

فلسفه و امید

تفسیرهای بلوخ و لوویت از مارکس

MIMESIS
INTERNATIONAL



دیه‌گو فوسارو • مترجم: شروین طاهری

POLITICS

فلسفه و امید
تفسیر ارنست بلوخ و کارل لوویت از مارکس

دیگو فوسارو
شروین طاهری

ویراستاران
فرزاد عظیم بیک - علی ذوالقدر



طرح جلد استفاده شده همان طرح جلد کتاب فوسارو به انگلیسی است. هرچند ترجمه و استفاده از این جلد با اجازه انتشارات مورد نظر انجام نشده است.

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۱۳	کارل لوویت: فلسفه یا امید
۲۹	ارنست بلوخ: فلسفه و امید
۴۴	بلوخ و لوویت در مواجهه با مارکس
۸۱	نتیجه‌گیری: زوال مارکسیسم یعنی کسوف امید؟
۸۷	یادداشت‌ها و منابع

بنا به نظر مارکس می‌دانیم بشریت غالباً خویشتن‌اش را با وظایفی که قادر به حل آنهاست مطابقت می‌دهد، و این راهبردها خود، فراشدی از رشد وظایف حزبی است که به همراه حزب می‌بالد، پس می‌پرسم آیا یک مارکسیست حق داشتن هرگونه رؤیایی را دارد؟ (۱) لنین

مقدمه

پس آشکار خواهد شد که جهان به مدت طولانی رویایی از امور را در سر داشته که برای تصاحب واقعی آنها تنها لازم است در آگاهی و بیداری مالک آنها شود. (۲) کارل مارکس

در کنار خوانش مسئله‌ی پیچیده روابط میان زیربنا و روبنا، میراث مرتبط به حقانیت امید، یکی از بزرگترین مسائلی است که به دست کارل مارکس و پیروانش حل نشده باقی مانده است. چه هنگامی که او با سخت‌گیری مشابه یک دانشمند، فروپاشی درون‌ماندگار نظام سرمایه‌داری را به خاطر تضادهای پنهان و متعددش تشخیص می‌دهد، و چه هنگامی که از کارگران دعوت می‌کند در جهت براندازی چنین نظامی دست به کنش بزنند؛ بی‌آنکه هرگز امید به "قلمرو آزادی" (۳) آینده را از دست بدهند، این دوره‌ها و معما سربرمی‌آورد. بنابراین در اندیشه مارکسی ابعاد نامتجانس امید و علم تداخلی دردرساز ایجاد می‌کنند، همان‌طور که میان این‌همانی "وظیفه در معنای اخلاقی" (sollen) و "وظیفه در معنای فیزیکی" (müssen)، در اشاره به تضعیف سرمایه‌داری و برای تثبیت جامعه کمونیستی به بقای خود ادامه می‌دهد. بنا به انتخاب چشم‌انداز (انتخاب میان علم یا امید، میان وظیفه اخلاقی یا عملی)

¹vexata quaestio

برآیند این آپوریا باعث می‌شود که فرد خود را یا در حال امید بستن به چیزی که ضرورتاً اتفاق خواهد افتاد و یا در حال پوشاندن لباس علمی به امید بازیابد. (۴)

این تقاطع مفهومی تنش‌زای اندیشه‌ی مارکسی در هنگام مواجهه‌ی مانیفست حزب کمونیست - اثری آکنده از الهامات اخلاقی و امید - با کاپیتال آشکار می‌شود. اثری که در آن مارکس، درحالی که با عنوان اثر انگلس بازی می‌کند، "توسعه سوسیالیسم از اتوپیا به علم" (۵) را تعهد می‌کند و هر امیدی را پوچ و بی‌استفاده می‌سازد. هرچند که این تنش به بسیاری دیگر از بخش‌های کاپیتال نیز راه یافته است. این مسئله به‌خصوص در مورد پیش‌گفته‌ی مانیفست مشهود است، چرا که پس از تشخیص رو به ضعف نهادن ضروری سرمایه‌داری - هم‌چون جادوگری که دیگر قادر به کنترل نیروهای جهان زیرینی نیست که خود به واسطه اورادش احضار کرده (۶) - ، متن با اندرزهایی اوج‌گیرنده که به دور مفهوم امید می‌گردند، خاتمه می‌یابد. تا جایی که نقطه‌ی اوج آن دعوت مشتاقانه از کارگران تمامی جهان به متحد شدن است. (۷) مارکس به شیوه‌ای کمتر مناقشه‌برانگیز درحالی که به پرولتاریا اشاره می‌کند، در نامه به آرنولد روگه به سال ۱۸۴۳ تأکید می‌کند که آگاهی طبقاتی "چیزی است که [پرولتاریا] باید بدان نائل شود، حتی اگر خود بدان مایل نباشد"، و چند خط پایین‌تر به رازواری "رویای چیزها" (۸) اشاره می‌کند که در پرتو آن انسان بایست کنش خویش را به‌صورت خودبه‌خودی جهت‌یابی کند. قطعات فراوان دیگری دوره‌ی درونی اندیشه مارکسی را اثبات می‌کنند.

منطبق کردن پیش‌بینی علمی با انتظاری مملو از امید مسئله‌ای است با راه حلی دشوار. چگونه روح داروینی که هم "قانون رشد تاریخ انسان" (۹) و هم "جهش اجتناب‌ناپذیر" هر واقعیتی (۱۰) را رمزگشایی می‌کند، و روح امیدوار مونتسری که مبارزه برعلیه واقعیت حاضر را موعظه می‌کند، می‌تواند در مارکس همزیستی داشته باشند؟ جفت کردن داعیه‌های اخلاقی و علمی چگونه ممکن است؟ و از همه مهم‌تر، حس امیدواری برای چیزی که رخدادنش به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر مقید است، چه معنایی دارد؟

این دو مؤلفه نفی‌کننده متقابل که می‌توان با تمامی آپوریاهایش در اندیشه مارکس پیدا کرد و از هم جدایی ناپذیرند، توسط جانشینان مارکس از هم جدا می‌شوند؛ آنان یا به نفع داعیه علمی امید را انکار می‌کنند و یا به امید وفادار می‌مانند بی آنکه بیش از حد تسلیم علم شوند. آنها چیزی را که در مارکس ولو به صورت مسئله‌گون، در کنار هم نگاه داشته شده بود را جدا و رادیکالیزه می‌کنند. باین حال در چنین سیاقی اگر به یکباره گره‌ای از همزیستی علم و امید نیز باز شود، دوراهه‌ای تازه و وسیع‌تر سربرمی‌آورد: مسئله حقانیت امید در سپهر فلسفی، ارنست بلوخ و کارل لوویت هردو مارکس را در پرتو چنین الگوی تفسیری‌ای خوانده‌اند، الگویی که به‌عنوان یک "هرمنیوتیک امید" حقیقی وضع شده، و باین حال، به نتایجی مطلقاً متعارض دست یافته‌اند. نزد بلوخ، مارکسیسم وارث امیدی است که غالباً انسان را به تحرک واداشته. در مقابل برای لوویت، مارکسیسم چیزی جز انحرافی ناشایست از فلسفه نیست و از آنجا که امید معتبرترین هسته‌ی مارکسیسم را می‌سازد، به خارج از اندیشه فلسفی سقوط کرده است. به کلامی دیگر، هسته‌ی حقیقی مارکسیسم نزد هر دو، امید است. اما برای بلوخ این قوت نظریه مارکس را می‌رساند، درحالی‌که برای لوویت سازنده پاشنه آشیل نظریه است.

این دو مؤلف به‌خاطر برخورد ویژه خود با امید که به‌نوبه‌ی خود وابستگی جدایی‌ناپذیری به بُعد آینده دارد، به نتایجی متضاد رسیده‌اند که باید به هم مرتبط شوند. بلوخ به‌واسطه‌ی درنظر گرفتن امید به‌مثابه موتور محرک همیشگی کنش انسان و بنیاد خود واقعیت، نمی‌تواند مارکسیسم را به‌عنوان اوج فلسفه تصور کند. اما چنین می‌کند: یعنی تنها فلسفه‌ای که تماماً به سوی آینده طرح‌افکنی شده و نه تنها امید را به بنیاد نظری خود، که - و به ویژه - به بنیاد پراکسیس مبدل می‌کند. از سوی دیگر لوویت امید را به عنوان نگرشی کمتر فلسفی در میان دیگر نگرش‌ها به کناری می‌افکند، چراکه امید به ایمان و نه به عقل مقید است. و مارکسیسم را به عنوان کوشش مغلوب برای ورود دزدکی به قلمرو فلسفه نفی می‌کند - به‌عنوان آنچه که به واسطه سرشت‌اش نمی‌تواند به فلسفه دست یابد. به این ترتیب پرسش کانتی - Was darf ich hoffen? (به چه چیز امید بندم؟) (۱۱) - در اوراق دو

فلسوفی که پاسخ‌هایی متضادی را برایش تدارک دیده‌اند طنین می‌اندازد. اگر در دل‌زدگی سراسری لوویت هیچ‌امیدی قابل قبول نیست، در در نوشتار کمتر ملال آور بلوخ به هرچیزی می‌توان امید بست، دقیقاً به این خاطر که خود واقعیت در ژرفای ذات‌اش، چیزی جز امید نیست.

به واسطه این واقعیت که هردوی آنها مارکسیسم را به‌عنوان فلسفه‌امیدی کامل و نهایی در نظر می‌گیرند ارزیابی متضادی از مارکسیسم هویدا می‌شود. از همین جا ترسیم پیامد مهم دیگری نیز ممکن می‌شود: امکان تحلیل تفسیر تدارک دیده‌شده توسط بلوخ و لوویت از مارکسیسم مهیا نمی‌شود، مگر با ارجاع مداوم به برداشت‌شان از امید و همچنین از تاریخ. فلسفه‌ی بلوخ قدرت‌مندترین پادزهر در برابر فلسفه لوویت است. در تقابل با "بی‌قراری هوشیارانه" (۱۲) زندگی خالی از توهم و عاری از امید لوویتی، که مرکز ثقلش را در زمان حال می‌یابد، موضع بلوخ گرد وجود قرار دارد که پیروزمندانه از امید سرشار است و یکسره به جانب آینده می‌رود. و اصلاً جای تعجب نیست اگر رابطه میان این دو که فاصله نظری نجومی از هم دارند، بر مبنای بی تفاوتی متقابل نسبت به هم شکل گرفته باشد. به استثنای مشاجرات آتشینی که در ملاقات‌های رودرروی چندباره آنها پدیدار شده است. (۱۳)

می‌توان رویکرد نظری لوویت را با بیان فلسفی به "فلسفه یا امید" خلاصه کرد، تا بر این نکته تأکید شود که چگونه برای او انتخاب اولی علت انکار دومی را در پی دارد. در نقطه مقابل نظرگاه بلوخ را می‌تواند با بیانی متضاد به "فلسفه و امید" خلاصه کرد، تا بر این ایده تأکید شود که فلسفه معتبر تنها جایی وجود دارد که امید باشد. پس از نظر هردو نه تنها مارکس فیلسوفی با بیشترین امید بود، بلکه او تمامی پیروانش را نیز به جانب امید راهبری می‌کرد و افق واقعی مشترکی برای امید میلیون‌ها نفر ارائه کرد که تا سال ۱۹۸۹ خودشان را در رؤیایی واحد شریک می‌یافتند.

این‌ها بیانگر مسائلی کلی است که در ادامه با جزئیات بدان پرداخته خواهد شد، آنچه گئورگ ویلهلم فردریش هگل با تعریفی مؤثر به‌عنوان "حقیقت فلسفی" (۱۴) انجامش را برعهده گرفت.

کارل لوویت: فلسفه یا امید

ما آموختیم بدون امید صبر پیشه کنیم، چراکه امید، امیدواری برای چیزهای اشتباه است. (۱) کارل لوویت

تجربه دراماتیک نازیسم که لوویت را به سرگردانی در تبعید به اطراف و اکناف جهان وا داشت، وقفه‌ی جبران‌ناپذیری بر اندیشه و چشم‌انداز فلسفی او انداخت. در اولین مرحله فعالیتش، که در آن فلسفه بنا به اصطلاح هگل همچون "فهم زمان خویش در اندیشه" (۲) در نظر گرفته می‌شد، رویکرد لوویت به فلسفه وظیفه‌ی بلندپروازانه‌ی روی برگرداندن از مسائل معرفت‌شناختی برای حرکت به سوی مسائل عملی، تغییر دادن مسیر رویدادها در جهت راه‌هایی تازه و بلندنظرانه‌تر را برعهده گرفته بود. با این وجود، پس از سال ۱۹۳۳ لوویت به تدریج این ایده را بسط داد که چنین فلسفه‌ی پرشور و ژرفی نمی‌تواند بدون حسی از مسئولیت به آنچه رخ داده دستیافتنی شود. اگر فلسفه بخواهد به وجود خویش استمرار بخشد، باید قاطعانه از ادعاهایش مبتنی بر عمل بر جهان دست بردارد، و خود را به وظیفه دشوار نقد محدود سازد، یعنی نقدی "رادیکال" و نه "مرز شکن" و بنابراین نقدی که از مرزهایی عبور نمی‌کند که کار فلسفه را از مشارکت ناگهانی و غیر ضروری در پراکسیس محافظت می‌کند. به هر حال هرگونه کوشش از این دست، یعنی گذار از مرزهای تعیین‌شده، به شکست می‌انجامد، هرچند فلسفه، تاریخ و سیاست را به عنوان سپهرهای خویش برای پژوهش انتخاب کرده است. به همین دلیل، گذار

^۱radical

^۲extremist

فلسفه از مرزهایی که برای خودش تعیین کرده اجتناب ناپذیر است، و هر فلسفه‌ای که به گرد زمان، سیاست و تاریخ می‌چرخد با این پیامد روبه‌روست که در انتها به تضادهایی مشروعیت بخشد که در اصل قصد مخالفت با آنها را داشته؛ یعنی خشونت، تجاوز و عمل خودسرانه. فلسفه به صورت ساختاری شکننده‌تر از آن است که بر واقعیت فائق شود و آن را براساس اصول خویش شکل بخشد؛ در انتها تسلیم قدرت سیاست می‌شود و خود را با عاقبتی نامطلوب، به ایدئولوژی و توجیه قدرت حاکم وامی‌گذارد. تن دادن هگل به سلطنت پروس و جانبداری مارتین هایدگر از نازیسم تنها دو نمونه از مثال‌های فراوان تقدیر تراژیک است که چنین اندیشه‌ای بدان فرو می‌افتد و به طور سنتی به تصور می‌آید.

هنگامی که لوویت از این شکنندگی ذاتی فلسفه آگاه شد، در جهت بدبینی انتقادی یک به یک مواضع بزرگترین فلاسفه را در نوردید، در حالی که نقائص آنها را افشاء، جزئیات‌شان را تقبیح و تضادهای درونی‌شان را عریان می‌ساخت، و این کار را بنا به تعریف درخشان اویگن فینک هم‌چون "روش اسب تروا" (۳) به انجام می‌رساند. در اصل راهبرد ویژه‌ای که توسط لوویت به کار بسته می‌شد، حمله به مواضع از درون خودشان، این‌همان کردن مستقیم خویش با آنها در جهت نور افشانی بر ماهیت ذاتی متضادشان است.

از طرف دیگر او ایده بازسازی تبارشناسانه‌ی فراشدی را رها نمی‌کند که فلسفه را به انتخاب مسیر واحد تاریخ و سیاست راهبر می‌شود. او بر این پروژه به‌خصوص در کتاب *معنا در تاریخ*^۱ کار می‌کند. کتاب *ماحصل تأمل لوویتی* است و به‌صورت بی‌سابقه‌ای مفهوم امید و فلسفه تاریخ — که به صورت دوجانبه و شدید به هم متصل‌اند — را از طریق برجسته‌ساختن بی‌بنیادی، یا مشخصه‌ی ناسازگار پیش فرض‌هایشان عریان می‌کند. مطالعه‌ی فلسفه تاریخ که با انتشار *مقالاتی درباره تاریخ جهانی، آداب و روح ملت‌ها*^۲ اثر ولتر (۴) آغاز می‌شود، در نظر دارد تفسیری نظام‌مند و همه‌جانبه از جریان تاریخ بدون هیچ‌گونه ارجاعی به زندگی پس از مرگ

^۱Meaning in History

^۲Essay on Universal History, the Manners and Spirit of Nations

فراهم آورد. این امر در پرتو بیان اصلی میسر شد که می‌گفت رویدادها در ارجاع به یک غایت^۱ یا پایان قابل مطالعه‌اند، غایتی که به کل فرایند و به رویدادهای واحدی که برساننده توسعه این فرایند است معنا می‌بخشد. و فلسفه تاریخ تا جایی که هدف اش را دنبال کند، خود را به‌عنوان فرزند مشروع مدرنیته وضع می‌کند، فرزند خلف گذار (۵) از آسمان‌های متافیزیکی و الهیاتی به قلمروهای به‌طورخاص این‌جهانی از عقلی یکسره متعهد به زندگی زمینی. با این حال و علی‌رغم اظهار گسستن از الهیاتی که هدف‌اش مقابله با فلسفه تاریخ است، بنابه نظر لوویت این فلسفه در دام قانون الاهیات می‌افتد، و در همین نقطه تضادی نهفته است که بنیادهایش را شکننده می‌سازد. درواقع هر فلسفه تاریخی به واسطه داعیه‌ی معنابخشی به جریان تاریخ از طریق خواندن آن به‌عنوان گرایش توقف‌ناپذیر به سوی هدفی نهایی، به "پیش شرط‌های الهیاتی" ای وابسته می‌ماند که با خوشحالی می‌خواست از آنها فاصله گیرد. در حقیقت این لوویت (۶) است که برای اولین بار در چشم‌انداز الهیاتی یهودی-مسیحی "چشم‌انداز آخرت‌شناسانه و آینده-بنیاد" را نشان می‌دهد که دگرگونی رادیکال در مفهوم زمان‌مندی را در بر می‌گیرد. به این ترتیب که از این لحظه به بعد زمان همچون نوعی خط مستقیم به سوی رستگاری فهم می‌شود. این تصویری است که به بهترین شکل چنین روش فهمی از جریان تاریخ را خلاصه می‌کند، روشی از نوع آگوستینی که در "پیش رفتن شهر خدا" (۷) آمده است. بر مبنای این رویکرد، فلسفه تاریخ می‌کوشد رخداد‌های تاریخی را با دادن پیوستگی و معنایی در نظر آورد که به رخدادی گرایش دارد که در پی خواهد آمد و چشم‌اندازی الهیاتی به تاریخ اضافه می‌کند بی‌آنکه به جهان - پس از مرگ مفروض گرفته شده در آن ارجاع دهد، عملی که حتی اگر در شکلی سکولار انجام شود ناممکن است. به این ترتیب، فلسفه تاریخ در ریشه‌هایش مسیحی و در نتایج اش ضد‌مسیحی است. به عبارت دیگر با این نتیجه، آنچه فلسفه تاریخ با آن به مبارزه برخاسته خاستگاه اصلی آن است. (Löwith 1949: 44)

از طریق خوانش فراشد تاریخ به‌عنوان حرکت بی‌وقفه به سوی آینده، به منظور

معنا بخشی به زمان حال و گذشته، فلسفه تاریخ از یک طرف، مفهوم مذهبی مشیت^۱ را نادیده می‌گیرد و از طرف دیگر، آن را در لباس سکولار شده‌ی فراشد محکم حفظ می‌کند، همانطور که در موالفانی چون کانت، هگل، کنت و بیشتر از همه مارکس به روشنی آشکار است.

در اصل با ظهور مدرنیته، پیش رفتن^۲ آگوستینی ناپدید نشد. در عوض ارزش آن جهانی خویش را به منظور نیاز این جهانی‌اش از دست داد، یا خود را به مثابه فراشد یا تمایل به سوی آینده‌ای بهتر نمایان کرد. همچون اوسیبیوس که کل جریان تاریخ را به مثابه *آماده سازی برای انجیل*^۳ تفسیر می‌کرد، فلاسفه تاریخ سیلان زمان را به مثابه آماده سازی برای رخداد نامعین آینده می‌خوانند که در آن غایت^۴ کل تاریخ نهفته است (مفهومی که معنایی مضاعف دارد، هم الهیاتی و هم وقایع‌نگارانه).

پرسشی که توسط لوویت در مقدمه کتاب *از هگل تا نیچه*^۵ مطرح می‌شود - هستی و معنای تاریخ به طور کلی توسط خود تاریخ تعیین می‌شود، و اگر این مسئله صحت نداشته باشد، پس چه چیز آن را تعیین خواهد کرد؟ (۸) (۱۹۹۱:۵) - پاسخ خود را در صفحات کتاب *معنا در تاریخ* باز می‌یابد. معنای تاریخ توسط جهت‌گیری به سوی آینده تعیین می‌شود تا جایی که خرد تنها زمانی قادر به مداخله است که همه چیز پایان یافته باشد (Löwith 1991: 23) (۹)، تنها نگرشی که می‌تواند این جهت‌گیری را دربرگیرد، نگرش ضد فلسفی ایمان و امید است.

هر فلسفه تاریخی محکوم است چرا که بیهوده می‌کوشد چشم‌اندازی را که تنها درون چهارچوب امید اعتبار دارد، سکولاریزه کند. فلاسفه تاریخ در واقع، "ما را به درون خلأیی منتقل می‌کند که تنها امید و ایمان قادر به پر کردن آن است"

^۱Providence

^۲procurus

^۳preparatio evangelica

^۴telos

^۵From Hegel To Nietzsche

(Löwith 1949: 12)، دقیقاً به این خاطر که هر دو در جستجوی معنای نهایی تاریخ و کاوش درباره‌ی آینده‌ای خارج از دسترس خرد هستند، که زمینه‌ی کاربست‌اش را تنها در بعد گذشته و زمان حال پیدا می‌کند. علاوه بر این چون هیچ علمی درباره ایمان یا امید وجود ندارد و از آن جا که موضوع‌شان از زمان حال فراتر نمی‌رود، بار دیگر چاره‌ای جز این نتیجه‌گیری وجود نخواهد داشت که فلسفه‌ی تاریخ بر پیش‌شرط‌های الهیات مبتنی است، حتی اگر این پیش‌شرط‌ها توسط فراشدی از سکولاریزاسیون میانجی‌گری شده باشد.

آینده و جستجوی معنا در تاریخ برای خرد و لوازم مفهومی آن دست‌نیافتنی است و به موضوع شناخت فلسفی مبدل نمی‌شود، اما متعلق امید قرار می‌گیرد که - و لوویت از تکرار مداوم این نکته هرگز خسته نمی‌شود- در میان نگرش‌ها از همه کمتر فلسفی است. در حقیقت، هر بار فلسفه به جستجوی معنا در تاریخ دست زند، آن را نمی‌یابد مگر در پایانی موکول به آینده که "تنها برای امیدواری معتقدان" شناخته شده است (۱۰)، ترک کردن خرد به خاطر ساختن فضایی برای ایمان که به این ترتیب آکنده از امید به فراروی مداوم از مرزهای زمان حال است. بنابراین چنین نگرشی اگر به باورمندان رجوع شود، برحق و توجیه شده است، اما برای فیلسوفی که در جستجوی خود خرد را به سطح ستاره قطبی (نشانه راهنما) رسانده غیر قابل قبول خواهد بود. مطابق با تعریف دقیق اسپینوزایی که هم‌زمان منعکس‌کننده موضع لوویت نیز هست، امید نه "یک کاستی شناختی و فقدان نیرو در ذهن" (۱۱)، و نه کنشی است که خرد را در جهت ساختن فضایی برای حسی کنار می‌گذارد که نمی‌تواند با تشکیک از درآشتی درآید. برعکس، تا جایی که ایمان "تحقق نهایی امید شما است" (۱۲)، امید نیرومندترین مخدر در برابر تشکیک و بدبینی است. باورمندان امیدها و ایمان‌شان به رخدادها را به فراسوی جریان تاریخ ارجاع می‌دهند و قاطعانه فاصله میان قلمرو خدا و جهان انسان را می‌پذیرند. فیلسوف تاریخ بیهوده مدعی است که امور انسانی را موضوع امید قرار می‌دهد: چراکه او درصدد تفسیر تاریخی بر آمده که خود را در میانه‌اش باز می‌یابد، درست به مانند کشتی شکسته‌ای که به دنبال تخته پاره‌ای برای نجات است. (۱۳)

به همین خاطر انسان مدرن یعنی فرزند مسیحیت (که امید را به فضیلتی غایت‌شناختی برگردانده) در و با امید زندگی می‌کند و غالباً آینده را در جایی نشان‌یابی می‌کند که معنای نهایی تاریخ در آن نهفته است. با این وجود اگر امید یکی از احساسات ذاتی انسان بوده و بنابراین از سرشت او نازدودنی است، این نقد فلسفی قطعاً فرو خواهد پاشید. در راستای ممانعت از این خطر، لوویت دست به حرکت نظری خطرناکی می‌زند: او می‌خواهد نشان دهد چگونه امید، جدای از وجود داشتن و همراهی همیشگی با سرشت انسان، منشا دقیق تاریخی دارد، و بیشتر امید اگر نه کاملاً ناشناخته که قطعاً با اهمیت کمتری درک می‌شده است. به مانند اشاره‌ی پیشین، امیدواری نگرش نوعی باورمندان است - باوری در اصل یهودی و متعاقباً مسیحی - که ایمان به رستگاری در آینده به آنها اجازه می‌دهد راه خرد فلسفی را ببندند.

یونانیان باستان راه حلی برای مسئله زمان ارائه می‌کنند که قطب مخالف نظر یهودی-مسیحی است: یونانیان زمان را هم‌چون چرخه‌ی بازگشت ابدی درک می‌کردند، چرخه‌ای که همیشه با خود این‌همان است و در نتیجه "همه‌چیز مداوماً از نو رخ می‌دهد" (Löwith 1949: 12) (۱۴)، بی‌آنکه هیچ امکانی برای به وجود آمدن رخدادی تازه فراهم باشد. برای لوویت در مفهوم بازگشت جاودانه همان نه فضایی برای پیشروی موجود است و نه برای امید. به همین خاطر پیشرفت و امید در نسبت با زندگی ضرورتاً به آینده‌ای ناشناخته نیازمند هستند که توسط غیریتی مطلق نسبت به زمان حال مشخص می‌شود. به همین دلیل پیشرفت و امید هر دو برای یونانیان ناشناخته باقی ماند. مفهوم پیش گفته در نظریات امپدوکلس، آنساگوراس، رواقیون و حدافل تا حدی در آرای افلاطون، مطابق با تعریف او از زمان به مثابه "حرکتی به سان امر سرمدی و جاودان" (۱۵)، آشکار می‌شود.

علاوه بر این یونانیان نسبت به ما "بسیار معتدل تر بودند" (Löwith 1949: ۴): آنها بسیار مراقب بودند تا تفسیری فلسفی از تاریخ را صورت‌بندی نکنند. یونانیان به واسطه شایسته دانستن پژوهش عقلانی تنها برای آنچه واجد نظم ابدی ذاتی است و بنابراین تنها آنچه فقط می‌تواند یکسره با عقل دریافت شود (این دومی

به‌عنوان قطعه‌ای از نظم‌ی ابدی) در تاریخ هیچ چیز مگر صحنه‌های پر حرارتی از رخدادها نمی‌دیدند؛ به عبارت دیگر، رویدادهای تاریخی از نظر آنها یا پیامد اراده غیرقابل درک افراد و یا پیامد تصمیمات ناشناختنی سرنوشت تغییرپذیر و بوالهوس بود. تاریخ در بازگشت ابدی و تغییر ناپذیرش —وانگذاشتن هیچ چیز به امر نو— هیچ نظم‌ی را نشان نمی‌دهد. تاریخ در عوض پادشاهی بابلی خائوس، شانس و بی‌معنایی است و به همین خاطر فلسفه یونان "تاریخ را برای تاریخ‌دانان باقی گذاشتند" (۱۶) بی آنکه هرگز بکوشند تفسیری از آن را در چهارچوب مقولاتشان بگنجانند. بنا به نظر یونانیان، کسانی که برحسب اتفاق معنایی را در رخدادهای منفرد تاریخی می‌بینند به مانند آن کسانی عمل می‌کنند که با نگاه کردن به حرکت ابرها در آسمان، چهره‌هایی از انسان، شیرها و سگ‌ها را مشاهده می‌کنند. وانگهی، کسانی که برحسب اتفاق مدعی می‌شوند کل جریان تاریخ به تحقق هدفی گرایش دارد، احمقانی هستند که قدرت اندیشه را از دست داده‌اند. بنابراین در نگاه فلاسفه یونان شناخت تاریخ‌نگاران، دانشی وقایع‌نگارانه است، یعنی شناختی که مسحور فردانیت گمراه‌کننده چیزها شده و فاقد محتوای کلی است که هدف فلسفه را می‌سازد.

لویوت بهترین نمونه از این بیزاری یونانی نسبت به تاریخ را در ارسطو می‌یابد، کسی که بوطیقا را بسا بیشتر معتبر می‌دانست، شعر وجودی "بسیار فلسفی تر از تاریخ" دارد و از منظر آن فرد همچون مرحله ای از کل به حساب می‌آید. (۱۷) گذشته از این، اندیشمند اهل استاگیرا، در منظر همه‌جانبه و دانشنامه‌ای‌اش از واقعیت، به رشته‌های کاملاً مختلف توجه می‌کرد، از بیولوژی تا فیزیک، از سیاست تا منطق، اما متأسفانه تاریخ را به کناری افکند، و به طور قطع در اسکندر کبیر آن روح—جهان تاریخ جهانی را ندید که هگل در ناپلئون دیده بود. (۱۸) بنا به چشم‌انداز یونانی، عقلانیت درون‌ماندگاری که به‌واسطه‌ی "مکر خرد" جستجو می‌شود، از کنش عقلانی و درگیرانه‌ی افراد مجردی حاصل نمی‌آید که به تدریج بر صحنه

تاریخ می‌جهند (۱۹)، بلکه در عوض ناشی از هرج و مرجی دسترس‌ناپذیر برای خرد است.

تاریخ توسط فلسفه که ترجیح داده تأملاتش را بر ترتیب ابدی نظم طبیعی حاصل از قوانین تغییرناپذیر متمرکز سازد، به حاشیه رانده شده و در معنای دقیق برای یونانیان وظیفه‌ای متعلق به تاریخ‌نگاران بود، کسانی که در توافق با فلاسفه، هرگز مدعای تفسیر تاریخ در جهتی یکپارچه نداشته‌اند؛ چه تعریف عقلانی از رشد و چه تکاملی از منظر غایت. در حقیقت گواه این ادعا در آرای سه تن از بزرگترین تاریخ‌نگاران یونانی نهفته است – هرودوت، توسیدئوس و پلیبیوس – که به‌طور ویژه آثار خویش را تاریخ‌ها نام نهادند، و برگزینش صیغه جمع بار دیگر بر ناممکن بودن ردزنی نوعی عقلانیت یکسان و کامل در سیلان تاریخ تأکید می‌گذارد. به این ترتیب برای هرودوت (Löwith 1949: 6–7)، تاریخ چیزی بیشتر از حرکتی دوار نیست که توسط تعادلی شکننده میان تکبر انسان و انتقام الهی نشان‌گذاری شده است. برای توسیدئوس (Löwith 1949: 7)، تاریخ نور ثابتی از تغییرناپذیری ماهیت انسان در صحنه عمل است، و در نتیجه تاریخ‌نگار به خواننده منفعتی اشتهاآور و فریبنده‌ای از "میراثی ابدی" (۲۰) را پیشکش می‌کند. سرانجام پلیبیوس که به شگر آنالکوسیس^۲ متوسل شده (به این معنا که تاریخ توسط بازگشت دوره‌ای از حکومت‌های سیاسی مشابه مشخص می‌شود) (۲۱)، به این نتیجه می‌رسد که بر مبنای آنچه اتفاق افتاده، امکان پیش‌بینی قطعی آینده میسر است. (۲۲) نمی‌توان فاصله‌ای بیشتر از موضع یونانی نسبت به دیدگاه الهیاتی و غایت‌گرا به تصور آورد که با یهودیت تثبیت، به درون مسیحیت وارد و در شکل سکولار خود

^۱Histories

^۲ ankúlōsis : ἀγκύλωσις – Anacyclosis به معنای لولاهای سفت شده یا ثابت، یک نظریه تکامل سیاسی دوری است. این نظریه می‌گوید سه شکل "خوش خیم" دولت، یعنی مونارشی (پادشاهی)، آریستوکراسی (اشراف سالاری) و دمکراسی، بنیادی ناپایدار و ضعیف دارند و تدریجاً به درون سه شکل "بدخیم" تیرانی (استبدادی)، الیگارش (ثروث سالاری و غوغا سالاری انحطاط می‌یابند. این چرخه مدام تکرار می‌شود، بنابراین پلیبیوس می‌تواند ادعا کند می‌توان از روی نظام سیاسی موجود، آینده را پیش‌بینی کرد.

توسط فلسفه تاریخی جذب شد تا به واسطه بازگشایی و خطی‌سازی چرخه‌ی ایدئال‌شده توسط یونانیان، مردم را وادارد در وضعیت تعلیق مداوم و امید برای آینده‌ای بهتر و متفاوت زندگی کنند، آینده‌ای که برای خرد ناشناخته ولی برای ایمان قطعی است. پرسش تاریخ‌نگاران باستان – این رویداد چگونه پیش آمد؟ – توسط این‌دست از تاریخ‌نگاران مدرن با این پرسش جایگزین شد: چگونه باید از این پیش‌آمد فراروییم؟ (Löwith 1949: 17) حقیقت که برای یونانیان جاودانه در ابدیت‌اش حاضر بود و می‌توانست از پژوهش در طبیعت و قوانین‌اش به‌دست آید، برای مدرن‌ها خود را ذاتاً به‌مثابه حقیقتی تاریخی نمایان می‌کرد و می‌توان افزود، در بعد آینده جای می‌گرفت.

یونانیان برعکس مدرن‌ها در جهان همیشه این‌همانی که هر امر نویی را منع می‌کند و با آن هر امید و امکانی برای شکستن طلسم چرخه باطل می‌شود، به حرکت خود ادامه می‌دهند، و همچون رومیان باستان این شعار را سر می‌دهند: " نه امیدی و نه ترسی!" دقیقاً به این خاطر که آنها از این واقعیت کاملاً آگاه‌اند که آنچه بوده در دفعاتی بی‌نهایت، به‌طور ابدی خواهد بود. وانگهی اگر آنها تاریخ را به‌عنوان "معلم زندگی"^{۲۳} برگزیده‌اند، به این خاطر است که مطمئن‌اند تاریخ چیزی درباره امید نمی‌آموزاند و منتظر آینده نیست، بلکه یاد می‌دهد انتظار نو شدن مداوم چیزها را نداشته باشیم. علاوه بر این، توجه نادر به تاریخ و امید که به نظر با واژگان حاد-طبیعت‌گرایانه یونانیان برجستگی یافته، مطابق با آن انقلاباتی است که شکلی از ستاره‌شناسی را در نظر می‌گیرد و ربطی به عامل‌های تاریخی ندارد. فاجعه تنها امری طبیعی است و ظهور و سقوط تنها می‌بایست در ارجاع به امر روزانه و نه تمدن‌ها در نظر گرفته شود. (۲۴) در چنین روایتی، امید وجهی از آن ابلهانی را نشان می‌دهد که خود را با این فکر فریب می‌دهند که چیزها می‌توانند در جهتی غیر از آنکه توسط خرد پی جویی می‌شود، پیش روند. خردمند واقعی کسی است که با دوراندیشی قوانین طبیعت را رمزگشایی و فقدان معنا در رخدادهای تاریخ را کشف

^{۲۳}nec spe nec metu

^{۲۴}Magistra vitae

می‌کند، او قادر نیست با این امید زندگی کند که چیزی شاید تغییر کند، بلکه در عوض کیهان را در همین سیاقی که دارد می‌پذیرد و می‌توان گفت، بر آن در کمال تغییرناپذیرش تأمل می‌کند. می‌توان با لوویت در این ادعا همراه شد که استنتاج مفهوم امید به مفهوم تاریخ بستگی دارد. اگر دومی به معنای پیشرفت بی‌امان به سوی هدفی باشد، آنگاه نه تنها تاریخ امید را مشروعیت می‌بخشد، بلکه آن را ضروری نیز می‌سازد، چراکه امید تنها در جایی توسعه می‌یابد که آینده ناشناخته باشد. (۲۵) در مقابل اگر کسی تاریخ را همچون بازگشت جاودانه‌ی همان دریابد، نه جایی برای امر نو باقی می‌ماند و نه برای امید. به عبارت دیگر، تاریخ توسط نگرش بلاهت‌آمیزی که بازگشت جاودانه همان را نادیده گرفته، به کناری افکنده می‌شود. و به مانند یونانیان، مسیحیان و مدرن‌ها نیز نمی‌توانستند معنای "نخته قصابی" (۲۶)، یعنی همان تاریخ را دریابند مگر به فراسوی آن و فراسوی رخدادهای مجردی که از پی رخدادی دیگر در آینده‌ای دور می‌آید، نظر می‌کردند و برای معنا بخشیدن به رخدادهای مجرد زمان حال و گذشته، فاصله می‌گرفتند.

پیامد این نگرش تصویری از انسان بود که توسط لوویت در کتاب *تقدی بر وجود تاریخی*^۱ (۲۷) تشخیص داده شد، و نقطه اوج آن را این صورت‌بندی مارکسی تشکیل می‌دهد که ادعا دارد جوهر انسان، اول و مهمتر از همه، تاریخی است. این صورت‌بندی باعث می‌شود فراموش کنیم که "انسان همین حالا نیز بسیاری از دشواری‌ها را پشت سر گذاشته و بر آنها غلبه کرده بی‌آنکه از بودن به همان سان که همیشه بوده باز بایستد." (۲۸) در عین حال و مستقل از همه‌ی اینها، نکته ذکر شده به واسطه این حقیقت پشتیبانی می‌شود که حتی امروز هم علی‌رغم تغییرات در زمینه تاریخی، هنگامی که به آثار هنری باستانی نگاه می‌کنیم، احساساتی می‌شویم. (۲۹) به این ترتیب لوویت می‌گوید (۳۰)، اینکه انسان تاریخی دارد به این معنا نیست که او فقط تاریخ است. بنابراین باید تصدیق کرد که لوویت کارآمدترین شیوه برعلیه تاریخی‌سازی از انسان، و برعلیه امید برآمده از آن را به اجرا می‌گذارد، و این کار را نه با بازگشتی نابه‌هنگام و حسرت‌آلود به یونانیان -

^۱Kritik der geschichtlichen Existenz

جایی که بسیاری از منتقدان مدرنیته خود را در آن گم کرده‌اند— بلکه با احیای توجه به طبیعت و قوانین ابدی آن به انجام می‌رساند. پروژه‌ای که با "میراث فلسفی" اختصاص یافته به اندیشه پل والری به اتمام خواهد رسید.

نزد لوویت نه رخدادهای تاریخی "حامل کمترین شواهدی از معنایی نهایی و جامع‌اند" (۱۹۴۹: ۱۹۹) و نه دارنده گرایشی به سوی غایتی‌اند که به صورت پیشینی^۱ تعیین پذیر باشد. در مقابل حتی می‌توان در تاریخ به همراه بوکهارت، "تجربه‌ای از ناتوانی و شکست پایدار" (Löwith 1949: 199)، تجربه‌ای از فجایع، رنج‌ها و خفت‌ها را تشخیص داد، جز این نمی‌توان هیچ فلسفه‌ای را وادار به اعتراف کرد که زمانه‌ی امروز فرق چندانی با عصر آلاریک^۲ نداشته است. در پیشگاه تجلی ویرانه‌های تازه‌ای که تاریخ با پیش‌روی هولناک‌اش در پشت سر خود باقی گذاشته، امید به‌عنوان چشم‌داشتی شادمانه برای چیزی به کلی نو، نگرش ابلهانه‌ی آن کسانی را تشکیل می‌دهد که خود را با این فکر می‌فریبند که طبیعت می‌تواند قوانین خود را تغییر دهد و تاریخ می‌تواند به سمت غایت و پایانی مطلق گرایش داشته باشد. از این چشم‌انداز امید ماهیتی دگرگون‌شونده دارد، یعنی به نامیدکردن مان ادامه می‌دهد و حتی پس از نامیدکردن ما، می‌فریبدمان. همان‌طور که اسطوره پاندورا روایت می‌کند، امید تنها شر باقی مانده در صندوق است و به‌همین خاطر، چهره‌ی خاصی را در پوشش امری سودمند ارائه می‌کند، چرا که امید همیشه ما را به صبر کردن برای آینده‌ی تشویق می‌کند که از زمان حال بهتر است. با این همه امید خود را هر بار که به چشم‌داشت و انتظارمان خیانت شده باشد، نشان می‌دهد، "چراکه به‌ندرت آینده‌ای وجود دارد که در هنگام مبدل شدن به زمان حال، نامیدکننده نباشد" (Löwith 1949: 212). با نیروی تخیل مان می‌توانیم تحقق هر رؤیایی را آرزو کنیم و به آنها امید ببندیم، اما در مواجهه با حقیقت، آنها یکی پس از دیگری به شکست محکومند، دقیقاً به این خاطر که امر واقع

^۱a priori

^۲ Alaric. این اسم از دو جزء ALa به معنای همگان و ric به معنای حکمرانی ساخته شده است. نامی است آلمانی و به دوران تاریخی حمله ژرمن‌ها به روم اشاره می‌کند.

به‌طور ذاتی "غیر" از آن تصوراتی است که جز فرار از خود واقعیت دربردارنده هیچ چیز نیستند. پدران کلیسا از این مسئله به نیکی آگاه بودند، آنها که جایگاه تمامی امیدهایشان را در جهان پس از مرگ می‌نهادند و در مواجهه با واقعیت‌های این جهانی جان‌پناهی مهیا می‌کردند، غالباً پیروز می‌شدند.

بنابراین امید توهمی است که از طریق نگاه کردن به جلو و منحرف کردن نگاه به آینده‌ی متفاوتی که هرگز محقق نخواهد شد، دوام در وضعیتی دشوار را میسر می‌سازد. اما انتظار برای امیدواران راحتی فراهم می‌آورد و می‌گذارد حال را هم‌چون "مغاک دهشتی" موقتی بپذیرند. و اگر امید باورمندان را نه می‌توان از طریق واقعیات باطل کرد و نه با تجربه انضمامی متزلزل ساخت - امید به استعلایی در فراسوی تاریخ نشانه می‌رود - پس امید فیلسوفان تا جایی که در زندگی زمینی طرح افکنده می‌شود و مشخصاً در جریان تاریخ قرار می‌گیرد، انکار هیولاش خرد است. و به‌همین‌خاطر در جهت ساختن فضایی برای چشم‌اندازی دلسردکننده باید از امید دست شست. فضایی که اجازه می‌دهد به واقعیتی چشم دوخته شود که در برابر مبدل شدن به موضوع امید و انتظار بی‌میل است. از آنجا که برای لوویت نه آینده نگاه‌دارنده معنایی مرموز است و نه درنهایت از زمان حال متفاوت، هر امیدی ناخواسته به دنبال پاسخ خشن واقعیت غرق می‌شود. (۳۱) به این ترتیب می‌فهمیم معنای وجود ما به تمامی مربوط به زمان حال است و بایست در طبیعت بیشتر از تاریخ به جستجو پرداخت. تاریخی که باید به سیاق یاکوب بورکهارت در ارجاع مداوم به تصویر کلاسیک حرکت دایره‌وار فهمیده شود.

دوگانگی لوویتی میان "چرخه یونانی" و "گذار مسیحی"، با تمامی پیامدهایی که برای امید دارد، به ویژه با نگاه نزدیک به جهان یونانی شاید ساده‌سازانه و مصنوعی (۳۲) به نظر رسد، چرا که لوویت قریب به یقین بیشتر با ایدئال‌سازی یونانیان به واسطه هایدگر (او شاگرد ممتاز هایدگر بود) آشنایی داشت تا مطالعه دقیق و مستقیم متون آنها. به ویژه نقص نهفته در تفسیر لوویتی از این واقعیت ناشی می‌شود که یونانیان برای امید شأنی وافر قائل می‌شدند تا جایی که انکار آن را همسان جوهر نادانی می‌گرفتند. حالا اگر این مسئله برای برخی فلاسفه یونان مقارن با حقیقت

باشد (اولین فلاسفه یونان، رواقیون) به این معنا نخواهد بود که دیگر جریان اندیشه یونانی به تمامی امید را تابعیت فلسفی بخشیده است، همانطور که می‌توان این موضوع را از طریق انبوهی از قطعات یافتنی در آثار بزرگ برخی نویسندگان به اثبات رساند. بنابراین هراکلیتوس ادعا می‌کرد که "اگر کسی امید نداشته باشد، هرگز نبود امید را در نخواهد یافت" (۳۳)، و پیندار (۳۴) بیشتر، ارزش امید را در اشعارش جاودانه کرده است. او امید را همچون "پرستار سالخورده‌سایه که پیش از هر چیز بر ذهن متغیر انسان حاکم است" توصیف می‌کند. از سوی دیگر، اپیکور امید به آینده ای متفاوت را به ضرورت محتومی ترجیح می‌دهد که توسط فیزیکی‌دانان حمایت می‌شود. (۳۵)

و هنوز هم افلاطون بیشتر از هر شخص دیگری فیلسوف یونانی امید است، در همه‌ی پرسه‌هایش می‌توان گذار مداوم این نیرو را که یکسره به سوی آینده طرح‌افکنی می‌شود دریافت. بنا به نظر او هر انسانی بی‌وقفه توسط امیدهایی به حرکت می‌افتد که به‌مانند "نقاشی‌ها" (۳۶) آشکار می‌شوند، و از طریق این تصاویر می‌کوشیم آینده را که بدان اطمینانی نداریم در آگاهی خویش پیش‌نگری کنیم. در همه‌پرسه *قوانین*، افلاطون امید را به‌عنوان "عقایدی درباره چیزی که اتفاق خواهد افتاد" (۳۷) لقب می‌دهد، بنابراین به قلمروی حدسی ارجاع می‌دهد تا این نکته آشکار شود که نسبت به آینده هرگز نمی‌توان چنان شناخت معرفتی داشت که انتظارات را ناکام بگذارد. و اگر این نکته حقیقت داشته باشد، در همه‌پرسه *تیمائوس*^۲ گفته می‌شود که امید "بسیار آسان گمراه می‌شود" (۳۸). بنابراین نظارت واقعیت و امکانات مؤثر آن را از دست می‌دهد، در همه‌پرسه *فایدون*^۳ افلاطون بدون ارجاعات قدرتمند به آموزه‌های فیثاغورثی و اورفئوسی، دفاعی واقعی از *اپیسیس*^۴ در جهان پس

^۱the Laws

^۲Timaeus

^۳Phaedo

از مرگ ترتیب می دهد. الپیس یا همان امید با حقایق غیرقابل تردید سروکار ندارد، بلکه با ایقان برآمده از ایمان همراه است و در مقابل این همه، چون برای علم درک ناشدنی می نماید، علم ناچار به کناری می رود. این آشکارا نشان می دهد افلاطون در برابر معمای مرگ، نه کمتر از مسیحیان از کارت امید استفاده می بُرد و در آن صفتی از فیلسوف واقعی تشخیص داده می شود که می داند چگونه خود را به روی آینده بگشاید و در نهایت این شعار را جذب کند "تا وقتی زندگی جریان دارد، امید نیز وجود دارد"^۴ (۳۹) همان تجربه افلاطونی در سیراکوز با امید به تحقق شهر ایدئال، ثابت می کند تا چه حد یونانیان از "امید زمینی" و جهت گیری اش به سوی آینده ای این جهانی آگاه بوده اند. و اگر لوویت به یونانیان تاریخ نگار توجه بیشتری می کرد، درست به مانند بسیاری دیگر رئوس مشخص فلسفه تاریخ را در نوشتارهایشان درمی یافت. درواقع، شاید الگوی چرخه ای پلیبیوس رم را مفروض نگرفته و شاید به مثابه سنتز اعلی و نقطه اوج کل تاریخ باشد؟ و شاید طرحواره کلی پلوتارک امکان فهمی برای سراسر جریان تاریخی فراهم آورد، طرحی که باید به مثابه تلاش عظیمی برای درک دقیق آن اهدافی در نظر گرفته شود که نخست توسط یونانیان پی گرفته شد و بعدتر به رومیان به ارث رسید؟

^۴ Elpis – الپیس آخرین فقره باقی مانده در صندوق پاندورا است، مجادلات هنوز درباره این مسئله ادامه دارد که آیا الپیس طبق توصیف هزیود تنها امید را نمایندگی می کند یا به طور کلی تر معادل انتظار است. الپیس احتمالاً فرزند نوکس (ایزدبانوی شب) و مادر فمه (ایزدبانوی شهرت) بوده. همچنین در اسطوره شناسی رومی هم ارز Spes بود.

'dum anima est, spes est

اگر دوگانه لوویتی از هم نباشد، در پرتو این حقیقت که به نظر نمی‌توان انکار کرد یونانیان امید و فلسفه تاریخ را ساخته‌اند، قطعاً ترک خورده و حتماً تضعیف می‌شود. صرف نظر از مفهومی که شاید کسی از فراشد تاریخ و تکامل آن داشته باشد، آنچه گفته شد مستلزم آن است که نتوان به امید وضعیتی هستی‌شناختی بخشید که ذاتی ماهیت انسان و پیش‌نیازهایش باشد، برای این منظور شاید لازم باشد در کل ساختار امر واقع جستجویی انجام گیرد.

ارنست بلوخ: فلسفه و امید

کوشش گسترده خاص این کتاب [بنیاد امید] به ارمغان آوردن فلسفه برای امید است، آوردن فلسفه به مکانی که چون متمدن‌ترین سرزمین‌ها مسکونی و چون قطب جنوب کشف نشده باقی مانده است. (۱) ارنست بلوخ

برخلاف لوویت، قصد بلوخ نشان دادن این مسئله است که چگونه امید وضعیت خاص ذهن با ریشه‌های ژرف در دقیقه‌ی داده‌شده‌ی تاریخی نیست، بلکه شرط انتظاری‌ست که هر انسان در هر دقیقه از زندگی و عصر تاریخی تجربه می‌کند. چون روح/توپیا^۱ مخصوصاً پیش از جنگ اول جهانی نوشته شد، بلوخ فرض می‌کند که واقعیت حاضر هرگز در دانشدگی‌اش آرام نمی‌گیرد؛ بنابراین این اصل موضوعه، در عوض پیشروی به سوی "نهیلیسم عصر مدرن" (Bloch 1964: 171) (۲)، به‌عنوان گشودگی در جهت آینده توسعه می‌یابد. در واقع چون ما هرگز در زمانه حاضر در خانه بودن را به طور حقیقی احساس نمی‌کنیم، همیشه خویش را به فراسوی آن می‌افکنیم و مداوماً مرزبندی‌های آن را استعلا می‌بخشیم. در مقابل درست در آن لحظاتی از زمان حال که بیشتر از همه مبهم و ویران می‌شود، همچون زمانه جنگ، فشار مقاومت‌ناپذیر به سوی آینده آسان‌تر احساس می‌شود، همان حسی که همیشه در درونمان زنده است. بلوخ این نگرش را در شعاری که می‌گوید انسان تنها از طریق نان زندگی نمی‌کند، به ویژه آن هنگام که او هیچ نانی برای خوردن ندارد (۱۹۶۴:۲۵۸)، خلاصه می‌کند. از این نظر جهان حاضری که در برابر خود می‌یابیم اگر با آینده جهان بهتری مقایسه شود که ما بدون شکست در آگاهی

^۱The Spirit of Utopia

خویش تحت شکلی از اتوپیا پیشنگری می‌کنیم، به واسطه‌ی بی‌اعتباری‌اش، مرده و دروغین می‌شود – "جهان غیرحقیقی است، اما می‌خواهد به خانه بازگردد" (Bloch 1964: 279). هر لحظه‌ای که رویدادش را در برابر خود می‌بینیم، تنها می‌تواند هشیارمان کند که قادریم به واسطه‌ی گشودگی خویش به روی قلمروهای هنوز فتح‌نشده‌ی تازه، خوشحال‌تر باشیم و بنابراین از این نکته نیز آگاه‌مان کند که هنوز به شادمانی وارد نشده‌ایم. بلوخ در سراسر آثارش نسبت به این "روح اتوپیا" صادق است: موضوع اتوپیا در وهله‌ی نخست و مهم‌تر از همه، خود را به‌مانند غیاب ما نشان می‌دهد، غیابی که نشان می‌دهد در زندگی "باید چیزی باشد که اینجا خالی باقی مانده است" (Bloch 1995: 196)، چیزی تحقق‌نیافته و نه مخدوف؛ و همین فضای خالی است که امید پرشدن‌اش را وعده می‌دهد. در درجه اول، امید خود را به عنوان معدنی کاستی‌ناپذیر ظاهر می‌کند که برای استخراج ثروت آن باید نفوذ به درون‌اش را بیاموزیم. این اقلیم که همگی‌مان همیشه در آن سکونت داشته‌ایم، جنوبگان^۱ فکری کشف‌نشده‌ای باقی مانده است که غالباً تمایل داشته ابعادی از امر حاضر و امر گذشته را نمایان کند: فراموشکاری واروی^۲ رُم باستان (Bloch 1995: 6) که به شکل مرگباری آینده را از دستور زبان خویش کنار گذاشت، تنها بارزترین نمونه از این عزل کلی امید است. جدای از هرچیز، چنین عزلی در بستر فلسفی خروجی ضروری تقدم نظری را تشکیل می‌داده که از ارسطو تا هایدگر و تا همین لوویت ادامه دارد؛ تقدمی که به واسطه ماهیت خود قادر نیست چیزی جز صورتی از آینه‌ای منفعل باشد، صورتی از "بودگی"^۳ که در اکنونی ابدی جای گرفته است. قربانی این "شیخ به‌خاطر‌آوری" (Bloch 1995: 8) (۳) که خطیرترین لحظات خود را در افلاطون و هگل کسب

^۱Antarctic

^۲ Marcus Terentius Varro – بزرگترین پژوهشگر رومی و کسی که توسط پتراک به عنوان سومین ستاره درخشان رم باستان پس از کیکرو و ویرزیل معرفی می‌شود. یکی از مهمترین آثار باقی مانده از او کتاب دستور زبان لاتین است.

^۳Been-ness

می‌کند، اندیشه غربی است که بدون روزنه‌امیدی رو به آینده به تدریج دانش را به یادآوردگی (۴) یا به تأمل بر فعلیت (۵) مبدل می‌سازد. همان شناسایی ارسطویی جوهر در "چه-بودگی-بودن"^۱ (۶) بنیاد این "جلوه باستانی تأمل" (Bloch ۱۸: ۱۹۹۵) است بی آنکه افق امر آینده را در نظر آورد.

اندیشه با در نظر گرفتن اکنون و گذشته به مثابه موضوع کنش تأملی خود – و با زندگی در توهمی از هستی ضدعفونی و غیرجانب‌دارانه – آنها را توجیه و خود را به پذیرش منفعلانه واقعیت حاضر در هریک از جنبه‌هایش وادار می‌کند. بلوخ با شعار پیشرفت‌گرایانه "اندیشیدن یعنی جسارت رفتن به فراسو" (۱۹۹۵: ۴) (۷) در برابر این چشم‌انداز تأملی محافظه‌کارانه به مخالفت برمی‌خیزد: این جسارت در واقع به معنای غلبه بر واقعیت در چهارچوب چشم‌داشت امیدوارانه نسبت به آینده، نسبت به پیش‌دانستی است که ما به واسطه "آگاهی پیش‌نگرانه"^۲ داریم. (۱۹۹۵: ۱۵) امید به واسطه پیش‌نگری آینده، همچنان بر دیگر زمان‌ها نیز فشار وارد می‌کند، انسان‌ها و اندیشه‌هاشان را از امر گذشته، آنجا که در آن دفن می‌شوند، بیدار می‌کند و آنها را چون دیگر لحظات برای تحقق یافتن آینده‌ای موردانتظار در نظر می‌آورد. بنابراین امر امکانی ساختن دایرة‌المعارفی از امیدها را پیشنهاد می‌کند که همیشه در روح بشر سکونت داشته تا تأکید کند چطور انسان ذاتاً حیوانی اتوپیبایی است که "از ابتدا در آینده زیست می‌کند" (Bloch 1995: 4)، که "در جهتی اتوپیبایی سرریز می‌شود" (۱۹۹۵: ۱۹۶)، و نمی‌تواند به خود با غلبه بر امر واقع صرفی که پیش چشم دارد کمکی کند. در هریک از ما کثرتی از "رویهایی از زندگی بهتر نسبت به چیزی که داده شده است" (۱۹۹۵: ۵) وجود دارد، که در آن هرکدام از ما قدرت ادامه دادن، امیدواری برای مقصد آینده‌ای والاتر و متمایز را می‌یابد. بلوخ با تکرار سرسختانه اشعار دانتته‌ای – "این رودی که بدان پای گذاشته‌ام هرگز پیش‌تر عابری به خود ندیده بوده است" (۸) – به خود برای اولین کاوش در سرزمین امید

^۱What-Was-Being

^۲anticipating awareness

مجوز می‌دهد و این اشعار را برای اولین بار به موضوعی مطبوعی برای فلسفه مبدل می‌سازد.

این کاویدن ترسیم نقشه‌ای از تمامی قلمروهای امید را شامل می‌شود، و همچنین به واسطه نگریستن به گذشته و به جنبه‌های این جهانی دنبال کردن "ردپاهایی" از امور مورد انتظاری (۹) را نیز دربر می‌گیرد که بنابه نظر بلوخ همیشه ما را به جلو هل می‌دهند. از این رو تصویر شگفت‌آوری به ما باز می‌گردد که نشان‌مان می‌دهد هیچ کنش بشری با امید مواجه نمی‌شود و نخواهد شد بی‌آنکه امید را به الهامی برای آن کنش مبدل کند. اگر اسکار وایلد پیشتر ادعا می‌کرد: "هیچ نقشه‌ای از جهان که حاوی کشور اتوپیا نباشد، ارزش نگاه کردن ندارد" (Bloch 1۹۹۵: ۴۷۹)، بلوخ از سوی دیگر نقشه‌ای آکنده از مکان‌های اتوپیایی را رد زنی می‌کند که با مکان‌های واقعاً موجود، و احتمالاً با بی‌شمار از آنها هم‌پوشانی دارد. به این ترتیب و با تمام احترام برای نظرات کارل لویت، جهان‌شمولی امید به یونانیان هم مربوط می‌شد؛ و اگرچه درست است که "هرچه زمان بیشتری می‌گذشت، باستانیان کمتری به آزاد ساختن امید فکر می‌کردند" (Bloch 1۹۹۵: ۳۳۴) – همان‌طور که با این واقعیت نشان داده می‌شود که اسطوره‌ی صندوق پاندورا در طول عصر هلنی نشان خود را تغییر داد و امید کم‌کم به عنوان یک مزیت در نظر گرفته شد – اما این واقعیت رد نمی‌شود که یونانیان هم به اندازه ما امیدوار بوده‌اند. همه‌پرسه‌های افلاطون، کلیسای جامع استراسبورگ، کمدی الهی، موسیقی انتظار بتهوون برخی از آن مکان‌های نامتناهی را تشکیل می‌دهند که روح اتوپیا در آنها درنگ می‌کند. در هریک از این شاهکارها اتوپیا، یورش به سوی آینده و غلبه بر امر حاضر به مثابه "گرایش" و "نهفتگی" در کنار هم زیست می‌کنند، چراکه این آثار به واسطه امید برانگیخته می‌شوند. با این حال و برای این که امید به چنگ آید، تلاش مفهومی قابل ملاحظه‌ای باید به کار گرفته شود و بنابراین جسارت فراتر رفتن از امر واقع ناب وجود داشته باشد. و این امر مفروض می‌گیرد که در لحظه

^۱tendency

^۲latency

یافتن خویشتن‌مان قادر نخواهیم بود در کل هیچ چیزی را ببینیم. اینجا محل قرار گرفتن آن چیزی است که بلوخ "تاریکی لحظه زندگی"^۱ (۱۹۹۵: ۲۹۰) تعریف می‌کند. از این لحظه زمانی که پیشتر گذشته یا هنوز درانتظارش هستیم، تنها پیش‌آگاهی داریم. لحظه‌ای که ما مداوماً خود را معلق می‌یابیم و می‌تواند با نقطه کور چشم‌مان مقایسه شود: "جایی که نور هرگز نمی‌تواند به شبکیه وارد شود" (Bloch 1995: 290) و ما را از هرگونه امکان بینایی محروم می‌کند. این لحظه غالباً پوشیده شده در هاله‌ای از تاریکی باقی می‌ماند تا زمانی که با گذشته‌ای که پشت‌سر گذاشته‌ایم یا با آینده‌ای که با ترس‌ولرز انتظارش را می‌کشیم، مرتبط شود: از این منظر ضرب‌المثل‌ها بهتر از آنچه فلسفه می‌گوید حقیقت را به چنگ می‌آورند. (Bloch 1995: 295) به این ترتیب گفتارهای کهنی مثل "در پای فانوس دریایی هیچ نوری نیست" یا "هیچ بافنده‌ای نمی‌داند چه می‌بافد" به‌طور کامل این ایده را رد می‌کند که لحظات متوالی زندگی‌مان معنا دار می‌شوند، تنها اگر به آینده‌ای دور اشاره داشته باشند که هنوز اتفاق نیفتاده و ما از آن نقطه اولین نشانه‌های امر حاضر را درک می‌کنیم. این لحظه ما را به جلو، به طرف آینده هل می‌دهد، آینده‌ای "که هنوز به‌طور نسبی برای گرایش-داستان^۲ ناشناخته است" (Bloch 1995: 297)، دقیقاً به خاطر تیره‌وتار بودن‌اش. تنها احساس می‌کنیم که آنچه خواهان آن هستیم را نداریم و توسط عطش سیری‌ناپذیری تحلیل می‌رویم که "مداوماً خود را اظهار می‌کند اما نامی نمی‌پذیرد" (Bloch 1995: 45)، عطشی که ما را به زندگی در فراسوی خودمان و غلبه مداوم بر لحظات رخ داده مجبور می‌کند. هرگز به‌طور کامل در خودمان نیستیم و در همان زمان نمی‌دانیم به کجا گرایش داریم. در پرتو این واقعیت که آینده کمتر از این لحظه مبهم و تار نیست، می‌دانیم که در زمان‌های حاضر در خانه نیستیم و درعین‌حال آن سکونت‌گاهی را که در آن مقید هستیم -نیز- نادیده می‌گیریم، چراکه از موضع تاری که خویشتن‌مان را می‌یابیم تنها می‌توانیم "پشت چیزها را در عوض چهره خدایان"

^۱the darkness of the lived moment

^۲tendency-lore

(Bloch 1964: 265) ببینیم. امر حاضر که سنت فلسفی از ارسطو تا آگوستین اهل هیبو به عنوان اصل مقدم ایجاد کرده است، نمی‌تواند به صورتی کلی به فهم درآید؛ "فضایی خاکستری است که ظرفیت تجربه کردن آن را در لحظه نداریم، مگر تنها پیش یا پس، در انتظار^۱ یا در حافظه^۲". (۱۰) و اگر "قوی‌ترین تلسکوپ" (Bloch 1995: 12) آگاهی اتوپیاپی نگاه را به دوردست‌ترین دوردست‌ها ببرد، تنها نزدیک‌ترین مجاورت را آشکار و رمزگشایی می‌کند، که یعنی تاریکی لحظه زندگی.

تنها نوری که می‌تواند تاریکی پوشاننده امر حاضر و امر آینده را کنار زند، تنها واقعیتی "که تاریکی را روشن می‌کند" (Bloch 1964: 258) امید است. امید که به طور بنیادین در معرض عدم قطعیت و توهم قرار دارد، به عنوان جستجوی بی‌وقفه‌ای برای فضاهای تازه‌ای مشخص می‌شود که می‌توانند هستی ما را گسترش دهند، جستجویی برای مسیرهای تازه‌ای خارج از مشکلات بالفعل، برای مقاصد والایتر، جایی که بی‌وقفه بدان گرایش داریم. در نگاه اول تنها تضمین شکننده که امید می‌تواند ارائه دهد همان حرکت تنش‌آمیز خود است: بنابراین هر نقدی به واقعیت حاضر و به ناکامل بودن آن "بدون شک تمثال و نوستالژی برای یک کمال‌یافتگی ممکن را مفروض گرفته است". (۱۱) و هرچقدر تصویری از چیزی "بهتر" یا شاید امری "کامل" داشته باشیم، بلاواسطه آرزویی برای این تصویر وجود دارد، که "به این ترتیب تصویر آرزومندان^۳ می‌شود که با این امری اصیل و معتبر یعنی «باید این طور باشد» مهر شده است" (Bloch 1995: ۴۶) و همچنین با «چطور باید چنین شود».

در واقع اگر امکانی برای کمال داده نشده باشد، یا اگر هرچیزی همان طور که در لحظه اکنون هست، کامل باشد آن‌گاه امید هیچ معنایی نخواهد داشت و همانطور که لوویت می‌گوید صرفاً "غباری درخشان"^۳ (۱۹۴۹: ۲۰۴) خواهد بود.

^۱wait^۲memory^۳ignis fatuus

در تصویر باشکوه آندرئا پیسانو بر درِ تعمیرگاه فلورانس (Bloch 1995: 334) (۱۲) امید زن بالرداری است که بازوانش را چون تاتالوس به سمت چیزی نه هنوز موجود بالا گرفته و نمی‌تواند از تحقق آن چیز مطمئن باشد. با این حال در پرتو این واقعیت که موضوع امید ممکن است – و بنابراین نه به تحققی خطاناپذیر مقید است و نه گمانی صرف باقی می‌ماند – رویکرد کسانی که امیدوارند مشروع می‌شود. و با توجه به رابطه امید "بنیادمند" و "بی‌اساس" با شرایط واقعی، تشخیص این دو از هم دشوار می‌شود. پس امیدبستن من هم به پرواز همچون پرندگان، چون با امکانات واقعی ناسازگار می‌شود، باید امید بستنی بی‌اساس باشد. این امید تجسمی از تخیل من است، بنابراین از همان ابتدا مطمئن هستم رویایم به حقیقت مبدل نخواهد شد؛ و جایی که قطعیت وجود دارد هیچ امیدی نیست. در مقابل، اگر برای نمونه به جامعه‌ای عادلانه‌تر مثل آنچه مارکس ترسیم می‌کرد امید داشته باشم، امیدم بنیادمند است؛ چراکه "با امکان واقعی میانجی‌مند می‌شود". (Bloch ۳۳۴: ۱۹۹۵) از آنجا که تغذیه نامشخص از امید به این طریق کافی نیست "چون بیش از حد پخته می‌شود" (Bloch 2006: 3)، پس در نتیجه هرگونه امیدی مشروع نیست. از این منظر، جدال لوویتی بر علیه امید قابل پذیرش است، اگر به امید بی‌اساس اشاره کند. اما هنگامی که امید بنیادمند را مدنظر قرار می‌دهد، باید کنار گذاشته شود. امید بنیادمند نه "غباری درخشان" – و بلوخ به طرز غریبی بیان لوویتی را بازیابی می‌کند – بلکه "درنهایت دری نیمه‌باز" است (Bloch ۳۳۴: ۱۹۹۵) که شاید روزی کاملاً باز شود. به کلامی دیگر، برای لوویت تنها امیدهایی بی‌اساس وجود دارند که در برابر واقعیت غرق می‌شوند، واقعیتی که به واسطه‌ی تکرار ابدی امر حاضر بیهوده امید داریم پشت سر بگذاریم. او دقیقاً به خاطر بی‌اساسی اجتناب‌ناپذیر امید، به سرعت آن را رد می‌کند. در مقابل بلوخ آن امیدهایی را که ناگزیر به خیانت منتهی می‌شوند را طرد می‌کند. با این حال او حامی آن دست امیدهایی است که امکان‌پذیرند. فلسفه باید این دسته‌ی اخیر را

^۱grounded

^۲groundless

نشان دهد، مگر اینکه خواهان فرورفتن در اعماق وحشت نهیلیسم – قدرتمندترین وجه در برابر امید – (Bloch 1995: 4) و اضطراب^۱ هایدگری باشد، که به خوبی "شرایط خرده بورژوازی که دیگر نه موقعیتی دارد و نه چشم‌اندازی" را منعکس می‌کند. (۱۳)

در حالی که امید برای لوویت، نگرشی مطلقاً سوپژکتیو برآمده از شناخت ناچیز از واقعیت است، برای بلوخ در عوض امید بنیادی سوپژکتیو و در همان حال ابژکتیو است. اگر امید می‌ورزیم به این خاطر است که به همان صورت واقعیت با آن سازگاری دارد. بلوخ یک "ماتریالیسم نظرورزانه"^۲ (۱۴) به‌عنوان برابرنهاد ماتریالیسم مکانیستی وضع می‌کند که با دمکریتوس پای به عرصه – وجود – گذاشت، فلسفه طبیعت فردریش انگلس به آن جان داد و سرانجام جهان را با زنجیر کردن در ضرورت همیشه یکسان به زندان افکند؛ و بلوخ با این کار درس کهن برآمده از ابن سینا و "ارسطو باوران چپ"^۳ (۱۵) را از نو زنده کرد. این جریان اقلیت در سنت فلسفی فکر می‌کرد ماده "بودن – در – امکان" است، واقعیت در حال ظهور هنوز محقق نشده‌ای که افق‌اش فضایی آینده‌ساز برای / منوی تاریخی و امکانات به طور دائم تازه‌شونده است. ماده غالباً در پویایی مطلق بالقوگی‌اش زنده است: فعالیت خود – شکل دهنده‌ای که صورت‌اش را از درون خود برمی‌سازد. ماده با پیش‌روی توقف‌ناپذیر مشخص می‌شود و در نتیجه جهان به آزمایشگاه عظیمی مبدل می‌شود که ماده تجربیات شگفت‌انگیزی را به عمل می‌آورد. (۱۶) چنین نظرگاه پویا و غالباً روحانی به ماده، از بلوخ "مارکسیستی شلینگی"^۴ (۱۷) می‌سازد، کسی که واقعیت را شامل – به قول شکسپیر – "چنان ماده‌ای/ که رؤیایا آن را می‌سازد" (۱۸) می‌داند، دقیقاً به این خاطر که امکانی "با گرایش به پیشروی" است. (Bloch 1995: 1375) و به همین خاطر این منظر امید را مشروعیت می‌بخشد (به‌عنوان آنچه به امکان‌های حک‌شده در ماده وفادار می‌ماند) و آن را انسانی‌ترین در میان احساس‌ها می‌کند. (Bloch 1995: 75) از این چشم‌انداز

^۱Angst

^۲speculative materialism

نتیجه‌ای دوگانه بیرون می‌آید و فرض می‌گیرد که امکان و امید ساختار جهان را تشکیل می‌دهند. اولاً بدون امید زندگی یا تفلسف غیرممکن می‌شود؛ هرچند خود فلسفه باید صورتی از تفسیر امید را بگیرد. دوماً نه فقط زندگی خالی از امید مانند آنی که توسط لوویت پیشنهاد می‌شود، "طاقة فرساترین چیزها و تحمل‌ناپذیرترین برای نیازهای انسانی" (Bloch 1995: 5) است، بلکه به صورت متناقضی مصنوعی‌ترین و توهم‌انگیزترین زندگی است چرا که سبک زندگی افسون شده‌اش با واقعیتی مقابل می‌شود که به واسطه ماهیت‌اش آغشته و مملو از امید است. خشمگین‌ترین دشمن بنیاد امید باید لوویت در نظر گرفته شود تا هانس یوناس (۱۹۸۵: ۲۰۰-۰۱) (۱۹) چرا که او به همان اندازه چشم‌انداز زیاده‌خوشبینانه بلوخ را به نقد می‌کشد، اما با این وجود امید را در تمامی تجلیاتش رد نمی‌کند.

"روح اتوپیا" و "بنیاد امید" از نظر بلوخ دو اصل را تشکیل می‌دهند که می‌توانیم در خودمان بیابیم. هرچند نه با عدم توجه به واقعیت بیرونی، بلکه به واسطه‌ی این که چنین واقعیتی توسط آنها به درون‌مان نفوذ می‌کند و خودمان بخشی از این واقعیت هستیم. بنابراین و در پرتو این واقعیت "اراده معطوف به اتوپیا کاملاً با گرایش عین بنیاد قابل مقایسه است" (Bloch 1995: 197-98) و ضرورت دارد کلمه "روح" هم در معنای روشن تمایل سوپژکتیو و هم در معنای کمتر قابل انتظاری فهمیده شود که از قبل توسط هگل به کار گرفته شده است، یعنی گرایش عینی و درون‌ماندگار خود واقعیت. و به دنبال این مفهوم، ضروری است اتوپیا نیز با ریشه یونانی‌اش فهمیده شود: نه در معنای واقعیت آرزو شده‌ای که "هرگز اتفاق نمی‌افتد" بلکه در آن معنا از امیدواری به جهانی بهتر که "هنوز رخ نشان نداده است".

در این مسیر امید مستلزم حالت هستی‌شناختی خود است، فعال‌سازی یک هستی‌شناسی امر "نه-هنوز" (Bloch 1964: 277) (۲۰) که مطابق با آن ذات واقعی

امر واقع نه^۱ چه بودگی^۱ بلکه نه-هنوز-شدگی^۲ است که در آگاهی پیش‌نگرانه ظهور می‌کند. به این ترتیب بعد مشخص‌کننده بودن، آینده‌ای است که بدان گرایش دارد و آنچه هم‌اینک واقعیت دارد، یک امکان ابژکتیو را می‌سازد. ریشه‌های هستی‌شناختی امید انکارناپذیرترین شاهد بر مشروعیت نگرش سوژه امیدوار است: در این جهت مسئله صحت^۳ امید حل شده است، همان امیدی که به طور کامل توسط لوویت رد می‌شد. دقیقاً به این خاطر که آن را به صورت ریشه‌ای ناسازگار با ساختار امر واقع در نظر می‌گرفت.

به همان شکل که به واسطه بدن‌های مان مشارکت‌هایی مشروع در واقعیت مادی داریم، این فشار به جلو را ذیل امید به عنوان تنها صورت ممکن تجربه می‌کنیم. انسان انبوهه‌ای از رانه‌هاست،^۴ توده‌ای از تغییرپذیری و وخیم‌ترین آرزوهای امر شده^۵ (Bloch 1995: 50) که بهترین بازنمود خود را در بیان گرایش ماده به نه-هنوز-شدن^۶ نشان می‌دهد. از منظر بلوخی و باتوجه به این نکته که "گویی بدن حاوی رانه نیست بلکه رانه بدن را در خود می‌گنجاند"^۷ (۱۹۹۵:۴۸) بی‌واسطه‌ترین و کنترل‌ناپذیرترین رانه خود-حفاظت‌گری است، که به مثابه گرسنگی^۴ در سطح حسانی تجلی می‌یابد. قادریم موقتاً رانه‌های متعددی را در خودمان ساکت نگاه داریم، اما نمی‌توانیم انگیختار گرسنگی را سرکوب کنیم؛ رانه ای که به صورت خودانگیخته ارضاشدگی را انتظار می‌کشد. جدای از گرسنگی، احساسات و آرزومندی‌های بسیار دیگری را تجربه می‌کنیم که نشان می‌دهند چطور همیشه چیزی را در لحظه آرزو می‌کنیم که نیازمند آن هستیم. در تهیه فهرستی از نوعی "پدیدارشناسی احساسات و آرزومندی‌ها"^۸ بلوخ مراقب است تمایز میان

^۱What Has Been

^۲Not-Yet-Become

^۳quid juris

^۴ the hunger – می‌توان این رانه را اشتیاق هم تعریف کرد اما ماهیت مادی و خواننده آن که در خود مفهوم گرسنگی مستتر است به نظر دقیق تر می‌رسد.

هیجان‌ات توپر^۱ و هیجان‌ات در انتظار^۲ را نگاه دارد. درحالی که هیجان‌ات نوع اول (حسادت، طمع، تحسین) بعدی اکنونی دارند و "رانه-ابژه آماده‌ی پذیرش" را نشان می‌دهد، دسته‌ی دوم (اضطراب، ترس، امید، باور) امر "نه-هنوز"، التفات-رانه طولانی مدت را حاضر می‌سازند. چراکه فقدان چیزی را هدف گرفته‌اند، امری که نه‌هنوز محقق شده و هیچ تضمینی نیز برایش وجود ندارد؛ بنابراین آنها در میان شک و عدم قطعیت نوسان می‌کنند. دقیقاً از ناحیه این دسته دوم هیجان‌ات و به طور خاص از ناحیه امید است که آرزومندی‌های درون‌مان سرچشمه می‌گیرند. شمار نامتناهی از آنها وجود دارد و از هر نوعی هستند: از اتوپیا‌های فلسفی (از افلاطون تا مارکسیسم) تا رویاهای زندگی بهتر، از سفرهای ماجراجویانه به سرزمین‌های شگفت‌آور قصه‌های پریان تا جاهایی که بلوخ "سرزمین آرزو در کم‌ارج‌ترین شکل" (۱۹۹۵: ۳۹۱) تعریف می‌کند (نمایش آرزوی مطلوب بودن، داشتن دندان‌های سفید و لاغری)، به عبارت دیگر تمامی آرزوهای روزانه‌ای که به واسطه عمومیت‌شان ما را تغذیه می‌کنند و توسط تئودور ویزنگروند آدورنو به‌عنوان بیان محضی از "صنعت فرهنگ" (۲۱) قاطعانه رد می‌شدند. تمامی این آرزوها، آنچه باید انجام شود را تحریک می‌کند و نمایش می‌دهند و انسان امیدوار را قادر می‌سازند وضعیت خویش را تاب آورد و آن را در افق پایان خوش نهایی به‌عنوان ظاهری گذران و "پوستی موقت" (Bloch 1995: 47) بپذیرد. آنچه گفته شد به این معنا نیست که چنین پوستی وقتی کسی می‌خواهد و امید دارد خواسته‌هایش به حقیقت بپیوندند تکه‌تکه می‌شود. برعکس آرزوها—حتی پست‌ترین‌شان مثل داشتن دندان‌های سفید—امید را هشیار نگاه می‌دارند و نشان می‌دهند چیزی که در واقعیت بالفعل وجود دارد همان مسیری که باید نیست.

بلوخ در روح اتوپیا و ردپاها پیشاپیش با تأکید ویژه نشان داده است چگونه گرایش امید به سمت چیز مبهمی نشانه می‌رود که سرحداتش کاملاً روشن نیست؛ همان آرزوها به واقعیتی ارجاع می‌دهند که اگرچه در برابر ما قرار دارند اما هنوز درک

^۱the filled emotions^۲expectant

روشنی نسبت به آن نداریم. دقیقاً به این خاطر که در بالقوگی‌اش هنوز باید محقق شود. امر نو^۱ هرگز خصوصیات‌اش را تعریف نمی‌کند، بلکه همیشه در تاریکی پوشیده شده است و بعدی ناهشیار را در انسان می‌سازد که تحت شکلی از "نه-هنوز-آگاهی"^۲ درک می‌شود، امری ناشناخته برای روانکاوی فرویدی. این دومی ناهشیار را تنها به‌عنوان برگشت‌ها تحلیل می‌کند، امری که در سطحی از آگاهی ظهور می‌کند و تنها "آنچه بوده است" را شناخت‌پذیر می‌سازد، در نتیجه "در ناهشیار فرویدی هیچ چیز تازه ای وجود ندارد". (Bloch 1995: 56) (۲۲) زیگموند فروید و "روانکاوانی که فاشیست‌وار کف به دهان می‌آورند" (Bloch ۱۹۹۵: ۵۹) یعنی کارل گوستاو یونگ، تحلیل‌هایشان را به امر "نه-دیگر آگاهی"^۳ محدود می‌کنند، قربانی "شیخ به‌خاطر‌آوری" می‌شوند و اشاره نمی‌کنند که آگاهی انسانی آگاهی پیش‌نگرانه‌ای انگیخته‌شده با امید و آرزومندی‌ها است که بر حالت‌های اکنونی ذهن یکی‌پس‌ازدیگری غلبه می‌کند و از آینده پیش‌بینی مبهم و تاری دارد. "نه-هنوز-آگاهی" خود را مهم‌تر از همه در کالیدوسکوپ "رویای روزانه" (Bloch 1995: 21) نشان می‌دهد، جایی که زندگی‌مان به میانجی فشار به جلوی آنها پر می‌شود. رویاهای روزانه برساخته -در مقیاس فرویدی- صرف لحظات اولیه رویای شبانه نیستند، بلکه در خاصگی خودشان مهیا می‌شوند. برخلاف رویای شبانه که در انفعالش با چیزهایی سروکار دارد که "در کنج‌های پستو فرورفته و تنها در آنجا وجود دارند" (Bloch 1995: 64) رویای روزانه به صورت فعال بر نیروی خیالی امید استوار می‌شود و با نگاه به "نه-هنوز-شدگی" آن را پیش‌نگری می‌کند. هم اسکندر کبیر که سپاهیان خود را در برابر پارسیان رهبری کرد (Bloch 1995: 90) و هم دختری که آرزوی ستاره شدن داشت و در پی آن رفت، بر موج "نه-هنوز-آگاهی" سوار شدند و به هر لحظه از وجود خویش معنایی کامل بخشیدند.

^۱novum^۲not-yet-conscious^۳No-Longer-Conscious

علاوه بر این، ما در رویای شبانه به صورت خودگرایانه‌ای به جهان خویشتن نزدیکیم و همانطور که هراکلیتوس باستانی از پیش می‌دانست (۲۳) این جهان هیچ محل برخوردی با رویای دیگر مردمان ارائه نمی‌کند؛ در رویاهای روزانه برعکس درگیری واقعی دیگران وجود دارد که با آنها رابطه متقابل برقرار می‌کنیم و می‌کشیم موضوعات رویا را مادیت بخشیده و از امید "امیدی اجتماعی" بسازیم. بعد نه-هنوز-آگاهی با آزمودن مداوم ما، مانع می‌شود به یک "مواجهه واقعی با خود" (۲۴) برسیم و با هل‌دادن مان به میان رویاها و آرزومندی‌ها، تصاویر مبهم و پیام‌های ترکیبی مانع می‌شود با خودمان و آنچه به‌واقع هستیم، مواجه شویم. با این حال بعد ناهشیار "نه-هنوز شدگی" که به‌عنوان نه‌هنوز آگاهی درک می‌شود، تنها می‌تواند در آینده‌ای امیدوارانه آشکار شود که نسبت به آن تنش وجود دارد. از این طریق مواجهه با خویشتن و زندگی لحظه در ابدیت آن میسر می‌شود، این لحظه در معنای آینده‌ای پیش‌نگری شده به فهم درمی‌آید و اجازه می‌یابد از "تاریکی لحظه زندگی" فرار کند. در نتیجه به کمک دانش امید، امر حاضر که در مرکز وجود ما قرار دارد، روشن می‌شود و می‌توان هر لحظه آنچه فاوست می‌گفت را تکرار کرد: "زمان لختی درنگ کن، تو را بسیار خوش دارم!" (۲۵)

با این حال بلوخ و لوویت لاقلاً در یک نکته توافق دارند: دقیقاً در این ادعا که "هرکجا امید باشد، مذهب هم همانجا است" (Bloch 2009: 250) (۲۶) حتی اگر بلوخ بلافاصله اشاره کند وارونه‌ی این گزاره نامعتبر است -هرجا دین باشد، امید نیز همانجا است- همانطور که به‌محض مورد توجه قرار گرفتن ادیان دیکته‌شده از طرف آسمان و مراجع اقتدار، آشکار می‌شود. بلوخ با افاده این حکم نمی‌خواهد به سیاق لوویتی ادعا کند زمینه‌های امید ریشه‌ی خود را از نوعی دین خاص برگرفته و بدون دین، امید غیر ممکن می‌شود. این چشم انداز به واقع با *بنیاد امید* ناسازگار است، جایی که امید به عنوان حالتی از ذهن خوانده می‌شود که باید همیشه انسان را به پیش برد. منظور بلوخ در عوض، روشن کردن این نکته است که چگونه امید، با نگاه به تمامیت نه‌هنوز داده‌شده‌ای که خود را به عنوان هدف نهایی ارائه می‌کند، ضرورتاً آخرت‌شناسانه و استعلایی است، از واقعیت حاضر

رضایت ندارد و به همین خاطر چشم‌به‌راه آینده در پیوندی ناگسستنی با مذهب است. این مسئله‌ای درباره زنده نگاه داشتن روح تنش به سوی/مړنو است، صورت نوعی از امر نو اما بدون طرد استعلایی زیاده-این جهانی: به کلام بلوخی باید عملی را بیان کرد که "استعلایی بدون تعالی" (۱۴۶: ۱۹۹۵) باشد، یعنی بیان غلبه بر واقعیت حاضر بدون ارجاع به خدا که به‌عنوان وجودی "ازپیش-داده‌شده" فرض گرفته می‌شود و تشکیل‌دهنده‌ی قوی‌ترین انکار هر تنش اتوپایی به‌سوی آینده‌ای گشوده است. ذیل چنین چشم‌اندازی، یعنی جایی که "بالا" راهی به "جلو" باز می‌کند، "تنها یک خداناباور می‌تواند مسیحی خوب باشد" (Bloch 2009: viii) دقیقاً به‌این خاطر که می‌تواند ایده یک خدای "ازپیش-داده" را بدون چشم‌پوشی از تنش آخرت‌شناسانه به سوی آینده کنار بگذارد. همزمان "تنها یک مسیحی می‌تواند خداناباوری خوب باشد" (Bloch 2009: viii) چراکه تنها امیدهای مسیحی می‌تواند از خطری که در آن "نمک خاصیت‌اش را از دست می‌دهد" (Bloch 2009: 57) اجتناب و بدون مناظری ایجابی ادامه یابد. خداناباوری به امیدهای یهودی-مسیحی اجازه می‌دهد بر روی پاهای انسان قرار گیرند و این صادقانه‌ترین موضع برای بلوخ و لوویت است؛ با این حال موضع لوویتی به راستی خداناباور اما بدون هیچ چشم‌انداز یا امیدی است و بلوخ از محکوم کردن موجودی بدون راه خروج به عنوان "احمق" دریغی ندارد.

بلوخ و لوویت در مواجهه با مارکس

خرد بدون امید شکوفه نمی‌زند، و امید نمی‌تواند بدون خرد سخنی بگوید: هردو باید در وحدتی مارکسی عمل کنند، هیچ علم دیگری آینده‌ای ندارد، هیچ آینده‌دیگری علمی (۱) ارنست بلوخ

دومی [خدانابواری ماتریالیستی] علی‌رغم تاکیدش بر شرایط مادی تنش اصلی در ایمان متعالی در برابر جهان موجود حفظ می‌کند. (۲) کارل لوویت

۱.۴ داستان یک مواجهه

برای من مارکس مارکس تنها به‌عنوان نماینده فروپاشی فلسفه هگلی اهمیت دارد - آخرین کسی که هنوز به خود و به همان ترتیب به فلسفه ایمان دارد. (۳) کارل لوویت، نامه به هانس گئورگ گادامر، ۲ سپتامبر ۱۹۳۳

یک جمهوری مارکسیستی در روسیه، استوار و سرکوب‌ناشده وجود دارد؛ و مسائل ابدی شوق ما، آگاهی مذهبی ما هنوز فروزان، کاستی‌ناپذیر، تحلیل‌نرفته، رستگارنشده در مدعای مطلق‌شان باقی مانده‌اند. (۴) ارنست بلوخ

تأملات بلوخ و لوویت درباره امید در خوانش اندیشه مارکس به نقطه اوج خود می‌رسد، اگرچه از زوایایی کاملاً متفاوت. برای هردوی آنها اندیشه‌ی مارکس نظامی

را تشکیل می‌دهد که در آن امید بهترین جلوه‌ی خویش را می‌یابد، و بنابراین بهترین راه برای آزمودن اعتبار فلسفی امید فراهم می‌شود.

این دو مؤلف در دو مسیر متفاوت به مارکس نزدیک می‌شوند. برای لوویت این مسیر مواجهه‌ای نظریه‌پردازانه است و با خوانش متون نوشته‌شده توسط فیلسوف تربیر^۱ آغاز و تنها بعدتر به تعمیق تحولات تاریخی انضمامی ختم می‌شود. بلوخ از طرف مقابل، نخست در تحقق تاریخی اندیشه او در انقلاب اکتبر با مارکس روبه‌رو شد و تنها بعدتر عمیقاً به آزمودن ریشه‌های نظریه‌پردازانه‌ی اندیشه‌ی او پرداخت. مطابق با کلیشه مرسوم، بلوخ باید "فیلسوف آلمانی انقلاب اکتبر" باشد (۵)، کسی که در لنینیسیم امکان رستگاری نوع بشر را کشف کرد. کلیشه‌ای که در میان دیگر چیزها، باید توسط ادعاهای بی‌چون‌وچرای طرح شده در بنیاد/امید و مجموعه مقالات آمده در کتاب *درباره کارل مارکس*^۲ تصدیق شوند. آنجا که — با وجود فاصله‌اندازی میان خود و استالینیسیم — به‌صورت متنی مدعی می‌شود "ubi Lenin, ibi Jerusalem" (جایی که لنین باشد، اورشلیم همانجا است) و "پایان این گذرگاه تاریک یقیناً نه از منظر فلسطین، که از چشم‌انداز مسکو دیده می‌شود". (Bloch 1995: 610) با این حال بلوخ زمانی به دفاع از لنین پرداخت که انقلاب روسیه به پایان رسیده بود؛ در لحظه شکل‌گیری انقلاب، قضاوت او کاملاً برعکس بود، همانطور که از نوشتارهای سیاسی منتشر نشده‌اش که به سال ۱۹۷۵ (۶) بیرون آمد آشکار می‌شود. به واقع در سال ۱۹۸۵ لنین به‌جای این‌همان شدن با اورشلیم، برجسب ناخوشایند "تزار سرخ" و "چنگیزخان تازه"^۳ (۷) خورد که بر سراسر دشت‌های روسیه حکمرانی مطلق دارد. به همان شکل

^۱ شهر محل تولد مارکس

^۲ On Karl Marx

^۳ کتاب مورد نظر نخست و در دوره حیات بلوخ تدوین و در مجموعه آثار او با اجازه خود او قرار گرفت. چند سال بعد اما همان مقالات این بار به صورت یادداشت‌هایی که مورد حک و اصلاح موالف نبود دوباره چاپ شد و برخی تفاوتها را نشان داد. برای مطالعه بیشتر به کتاب در دست انتشار "فلسفه و امید" نشر افکار و به مقاله "ارنست بلوخ: فیلسوف آلمانی انقلاب اکتبر" رجوع کنید.

بلشویسمی که لنین رهبری می‌کرد^۱ بر پسماندهی نظامی غیرمولد و بی‌نظم و بنابر طبیعت‌اش بنیاد گرفته بود^۲ (۸) و در نتیجه از روسیه "تنها بوی تعفن و گندیدگی" به مشام رسید. (۹) بی‌شک بلوخ در تخریب سناریوی روسی با "واشنگتن سان"^۳ و "ویلسون سان"^۴ که غالباً "آزادی و خلوص" (۱۰) را بازمی‌تابانند برابری می‌کند. و بلوخ درست ذیل چنین آفتابی در آگوست سال ۱۹۱۸ (۱۱) به فروپاشی و سقوط قریب‌الوقوع بلشویسم امید می‌بندد، بلشویسمی که به معنای تداوم وخیم تراریسم و انکار آزادی توسط آن است. بلوخ به سرزنش‌گرزنده لنین که با قیصر و آلمان پروسی رابطه برقرار کرده بسنده نمی‌کند و حتی به منکوب کردن مارکسیسم می‌رسد، بلوخ مارکسیسم را برای ساده‌سازی بیش از اندازه واقعیت سرزنش می‌کند: فیلسوف آلمانی "به هیچ چیز مگر منافع همه‌جایی سرمایه" توجه نمی‌کند (۱۲) و از "ماندگاری اجتماعی‌شده‌ی نظام کارخانه" وحشت دارد. (۱۳)

"مبدل شدن" بلوخ به مارکسیست-لنینیست حوالی آغاز قرن بیستم و "تحت‌تأثیر دوستش گئورگ لوکاچ" (۱۴) رخ می‌دهد. بلوخ به طور مداوم با او در ارتباط خواهد بود و با اشتیاق تاریخ و آگاهی طبقاتی‌اش را می‌خواند. (۱۵) نشانه این تغییر در کنار چاپ جستاری درباره مونترس (۱۹۲۱) در نسخه تازه ۱۹۲۳ روح اتوپیا قابل مشاهده است. در این اثر محکومیت بلشویسم اصلی - در واپسین روزهای بلشویک‌ها و هنگامی که به پایان خود می‌رسند - به تمجید از جنبش لنینیستی و به درک غیرمنتظره دوام تسلیم‌ناپذیر "یک جمهوری مارکسیستی در روسیه" تبدیل می‌شود. (Bloch 1964: 2) بلوخ از این لحظه به بعد همیشه به بنیاد مارکسیسم وفادار می‌ماند. حتی وقتی به‌خاطر بازخوانی آن با چنان مایه نارتودکسی از حزب کمونیست در سال ۱۹۵۷ به‌عنوان قهرمان بدعت‌گذاری ضدعقلانی، ضد ماتریالیست و ایدئالیسم ضددیالکتیکی طرد می‌شود.

جنبه متناقضی که در اینجا وجود دارد این است که اندیشه اتوپیایی در بلوخ هم‌زمان با تولد اولین دولت سوسیالیست در تاریخ پدیدار می‌شود. انگلس حقانیت این اندیشه

^۱Washington sun

^۲Wilson's sun

را به جامعه پیشاسرمایه داری نسبت می‌داد (۱۶)، جایی که شرایط واقعی جامعه مدرن هنوز غایب بود و جایی که اهمیت آن باید در "رابطه معکوس با توسعه تاریخی" در نظر گرفته می‌شد. (۱۷) و در مورد بلوخ، برخلاف باور انگلس (۱۸) بازگشت به سوسیالیسم اتوپیایی به معنای بازگشت به کیمیاگری پس از کشف شیمی مدرن نبود، بلکه رستگار کردن تضادهای سوسیالیسم واقعی بود که با فراموشی "جریان گرم" متمرکز بر امید خود در اقتصادگرایی محض و رئال پلتیک^۱ استالینی افتاده و به امیدی خیانت می‌کرد که امکانش را ساخته بود.

مسیر لوویت کاملاً شکل دیگری داشت. وقتی در سال ۱۹۳۳ برای بورسی درخواست داد که می‌توانست بقیایش را در سالهای اولیه تبعید تأمین کند (۱۹)، می‌کوشد مسیری را که تاکنون طی کرده بود مورد ارزیابی قرار دهد. پس بر رخداد بسیار مهمی انگشت می‌گذارد: کشف نوشتارهای اولیه مارکس که توزیع‌شان در سال ۱۹۲۷ آغاز شد؛ تصویری از این فیلسوف تدارک می‌بیند که عمیقاً از تصویر حاکم از دانشمندی اقتصاددان متمایز است. کاوش و مطالعه دقیق متون مارکسی تأثیری دوگانه بر لوویت می‌گذارد: از سال ۱۹۳۱ به بعد در زمینه‌ای کاملاً نظام‌مند، او در راه گستراندن مرزهای رابطه فوئرباخ میانه "من" و "تو" قدم برمی‌دارد تا بعد اجتماعی کشف‌شده توسط مارکس را دربرگیرد. در این تز، فرد در نقش هموع (۱۹۲۸)^۲ (۲۰) لوویت از پیش به دنبال راه سوم جایگزینی برای "فردگرایی" هایدگری، یعنی نادیده‌گیری "تو" به‌عنوان امری صرفاً غیراصیل، و شخصیت‌گرایی پیرآندلوثی، یعنی حل شدن "من" در نقش‌هایی که هر بار توسط دیگری طرح می‌شود، می‌گردد. لوویت این راه را در احیای فوئرباخ بعدی از رابطه میان "من" و "تو" می‌یابد، بعدی که در آن دوستی به‌نحوی رخ می‌دهد که فرد همزمان و در تعادلی کامل شخص و من است. اگرچه لوویت وفادار به آموزه هایدگری تماماً سپهر عمومی را نفی می‌کند، یعنی نزدیک به شیوه‌ای هایدگری سپهر عمومی را به‌عنوان قلمروی غیراصیل و سقوط هستی‌شناختی معنا می‌کند در پرتو این واقعیت که "ما

^۱Realpolitik

^۲The Individual in the Role of Fellow Human Being (1928)

"مای یکدیگر به صورت اصیل نیستیم و حتی از آن هم کمتر" فرد یکدیگر هم نیستیم، بلکه تنها دوتا هستیم،" تو و من می‌تواند با-یکدیگر باشد. (Löwith ۱۹۲۸: ۷۱) در "جهانی که توسط من و تو" (۲۱) ساخته شده، کار مارکس به نظر افق تازه‌ای از وجود جمعی را آشکار می‌کند که نمی‌تواند هیچ‌کس را به‌عنوان "اعوجاج"^۲ یا "غیراصیلی"^۳ صرف و محض نادیده گیرد، بلکه مستلزم مواجهه‌ای جدی است.

در معنای تاریخ‌نگارانه‌ی محض، کاوش مارکس^۴ لوویت را به ایستادن بر پایان فلسفه کلاسیک آلمان و همزمان بر مرگ فلسفه هدایت کرد. لوویت در نامه سال ۱۹۳۳ به هانس گئورگ گادامر با صراحت و گشودگی می‌گوید توجهش به مارکس تنها از این واقعیت ناشی می‌شود که در او "نماینده‌ای از فروپاشی فلسفه هگلی" را مشاهده می‌کند. (۲۲) علاوه بر این در سلسله کنفرانس‌های "مارکس و هگل، منظری ایدئالیستی و ماتریالیستی به تاریخ" که در سال ۱۹۳۱ در کاسل برگزار شد، شجاعتی مضاعف به خرج می‌دهد تا به صورت نظری مارکس را با قامت غول‌آسای فلسفی چون هگل هم‌ارز کند، کاری که پیشتر هرگز بدان خطر نکرده بود، و تعجب و شگفتی عمومی و خود‌هایدگر را برانگیخت.

جدای از راه‌هایی که بلوخ و لوویت را به مارکس رساند، نتایج نظری آنها همچنان معتبر است. با شروع دشمنی اولیه نسبت به متفکر انقلابی، به میانجی‌تحقق‌های تاریخی مرتبط به مارکس، بلوخ به ویژه در *بنیاد/امید* به مارکس رسید، تا مارکس را به‌عنوان بالاترین فیلسوف، به‌عنوان تنها کسی که قابلیت تفوق قاطعانه بر واقعیت حاضر را دارد مشاهده کند. لوویت در کاوش اولیه مارکس زمینه‌ای برای صورت‌بندی اندیشه‌اش درباره "من" و "تو" را یافت. با این‌وجود همیشه به فاصله گرفتن از مارکس گرایش داشت و همانطور که به تدریج اندیشه خود را رشد می‌داد، به جایی رسید که مارکس را در معنا در تاریخ و در نوشتارهای از پی آن به‌عنوان

^۱be-with-oneanother

^۲distracton

^۳inauthenticity

نمونه فلسفه تاریخ امیدبنیاد محکوم کند. بنابراین روشن می‌شود چگونه هردوی آنها به تدریج مارکس-بلوخ به او نزدیک شد، درحالی‌که لوویت خود را از او دور کرد- را در پرتو نظام‌های فلسفی شخصی که به تدریج بر آن کار می‌کردند و به‌ویژه در پرتو دیدگاه‌های درحال توسعه خودشان نسبت به امید شناختند.

۴,۲ دو مسیر معکوس

*این آزادی می‌تواند هم‌زویی درونی با عقلانیت داشته باشد تنها
اگر آزادی از جهان عقلانی‌شده نباشد، بلکه آزادی در خلال و درون
"قفس آهنین" باشد. (۲۳) کارل لوویت*

*او [مارکس] می‌خواست از روی اراده عمل و جهان را تغییر دهد؛
پس مارکس نه‌تنها از نمود شرایط با خبر بود بلکه به ما می‌آموخت
آنها را خلق کنیم. (۲۴) ارنست بلوخ*

فاصله‌گذاری تدریجی لوویت از مارکس در جستار ماکس وبر و کارل مارکس^۱ در سال ۱۹۳۲ اگر نه به‌طور کامل، آشکار است. این جستار جایگاه خود را در لحظه خاصی از فعالیت فلسفی لوویت پیدا می‌کند که می‌توان به‌عنوان "فلسفه انسان‌شناختی" توصیف کرد، فلسفه‌ای که می‌خواهد به‌واسطه تحلیلی دقیق از متفکران اصلی مدرنیته، به درکی بسنده از هستومندی چندریختی مثل انسان نائل شود. و هیچ فیلسوف مدرنی -از فوئرباخ (۲۵) تا کیرکگارد، از نیچه تا هایدگر- وجود ندارد که قدمی به جلو در راستای تصویر پارادایمی بسنده از این موضوع برداشته باشد. چرا که لوویت در صفحات نخست جستارش از مارکس و وبر به‌عنوان دو منبع تفسیری عالی از مدرنیته یاد می‌کند. (۲۶) برای کسانی که قصد شناخت عصر مدرن را دارند، تنها کافی است از درون عدسی‌های تفسیری مارکس یا وبر

^۱Max Weber and Karl Marx

به مشاهده پردازند، بی‌آنکه خطر گمراه شدن وجود داشته باشد؛ چراکه یکی دیگری را رد می‌کند. ریشه یا اصل مشترک این دو تفسیرگر تصدیق این موضوع است که زمانه ما به واسطه نیروی تباه‌کننده - سرمایه‌داری - هدایت و توسط همان ضرورتی به حرکت درمی‌آید که سرنوشت بر تراژدی‌های یونان حکم می‌راند. باید اضافه کرد آنچه که هسته پژوهش‌های آنها را تشکیل می‌دهد، مسئله‌ی دیگری است که به صورت گسست‌ناپذیری به اولی مرتبط می‌شود: "سرنوشت انسان در جهان انسانی معاصر". (Löwith 1993: 43) لوویت به‌همراه این مسئله تأکید می‌کند که چطور تحلیل‌های علمی این دو انسان "در میانه‌ی سرمایه‌داری" (۲۷) از زمینه انسان‌شناختی گسترده‌تر منفصل نمی‌شود؛ برعکس آنها بی‌وقفه الگوی ترسیم‌شده‌ی دقیق و کاملی از وجود را ترویج می‌کنند. تقدم تأمل بر انسان زمانی در مارکس صراحتاً ظاهر می‌شود که می‌گوید رادیکال بودن یعنی رفتن به ریشه‌های چیزها، و درباره انسان این ریشه خود انسان است؛ (۲۸) و در وبر زمانی آشکار می‌شود که از خود می‌پرسد برآمدن چگونه انسانی برای نظام سرمایه‌دارانه ضروری است. (۲۹)

در خوانش لوویتی پیامد اصلی این موضوع این است که آنچه در نهایت کار علمی این دو را شکل بخشید از انگیزه‌ای حاصل شد که به‌همان ترتیب یکسره از علم فراتر می‌رفت" (Löwith 1993: 46)، در ارتباط با سیاست (مارکس) و درون‌کاریزمای پیامبرگون (وبر). در نتیجه هر دو به علم همچون مسیری به‌سوی چیزی کاملاً متفاوت و بالاتر می‌نگریستند که هرگز با علم کاری نداشت. همین تصدیق می‌کند که لوویت در کارهای بعدی‌اش که مارکس را به‌خاطر ترکیب مخفیانه علم و اخلاق سرزنش می‌کند، همچنان به این عقیده پایبند خواهد ماند.

علی‌رغم چندگانگی اجتناب‌ناپذیر نتایج، اراده ثابتی در جهت درمان - و تشخیص - وجود دارد و همین پژوهش‌های مارکس و وبر را متحد می‌سازد. هیچ کدام صرفاً با تصدیق اینکه روزگار تازه سرمایه‌داری بر ما مسلط شده است، متوقف نمی‌شوند؛ بلکه هر دو راه‌حل‌ها و مواضعی برای به‌کاربردن یا نفی کردن را صورت‌بندی می‌کنند. به شکل خاص پژوهش‌های آنها در ادامه درون‌مایه مرکزی اقتصاد

سرمایه‌دارانه به تحلیلی از انسان معاصر جامعه بورژوازی می‌رسد و توسط وبر در روش بی‌طرفانه غیر-ارزشگذارانه، به‌عنوان نتیجه ضروری فرآیند بی‌امان عقلانی‌شدن تبیین می‌شود. درونمایه‌ای که از طرف مارکس به صورت سیاسی همچون بیگانه‌شدگی انسان و خصوصی‌سازی "صورت نوعی" (۳۰) طرح می‌شود. آنها به تشخیصی مشابه می‌رسند، اما از طریق دو راه مختلف و با -دو- راه‌حل متمایز. برای مارکس و تعهد او به اصول "ماتریالیسم تاریخی" خودش، سرمایه‌داری نتیجه ضروری دیالکتیک مشهور میان "نیروهای مولد" و "روابط تولید" است که توسعه تاریخی را مشخص می‌کند. در مقابل برای وبر که به اجزای روبنایی ایده‌ها مجال می‌دهد، سرمایه‌داری نتیجه عقلانی‌سازی است که غرب را دربر گرفته و در اخلاق پروتستانی یافت می‌شود که زمین حاصلخیزی برای توسعه آن است. آنچه اولی به عنوان بیگانگی تصور می‌کرد که باید برانداخته شود، دومی به‌عنوان عقلانیتی می‌دید که باید فراگیرنده باشد. برای وبر سرمایه‌داری سرنوشتی است که به همان صورت باید پذیرفته شود؛ برای مارکس سرمایه‌داری سرنوشتی دیگر دارد، یعنی به خاطر تضادهایی که آلوده‌اش کرده لاجرم سقوط می‌کند.

این عدم وحدت میان چشم‌اندازهای دو متفکر حتی روشن‌تر می‌شود اگر راه درمان‌هایی که پیشنهاد می‌کنند را در نظر آوریم. برای هر دو سرمایه‌داری "قفسی آهنین" است (Weber 2005: 123)؛ اما اگر مارکس - با عطف‌نظر به انگاره ارباب و برده پدیدارشناسی روح (۳۱) - می‌خواهد بر سرمایه‌داری فائق شود، به زور میله‌ها را برچیند و بدین‌سان آزادی ازدست‌رفته را از نو بازیابد، برای وبر، آزادی درون خود قفس یافتنی است، دقیقاً به این خاطر که میله‌های همان سرنوشت اجتناب‌ناپذیر است. به همین دلیل از منظر وبر "این عقلانیت هم‌زمان جایگاه مسئله‌ساز آزادی است". (۱۹۹۳:۱۲۳)

لوویت بی‌آنکه ترجیحات خویش را با صدای بلند اعلام کند، از پیش و به‌صورت مخفیانه طرف وبر و آزادی سرخورده‌آدرن قفس را می‌گیرد، و آن را به آزادی

^۱iron cage

^۲disillusioned

خیالین^۱ از قفس مورد دفاع مارکس ترجیح می‌دهد. اولی یعنی وبر بدون تن دادن به رویاها و اتوپیاها پیش‌رونده متفکر تریر، رد واقعیت را در مسیری افسون‌زدائی شده می‌گیرد، با شجاعت و با "فقدان ایمانی" ایجابی (Löwith ۱۹۹۳: ۷۶) مستقیماً در چهره‌ی واقعیت بدون هیچ صافی و امیدى چشم می‌دوزد، امری که لوویت در جستار بعدی‌اش *ماکس وبر و افسون‌زدائی از جهان* تمجید می‌کند. اگر مارکس در طول حیاتش رویای تفوق بر واقعیت حاضر به همراه چیزهای معوجش را دنبال می‌کند، وبر در مقابل این واقعیت را بدون خدایان یا سراب‌ها می‌پذیرد، تا جایی که "هدف ایجابی ذاتی جستارهای وبر در فلسفه علم منهدم ساختن رادیکال" توهّم (Löwith 1993: 56) در جهت خلق فضایی برای افسون‌زدائی و "انسان قهرمانی" است که سرمایه‌داری را به‌عنوان نیروی تباه‌کننده پذیرفته و موفق می‌شود در آن شانس‌های آزادی برای امر فردی را مشاهده کند. پس آرزوی تایتانی مارکس برای آزاد ساختن بشریت با افسون‌زدائی وبری متوازن می‌شود، چرا که بهترین سناریوی ممکن وبر آزاد ساختن امر فردی بدون امکان ترک قفس را بازنمایی می‌کند.

لوویت به واسطه جستارش درباره این دو مفسر بزرگ مدرنیته برخی نکات پایه‌ای را وضع می‌کند که همیشه در توسعه بعدی اندیشه‌اش به آنها متعهد خواهد ماند. نخست او به تدریج آگاه می‌شود چطور در اندیشه مارکس علم نسبت به اخلاق مطلقاً ثانویه است، و از آن توهّمات آینده‌ای بهتری که ذاتی مارکسیسم است در شکلی از امید شکوفا می‌شود. دوم در مواجهه‌ی اندیشه‌اش با تفکر وبر حمله چندگانه‌ای را تدارک می‌بیند که بعدتر علیه مارکس به‌کار می‌برد و در معنا در تاریخ و خرد، امید و شک‌آبه وسیله‌اش خویشتن را باز خواهد یافت. امید در جستار ذکر شده به صراحت ذکر نمی‌شود، باین‌حال از قبل در پس‌زمینه قرار دارد. لوویت در واقع از طریق اتخاذ چشم‌انداز افسون‌زدائی وبر به‌عنوان الگوی برتر وجود، آن را بر

^۱chimerical

^۲Wissen, Glaube und Skepsis

علیه چشم‌انداز وهمی مارکس به کار می‌گیرد که در "ایمان ساده‌دلانه به علم" (۱۹۹۳: ۵۳) و امکانات رهایی برای کل بشر ریشه دارد. در مقابل اولین برخورد بلوخ با اندیشه مارکس در انتشار کتاب *روح اتوپیا* (۳۲)، "که هرگز با جهان از در آشتی در نخواهد آمد" (۱۹۶۴: ۲۴۷) و کتاب *توماس مونتسر به‌عنوان الهیدانی انقلابی* (۳۳) رخ می‌دهد، که موالف به‌عنوان توسعه بخش پایانی اولین اثرش یعنی "کارل مارکس، مرگ و آخرالزمان" (۲۳۳: ۱۹۶۴-۲۷۹) معرفی می‌کند. درون‌مایه مرکزی این پژوهش بلوخی اولیه رابطه پایدار میان مارکسیسم و هزاره‌باوری^۲ است، رابطه‌ای که بلوخ هرگز و تا رسیدن به کامل‌ترین صورت‌بندی‌اش در *خداناباوری* در مسیحیت^۳ چشم از آن برنخواهد داشت. تحت‌تأثیر این چشم‌انداز، مارکسیسم به‌عنوان دقیقه‌ای از عرفی‌سازی کمونیسمی خوانده می‌شود که در بیان‌های چندگانه مذهبی و اسطوره‌ای‌اش، همیشه به میانجی تاریخ همراه انسان است و با آن مارکس تنش در راستای "نه-هنوز" پیش‌نگری‌شده‌ی آگاهی را به اشتراک می‌گذارد.

مونتسر با موعظه انقلابی خود از بسیاری جهات به کارل لیبکنشت^۴ و لنین شبیه بود، "مرد روسی را پیش‌نگری کرد" و بر "برای چه بودن" انقلاب روشنی افکند: (۳۴) این انسان در مسیری که خدا انسان شود شبیه به خدا می‌شود، پس زندگی خاکی در آسمان‌ها جای می‌گیرد (۳۵) یا -به همان اندازه- آسمان‌ها به زمین فرود می‌آیند تا با جهان دگرگونه ما منطبق شوند. با این حال اگر این رویداد می‌تواند رخ دهد، یعنی هنوز رخ نداده است، و یعنی باید درجهت آن به واسطه راهی انقلابی عمل کرد. نقد مذهب نهادی‌شده^۵ توسط این "انقلابی آگاه از طبقه خویش" جلوتر از زمانه خود، سپس می‌تواند به‌عنوان "انسان‌سازی از امر متعالی" در دفاع از عدالت

^۱Karl Marx. *Death and the Apocalypse*

^۲Chiliasm

^۳Atheism in Christianity

^۴Karl Liebknecht

^۵the institutionalised religion

آخرالزمانی پیشگویی شده و در قامت رهایی‌بخشی انضمامی جامعه‌ی دهقانان آلمان ارائه شود. موتسر در موعظه انقلابی‌اش بر پایه درماندگی بالفعل دهقانان ظهور اتوییا به همراه حضور مذهبی "نه-هنوز" را تشخیص می‌دهد که در برابر "خدایی‌سازی رخداد" و "بودگی" قرار دارد، اموری که هر دو مورد دفاع مذهب کاتولیک و پروتستان نهادهی شده‌اند و در هر دو مورد خدا وجودی "از پیش داده شده" ای است که هر نوع امیدی به آینده را منحل می‌کند.

پس آنچه از جنگ دهقانی آلمان آشکار می‌شود تنش آخرت‌شناسانه به سوی رویای باستانی از عدالت و "قامت ایستاده" (۳۶) است که بیشتر توسط یان هاس بیان شده و با انقلاب اکتبر دوباره ظهور خواهد کرد. نتیجه چنین است:

در تحقق بلشویستی از مارکسیسم نیز الگوی باستانی جنگ مقدس بازمی‌گردد و خود را تشخیص‌پذیر می‌سازد [...] الگویی از باپتیسم^۳ رادیکال به همراه اسطوره هنوز پنهان و مخفی "برای چه بودن" که عمل اصلاحی و معرفی‌اش همچنان در هزاره‌باوری به تصویر کشیده می‌شود.

در منظر دگرآیین بلوخ – که خود گنورگ لوکاج به آن معترض بود (۳۷) – مارکسیسم در پرتو میراث هزاره‌باورانه‌اش، نمی‌توانست به‌طور کل به موجب‌گرایی تقلیل یابد که مطابق با آن روبنای مذهبی صرفاً انعکاس از زیربنای اقتصادی بود. به همین شکل نمی‌شد سطح آگاهی سوپژکتیو را صرفاً به تصور اقتصادی محدود ساخت که به شکل "آگاهی طبقاتی" مورد دفاع مارکسیست‌های راست‌آیین بود. در مقابل،

'deification of the event

³Been-ness

³ Baptism – غسل تعمید باوری. در آیین کاتولیک بدون این غسل امکان ورود روح به بهشت نا ممکن است. با این حال بلوخ در این قطعه "غسل تعمید" را معادل انقلاب می‌گیرد. یعنی معنای این اسطوره عجیب که از یهودیت باستان و هندوئیسم تا مسیحیت چون آیینی رمزی، مخفی و نامعلوم بکار می‌رفته حالا در انقلاب "برای چه بودگی" اش را نشان می‌دهد.

بلوخ تصدیق می‌کرد که هم در جنگ دهقانی به رهبری مونتسر و هم طرح‌ریزی انقلابی به دست لنین گرایش به سوی "نه-هنوز" وجود دارد، به لحظه اتویایی^۱ که مارکس از آن به عنوان "رویایی از چیزی" دفاع می‌کرد که به یک کنش جهت می‌بخشید. با تقلیل همه‌ی جنبه‌ها به اقتصاد، چشم‌انداز و نگاه به محرک حقیقی انقلاب از دست می‌رود، محرکی که باید در آگاهی انسانی ردگیری شود، امری که بی‌وقفه به سمت یک "آگاهی نه-هنوز" گرایش می‌یابد اما از پیش آینده را ترسیم می‌کند. نه جنبه اقتصادی تنها جنبه و نه مهم‌ترین جنبه است و به‌هیچ‌عنوان "شفاف‌ترین و ثابت‌ترین" مؤلفه نیست؛ اقتصاد برای شرح رخدادها در مورد جنگ دهقانی مونتسر کاملاً نابسند است، چون "احساس اقتصادی" تنها یکی از بسیار حالتی است که در آن "احساس انسانی" خود را بیان می‌کند. انقلاب اکتبر هم با توجه به پیش‌زمینه صنعتی روسیه در سال ۱۹۱۷ نمی‌تواند از منظر ناب اقتصادی فهمیدنی باشد. "اراده به افاده مارکسیسم" تنها چراغ راهنمای کنش هزاره باورانه بلشویک‌ها بود که صدای اقتصاد را فرونشاندند تا نوای امید درونشان طنین‌انداز شود. همانطور که گاتفرید ویلهلم لاپینیتس مطرح می‌کرد، می‌توان از منظری بلوخی گفت هیچ چیز در روبنا وجود ندارد که نتوان اولاً در زیربنا یافت مگر خود روبنا. و همچنین در جهتی وبری (۳۸) روبنای مذهبی خود را بالغ‌تر از زیربنای اقتصادی تثبیت می‌کند: یعنی زیربنای اقتصادی را پیشبینی و هدایت می‌کند. اگر حقیقت داشته باشد که مارکس به نظر اشاره‌ای به ریشه‌های هزاره باورانه انقلاب نمی‌کند، با توجه به آغاز هر قیام بزرگ انقلابی، حداقل "اهمیت وجد" را باز می‌شناسد؛ و به مانند دین در این وجد اولین صورت از اعتراضی را تشخیص می‌دهد که علیه "پرتگاه اشک‌انگیز" بازنمود شده توسط واقعیت موجود رخ می‌دهد. به کلامی دیگر مارکس "واقعیت رانه" پیش از آگاهی را فهم می‌کند؛ اما بعد آن را سرکوب و به اقتصادی محدود می‌سازد که مطابق با قوانین پوزیتیویستی زمانه‌اش است، و به این ترتیب روندی آغاز می‌شود که توسط پیروانش مؤکد می‌شود. به

همان شکل بلوخ در *کارل مارکس*، مرگ و *آخرالزمان* بر لحظه اراده‌گرایانه مارکسیسم تأکید می‌گذارد، و بار دیگر زیر این نکته خط می‌کشد که چگونه هسته معتبر اندیشه مارکس مستلزم تشخیص اراده معطوف به تغییر جهان است و خود را به انتظار منفعلانه برای رخ نمودن شرایط معین محدود نمی‌سازد بلکه این شرایط را خلق می‌کند و می‌گذارد به واسطه نبرد طبقاتی ظاهر شوند. اگر اثر مارکس اغلب تصویری از یک اقتصاددان ناامید را پیش می‌گذارد به این علت است که او خود را با "سرمایه و ناعدلالتی‌اش روبه‌رو می‌بیند و درست مثل کارآگاهی که با جرم هم‌گرا می‌شود" (Bloch 1964: 242) برای نشان دادن تضادهای دشمن چشم انداز دشمن را برمی‌گزیند.

در نتیجه مارکس در "لفظ"^۱ دانشمند و در "روح"^۲ انقلابی است: و بلوخ در مشخص کردن محدودیت‌های مارکسی با توجه به تحلیل‌های اقتصادی‌اش تردید نداشت و انقلابی حتمی را پیش‌بینی می‌کرد؛ اگرچه با "خودمختاری مطلوب نه هنوز معین‌شده در انسان نوین" (۱۹۶۴: ۲۷۸) که از خاکستر سرمایه‌داری برخواهد خاست. مارکس به طور کامل جذب وظیفه پرده‌برداری از تضادهای جامعه زمانه خود شده است و مدت زیادی را صرف اندیشیدن به آینده نمی‌کند، و هنگامی که چنین کرد، شرمگینی خویش را نمایش داد، چراکه "به صورت آرکائیکی" انسان آینده را همه‌فن‌حریفی^۳ می‌فهمد که مطابق با میل خود صبح‌گاه به شکار می‌رود، عصرگاه ماهی می‌گیرد و بعد از نهار به نقد می‌پردازد. (Marx & Engels ۱۹۶۸: ۶۲) (۳۹) به همین دلیل مارکسیسم در نگاه بلوخ به عنوان "نقد عقل محضی که هنوز برایش نقد عقل عملی نوشته نشده است" (۱۹۶۴: ۲۴۶) ظاهر می‌شود، مارکسیسم از گرایش‌های هزاره‌باورانه و اتوپایی پیروی می‌کند که به طور طبیعی در آن وجود دارد و فعالیت‌هایش را با آن منطبق می‌سازد. بنابراین باید مارکس و دقیقه مسیحایی را با جسارت در فراسوی مکان‌هایی دنبال کنیم که خود

^۱letter^۲spirit^۳factotum

مارکس بازدید کرده. باید مارکسیسم را از نو با لحظه مسیحایی به‌عنوان هم‌رزم نبردی متحد سازیم که با استفاده از تصویر تاثیرگذار والتر بنیامین، در آن اولی خودکاری است که تنها اگر به‌واسطه "کوتوله" تکنولوژی درونش فعال شود، پیروز خواهد شد. (۴۰) خلاصه‌ی این رویکرد هم‌اینک مخالفت با تز لوویت در معنا در تاریخ را شکل می‌دهد، کسی که همچون بلوخ در مارکسیسم هیچ‌چیز مگر عرفی‌سازی گرایش آخرت‌شناسانه مذهبی نمی‌دید، اگر چه در آن دلیلی مبنی بر شکست و نه پیروزی را یافته بود.

بلوخ همچون لوویت با اولین مطالعاتش بر روی مارکس، برای تفکرش سنگ‌بنایی تأسیس کرد که به ویژه در بنیاد/امید برای تبدیل کردن مارکسیسم به بالاترین شکل از امید راهنمایش خواهد شد. نکته اصلی که او از چنین مطالعاتی کسب کرد کنار گذاشتن ایده‌ای است که مطابق با آن هسته مفهومی معتبر مارکسیسم را باید در علم اقتصاد یا در انتظار منفعلانه برای فروپاشی سرمایه‌داری ردگیری کرد. همانطور که مشاهده شد، ایده‌ای که از باور نادرست هژمونی زیربنا ناشی می‌شود. بنابراین بلوخ در پس نقاب مونتسر و لوتر، تمایزی در مارکسیسم را صورت‌بندی می‌کند که میان جریان "سرد" و "گرم" وجود دارد و این انقسام به ناضروری بودن هژمونی جریان سرد منتهی شد. لوتر جلوتر از زمانه خود تا جایی که اراده آزاد انسان را انکار می‌کرد، نماینده جریان سرد است؛ او هر کنشی را به شرایط خارجی نسبت می‌دهد و "نه انقلابی از پایین، بلکه کودتایی از بالا" را به اجرا می‌گذارد. (۴۱) در مقابل مونتسر تقدم اراده آزاد و تنش در جهت امر "نه-هنوز" را بازمی‌شناسد، و بنابراین به واسطه اولویت بخشیدن به بُعد روئینایی امید، رویای اتوپیایی و هزاره باوری الگوی پیشرو جریان گرم می‌شود.

مدرک قاطع دیگری به نفع خودبنیادی نسبی روئینا همچنین مفهوم بلوخی از زمان به مثابه چندزمانی^۱ است. (۴۲) هرچند همه ما در زمان تقویمی مشابه و بر سطح سیاره ای مشابه زندگی می‌کنیم، اما زمان و فضا برای همگان به یک صورت نیست. در مقابل آنها در دقیقه تقویمی مشابه هم زیستی دارند؛ تقاطع‌های به

^۱multiversum

صورت کیفی متمایز زمان تاریخی وجود دارد (زمان‌های شهر و روستا، زمانهای تمدن‌های مختلف و به همین ترتیب). و در همان فضا، تقاطع مکان‌هایی وجود دارد که به همان اندازه متفاوت است (بزرگترین کارخانه و عظیم‌ترین قصر در همان شهر در برابر یکدیگر قرار دارند). بر اساس این چشم‌انداز هرچند هدفی که تاریخ بدان گرایش دارد تنها یکی است - تحقق بخشیدن به "قلمرو آزادی" و انسان مکتومی^۱ که بلوخ در بنیاد امید به بحث می‌گذارد - اما در مسیری تک‌خطی، همچون "توالی قبل و بعد خطی تکین" (Bloch 1970:137) پیش نمی‌رود. (۴۳) بلکه برعکس، راهی ماریچ می‌پیماید و در این جهت یعنی مسیری منکسر و زیگ‌زاگ، تمایزات تاریخی-جغرافیایی خلق می‌کند، و بدین‌سان زندگی آینده را در گذشته‌ای می‌نهد که گم نشده بلکه می‌تواند بر سطح ظاهر شود. به علاوه زمان به عنوان چندزمانی امکان‌نا-همزمانی^۲ را ایجاد می‌کند: (۴۴) این شکاف زمانی می‌تواند تضاد فهم‌شده توسط مارکس را توضیح دهد، -که- مطابق با آن هنر یونان می‌تواند جذابیت اش را برایمان حفظ کند، حتی وقتی که شرایط ساختاری بر سازنده‌اش حذف شده است. (۴۵)

به طور کلی‌تر - و همین قلب مسئله است - ناهمزمانی "به رابطه هستی-آگاهی با چیزها نه به صورت مستقیم، بسنده، به طور ماشینی دقیق" (۴۶) آنطور که گونه معینی از مارکسیسم دوست دارد ختم می‌شود. بلکه در مقابل همانطور که فرازونشیب‌های مونتسر به ما می‌آموزد، ایده‌ها می‌توانند واقعیت را بی‌آنکه با آن "همزمانی" داشته باشند پیش‌نگری کنند، گویی تکه‌هایی از آینده‌ای‌اند که به زمان حاضر فرستاده شده و هیچ‌گونه نسبتی با واقعیت مادی ندارند. بلوخ با این چند-

^۱ homo absconditus - بنا به نظر بلوخ انسان "نه-هنوز انسان" است. همینطور انسان در تمامیت خویش آفریننده‌ای تام خواهد بود. او (یعنی انسان) هنوز به ماهیت خویش در نرسیده، به خانه خویش که همانا هماهنگی سازنده میان طبیعت و زندگی است پای نگذارده است. به عبارت دیگر انسان، انسانیت خویش را در خود پنهان دارد. absconditus در لاتین به معنای پنهان، غایب و دور از دید است. این انسان مکتوم همانا خدایی است که هنوز رخ‌نشان نداده است.

^۲Ungleichzeitigkeit

ضرب‌آهنگی تاریخی نه تنها هرگونه رابطه موجبیت‌گرایانه سختی میان زیربنا و روبنا را رد می‌کند، بلکه به‌طور ضمنی چشم‌انداز لوویتی را مبنی بر اینکه پذیرش معنا و هدف برای تاریخ مستلزم تماس با مفهوم خطی از تاریخ است نیز کنار می‌زند. این ایده است که از منظر بلوخ نابسنده است، چون درنهایت هژمونی و زیربنا را هماهنگ می‌کند، و انتظار منفعل برای انقلابی را تصدیق می‌کند که بدون دخالت کنش‌های انسانی ضرورتاً در آینده جای خواهد گرفت.

هم چشم‌انداز لوویت و هم دیدگاه بلوخ علی‌رغم مسیرهای متفاوت، نهایتاً در مارکسیسم تقدم روبنا و لحظه‌ی "گرم" اخلاقی الهام‌گرفته از دین را به جای لحظه "سرد" علم اقتصاد تشخیص می‌دهند. و چنین تشخیصی نظریه مارکس را به گرایش آخرت‌شناسانه به سمت آینده متصل می‌کند، جایی که پایان تاریخ در آن نهفته است، و به امید اجازه می‌دهد راه خود را به‌سوی این پایان پی‌بگیرد و بنابراین اجازه می‌دهد معتبرترین ارزش مارکسیسم شناسایی شود.

۴,۳ با مارکس، بر مارکس

"مانیفست کمونیست" هرچند به سمت پیش‌گویی عرفی‌شده منحرف شده است، اما همچنان جنبه‌های اساسی ایمان مسیحایی را حفظ می‌کند: اطمینان به چیزی که باید به آن امیدوار بود. (۴۷) کارل لوویت

فلسفه‌ی این خوش‌بینی، یعنی درک مادی امید به عنوان شناخت برنده غیر-تأملی خود را به مهم‌ترین بخش از تاریخ مرتبط می‌کند، و حتی وقتی خود را به گذشته وصل می‌کند، یعنی خود را به آینده‌ی استخراج‌شده در گذشته وصل کرده است. (۴۸) ارنست بلوخ

تأمل لوویت بر مارکس بسط آشکار خود را در جستار "معنای تاریخ" و معنا در تاریخ پیدا کرد، یعنی زمانی که او تمام بخش‌های اصلی اندیشه غربی که به تولد فلسفه تاریخ منتهی شد را فراخواند. مارکس لحظه کلیدی این فرایند تبارشناسانه-ویرانگر را تشکیل می‌دهد. اگر در زمان نوشتن *ماکس وبر و کارل مارکس*، لوویت از متفکر تریر به‌عنوان یکی از بزرگترین نمونه‌های مدرنیته استفاده برد، هرچند به‌طور ضمنی او را برای خالی گذاشتن اتاق‌های فراوانی برای توهم سرزنش می‌کرد، اکنون در مارکس تنها نمونه پارادایمی از آنچه "فلسفه حقیقی" باید از آن اجتناب کند می‌دید: یعنی تفسیری از تاریخ به‌عنوان حرکتی به سمت یک پایان، که در ابژه‌ی آینده امید جای گرفته است. به لطف مصاحبه منتشر شده به سال ۱۹۶۹ (۴۹) بالاخره می‌فهمیم که چرا لوویت متعجب شده متفکری در قامت یورگن هابرماس مارکس را جلوتر از نیچه به‌عنوان فیلسوف مدرنیته برگزیده است.

در نگاه لوویت، مارکس فیلسوف عالی‌مقام تاریخ است، کسی که بیشتر از همگان روند تاریخ را موضوع پژوهش‌های خویش قرار داده و آن را به‌عنوان فرآیندی تفسیر کرده که معنای مرتبط به‌رهایی آینده نوع بشر را تلقین می‌کند. برای لوویت معنای مارکسی تاریخ بیشتر در نوشتارهای فلسفی بیان صریح خود را می‌یابد تا نوشتارهای تاریخی، و جستجو را باید با تز دکتری سال ۱۸۴۱ درباره *تفاوت میان فلسفه طبیعی دمکریت و اپیکور*^۲ آغاز کرد. در این اثر برای اولین بار اندیشمند تریر تاریخ را به‌عنوان توالی تفاسیر نظری بزرگ می‌خواند. وقتی این تفاسیر ظاهراً به بالاترین سطح از تضاد نظام‌مند خویش رسیدند (افلاطون و ارسطو در زمانه باستان، هگل در عصر مدرن) آغازگاه تازه و نامنتظری را ایجاد می‌کنند و به نظریاتی جان می‌بخشند که بر واقعیت انضمامی اعمال می‌شوند، درست برخلاف نظام‌های بزرگ و طبیعت انتزاعی و متفاوتی‌کی‌شان. بنابراین با افلاطون و ارسطو، پایان فلسفه شکل‌قورباغه‌ای به خود نمی‌گیرد که از فرط باد کردن می‌ترکد، بلکه از آن آفتابی طلوع

^۱Der Sinn der Geschichte

^۲ The Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature

می‌کند که روزی تازه را وعده می‌دهد. (۵۰) فلسفه‌های هلنیستی و پژوهش‌های‌شان مقولات درونماندگار فوزیس^۱ را نشان می‌دهند که امکان آغازی دوباره را ممکن می‌سازد. به همین ترتیب بعد از هگل جنبش شکوفای هگلیان چپ وجود دارد که واقعیت در چندگانگی تضادهای اجتماعی‌اش مزیت نظرورزان‌هاش است.

بسیار مهم است که حتی بلوخ در تفسیر خود از مارکس با رساله ۱۸۴۱ آغاز می‌کند، (۵۱) و در اولویت‌بخشی مارکس به اتم‌باوری فعال و "پرجنب‌وجوش" اپیکوری به جای اتم‌باوری منفعل و ناگزیر دمکریتی، "اولین و یازدهمین تزه‌های درباره فوئرباخ را در حال تولد"^۲ (۵۲) می‌بیند. گویی مارکس به دنبال اپیکور از قبل تداوم فلسفه ماتریالیستی را انتخاب کرده بود که همچنان فعال، دیالکتیکی و انتقادی—در جهت آسمان‌های دین و حتی بیشتر به سوی جهان دولت—بر امکان‌پذیری به جای ضرورت بنیادنهاد می‌شود، جایی که هر ماتریالیسم پیشینی تقریباً به گِل نشسته بود. و بلوخ با برجسته ساختن ارجحیت مارکس برای ماتریالیسمی چون ماتریالیسم اپیکوری، که جا را برای امکان باز می‌گذارد، گویی می‌کوشد حتی به نحوی در تریر فیلسوف اثباتی برای تز خود بیابد مبنی بر اینکه ماده برای برآمدن امید امکان می‌سازد. هرچند مارکس نه ابن سینا را به‌عنوان فیلسوف مرجع برمی‌شمرد و نه هیچ یک از دیگر "ارسطوئیان چپ" را اما اگر دمکریتوس و موجبیت‌گرایی مطلق او را بر می‌گزید می‌شد گفت فیلسوف امید نبوده است.

ارجحیت رازآمیز مارکس برای ماتریالیسمی که جا را برای امکان و تجویز اخلاقی باز می‌گذارد، در میان چیزهای دیگر همچنان در پژوهش لوویت نیز حاضر است. به‌علاوه لوویت در تأملاتش به‌عنوان مورخ فلسفه مارکسیسم در کتاب *از هگل تا نیچه*، با ارجاعات مفصل به رساله ۱۸۴۱ به‌عنوان نقطه عزیمت اجتناب‌ناپذیری برای کسانی که می‌خواهند به مارکس نزدیک شوند آغاز می‌کند. (Löwith)

^۱ φύσις – Physis که معمولاً به "طبیعت" برگردانده می‌شود.

۱۵۰-۱۹۹۱:۱۴۶) از ترجیح اپیکور به دمکریت توسط مارکس، علم تنها پوسته‌ای به دور ذاتی می‌شود که بیشتر علمی-اخلاقی است، بیشتر اتوپیک مذهبی است تا افسون‌زدائی در راهی غیر ارزش‌گذارانه. نقد لوویتی که در زمان نوشتن ماکس وبر و کارل مارکس تنها به‌طور ضمنی طرح شده بود و اگر با ستایش نسبت به افسون‌زدائی وبری مقایسه شود می‌توانیم بگوییم خودکار بود، حالا به صورت قطعی و آشکارا اعلام می‌شود، و بسیاری از اتهاماتی که خود وبر بیشتر طرح می‌کرد از نو به صحنه می‌آید. (۵۳) خطای مارکس را باید در ارتباطش با علم دید، در به‌خدمت گرفتن علم به عنوان زرق‌وبرقی برای پوشش‌دادن و مشروعیت‌بخشی به دریافت‌های اخلاقی، به باورهای شخصی و به خوانش فلسفی خودش از جهان، حتی بیشتر از وزن غالبی که به زیربنا نسبت داده می‌شود (در نتیجه‌ی مطلق‌گرایی منظر اقتصادی).

علم در مسیری که مارکس در نظر می‌گرفت و مطابق با رویکرد وبری اتخاذ شده توسط لوویت، با مفهوم ایمان هم‌مرز می‌شد، چراکه حتی باوجود انتقادی بودن و جدی‌اش از موضوع تحقیق تهی از پیشنهادها و غیر-ارزشگذارانه‌ای است که فی‌نفسه می‌توانند علمی بودن یک نظریه را تضمین کنند. چنین ابهامی وقتی آشکار می‌شود که مارکس با فاصله‌گذاری یک دانشمند می‌خواهد کارکرد نظام سرمایه‌داری را ترسیم، سقوط قریب‌الوقوع آن را تشخیص و هم‌زمان کارگران را به عمل فعالانه در جهت به‌حقیقت درآمدن این سقوط ترغیب کند. و این کار را با ترجیح مسئله‌ساز تجویزات اخلاقی نسبت به توصیفات علمی به انجام می‌رساند. تضاد نهفته در مارکسیسم در آرزویش برای آشکار شدن به مثابه یک علم و هم‌زمان در آرزویش برای حفظ جنبه‌های نوعی ایمان و اخلاق (علاوه بر این -در جهتی وبری- اخلاقی اصولی و نه اخلاق "مسئولیت" - قرار دارد، در متحد ساختن اجزای توصیف علمی و تجویز اخلاقی درون خود. این بی‌سازمانی از او متفکری می‌سازد که میان علم و ایمان ساکن می‌شود و توانایش می‌سازد به صورت علمی نظریه اخلاقی "استثمار" خود را با نظریه از نوع اقتصاد توجیه کند: یعنی با نظریه ارزش اضافه". با این حال "استثمار حکمی اخلاقی باقی می‌ماند" (Löwith)

۴۳: ۱۹۴۹) یعنی موجودیت‌اش بیشتر از آنکه به قوانین علمی وابسته باشد به آموزه گناه نخستین مسیحیت محدود است، و به روشنی نشان می‌دهد چگونه مارکس پیوسته به جهان‌بینی^۱ که به سختی می‌تواند علمی باشد وابسته می‌ماند. مارکس با لحنی اخلاقی و نه غیرارزش‌گذارانه، احکام ارزشی صورت‌بندی می‌کند، درباره آینده اجتماعات خیال می‌ورزد و ایدئولوژی‌ها را به نام منظر ایدئولوژیک پرولتاریا کنار می‌گذارد تا به این عملیات اخلاقی خود ظاهری علمی بخشد: چه به‌وسیله‌ی نظریه ارزش اضافه، چه به‌وسیله‌ی قانون نزولی نرخ سود و به همین ترتیب.

آگاهی مارکس یک "آگاهی/ایدئولوژیک" است و باقی می‌ماند (Löwith ۴۴: ۱۹۴۹) به‌ویژه با توجه به گرایش‌های که این مورد اخیر به محصور کردن کل فرآیند تاریخی، از پیش تاریخ تا پایان و نهایت‌اش در الگوی تفسیری مبارزه طبقاتی دارد. تنها یک طبقه، کاملاً بیگانه‌شده، محروم از امتیازات بورژوازی و پرتاب‌شده به حاشیه‌های جامعه، تنها پرولتاریا می‌تواند آگاهی آزاد از ایدئولوژی و تعصب داشته باشد. و نمی‌خواهد برای منافع خویش مبارزه کند بلکه برای رستگاری کل جامعه ویران شده می‌جنگد، طبقه‌ای که تضادهای ژرف جامعه را می‌فهمد. (۵۴) به‌این ترتیب لوویت اشاره می‌کند در این مسیر مارکس از قبل طرف پرولتاریا را گرفته و به موضوع پژوهش خود - سرمایه‌داری - با هر نگرشی مگر نگرشی علمی اعلان جنگ کرده است. و مارکس نمی‌تواند دریابد چگونه حتی چشم‌انداز پرولتاریا به شکل اجتناب‌ناپذیری چشم‌اندازی بخشی و هدف‌اش حفظ منافع طبقه اجتماعی مشخص است. (۳۸: ۱۹۴۹) جدای از همه‌ی اینها، اگر مارکس خود را به صورت‌بندی نظریه علمی صرف بدون توصیه‌های بسیار برای کنش و فراخوان‌های مسیحایی، محدود می‌کرد، هرگز آن بخش از جهان را که تا سال ۱۹۸۹ خود را کمونیست می‌خواهد مجذوب خود نمی‌کرد؛ به عبارت دیگر "او نمی‌توانست میلیون‌ها پیرو خویش را با بیان ساده حقایق الهام بخشد". (Löwith ۴۵: ۱۹۴۹)

^۱Weltanschauung

در نگاه لوویت روشهای مشابه توضیح رخدادها مطابق با قوانین ماتریالیسم تاریخی حل‌ناپذیر و غالباً متناقض باقی می‌ماند. این مورد "آگاهی طبقاتی" پرولتاریاست که خود را -در عوض تصدیق ایدئولوژیک- به‌عنوان اعتراضی به واقعیت حاضر معرفی می‌کند، پویایی زیربنا-روبن را نقض می‌کند و نشان می‌دهد چگونه روبنا حتی فراتر از آنچه همان مارکس تشخیص می‌داد، خوداتکا است. همانطور که پیشتر دیدیم، این همان نتیجه‌ای است که بلوخ نیز به آن رسید؛ و اینکه روبنا انعکاسی صرفاً واکنشی نیست که از تغییر زیربنا ناشی می‌شود. روبنا وجودی بسیار دورتر از محصول مکانیکی و به‌صورت علمی قابل پیش‌بینی زیربنا است -آنطور که مفسران اصلی ماتریالیسم تاریخی می‌گفتند- و می‌تواند حتی زیربنا را پیش‌نگری کند، مخالف آن باشد و آن را زیر سؤال برد. و این دقیقاً کاری است که پرولتاریا با متحد شدن در یک جنبش می‌کند، و هم‌چنین همان کاری است که مارکس در نوشتارهایش به انجام می‌رساند. جدای از همه، خودِ مارکس محدودیت‌های نظرگاه ماتریالیستی به تاریخ را پیش‌بینی می‌کرد، وقتی اشاره کرد که چگونه توسعه ماده و تولید هنری، همانطور که پیشتر ذکر شد درباره هنر یونان، همیشه موازی با یکدیگر پیش نمی‌روند. گاهی یک شکاف وجود دارد؛ برای مثال هنر یونان ما را اکنون همانقدر مجذوب خود می‌کند که یونانیان را دو هزار سال قبل. این تناقض توسط بلوخ و به وسیله نظریه *ناهمزمانی* حل شد، اما برای لوویت لاینحل باقی ماند. لوویت هم‌چنین راه حل ساده مارکس درباره هنر یونان را رد می‌کرد، مارکس در "کودکی ابدی" هنر یونان جذابیتی بی‌زمان می‌دید، و لوویت در این شیفتگی شاهدهی بر نقصان در ماتریالیسم تاریخی را مشاهده می‌کرد. نتیجه‌ای که لوویت گرفت و پیشتر در مرحله اولیه در *ماکس وبر و کارل مارکس* صورت‌بندی شده بود، چنین است که در مارکس علم تنها قدمی به سطحی بالاتر است، ابزاری برای مشروعیت بخشی به روینای اخلاقی که به خاطر ماهیت خود، به فرار از علم تمایل دارد و حتی به نوعی قابل اطلاق به بعد زیربنا هم نیست.

لوویت از طریق نشان دادن اینکه چطور علم برای مارکس تنها ابزار به نادرست استفاده شده برای مشروعیت بخشی به باورهای اخلاقی و ترکیب کردن آنها در

محیط فکری زمانه اش است که از علم‌باوری پوزیتیویستی پر بود، راه خویش را برای حرکت زیرسؤال بردن و بی‌اعتباری قاطع اندیشه مارکس هموار می‌کند. او با تأکید نشان می‌دهد چطور فلسفه تاریخ مارکس که با این "پیش‌نیازهای الهیاتی" آغشته است، به امید و ایمان در آینده‌ای منتهی می‌شود که به صورت آخرت‌شناسانه‌ای تضمین شده است.

تجویز اخلاقی که توسط مارکس مداوماً تکرار می‌شود، دوگانه‌گرایی نزدیک به مانوی‌گرایی میان استثمارشدگان و استثمارکنندگان (که شاید لوویت کمی بددلانه به جنگ میان مسیح و دجال نسبت می‌دهد) و لحن پیامبرانه‌ای که در نوشتارهایش طنین‌انداز است، در واقع نشانه‌هایی از حضور ناب "طرح کلی از تفسیر یهودی-مسیحی از تاریخ به‌مثابه پیشروی مشیت به سوی پایان نهایی معنادار" را نشان می‌دهند. (Löwith 1949: 45) به نظر همان تناقض هنر یونان‌گریبان خود مارکس را می‌گیرد (Löwith 1949: 46)، به مانند آن نیروی‌های جادویی که در تصویر مارکسی، بر علیه جادوگری می‌شورند که آنها را فراخوانده است. علی‌رغم محیط فرهنگی که از زمان اشعیای نبی دگرگون شده بود، مارکس به صورت معماگونه‌ای زندانی تفسیر طرح مسیحایی باستانی می‌ماند، که برحسب آن معنای تاریخ یک‌سره متکی به آینده است که در "قلمرو آزادی" رخ می‌دهد—که چیزی نیست مگر بهشت مسیحی عرفی‌سازی شده. بنابراین تاریخ پیش از این رخداد صرفاً می‌تواند به‌عنوان "پیش‌تاریخ" (۵۵) برچسب بخورد، تدارکی محض برای "تاریخ حقیقی" آینده، به سمت جایی که مارکس نسبت به آن نگرش مومنی امیدوار را برمی‌گیرد. او علاوه بر امیدش فعالانه نیز کار می‌کرد تا توسط توسعه تاریخی به آن خیانت نشود.

از جایی که مارکس ایستاده و از محلی که پیروانش نگاه می‌کنند امید به هسته‌ی مرکزی فلسفه‌اش تبدیل می‌شود، دقیقاً به این دلیل که زندانی طرح تفسیری از فلسفه تاریخ مانده است. و خود پرولتاریا در مأموریت تاریخی-جهانی خود دقیقاً مشابه مردمان برگزیده‌اند (Löwith 1949: 37) —درکی که بعدتر توسط ریمن آرون از نو تکرار و توسعه خواهد یافت— (۵۶)، در نوعی جامعه‌پذیری طبقاتی

مبهم "افراد تاریخی-جهانی" هگلی. (۵۷) بنابراین و جدای از همه چیز مانیفست حزب کمونیست لحن پیامبرگونه مطابق با کتاب مقدس و یقین ایمانی به "آنچه بدان امید است" را با این نتیجه‌گیری نگاه می‌دارد که ماتریالیسم تاریخی در کل چیزی جز "رستگاری تاریخی بیان‌شده در زبان اقتصاد سیاسی نیست". (۵۸) و این مسئله پیوندی قوی با ایمان دارد که به نظر با این واقعیت تصدیق می‌شود که مارکسیسم برخلاف دیگر فلسفه‌های تاریخ که می‌توان با حقایق ردشان کرد، "ابطال پذیر" (۵۹) نیست، بلکه غالباً تمهیدات تازه‌ای برای برساختن آینده می‌یابد. چون مارکسیسم را نمی‌توان با حقایق رد کرد، بیش از علمی افسون‌زدائی‌شده، حالت یک امید آکنده از ایمان را دارد.

به همین خاطر "مارکس و مارکسیست‌ها" بیش از دیگر فلاسفه تاریخ "تصور می‌کنند می‌دانند تاریخ چیست، از کجا می‌آید و به کجا می‌رود": (۶۰) یعنی همان تاریخی که آنها به مقوله مرکزی اندیشه خویش برمی‌کشند. بنابراین تفاوت جداکننده‌ی مارکس از مخالفانش صرفاً ظاهری است، و اگر این موضوع اغلب درست فهم نمی‌شود به این خاطر است که "اشتراک ژرف اندیشه به‌طور انحصاری تاریخی" نادیده گرفته می‌شود. (۶۱) در این تفکر انسان به تاریخ تقلیل و چیزی جز تاریخ نیست، و مطابق با نقدی که لوویت به مارکسیسم به ویژه در کتاب نقد وجود تاریخی^۲ می‌کند (۶۲)، این غفلت ناشایستی از قلمرو طبیعت است. ذیل چشم‌انداز که به این شدت تاریخی شده است، آن نتیجه‌ای که پیشتر هگل گرفت - این‌همانی میان امر واقع و امر عقلانی - به هدف نه-هنوز-بدست‌آمده‌ی مارکس مبدل می‌شود که باید با تمام امید به آن گرایش داشت، چراکه تمام تاریخ به همان هدف گرایش دارد. پس امید - به بیانی دقیق‌تر امید برای "قلمرو آزادی" آینده - مشخص‌کننده مارکسیسم و جهت‌دهنده به عمل برای محقق کردن آن است، به سمتی که خود به خوبی می‌داند تحقق نیافتنی باقی خواهد ماند. و چون در اندیشه‌ی مارکس در مقایسه با دیگر فلاسفه‌ی تاریخ طرح عرفی‌سازی از تاریخ به عنوان

^۱falsifiable

^۲Kritik der geschichtliche Existenz

پیشرفت به سوی رستگاری قدرتمند است، پس در نتیجه آن نرخ امید نیز به شکل باورنکردنی افزایش می‌یابد. و درحقیقت امیدی که مارکس دوست دارد به واسطه‌ی صورت‌بندی علمی نوشتارهایش به درون قطعیت بازگرداند، باعث می‌شود نوشتارها به جای امکان حالت حقیقت مطلق را به خود بگیرند. به این ترتیب با مارکس علم به نظر خود را با معنایی تازه رنگ‌آمیزی می‌کند، یعنی به عنوان تشخیص علمی سقوط حتمی سرمایه‌داری که نقطه عزیمتی برای پرولتاریا تدارک می‌بیند، چراغ راهنمایی که بخشی از تاریخ بودن‌شان اشاره می‌کند یا -در جهتی هگلی- به "روح جهان" بودن‌شان. در مسیری مشابه با صلیبیون باستان که می‌دانستند خدا در جناح آنان ایستاده، هم‌زمان درستی اعمال‌شان را تضمین می‌کرد و ضمانتی بر بیهوده نبودن مبارزه‌شان بود. به همین ترتیب در مارکس علم در پی آموزه‌ی اپیکور و بعد از آنکه به امید و اخلاقیات مبدل می‌شود، با قاطعیت اعلام می‌کند امید پرولتاریا تا جایی که توسط فرآیند تاریخی حمایت می‌شود که به سوی الغای نظام سرمایه‌داری تکامل می‌یابد ناگزیر به حقیقت مبدل خواهد شد. در این مسیر امید اجتماعی پرولتاریا توسط خود علم سوخت‌رسانی می‌شود و در آن تصدیق را می‌یابد که برای زنده بودنش بدون هرگونه زوالی نیازمند است.

نتیجه‌ای که لوویت می‌گیرد این است که چنین ماتریالیسم تاریخی درنهایت تنها ظاهر پنهان‌کننده چهره مذهبی و ایدئالیستی مارکسیسم است. از این منظر، استعلای آخرت‌شناسانه پایدار از واقعیت حاضر با توجه به آینده و "اصرار بر حقانیت مطلق [...] بنیاد ایدئالیستی ماتریالیسم مارکس را توضیح می‌دهد" (۱۹۴۹: ۴۴)، "فهم او از تاریخ کم‌وبیش سرچشمه مذهبی خود را حفظ می‌کند" (۱۹۴۹: ۵۱) و "مسیح‌باوری واضح" (۱۹۴۹: ۴۴) این تاریخ را به حرکت درمی‌آورد: بنیاد ایدئالیستی چنان برجسته است که "در مقایسه با مارکس، هگل بزرگترین واقع‌گرا می‌شود". (۱۹۴۹: ۵۱)

و درست این ادعای آخر مخالفت بلوخ را برمی‌انگیزد؛ او در تنها در یک بخش از بنیاد امید (۱۳۶۱: ۱۹۹۵) صریحاً از لوویت نقل قول می‌آورد تا طرح او درباره این که مارکس هیچ کاری جز عرفی‌سازی تنش مسیحایی دین نکرده و این کار را

بدون هرگونه تغییر مرتبط به انجام رسانده -و- نقد کند. اولاً بلوخ نمی‌تواند با این تز لوویتی موافق باشد که مارکسیسم به‌عنوان عرفی‌سازی از سرفصل‌های مذهبی، از همان آغاز به‌مانند تمامی دیگر فلسفه‌های تاریخ شکست خواهد خورد. درواقع حقانیتی بی‌چون‌وچرا در کار طرح کردن دوباره‌ی موضوعاتی قدیمی که در صورت نامتغیر خودشان توسط دیگران توسعه یافته‌اند وجود دارد، و علاوه‌براین، [مارکسیسم] با غنا بخشیدن و به کمال رساندن این موضوعات، آنها را با روزگار فعلی‌شان هم‌تراز می‌کند. به عبارت دیگر، "محتوای خوب ضعیف نمی‌شود، اگر صحت داشته باشد". (Bloch 1995: 1362) و آنطور که توسط مارکس درباره مسیح‌باوری اجرا می‌شود، اگر صحت اثر را ارتقاء بخشد نمی‌تواند به هیچ صورتی به جانب شکست درافتد. به‌ویژه چون خطا است که به مارکسیسم همچون مادی‌کردن ایدئالیسم هگل اندیشه شود، همان‌طور که لوویت فکر می‌کرد. (۱۹۴۹: ۵۰) (۶۳) در واقع اگر در یک طرف ایدئالیسم هگل اپیمته‌وار^۱ و توسط مشخصه واکنشی دنبال می‌شد که برایش شدن هیچ نیست مگر "پیش‌برد آموزشی قضیه‌ای تکمیل‌شده از موضوع یادگیری بر روی تخته سیاه"، (۶۴) در طرف مقابل مارکسیسم به جلو حرکت می‌کرد: یعنی "پرومته‌وار"^۲ بود. مارکسیسم پیش‌نگرانه و پیشگام امر واقعی است که هنوز باید روی دهد، و انگار بر این دومی (یعنی رخدادی در آینده) مهر عقلانیت می‌زند.

بنابراین بلوخ که قاطعانه با منظر هستی‌شناختی "نه-هنوز-شدن"^۳ خویش متقاعد شده است، به ویران‌سازی منظر ناامید و سرخورده‌ای که لوویت علیه مارکس به کار

^۱ Epimetheic – اپیمته برادر پرومته است. در معنای اپیمته برخلاف برادر تنها به عقب، به آنچه بود می‌نگریست و دلبسته آن بود.

^۲ Promethean – پرومته اما برخلاف برادر "پیش‌نگر" بود، او به آینده می‌نگریست و آنچه خواهد آمد. او پیشگوی آینده بود. پس بنا به نظر بلوخ ایدئالیسم هگل همچون اپیمته تنها می‌توانست "روند طی شده توسط سوژه تاریخ" را آنهم به صورت انتزاعی-منطقی شرح دهد، حال آنکه مارکسیسم همچون پرومته چشم به راه آینده و رخدادهایی بود که "سوژه می‌تواند به انجام رساند."

^۳Not-Yet-Become

گرفته می‌پردازد، و آن را به‌عنوان "فقدان رویا نسبت به آینده" (۱۳۶۷: ۱۹۹۵) در نظر می‌گیرد. نظرگاهی که تنها ظاهر فلسفی به خود گرفته و در حقیقت به درون شک‌گرایی نامولدی سقوط می‌کند که تنها افقش را ترس می‌سازد. مجادله علیه لوویت به بی‌هدفی معنا در تاریخ نیز سرایت می‌کند (Bloch 1971: 110)، بلوخ فوراً تأکید می‌کند نفی تاریخ خود معنایی دارد و همچنین به هدفی نهایی همچون ناامید کردن هر کنش انسانی، هر امید‌گرایی دارد و در نهایت تک‌تک چیزها را در سکوت شرم‌آور در برابر تمامی خواهش‌های عقل رها می‌کند – برای چه؟ (به کجا؟)۱ – چون سیر تاریخ نمی‌تواند کمکی برساند.

به‌این ترتیب و در این مسیر نجات امید و مارکسیسم از اتهام لوویتی میسر می‌شود: موضع بلوخ در مقایسه با روح/توییا و جستار درباره‌ی مونتسر حالا با اطمینانی بیشتر و احتیاطی کمتر در آثاری چون *بنیاد امید، خدا ناباوری در مسیحیت* و *درباره کارل مارکس*، ظاهر می‌شود. مارکسیسم حالا به‌عنوان وارث مشروع تمام‌امیدی شناخته می‌شود که همیشه در انسان مقیم بوده و خود را چون "آموختن از امیدی"^۲ (Bloch 1995: 9) تعیین می‌کند که از خویش و امکانات واقعی خویش آگاهی دارد، و به تمامی دیگر امیدهای گذشته که در غیر این صورت *ناله محض آواره‌ای* در *بیابان*^۳ می‌ماندند، بی‌آنکه هیچ امکانی برای تحقق داشته باشند، صدایی دوباره می‌بخشد. در این معنا مارکسیسم به *زبان مشترک*^۴ تازه‌ای مبدل می‌شود که از تمام امیدهای گذشته و حال میراث می‌برد، آنها را متحد و به درون راهی واحد هدایت می‌کند، و امیدهای نامتناهی همگانی را به غالب تنها امید جهانی از یک زندگی بهتر برای بشریت در کلیت‌اش می‌ریزد. و همین دلیلی است که "دنیای وارونه"^۵، جایی که زندگی خویش را در آن می‌یابیم، بر پاهایش بایستد نه بر سرش،

^۱Wozu?

^۲Wohin?

^۳docta spes

^۴pure vox clamantis in deserto

^۵ Koine – زبان مشترک یونانیان از زمان نزدیک به عصر کلاسیک تا زمانه بیزانس. به معنای زبان مشترکی که بین مردمانی مختلف مشترک است.

از این رو "راست‌قامتی" که برای زمانی طولانی آرزو می‌شد و هنوز به حقیقت درنیامده، در نهایت ممکن است.

بلوخ به واقع مارکسیسم را با "چراغی" مقایسه می‌کند "که ابهام را از بین می‌برد" (۱۲۹: ۱۹۷۱)، و از طریق توضیح شفاف هدفی که امر واقع خواهان به‌دست آوردنش است - "قلمرو آزادی" - و با تاباندن نور به ابهام آینده‌ای که در کل تنها در چشم برهم‌زدنی قابل دستیابی است، درک اندیشمندان و جریان‌ات فکری بزرگ گذشته را بهتر از آنچه در زمانه خود بودند، میسر می‌سازد. همانطور که بنیامین می‌نویسد، یک ماتریالیست تاریخی در شنا کردن "برخلاف جریان تاریخ"، "موهبت دمیدن بارقه امید به گذشته" (۶۵) را دارد، چرا که سیر تاریخ را به‌مانند مسابقه‌ای به سمت خط پایان رستگاری جمعی در قطعه‌های منفرد و قهرمانان و متفکران اصلی‌اش می‌خواند. و امید، در حقیقت، در تخمیر بی‌وقفه و تکاملش به سوی امر "نه-هنوز" به ما دنیای متحرکی را نشان می‌دهد که به جلو خم شده، دنیایی که راه را آنطور که هست نمی‌پذیرد، بلکه باید آن را تغییر دهد. چون - با استفاده از عبارتی که برای بلوخ عزیز بود - "چیزی گم شده است". (۶۶) و مارکسیسم تا جایی که هدفش را دگرگونی رادیکال وضعیت حاضر قرار می‌دهد و - بنا بر بیان مارکسی - همچون "اصل پویای آینده بلاواسطه" (۶۷) عمل می‌کند، بیشتر از هر فلسفه دیگری تخمیر واقعیت را درک می‌کند، و آن را به پشتوانه ادعای پراکسیس خویش تبدیل می‌کند. به موجب همین است که ماتریالیست تاریخی بزرگترین و وفادارترین متحد امید است، امیدی که به گروه مجرد یا بسته‌ای مرتبط نیست، بلکه تمامی بشریت را در برمی‌گیرد. و اگر مارکس با در نظر گرفتن واقعیت حاضر "استاد ظن" (Ricoeur 1970: 33) (۶۸) است، همچنین حقیقت دارد که با در نظر گرفتن واقعیت آینده، "استاد امید" هم هست. بنابراین برای بلوخ نقطه قوت مارکسیسم ذات "اتوپای انضمامی"‌اش، چسبیدنش به واقعیت بدون پذیرش آن، چشم دوختنش به آینده بدون تسلیم شدن به تکرار غیرعملی آن و دانستن اینکه چطور تنش روبه‌جلوی ماده را بفهمد، بی‌آنکه آن را به درون "شیخ جان‌انگاری" برگرداند است. به همان طریقی که کبوتر مورد نظر امانوئل کانت (۶۹)

هوا را به‌عنوان مانعی بر پروازش حس کرد و نفهمید بدون هوا سقوط خواهد کرد، خرد نیز شکوفان نمی‌شود مگر [آنکه] امیدی وجود داشته باشد. و به صورت مشابه، امید نیز نمی‌تواند بدون خرد درست بیان شود. همچنین در اصطلاحی کانتی، خرد بدون امید خالی و امید بدون خرد کور است.

بنابراین تنها علم حقیقی ممکن مارکسیسم است (Bloch 1971:33)؛ تا حدی که می‌تواند امید و خرد را پیوند زند، میان این دو تعادلی عالی برقرار کند بدون اینکه منظر امکانات واقعی را از کف بدهد و میان متانت و وجد تاب بخورد، بدون اینکه اجازه دهد یکی دیگری را خوار کند. تفاوت میان اتوپیا باوری کل فلاسفه پیش از مارکس (از افلاطون تا شارل فوریه) که مطلقاً از امکانات واقعی منقطع بودند در همین‌جاست: آنها شهرها و داستان‌های سیاسی خیالی را تصور می‌کردند که به آسمان‌های امر نظری وابسته مانده بود. مارکس در عوض کسی است که امید را به سوی علم باز می‌گرداند و "آگاهانه و عامدانه آینده ممکن را با رنگ‌آمیزی صرفه‌جویانه به تصویر می‌کشد". (Bloch 1971: 170) او - بنا به کلام خودش - به تجویز دست‌ورپخت "برای آشپزی‌های آینده" (۷۰) تعهدی ندارد، او جوامع آینده‌ای را که به‌مثابه امکان‌پذیری‌هایی در واقعیت اکنون و اینجا حضوری عینی ندارند، رویاپردازی روزانه نمی‌کند. مارکسیسم متعهد به هگل که طرف واقعیت ایستاده بود (اینجا رود است، اینجا جنگل) (۷۱)، خود را به‌عنوان "افقی از آینده" (Bloch 1971:100) یا بهتر، افقی از واقعیت و امکان‌پذیری‌های عینی نهفته در آن معرفی می‌کند. و تنها هدف این دانش عمل یا دقیق‌تر عمل با هدف محقق ساختن امیدی است که به واسطه همان ساختار واقعیت دردسترس قرار می‌گیرد. با این حال این عمل هیچ کاری با کنش نظریه‌ورزانه‌ای ندارد که فلسفه‌ی ایستادن در جانب وضع موجود - پراگماتیسم - است، و به صورت خطا‌آمیزی حقیقت را از امر سودمند بیرون می‌کشد، و روحش را می‌توان در این بیان بورژوایی خلاصه

کرد: "ارزش حقیقی هر شناختی به وسیله موفقیت آن در کسب سود و فایده مشترک ارزیابی می‌شود." (Bloch 1971: 131)

برای محقق شدن چنین امیدی، باید فلسفه — که به‌عنوان مجموعه تفسیرهایی از جهان فهم می‌شود — را کنار گذاشت یا به همان اندازه جهان فلسفی را از طریق انسانی کردن طبیعت یا طبیعی‌سازی انسان به وجود آورد. (Bloch 1995: 21) همان‌طور که مارکس می‌گفت: "فلسفه نمی‌تواند خود را بدون ارتقای پرولتاریا متحقق سازد، و پرولتاریا نمی‌تواند خود را بدون محقق ساختن فلسفه" (۷۲) و بنیاد نهادن "قلمرو آزادی" بی‌طبقه ارتقاء بخشد. برای محقق شدن اتوپیای مارکسی انتظار منفعلانه برای آشکار شدن رخدادها کافی نیست، انگار سرمایه‌داری باید گورکن خویش باشد: (Bloch 1995: 198) در مقابل این افیون تازه برای مردم، جوهر تحقق اتوپیا در تصمیم آزادانه به همراه "خوش‌بینی مبارزه‌جو" (۱۹۸: ۱۹۹۵) برای سرنگونی سرمایه‌داری نهفته است. و برای اینکه این سرنگونی رخ دهد، باید به انقلاب با استفاده از خشونت متوسل شد، خشونت نه به‌عنوان هدفی در خود، که به‌مثابه قابله "جامعه در حال تولدی که وضعیت فعلی آستن آن است" (Bloch 1995: 247) و بر اساس بازصورت‌بندی "اجتماعی شده" قانون بویل-ماربوت که می‌گوید مقدار گازی که بر دیواره خارجی گرم نشده فشار وارد می‌کند، در خود رهایی آینده‌اش را دارد و به‌عنوان اثر نهایی انفجار خود دیوار را ایجاد می‌کند.

بلوخ تأکید می‌کند "جریان گرم" مارکسیسم برای انفجار خشونت و شعله‌ور ساختن انقلاب باید خود را تحمیل کند: "جریان گرمی" که نگاه دارنده پاتوس^۱ و قراردهنده علم در خدمت آن است، یعنی موقعیت کارکردی وجود و امید در برابر نگرش بد فرجام "جریان سرد". این دومی که در دوران استالینیسیم تحمیل شد، "پیشروی بسیار بزرگی از اتوپیا به علم" (Bloch 2009: 253) را تحقق بخشید، و اجازه داد کارل کائوتسکی به‌واسطه‌ی این ادعا که "انقلاب نمی‌تواند به صورت

^۱ Pathos — درد. همین‌طور درد پیش از زایمان. سقراط خود را قابله حقیقت می‌داند. او با "دیالکتیک خشونت آمیز" خویش شرایط "تولد حقیقت را فراهم می‌آورد.

خودخواسته توسط ما خلق شود" (۷۳) اراده پرولتاریایی را نابود سازد. خطای سیاسی "جریان سرد" که با نوشتن "سقراط و پروپاگاندا"^۱ (۷۴) آغاز شد، در حقیقت از سقراط و "روشنفکرباوری" او سرچشمه می‌گیرد که به موجب آن، کافی‌ست حقیقت بیان شود تا پیامدهایی داشته باشد و پیروز شود. در پی روشنفکرباوری سقراطی، "جریان سرد" به علم‌باوری آغشته شد و خود را با این اندیشه فریفت که محاسبه، فهم دقیق و تبلیغ به میانجی ارقام و آمار می‌تواند آن اثر انقلابی را ایجاد کند که تنها امید برای زندگی بهتر قادر به تولیدش است. منظور این نیست که باید تحلیل‌های علمی را رد کرد. بلکه در مقابل باید آنها را تا جایی پذیرفت که با دقتی خطاناپذیر تناقضات واقعیت حاضر را توصیف می‌کنند؛ با این وجود توقف در اینجا ممکن نیست، چرا که توصیف امر اخیر تحلیل شیمیایی را به یادمان می‌اندازد که ممکن است بر روی برجسب آب‌معدنی بیابیم: تحلیلی عالی که عملاً نا‌کامل است چون مزه آب نوشیدنی را شامل نمی‌شود. (۷۵) دقیقاً به همین خاطر "سردی" علم باید در "گرمای" امید و الهام اخلاقی ادغام شود، تا بتوان فضیلت تعادل‌بخش را بیابد که در کار مارکس یافت. و همان‌طور که لوویت نیز اشاره می‌کند، یعنی آنجا که هسته توسط امید و پوسته توسط علم تدارک دیده می‌شود. نتیجه این است که در مارکس همزیستی هر دو بیان در کنار هم وجود دارد، بیان "سرد" مثل اینکه کمونیسم "امری نیست که باید مستقر شود، ایدئالی که واقعیت دربرابرش باید خود را تعدیل کند" (۷۶) و بیان "گرم" مثل این دعوت مملو از امید که می‌گوید "کارگران جهان متحد شوید!" (۷۷)

خطای سیاسی پیروان مارکس و احزاب چپ به خصوص حزب کمونیست آلمان (KPD) از جداکردن این دو جریان و مطلق‌سازی جریان روشنفکرانه سرد، و انکار جریان دوم به‌عنوان صورت کودکانه و ناتوان اعتراض به جهانی حاصل می‌شود که در آن همه چیز به‌صورت مکانیکی اتفاق می‌افتد، بدون هرگونه امکان برای ظهور

^۱Sokrates und die Propaganda

^۲de facto

امر تازه^۱ به همین خاطر قسمتی که بلوخ دوست دارد به آن اشاره کند (۷۸) جدال شفاهی میان یک کمونیست و یک ناسیونال سوسیالیست در مقابل جمعی از کارمندان در اسپورتپالاست برلین^۲ است. کمونیست بحث خود را با شمار فراوانی آمار و ارقام آغاز و بخش بسیار دشواری از کتاب سرمایه را پیش می‌کشد، شنوندگان در برابر سخنانش بی‌تفاوت‌اند، چرا که به سختی سخنرانی‌اش را متوجه می‌شوند. در برابر ناسیونال سوسیالیست با به‌کارگیری سبک زبانی دراماتیک و هیجان برانگیزی با اثر ارتباطی فوری موفقیتی درخشان به‌دست آورد، چرا که توانست بلادرنگ رضایت عمومی را جلب کند. جریان سرد قادر نیست پرولتاریا را به حرکت درآورد چرا که آنها به عمل دعوت نمی‌کند و با امید بر نمی‌انگیزد، همین‌طور نمی‌تواند آن طبقاتی را تحت‌تأثیر قرار دهد که به‌خاطر *ناهمزمانی*، خود را چنان عقب‌رفته در زمان می‌یابند که "نا-معاصر" می‌شوند، آنها را تنها با زبانی مونتسری، با امید برای زندگی بهتر می‌توان برانگیخت. در این معنا جریان گرم تنها می‌تواند اذهان را گرما بخشیده و هنگامی که امر تازه سر می‌رسد، خود را به کنشی انقلابی مبدل سازد که توسط امید هدایت می‌شود؛ بنابراین در این تبدیل جریان گرم باید در جریان سرد و دقت توصیفی‌اش ادغام شود، بدون چنین عملی در مقابل اتوپیاهاى عظیم گذشته ناتوان می‌ماند، چرا که "به‌هرصورت ارزش‌های فرهنگی به‌سختی جوانه می‌زنند، ریشه می‌گیرند یا عمل می‌آیند، بنابراین می‌توان گفت بدون دستور اقتصادی-اجتماعی دائمی به‌صورت بذر و نهفته^۳ می‌مانند." (Bloch 1971: 145)

تزه‌های صورت‌بندی‌شده توسط بلوخ در نوشتارهای اولیه، بعدتر در *بنیاد/امید* از نو تکرار می‌شوند و می‌توان گفت به‌صورت رادیکال قدرت می‌گیرند -جنبه‌ای مشترک با لوویت- حتی اگر از ملاحظات درباره مارکس که بلوخ در نشان دادن‌شان هیچ تردیدی نمی‌کرد، خالی شوند. اتصال مشابهی میان مارکسیسم و مذهب به‌ویژه در *خداناباوری* در مسیحیت با صدایی بلند و به‌صورتی آشکار بیان می‌شود، آنجا که در

^۱the novum

^۲Berlin Sportpalast

^۳parthenogenetically

کنار وظایف جریان گرم، وظیفه برگرفتن "دین به عنوان میراث‌بر" (۷۹) وجود دارد و در آن قدرتمندترین متحد امید و تنش به‌سوی امر "نه-هنوز" را می‌توان یافت. به‌همین خاطر بلوخ تأکید می‌کند چطور کتاب مقدس با تضاد لاینحل میان تعالی محافظه‌کارانه و استعلای انقلابی برخورد می‌کند. در واقع متن مقدس هم‌زمان "نوشتاری برای مردم و برضد مردم است". (Bloch 2009: 70) در اصل می‌توان هم الهام تئوکراتیک و سلسله‌مراتبی را یافت که در آن انسان در برابر دیگربودگی کامل خدایی یگانه و قادر هیچ نیست، و هم الهامی از اشعیاء و عاموس را دید که "در برابر خدایان محلی تغییر جهت داده" (Bloch 2009: 3) و بدعت‌ها و انقلاب دهقانی توماس مونتسر را توجیه می‌کند. دینی که مارکسیسم در طرف اش می‌ایستد، جریان "گرم متن مقدسی است که برای مردم به نگارش درآمده است"، و توسط فراروی بی‌امان از واقعیت حاضر در افق واقعیت آینده مشخص می‌شود. مذهبی که خدا را به‌عنوان *بالقوگی*^۱ اتوپیا، به‌عنوان تلقی از انسان آرمانی در نظر می‌گیرد که هنوز محقق نشده است. این جریان "گرم" مذهب برخلاف جریان "سرد" آن (یعنی دین اقتداگرا و حیات‌باور) همانی است که از ایوب به موسی [و] تا رستاخیز مسیح جریان داشته و به کشش آخرت‌شناسانه به‌سوی رهایی قاطعانه همه‌گان که در نوشتارهای مارکس طنین‌انداز است تبدیل می‌شود. مار، به همرا دعوت فریبنده‌اش *مثل خدا/ خواهی شد*^۲ نمادی از این شورش برضد امر مقتدر، نمادی از "الوهی شدن انسان" است که مارکسیسم بیش از هر چیز دیگر با جریان "گرم" مونتسری با آن اشتراک دارد. *انسان مکتوم*^۳ تنها زمانی که همگان آزاد شوند در سطح ظاهر خواهد شد، پس می‌توان گفت در زمانی که "قلمرو آزادی" جایگزین آن ضرورت و استثماری شود که همچنان بر ما سیطره دارد. مسیح تنها زمانی خواهد آمد که میهمانان بر سر میز نشسته باشند؛ پیش از این لحظه "آنچه در آینده خواهیم بود هنوز آشکار نمی‌شود. همه‌ی ما آگاهی که وقتی او ظهور کند

^۱entelechy^۲eritis sicut Dei

همچون او خواهیم بود، چرا که او را آنطور که واقعاً هست خواهیم دید." (۸۰) لوویت این ایده را با مقابل هم قرار دادن موثر آنچه مارکس درباره پرولتاریا ادعا می‌کند و آنچه سپس درباره طبقه سوم می‌گوید به بیان در می‌آورد: آنها در زمانه فعلی هیچ نیستند، اما در آینده می‌توانند هر چیزی شوند. (۱۹۹۱: ۳۵۱)

این اتحاد مثبت با دین بلوخ را به "موسی مارکسیسم" تبدیل می‌کند، و دقیقاً همین دلیل اصلی در خوانش لوویتی (۸۱) برای شکست فلسفه مارکسیستی و به همراه آن ماندن در مسیر متضاد "تجویزهای الهیاتی" است که زیربنای اصلی هر فلسفه تاریخ را می‌سازد و آن را وامی دارد امید را بر مبنای ارجاع به افق خویش سازمان دهد.

۴,۴ سوسیالیسم واقعی

درست است که میان بیان اندیشه نویسندگان مهم و پیامدهای ممکن تاریخی آن هماهنگی نعل‌به‌نعل وجود ندارد، اما چنین نتایجی در پی هر اندیشه به صورت عمومی بیان شده‌ای می‌آید، به خصوص اگر از قبل تحریک‌کننده باشد و اگر به کنش فراخواند (۸۲) کارل لوویت

حزب کمونیست تازه تاسیس، بعد از لنین، خود را به‌عنوان خانه مارکسیسم اصیل قرار داد - که تحت نظارت استالین آن را ترک کرد. (۸۳) ارنست بلوخ

همانطور که استقرار مجدد "گرمای" دین به نقد مذهب اقتداگرا و "سرد" مبدل شد، دفاع از مارکسیسم "گرم" از پی حمله به مارکسیسم "سرد" آمد، که بلوخ به ویژه در شکل استالینیستی "سوسیالیسم واقعی" آن برمی‌گزیند. در بنیاد/امید حمله تنها بر ضد بخشی از استالینیسم است: بلوخ سخت‌جانی جزم‌ها و حتی بیشتر، سخت‌جانی نهادهای سرکوب‌گرس را به نقد می‌گذارد: او غیاب اتوپیا و آزادی

^۱ Emmanuel Joseph Sieyès - سیاستمدار، کشیش و نویسنده سیاسی اهل فرانسه. از نظریه پردازان مهم انقلاب فرانسه و عضو دایرکتوار از سال ۱۷۹۲-۱۷۹۵.

انضمامی را هویدا می‌کند، و بدون هیچ واژه‌ای تصدیق می‌کند که اتحاد جماهیر شوروی هنوز یک دولت است. با این حال و بلافاصله بعد از طرح چنین انتقاداتی، بلوخ در طرف استالینیسیم ایستاده می‌گوید اگر اتحاد جماهیر شوروی "هنوز دولت است، حتی دولتی خشن" (Bloch 1995: 902) به این دلیل است که هنوز در میانه ساخته شدن خویش قرار دارد: هنوز پروژه‌ای تحقق نیافته است که در جهت محقق شدن، به قابله جامعه آینده که همانا خشونت است نیاز دارد؛ اما جامعه‌ای که "پایان اجبار و زور در این نوع اجبار و زور به صورت اجتناب‌ناپذیری درون‌ماندگار است." (Bloch 1995: 903) به کلامی دیگر، درد و رنج حاصل از استالینیسیم چیزی نیست مگر درد زایمان حزب کمونیست. و هرچند اتحاد جماهیر شوروی سرکوبی بزرگ را نشان می‌دهد، شایسته اعتبار خلاصی از اقتصاد سرمایه‌دارانه، چرخش رادیکال از آزادی تجارت به آزادی از تجارت است؛ هرچند تا حدی اسیر جریان سرد و فقدان رویه‌هایی به سوی آینده باقی می‌ماند.

برای همین خاطر اتهام لوویت به بلوخ -در نظر گرفتن مارکس، لنین و استالین به عنوان بزرگترین فلاسفه غرب- فقط تاحدی وارد است. نه تنها به این خاطر که وقتی بلوخ عقایدش را درباره بزرگترین متفکران بیان می‌کند هیچ اشاره‌ای به استالین نمی‌کند، بلکه همانطور که ذکرش رفت، چون از زمان نوشتن *بنیاد امید* مخالف سیاست استالین و کم بها دادن استالین به گرمای اتوپیا بود. در سال‌های بعدی نظرگاه بلوخ صریح‌تر و به مراتب واضح‌تر شد، به‌ویژه اگر به متن سال ۱۹۶۸ او توجه شود -*مارکس: راست‌قامتی، اتوپیای انضمامی*^۱ (۸۴) متنی که برای پانزدهمین کنفرانس یادمان تولد مارکس تهیه شده بود. بلوخ به پرسش مرکزی طرح‌شده در این مقاله - "آیا مارکسیسم تمام اعتبارش را ذیل استالینیسیم از دست داد یا در نگاهی دقیق حتی ماهیت واقعی‌اش بهتر مشخص شد؟" (Bloch ۱۹۷۱: ۱۶۳) - پاسخی خاص می‌دهد: او ادعا می‌کند حزب کمونیست تحت نظارت لنین، خود را به‌عنوان "خانه مارکسیسم اصیل" ارائه کرد اما تحت تسلط

^۱Marx: Upright Carriage, Concrete Utopia

استالین "آن را ترک کرد". (۱۶۱: ۱۹۷۱) و بلوخ نه تنها به خاطر سیاست‌های مجرمانه و خونین او، بلکه برای نابود کردن علاقه به مارکس و جایگزین کردن‌اش با ترور سرزنشش می‌کند. نتیجه انحرافی از این "سیاست استبدادی خونین" (۱۹۷۱: ۱۶۱) این بود که "مارکسیسم که درباره‌اش به‌راستی هیچ چیز معلوم نبود، به واسطه ترور استالینی بی‌اندازه بی‌اعتبار شد و این تمام آن چیزی بود که مردم در آن زمان از آن می‌دانستند." (۱۶۱: ۱۹۷۱) حالا اتهام اقتدارطلبی که بلوخ در نوشتارهای اولیه‌اش متوجه لنین می‌کرد، تقریباً بدون هیچ تغییری متوجه استالین شد، کسی که به‌عنوان مسئول بدترین شکل ممکن از "تزاری کردن مارکسیسم شوروی" نشان داده شد: تعبیری که بلافاصله "تزار سرخی" را به یاد می‌آورد که به لنین چسبانده شده بود.

از این منظر و جایی که مارکس به همان "سگ مرده" ای (۸۵) تبدیل شده که هگل در زمانه خودش بود، مارکسیسم که "لازم نبود از دشمنان خود بلکه باید از مثلاً دوستانش می‌ترسید"، تا آنجا چهره‌اش را تغییر داد که دیگر شناخت‌پذیر نبود، هرگونه انگیزه اتوپیایی را از دست داد و جنبه‌های مشخص‌کننده یک حکومت دیکتاتوری را مفروض گرفت – البته نه دیکتاتوری پرولتاریا، بلکه دیکتاتوری بر پرولتاریا. و سرانجام تمامی وظایفی که برآمدنش را توجیه می‌کرد ناتمام گذاشت. از این جنبه استالینیسم تا جایی که سرآغاز زندگی تازه^۱ و انسان مکتوم را محقق نشده باقی گذاشت، مارکسیسم را تغییر داد و از ریخت انداخت و به همان شکل باید به خاطر ظهور اجتماع مکتوم^۲ برانداخته می‌شد. در عوض این "سوسیالیسم مطلقاً غیردمکراتیک" (Bloch 1971:164) که می‌کوشد انسان را به‌جای درهم شکستن زندان در قفسی تازه جای دهد، بلوخ بازگشت به سوسیالیسم اتوپیایی را پیشنهاد می‌دهد که بر "گرمای" انسان‌باوری فراموش شده توسط استالین بنیاد دارد، و اقتباس آن را به‌عنوان وظیفه عاجل برای "ترمیم راست‌قامتی" (۱۹۷۱: ۱۶۹) که هنوز محقق نشده طرح می‌کند.

^۱incipit vita nova

^۲Socialismus absconditus

به‌علاوه، بازگشت به جریان "گرم" با شکست پیش‌بینی مارکس در ارتباط است (اول و از همه مهم‌تر، فقیرسازی روز افزون پرولتاریا، پرولتاریایی شدن ترقی‌خواهانه کل جامعه و انقراض دولت): شکستی که پایان جریان سرد و علم‌باوری‌اش^۱ را نشان می‌دهد. بنابه نظر بلوخ آنچه امروز از مارکس باقی می‌ماند نقد وضعیت اکنون و کشش پیش‌رونده به سوی فراروی از واقعیت داده شده به صورتی است که واقعیتی سوسیالیستی شود.

از طرف دیگر، لوویت به مسئله مارکسیسم پس از مارکس، به صورت حاشیه‌ای می‌پردازد و آن را به‌صورت مسئله‌ی مسئولیت برآمده از اندیشه موالف و پیامدهای ناشی از آن ارائه می‌دهد. لوویت در کتاب *نقد وجود تاریخی* (۸۶) بر تمایز‌گذاری‌اش میان "مسئولیت مستقیم خود" کسانی که اجازه می‌دهند اندیشه‌هایشان توسط جریان سیاسی برگرفته شود و "مسئولیت غیرمستقیم مشترک" کسانی که مواضع فلسفی را پیش‌بینی می‌کنند که دیگران از اندیشه‌هایشان، حتی با بدفهمی خواهند ساخت، مارکس را مسئول انحراف اندیشه‌اش در طول قرن بیستم معرفی می‌کند – اگرچه خود را با نام بردن از ژان ژاک روسو و فردریش نیچه محدود می‌کند. پس آن‌طور که بلوخ ادعا می‌کرد نمی‌توان استالینیسیم را به‌عنوان دگردیسی رادیکال چهره مارکسیسم ارزیابی کرد که آن را شناسایی‌ناپذیر و دسترس‌ناپذیر می‌کند.

با توجه به:

مسئولیت بلاواسطه برای مقاصد آگاهانه انتشار اندیشه که همچنین مسئولیتی واسطه‌مند منتشرکنندگان اندیشه در مسیرهای گوناگون چنین نشری را هم دربرمی‌گیرد. (۸۷)

مارکس حتی به‌صورت غیرمستقیم، مسئول رویدادهای قرن بیستم است. از گولاک تا پاکسازی‌های استالین تا دیکتاتوری وحشیانه بر پرولتاریا. به‌ویژه چنین است چون بنابه مفاهیم پیش‌زمینه‌ای لوویت، خشونت و ترور پیامد ضروری فلسفه‌ای است که تاریخ و سیاست در مرکز آن قرار می‌گیرد. و همان‌طور که لوویت در نامه‌اش به

^۱scientism

ماکس هورکهایمر مشخص کرد (۸۸) این انحراف در هر پژوهش فلسفی مبتنی بر تاریخ و سیاست روی می‌دهد، چرا که از پیش در همان اصولش حک شده است. با وارونه کردن ادعای هانا آرنت (۸۹) می‌توان گفت برای لوویت، نخ اتصال مارکس به ارسطو بسیار کمتر از نخ متصل‌کننده مارکس به استالین دوام می‌آورد.

نتیجه‌گیری: زوال مارکسیسم یعنی کسوف امید؟

[امید] شری است که خوب به نظر می‌رسد، چرا که امید همیشه امیدداشتن برای چیزی بهتر است. اما چون به سختی آینده‌ای وجود دارد که وقتی به حال مبدل شد، ناامید کننده نباشد، به نظر می‌رسد امیدی به روزهای بهتر در آینده نباشد. امیدهای انسان "کورند"، یعنی، ابلهانه و بد محاسبه شده، فریبنده و متوهمانه‌اند. (۱) کارل لوویت

رویا نداشتن نسبت به آینده شاید دفاعی فلسفی جلوه کند؛ با این وجود به سختی واقعاً فلسفی است، چرا که چیزهایی که می‌آیند را پیش‌نگری نمی‌کند. بنابراین در شک‌گرایی ارادی-غیرارادی‌اش نه امید که ترس جا خوش کرده است؛ و در عوض فهم آینده به عنوان بعد عالی‌تری از اکنون [...] تنها نظرگاهی قهقرایی^۱ وجود دارد - که اگر درماندگی با نگاهی متفکر نباشد، نتیجه اجتناب‌ناپذیرش مفارقت و جدایی‌ست. (۲) ارنست بلوخ

نه بلوخ و نه لوویت آنقدر زنده نماندند تا سقوط دیوار برلین را ببینند: لحظه خطیر ۱۹۸۹ که پایان جهانی را نشان داد، بر اتوپیای انضمامی مارکسیسم پرده انداخت و آن را به "موزه اشیای باستانی" تحویل داد که بنا به نظر انگلس (۳) کل ماشین دولت به آن تعلق داشت. به این ترتیب شکافتگی میان دو جهان اجتماعی و فلسفی متعارض - جداشده با "پرده آهنین" - درمان شد. تنها یکی از آنها بقا یافت و دیگر

anti-climax^۱

را از طریق مثل خود کردن، در خود گنجانند. نتیجه‌ی چنین وضعیتی، نشان‌گذاری پایان‌چیزی که به عنوان "قرن کوچک" (۴) خوانده می‌شود، استقرار یک امپراطوری عظیم (۵) است، امپراطوری‌ای ریزوماتیک و با شمار محاسبه‌ناپذیری گره عصبی از یک سر که هر گوشه جهان را درون مرزهای رشدیابنده‌اش جذب می‌کند. به جای تفکیک قدیمی میان کشورهای طرف یک بلوک و کشورهای طرف بلوک دیگر، آن کشورهایی که درون امپراطوری‌اند با آنها که هنوز به آن نپیوسته‌اند جایگزین می‌شوند، و به‌همین خاطر با این دست کشورها مبارزه می‌شود، گویی دشمنان خطرناکی‌اند که هنوز جذب نشده‌اند. در چنین بافتار به‌تازگی طرح‌شده‌ای، سرمایه‌داری هم‌چون هوایی می‌شود که تنفس می‌کنیم: چیزی که به آن معتادیم و دیگر بدون آن نمی‌توانیم زنده بمانیم. از هنگامی که سرمایه‌داری به‌عنوان الگویی یک‌در مقیاس جهانی مطرح شد، نقد آن تحت عنوان چیز دیگری که شکست‌خورده ناممکن می‌شود، چون توسط رقیب قدیمی خویش جذب شده است. امید بستن به دیگری نیز فرومی‌پاشد دقیقاً به‌این‌خاطر که دیگری شکست‌خورده است.

و این فروپاشی امید، فروپاشی انتظار از آینده که اخباری خوش به ارمغان آورد با تکثیر آن ترس و وحشتی برابر است که بلوخ به‌عنوان قدرتمندترین افیون ضد امید رد می‌کرد. در عوض بلایای تازه هیچ انتظاری برای رستگاری یا شادمانی از آینده وجود ندارد و از پی تخریب و خشک کردن آینده، ابدی‌سازی از حال می‌آید. تجربه فروپاشی شوروی به همراه انقراض رویاهایش که نتیجه این شکست بود، هرچند شاید متناقض به نظر آید، به نظر روشن‌ترین اثبات به نفع ادعای بلوخ و لوویت مبنی بر فیلسوف امید بودن مارکس است. و بعد از فاصله گرفتن از این دو فیلسوف، حتی اگر بپذیریم که مارکس در دل آرزو می‌کرد بیشتر با علم سروکار داشته باشد تا با امید، آنچه مهم باقی می‌ماند این است که مارکس امید اجتماعی برای جهانی با چهره‌ای انسانی‌تر را در دل میلیون‌ها انسانی مشتعل کرد که در قرن بیستم از او پیروی کردند. امیدی که نه کمتر از دیگر چیزها، توسط "تخته‌قصابی" رویا یعنی تاریخ نابوده شده است. این همان جنبه از ادعای لوویتی علیه بلوخ است که باید

تصدیق شود، اینکه هر امیدی به شکلی گریزناپذیر در برابر تاریخ محکوم به فنا است. چون امید احساسی ضعیف‌تر از آن است که خود را به واقعیت تحمیل کند. امروز حکم ژان پل سارتر درباره مارکسیسم بیش از چهل سال بعد از زمانه او، طنین دیوانه‌کننده‌ای می‌گیرد: مارکسیسم "فلسفه‌ای برای زمانه ما است" (۶) فلسفه‌ای که خاک‌ش^۱ باید پایه‌ی اندیشه‌ی ما باشد مگر بخواهند به درون خلاء بپرند و به پایین سقوط کنند یا به عقب برگردند. بنا به نظر لوویت این حکم صدایی شبیه به آن طنینی است که امید برای یونانیان داشت. پیش از سال ۱۹۸۹ زمانی که پیشگویی‌های مارکس شکست خورد و پروژه‌اش به سمتی بسیار متفاوت از آنچه که انتظار داشت چرخید، امیدش هنوز زنده بود - و بلوخ آن را در زبانی فلسفی بیان کرد. امید با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی فروپاشید. "روایی چیزی" که مارکس جوان درباره‌اش می‌نوشت، در زیر آوار دیوار برلین مدفون شد، و صدای ملایم‌اش تنها در شکلی از حسرت شنیده می‌شود، در زمانه‌ای که به اصطلاح ولتر، "زمین محل مصائب است" (۷)، هر امیدی خفه می‌شود، و امیدمان به "عصر احساسات غم‌انگیز" (۸)، به عصر ترس و وحشت، به عصر بی‌حوصلگی و بی‌تفاوتی، به عصر بی‌امید مبدل می‌شود. عصری تا این حد خالی از امید شاید برای لوویت ناخوشاند نباشد، اما بی‌شک بلوخ را در بهت فرو خواهد برد. عصری که هرگونه امیدی ناامید می‌شود: دین هنوز زنده است، سرمایه‌داری فراگیرنده شده، انسان دیگر برای انسان ذاتی برتر نیست، تفاوت میان شهروند^۲ و بورژوا^۳ به‌هیچ‌وجه مرتفع نشده است و وجود جمعی^۴ احیا کردنی نیست.

و اگر امروز هنوز در کسی امیدی وجود دارد، در هر حال افق مشترک امید و فرهنگ جهانی شده‌اش نیز فروپاشیده است. می‌توان گفت روایای رویاورزی جمعی به وسیله همگان و برای همگان تمام شده است و نتیجه آنکه امروز امید اندک باقی‌مانده در

^۱humus

^۲citoyen

^۳bourgeois

^۴Gattungswesen

صندوق پاندورا به درون امیدهای مجرد بی‌شمار، برای فرد و به نفع فرد، به درون "بلاهت نسبت به امر خیر"^۱ (۹) تقسیم شده است که از طریق آن تفسیر دلبخواهانه‌ی هر فرد از خیر محل قرارداد امیداش را تعیین می‌کند. امیدی که با "خصوصی‌سازی مفهوم درد"^۲ (۱۰) به مقابله با آن می‌روند، که به فراسوی ایدئال شر مشتری می‌رود که باید با آن مبارزه کنیم، و به انقراضش امید ببندیم. اگر آنچه بلوخ بر آن اصرار می‌کرد درست باشد، یعنی مواجهه با خود^۳ حقیقی را تنها بتوان به‌عنوان مواجهه با دیگران^۴ در نظر گرفت، به‌عنوان مواجهه ما در جمع – با در نظر گرفتن روشی مارکسی به عنوان امید برای شکل اجتماعی‌شده – که قطعاً دعوت‌کننده‌تر از تنهایی من است، آنگاه چیزی که در زندگی امروز خویش تجربه می‌کنیم سرگردانی گسترده خواهد بود. همه نادیده می‌گیرند چه کسانی هستند و به کجا می‌روند و کجا زندگی می‌کنند: آنها از دیگران گسسته‌اند. این همان چیزی است که مارکس از پیش در رساله دکتری خود به عنوان سندرم اتم اپیکوری تشخیص داده بود، یعنی هر اتمی به صورت خودبه‌خود در خلاء سقوط کرده و تنها به صورت تصادفی با اتمی دیگر برخورد می‌کند.

شاید خواندن پایان مارکسیسم به‌عنوان پایان امید زیاده از حد ساده‌سازانه و معادله‌ای بیش از حد مبهم از نوع لوویتی آن باشد، که مطابق با آن ظهور امید نزد یونانیان با پایان جهان مرتبط بود. آنچه شاید بتوان به صورت مشروع در روشی بلوخی پرسید این است که آیا آینده می‌تواند امیدی را نشان دهد که امید مارکسی نباشد، اما با این وجود به همان قوت باقی بماند یا نه. علاوه‌براین، اگر باور به مارکسیسم دیگر ممکن نباشد – آنطور که او به همراه رویایش زیر آوار دیوار برلین "دفن شد"^۵ – می‌توان به‌طور مشروع از خود پرسید که آیا آینده به ما امیدی را نشان می‌دهد که هم‌چنین برای آنچه دریدا "اشباح مارکس"^۶ (۱۱) تعریف می‌کرد جای باز بگذارد یا نه. بیانی که در جهتی درخشان نشان می‌دهد امروز چگونه مارکس با

^۱idiotism of the good

^۲Selbstbegegnung

^۳Wirbegegnung

وجود فراموشی و انکاری که هنوز غلبه دارد، نامرئی^۱ اما همه‌جا حاضر است. تا به ما یادآوری کند نباید وضعیت جاری امور را بپذیریم، بلکه در عوض باید با توجه به آنچه هنوز متحقق نشده است، و متقاعد شدن مان درباره اینکه جهان بهتری می‌تواند وجود داشته باشد، آن را نقد و براندازیم.

یادداشت‌ها و منابع

مقدمه

۱ . Vladimir Ilyich Lenin, (1902), *What Is To Be Done?*, ۴۵ vols., trans. By Joe Fineberg and George Hanna, in *Lenin's Collected Works* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1960–70), V (1961), 347–530 (449).

۲ . Karl Marx, *The Early Writings 1838–1844*, in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. By David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 45.

۳ . Karl Marx, (1894), *Capital*, 4 vols., trans. By David Fernbach (London: Penguin, 1991), III, p. 958.

۴ . Guido Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia* (Rome – Bari: Laterza, 2005).

نویسنده در این اثر با اشاره به مارکس به صورت ویژه درباره تقسیم هویت شخصی او میان دانشمند و اتوپیاپاور سخن می‌گوید.

۵ . Friedrich Engels, (1892), *The Development of Socialism from Utopia to Science* (Bibliolife, 2015).

۶ . Karl Marx and Friedrich Engels, (1848), *Manifesto of the Communist Party*, trans. By Samuel Moore and Friedrich Engels, in *Selected Works*, 3 vols. (Moscow: Progress Publishers, 1969), I, 101.

۷ . Ibid., p. 118.

۸ . 'Traum von einer Sache': Letter from Marx to Arnold Ruge, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844.

۹ . Friedrich Engels, (1883), Speech at the Grave of Karl Marx, in *MECW*, 50 vols. (London: Lawrence & Wishart, 1975–2001), XXIV (1989), 467.

۱۰ . Karl Marx, (1867–94), *Capital*, I, pp. 94–104 ('Afterwords to the Second German Edition').

۱۱ . Immanuel Kant, (1781), *Critique of the Pure Reason*, trans. By Norman Kemp Smith, 2nd rev. edn. (Basingstoke: Palsgrave Macmillan, 2007), p. 635 (A ۸۰۵, B 833).

۱۲ . Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia* (Milan: Feltrinelli, 2004).

۱۳ . در حین کنفرانس هگل در اوربینو که بلوخ و لوویت هردو در آن به سال ۱۹۶۵ حاضر بودند، نزاعی میانشان شکل گرفت. لوویت به مواضع بلوخ حمله برد و از آن‌ها استفاده کرد تا ادعا کند از نظر بلوخ فلاسفه واقعی مارکس، لنین و استالین بوده‌اند. و اینکه در میان چیزهای دیگر، این مسئله در کتاب بنیاد امید بلوخ نیز تصدیق شده است. درحالی‌که برخلاف گفته لوویت، والامرته‌ترین فیلسوف اشاره‌شده در آن اثر انگلس است و نه استالین. نگاه کنید به پانویس ۱۱ از صفحه ۱۸۵ بنیاد امید. همچنین درباره مجادلات اوربینو نگاه کنید به :

Livio Sichirollo, 'Il Congresso hegeliano di Urbino', *Aut-Aut*, 91 (1966), p. 12.

۱۴ . 'Arbeit des Begriffs'. G. W. F. Hegel, (1807), *Phenomenology of Spirit*, trans. By A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 496.

لوویت: فلسفه یا امید

- ۱ . Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1949), p. 3.
- ۲ . 'Ihre Zeit in Gedanken erfaßt'. G. W. F. Hegel, (۱۸۲۱), *Elements of the Philosophy of Right*, trans. by H. B. Nisbet, ed. By Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 21.
- ۳ . Eugen Fink, *Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37*. See also *Una sobria inquietudine*, p. 58.
- ۴ . Voltaire, (1756), *An Essay on Universal History, the Manners and Spirit of Nations: From the Reign Charlemaign, to the Age of Lewis XIV: With a Peace Supplement, Carrying Down the History to the of Versailles* (Bibliobazar, 2010).
- ۵ . G. W. F. Hegel, (1837), *Lectures on the History of Philosophy*, trans. By Elizabeth S. Haldane, Francis H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Paternoster House, 1896).
- ۶ . But also according to William Dilthey. See William Dilthey, (1883), *Introduction to the Human Sciences*, ed. By Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi (Princeton: Princeton University Press, 1989).
- ۷ . Augustine, *The City of God*, trans. By William Babcock (Hyde, NY: New City Press, 2012), pp. 108–9 (XVII, 4, 1).
- ۸ . Karl Löwith, (1941), *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought* (New York City: Columbia University Press, 1991).

۹ . «جغد مین روا شباهنگام بال می‌گشاید». Elements of the Philosophy of Right, p. 23

Karl Löwith, Sinn der Geschichte. Seiben Essays . ۱۰

von Golo Mann Karl Löwith, Rudolf Bultmann, Theodor Litt, Arnold J. Toynbee, Karl R. Popper, Hans Urs von Balthasar (Beck, 1961)

قطعه‌ای که آمده ترجمه من از مقاله Der Sinn der Geschichte^۲ است که در ترجمه اصلی انگلیسی نیامده.

۱۱ . Benedict de Spinoza, (1667), Ethics, ed. And

trans. By Edwin Curley (London: Penguin Books, ۱۹۹۶), p. 141 (IV, P 47; II/246).

۱۲ . The New Jerusalem Bible (New York: Doubleday, ۱۹۹۸), p. 1358 (Hebrews 6.11).

Karl Löwith, Kritik der geschichtlichen Existenz, . ۱۳ (Stuttgart: Kohlhammer, 1960)

کتاب مذکور به انگلیسی ترجمه نشده و فوسارو از ترجمه ایتالیایی آن استفاده برده است: Critica dell'esistenza storica, ed. By A. L. Künkler .Giavotto (Naples: Morano, 1967) p. 218

۱۴ . همچون تکرار طلوع و غروب، تابستان و زمستان، زایش و انهدام. (Löwith) . ۱۲: ۱۹۴۹.

۱۵ . Plato, Timaeus, in Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato, trans. And ed. By Francis Cornford (New York: The Liberal Arts Press, 1937), p. 98 (37 d).

۱۶ . Karl Löwith, Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie (Stuttgart: Metzler, ۱۹۸۵).

- ۱۷ . Aristotle, *Poetics*, trans. And ed. By S. H. Butcher (Mineola, NY: Dover Publications Inc., 1951), p. 35 (9 ۱۴۱۵ b, 3).
- ۱۸ . G. W. F. Hegel, (1837), *Lectures on the Philosophy of History*, trans. By J. Sibree (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001), p. 32.
- ۱۹ . 'List der Vernunft': *ibid.*, p. 89.
- ۲۰ . 'Κτηῆμα ἐς αἰεὶ'. Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. By Martin Hammond (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 12 (I, 22,4).
- ۲۱ . Polybius, *The Histories of Polybius*, 6 vols., trans. By W. R. Paton, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1922–27; rev. edn. 1978), p. 289 (VI, 9, 10).
- ۲۲ . *Ibid.*, p. 273 (VI, 3).
- ۲۳ . Marcus Tullius Cicero, *On Oratory and Orators*, trans. And ed. By J. S. Watson (New York: Harper and Brothers Publishers, 1875) p. 92 (II, 9, 35).
- ۲۴ . *Kritik der geschichtlichen Existenz*, see *Critica dell'esistenza storica*, p. 123.
- ۲۵ . در امید هیچ چیز مرئی نیست و یا نمی‌بایست بدان امیدوار باشیم - هیچ کس به چیزی که از پیش واضح است امید نمی‌بندد. *The New Jerusalem Bible*, p. 1281 (Romans 8. 24)
- . *Lectures on the Philosophy of History*, p. 35. ۲۶
- ۲۷ . *Kritik der geschichtlichen Existenz*; see *Critica dell'esistenza storica*, p. 209.
- ۲۸ . *Ibid.*, p. 213.
- ۲۹ . *Ibid.*, p. 214.

۳۰ . Ibid., p. 217.

۳۱ . در کنار بوکهارت، الگویی از این وجود ایجابی ایدئال که از امید تغذیه نمی‌کند توسط لوویت در اولین مراحل کارش، توسط ماکس وبر در مفهوم «نامیدی از جهان» و بعدتر توسط پل والری به رسمیت شناخته شده است.

۳۲ . درباره الگوگرایی افراطی چشم‌انداز لوویتی نگاه کنید به : Santo

Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 vols. (Rome – Bari: Laterza, 1990), II, 350–358; III, 412–421

. Heraclitus (of Ephesus), *Fragments*, trans. And ed. By T. M. Robinson (Toronto: University of Toronto Press, 1987), pp. 88–89 (Fragment 107).

۳۴ . Pindar, *The Odes of Pindar*, trans. By Sir John Sandys (London: Heinemann, 1915) p. 609 (Fr. 214).

۳۵ . *Letters and Sayings of Epicurus*, trans. And ed. By Odysseus Makridis (New York: Barnes & Noble Publishing Inc., 2005), p. 48 (Letter to Menoeceus, ۱۳۴).

۳۶ . *The Philebus of Plato*, trans. By F. A. Paley (London: George Bell & Sons, 1873), p. 62 (40 b).

۳۷ . *Plato, Laws*, ed. By Malcom Schofield, trans. By Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۱۶), p. 58 (I, 644 c).

۳۸ . *Timaeus*, p. 281 (69 d).

۳۹ . *Marcus Tullius Cicero, Letters To Atticus*, 3 vols., trans. By E. O. Winsted (London: Heinemann, 1912–۱۸, rep. 1961), II (1913, rep. 1960), 228 (IX, 10).

. Ernst Bloch, (1959), *The Principle of Hope*, 3 vols., trans. By Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995), I, 6.

۲. Ernst Bloch, (1923), *The Spirit of Utopia*, trans. By Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 1964).

۳. See also *The Spirit of Utopia*, p. 206.

۴. «زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد کل یادگیری و جستجو صرفاً یادآوری است» Dialogue. *The Nature and Plato, Plato' Meno: A Meaning of Education*, trans. By R. W. MacKay Norgate, (1969), p. 177 (81 d). (London: Williams and

۵. «فلسفه به هر درجه‌ای غالباً برای اجرای این کارکرد دیر به میدان می‌رسد. به‌عنوان اندیشه جهان تنها در زمانی ظاهر می‌شود که فعلیت روند شکل‌گیری خود را طی کرده و حالت کامل خویش را به دست آورده است». Elements of Philosophy of Right, p. 23

۶. Aristotle, *Metaphysics*, trans. By Rev. John H. M'Mahon (London: Henry G. Bohn, 1857), p. 12 (Book I, Chapter 3, 983 a 27).

۷. Denken ist überschreiten (تفکر فراروی است) این جمله بر سنگ مزار بلوخ نیز درج‌شده است.

۸. *The Divine Comedy of Dante Alighieri*, 3 vols., ed. And trans. By Robert M. Durling (Oxford: Oxford University Press, 2011), III, 45 (Paradise, Canto II, 7).

۹. Ernst Bloch, (1910–29), *Traces*, trans. By Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 2006).

- ۱۰ . Remo Bodei, *Multiversum. Tempo e Storia* in Ernst Bloch (Naples: Bibliopolis, 1979), p. 52.
- ۱۱ . Ernst Bloch, (1964), 'Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno' in *Gespräche mit Ernst Bloch*, ۱۹۷۵, ed. By R. Traub and H. Wieser, p. 58.
- «درباره تناقض شوق اتوپیایی ... چیزی کم است» دیگو فوسارو این نقل قول را به ایتالیایی ترجمه و من (مترجم انگلیسی) آن را به انگلیسی برگردانده‌ام.
- ۱۲ . See also Walter Benjamin, (1928), *One Way Street and Other Writings*, trans J. A. Underwood (London: Penguin Books, 2009).
- ۱۳ . Ernst Bloch, (1935), *The Heritage of Our Time*, trans. By N. and S. Plaice (London: Wiley, 2009).
- ۱۴ . Jürgen Habermas, 'Ernst Bloch: A Marxist Schelling', in *Philosophical-Political Profiles*, trans. By Frederick G. Lawrence (Cambridge, MA: The MIT Press, 1983), 61–77 (pp. 69–70).
- ۱۵ . Ernst Bloch, (1949), 'Avicenna and the Aristotelian Left', in *Islam and Modernity* (New York: Columbia University Press, 2011).
- ۱۶ . Bloch, 'Experimentum Mundi: Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis' ['Experimentum Mundi: Question, Categories of Realisation, Praxis'], (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975).
- ۱۷ . Habermas, pp. 61–77.
- ۱۸ . William Shakespeare, *The Tempest*, ed. By Cedric Watts (Wordsworth, 1994; rev. edn. 2004), p. 82 (IV, I, ۱۵۵–۵۶).

۱۹ . Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, trans. By Hans Jonas, David Herr (Chicago: University of Chicago, ۱۹۸۵).

خطای اساسی هستی‌شناسی امر «نه-هنوز» و امید آخرت شناسانه آن توسط این حقیقت آشکار رد می‌شود که انسان اصیل همیشه از پیش و درون تاریخ شناخته شده وجود دارد (امری که نه برای شادمانی و نه برای دلسردی زمینه‌ای نمی‌سازد): در اوج و حضيض او، در عظمت و بدبختی او، در سعادت و عذاب او، در عدالت و گناه او، به‌طور خلاصه – در تمامی/ابهامی که از انسان جدایی‌ناپذیر است. آرزوی طرد این ابهام بر سازنده، آرزوی حل انسان در آزادی درک ناپذیر او است.

۲۰ . 'Noch-nicht-Seins'.

۲۱ . Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, (1947), *Dialectic of Enlightenment*, trans. By John Cumming (London: Verso Books, 1979; repr. 2008).

۲۲ . See also pp. 116–122. See also *The Spirit of Utopia*, pp. 242–51.

۲۳ . Heraclitus (of Ephesus), pp. 54–55 (Fr. 89).

۲۴ . Selbstbegegnung (مواجهه با خود) که همچنین عنوان بخش نخست روح اتوپیا هم هست.

۲۵ . 'Verweile doch, du bist so schön'. Johann Wolfgang von Goethe, (1808), *Faust: Part I*, trans. By Anna Swanwick (New York: Dover Publications, 1994), p. 51 (I, 4).

۲۶ . Ernst Bloch, (1968), *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, trans. By T. J. Swann (London: Verso Books, 2009).

بلوخ و لوویت در مواجهه با مارکس

۱ . Ernst Bloch, (1959), *On Karl Marx*, trans. by John Maxwell (New York: Herder and Herder, 1971), p. 33.

۲ . *Meaning in History*, p. 59.

۳ . See *Una sobria inquietudine*, p. 72.

۴ . *The Spirit of Utopia*, p. 236.

۵ . Oskar Negt, 'Ernst Bloch. Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort', in Ernst Bloch, *Vom Hasard zur Katastrophe 1934–1939* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972).

این مقاله در کتاب «دیالکتیک و امید» در نشر افکار منتشر شده است.

۶ . Ernst Bloch, *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919*, ed. by von M. Korol (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985).

۷ . E. Bloch, 'Lenin, "Der rote Zar"' (27/2/1918), 'Erkrankter Sozialismus' (16/11/1918), in *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919*, p. 196; p. 399.

فوسارو خود این قطعه را ترجمه کرده است.

۸ . *Ibid.*, p. 399.

۹ . *Ibid.*

Verrottung و *Gestank* کلماتی است که بلوخ بکار گرفته است.

۱۰ . *Ibid.*

۱۱ . Ernst Bloch, 'Die letzten Tagen der Bolschewiki 17 August 1918', in *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919*, pp. 318–319.

۱۲ . *Ibid.*, p. 319.

۱۳ . *Ibid.*, p. 399.

- ۱۴ . Arno Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie* (Paris: Kimé, 2001), p. 116.
- ۱۵ . György Lukaács, (1923), *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, trans. By Rodney Livingstone (Cambridge, MA: The MIT Press, ۱۹۷۱) p. 193.
- ۱۶ . Friedrich Engels, (1878), *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (Berlin: Dietz-Verlag, ۱۹۶۲).
- ۱۷ . *Manifesto of the Communist Party*, p. 116.
- ۱۸ . Friedrich Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring Revolution's in Science* (London: Lawrence & Wishart, 1955; rep. 1975).
- ۱۹ . *Una sobria inquietudine*, p. 71.
- ۲۰ . Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (München: Drei Masken, 1928).
- ۲۱ . Karl Löwith, *My Life in Germany Before and After ۱۹۳۳: A Report*, trans. by Elizabeth King, ed. by Reinhart Koselleck (Continuum International, ۱۹۹۳).
- ۲۲ . *Una sobria inquietudine*, p. 72.
- ۲۳ . Karl Löwith, (1932), *Max Weber and Karl Marx*, trans. by Hans Fantel, ed. by Tom Bottomore, William Outhwaite (London: Routledge, 1993), p. 72.
- ۲۴ . *The Spirit of Utopia*, p. 241.

۲۶. لوویت توجه به آثار وبر را از نوامبر سال ۱۹۱۷ یعنی زمانی که وبر کنفرانسی تحت عنوان «علم به‌مثابه حرفه» را در مونیخ برگزار کرد، آغاز کرد: از آن به بعد لوویت به خاطر اصرار وبر بر «افسون‌زدائی از جهان» و انکار هرگونه توهم همیشه‌قدردان او بود.

۲۷. در اینجا من عبارتی را نقل کرده‌ام که لوویت چهار سال بعد در تمجید از بوکه‌هارت و رابطه‌اش با تاریخ با شادمانی بیان می‌کند.
نگاه کنید به :

Mensch Karl Löwith, (1936), Jacob Buckhardt. Der inmitten der Geschichte (Stuttgart: W. Kohlhammer, ۱۹۶۶).

۲۸. Karl Marx, (1927), Critique of Hegel's Philosophy Annette of Right, ed. by Joseph O'Malley, trans. By Jolin, Joseph O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

۲۹. See Max Weber, (1905), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. by Anthony Giddens (London: Routledge, 2005).

۳۰. 'Gattungswesen'. Karl Marx, (1927), The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, trans. by Martin Mulligan (Moscow: Progress Publishers, 1959).

وقتی لوویت جستارهای درباره ماکس وبر و کارل مارکس نوشت، هنوز از دست‌نوشته‌ها خبر نداشت، در میان چیزهای دیگر این نکته از نامه‌اش به هربرت مارکوزه در ۲۰ آوریل سال ۱۹۳۲ استنباط می‌شود. نگاه کنید به :

Una sobria inquietudine, p. 75.

۳۱. Phenomenology of Spirit, pp. 115–19.

۳۲. به‌ویژه در ویرایش دوم که از اینجا به بعد محل ارجاع ما است.

۳۳. در این اثر می‌توان اشاره به تأثیر انگلس را دید که ریشه‌های سنت انقلابی آلمانی را در جنگ دهقانی قرار می‌داد. نگاه کنید به:

See Friedrich Engels, (1850), *The Peasants' War in Germany* (New York, 1966).

۳۴. 'Wozu'. Ernst Bloch, (1921), *Thomas Müntzer als* Verlag, *Theologie der Revolution* (Berlin: Suhrkamp ۱۹۶۲).

۳۵. فوسارو فقط عنوان رساله توماس مونتسر به‌عنوان الهی‌دان انقلابی را ترجمه کرده و نقل قول‌های خود اثر به آلمانی است. من (مترجم کتاب به انگلیسی) این عبارات را ترجمه کرده‌ام.

۳۶. 'Der aufrechte Gang'.

۳۷. لوکاچ که در منظر اتوپیایی-مذهبی ضدیت با عقلانیت می‌دید، نمی‌توانست بلکه با بلوخ مخالف بود: لوکاچ و موضعش مبنی بر اینکه «بلوخ نمی‌فهمد که ژرف‌بینی تحلیلش به‌سادگی از عمق واقعی ماتریالیسم تاریخی می‌گذرد و آن را کنار می‌گذارد». Lukács, p. 193.

۳۸. خود بلوخ مجادله‌اش در این موضوع را با مارکس تصدیق می‌کند.

۳۹. Karl Marx and Friedrich Engels, (1932), *The German Ideology* (Amherst, NY: Prometheus Books, ۱۹۶۸).

۴۰. Walter Benjamin, (1940), 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*, trans. by Zohn, ed. by Hannah Arendt (New York: Harry Schocked Books, 1968).

۴۱. ترجمه از مترجم انگلیسی است.

۴۲. Bodei, pp. 13–50.

- ۴۳ . Ernst Bloch, 'Differentiations in the concept of progress', in *A Philosophy of the Future*, trans. By John Cumming (New York: Herder and Herder, 1970).
- ۴۴ . Ernst Bloch, (1962), 'Non-Contemporaneity and Heritage of contemporaneity, philosophically', in *The Our Times*, trans. by N. and S. Plaice (London: Wiley, ۲۰۰۹) pp. 37–96.
- عبارت *Ungleichzeitigkeit* به‌سختی تن به ترجمه می‌دهد و می‌تواند به نا-معاصر نیز برگردانده شود (noncontemporaneity).
- ۴۵ . Karl Marx, (1939), *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. by Martin Nicolaus (London: Penguin Books, 1973), pp. 43–44.
- ۴۶ . Ernst Bloch, 'Sokrates und die Propaganda', in *aus Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze den Jahren 1934–1939* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972), pp. 197–198.
- ۴۷ . *Meaning in History*, p. 44.
- ۴۸ . *The Principle of Hope*, I, 200.
- ۴۹ . See 'Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith', *Der Spiegel*, 43 (1969), p. 209.
- ۵۰ . Karl Marx, (1902), 'The Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature', in *Marx-Engels Collected Works*, 50 vols. (۱۹۷۵). (London: Lawrence & Wishart, 1975–2001), I

۵۱ . Ernst Bloch, 'Epikur und Karl Marx', in *Natur und Hermann Geschichte*, ed. by Riedel, Manfred, Braun, (Stuttgart, 1967).

جالب است که این مجادله به‌افتخار هفتادمین سالگرد تولد لوویت انجام می‌شود. ارجاع به پایان‌نامه در بنیاد امید نیز ثابت است.

۵۲ . Epikur und Karl Marx, p. 192.

۵۳ . Max Weber, *On the Methodology of the Social A Sciences*, trans. and ed. by Edward A. Shils, Henry Finch (The Free Press of Glencoe, Illinois, 1949).

۵۴ . Manifesto of the Communist Party, p. 110.

۵۵ . Grundrisse, p. 40.

۵۶ . Raymond Aron, (1955), *The Opium of the Intellectuals* (New Brinswick, NJ: Transaction Publishers, 2001), p. 66.

«در آخرت شناسی مارکسیستی، پرولتاریا در نقش نجات‌دهنده جمعی قالب‌ریزی می‌شود[...]. مأموریت پرولتاریا پایان دادن به‌پیش تاریخ به لطف انقلاب و برقراری سلطنت آزادی است – منبع این ایده‌ها به‌راحتی قابل تشخیص است.»

۵۷ . Lectures on the Philosophy of History, p. 75.

۵۸ . 'Der Sinn der Geschichte', see above n. 23. The translation is mine (Translator's note).

۵۹ . Karl Popper, (1963), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge, 2002).

۶۰ . 'Der Sinn der Geschichte', see above note 23. The translation is mine (Translation's note).

۶۱ . 'Der Sinn der Geschichte', see above note 23. The translation is mine (Translation's note).

۶۲ . Kritik der geschichtlichen Existenz, see Critica dell'esistenza storica, p. 228.

۶۳ . او می‌گوید که فلسفه مارکس «درک ماتریالیستی از ایدئالیسم هگل» است و اینکه تفاوت میان ماتریالیسم مارکسی و ایدئالیسم هگلی «نه تفاوت در اصول که تفاوت در کاربرد است».

Meaning in History, p. 51.

۶۴ . Ernst Bloch, (1949), *Subjekt-Objekt. Erläuterungen Hegel*, zu Hegel [Subject-Object, Commentaries on Hegel], (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971).

۶۵ . Benjamin, pp. 253–265 (VI Thesis).

۶۶ . 'Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht.', see above n. 63.

۶۷ . The Economic and Philosophic Manuscripts of ۱۸۴۴, p. 114 (Third manuscript).

۶۸ . Paul Ricoeur, (1965), *Freud and Philosophy: An (New) Essay on Interpretation*, trans. by Denis Savage Haven: Yale University Press, 1970).

۶۹ . Kant, p. 47 (A 5, B 8).

۷۰ . «پیشگفتار به نسخه دوم آلمانی سرمایه»، I, pp. 94–104.

۷۱ . Elements of the Philosophy of Right, p. 21.

۷۲ . Karl Marx, (1927), 'Towards a Critique of Hegel's Joseph Philosophy of Right: Introduction', trans. By O'Malley, in *Karl Marx Selected Writings*, ed. by David University Press, 1977). McLellan (Oxford: Oxford

۷۳ . Kautsky, Karl, 'Ein Sozialdemokratischer Katechismus', *Die neue Zeit*, 12/2, (1893–94), p. 368.

۷۴ . 'Sokrates und die Propaganda', p. 104.

- ۷۵ . Ernst Bloch, 'Kritik der Propaganda', in Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934–1939, p. 195. The quotation has been later initially translated in Italian by Diego Fusaro and in English by me. (Translator's note).
- ۷۶ . The German Ideology, p. 57.
- ۷۷ . Manifesto of the Communist Party, p. 118.
- ۷۸ . On Karl Marx, pp. 159–173.
- ۷۹ . Ernst Bloch, (1959–66), Man on His Own. Essays in Herder and the Philosophy of Religion (New York: Herder, 1970).
- ۸۰ . The New Jerusalem Bible, p. 1210 (John 3.2).
- ۸۱ . It is a Remo Bodei's expression, used in the foreword to the text On Karl Marx in the Italian edn. (Rome: Cittadella, 1984), p. 24.
- ۸۲ . Kritik der geschichtlichen Existenz, see Critica dell'esistenza storica, pp. 171–72.
- ۸۳ . On Karl Marx, p. 161.
- ۸۴ . این متن در درباره کار مارکس آمده صفحات ۱۵۹ – ۱۷۳. تمام نقل قول‌ها به این صفحات است.
- ۸۵ . «پیشگفتار به ویرایش دوم آلمانی»، در سرمایه , pp. 94–104. I.
- ۸۶ . Kritik der geschichtlichen Existenz, see Critica dell'esistenza storica, pp. 170–72.
- ۸۷ . Ibid.
- ۸۸ . Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, 19 vols. (Frankfurt am Main: Fischer, 1985–1996), XV, 580.

۸۹ . Hannah Arendt, (1953), 'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought', lectures, Christian Gauss seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, NJ, in Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D.C.

نتیجه گیری: زوال مارکسیسم: کسوف امید؟

۱ . Meaning in History, p. 204.

۲ . On Karl Marx, p. 32.

۳ . Friedrich Engels, (1884), The Origin of the Family, Private Property and the State (London: Penguin Books, 2010).

۴ . Eric J. Hobsbawm, Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991 (London: Michael Joseph, 1994).

۵ . Michael Hardt and Antonio Negri, Empire (Cambridge, CA: Harvard University Press, 2000).

۶ . Jean-Paul Sartre, (1960), Critique of Dialectical Reason, trans. by Alan Sheridan-Smith (London: Verso Books, 2004), p. 822.

۷ . 'Le mal est sur la terre'. Voltaire, (1759), 'Poem on Lisbon Disaster' (1756), in 'Candide' and Related Texts, trans. by David Wootton (Indianapolis: Hackett Publishing, 2000), pp. 99–108. (v.

۱۲۵).

۸ . Miguel Benasayag and Gérard Schmidt, (2003), Les passions tristes: souffrance psychique et crise sociale (Paris: Editions la Découverte, 2006).

۹ . Enrico Donaggio, *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni* (Naples: L'Ancora del Mediterraneo, 2005), p. 24. The translation of this expression is mine. (Translator's note).

۱۰ . Ibid.

۱۱ . Jacques Derrida, (1993), *Spectres of Marx* (London: Routledge, 1994).

منابع و کتاب شناسی

ارنست بلوخ: منابع اصلی

Bloch, Ernst. *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften* Main: ۱۹۱۷–۱۹۱۹, ed. by von M. Korol (Frankfurt am Suhrkamp Verlag, 1985)

— ۱۹۲۱. *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1962)

— ۱۹۲۳. *The Spirit of Utopia*, trans. by Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 1964)

— ۱۹۱۰–۲۹. *Traces*, trans. by Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 2006)

— ۱۹۳۵. *The Heritage of Our Time*, trans. by N. and S. Plaice (London: Wiley, 2009)

— ۱۹۴۹. 'Avicenna and the Aristotelian Left', in *Islam University Press, and Modernity* (New York: Columbia ۲۰۱۱)

— ۱۹۴۹. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971)

- ١٩٥٩. On Karl Marx, trans. by John Maxwell (New York: Herder and Heder, 1971)
- ١٩٥٩. The Principle of Hope, 3 vols., trans. by Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, MA: The MIT Press, 1995)
- ١٩٦٤, 'Etwas fehlt... Über die Widersprüche der Theodor W. utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Adorno', in Gespräche mit Ernst Bloch, ed. by R. Traub Suhrkamp Verlag, e H. Wieser (Frankfurt am Main: ١٩٧٥)
- ١٩٥٩–٦٦. Man on His Own. Essays in the Philosophy of Religion (New York: Herder and Herder, 1970)
- ١٩٦٨. Atheism in Christianity: The Religion of the Swann Exodus and the Kingdom, trans. by T. J. (London: Verso Books, 2009)
- ١٩٧٢. Vom Hasard zur Katastrophe. Politische am Aufsätze aus den Jahren 1934–1939 (Frankfurt Main: Suhrkamp Verlag)
- ١٩٧٥. 'Experimentum Mundi: Frage, Kategorien Main: des Herausbringens, Praxis' (Frankfurt am Suhrkamp Verlag)

کارل لوویت: منابع اصلی

- Löwith, Karl. 1928. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (München: Drei Masken Verlag)
- ١٩٣٢. Max Weber and Karl Marx, trans. by Hans Outhwaite Fantel, ed. by Tom Bottomore, William (London: Routledge, 1993)

- ۱۹۳۶. Jacob Buckhardt. *Der Mensch inmitten der Geschichte* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1966)
- ۱۹۴۱. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in City: Nineteenth Century Thought* (New York: Columbia University Press, 1991)
- ۱۹۴۹. *Meaning in History* (Chicago: The University of Chicago Press)
- ۱۹۶۰. *Kritik der geschichtlichen Existenz* (Stuttgart: Kohlhammer). *Critica dell'esistenza storica*, ed. by A. L. Künlker Giavotto (Naples: Morano, ۱۹۶۷)
- Max Webers Stellung zur Wissenschaft, *Geburtstag Merkur/18*, 501–519
- 'Wozu heute noch Philosophie? Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Karl Löwith', *Der Spiegel*, 43 (1969), 204–211
- ۱۹۸۵. *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie* (Stuttgart: Metzler)
- ۱۹۹۳. *My Life in Germany Before and After 1933: Reinhart A report*, trans. by Elizabeth King, ed. Koselleck (Continuum International Publishing Group Ltd.)

منابع ثانویه و دیگر آثار مرتبط

- Augustine, *The City of God*, trans. by William Babcock, New City notes by Boniface Ramsey (Hyde Park, NY: Press, 2012)
- Arendt, Hannah. 1953. 'Karl Marx and the Tradition of Christian Gauss Western Political Thought', lectures,

- seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, Manuscript Division, N.J., in Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Washington D.C.
- Aristotle, *Aristotelis Metaphysica*, ed. by Werner Jaeger (Oxford: Oxford University Press, 1957)
- Poetics, trans. and ed. by S. H. Butcher (Mineola, NY: Dover Publications Inc., 1951)
- Aron, Raymond. 1955. *The Opium of the Intellectuals* (New Brinswick, NJ: Transaction ۲۰۰۱) Publishers,
- Benasayag, Miguel, and Schmidt, Gérard. 2003. *Les sociale passions tristes: souffrance psychique et crise* (Paris: Editions la Découverte, 2006)
- Benjamin, Walter. 1928. *One Way Street and Other Penguin Writings*, trans. by J. A. Underwood (London: Books, 2009)
- ۱۹۴۰. 'Theses on the Philosophy of History', in *Hannah Illuminations*, trans. by Harry Zohn, ed. By Arendt (New York: Schocked Books, 1968)
- Bodei, Remo. *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch* (Naples: Bibliopolis, 1979)
- Carandini, Guido. *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia* (Rome – Bari: Laterza, 2005)
- Cicero, Marcus, Tullius. *On Oratory and Orators*, and trans. and ed. by J. S. Watson (New York: Harper Brothers Publishers, 1875)
- Letters To Atticus, 3 vols., trans. by E. O. Winsted (London: Heinemann, 1912–18, rep. 1961).

- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres of Marx* (London: Routledge, 1994)
- Dilthey, William. 1883. *Introduction to the Human Sciences*, ed. by Rudolf A. Makkreel and Frithjof (Princeton: Princeton University Press, 1989)
- Donaggio, Enrico. *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia* (Milan: Feltrinelli, 2004).
- — *Che male c'è. Indifferenza e atrocità tra Auschwitz e i nostri giorni* (Naples: L'Ancora del Mediterraneo, 2005)
- Engels, Friedrich. 1850. *The Peasants' War in Germany* (New York, 1966)
- — ۱۸۷۸. *Anti-Dühring: Herr Eugen Dühring Revolution's in Science* (London: Lawrence & Wishart, 1955; rep. 1975)
- — ۱۸۸۴. *The Origin of the Family, Private Property and the State* (London: Penguin Books, 2010)
- — ۱۸۸۳. *Speech at the Grave of Karl Marx*, in MECW, ۱۹۷۵–۲۰۰۱) ۵۰ vols. (London: Lawrence & Wishart,
- — ۱۸۹۲. *The Development of Socialism from Utopia to Science* (Bibliolife, 2015)
- Fink, Eugen. 'Vorschlag für E. Husserl am 23.1.37', *Aut-Aut*, 222 (1987)
- Goethe, Johann, Wolfgang, von. 1808. *Faust: Part I*, trans. by Anna Swanwick (New York: Dover Publications, 1994)
- Habermas, Jürgen. 'Ernst Bloch: A Marxist Schelling', in *Philosophical-Political Profiles*, trans. by

- Frederick G. Lawrence (Cambridge, MA: The MIT Press, 1983)
- Hegel, G. W., F. 1807. *Phenomenology of Spirit*, trans. Press, 1977) by A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977)
- ۱۸۲۱. *Elements of the Philosophy of Right*, trans. (Cambridge: by H. B. Nisbet, ed. by Allen W. Wood Cambridge University Press, 1991)
- ۱۸۳۷. *Lectures on the Philosophy of History*, trans. by J. Sibree (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001)
- ۱۸۳۷. *Lectures on the History of Philosophy*, trans. by Elizabeth S. Haldane, Francis H. Simson (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Paternoster House, 1896)
- Heraclitus (of Ephesus). *Fragments*, trans. and ed. by Toronto Press, T. M. Robinson (Toronto: University of Toronto Press, 1987)
- Hobsbawm, Eric, J. *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991* (London: Michael Joseph, 1994)
- Horkheimer, Max, & Adorno, Theodor, W. 1947. *Dialectic of Enlightenment*, trans. by John Cumming (London: Verso Books, 1979; repr. 2008)
- Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften*, 19 vols. (Frankfurt am Main: Fischer, 1995)
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, trans. by Hans Jonas, David Herr (Chicago: University of Chicago Press, 1985)

- Kant, Immanuel. 1781. *Critique of the Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith (Basingstoke: Palsgrave Macmillan, rev. 2nd. ed. 2007)
- Kautsky, Karl. 'Ein Sozialdemokratischer Katechismus', *Die neue Zeit*, 12/2, (1893–94)
- Lenin, Vladimir, Ilyich. 1902. *What Is To Be Done?*, 45 Hanna, in vols., trans. by Joe Fineberg and George Lenin's Collected Works (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1960–1970)
- Letters and Sayings of Epicurus*, trans. and ed. by Odysseus Makridis (New York: Barnes & Noble Publishing Inc., 2005)
- Lukaács, Györg. 1923. *History and Class Consciousness*. Rodney Studies in Marxist Dialectics, trans. By Livingstone (Cambridge, MA: The MIT Press, 1971)
- Marx, Karl. *The Early Writings 1838–1844*, in Karl Marx: (Oxford: Selected Writings, ed. by David McLellan Oxford University Press, 2000)
- ۱۸۶۷–۹۴. *Capital: Critique of Political Economy*, 4 Fernbach vols., trans. by Ben Fowkes and David (London: Penguin, 1991)
- ۱۹۰۲. *The Difference between the Democritean Marx- and the Epicurean Philosophy of Nature*, in Engels Collected Works, 50 vols. (London: Lawrence & Wishart, 1975–2001), I (1975)
- ۱۹۲۷. 'Towards a Critique of Hegel's Philosophy of O'Malley, in *Right: Introduction*', trans. by Joseph Karl Marx Selected Writings, ed. by David McLellan ۱۹۷۷ (Oxford: Oxford University Press,

- 1939. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. by Martin Nicolaus (London: Penguin Books, 1973)
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. 1848. *Manifesto of the Communist Party*, trans. by Samuel Moore and Friedrich Engels, in *Selected Works*, 3 vols. (Moscow: Progress Publishers, 1969)
- 1932. *The German Ideology* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1968)
- Mazzarino, Santo. *Il pensiero storico classico* (Rome – Bari: Laterza, 1990)
- Münster, Arno. *L'utopie concrète d'Ernst Bloch, une biographie* (Paris: Editions Kimé, 2001)
- Negt, Oskar, 'Ernst Bloch. Der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Ein politisches Nachwort', in Bloch, Ernst, *Vom Hasard zur Katastrophe 1934–1939* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, ۱۹۷۲).
- Pindar, *The Odes of Pindar*, trans. by Sir John Sandys (London: Heinemann, 1915)
- Plato, *Laws*, ed. by Malcom Schofield, trans. by Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۱۶)
- *Plato's Meno: A Dialogue. The Nature and Meaning of Education*, trans. by R. W. MacKay (London: Williams and Norgate, 1869)
- *The Philebus of Plato*, trans. by F. A. Paley (London: George Bell & Sons, 1873)
- *The Timaeus of Plato*, trans. and ed. by Francis Cornford (New York: The Liberal Arts Press, 1937)

- Popper, Karl. 1963. *Conjectures and Refutations. The Routledge, Growth of Scientific Knowledge* (London: ۲۰۰۲)
- Ricoeur, Paul. 1965. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. by Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970)
- Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique of Dialectical Reason*, trans. by Alan Sheridan-Smith (London: Verso Books, ۲۰۰۴)
- Shakespeare, William. *The Tempest*, ed. by Cedric Watts (Wordsworth, 1994; rev. edn. 2004)
- Sichirollo, Livio. 'Il congresso hegeliano di Urbino', *Aut-Aut*, 91 (1966).
- Spinoza, Benedict, de. 1667. *Ethics*, ed. and trans. by Edwin Curley (London: Penguin Books, 1996)
- The Divine Comedy of Dante Alighieri*, 3 vols., ed. and trans. by Robert M. Durling (Oxford: Oxford University Press, 2011)
- The New Jerusalem Bible* (New York: Doubleday, ۱۹۹۸)
- The Histories of Polybius*, 6 vols., trans. by W. R. Paton (Cambridge, MA: Harvard University Press, ۱۹۲۲-۲۷; rev. edn. 1978)
- Thucydides. *The Peloponnesian War*, trans. by Martin ۲۰۰۹) Hammond (Oxford: Oxford University Press,
- Voltaire. 1756. *An Essay on Universal History, the Manners and Spirit of Nations: From the Reign of*



www.tajrishcircle.org

 t.me/tajrishcircle

 [@tajrish_circle](https://www.instagram.com/tajrish_circle)

 [tajrishcircle](https://www.facebook.com/tajrishcircle)