زور نیز

می‌شود. ناکجاناندیشی‌های اجتماعی شخص را از استعداد درک و واقعیت ویژگی‌های موجود محروم می‌کنند. این‌گونه اندیشه‌ها استعداد مردمان را برای ایستادگی در برابر دشواری‌های واقعی، پوچ‌اندیشی‌ها و معایب حیات خصوصی و عمومی به حد زیادی می‌کاهند یا حتی در مواردی به کلی از بین می‌برند.^{۴۳} جامعه مدنی در ۱۹۸۹، در تضاد با ناکجاناندیشی اجتماعی لنینیسم، استعاره‌ای نیرومند از عصیان و تجدید حیات ذهنیت مستقل بود که به موازات بی‌اعتبارتر شدن دولت حزبی و نوامید شدن نخبگان‌اش در جامعه دست بالا را یافت. جامعه مدنی نمادی بود که امکان بدیلی را برای انحطاط و کلبی‌مسلمکی فراهم می‌کرد. با این‌همه، بیماری می‌تواند فرآیندی طولانی و جانکاه باشد، و در اواسط دهه ۱۹۸۰، تیموتی گارتزاش، مفسر هوشمند سیاست‌های اروپای مرکزی، از استعاره پیش‌بینی‌کننده روند عثمانی‌شدن^{۴۴} استفاده کرد. کمی بعد، کولاکوفسکی بر این نکته اصرار ورزید که گرچه همگان (حتی رهبران) دانسته بودند که رژیم‌های کمونیستی برای همیشه پایدار نیستند، اما به‌سختی می‌توانستند پیش‌بینی کنند که فروریزی این رژیم‌ها چه وقت پیش خواهد آمد. آن‌چه، بدون هیچ نشانه‌ای در پیش رو وجود داشت این بود که اروپای شرقی، از ۱۹۸۹ به بعد، به پروراندن اسطوره سیاسی پرداخت که انتقاد و مخالفت در برابر کمونیسم، همچنان که شکل بخشیدن به بینشی استراتژیکی برای دوران پس از کمونیسم را میسر می‌کرد. من با استفان کوتکین موافق‌ام که گفت: «وقایع ۱۹۸۹ به خاطر وجود انگیزه‌های گسترده برای آزادی یا انگیزه‌های برای پُر کردن جیب‌های دستگاه حاکم پیش نیامدند.»^{۴۴} با این‌همه، آن‌چه به نظر می‌رسد که کوتکین به آن اعتنایی ندارد، اثر تضعیف‌کننده و فرساینده استدلال‌های جدانندیشان برای اصالت («با حقیقت زیستن») و برای برگشت به وضع عادی با کنار گذاشتن نظامی ست که نیروی محرک معاندانیش خود را از دست داده بود. فکرت‌های فراگیر با هدفی ساده دائم در حال خراشیدن بنیادهای دولت-حزبی بودند که بر یک پایه سنگی بنا شده بود. انگیزه گسترده‌ای برای آزادی و به راه افتادن پیروزمندانه جامعه مدنی، که صحبت‌اش در آثار ادبی اولیه رفته است، معلوم نیست در کار بوده باشد، ولی نقش افکار در مرگ کمونیسم را نباید دست کم گرفت. مذهبی سکولار به قدرت رسانده شد که افکار حامی آن بودند، کمونیسم در نتیجه تأثیر افکار از بین رفت. همین که مارکسیسم و لنینیسم، هر دو چه در داخل کشور چه در اذهان بین‌المللی، به‌عنوان گفتار بزرگ متداول بی‌اعتبار شدند، واقعیات کمونیسم به تقریب همان ماند که بود: باخت، اسراف، ناکامی، و جنایت^{۴۵} فقط در صورت افزودن این تصحیح‌ها به تفسیر کوتکین می‌توان شور و شوق، ایده آلیسم، و

انتظارات بالای ۱۹۸۹ را با احساس‌های سرخوردگی، ناخشنودی خاطر، و ناراضیاتی‌ها با هم درک کرد.

گردآوری موارد ستم‌گری در رژیم‌های کمونیستی به‌عنوان ناز بالشی برای ایجاد حسی یگانه به کار بسته شده است. رنج بردن اغلب برای توجیه مسابقه‌ای عجیب در راه آن‌چه من آن را بدترین شرایط برای قربانی کردن پایگاه‌های ملت می‌نامم مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. نکته دیگر به همین اندازه مهم، این است که چون خیلی‌ها کمونیسم را تحمیل - نوعی دیکتاتوری «خارجیان» - می‌دیدند، ناسیونالیسم بنیادگرای معاصر نیز به شدت ضد کمونیستی است. خاطره آسیب روحی و گناه در زیر سلطه لنینیسیم، همراه با احساس وظیفه به یاد آوردن گذشته فاشیستی برخی از این کشورها می‌تواند نشانه‌های تاریخی و اخلاقی لازم برای استقرار میهن‌پرستی مبتنی بر قانون اساسی را در ما بیدار کند که قادر است فروگاهی‌های مبتنی بر اشتراکی‌اندیشی را به چالش بکشد. به جای این، شاهد قومی شدن هرچه بیش‌تر خاطره و بیرونی کردن گناه هستیم. اهریمنان نظام‌های کمونیستی به آن‌هایی که بیگانه تلقی می‌شوند نسبت داده می‌شود: مانند یهودیان، اقلیت‌های ملی، یا دیگر خائنان و دشمنان ملتی که تعریف ارگانیک خود را دارد. مگر شاهد «خاطرات غلطی از کمونیسم» نیستیم که سرگرم ایجاد «دو نوع اصطلاحات اخلاقی، دو قسم استدلال، و دو گذشته متفاوت» است: گذشته‌ای که در آن هرچه هست بر «ما» گذشته است، و گذشته‌ای که در آن هرچه هست توسط «ما» بر «دیگران» رفته است. این همان چیزی است که تونی جات آن را «فرموشی اختیاری» نامیده است.^{۴۶}

کمونیست‌های سابقی داریم که گاه عقبگردهایی تماشایی کرده اند. این از آن‌رو ممکن بوده که بعد از ۱۹۸۹ نه دادگاهی بود نه توسل به انتقام‌جویی‌های مورد حمایت دولت. این نشان می‌دهد که امتناع از سازمان دادن عدالت سیاسی جمعی، از هرچه گذشته، برخوردار درستی بوده است. بگذارید بگویم که مجادله‌ها بر سر نوع رفتار با اعضای حزبی سابق و فعالان پلیس مخفی و همکاران‌شان از پر شورترین و آشوب‌انگیزترین مجادلات در دموکراسی‌های نوین بوده است. بعضی‌ها، همراه با تادوز مازوویکی^۱، نخستین نخست‌وزیر دوران بعد از کمونیسم و ضد کمونیست لهستان، استدلال می‌کنند که نیازی به «خط کشی باریکی» با گذشته و درگیر شدن کامل در کوششی اجماعی برای ساختن جامعه‌ای باز داشته‌ایم. دیگرانی، به دلایلی که از ضدیت بی‌قید و شرط با کمونیسم تا جا اندازی کلبی مسلکانه موضوعی حاد سرچشمه می‌گرفت، استدلال‌شان

این بود که دموکراسی تازه استقرار یافته، بدون اعمالِ شکلی از «پاک‌سازی» از بنیاد دچار آشفتگی و انحراف خواهد بود. حقیقت به نظر من نه این است نه آن، بلکه در میانه این دو راه است: گذشته را نمی‌توان و نباید منکر شد و سرپوشی از فراموشی شرمناک بر آن گذاشت. روبرو شدن با گذشته دردناک، نخست از راه یادآوری و دانستن، به صورت گرفتن عدالتی اخلاقی می‌انجامد.^{۴۷} در کشورهایی که مورد بحث ما هستند، جنایت‌هایی واقعی صورت گرفته است، و مجرمان این جنایات باید شناخته و به دست عدالت سپرده شوند. ولی شیوه‌های قانونی و دیگر شکل‌های جزاهای قانونی برای تبهکاری‌های گذشته همواره باید بر مبنای فردی در دستور کار قرار گیرند، و حفظ ادعای بی‌گناهی، حقی بنیادی برای هر موجود بشری است، حتی اداره‌چی‌های کمونیست سابق. از این جهت، باید گفت که قانون درخشان جمهوری چک، با همه کوتاهی‌هایش، نمونه چارچوبی قانونی برای جلوگیری از اجرای عدالت خودسرانه به دست عوام مردم بود. در رومانی، که چنین قانونی در آن به تصویب نرسید و دسترسی به بایگانی‌های پلیس مخفی درباره اشخاص به گونه‌ای منظم از مردم دریغ داشته شد (در حالی که همین بایگانی‌ها توسط کسانی که در قدرت بودند مورد استفاده و سوء استفاده قرار می‌گرفت)، آب و هوای سیاسی همچنان آلوده به سوء ظن، توطئه‌های تیره، و بینش‌های توطئه‌گرای تاریک بود.^{۴۸} حتی بعد از گسترش سازمان «ناتو» به کشورهای اروپای شرقی و وارد شدن این کشورها به اتحادیه اروپا (به استثنای قابل ذکر مناطق شرق بالکان)، همچنان شاهد وجود کشمکش‌های شدیدی میان تکثرگرایان معتقد به دموکراسی و قوم‌گرایان یا احزاب و گروه‌های بنیادگرا در این جوامع هستیم. در طول دوران بعد از کمونیسم، اغلب چنان‌که گویی آرزویی شدید برای چهره‌های تازه‌ای برای آینده در کار است. شاهد انتظاری برای واقعیت یافتن آن‌چه والتر بنیامین «زمانه مسیحایی»^{۴۹} اش می‌نامد بوده‌ایم. جستجو برای نوعی بینش آخرالزمانی در شرق اروپا بیش‌تر دیده می‌شد، جایی که تضادهای اجتماعی با شکسته شدن هویت‌های گذشته حادث‌ترند. ولی بازگشت اسطوره بخشی از ناخشنودی جهان‌شمول در قبال عقلانیت هدف‌ساز^{۵۰} حساب شده و سرد قفس آهنین بود: پیامبران و عوام‌فریبان (اغلب نیز این دو یکی هستند) گوش‌های شنوایی در شرق و همچنین در غرب اروپا پیدا کرده بودند. با این‌همه، غرب اروپا مصون‌تر است: نهادها به گونه‌ای غیر شخصی عمل می‌کنند، شیوه‌های عمل عمیقاً با فرهنگ‌های مدنی آمیخته است. در جهان پس از کمونیسم، همگان هنوز در کار ساختن‌اند یا چشم انتظار آن‌اند که ببینند استقرار کامل دموکراسی لیبرال مستلزم چه خواست‌هایی است. مسائل البته بی‌نهایت پیچیده‌اند:

احساسی از خستگی، از زیاد سخن‌پردازی، از این که سیاست‌مداران فقط برای گول زدن مردم‌اند وجود دارد. از سوی دیگر، دقیقاً همین خستگی از جهان‌بینی‌های سنتی، همین علائم مدرن پس‌زدن ساخت‌های الهیاتی غول‌آسا به نفع کم‌گویی‌هاست که به خستگی و حسرت برای بینش‌های بدیلی می‌انجامد که جسارت و ابتکار را دور نمی‌ریزند. آری، جهانی که پدید آمده جهانی سکولار است، ولی جانشینان ناباور به مذهب اسطوره‌های سنتی هنوز آینده‌ای دارند.

بعد از دوره منقرض شده «حقانیت از بالا» (از خلال برگزاری آداب مشارکت، بسیج، و به خط کردن نمایشی مردم)، در بیش‌تر این کشورها حقانیت نوپای مبتنی بر انجام تشریفات قانونی، موازی (یا در برابر) چیزی بود که با الهام از تحلیل هوشمندانه اریک هابسبام از سخن‌پراکنی‌های تازه مبتنی بر نفرت، می‌توان آن را حقانیت‌جویی از گذشته نامید.^{۴۹} هرچه این گذشته ناپخته‌تر و تیره‌تر بود، هواداران اسطوره‌های نورمانتیکی‌اش مهاجم‌تر، داغ‌تر، و نامداراگرتر بودند. بالا گرفتن ناسیونالیسم به‌عنوان جبرانی برای احساس ناتوانی و در حاشیه‌بودی تحمیل شده از بیرون، به‌عنوان پرواز از پیچیدگی‌های مدرنیته و رفتن به سوی سیاست‌های رستگاری جمعی، با این میراث مبهم لنینستی و ارونه‌سازی مدرنیته و دیکته کردن نیازهای بشری، و با صور فرهنگی قوم‌گرای پیش از لنینیسم در منطقه پیوستگی داشت. به عبارت دیگر، ناآرامی در قبال چالش‌های دموکراتیک و دست‌بالا قراردادن الگوی تکثر‌گرای مبتنی بر قانون اساسی نه تنها با گذار از لنینیسم بلکه با مشکل وسیع‌تر حقانیت و وجود بینش‌های رقابت‌آمیز از خیر و صلاح عمومی، همچنان که با در هم آمیختن جنبش‌ها و احزاب به گرد نمادهای جمعی هویت متفاوت و بسا رقیب پیوسته بود. برای بیان مطلب به زبانی ساده، باید گفت که نخستین امواج شور و اشتیاق مسلط بر مردمان این کشورها در دوره بعد از کمونیسم و ندهای برخاسته از سخن‌پراکنی‌های تازه در باب طرد کردن و نپذیرفتن به یاد ما آورد که نه وعده‌ها نه نتایج برخاسته از مدرنیته، هیچ‌کدام به گونه‌ای عام پذیرفته نشده است. آیزنشتات (S.N.Eisenstadt)، در تحلیلی مسیرشکن از انقلاب‌های ۱۹۸۹، این نکته را به‌درستی عنوان می‌کند که «این مشکل‌ها، با این وجود، خیلی ساده از فرو ریختن امپراتوری‌های سنتی برخاسته است، گذار از وضعیتی پیشامدرن به مدرنیته کامل است، یعنی به جامعه دموکراتیکی، یا از مدرنیته‌ای و ارونه جلوه داده شده به مرتبه‌ای به‌نسبت آرام که باید نشانه نوعی از پایان تاریخ باشد. بداهت پر شور و غوغا در اروپای شرقی امروز شاهدهی بر برخی از مشکل‌ها و کشاکش‌هایی است که جزء ذاتی خود مدرنیته‌اند، که شکنندگی بالقوه کل طرح مدرنیته را به نمایش می‌گذارند.»^{۵۰}

تناقض‌های پس از دوران کمونیستی

من فکر می‌کنم که در ده سال نخست پس از فروپاشی نظام کمونیستی ما با شکلی برگشت‌پذیر و مقاوم از وحشی‌گری که در خود قلب مدرنیته جا داشت سر و کار داشتیم. ناسیونالیسم بنیادگرایان‌گر عصبانیت مطلق از وجود تفاوت، چیزیت بخشیدن به آن، و نپذیرفتن درخواست تعلق به بشریتی مشترک، و اعلام تمایزهای قومی-ملی به‌عنوان امر واقعی ازلی در وجود بشری بود. همان‌گونه که فرانتس گریل پارتر (Franz Grillparzer) چند سال پیش نوشت: «از بشریت، از خلال ملیت، به سوی وحشی‌گری»، پندی حکیمانه که در قلوب روشنفکرانی گرمی داشته شد که همچون هانا آرنت، والتر بنیامین، و آدام میچنیک، اعتباری دوباره به مفهوم رانده‌شدگی از جامعه^۱ بخشیده و بر نجات‌پرد از گروه در تباین با الحاق اجباری تحقیرآمیز در آن، تأکید ورزیدند. نظر عجالتاً کلاسیک جک اسنایدر هنوز اعتبار خود را حفظ کرده است:

خواست نخبگان سیاسی را باید در تعیین درجه احساس ناسیونالیستیِ ابزاری در مرحله گذار به دموکراسی به حساب آورد و به آثارش توجه داشت. این نخبگان، برای پرهیز از واگذاری اقتدارشان، گفتارهای سیاسی را از چنگ دیگران می‌ربایند در حالی که دست و پای شهروندان را بسته‌اند و از این وضع بهره‌مند هستند، چون وضعی است که ظرفیت شهروندان برای مشارکت سیاسی را کاهش می‌دهد.^{۵۱}

تهدید اصلی در برخی از کشورهای شرقی و مرکزی اروپا (اگر نگوئیم در بیش‌تر آن‌ها)، تهدید انحراف به سمت «چشم و هم‌چشمی در اقتدارگرایی» است، در جاهایی که «نهادهای صوری دموکراسی از سوی خیلی‌ها به‌عنوان ابزارهای اصلی برای به‌دست آوردن و اعمال اقتدار سیاسی تلقی می‌شوند. متصدیان این نهادها اغلب نسبت به رعایت قواعد گردش این نهادها چنان بی‌اعتنا هستند و به حدی گسترده آن‌ها را زیر پا می‌گذارند که رژیم حتی در تأمین حداقل معیارهای لازم برای دموکراسی ناتوان است.» همچنان که لویتسکی (Levitsky) و وی (Way) نشان داده‌اند، تا حدود دومین دهه بعد از دوران کمونیسم، کشورهایی چون کرواسی، اوکراین، و صربستان نمونه‌های اعلامی این الگو بوده‌اند، و روسیه و بلاروس هنوز هم در وضعی هستند که در این مقوله می‌گنجند. می‌شود استدلال کرد که توصیف بهتری برای این‌گونه از انحطاط دموکراتیک دموکراسی نمایندگی و

دموکراسی غیر لیبرال باشد.^{۵۲} من شخصا اولی را ترجیح می‌دهم تا بر خطر بنیادی یک گسست روز افزون، مدام و عمیقا نشسته میان جامعه سیاسی و مدنی در کشورهای بلوک سابق شوروی تأکید کرده باشم. تعجب آور نیست که در بیش‌ترین کشورها روشنفکران منتقد (که بسیاری از آنان در رژیم کمونیستی از جدانندیشان بوده‌اند) بر لزوم نیاز به روشنی اخلاقی اصرار می‌ورزند. طبقه سیاسی، با این همه، همچنان عاشق و شیفته خویش باقی مانده و به این‌گونه تذکرها در باب با حقیقت زیستن بی‌اعتناست. از هر چه بگذریم، بالاخره کارل مارکس بود که گفت هر جامعه نوینی باید نشانه‌های تولد خویش را تا مدت‌های دراز با خود داشته باشد که با توجه به موضوع مورد بحث‌مان شامل عادات، رسوم، پیش‌ها، و ذهنیت‌هایی^۱ می‌شود که با ایمان لنینیستی همبسته بود.

از این بالاتر، همچنان که کارن داویشا (Karen Dawisha) استدلال کرده، وجود انتخابات را نمی‌توان خود به خود دلیل بر وجود جوامع دموکراتیک دانست.^{۵۳} بنابراین، نظام مبتنی بر قانون اساسی در واقع به خاطر صورت‌گرایی بسیار جهان‌شمول‌اش (به خاطر سرد بودی، و اغلب به خاطر یک‌نواختی کسالت‌آورش)، و ناکامی حاصل از تنظیم نکردن خود با فشارهای برخاسته از کوشش‌های جمعی به منظور برگشتن از طرح مدرنیته، برانداختن این طرح و محو کردن آن (طرحی که منظوم از آن موقتا بر پا ساختن گوهرین سیاست‌ها در مسیری ضد‌مطلق‌گرایی، فردگرایانه، و قراردادی است) لطمه می‌خورد.^{۵۴} ولی، بازگشت امر سرخورده، واقعی و اغلب نگران‌کننده، تصویر را به تحلیل نمی‌برد. چون، به‌رغم همه این‌گونه تعویق‌ها، بحث‌های جاری در اروپا (و در اروپای شرقی به‌ویژه) برای کوشش در جهت ابداع دوباره سیاست‌ها دارای اهمیت بنیادی‌اند. بنابراین، حق با ژولیا کریستوا (Julia Kristeva) ست که می‌گوید: «مشکل قرن بیستم اعاده حیثیت از امر سیاسی بود و همچنان با همین مشکل روبرو هستیم. آیا این امری ناممکن است؟ امری بی‌فایده است؟ هیتلر و استالین این طرح را با هدایت آن به سوی اقتدارگرایی مرگ‌آور ضایع کردند. فروماندگی کمونیسم در اروپای شرقی، که این سوال را مطرح می‌کند که فراتر از سوسیالیسم، منبای حقیقی حکومت‌ها که برآمد انقلاب فرانسه است، مستلزم آن است که بشر فکر دوباره‌ای برای آن مینا بکند چندان که قرن بیست و یکم دیگر قلمرو مرتجعانه بنیادگرایی، توهم‌های مذهبی، و جنگ‌های قومی نباشد.»^{۵۵}

این دسته از تجربه را هانسون و اکیرت (Ekiert) به‌عنوان تناقض پس از کمونیسم بهتر از همه توصیف کرده‌اند: «میراث لنینی هم کم‌تر، هم بیش‌تر از آنچه دانشمندان در آغاز

انتظار داشتند اهمیت یافت.» به بیان دیگر، تأثیر تجربه مشترک کمونیستی از راه ویژه «انتخاب‌هایی صورت پذیرفته که بازیگران جا گرفته در مقام‌های راهبردی در لحظات بحرانی پدیدار شدن فرآیند تغییر انجام داده‌اند.»^{۵۶} از این بالاتر، چالش‌های مشابهی که توسط سیاست‌گذاری‌های متنوع گذشته و چارچوب‌های نهادین پیش آمده بودند را نیز باید در نظر گرفت. با این وصف، خاموش شدن ایدئولوژیکی ساختارهای لنینیستی پشت سر خود تهی‌بودی بر جای گذاشت که باید با ساخته‌های مختلط برآمده از دوره پیش از کمونیسم و میراث کمونیستی پر شود (از ناسیونالیسم در هر دو تصور مدنی و قومی‌اش گرفته، تا لیبرالیسم، سوسیالیسم دموکراتیک، محافظه‌کاری، پوپولیسم، لنینیسم نوین، یا فاشیسم کم و بیش مرمت شده). ما شاهد تعهدها، گروه‌ها، و پیوندهای سیاسی سیالی هستیم - که با ازمایش پاشیدن فرهنگ سیاسی (که کولاکوفسکی و مارتین مالیا به درستی شورویت‌اش تعریف کرده‌اند) و تولد دردناک و تحکیم فرهنگی جدید همراه است. هویت اخلاقی افراد با انحلال همه ارزش‌ها و نمادهای قبلا گرامی‌یاد دست کم مقبول - از هم دریده شده است. در ایام بلا فصل بعد از ۱۹۸۹، افراد به نظر می‌رسیدند مشتاق آن‌اند که از معنای تازه به دست آمده خودنامی‌شان به نفع شکل‌های متفاوتی از ساخت‌های حمایتی، مانند تمایلات به اصطلاح رستگاری طلب برخی گروه‌ها و جنبش‌ها بگذرند. این نکته را هاوول مورد تأکید قرار داده است و می‌گوید: «در وضعیتی که یک سیستم فرو مانده و سیستم جدید هم هنوز وجود ندارد، بسیاری از مردم احساس خالی بودن و سرخوردگی می‌کنند. این شرایط زمین باروری برای انواع بنیادگرایی، برای یافتن سپرهای بلا، و نیاز به پنهان کردن خود پشت بی‌نام و نشانی یک گروه، اعم از گروه‌های اجتماعی یا قومی است.»^{۵۷} به عهده گرفتن مسئولیت برای اعمال شخصی، خطرپذیری، و پرسش از نهادها بر مبنای خواست‌های بر حق برای بهتر کردن شرایط هنوز در حال توسعه‌اند.^{۵۸} همه مراتب مستقر، پایگاه‌های اجتماعی، سنت‌ها، سلسله‌مراتب‌ها، و نمادها فرو ریخته‌اند و آن‌هایی که به جای‌شان نشسته‌اند گیج می‌خورند و ماهیت‌شان کاملاً مشکل‌ساز است. حسادت، کینه و احساس بغض جای ارزش‌های همبستگی، مدنیت، و همدردی را که باعث انقلاب‌های اروپای شرقی شده بودند گرفته‌اند. همان‌طور که جامعه‌شناس لهستانی، یازیک کورچفسکی (Jacek Kurczewski) یادآور شده: «فقر با احساس حسادت همراه است، احساسی که در دوره‌های تغییر اقتصادی تسلط پیدا می‌کند. این احساس خود را نه خیلی زیاد در اهتمام برای رسیدن به کمونیسم، بلکه در نوعی دفاع از مکانیسم‌های سوسیالیستی تأمین اجتماعی در شرایط یک اقتصاد سرمایه‌داری و سوء ظن به هر کسی که در این شرایط جدید به پیشرفتی رسیده است بیان می‌کند.»^{۵۹} به جای بهره‌مندی

از تحقق وعده‌های رستگاری و تغییر انقلابی، بسیاری از افراد اینک در احساس نوعی روان‌شناسی بی‌بار و یاوری، شکست، و قصور با هم شریک‌اند.

در پیوستگی حافظه هم جمعی و هم شخصی، مشکل‌های عظیمی در کار است. اجماع مدنی و اعتماد سیاسی، بدون وجود تشخیصی کامل از جنبه‌های قانونی، سیاسی، و تاریخی در ارتباط با تجربه تمامیت‌گرای کمونیستی، به سختی می‌تواند پخته شود. با وجود همواره گسترده‌تر شدن عملیات امداد برآمده و دست‌اندر کار در حافظه‌های پاره‌پاره شده (هم فردی هم جمعی)، شفافیت در باب گذشته‌ای گناه‌آلود و دردناک با استفاده از ابزارهای «سیاست‌های شناخت» (به قول کلاوس آفه) هنوز باید پرداخته و مستقر شوند. چند سالی پیش‌تر، تیموتی گارتن‌اش درگیر یافتن توصیفی برای این وضع از امور بود: «هرگونه توصیفی برای نبود کمیسیون‌های حقیقت‌یاب گسترده باید ناگزیر نوعی نظرورزی شخصی باشد. به نظر من، دست کم بخشی از توضیح بر مبنای ترکیب این باور تاریخا قابل دفاع و در عین حال راحت نهفته است که دیکتاتوری در نهایت از خارج تحمیل شده بود، با این شناخت ناراحت‌کننده که به تقریب هر کسی به سهم خود کاری در کمک به استقرار نظام دیکتاتوری انجام داده بود.»^{۶۰} مسئولیت را به گردن خارجی‌ها انداختن (بی‌جا و مکان کردن تاریخ رژیم‌های کمونیستی از راه لعنت‌گویی به آن‌ها یا در بین شوروی‌ها یا در بین گروه‌های بیگانه) و فراموش کردن «میلیون‌ها رگه لی‌لی‌پوتی»^۱ در گدایی کردن، کنار آمدن و سازشکاری هر روزه» (در عبارات گارتن‌اش) فقط به درد این می‌خورد که تشخیص مبهمی از نیاز به بینشی همه‌گیر از خیر و صلاح عمومی داشته باشیم - نکته‌ای که واسلاو هاول، جورج کنراد، و آدام میچنیک بر آن تأکید کرده‌اند. خواست قبول مسئولیت اعمال شخصی، خطر پذیری، و پرسش از نهادها بر مبنای خواست‌های بر حق برای بهبود اوضاع هنوز از حالت هسته ماندنش فراتر نرفته است.^{۶۱} این ممکن است بیان مناسبی در تحلیل آشوب سیاسی و تظاهرات ضد حکومتی در مجارستان در پاییز ۲۰۰۶ یا کودتای پارلمانی در آوریل ۲۰۰۷ بر ضد رئیس‌جمهور رومانی، ترایان باسکسکو (Traian Basescu) در بی‌اعتنایی کامل به تصمیم دادگاه قانون اساسی باشد.^{۶۲}

بنابراین، انسان و سوسه می‌شود فکر کند که دشواری‌های عمده در بیان برنامه‌های سیاسی از نظر ایدئولوژیکی متفاوت در اروپای شرقی فقط در ارتباط با نبود یا ضعف گروه‌ها یا لابی‌هایی که منافع کاملاً روشنی را دنبال کنند، نبوده بلکه با نقصان منابع الهام

غربی («الگوها») در چنین مواردی نیز رابطه داشته است. قانون معروف هماهنگ کردن (شرق با غرب) ممکن است این بار علیه تجدید حیات سیاست‌های ایدئولوژیکی عمل کند.^{۶۳} دشواری تشخیص تفاوت‌های روشن میان قطبی شدن چپ و راست در رژیم‌های پس از کمونیسم با ابهام و حتی با کهنگی نظام‌های رده‌بندی سنتی در ارتباط است. همان‌طور که آدم میچنیک و دیگر جدااندیشان سابق استدلال کرده‌اند، بعد از ۱۹۸۹، مسأله این نیست که معلوم شود کسی در قبال میانه، راست است یا چپ، بلکه این است که افراد در «غرب میانه» اند یا نه. ارزش‌های لیبرالی گاه چپ‌گرایانه برآورد می‌شوند، آن‌هم فقط برای این که بر سکولاریته، مدارا، و رعایت حقوق فردی تأکید دارند. در عین حال، همان‌طور که در وجود گرایش‌های جدید اقتدارگرایی بنیادگرا (گرایش‌هایی که اغلب با وانمود کردن طرفداری از دموکراسی چهره واقعی خود را می‌پوشانند) در روسیه، اوکراین، بلغارستان، رومانی، اسلواکی، و جاهای دیگر مشاهده می‌شود، بر اثر وجود بیماری‌های صعب‌العلاجی که میراث لنینیسم و اقتدارگرایی‌های مدام پیش از لنینیسم‌اند، با مسائلی چون نامداراگری، همه‌چیز را منحصر به خود و خودی‌ها کردن، با هرگونه تدبیر برای کنار آمدن مخالف بودن، شخصی کردن افراطی و بی‌حد گفتارهای سیاسی، و دائم در پی یافتن رهبری فرهمند بودن نیز روبرو هستیم. کارن داویشا به تشخیص تعداد اندکی از ویژگی‌های «گذشته همچنان زنده» دست یافته است که خودش آن را «کمونیسم به‌عنوان نظامی زیسته» نامیده است: احترام به قدرت تمرکز یافته، فضایی گسترده برای کنش‌های متقابل خصوصی، و شبکه‌های افقی برای همکاری‌های متقابل و پیوستگی‌های غیر رسمی، و سرانجام، تمرکز ثابت ذهنی روی موضوع «جدابودی» از غرب.^{۶۴} ما با چنین خشمی درمانده بر ضد شکست و ناتوانی دولتی که بتواند «پدری مهربان» باشد سر و کار داریم که بخشی از میراث پدرسالارانه همه این جوامع به درجات متفاوت است (که شاید فقط در توهمی اندکی کم‌تر باشد). پیتر ردایوی (Peter Redaway) این‌گونه آرزومندی از دولت را به درستی انتظار نوعی «لنگی» از دولت نامیده است.^{۶۵}

به‌عنوان مثال، مردم رومانی افسوس از دست رفتن نیکلای چائوشسکو را نخوردند ولی بیش‌تر دلسوز دوره‌ای بودند که همه‌چیز از پیش دیکته می‌شد و نوعی ثبات یخ‌زده بر جامعه حاکم بود زیرا حزب‌دولت آن روزگار مواظب همه‌چیز بود. برای بسیاری از مردم گام نهادن در راه آزادی به رنج بردن طاقت‌فرسایی تبدیل شده است. آن‌چه از دست رفته قطعیت در باب حدود و ثغور گسترده مجاز، تشریفات اجتماعی سنگواره شده‌ای است که مسیر زندگانی فردی را تعیین می‌کرد: زندانیان پیشین اکنون آزادند که در بین بدیل‌های آینده بدیل مورد نظر خود را برگزینند، و این‌گزینه‌ها برای بسیاری از

آنان به طور طاقت فرسایی دشوار است. ته‌مانده‌های روان‌شناختی لنینیسم را می‌توان در هر دو انتهای طیف سیاسی یافت، و همین خود بیان‌گر چگونگی عروج اتحادی جدید میان ساختارها و جنبش‌هایی است که به طور سنتی باهم ناسازگار بودند. در روسیه، شاهد وجود نوعی همکاری استالینیستی-ناسیونالیستی هستیم که از سنت‌های ملی-بلسویکی خاص خود برخوردار است. در رومانی، همین پدیده شکل نزدیکی حزب سوسیال دموکراتیک به اصطلاح مدعی طرفداری از غرب (که رئیس افتخاری‌اش از اداره‌چی‌های ایدئولوژیکی سابق، رئیس جمهور سابق یون ایلیسکو (Ion Iliescu) است و حزب رومانی بزرگ‌تر با رئیس‌اش، شاعر سابق دربار چائوشسکو، عوام‌فرب بیگانه هراس‌هاری به نام کورنلیو وادیم تودور (Corneliu Vadim Tudor) را به خود گرفته است. در جمهوری چک، ایدئولوژی حزب کمونیست بوهمی و مورای را با حسرت‌هایی که در هجران جزم لنینیستی در قالب احساس وطن‌پرستی افراطی و ایستادگی بر سر این‌گونه مواضع از خود نشان می‌دهند داریم. به زبان ساده، رویای کهن انترناسیونالیسم مارکسیستی هنوز خیلی مانده است که بگوییم از بین رفته است.

اگر این روندها را نشانه برآمدن کمونیسمی نوین بگیریم اشتباهی فاحش خواهد بود. زیرا چنین تحولی، نیازمند برآمدن غیرت و انگیزش آخرالزمانی ناکجان‌دیش است. نه رئیس جمهور سابق، آلکساندر کوآسنیوسکی در لهستان، نه نخست‌وزیر سابق مجارستان، فرنتس جورچانی (Ferenc Gyurcsanyi)، هر دو را در ارتباط با چپ پس از کمونیسم نمی‌توان دارای سوابق ایدئولوژیکی دانست. در عوض، می‌توان تصور کرد که این جانشینان احزاب لنینیستی با احساسات گسترده بی‌علاقگی به سخن‌بافی‌های سوسیالیستی همخوان‌اند، سوسیالیست‌های صربی، حزب سوسیالیست دموکراتیک آلمان شرقی (که اکنون بخشی از دست چپ است)، و حزب سوسیال-دموکرات رومانی مظهر ادامه روند به سوی همکاری مابین نیروهای بنیادگرای ناسیونالیست و کسانی‌اند که حسرت نظام اشتراکی دیوان‌سالارانه را به دل دارند. یکی دیگر از نشانه‌های نهادینه‌شدگی ضعیف و جاافتادگی اجتماعاً کم‌عمق احزاب دوران مابعد کمونیستی، پدیده «بی‌ثباتی انتخاباتی» است.^{۶۶} جریان عمده بین احزاب سیاسی هنوز دوره به دوره با چالش «ساختارهای سیاسی غیر ارتودوکس» (مانند بلغارستان، لهستان، و رومانی) روبرو هستند. وضع موجود به دلیل نامقبولی‌اش مابین بخش‌هایی از مردم که همچنان مجذوب این‌اند که خیال‌بافی‌های‌شان در باب رستگاری شاید صورت واقع به خود بگیرد، وضعی شکننده است.

این روند نتیجه آشوب ایدئولوژیکی است که به دنبال فروپاشی سوسیالیسم دولتی پدید آمده و سبب شده است که پوپولیسم چپ به مناسب‌ترین و اغلب اوقات

خوش‌آیندترین ایدئولوژی تقلبی تبدیل شود. خلاص شدن از دست رژیم قبلی با ادعای تقلبی‌اش دایر بر همه‌چیزدانی شکست‌ناپذیراش به نسبت آسان بود، ولی برقراری نظمی تکثرگرا، چند حزبی، استقرار جامعه‌ای مدنی، حکومت قانون، با اقتصاد بازار به مراتب دلهره‌آورتر است. معلوم شد به دست آوردن آزادی آسان‌تر از تضمین نگاه‌داری آن است. از ریشه‌کنده شدن، از دست دادن پایگاه‌های اجتماعی، و بی‌اطمینانی در باب هویت خویش زمینه مساعدی را برای رشد بدگمانی و پارانوایا در توطئه‌بینی و احساس خیانت فراهم می‌سازد؛ از این‌روست که شاهد گسترش جاذبه پیش‌های رستگاری‌بخش ناسیونالیستی هستیم. کولاکوفسکی، در مورد موضع‌گیری‌های پیامبرانه در اروپای مرکزی و شرقی معاصر به نگره‌ای خلاف‌آمد عادت اشاره دارد: توهم‌زدایی روشنفکران از جانب الهیات آخرالزمانی رستگاری‌بخش، آنان را به عقب‌نشینی از موضوع‌های سیاسی رهنمون شده که به فقر اخلاقی سیاست انجامیده است چندان که می‌بینیم کم‌تر آموزگاران روشنفکری باقی مانده است. در به گسترده‌گی به روی شبه‌آیین‌ها و التقاطی اندیشی‌های سیاسی منفی گشوده است.^{۶۷} راهپیمایی با تصویر استالین (یا چائوشسکو) بیانی از تفکر استالینی (یا چائوشسکوگرایی) نیست بلکه بیش‌تر بیان‌گر دل‌خوش نبودن از وضع موجود است که به‌عنوان وضعی بیمارگون، پر هرج و مرج، فاسد، از لحاظ سیاسی منحط، و اخلاقاً تق و لقی تلقی می‌شود. به‌خصوص در روسیه، که در آن این‌گونه دل‌خوش نبودن‌ها با احساس از دست دادن موقعیت امپراتوری در رابطه است، نارضایی‌های فرهنگی ممکن است به روندهای دیکتاتوری بینجامد. استادهای مکرر به «روسیه وایمار»، با همه افراطی بودن‌شان، اکنون بر روان‌شناسی گروه‌های وسیعی حاکم شده، گروه‌هایی که ارزش‌های اشتراکی سنتی‌شان از بین رفته‌اند و نمی‌توانند خود را در قالب ارزش‌های نوین کنش‌فردی، خطرپذیری، و مسابقه و رقابت شدید باز بشناسند. تحولات اخیر در روسیه تقویت‌کننده این تأثیرند که آزمون سیاست باز در روسیه موجب کنار گذاشته شدن فشار برای تأکید دوباره بر پایگاه‌های امپراتوری شده است.^{۶۸} من به دنبال مارتن کریگی (Martin Krygier)، نظرم این است که ما، بیست سال پس از نه گفتن به کمونیسم، در بلوک سابق شوروی در حال آزمایش نوعی فضای فکری جدید هستیم که بنا به تعریف جامع، شامل، و موقتی است. از این بالاتر، شرایط سیاسی پس از مدرن سبب خواهد شد که حتی بنیادگرایی مبتنی بر ویژگی‌های ارگانیک، یگانگی عقاید و ادیان، و رستگاری‌بخش (به‌عنوان جنبش‌های سیاسی) امری موقت و گذرا باشند.^{۶۹} به‌عنوان مثال، آخرین انتخابات عمومی در رومانی (در سال ۲۰۰۹) به نتایجی تشویق‌کننده

انجامید: حزب بیگانه‌ه‌راس «رومانیا میر پارتی»^{۷۰}، با بینش به حد افراطی در میهن‌پرستی، حتی آن قدر رأی به دست نی‌آورد که بتواند به پارلمان راه ی‌آید. با این همه، آن‌چه گفته شد به‌سختی بدین معناست که افکاری که این حزب برای این همه سالیان با خود حفظ کرده بود نیز از صحنه عمومی محو شده‌اند.

رژیم‌های لنینیستی اتباع خود را نسبت به نقش واقعی نظام سیاسی بی‌خبر نگاه داشتند. تونی جات همین واقعیت را از راه مشاهده «تمرکز قدرت، اخبار و اطلاعات، ابتکار عمل و مسئولیت در دست‌های حزب-دولت دیده است. کمونیسم باعث اوج گرفتن جامعه‌ای از افراد نه صرفاً بدین نسبت به هم و مشکوک نسبت به هرگونه ادعا و وعده رسمی، بلکه افزون بر این‌ها، افرادی بدون هیچ تجربه از ابتکار فردی یا جمعی و فاقد هرگونه مبنایی که بر اساس آن بتوان به گزینش‌های عمومی از روی اطلاع دست زد، شده است.»^{۷۱} از این گذشته، گسست موجود میان سخن‌پراکنی رسمی و واقعیت هر روزه، پوشیده نگاه داشتن راه رسیدن به تصمیم‌های گرفته شده، شبه‌انتخابات‌های ضد انتخابات، و دیگر آداب سازشکاری را باید در نظر داشت که استعداد‌های منتقدانه را خنثی می‌کردند و به احتیاط‌های گسترده در قبال اعتبار سیاستی این چنین میدان می‌دادند. از این هم بالاتر، آیین ضد کمونیسم گرایش بر این داشت که صرفاً شکلی ورا فردی، درست متحول‌نشده از هویت باشد. مشکل اکنون این است که جمع شدن منافع و علایق اجتماعی نیاز به روشن‌بودی گزینش‌های سیاسی، از جمله آگاهی از ارزش‌های اصلی که مردم مدافع‌شان هستند دارد. مارتین پالوش چه خوب گفته است که «مهم‌ترین و پرتحرک‌ترین عامل در سیاست‌های پس از دوران تمامیت‌گرایی، کنار آمدن با راهی است که مردم در جوامع پس از کمونیسم بدان رسیده‌اند همراه با درک مفهوم واقعیت اجتماعی و فرآیندهای سیاسی که مردم بخشی از آن‌ها هستند.»^{۷۱} دشواری‌ها و ابهامات قطبی شدن راست-چپ در رژیم‌های پس از دوران کمونیسم با ابهام و حتی کهنگی رده‌بندی‌های سنتی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد.

در حالی که بخش خصوصی و طبقه کارفرما هنوز در کار ساخته شدن است، لیبرالیسم سیاسی و مرکز مدنی همراه با آن همچنان تحت محاصره‌اند. اغلب احزاب سیاسی در منطقه، بیش‌تر ائتلاف‌هایی مبتنی بر نزدیکی‌های شخصی و گروهی‌اند تا نمونه‌های آگاهی از منافع مشترک که نتیجه کارشان جامعه را به پاره‌پاره شدن، تقسیم‌بندی‌های هرچه بیش‌تر، تشنج‌های سیاسی، و بی‌ثباتی رهنمون می‌شود. یکی از دلایل اوج گرفتن جنبش‌های پوپولیستی و سوسه پدرسالارانه است به‌عنوان پاسخ به احساس نیاز به حمایت

و در امان ماندن از آثار بی ثبات کننده گذار به سوی بازار رقابتی. یک عامل معنادار دیگر نیز درک این موضوع است که مرحله مدنی-رومانتیک انقلاب تمام شده و دیوانسالاری اکنون سرگرم تثبیت امتیازهای خویش است. مبارزه علیه چهره‌های تاریخی جنبش همبستگی (از جمله آدام میچنیک، برونیسلاو گرمک، تادوز مازوویکی و لخ والسا) به عنوان «خائنان» و «حامیان دستگاه قدرت» بیان گر تمایلی به «انقلاب دوم» است که گویا قرار بوده برای اخلاقیات قوانینی بگذرانند. به نظر می‌رسد که روشنفکران منتقد بخش اعظم هاله‌ای که دور و بر سرشان می‌چرخید را از دست داده‌اند و اغلب به عنوان قهرمانان بی‌مصرف شده، معماران مصائب، و رویابافان اصلاح‌ناپذیری که روز روشن در خواب هستند، مورد حمله قرار گرفته بودند. پایگاه‌های‌شان درست به این دلیل شکننده شده بود که آنان نمادهای مدافع اصل تفاوتی بودند که سیاست‌های نواقض‌گرا به از بین بردن‌اش تمایل دارند. در شرایط دل‌زدگی گسترده از دخالت در سیاست، تعادلی که در رفتارشان دیده می‌شد، عنصری حیاتی برای برقراری تعادل اجتماعی است. پرهیز از جنون توده‌ای، تشخیص نیاز برای اجماع بر سر قانون اساسی، و تقویت فرهنگ ابداع شیوه‌های قابل پیش‌بینی اهمیتی اساسی دارد. اگر این نوع حمله‌ها دست به دست هم دهند و به عامل مؤثر روز تبدیل شوند، باید گفت که قادرند زیر پای نهادهای تکثرگرای هنوز مستحکم نشده را جارو کنند. رالف دارندورف با تأثر تمام یادآور همین امر قاطع است و می‌گوید: «آنجا که روشنفکران سکوت پیشه کرده‌اند، جوامع هیچ آینده‌ای ندارند.» در فضای عمومی و اجتماعی عمیقاً پاره‌پاره، که زیر فشارهای دائمی روند جهانی شدن قرار دارد، دارندورف معتقد است که رشته پیوند افکار و کنش، به‌رغم کاسته شدن از حدت ندای‌اش، توان از سرنو زنده شدن بالقوه‌اش را به‌عنوان نیروی آزادی به‌هیچ‌وجه از دست نداده است.^{۷۲}

اصلاحات سیاسی در همه این جوامع پسا کمونیستی، در تقویت نهادهای ضداکثرتی^۱ - از جمله وسایل ارتباط جمعی مستقل و اقتصاد بازار - که می‌توانسته‌اند تهدید دست زدن به آزمون‌های اقتدارگرای تغذیه‌کننده احساسات برابرطلب نیرومند پوپولیستی را مهار کنند، به حد کافی پیش برده نشده‌اند. خطرهای اصلی از این نظر عبارت‌اند از گرایش‌های پیوسته با دولت‌گرایی، روحانیت‌گرایی، بنیادگرایی مذهبی، قوم‌گرایی، و فاشیسم نظامی. همان‌طور که حزب وادیم تودور، به نام حزب رومانی بزرگ‌تر، بروز داده، این مایه‌های فکری به‌روشنی در گفتار پوپولیسم قوم‌گرا ظاهر شده‌اند، ولی کسانی چون ولادیمیر مچیار (Vla. Meciar) از اسلواکی، حزب رادیکال از صربستان، و گروه‌ها و

جنبش‌های بیگانه‌ه‌راس از روسیه که معمولاً همدست حزب لیبرال دموکراتیک ولادیمیر زیرینوسکی‌اند (Vladi. Zirinovsky)، یا همدست حزب کمونیستی گنادی زیوگانوف به نام حزب فدراسیون روسیه، نیز از حامیان این‌گونه نگرش‌ها هستند. حتی نخست‌وزیر مجارستان، ویکتور اوربان (V. Orban)، به همین‌گونه راهبردهای بلاغی متوسل شده است تا رقبای لیبرال و سوسیالیست خویش را تضعیف کند. برخی از مشاهده‌گران پیش‌بینی کرده‌اند که شکاف بیش‌تر در منطقه ایجاد خواهد شد که موجب جدایی بیش‌تر این منطقه از کشورهای پیشرفته‌تری (چون لهستان، مجارستان، جمهوری چک، و کشورهای بالتیک) می‌شود که کشورهایی‌اند سرگرم توسعه دادن به شیوه‌های دموکراتیک غیر شخصی، و این در حالی است که کن‌جوئیت فرض را بر این گذاشته بود که مناطق رده جنوبی را «جنبش‌های هاری» احاطه خواهد کرد. با این‌همه، تحولات مجارستان، لهستان، یا لتونی در سال‌های اخیر نشان داده که این‌گونه تقسیمات منطقه‌ای تا این حد هم قاطع نیستند. تذکار مارک هوارد در باب سرشت بی‌حرکت شده جوامع مدنی در بین کشورهای سابق بلوک شوروی ارائه‌دهنده توصیف قانع‌کننده‌ای برای نبود راهی میانه بین دو احساس دل‌مردگی و خشونت است. نفوذ همه‌جانبه در جامعه توسط دولت در سلطه کمونیستی به پدید آمدن نوعی «خودنامی هیولایی امر سیاسی»^{۷۳} انجامیده است که به جدایی، بی‌اعتمادی در ایجاد همکاری‌های داوطلبانه، و درگیر شدن عمیق در امور خصوصی و پرهیز از فضای عمومی کنش‌های متقابل ختم خواهد شد. اعتراض و ابراز مخالفت دموکراتیک در اروپای مرکزی و شرقی در زیر سایه ترکیبی از پراکندگی‌های موروثی و نوعی نارضایتی عمومی از واقعیت حیات اجتماعی غیر پدرسالارانه شکل گرفته است.

ضعف احزاب سیاسی در منطقه در درجه نخست حاصل وجود بحران عمومی ارزش‌ها و اقتدار است. چسب اجتماعی کارآمدی وجود ندارد، و تشکیلات‌های موجود در تقویت اجتماعی که بدان نیاز است تا به نوعی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بینجامد شکست خورده‌اند. «نوع توسعه منحرف» لنینیستی جوامع منطقه را در حالی رها کرده است که با هدف دشوار بازسازی پیوندهای عادی هم‌بودی که بتواند به پدید آمدن کنش متقابلی باز و تمام‌عیار کمک کند روبرو هستند. گذشته بی‌صاحب آزمون تمامیت‌گرا در قرن بیستم در اروپای مرکزی و شرقی، این کشورها را از نهادینه کردن پیوند منطقی میان دموکراسی، حافظه، و مبارزه‌طلبی باز می‌دارد. یوآخیم گوک استدلال‌اش این است که «آشتی با گذشته زخمناک تنها با شکایت کردن و نالیدن میسر نمی‌شود، بلکه برای رسیدن به این هدف باید به بحث و گفت و شنود پرداخت.»^{۷۴} در

این معنا، چارلز ویلا-ویسنسیو (Charles Villa – Vicencio)، مدیر پیشین پژوهش کمیسیون حقیقت‌یاب و آشتی در آفریقای جنوبی، آشتی را به‌عنوان «عملیاتی که افراد و جامعه محلی از راه آن برای خود فضایی می‌آفرینند که در آن می‌توانند با هم در ارتباط باشند، و کار پر زحمت تفاهم» با تاریخ پُر درد و رنج را آغاز کنند، تعریف کرده است. از اینجا عدالت به روندی از آماده‌سازی ملت به کمک گستراندن فرهنگ مسئولیت تبدیل شد.^{۷۵} هویتی نوین می‌تواند بر پایه تضادهای منفی استوار باشد، «از یک سو با گذشته‌ای که همه از آن بیزارند؛ و از سوی دیگر با بازیگران سیاسی ضد دموکراسی در وضع حاضر (و یا به‌طور بالقوه در آینده)».^{۷۶} این‌گونه فرآیند مورد سوال قرارداد «مسئولیت‌های بین فردی بالفعل جماعات خاص» می‌تواند به تعریف دوباره‌ای از «همبستگی در نابخشودگی» رهنمون شود. این‌گونه همبستگی باید بر پایه چارچوبی نهاده شود از آداب و رسوم پذیرفته که وجود آن‌ها هم مشروط به شناخت حقیقت است و هم به شناخت رسمی تاریخ آن. قدرت ویران‌گر سکوت و گناه به گردن گرفته نشده را می‌توان از این راه پیش‌گیری کرد. به گفته دانشمند سیاسی گزین شوان (Gesine Schwan)، قابلیت‌ها و ارزش‌های بنیادی افراد چنان تغذیه شده‌اند که خوب‌زیستی، رفتار اجتماعی، و اعتمادشان در حیات مشترک محفوظ بماند. اجماع اخلاقی بر سر تجربه مشترکی از واقعیت اگر محفوظ مانده باشد، زندگانی دموکراتیک در جامعه‌ای ویژه امکان‌پذیر می‌شود.^{۷۷} با وجود اظهارنظرهای برخی در این باره، من باور ندارم که سکوت ارتباطی جمعی^۱ در باب گذشته بتواند کشورهای مابعد کمونیستی را قادر سازد که به سمت دموکراسی‌هایی کارآمد حرکت کنند.^{۷۸} من با تونی جات موافقم که اهریمن بنیادی هرگز با خشنودی به یاد نمی‌آید، بلکه همان‌گونه که تجربه آلمان ثابت کرده، فراخواندن مدام تاریخ و فراموش نکردن‌اش می‌تواند نقش جادوزدایی و درمان را در عین حال بازی کند.^{۷۹}

گذار از نظامی ناپرحق و جنایتکار به سوی دموکراسی و فرهنگ حقوق بشری به‌راستی فرآیندی است تابع شرایط ویژه هر جامعه‌ای که نظام اقتدارگرا را پشت سر نهاده است. این کار مستلزم رشته‌ای از با هم کنار آمدن و مذاکرات است، ولی کار شفاف‌بخش جامعه‌ای محلی را نباید با اجماع بر سر گذشته دردناک مخلوط کرد. تاریخ خشونت نباید عامل حقانیت گذار باشد. این کار به شفافیت آزاد و حقیقت کامل نیاز دارد. بعد از وقایع ۱۹۸۹، اکنون و آینده باید «در برابر باریک‌بینی نگاه ثابتی قرار گیرند که تربیت شده فاجعه اخلاقی است»،^{۸۰} فاجعه‌ای که محصول تجربه تمامیت‌گرایی در قرن بیستم است. غیر از این، تارهای تنیده دروغ‌ها ستم‌گرانه می‌شوند و ابری نازدودنی

تا بی‌نهایت به حالت وضعی اخلاقاً پریشان در خواهد آمد. بنیادگرا شدن سیاسی در کسوت پاداش تاریخی («لزوم نوشتن خطاهای گذشته») غالباً به انگیزه بسیج توده‌ها و بی‌اعتبار کردن رقبای مورد استفاده قرار گرفته است. این حرف به معنای آن نیست که سیاست فراموشی که از سوی کمونیست‌های سابق یا بعدی آگاهانه دنبال شده، نتیجه هیچ‌گونه تصفیه روانی از روی نیاز نبوده است. برعکس، همان‌گونه که واکنش‌های خشم‌گینانه بر ضد اظهارات رئیس‌جمهور باسکو در محکوم کردن رژیم کمونیستی به‌عنوان نظامی «نا بر حق و جنایتکارانه» در رومانی نشان داد، گذشته برای همیشه از بین نمی‌رود و اغلب برای فرود آوردن ضربه‌ای انتقام‌گیرانه بر می‌گردد. اینجاست که احساسی از خیانت سیاست‌بازان به مردم دست می‌دهد، همراه با حس جستجویی برای پاکی و صدافتی تازه. این تعبیری معقول است در توجیه «انقلابی‌گری بنیادگرای» برادران کازینسکی در لهستان و ویکتور اوربان در مجارستان (در انتهای راست طیف)، و در تبیین رستاخیز دوباره احزاب کمونیستی در لیتوانی، رومانی، و بلغارستان. این همچنین تبیین‌کننده سیاست‌های نواقض‌گرایانه پوتین با عنوان «دموکراسی مدیریت‌شده» در حافظه‌ای آکنده از فراموشی نهادینه‌شده و جعل تاریخی است. در مورد خود پوتین، باید گفت او سیاست قاطع ضد لنینیستی بلتسین را کنار گذاشت، و به‌ویژه از سال ۲۰۰۶ به بعد به گونه‌ای روز افزون، به مدافع روایت نواستالینی و برپایی نوعی نظام نوامپریالیستی تبدیل شد. متن درسی که به سفارش کرملین تدوین و در سال ۲۰۰۸ منتشر شد (متنی که به مسائل دوره ۱۹۴۵ تا ۱۹۹۱ می‌پردازد) نماد آشکاری از بازگشت به برخی از فاحش‌ترین جعل‌های استالینیستی و نمونه بنیادگرای گسستن از میراث گلاسنو است. نظریه‌ای که پوتین بدان عمل می‌کند، آمیزه ناهمگونی از نگاهداشت با هم ناسیونالیسم روسیه بزرگ، اقتدارگرایی امپراتورانه، و حرکت به سوی احیای دوباره عظمت از دست رفته دوران استالین است.^{۸۲} سخن‌پردازی‌های دستگاه حکومتی پوتین درباره گذشته، بیان‌گر جوهر قاعده «برقراری آشتی بدون حقیقت» است.^{۸۳} به عبارت دیگر، ما با نوعی از آشتی روبرو هستیم که چیزی جز جعل نیست.

التقاط ایدئولوژیکی استالینی‌فاشیستی بر مبنای به تأخیر انداختن عدالت سیاسی سرمایه‌گذاری شده است. کافی است به روسیه بنگریم که آن‌همه هیاهو در باب محاکمه حزب کمونیست به هیچ‌چیز معناداری نرسید. عوام‌فریبی، سخن‌پردازی‌های پر طمطراق و تهیه دیدن مدام سپرهای بلا، پایه‌های حقانیت نهاد‌های موجود را فرو می‌ریزند و جاده را برای برآمدن روش‌های دیوانه‌وار قوم‌گرایانه هموار می‌سازد. در باب آثار زیان‌بخش حاصل از کنار آمدن طولانی با انواع شکل‌های فراموشی هرچه بگوییم زیاده‌روی

نیست. نبود بحث و مناظره عمومی جدی و تحلیل‌های روشن‌گر درباره گذشته، حتی خودداری بالاترین مراجع دولت از اعلام جنایات مرتکب شده بر ضد بشریت توسط دیکتاتورهای کمونیستی، مایه نارضایی، احساس توهین، و یأس است و زمینه‌ساز بالا گرفتن کار عوام‌فریبان که از لزوم ارجاعات کینه‌توزانه و نیاز به تصفیه و کیف‌داد سخن می‌گویند. بنابراین، شاهد پیدا شدن اسطوره‌های جدیدی هستیم که بتوانند اوضاع ناگوار موجود را تحلیل کنند: «توطئه‌های یهودی-فراماسونی» که «منافع ملی» را به خطر می‌اندازند.^{۸۴} به تقریب به صورت عام همه ملت‌ها قربانیان بیگانگان معرفی می‌شوند، و رژیم‌های کمونیستی به عنوان رژیم‌های مهندسی شده توسط بیگانگان برای قرار گرفتن در خدمت منافع بیگانه. ناسیونالیست‌های روسی، شامل برخی از مستعدترین نویسندگان خیال‌پرداز وابسته به مکتب سبیری، از سرزنش کردن یهودیان و انداختن گناه ویران کردن ارزش‌ها و ساختارهای ملی که کار بلشویک‌ها بود به گردن یهودیان گویی خسته نمی‌شوند. برخی از پیشروان این گونه تبلیغات برای تیره کردن اذهان مردم عبارت‌اند از کمونیست‌های سابق، شامل تعدادی از روشنفکران کمونیست. شاعر آمریکایی، چارلز سیمیک، در نوشته‌ای که موضوع آن نخست پرداختن به رویدادهای تراژیک کشور زادگاه‌اش یوگسلاوی بود، به نکته‌ای افسرده‌کننده و بدبختانه درست پی برده است و می‌نویسد: «وحشتناک‌ترین چیز درباره روشنفکران مدرن در همه جای جهان این است که این گروه همواره در صدد تغییر بت‌های‌شان هستند. متعصبان مذهبی بیش ترشان دست کم به آن چه بدان باور دارند می‌چسبند. همه ناسیونالیست‌های خشک‌مغز اروپای شرقی دیروز مارکسیست بودند و هفته گذشته استالینیست.»^{۸۵}

چندین سال پیش از به پایان رسیدن کمونیسم در اروپا، جوزف روتس‌چیلد، دانشمند علوم سیاسی و مورخ، استدلال کرد که «ناسیونالیسم قومی، یا قومیت سیاسی شده، همچنان عامل عمده حقانیت‌بخش و حقانیت‌ستان دولت‌ها، نظام‌ها، و حکومت‌ها است.»^{۸۶} از آنجا که ناسیونالیسم سوخت لازم برای اسطوره‌های هویت‌بخش در دوران مدرن را تأمین می‌کند، آن‌هم بسی بیش‌تر از سوسیالیسم مارکسیستی، جهان‌شمولی لیبرالی، یا میهن‌پرستی مبتنی بر قانون اساسی، باید دید که شکل‌های عمده آن در جهان پس از کمونیسم کدام‌اند. آیا ناسیونالیسم تهدیدی اساسی برای برپایی ساختارهای سیاسی تساهل‌گراست؟ آیا الزامات شکلی زهرآلود از میهن‌پرستی افراطی، نوعی ایدئولوژی اقتدارگرای جدید، نوعی توان ویران‌گر خصمانه نسبت به ارزش‌های لیبرالی است؟ آیا این گونه جوامع گروگان‌گذشته خویش‌اند، محکوم به این که خصومت‌ها و تعارض‌های کهنه را همواره زنده کنند؟ واقع امر این است که باید میان انواع شکل‌های متنوع ناسیونالیسم

فرق گذاشت: میان جلب‌کننده در قبال‌طردکننده، میان ناسیونالیسم لیبرالی در قبال ناسیونالیسم بنیادگرا، یا چنان‌که یائل تمیر پیشنهاد می‌کند، میان ناسیونالیسم چندمرکزی در قبال ناسیونالیسم قوم‌مركز. ^{۸۷} قوم‌مركزی شکلی از ناسیونالیسم است که تمایز واقعی موجود میان خودی و غیر خودی را به خصوصیتی غلبه‌ناپذیر، به امری سرنوشتی، که یک ملت را در موقعیتی برتر از همه ملت‌های دیگر قرار می‌دهد، تبدیل می‌کند.

در دوران پسا کمونیسم، ملی‌گرایی قوم‌محور، بسی بیش از روایت لیبرالی‌اش، اعتبار یافت. این روایت از ناسیونالیسم، که در برابر تحلیل معقول مقاوم است، به احساس، عاطفه، و تأثرات درونی متوسل می‌شود. در مقابل سخن‌پردازی‌هایی که به حیثیت و دلاوری میدان می‌دهند، از مضمونی که به حقیقت می‌پردازد عملاً کاری بر نمی‌آید. باورها، ارزش‌ها، و رسوم به جلیقه محافظ نوعی ویژه از «نظام حقیقت» اعتماد دارند، نوعی که تولیدکننده و نگاه‌دار صف‌بندی ویژه‌ای است. چارچوب‌بندی اجتماعی ناسیونالیسم به سوی «شیوه‌های دستوری برای تولید، تنظیم، توزیع، چرخش و عملکرد گزاره‌ها» متمایل است و در قالب همین شیوه‌ها تبلور می‌یابد. ^{۸۸} این چارچوب بنابراین به‌عنوان حقیقت جهان‌شمول عمل می‌کند. تعبیر آرمانی تاریخ از آن‌رو به عوامل هویت‌ساز تبدیل می‌شود که مایه مسرت خاطر، رضایت، و احساس عظمت ماست. این‌ها معنایی از اصالت می‌آفرینند. اگر همین ملاحظات را در مورد اروپای مرکزی و شرقی در نظر بگیریم، باید گفت که «گذشته نه فقط به‌عنوان یک کشور دیگر، بلکه در حکم یک مجمع‌الجزایر عیان متشکل از سرزمین‌های تاریخی آسیب‌پذیر» ^{۸۹}، بیش‌تر نوعی ارتباط مدام با بی‌حافظگی است تا نقطه ختمی بر گذشته نهادن که دیگر تابع کلیه مسلکی فراگیر موجود و محرومیت از حافظه است. چنین درروگرایی در ضدتاریخ‌ها، بیش‌تر تولیدکننده پراکنندگی است تا باهم‌بودی، و بیش‌تر عامل پدید آمدن تخاصم‌های منطقه‌ای است تا عامل یکپارچگی. حسرت نسبت به گذشته در بلوک شوروی سابق اغلب به‌شکل «تأسف خوردن برای قطعیت‌های از دست رفته کمونیسمی است که اکنون از جنبه تاریک‌ترش پالوده شده است.» ^{۹۰} این‌گونه سخن‌پردازی‌های جعل‌آلود، نقش‌شان این است که امور واقع را دوباره بسازند یا منکر شوند. بحث از حقیقت کنار گذاشته شده و خصلت‌های زخم‌آگین و گناهکار گذشته از هویت‌های واقعی خویش محروم مانده‌اند. از قربانیان و قهرمانان، تصاویری توهین‌آمیز ساخته می‌شود در حالی که عاملان جنایات و تماشاگران‌اش در نبود کفاره‌پردازی جا خوش کرده‌اند. ^{۹۱}

عامل تأخیر در به هم پیوستگی یک طبقه سیاسی در منطقه مورد بحث ما ضعف

قالبی نخبگان دموکراتیک است: ارزش‌های سیاسی همچنان مبهم مانده‌اند، برنامه‌های پیشنهادی به تداخل می‌گیرند، و فساد روز افزون. کافی است به حیات کوتاه برخی احزاب سیاسی در منطقه بیندیشیم. خواهیم دید که احزابی که در نخستین سال‌های فروری کمیونسیم مسلط بودند، دیگر اهمیت انتخاباتی خود را از دست داده‌اند (به‌عنوان مثال: مجمع دموکراتیک در مجارستان، یا حزب دموکراتیک دهقانی مسیحی‌میلی)، یا تغییرهای مهمی در جهت‌گیری‌ها و بیعت‌های‌شان پدید آمده است (مثل اتحاد مدنی در مجارستان یا حزب ملی لیبرال در رومانی). مشکل‌های دیگر به تأخیر در همکاری به‌عنوان یک طبقه سیاسی بر می‌گردند. این امر در روسیه به نحو خاصی خطرناک است، چون در این کشور با فقدان آشکار رقابت سیاسی میان احزاب ایدئولوژیکی و احزاب متمایز دیگر روبرو هستیم. به همین دلیل، عامه مردم به خصوصی کردن‌ها به چشم سکوه‌های پرشی برای ایجاد نوع جدیدی از طبقه منتفع می‌نگرند (تغییر شکل نخبگان سیاسی قدیم به نخبگان اقتصادی جدید). عرصه سیاسی هنوز بی‌نهایت شکل نگرفته است، و برجسب‌های سیاسی به محض آشکار شدن حالت نهفته به خود می‌گیرند. گزینش قاطع از یک سو میان شخصیت‌ها، احزاب و جنبش‌هایی است که فردگرایی، جامعه باز، و خطرپذیری را ترجیح داده و، از سوی دیگر، آن‌هایی که وعده امنیت در درون فضای یکسانی باهم‌آدمی را می‌دهند. اهمیت راهبرد به اندازه اهمیت تاکتیک است و اراده به اصلاحات همان‌قدر مهم که تأکید بر هدف‌های مشخص.

معانی، کهنه و نو

اکنون دل‌ام می‌خواهد به گزاره فراموش نشدنی رالف دارندورف برگردم که گفته است شهروندان اروپای مرکزی و شرقی هنوز می‌کوشند معنایی برای وجودشان بیابند. چنان‌که پیش‌تر گفتیم، یک امر ثابت در تاریخ اخیر این منطقه، وجود نشانه‌های برگشت به سیاست‌های فرمند و سیاست‌های به‌اصطلاح حزبی است. اگر این جوامع آماده‌اند که این مشکل‌ها را به گذشته واگذارند باید بر دو عنصر بنیادین که میراث گذشته کمونیستی آن‌هاست غلبه کنند: نخست نابه‌سامانیⁱ، (که به پاره پاره شدن این جوامع، به سنت‌گرایی جدید، و نامدنی، یعنی به چیزی می‌انجامد که فیلسوف رومانیایی، آندره پلشو (Andrei Plesu)، از آن با اصطلاح «هرزگی عمومی» یاد کرده است)؛ عنصر دیگر دروغ‌هاست (که به پنهان‌کاری و ازهم‌پاشیدگیⁱⁱ اجماعⁱⁱ می‌انجامد، و آشکارا نوعی

i Anomie

ii Disintegration of consensus

از بشر را به وجود می‌آورد که جامعه‌شناس روس، یوری لوادا (Yuri Levada)، از آن با اصطلاح "homo prevaricatus"، که وارث "homo sovieticus" است یاد کرده است. از آنجا که «از پیش هشدار داده‌شده»، «از پیش مسلح‌شده» است، من معتقدم بهتر است به دام‌های واقعی بنگریم و از آن‌ها پرهیزیم تا به آهنگ کهنه شده به اصطلاح هگلی «پیروزی نهایی لیبرالی». تازه، آن چه ما در اینجا می‌بینیم نیرومندی نیست، بلکه بیش‌تر آسیب‌پذیری لیبرالیسم در منطقه است. عقب‌ماندگی‌ها، تأخیرها، و پیچ و خم‌های مدرنیته، به علاوه درگیری‌های مرحله به مرحله با احزاب و جنبش‌های اکثریت‌گرا و نو-عوام‌گرا.^{۹۲} بنابراین درسی که از انقلاب‌های ۱۹۸۹ می‌توان گرفت متنوع است. درسی است که به تولد دوباره شهروندی، یعنی مقوله‌ای که کمونیسم و فاشیسم نابودش کرده بود،^{۹۳} ارجاع می‌دهد، ولی در ضمن درسی است که دوباره قدرت دادن به حقیقت را نیز دربر دارد. آن چه ما از رویدادهای ۱۹۸۹ آموخته‌ایم بیان‌گر دلیلی شک‌ناپذیر به نفع ارزش‌هایی است که ما آن‌ها را برای دموکراسی امروزی اساسی و مثال‌زدنی می‌دانیم.

اجازه بدهید این فصل را با یادآوری نقش حیاتی عوامل بین‌المللی در فرآیند پیش‌برد دموکراسی در اروپای مرکزی و شرقی به پایان برسانم. اگر گسترش ناتو و شکل‌گیری اتحادیه اروپا نبود، سرنوشت این مناطق به احتمال زیاد به کلی متفاوت می‌شد. به دلیل پدید آمدن یک سازمان برتر از حکومت‌های تک به شیوه دموکراتیک و ادغام کشورها در آن، فضاهای سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، و اجتماعی در این کشورها در مبارزه‌شان با خیال‌پروری‌های اسطوره‌ای-انحصاری به کلی رو به ترقی نهاده است. در این معنا، دخالت خارجی، اگر نگوئیم مهم‌تر، ولی همان قدر مهم بوده که وجود دینامیک داخلی. آن چه در سال‌های نخست ۱۹۹۰ به صورت آینده‌ای تاریک می‌نمود، به سوی اکنون بی‌نهایت مساعد چرخید. کن‌جوئیت به درستی تشخیص داد که فقط پذیرش توسط خواهری غنی‌تر از غرب می‌تواند خواهر عذاب‌کشیده شرقی را از چنگ موج جدیدی از اقتدارگرایی‌رهایی‌بخش نجات دهد. و در عمل بینش قیامت‌اندیش وی از سرهنگ‌ها، کشیشان، و مستبدان غلط از آب درآمد. این نوعی غافل‌گیری بود، گرچه به فکر هیچ کدام مان نرسید که ناتو و اتحادیه اروپا بخواهد به شرق روی آورد. بودند کسانی که این را می‌خواستند، ولی این خواست‌ها بیشتر ظاهراً امیدواری علیه خود امید بودند. بنابراین، تعجبی نداشت اگر جوئیت در سال ۲۰۰۷ با شور و حرارت می‌گفت یکپارچه شدن با اتحادیه اروپا بهترین خبری بود که در عرض پانصد سال به گوش ساکنان اروپای مرکزی و شرقی رسیده است. با این‌همه، تأثیر تکانی را که جنگ‌های جدایی‌طلبانه در یوگسلاوی بر

رویدادها بر جای نهادند نباید فراموش کرد. این مورد غم‌انگیز و خشونت‌بار اتحادیه اروپا و ناتو را واداشت که بیندیشد غفلت از خطرهای همراه با ناسیونالیسم، توده‌گرایی، و عوام‌فریبی در منطقه به کجاها ممکن است کشیده شود. توجه این دو به مناطق شرق اروپا ایفای نقشی بزرگ در بسط تمدن در کمک به تمرین دموکراسی در جوامع مورد بحث بود. شبیحی که از آن هنوز هم باید نگران بود -یک‌بار دیگر با استناد به جوئیت- این که مبادا اعضای سابق پیمان ورشو به صورت حلی‌آباد اروپای متحد در آیند.^{۹۴}

هر نوع ارزیابی از آنچه در دو دهه اخیر پیش آمده است به این پرسش می‌انجامد که از ۱۹۸۹ چه بر جای مانده است؟ این تاریخ که نقطه چرخشی به حساب می‌آید قدرتمندترین تحول در قرن بیستم در فریفتگی‌ای بود که ایدئولوژی‌های هزاره‌اندیش بر جوامع منطقه اعمال کرده بودند. ناکجاآبادهای قیامت‌اندیش قرن گذشته، با انقلاب ۱۹۸۹ که قطب مخالف‌شان بود، از بنیاد مورد سرزنش قرار گرفتند. آنچه در ۱۹۸۹ پیش آمد ضد ایدئولوژی، ضد قیامت‌اندیشی، و ضد ناکجاآندیشی بود. منطق‌طردکننده ژاکوبینسم دور ریخته شد و جوامع مورد بحث دیگر حاضر به پیروی از آزمون‌های شرورانه جدید نبودند. در این معنا، این جوامع را می‌توان غیر انقلابی نامید. البته در تحلیل فروکش کردن و خاموش شدن تأثیر لنینیسم می‌توان، مانند استفان کوتکین به‌عنوان مثال، به نوعی «سخن‌پردازی درباره اقتصاد سیاسی در مقیاس جهانی و طبقه سیاسی ورشکسته در نظامی که امیدی به هیچ‌گونه مکانیسم اصلاحی در آن نبود» پرداخت.^{۹۵} ولی این گونه نگرش در نهایت نادیده گرفتن (یا به گونه‌ای معنادار فروکاستن) حکایت مهم دیگری بود که بر اساس آن، بیداری اجتماعی روندی آهسته ولی پیوسته است که با بازگرداندن مرکزیت حقیقت و حقوق بشر می‌گردد (به‌ویژه بعد از توافق هلسینکی در ۱۹۷۵). جامعه‌ای غیر مدنی فقط به تقریب با فرسودگی دیدگاه جهانی لنینیستی‌اش روبرو نبود. بلکه در مواجهه با مجموعه‌ای بدیل از ارزش‌ها که الهام‌بخش تفکر مستقل، ابتکارهای خودنام، و اعتراض توده‌ها بود از درون فرو پاشید. به عبارت دیگر، طغیان ۱۹۸۹ فقط نتیجه کارگزاری جامعه غیر مدنی نبود. این طغیان در حضور یک اسطوره سیاسی نیرومند -جامعه مدنی- وارد عمل شد. اسطوره‌های سیاسی را باید نه در قالب سرشار بودن‌شان از حقیقت، بلکه در قالب امکان تبدیل شدن‌شان به حقیقت مورد داوری قرار داد: سخن گفتن در باب جامعه مدنی به سر برافراختن جامعه مدنی می‌انجامد. در شرق اروپای مرکزی، پیش کشیدن فکرت‌های جدید، مانند برگشت به اروپا، فکرت‌های کهنه را نابود کرد. مردم در برلین، لایپزیک، پراگ، بوداپست، و تیمیشوآرا،^{۹۶} به خیابان ریختند، با این

باور که ساعت موعود شهروند فرار سیده است.

در ۱۹۸۹، تظاهرات مردم عامل مستقیم فروپاشی نخبگان کمونیست در قدرت نبود. شاید جامعه مدنی علت بی‌واسطه کناره‌گیری کسانی چون اربش هونکر، وویچخ یاروزلسکی، تودور ژیکوف، میلوش یاکش، و گوستاو هوزاک نبود. اما، سقوط قدرت احزاب کمونیستی در سرتاسر منطقه، و دینامیک‌های دست‌اندر کار، فکرت‌ها و از همه مهم‌تر، پیامد رویدادهای همراه با این سقوط را نمی‌توان بدون تأکید بر معنای جامعه مدنی به‌عنوان منظومه‌ای از فکرت‌های بنیادین، به‌عنوان یک اسطوره سیاسی، و یک جنبش واقعی و تاریخی که با فروپاشی درونی دولت‌های حزبی اروپای شرقی همراه بود درک کرد. برای پیش‌تر بردن پرداخت به این نکته، باید اضافه کنم که فکرت حقیقی انقلاب‌های ۱۹۸۹ مبتنی بر تأثیر جامعه مدنی است، که جای سیستم سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی موجود را با سیستمی که بر آرمان‌های شهروندی دموکراتیک و حقوق بشر نهاده بود پر کرد. آری در وجود انواع نقاب‌ها، نسخه‌های تقلیدی، ادا و اصول در آوردن‌ها، و اسطوره‌های دخیل در آن‌چه در بخارست، پراگ، و صوفیه رخ داد، نمی‌توان تردید کرد. در بیش‌تر کشورها، انعطاف‌پذیری نخبگان قدیم مانع از آن شد که با گذشته کمونیستی یک‌بار برای همیشه وداع شود. ولی این موضوع مغشوش‌کننده این امر واقع است که هسته مرکزی ارزشی احیا شده، گرامی داشته شده و اعتلا یافته توسط انقلاب‌های ۱۹۸۹ چیزی جز عقل سلیم نبود. انقلابیان به مدنیت، برازندگی، و انسانیت اعتقاد داشتند، و موفق شدند که این ارزش‌ها را احیا کنند. این مهم‌ترین درس معنادار انقلاب‌های ۱۹۸۹ است. توهم‌های این سال ارزش آن را دارند که کنار گذاشته نشوند: این توهم‌ها در شکست دادن لنینیسم اهمیت قاطع داشتند. در ۱۹۸۹، مردم دیگر ترسان و لرزان نبودند؛ احساس یأس اخلاقی، کرختی اجتماعی، و ناتوانی سیاسی‌شان در این سال از بین رفت. فرد سرانجام در مقام سیاسی، نقشی مرکزی پیدا کرد. سال‌ها سپری شده و در نهایت آن سناریوهای کابوس‌وار برای اروپای مرکزی و شرقی اعتبار خود را از دست داده‌اند. انقلاب‌های ۱۹۸۹، نه تنها به پایان نرسیده‌اند، بلکه همچنان نمادی از زمانه معاصرند. زمانه تنوع، تفاوت و تساهل.

پانوشته‌ها:

۱. نک:

Jan Urban, "Europe's Darkest Scenario," *Washington Post*, Outlook Section, October 11, 1992, pp. 1-2. See G. M. Tamás, "Post-Fascism," in *East European Constitutional Review* (Summer 2000): 48-56.

2. Adam Michnik, "The Velvet Restoration," in *Revolutions of 1989*, ed. Vladimir Tismaneanu (London: Routledge, 1999), pp. 244-51.

۳. نک:

Vladimir Tismaneanu, *Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998, paperback 2009).

۴. برای مطالعه‌ی تعبیرات دیگر از روش پیشروی یاویت، نک:

Vladimir Tismaneanu, Marc Howard, and Rudra Sil, eds., *World Order after Leninism* (Seattle: University of Washington Press, 2006).

۵. برای مطالعه‌ی تحلیلی دقیق از استفاده گذشته در اروپای بعد از کمونیسم، نک:

Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945* (New York: Penguin Press, 2005), esp. "After the Fall: 1989-2005," pp. 637-776; and Tony Judt, "The Past Is Another Country: Myth and Memory in Post-War Europe," in *Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past*, ed. Jan-Werner Müller (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 180.

۶. نک:

William Outhwaite and Larry Ray, *Social Theory and Postcommunism* (Oxford: Blackwell, 2005); Krishan Kumar, *1989: Revolutionary Ideas and Ideals* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001).

۷. در این فصل به شرح ایده‌ی اصلی که در مقدمه بر اثر تیسمانانو نوشته بودم، پرداخته‌ام:

Vladimir Tismaneanu, ed., *The Revolutions of 1989* (London: Routledge, 1999);

همچنین در:

Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel (New York: Free Press, 1992; revised and expanded paperback, with new afterword, Free Press, 1993).

نسخه‌ی قدیمی‌تر این فصل در این اثر آمده:

Contemporary European History 18, no. 3 (2009): 271-88

این ایده‌ها را در کتابی که در رومانی منتشر شده نیز بیان کرده‌ام.
Despre 1989 (București: Humanitas, 2009).

همچنین نک:

Vladimir Tismaneanu, "The Demise of Leninism and the Future of Liberal Values," in

Marx's Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia, ed. Costica Bradatan and Serguei Alex. Oushakine (Lanham, Md.: Lexington Books, 2010), pp. 221-42; and Vladimir Tismaneanu and Bogdan Iacob, eds., *The End and the Beginning: The Revolutions of 1989 and the Resurgence of History* (New York and Budapest: CEU Press, 2012).

8. Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-91* (New York: Pantheon Books, 1994), pp. 461-99;

همچنین نک:

George Lichtheim, "The European Civil War," in *The Concept of Ideology and Other Essays* (New York: Random House, 1967), pp. 225-37; Bernard Wasserstein, *Barbarism and Civilization: A History of Europe in Our Time* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 666-704.

۹. نک:

John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998).

10. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Allen Lane and Penguin Press, 1994).

11. Daniel Chirot, "What Happened in Eastern Europe in 1989," in *The Revolutions of 1989*, ed. Tismaneanu, pp. 19-50; see also Raymond Taras, ed., *The Road to Disillusion* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1992).

12. Stephen Kotkin with a contribution by Jan T. Gross, *Uncivil Society: 1989 and the Implosion of the Communist Establishment* (New York: Modern Library, 2009), p. 143.

13. Judt, *Postwar*, p. 584.

۱۴. نک:

Václav Havel's reflections on post-1989 politics in *Summer Meditations* (New York: Vintage Books, 1992) and *To the Castle and Back* (New York: Knopf, 2007).

۱۵. برای مطالعه در باب ادیان سکولار ایدئولوژیک گونه، نک:

Agnes Heller and Ferenc Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1991); and S. N. Eisenstadt, "The Breakdown of Communist Regimes," in *The Revolutions of 1989*, ed. Tismaneanu, pp. 89-107.

16. Judt, *Postwar*, p. 564.

۱۷. به نقل از کارشناس علوم سیاسی روس گلب پاولوفسکی (Gleb Pavlovsky) در:

Robert Horvath, *The Legacy of Soviet Dissent: Dissidents, Democratization and Radical Nationalism in Russia* (London: Routledge, 2005), p. 41.

18. Krishan Kumar, *1989: Revolutionary Ideas and Ideals* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2001).

19. Albert Hirschman, *The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1991).

20. Jeffrey Isaac, *Democracy in Dark Times* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997).

همچنین از همین نویسنده:

“Rethinking the Legacy of Central European Dissidence,” *Common Knowledge* 10, no. 1 (Winter 2004): 119-30.

21. Jeffrey Isaac, “Shades of Gray: Revisiting the Meanings of 1989,” in *The Beginning and the End*, ed. Tismaneanu and Iacob, pp. 555-74.

22. William Echikson, *Lighting the Night* (New York: William Morrow, 1990); Vladimir Tismaneanu, *Reinventing Politics*; Andrew Nagorski, *The Birth of Freedom: Shaping Lives and Societies in the New Eastern Europe* (New York: Simon & Schuster, 1993); Ivo Banac, ed. *Eastern Europe in Revolution* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1992).

23. Barbara J. Falk, “Resistance and Dissent in Central and Eastern Europe: An Emerging Historiography,” *East European Politics and Societies* 25, no. 2 (May 2011): 321-22.

24. Horvath, *The Legacy*, pp. 1-2.

النا بونر یکی از فعالان حقوق بشر بود، همسر سابق آندری ساخاروف، فیزیکدان معروف.

25. Timothy Garton Ash, *The Magic Lantern: The Revolutions of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin, and Prague* (New York: Vintage Books, 1993).

26. Judt, *Postwar*, p. 563.

27. Timothy Garton Ash, “Conclusions,” in *Between Past and Future: The Revolutions of 1989 and Their Aftermath*, ed. Sorin Antohi and Vladimir Tismaneanu (New York and Budapest: Central European University Press, 2000), p. 398.

28. Tony Judt, *Postwar*, p. 695. 29. Anne Applebaum, “1989 and All That,” *Slate*, November 9, 2009, [http:// www.anneapplebaum.com/](http://www.anneapplebaum.com/), accessed August 6, 2011.

29. Anne Applebaum, “1989 and All That,” *Slate*, November 9, 2009, <http://www.anneapplebaum.com>, accessed August 6, 2011.

30. Falk, “Resistance and Dissent,” p. 349.

31. Bruce Ackerman, *The Future of Liberal Revolution* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992).

32. Judt, *Postwar*, p. 630.

33. Ivo Banac, ed., *Eastern Europe in Revolution*.

۳۴. یاراوش بعدتر بیان کرده بود که «بر خلاف تمامی شکست‌های پیشین، موفقیت ۱۹۸۹ را ممکن است نتیجه‌ی مقاومتی بدانند که در ابتدا خواهان سوسیال دموکراسی بود، اما در نهایت حتی آن را هم نادیده گرفت.» نک:

See Konrad Jarusch, "People Power? Towards a Historical Explanation of 1989," in *The End and the Beginning*, ed. Tismaneanu and Iacob, p. 123.

۳۵. نک:

Claus Offe, *Varieties of Transition: The East European and East German Experience* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997), esp. pp. 29-105.

۳۶. نک:

Ferenc Fehér, Agnes Heller, and György Markus, *Dictatorship over Needs* (New York: St. Martin's Press, 1983).

37. Giuseppe di Palma, "Legitimation from the Top to Civil Society: Politico-Cultural Change in Eastern Europe," *World Politics* 44, no. 1 (October 1991): 49-80.

در همین شماره، نک:

Timur Kuran, "Now Out of Never: The Element of Surprise in the East European of 1989," pp. 7-48. Kuran identifies Václav Havel and this author as among the very few commentators who "came close to predicting a major change" (p. 12).

38. Karen Dawisha, *Eastern Europe, Gorbachev, and Reform: The Great Challenge* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1990); and Archie Brown, *The Gorbachev Factor* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

39. Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe* (New York: Times Books, 1990), p. 111.

40. Vladimir Tismaneanu, *Fantasies of Salvation*. For post-Communist politics, see Padraic Kenney, *The Burdens of Freedom: Eastern Europe since 1989* (London: Zed Books, 2006).

41. G. M. Tamás, "The Legacy of Dissent," in Tismaneanu, *The Revolutions of 1989*, pp. 181-97.

42. Judt, *Postwar*, p. 695.

43. Alexander Yakovlev, *The Fate of Marxism in Russia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993), p. 165.

44. Kotkin, *Uncivil Society*, p. xvii.

45. Judt, *Postwar*, p. 563.

46. Tony Judt, "The Past Is Another Country," pp. 163-66.

۴۷. نک:

A. James McAdams, *Judging the Past in Unified Germany* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001).

۴۸. برای مطالعه ی تجربیات پر کشمکش کمونیسم زدایی، نک:

Tina Rosenberg, *The Haunted Land: Facing Europe's Ghost after Communism* (New York: Random House, 1995); Noel Calhoun, *Dilemmas of Justice in Eastern Europe's Democratic Transitions* (New York: Palgrave, 2004); Brian Grodsky, *The Costs of Justice: How New Leaders Respond to Previous Rights Abuses* (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University, 2010)

۴۹. نک:

Palma, "Legitimation from the Top to Civil Society," 49-80; Eric Hobsbawm, "The New Threat to History," *New York Review of Books*, December 16, 1993, pp. 62-64.

50. S. N. Eisenstadt, "The Breakdown of Communist Regimes," *Daedalus* 121, no. 2 (Spring 1992): 35, included in Vladimir Tismaneanu, ed., *The Revolutions of 1999*.

51. Jack Snyder, *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict* (New York: Norton, 2000).

52. Steven Levitsky and Lucan Way, "The Rise of Competitive Authoritarianism," *Journal of Democracy* 13, no. 2 (April 2002): 51-65.

برای دو اصطلاحی که آورده شده، نک:

Guillermo O'Donnell, "Delegative Democracy," *Journal of Democracy* 5 (January 1994): 55-69; and Fareed Zakaria, "The Rise of Illiberal Democracy," *Foreign Affairs* 76 (November-December 1997): 22-41.

میلادا آنا واچودوا بر ارتباط میان سه مفهوم موجود در فرآیند دموکراسی سازی در اروپای شرقی و مرکزی تحلیلی ارائه داده:

Democracy, Leverage, and Integration after Communism (Oxford: Oxford University Press, 2005).

53. Karen Dawisha, "Electocracies and the Hobbesian Fishbowl of Postcommunist Politics," in *Between Past and Future*, ed. Antohi and Tismaneanu, pp. 291-305.

همچنین در این شماره ی ویژه:

East European Politics and Societies 13, no. 2 (Spring 1999),

مخصوصاً مقالات این افراد:

Valerie Bunce, Daniel Chirot, Grzegorz Ekiert, Gail Kligman, and Katherine Verdery.

۵۴. نک:

Agnes Heller and Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition* (New York: Columbia University Press, 1989), and *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism; Kolakowski's Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990). These philosophers have long since noticed the dissolution of the "redemptive paradigms" and the rise of the alternative, parallel discourses, although they did not anticipate the ongoing rise of the narratives of hatred and revenge.

۵۵. نک:

Julia Kristeva, *Nations without Nationalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 68-69.

56. Grzegorz Ekiert and Stephen E. Hanson, *Capitalism and Democracy in Central and Eastern Europe: Assessing the Legacy of Communist Rule* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

مقالات تازه تر به نقشی که بار سنگین گذشته بر توسعه‌ی دوره بعد از کمونیسم دارد، پرداخته‌اند:

Grzegorz Ekiert and Jan Kubik, *Rebellious Civil Society* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999); Anna Grzymała-Busse, *Redeeming the Communist Past: The Regeneration of Communist Successor Parties in East Central Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Marc Morjé Howard, *The Weakness of Civil Society in Postcommunist Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

۵۷. نک:

Václav Havel, "Post-Communist Nightmare," *New York Review of Books*, May 27, 1993, p. 8.

۵۸. نک:

John Rawls' discussion of criteria for assessing civic freedom and the idea of a well-ordered society in *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 30-40.

۵۹. نقل شده در:

Michal Cichy, "Requiem for the Moderate Revolutionist," *East European Politics and Societies* 10, no. 1 (Winter 1996): 145.

60. Timothy Garton Ash, "Trials, Purges and History Lessons: Treating a Difficult Past in Post-Communist Europe," in *Memory and Power in Post-War Europe*, ed. Müller, p. 277.

فعالیت کمیسیون حقیقت یاب نمونه‌ی «حقیقت یابی غیرحقوقی به مثابه ابزار برقراری عدالت دوره گذار» است. در نتیجه می‌توان آن را در دیگر زوایای برقراری عدالت نیز به کار برد. نک:

Priscilla B. Hayner, *Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions* (New York: Routledge, 2002).

۶۱. برای مطالعه‌ی دیگر مقالات در این باب، نک:

Jerzy Szacki, *Liberalism after Communism* (Budapest: Central European University Press, 1995); Ronald Dworkin et al., *From Liberal Values to Democratic Transition: Essays in Honor of János Kis* (Budapest: Central European University Press, 2004); János Kis, *Politics as a Moral Problem* (New York and Budapest: Central European University Press, 2008).

۶۲. رجوع کنید به این توضیحات:

Vladimir Tismaneanu and Paul-Dragoș Aligică, "Romania's Parliamentary Putsch," *Wall Street Journal (Europe)*, April 20, 2007. On May 19, 2007.

باسسکو (Băsescu) در جریان فرآیند ملی با رای چشمگیر برنده شد (۷۴/۵ درصد علیه استیضاح او رای دادند).

۶۳. این «همانگ سازی» نیروی پیشبرنده‌ای بود که یوجین لاونسکو، نظریه‌پرداز و محقق بین دو جنگ رومانی، در مطالعه‌ی مدرن سازی کشور به کار گرفت.

64. Karen Dawisha, "Communism as a Lived System of Ideas in Contemporary Russia," *East European Politics and Societies* 19, no. 3 (2005): 46393.

مستله‌ی نوستالژی گذشته‌ی کمونیست دقیقاً در ارتباط با نظریات داوینا است. مثلاً الکسی یورچاک به شرح مکانیسم سوسیالیست سازی اتحادیه‌ی جماهیر شوروی در سال‌های آخر آن می‌پردازد، و عمق اختلاط در فضای سوسیالیست را با وجود ظاهر یکدستش به خوبی نشان می‌دهد. نک:

Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, until It Was No More: The Last Soviet Generation* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006).

۶۵. نک:

Michael McFaul, Nikolai Petrov, and Andrei Ryabov, *Between Dictatorship and Democracy: Russian Post-Communist Reform* (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2004); Peter Reddaway, "Russia on the Brink," *New York Review of Books*, January 28, 1993, pp. 30-35.

رداوی به فضایی چند لایه از صدمات روحی و اخلاقی ناشی از سقوط امپراتوری و هویت مخدوش شده اشاره می‌کند: «زخم‌های روحی به این شدت می‌تواند به خشم، نفرت، خشونت و نفرت از خویشتن بیانجامد. چنین احساساتی می‌تواند تا مدتی به هر حال به جان گرفتن چشم اندازهای سیاسی ملی گرا و نفو کمونیست منجر شود.» این اواخر دید رداوی منفی تر هم شده:

Peter Reddaway and Dmitri Glinski, *The Tragedy of Russia's Reforms: Market Bolshevism against Democracy* (Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace Press, 2001).

66. Grigore Pop-Eleches, "Transition to What? Legacies and Reform Trajectories after Communism," in *World Order after Leninism*, ed. Tismaneanu, Howard, and Sil.

67. Kołakowski, *Modernity on Endless Trial*, p. 41.

چند سال پیش در باب نقش انتخاب گرای (eclectism) در فضای ایدئولوژیک اروپای شرقی و مرکزی

نوشته‌ام:

Vladimir Tismaneanu, "In Praise of Eclecticism," *The Good Society* 11, no. 1 (2002)

68. Stephen E. Hanson and Jeffrey S. Kopstein, "The Weimar/ Russia Comparison," *Post-Soviet Affairs* 13, no. 3 (July-September 1997): 252-81.

در باب شکست دموکراتیک کردن روسیه، نک:

M. Steven Fish, *Democracy Derailed in Russia: The Failure of Open Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

۶۹. نک:

Martin Krygier, "Conservative-Liberal-Socialism Revisited" *The Good Society*, 11, no. 1 (2002): 6-15.

70. Judt, *Postwar*, p. 692.

71. Martin Palouš, "Post-Totalitarian Politics and European Philosophy," *Public Affairs Quarterly* 7, no. 2 (April 1993): 162-63.

72. Ralf Dahrendorf, *After 1989: Morals, Revolution, and Civil Society* (New York: St. Martin's Press, 1997).

برای مطالعه ی تاره ترین پیش بینی ها و تحلیل های دارندورف بر اروپای پس از انقلاب، رجوع کنید به مقدمه و موخره ی چاپ دوم این کتاب:

Reflections on the Revolution in Europe (New York: Transaction Books, 2005).

73. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Oxford: Polity Press, 1986), p. 84.

74. Joachim Gauck, "Dealing with the STASI Past," in "Germany in Transition," special issue, *Daedalus* (Winter 1994): 277-284.

75. Charles Villa-Vicencio and Erik Doxtader, eds., *Pieces of the Puzzle: Keywords on Reconciliation and Transitional Justice* (Cape Town: Institute for Justice and Reconciliation, 2005), pp. 34-38.

76. Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism* (Princeton, N.J., and Oxford: Princeton University Press, 2007), pp. 97-119.

77. Gesine Schwan, *Politics and Guilt: The Destructive Power of Silence*, trans. Thomas Dunlap (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2001), pp. 54-134.

۷۸. هرمان لوب در سال ۱۹۸۳ چنین اعتقاد داشت که این سکوت ارتباطی گویا به آلمان فدرال اجازه داده که پس از ۱۹۴۵ با موفقیت در راه دموکراسی قرار بگیرد. نک:

Hermann Lübbecke, "Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der

Gegenwart,” in *Deutschlands Weg in die Diktatur: Internationale Konferenz zur nationalsozialistischen Machtübernahme im Reichstagsgebäude zu Berlin: Referate und Diskussionen. Ein Protokoll*, ed. Martin Broszat et al. (Berlin: Siedler, 1983), p. 329-49.

79. Judt, *Postwar*, p. 830.

80. Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991), p. 234.

۸۱ نسخه‌ی کامل انگلیسی سخنرانی رئیس جمهور رومانی، تریان باسکو قبل از جلسه‌ی مشترک پارلمان رومانی در هجده دسامبر ۲۰۰۸ در این آدرس:

www.presidency.ro

(بخش «کمیسیون ریاست جمهوری برای بررسی دیکتاتوری کمونیست در رومانی – CPADCR) قابل دسترسی است. سخت ترین معترضان این بیانیه حزب رومانی بزرگ متعلق به وادیم تودور بوده (و هفته نامه‌ی شرم آور ضدغرب و ضدیهودش) و حزب سوسیال دموکرات با ریاست میرچا جیئونا، سفیر سابق در آمریکا و وزیر امور خارجه (۲۰۰۴-۲۰۰۱). لیسکو رئیس افتخاری این حزب است.

۸۲ لئون آرون موقعیتی را بررسی می کند که دولت پوتین در آن مسبب و حامی خلق «تاریخ روسیه جدید» است که به صورت کلی افراطی گری شوروی را نادیده می گیرد یا تخفیف می دهد. نک:

Leon Aron, “The Problematic Pages: To Understand Putin, We Must Understand His View of Russian History,” *New Republic*, September 24, 2008.

همچنین:

Orlando Figes, “Putin vs. the Truth,” *New York Review of Books* 56, no. 7 (April, 30, 2009);

و:

Masha Lipman, “Russia, Again Evading History,” *Washington Post*, June 20, 2009.

همچنین نک:

David Brandenberger, “A New Short Course? A. V. Filippov and the Russian State's Search for a ‘Usable Past,’” *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 10, no. 4 (2009): 825-33.

نیز پاسخ‌هایی را که به این مقاله در همان مجله داده شده است مطالعه کنید:

Vladimir Solonari, “Normalizing Russia, Legitimizing Putin,” pp. 835-46; Boris N. Mironov, “The Fruits of a Bourgeois Education,” pp. 847-60; and Elena Zubkova, “The Filippov Syndrome,” pp. 861-68.

83. Frederick C. Corney, “What Is to Be Done with Soviet Russia? The Politics of Proscription and Possibility,” *Journal of Policy History* 21, no. 3 (2009): 276.

۸۴ دومینیک لاکاپرا این پدیده را «ضدیهودیت مصنوعی می نامد، که همانا ضدیت با یهودیان در غیاب حداقلی یهودیان است.» نک:

Dominick LaCapra, “Revisiting the Historians' Debate— Mourning and Genocide,” *History and Memory* 9, nos. 1-2 (Spring-Winter 1997): 80-112.

85. Charles Simic, “The Spider's Web,” *New Republic*, October 25, 1993, p. 19.

86. Joseph Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework* (New York: Columbia University Press, 1981), p. 14.

87. Yael Tamir, *The Enigma of Nationalism: Essays in the Psychological* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008), p. 430.

88. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al. (New York: Pantheon, 1980), p. 133.

89. Tony Judt, "The Past Is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe," in *Memory and Power*, ed. Müller, p. 172.

90. Judt, *Postwar*, p. 768.

91. Amos Funkenstein, "History, Counterhistory and Narrative," in *Probing the Limits of Representation—Nazism and the "Final Solution,"* ed. Saul Friedlander (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1992), pp. 66-81.

۹۲. ارجاع من در اینجا به دسته‌بندی ژرژ مینک است بین این سه گروه: «partis consensuelists, tribunitiens et querelleurs» در:

Les partis politiques de l'Europe centrale postcommuniste: Etat des lieux et essai de typologie," *L'Europe Centrale et Orientale en 1992*, Documentation française, pp. 21-23.

۹۳. تونی جات در پس از جنگ *Postwar* چنین نتیجه می‌گیرد که «هفتاد سال ادعای خلاف واقع کاملاً پوچ است - که در واقع جامعه‌ی کمونیست اصلاً وجود نداشته: آنچه بوده فقط دولتی بیهوده و شهروندانی در مانده است.» (p. 658)

۹۴. برای مطالعه‌ی بیانیه‌ی جوئیت، نک:

New World Disorder.

سخنرانی آخر با این عنوان "Stalinist Revolutionary Breakthroughs in Eastern Europe" در این کنفرانس ایراد شده:

"Stalinism Revisited: The Establishment of Communist Regimes in East-Central Europe and the Dynamics of the Soviet Bloc" (November 29-30, 2007, Washington, D.C.),

و در اینجا آمده است:

Stalinism Revisited, ed. Vladimir Tismaneanu.

95. Kotkin, *Uncivil Society*, p. xvii.

نتیجه‌گیری

تمامیت‌گرایی یک ساخت سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی تازه بود که تمایزهای موجود میان امر نیک و امر اهریمنی را نخست به حالت تعلیق در آورد و سپس از بین برد. شکی نیست که مفهوم ناکاملی بود، ولی چنان‌که برخی در سال‌های اخیر عنوان کرده‌اند، معناداری خالی از مضمون یا به تقریب سلاحی تبلیغاتی برای پیشبرد جنگ سرد نبود. آنان که مفهوم تمامیت‌گرایی را در فاصله میان دو جنگ توسعه دادند، می‌دانستند که این مفهوم نشان‌گر چه واقعیت‌های ترسناکی است: این گروه از روشنفکران، از منشویک‌های تبعیدی گرفته تا دانشگاهیان مهاجر از ایتالیای فاشیست و آلمان نازی، می‌دانستند که چه چیز بی‌سابقه و به کلی دهشتناکی پیش آمده است.^۱ مفهوم تمامیت‌گرایی کلیدهایی مهم و هنوز هم قادر به تعبیر برای درک کوری ایدئولوژی، سازمان‌دهی، و ترور در جریان اقداماتی بی‌سابقه برای ایجاد اجتماعات همسان از خلال کاربرد روش‌های نسل‌برانداز فراهم آورده است. در همه این آزمون‌ها ترکیب‌هایی رمزآمیز به تقریب مذهبی، اعتراف نشده ولی ملموس وجود داشت. در واقع، همه این‌ها مذهب سیاسی بودند با شرایط خاص، پیامبران، مقدسان، غیرتمندان، تفتیش‌کنندگان عقاید، خائنان، مرتدان، بدعت‌گذاران، از دین برگشتگان، و احکام رسمی مقدس خاص خود. تاریخ تمامیت‌گرا با رویای بلشویکی انقلاب کامل آغاز شد و در جریان سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، با به

قدرت رسیدن حزب-جنبش‌های تمامیت‌گرا در ایتالیا و آلمان، تبدیل به پدیده‌ای جهانی شد. به‌عنوان مثال، گارد پولاد رومانی، جنبشی تمامیت‌گرا بود که بنیادگرایی سیاسی را با تعصب مذهبی به هم آمیخته بود. در قدرت بودن کوتاه‌اش (سپتامبر ۱۹۴۰-ژانویه ۱۹۴۱) نشانی از اقدام جنون‌آمیزی برای عملی کردن آن‌چه اوژن وبر نخست آن را انقلاب مقرب در پیشگاه الهی نامید با کاربرد هرگونه خشونت آدم‌کشانه داشت.^۲ در حالی که این دیکتاتورهای فاشیستی در نتیجه جنگ جهانی دوم در خود فرو پاشیدند، کمونیسم شوروی توانست هفت دهه دوام بیاورد و فقط در ۱۹۹۱ در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی به پایان خود رسید. عامل یاری‌دهنده این ویران شدن، طغیان انقلابی لیبرالی و ضد لنینیستی در ۱۹۸۹ بود. همین عامل با شکل‌های دیگری هنوز در چین و تعداد اندکی از کشورهای دیگر وجود دارد.

به قول هانا آرنت، در دوره سلطه این جنبش‌های تمامیت‌گرا، وجدان از کار افتاد. بالاتر از این «مبنای ناسالمی چنین نظام‌هایی فقط در وعده نخست‌شان نهفته نیست بلکه در ذات منطقی که با آن ساخته شده‌اند جا دارد.»^۳ کمونیسم نوعی مسلک اقتصادی، اخلاقی، اجتماعی، و فرهنگی بود متمرکز بر دستیابی به هدف‌هایی در تغییر بنیادی. فاشیسم به‌عنوان رقیبی شرور در برابرش ظاهر شد، در حالی که در زمینه‌های اشتراکی کردن، ضدیت با لیبرالیسم و سرمایه‌داری، آرزوهای نورمانتیکی پدید آوردن اجتماعی تام و تمام، و اشتیاق به وجودی به کلی پالوده شده با کمونیسم همفکر بود.^۴ فاشیسم، با هدف‌هایی که برای کلیت جهان بشری در سر داشت، با وعده‌های آخرالزمانی‌اش، با جاه‌طلبی‌های کلیت‌نگرش، اغلب به‌عنوان نوعی مذهب سیاسی یا غیر مذهبی در معنای جاری کلمه توصیف می‌شد (و فاشیسم در ایتالیا، آلمان، و رومانی همین خصوصیت‌ها را دارا بود). هدف نهایی کمونیسم این بود که تمدنی نوین بر پایه وجود بشری نوین بر پا کند. برای این دو مسلک، دو عامل اهمیت بنیادی داشت: برتری نقش حزب و تغییر انقلابی طبع بشری. یکی از تمایزهای عمده میان بنیادگرایی چپ افراطی و راست افراطی تأکید بود که چپ بر نهادینه کردن حزب به‌عنوان تجسم درون‌بود مطلق، به‌عنوان دانش تاریخی متعال قائل بود. به گفته مورخ، والتر لاکور:

آزمون فاشیستی در ایتالیا و آلمان نشان‌دهنده نقش حیاتی دوچه و پیشوا بود. هیتلر و موسولینی حزب‌های‌شان را در قالب چهره‌های خودشان آفریدند، و اگر از «جنبش» هیتلر و موسولینی سخن بگوییم، سخن‌مان کاملاً بر حق است، برای این که این دو جنبش احزاب سیاسی در معنای سنتی کلمه نبودند... ولی نقش استالین در اتحاد شوروی از آغاز چندان تعیین‌کننده نبود. قدرت کمونیستی

دیگر به استواری برقرار شده بود. هر دلیلی که خواسته باشیم وجود دارد برای این که باور کنیم حتی اگر استالین کشته می‌شد یا بر اثر بیماری می‌مرد یا حتی اصولاً وجود نداشت، حزب می‌توانست در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ همچنان در قدرت بماند.^۵

کمونیسم تلقی جدیدی از وجود بشری ارائه کرد (در همه زمینه‌های جامعه، اقتصاد، روان‌شناسی اجتماعی و فردی، هنرهای زیبا). بر اساس این تلقی، ساختن بشر جدید هدف نهایی کنش سیاسی بود. جاه‌طلبی کمونیسم این بود که از حد اخلاق سنتی فراتر رود، ولی خودش از نسیت‌گرایی اخلاقی ضرر دید. کمونیسم اخلاقی را که خودش به آن باور داشت به حزب‌دولت واگذار کرد، و فقط این حزب‌دولت را مسئول تعریف و تعیین هدف نهایی وجود بشری شناخت. در درون چارچوب مسلکی آخرت‌اندیش از انقلاب، دولت به ارزش والا و مطلق تبدیل شد. کمونیسم، از خلال کیش یگانگی مطلق در مسیر رستگاری بر پایه شناخت از تاریخ، طرح تام و تمام اجتماعی و سیاسی تازه‌ای پدید آورد که بر پالوده‌سازی پیکر جماعتی که زیر سلطه ایدئولوژیکی وی قرار گرفتند متمرکز بود. طرح انقلابی کمونیسم تام و تمام و تمامیت‌گرایانه بود. کمونیسم، به‌عنوان یک اسطوره سیاسی نیرومند، وعده رهایی درونی، امکان دست‌یابی به رفاه، آزادی، و برابری را داد. واقع امر این است که جهان‌نگری کمونیستی در طول قرن بیستم، پایه‌ای ایدئولوژیکی برای آزمون‌های سیاسی تمامیت‌گرا با هزینه‌های بشری دهشتناک بود.

و اما فاشیسم - به‌ویژه روایت هجوم‌آور و غلبه جوی آن، یعنی ناسیونال سوسیالیسم - مسلکی بود که بر نبود برابری بین گروه‌های تعریف شده بر مبنای زیست‌شناختی تأکید می‌ورزید، با پذیرش رسالتی از پیش مقدر برای ملت‌های آریایی نژاد. همین مسلک، در عین حال، از قهرمانی، جوانی و دل‌آوری ستایش می‌کرد و از مدرنیته بورژوایی همان‌قدر بد می‌گفت که کمونیست‌ها می‌گفتند. قرار دادن فاشیسم در انتهای راست طیف سیاسی، در واقع نوعی پوشاندن خاستگاه‌های سوسیالیستی نیرومند این جنبش‌ها بر مبنای احساس کین‌توزی قومی است.^۶

بر نهاد بنیادی مارکسیسم، مرکزیت مبارزه طبقاتی (خشونت تاریخی) در توسعه جامعه بود. از نظر مارکس (و بعدها از نظر فیلسوفان مارکسیست قرن بیستم چون ارنست بلوخ، آنتونیو گرامشی، و جورج لوکاک)، طبقه انقلابی نماد دیدگاه تمامیت‌است، بنابراین خالق مقدمه معرفتی لازم برای دست‌یابی به حقیقت تاریخی. به نام دموکراسی پرولتاریایی (اصیل)، آزادی‌های صوری را می‌توان کم کرد یا به کلی از بین برد. اسطوره مارکس

از پرولتاریا به عنوان طبقه‌ای مسیحایی، که قلب باور کمونیستی را تشکیل می‌دهد، تغذیه کننده طرحی انقلابی سرشار از معنای رسالتی پیامبرانه و تقدیری از پیش تعیین شده فرمندقه‌رمانانه شد. همین بود که به سرچشمه ندایی اسطوره‌وار که روشنفکران در همه‌جا از آن استقبال کردند تبدیل شد.^۷ مارکس حکم نهایی مکاشفه‌گونه صادر کرد: از آنجا که بورژوازی مسئول تحریف و حشیانه‌ای در حیات بشری است، سرنوشت تاریخی‌اش به پایان رسیده است.^۸ دید مارکس از جهان اجتماعی قبل از هرچیز (ولی نه فقط) بر پایه جبر اجتماعی و اقتصادی نهاده بود. آزادی برای مارکس و پیروان‌اش به معنای «ضرورت فهمیده شده»‌ای بود که چیزی نیست جز کوشش برای برداشتن بار هدف‌های از پیش مفروض تاریخ. همه واقعیت بشری از نظر وی تابع قوانین دیالکتیکی توسعه بود، و تاریخ در این طرح فکری حکم موجودیتی را داشت که بر همه چیز فرمانرواست، چندان که آنچه دیکته می‌کند موضوع چون و چرا نیست. خود مارکس بود که اعلام داشت نظریه اجتماعی‌اش قاعده علمی نهایی است.

این ماده سازنده در تفکر مارکس باعث تحقق رسالتی انقلابی شد که همانا آگاهی طبقاتی انقلابی بود.^۹ از خلال همین آگاهی، ماقبل تاریخ بشر باید پایان یابد تا تاریخ واقعی‌اش بتواند آغاز گردد. به نظر مارکس جوان، روشنفکران انقلابی همان کسانی‌اند که این مسلک را از لحاظ نظری آفریدند، ولی این بدان معنا نبود که پرولتاریا چونان توده‌ای بی‌شکل است که گروهی از آموزگاران خودخوانده موظف‌اند آگاهی به حقیقت تاریخی را به وی تزریق کنند. با این همه، نوشته مارکس در برنهاد یازدهم درباره فوئرباخ بهترین بیان رسالت انقلابی اندیشه انتقادی است: «فیلسوفان فقط به تعبیر جهان به شیوه‌های گوناگون پرداخته‌اند؛ در حالی که نکته اصلی مورد نظر تغییر جهان است.»^{۱۰} با تمیز کردن و کنار گذاشتن خرابی گذشته، عامل برگزیده تاریخ رو به سوی جامعه‌ای نوین خواهد داشت و این ذهن بشری را به سر حد کمال خود خواهد رساند.

کمونیسم در عین حال نوعی معاداندیشی (مسلکی در باب رستگاری دنیایی) بود همراه با تفکری مذهبی-روحانی (نوعی ایدئولوژی برای حزب یا جنبشی انقلابی). واقعیت آن‌سان که بر ایستاد به نحو مهملکی چیزیت یافت؛ از یک سو، جای خود را به انقلاب پرولتاریا و رستگاری او داد، از سوی دیگر، به ناکجا آباد جامعه بی‌طبقه. نتیجه این شد که بینش کمونیسم از جامعه آینده بر «دیکتاتوری در باب نیازها» نهاده شد (آگس هلر، فرنک فهر، و گئورگی مارکوف). این بینش فرض خود را بر این نهاد که فرد خود مختار در درون چارچوب بلعنده کنترل تام و تمام، سیاسی شدن فاجعه‌بار روحیات، دستکاری دلخواه در قلمرو ذهنی، کوشش برای نابود کردن سپهر زندگی خصوصی که

معبده نهایی من فردی بود، حل شود. این آزمایشی در نوعی مهندسی اجتماعی تام و تمام بود. کمونیسم، یک‌بار برای همیشه، بینشی از مدرنیته پدید آورد که بر پایه اصلی از به هم پیوستگی مردم و تشکیل جماعات هم‌بودی که گویی باید از بیابان تاریخ بگذرند تا به روشنایی برسند نهاده بود. برای آنانی که نتوانند راهی برای ادغام خود در این نوع هم‌بود بشری بیابند فقط یک امکان باقی می‌ماند: احساس شرم، حذف شدن از جامعه، و در صورت لزوم نابودی.

معاقداندیشی مارکسیستی نوعی تأیید حقانیت و عدالت الهی به‌رغم وجود اهریمن است: تاریخ جای خدا را می‌گیرد، پرولتاریا ناجی عام است، و انقلاب به معنای رستگاری نهایی، یعنی پایان دردها و رنج‌های بشری. تاریخ فقط یک جهت داشته، چون از نایابی به سوی فراوانی، از آزادی محدود به سوی آزادی مطلق پیش رفته است. آزادی، به نوبه خود، به‌عنوان غلبه بر ضرورت از راه پراتیک انقلابی درک می‌شد. هگل گفته بود هر آن‌چه واقعی است، عقلانی است. از نظر مارکس، هر آن‌چه واقعی بوده، تاریخی بوده، و تاریخ هم تابع قوانین دیالکتیکی. سلطه‌گری ضرورت قلمروی بود که در آن اقتصاد نتوانست برابری کامل در بین موجودات بشری را تأمین کند، قلمروی که در آن امر سیاسی تابع منافع یک‌جانبه و سپهر اجتماعی به نحو دردآوری ذره ذره شده بود. در مقابل، در فرمانروایی آزادی، میان وجود و ذات همانی در کار است، تخاصم‌ها از میان رفته، مردان و زنان حس از دست رفته کار خود را چون حالتی از شادمانی، چون خلاقیتی آزاد، دوباره به دست آورده‌اند. در این شرایط، وجود بشری می‌تواند به توسعه‌اش دست یابد، و شرط آزادی همگان در رهایی هر فرد نهفته است. بنابراین، کمونیسم بر این پایه نوعی بنیادگرایی الهیاتی است. ایستگاه پایانی‌اش شهر خدا در روی زمین بود که به معنای پیروزی پرولتاریاست.

کیش پرستش تمامیت به‌عنوان صورت ازلی نهایی برای تبیین مسائل در نظریه اجتماعی مارکس، زمینه لازم برای انحطاط‌اش را، در قالب مفاهیم بلشویکی (لنینیستی)، به‌عنوان یک باور جزمی که بدعت‌گذاری در آن با آزاری بی‌رحمانه همراه بود فراهم ساخت. تأکید مارکس بر رستگاری بشر به‌عنوان جذب آگاهانه جامعه توسط فرد و تساوی که وی میان تعارض اجتماعی و تخاصم طبقاتی برقرار کرد، به دفاع از حذف واقعیاتی چون واسطه‌های «روبنایی» (مانند قوانین، نهادها و غیره) انجامید که تنظیم‌کننده مناسبات میان جامعه مدنی و دولت بودند. مارکس نتوانست آموزه‌هایی در باب دستیابی به وحدت اجتماعی ارائه دهد. پیکره اندیشه سیاسی مارکس، که بینشی ناکجااندیش و معاداندیش بود، توسط ولادیمیر ایلیچ لنین (با نام واقعی اولیانوف) به‌صورت برنامه

انقلابی کنش در آمد. لنین نوعی درک خلاق از جبر پدید آورد که راه را برای روایت بلشویکی از رستگاری بشر گشود. در روایت لنینی، حزب پیش‌تاز یکپارچه به مخزن امید بشری، عاملی در برقراری پیوستگی برادرانه نزدیک مابین مبارزان بیدار، و بنابراین به نقال حقیقی آزادی بشری تبدیل شد. ترکیب مارکسیسم با حزب/قدرت پیکره سیاسی کمونیستی را در مسیری قرار داد که دائم به تصفیه در درون خویش (پاک‌سازی دائمی و رو آوردن به تهاجم انقلابی) دست بزند.

از نظر لنین، تعیین انقلاب کمونیستی به‌عنوان سرنوشت مقدر بشریت که مارکس پیش‌بینی‌اش کرده بود، تابعی از پختگی و اراده سیاسی حزب انقلابی بود. روایت وی از چگونگی حزب جدید در جزوه‌ای با عنوان «چه باید کرد» (۱۹۰۲)، بیان شده بود که تأکیدی بود بر مفهوم پراتیک انقلابی در قرن بیستم از دیدگاه لینیستی. مفهوم لنین از حزب در داخل سوسیال دموکراسی روسی به شقاق میانه‌روها (منشویک‌ها) و بنیادگرایان (بلشویک‌ها) انجامید. لنینیسم اساساً عبارت است از نظریه لنین در باب حزب پیش‌تاز انقلابی، مسلک انقلاب پرولتاریایی در عصر امپریالیسم، و تأکید بر دیکتاتوری پرولتاریا به‌عنوان نوع جدیدی از دولت که از فروپاشی و ناتوانی نظم بورژوایی کهن برخواهد خاست. نظام لینیستی در اتحاد شوروی از آغاز مبتنی بر تجاوز، اعمال خشونت، و سرکوب مستقیم بر ضد هرگونه اپوزیسیون سیاسی بود. بلشویسم ضد دولت مبتنی بر قانون بود.^{۱۱} این خصصت‌های اقتدارگرای لنینیسم بعدها توسط استالین حادث‌تر هم شد، چون او اتحاد شوروی را به دولتی تمامیت‌خواه تبدیل کرد. انسان‌گرایی بلشویکی فقط به پیشرفت آرمانی که بدان اعتقاد داشت و درگیر آن شده بود مشروط بود [نه به اصالت خود آرمان انسان‌گرایی]. وجود فردی بشر هنگامی در جهان به حساب می‌آمد که فرد در برپا کردن ساختار اجتماعی ناکجاندیش سهمی داشته باشد.

لنین مانند مارکس انقلاب پرولتاریا را پدیده‌ای جهان‌گیر می‌شمرد، ولی برخی از مواضع نظریه مارکسیستی را تغییر داد. از جمله، بر بی‌عملی کارگران در کشورهای صنعتی پیشرفته انگشت می‌گذاشت و علت آن را در توانایی بورژوازی در ادغام طبقه کارگر در درون نظام می‌دید. به عقیده لنین، بورژوازی در فاسد کردن ایدئولوژیکی پرولتاریا و احزاب‌اش موفق بود. بنابراین ایجاد نوع جدیدی از حزب سیاسی که بتواند هر شکلی از همکاری با نیروهای مسلط موجود را بپرهیزد و بخواهد قدرت سیاسی منحصر به خود را اعمال کند از نظر وی اهمیتی خاص داشت. از نظر لنین، پیوند نزدیک در صفوف فشرده سازمان انقلابی که ساختارش به تقرب نظیر تشکیلاتی نظامی باشد، مورد نیاز است تا آگاهی انقلابی در پرولتاریا تزریق شود و راهنمای کارگران در پیکارهای انقلابی باشد.

حزب واقعیت مجسم عقل تاریخی بود و از مبارزان انتظار می‌رفت که از فرمان‌های حزب بدون تأمل و امتناع پیروی کنند. انضباط، پنهان‌کاری و پذیرش سلسله مراتب تنگاتنگ، به‌ویژه در فعالیت‌های زیرزمینی (به سان آن‌چه در روسیه دیده می‌شد) برای چنین حزبی از اهمیتی اساسی برخوردار بود. نقش اصلی حزب بیدار کردن خود آگاهی پرولتاریا و تزریق مسلک انقلابی (ایمان) به پرولتاریای در خواب فرو خفته بود. لنینیسم، به جای توسل به توسعه خودانگیخته آگاهی در طبقه کارگر، به حزب چونان عامل تسهیل‌کننده پیوندی می‌نگریست که شناخت انقلابی، اراده، و هنر سازمان‌دهی را برای توده‌های استعمار شده به ارمغان می‌آورد. با لنین بود که شناخت راز و رمز نوع جدیدی از حزب به ویژگی نازدودنی سیاسی بنیادگرا در قرن بیستم تبدیل شد.

فاشیست‌ها درس بلشویک‌ها را به‌خوبی فرا گرفتند و کیش لنینیستی حزب در درون‌شان جای خود را یافت، ولی حزبی راز و رمز و رازآمیز هرگز مورد نظرشان نبود. بنابراین، وجه تمایز اصلی میان لنینیسم و فاشیسم این بود که نه حزب فاشیست ایتالیا نه حزب کارگران ناسیونال-سوسیالیست آلمان هیچ‌کدام به نهادهایی نظیر حزب بلشویک تبدیل نشدند. قطارهای مطمئنی بودند برای سخنرانی‌های پر جوش و خروش رهبران، برای این دو، موجودیت جمعی بدین معنا بود که اصل پیشوایی^۱ به قوت خود باقی بماند. آلفردو روکو وزیر دادگستری موسولینی و دوست نزدیک ال‌دوچه بود. وی در بیان نظریات خویش بر آرگانیسم، روماننیسم، و دولت‌پرستی به‌عنوان اجزای کلیدی ایدئولوژی فاشیستی تأکید می‌کرد: «گرچه ما در زمینه این مضمون آرمانی فاشیسم، در باب حقیقت این منطق فاشیستی، مرتکب خطاهایی جزئی شده‌ایم ولی به‌ندرت در امور بنیادی دچار گمراهی و خطا می‌شویم، در حالی که همه احزاب مخالف، به‌دلیل این که از داشتن اصلی آموزنده و حیات‌بخش، از مفهوم هدایت‌کننده‌ای یگانه، محروم‌اند، اغلب مبارزه خویش را به غلط در موارد تاکتیکی بی‌اهمیت صرف می‌کنند، چون در مانورهای پارلمانی و روزنامه‌نگاری بهتر آموزش دیده‌اند، ولی در زمینه مسائل و موضوع‌های مهم دچار شکست می‌شوند.»^{۱۲} بنیتو موسولینی، دیکتاتور فاشیست ایتالیا، در فاصله ۱۹۲۲ تا سال مرگ‌اش در ۱۹۴۵، در سال ۱۹۳۲ در دانش‌نامه ایتالیایی در زیر عنوان مسلک فاشیسم چنین نوشته است:

فاشیسم، اگر نتوانسته بود همیشه در پرتو راه کلی‌اش از درک زندگانی، که راهی معنوی بود، به همه‌چیز بنگرد هرگز توان این را نداشت که در اعمال و حرکات عملی‌اش به‌عنوان سازمانی حزبی، به‌عنوان سیستمی از تعلیم و تربیت،

به‌عنوان انضباط، درک شود... مردی که به فاشیسم گرویده است، فردی در حکم ملت و سرزمین پدری است، که این خود قانونی اخلاقی است، قانونی که افراد، و نسل‌ها را در قالب سنت و رسالتی به هم پیوند می‌دهد، و با نادیده گذاشتن لحظه برای زندگی بسته در دایره کوچک خوشی و لذت، زندگانی برتری را در قالب وظیفه چنان احیا می‌کند که از محدودیت‌های زمان و مکان آزاد باشد: زندگانی که در آن فرد، با نفی خویشتن خویش، از خلال فدا کردن منافع شخصی‌اش، از خلال میراندن خویش، به وجود معنوی کاملی که ارزش وی به‌عنوان فردی بشری در آن نهفته است تحقق می‌بخشد. فاشیسم ادراکی مذهبی است که در آن فرد بشری در وجه مناسبات درونی‌اش با قانونی برتر دیده می‌شود و بیان‌گر اراده‌ای است که از حد فرد خاص فراتر می‌رود و او را به مقام عضویت آگاهانه در جامعه‌ای معنوی بر می‌کشد. هر کس که در سیاست مذهبی نظام فاشیستی فقط نوعی فرصت‌طلبی دیده در نیافته است که که فاشیسم افزون بر این که سیستمی از حکومت است، بالاتر از هر چیز نوعی نظام اندیشگی است.^{۱۳}

مطلق‌گرایی ایدئولوژیکی، تقدیس هدف نهایی، تعلیق استعدادهای انتقادی، و کیش پرستش خط حزب به‌عنوان بیان‌گر اراده عام در پیکره طرح آغازین بلشویسم وجود داشت و تخیل سیاسی موسولینی از آن انباشته بود.

استدلال من این است که لنین بذر نظام استالینی را پاشیده بود.^{۱۴} استالین منطق نامداراگر لنینیسم را به حد نهایی‌اش رساند و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را به دولتی پلیسی تبدیل کرد. حزب کمونیست از حالت نوعی نخبگان انقلابی به کاستی بوروکراتیک تبدیل شد که تنها هدف‌اش حفظ و تقویت قدرت رهبر و امتیازهای وی بود. دیکتاتوری پرولتاریا به تدریج به شعاری توخالی تبدیل شد که به سلطه مطلق استالین و سرکوب مردم توسط پلیس مخفی حقانیت می‌بخشید. استالین، با توسل به مبارزه لنین علیه جناح‌بندی، دموکراسی درون حزبی را به کلی نابود کرد، و به نحو بدخواهانه‌ای به سرکوب هرگونه مخالفت (واقعی یا خیالی) پرداخت، و نوعی دیکتاتوری تک‌اندیش را از طریق تصفیه‌های دائمی و برقراری ترور در سطح فراگیر توده‌های اش بر همگان تحمیل کرد. در غیاب لنین، رهبر ربانی که تجسم قدرت حزب بود، مجمع پیروان‌اش ناگزیر شدند این رهبری روحانی را با نگاه به فره‌مندی نوشته‌های مقدس پدران بنیادگذار از نو بیافرینند. از این‌رو، سنت ابداع شده مارکسیسم-لنینیسم در بین صفوف حزب به وسیله‌ای برای تثبیت هویت تجویزی حزب تبدیل شد. «برگشت به لنینیسم» تبدیل به مایه فکری

مهمی برای اپوزیسیون ضد استالینی، به‌ویژه در بین هواداران تروتسکی شد. بعد از آن، پس از مرگ استالین در ۱۹۵۳، نیکیتا خروشچف، احیای الگوهای لنینستی حیات حزبی را اعلام داشت در حالی که در باب «کیش پرستش شخصیت» در دوران استالین به‌عنوان امری غیر لنینستی افشاگری می‌کرد (منظورم از کیش مورد بحث ستایش به‌تقریب مذهبی عالی‌ترین مقام رهبری است). در سال‌های دهه ۱۹۸۰، میخائیل گورباچف انتقاد خروشچف از استالینسم را عمیق‌تر کرد و زمزمه برقراری تکثرگرایی در نهادهای شوروی را سر داد. گورباچف، در کوشش‌های خویش برای پیشبرد دموکراسی از منطق لنینسم فراتر رفت و هر دو مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا و ادعای حزب بر این که قدرت انحصاری باشد را کنار گذاشت.

لنین، در ۱۹۱۹، انترناسیونال کمونیستی یا سوم را پدید آورد همان کمیترن یا نهادی جهانی که فاشیست‌ها هرگز قادر به ایجادش نبودند. وی پیش از آن، از انترناسیونال دوم به خاطر نداشتن شور انقلابی و همدستی‌اش با پارلمان‌ها و حکومت‌های بورژوازی به شدت انتقاد می‌کرد. کمیترن نهادی بود که مرکزیت مسکو و نقش برتر آن را در جهان کمونیستی تثبیت می‌کرد. برای آن که حزبی به عضویت کمیترن درآید، باید ۳۱ شرط را به‌طور بلاشروط بپذیرد، و از جمله تبعیت بی‌چون‌وچرا از آنچه مسکو دیکته می‌کرد. لنین کمیترن را از آن‌رو پدید آورد که ابزاری در دست سیاست خارجی شوروی برای گسترش انقلاب باشد و به روسیه شوروی امکان دهد تا از «حلقه محاصره امپریالیستی» بیرون آید. بعدها استالین همین نهاد را به‌تقریب به ابزاری در دست سیاست خارجی شوروی و قبول امپریالیسم روسی تبدیل کرد. کمیترن در ۱۹۴۳ پاشیده شد، ولی احزاب کمونیستی به تبعیت از خط‌مشی استالین ادامه دادند. در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، احزاب لنینستی در اروپای شرقی-مرکزی، چین، کره شمالی، و ویتنام شمالی، قدرت را به دست گرفتند (در مغولستان، نظامی به سبک شوروی از دهه ۱۹۲۰ وجود داشت). بعدها در ۱۹۶۰، فیدل کاسترو در برابر عموم جهانیان لنینسم را پذیرفت و سرشت کمونیستی انقلاب کوبا را اعلام کرد. در همه این موارد، کمونیسم معرف حاصل جمع تکنیک‌های سیاسی و ایدئولوژیکی (تاکتیک‌ها) بود که احزاب انقلابی از آن‌ها استفاده کردند تا نظام‌های دیکتاتوری انحصارطلب را برقرار و مستحکم کنند. یگانه ادعای حقانیت‌شان هم از اعتقادشان به ساختار اعتقادی سازمان‌یافته‌ای نشأت می‌گرفت که دست‌پخت‌نخبگان بود و در توده مردم تزریق شده بود، ساختاری که بنا بر آن حزب تنها عاملی بود که دسترسی مستقیم به حقیقت تاریخی داشت.

مارکس اظهار کرده بود که کمونیسم حلال اصیل همه تعارض‌های موجود میان

بشر و طبیعت و میان بشر با بشر است: «کمونیسم غربالی است که همه مشکلات تاریخ را بر طرف می‌کند، و خود را همچون راه حل این مشکلات می‌داند.»^{۱۵} توضیح لازم برای توجیه نتایج این مسلک را می‌توان در پرتو عواملی اندک یافت: بینش پیروان‌اش، یعنی نخبگان برتری که هدف‌های ناکجااندیش‌شان حتی کاربرد وحشیانه‌ترین روش‌ها را تقدیس می‌کند؛ انکار حق زندگی کسانی که «انگل‌های رو به زوال و درندگان» نامیده شده‌اند؛ از حالت بشری انداختن عمدی دولت و در آوردن‌اش به صورتی که دشمنان و قربانیان را مشخص، و فکرت خیر یا نیکی را مجعول کند (آلن بزائسون). انقلاب‌های ۱۹۸۹، ثابت کرد که کمونیسم هر چه در چنته داشته مصرف کرده است و سقوط نظام‌های لنینیستی در اروپای شرقی مرکزی یکی پس از دیگری آغاز شد. اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی هم در دسامبر ۱۹۹۱ به پایان خود رسید. نفی کمونیسم در اروپا فضای لازم برای اسطوره‌های سیاسی بدیل را گشود، و روحیه‌ای را در همه‌جا پراکند که من از آن با اصطلاح «خیال‌بافی‌های رستگاری» یاد کرده‌ام.

تونی جات، در کتاب به یاد ماندنی خویش با نام «پس از جنگ» می‌گوید کشورهای اروپای امروزمان «با علائم و نمادهای گذشته دهشتناک‌شان به هم پیوسته‌اند». کوشش درخور توجه برای ساختن هویت دموکراتیکی در این مسیر «برای همیشه در گروهی این گذشته باقی خواهد ماند» زیرا چنین هویتی باید با اندیشه به هر نسل گذشته‌ای به دست آید.^{۱۶} درس‌های عمده قرن بیستم که در این کتاب کوشیده‌ایم برای خوانندگان روشن کنیم، عبارت‌اند از این که هیچ تعهد ایدئولوژیکی، حتی اگر با صداقت تمام پذیرفته شده باشد، هیچ‌گاه نخواهد توانست بالاتر از تقدس زندگی بشری باشد و هیچ حزبی، یا جنبشی، یا رهبری حق ندارد به پیروان‌اش توصیه کند که از استعداد‌های انتقادگری‌شان بگذرند تا به بینشی شبه‌معجزآسا، ولی در واقع امر به گونه‌ای راز آمیز خودمركز، توهم‌آمیز و شادی‌ای قیّم‌مآبانه دست یابند. آن آپل‌باوم خردمندانه بر این نکته تأکید کرده است که مهم‌ترین مسیر برای درک تجربه تاریخی دهشتناک قرن گذشته همدردی با مردمی است که در این قرن زیسته‌اند و کوشش برای درک آنان است.^{۱۷} اکنون دیگر روشن است که بر مبنای گرداب آزمون‌های ژرفی که از دولت‌های تمامیت‌گرا داریم، تحقیر حقوق فردی زن و مرد ناگزیر به از میان رفتن هر ردپایی از دموکراسی می‌انجامد. انگاشت کمونیستی «دموکراسی خلق‌ها» در عمل اصل معنا و مفهومی این اصطلاح را به تمسخر کشیده، عملاً به برابر نهاد (یا آنتی‌تز) آن تبدیل شد. چون این نظام‌های کمونیستی، در تفرعن به حد اعلا جبری، شبه‌علمی ایدئولوژیکی خویش، با رژیم‌های فاشیستی شریک بودند. نکته دیگری که به همین اندازه مهم است این است که بینش‌های

توطئه گرا درباره تاریخ جهان، از جمله خیال‌بافی‌های اسلام‌گرایانه جاری، نتیجه‌ای جز عقده دشمنان نفوذی، سیاسی انتقام‌جویانه مبتنی بر سپر بلای اسطوره‌ای و آزار، طرد، و ریشه‌کنی سازمان‌یافته دولتی کسانی که ایدئولوژیک‌وار برجسب‌هایی نظیر «کرم‌های غدار سُست‌پیمان» و «خیانت‌پیشگان منفور» (یهودیان، کولاک‌ها، و غیره) به آنان زده شده است، در پی ندارد.^{۱۸} همان‌طور که هانا آرنت در ۱۹۴۶ نوشته (و سخن او باید به‌عنوان اخطاری دائمی در گوش‌مان باشد):

یکی از نفرت‌انگیزترین وجوه ترور معاصر این است که صرف نظر از انگیزه‌ها و هدف‌های نهایی‌اش، این ترور همواره در لباس نتیجه‌گیری منطقی اجتناب‌ناپذیری ظاهر می‌شود که بر مبنای برخی ایدئولوژی‌ها یا نظریه‌ای معین صورت گرفته است. این پدیده، به درجه‌ای بسیار کم‌تر، در رابطه با براندازی افراد و گروه‌های ضد استالین در روسیه، که خود استالین در ۱۹۳۰ آن را پیش‌بینی و توجیه کرد، البته وجود داشت... نتیجه آشکارش این بود که باید با این‌گونه افراد و گروه‌ها چونان دشمنان طبقاتی یا خائنان معامله کرد. نگرانی، البته در این است که هیچ‌کس جز استالین نمی‌دانست که «منافع حقیقی پرولتاریا» کدام‌اند... همین نوع «علمیت» همچنان وجه مشخص مشترک همه رژیم‌های تمامیت‌خواه روزگار ماست. ولی هیچ معنای دیگری جز قدرت اساساً بشر-ساخته، قدرتی عمدتاً ویران‌گر-ندارد که لباس نوعی مجوزِ اعلا، برتر از بشری، به خود پوشانده است که زور مطلق حساب پس‌ندهی‌اش را از آن می‌گیرد. نوع نازی‌وار این‌گونه زور، تمام عیارتر و دهشتناک‌تر از نوع مارکسیستی یا شبه‌مارکسیستی آن است، زیرا نقشی را که مارکسیسم به تاریخ نسبت می‌دهد، فاشیسم به طبیعت نسبت می‌دهد... ولی نه علم و نه «علمیت»^{۱۹}، نه عالمان و نه شارلاتان‌ها، عرضه‌کننده هیچ‌یک از فکرت‌ها و فونونی که کارکرد کارخانه‌های مرگ را ممکن ساختند، نبودند. فکرت‌ها از ناحیه سیاست‌بازانی بود که سیاست قدرت را جدی گرفتند، تکنیک‌ها هم از ناحیه اراذل و اوباشی که نگران عاقبت کارهای خود نبودند.^{۱۹}

ده‌ها میلیون مرده، خاطره سیم برقی و اتاق گاز، و حس نوعی تراژدی تحمل‌ناپذیر از شمار میراث‌های عمده‌ای است که از وعده‌های بی‌پروای قرن بیستم برای ساختن «شهر خدا»، همین‌جا و هم‌اکنون، بر جای مانده است.

پانوشته‌ها:

1. Sigmund Neumann, *Permanent Revolution: Totalitarianism in the Age of International Civil War* (New York: Praeger, 1965 [1942]); Franz Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory*, edited and with a preface by Herbert Marcuse (London: Free Press, 1957); André Liebich, *From the Other Shore: Russian Social Democracy after 1921* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

۲. نک:

Eugen Weber, *Varieties of Fascism: Doctrines of Revolution in the Twentieth Century* (Malabar, Fl.: Robert E. Krieger, 1982).

3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 1st ed. (New York: Harcourt Brace, 1951), pp. 431-32.

۴. نک:

Carl Cohen, ed., *Communism, Fascism, and Democracy: The Theoretical Foundations* (New York: Random House, 1972).

۵. نک:

Walter Laqueur, *Stalin: The Glasnost Revelations* (New York: Scribner's, 1990), p. 135.

6. Zeev Sternhell with Mario Sznajder and Maya Asheri, *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994); Roger Griffin, ed., *International Fascism: Theories, Causes, and the New Consensus* (London: Arnold, 1998); Aristotle Kallis, ed., *The Fascism Reader* (London: Routledge, 2003); Michael Mann, *Fascists* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Constantin Iordachi, ed., *Comparative Fascist Studies* (London: Routledge, 2010).

7. Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, intro. Harvey C. Mansfield (New Brunswick, N.J.: Transaction, 2001).

8. Milorad M. Drachkovitch, ed., *Marxism in the Modern World* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965),

مخصوصاً مقالات زیر:

Raymond Aron, Bertram Wolfe, and Boris Souvarine; Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1976); Isaac Deutscher, *Marxism, Wars and Revolutions: Essays from Four Decades* (London: Verso, 1984).

9. Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971); Georg

Lukács, *A Defense of "History and Class Consciousness": Tailism and the Dialectic*, with an introduction by John Rees and a postface by Slavoj Žižek (London: Verso, 2000).

10. Robert C. Tucker, ed.) *The Marx-Engels Reader*, 2d ed. (New York and London: W. W. Norton), p. 145.

۱۱. نک:

"Reflections on the Changing Role of the Party in the Totalitarian Polity," the epilogue to Leonard Shapiro, *The Communist Party of the Soviet Union*, 2d ed., revised and enlarged (New York: Vintage Books, 1971).

گفتنی است که شاپیرو جمله طلایی شاهکارش را از آلکسی توکویل گرفته است: «کسی که در آزادی بی چیزی جز خود آزادی باشد سرنوشت محتومش بردگی است.»

12. Cohen, ed., *Communism, Fascism, and Democracy*, p. 317.

13. Benito Mussolini, "The Doctrine of Fascism," in *ibid.*, pp. 328-39.

14. Robert Gellately, *Lenin, Stalin, and Hitler: The Age of Social Catastrophe* (New York: Alfred A. Knopf, 2007); Alexander N. Yakovlev, *A Century of Violence in Soviet Russia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000); Richard Pipes, *Communism: A History* (New York: Modern Library, 2003).

15. Tucker, *Marx-Engels Reader*, p. 84.

16. Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945* (New York: Penguin Press, 2005), p. 831.

17. Anne Applebaum, "The Worst of the Madness," *New York Review of Books*, October 28, 2010.

18. Robert C. Tucker, "Stalin, Bukharin, and History as Conspiracy," in *The Soviet Political Mind: Stalinism and Post-Stalin Change*, rev. ed. (New York: W. W. Norton, 1971), pp. 49-86.

19. Hannah Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. Jerome Kern (New York: Harcourt, Brace and Jovanovich), pp. 203-5.

