

میشل لووی

آزیر حریق

خوانشی از: «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» نوشته‌ی والتر بنیامین

ترجمه: حمید فرازنده

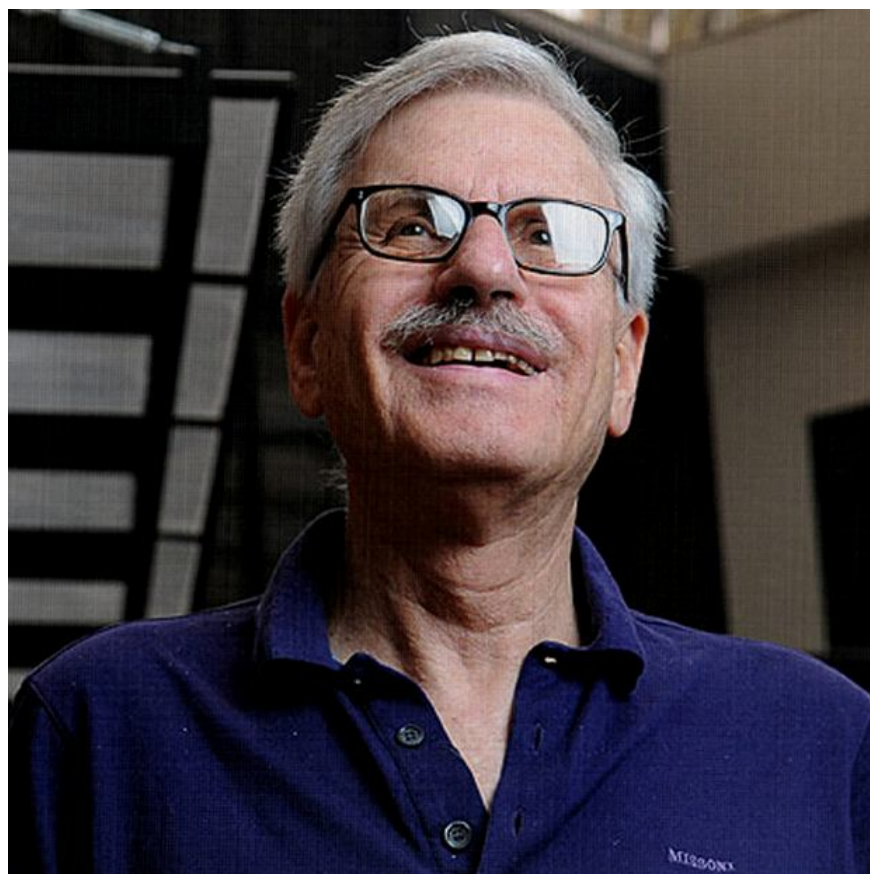
## میشل لووی

# آزیر حریق

خوانشی از: « تزهایی در باره ی فلسفه ی تاریخ » نوشته ی والتر بنیامین

ترجمه: حمید فرازنده





آزیر حریق - خوانشی از: « تزهایی در باره ی فلسفه ی تاریخ » نوشته ی والتر بنیامین

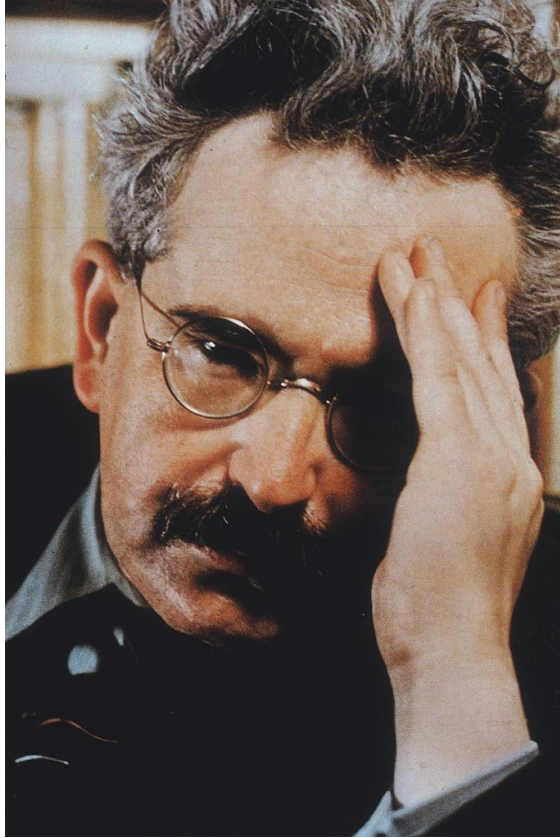
میشل لووی - ترجمه انگلیسی از : کریس ترنر،

Fire Alarm, Reading Walter Benjamin's 'On The Concept of  
History', By Michael Löwy, 2005

اولین چاپ: انتشارات دانشگاه فرانسه، ۲۰۰۱

ترجمه فارسی از روی متن چاپ انگلیسی Verso، ۲۰۱۶

Walter Benjamin, Avertissement d'incendie, Une  
lecture des thèses 'sur le concept d'histoire'



## فهرست

- ۱- سخن مترجم..... ۷
- ۲- درآمد..... ۱۷
- ۳- بخش اول: خوانشی از: «تزهایی درباره ی فلسفه ی تاریخ» بنیامین..... ۴۸
- ۴- بخش دوم: گشایش تاریخ..... ۲۱۲
- ۵- نمایه..... ۲۳۲

سخن مترجم -

## کوشش در ایجاد «ارتباط متقابل» با تزیهای ۱۹۴۰ والتر بنیامین

میشل لووی، فیلسوف برزیلیایی-فرانسوی امروز ۸۱ سال سن دارد. با این که متولد سائوپائولوی برزیل است، فرزند خانواده یی وینی-یهودی است که در آغاز قرن پیش مجبور به مهاجرت از اروپای یهود-ستیز شده اند. لووی نه تنها هیچ کدام از این ریشه هایش را انکار نمی کند، بل در جهت تقویت و تلفیق آنها با یکدیگر از هیچ کوششی فروگذار نکرده است. او تا ۱۹۶۰ در دانشگاه سائوپائولو به تحصیل جامعه شناسی و فلسفه پرداخته و پس از آن برای ادامه ی تحصیل رهسپار پاریس شده و نزد استادان برجسته یی چون لوسین گولدمن، فیلسوف و جامعه شناس مارکسیست، تز دکترایش در باره ی گئورگ لوکاچ را به پایان برده است. تأثیر گولدمن و لوکاچ در تمام نوشته های او کاملاً مشخص است و او اندیشه ی خود را همواره مرهون آنان دانسته است.

پس از فارغ التحصیلی از دانشگاه سوربون در ۱۹۶۴ برای آموختن زبان عبری به اسرائیل می رود و حتا مدتی در دانشگاه اورشلیم تدریس می کند، اما چون کارش مورد تأیید اولیای دانشگاه نبوده، از آنجا اخراج می شود. از آنجا به پاریس بازمی گردد، تابعیت فرانسه را می گیرد، و در دانشگاه پاریس ۵ به تدریس می پردازد. دو سال بعد به دعوت دانشگاه های امریکا راهی آنجا می شود و سال های چندی در دانشگاه های استنفورد، هاروارد، و کلمبیا تدریس می کند. اما سرانجام به فرانسه بازمی گردد و استاد ممتاز مرکز پژوهش علمی فرانسه می شود. او امروز همچنان مسئولیت مدیریت همین مرکز را برعهده دارد. با وجود این، او هیچگاه از زادگاهش دور نمی ماند. کارنامه ی قطور او از فعالیت های سیاسی در برزیل و دیگر کشورهای امریکای لاتین، همکاری نزدیکش با احزاب چپ برزیل و درگیری پر دامنه اش با قیام های مردمی چشمگیر است، چنانکه امروز کتاب های او در زمینه ی جنبش های انقلابی امریکای لاتین از مهم ترین کتاب های مرجع در باره ی تاریخ مردمی امریکای لاتین به شمار می رود.



لووی مؤلف کتاب های زیادی در زمینه ی فلسفه و جامعه شناسی است. به جز این کتاب (۲۰۰۱)، تحقیق در خور تحسینش درباره ی لوکاچ، کتاب های رستگاری و اوتوپیا (۱۹۹۲)، درباره ی تغییر جهان (۱۹۹۳)، جنگ خدایان (۱۹۹۶)، و فرانتس کافکا (۲۰۰۴) از جمله کتاب های این فیلسوف و جامعه شناس مارکسیست است.

کتاب آذیر حریق، درباره ی تزه های تاریخ بنیامین، خوانشی چندجانبه از این تزه ا ارائه می دهد. میشل لووی تقریباً تمام اظهار نظرها و تفسیرهای منتقدان و فیلسوفان دیگر را نیز در کنار خوانش خودش در این کتاب به بحث می گذارد.

امروز تقریباً هشتاد سال از تاریخ نگارش تزه های تاریخ بنیامین می گذرد، و این متن همچنان درست مثل ستاره ی قطبی به کمک رهروان اندیشه می آید تا مسیرشان را گم نکنند. خوانش لووی از این «سند تاریخی»، خوانشی باز و گشوده است که نشان می دهد همچنان هسته های فکری فراوانی در آنها وجود دارد که نیازمند بررسی ها و عملیات اکتشافی بیشتر است.

\*\*\*

رستگاری بستگی دارد به ایجاد شکاف باریکی در بدنه ی پیوسته ی فاجعه.

والتر بنیامین-پارک مرکزی

بزرگ ترین مانعی که بر سر راهِ درک اندیشه ی بنیامین وجود دارد، نه از پیچیدگی اندیشه ی او، که از عادت ذهنی اکثر ناقدان اثر او ناشی می شود: نیاز دیده اند که به هر ترتیبی هست کارت عضویتی در کلوپ خاصی برایش صادر کنند و بعد به هواداری یا نقد آن کلوپ پردازند، به عبارتی دیگر، مشکل در تعیین جایگاه والتر بنیامین در میان اردوگاه های فلسفی قرن بیستم است. چیزی که به این مشکل دامن می زند، گوناگونی ارتباط های دوستانه ی او با اندیشمندان و نویسندگان معاصرش است: وقتی از یک سو، یارِ شطرنج برشت باشید، و از سوی دیگر، رفیق گرمابه ی شولم، و در جناحی بس متفاوت، دوست همسنگر آدورنو، و «عاشق» گرتل، اما غمخوار هانا؛ و در تمام این روابط: صمیمی، فداکار و بی دریغ، طبیعی است که پس از آن خودکشی ناگهانی، اما مصممانه در مسافرخانه ی دهکده ی پور-بو در مرز فرانسه و اسپانیا، هر کدام از این دوستان تان نخواهند شما را با دیگران به اشتراک بگذارند. حقیقت اما این بود که بنیامین در چهار راه اندیشه ها ایستاده بود و در تمام روابط دوستانه اش با تمام صمیمیت و یکرنگی، می خواست به برداشت کاملاً متفاوتی از تاریخ و فلسفه دست یابد. زندگی و اندیشه ی بنیامین چقدر با این گفته ی شوپنهاور خواناست که: مثل هر متفکر شاخص، تنها ساکنِ ساحتِ اندیشه ی خویش باقی می ماند. این فلسفه یک پایش

در الهیات بود، بی آن که از ایمان الهی بارور شود، و یک پایش در گونه‌ی خاص از مارکسیسم، بی آن که اعتقاد به دکترین دگم «ماتریالیسم تاریخی» رایج دوران یا ایدئولوژی پیشرفت را یدک بکشد؛ از طرف دیگر، زبان این فلسفه، زبانی ادبی و فخیم بود- تنها یکی از علل علاقه‌ی او به فلسفه‌ی نیچه- و نه زبان راسیونالیزه‌ی اندیشمندان زمان خودش. شولم خیلی آرزو می‌کرد والترش را در مقام مرشدش ببیند، و برشت چه بسا در دل آرزو می‌کرد روزی مقاله‌ی بی از دوستش در پروادا درآید، اما بنیامین نه مراد آن درگاه بود و نه مرید این منبر.

میشل لووی [که همشهری‌های برزیلیایی اش او را مایکو، و دوستان پاریسی اش میشل، و در جمع خانواده، میخیایل صدا می‌زنند] مثل خود بنیامین در چهار راه اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها ایستاده است، و این مهم‌ترین دلیلی است که توانسته در کتاب *آزیر حریق* خوانشی شایسته از تزه‌های تاریخ بنیامین به دست دهد. او در این کتاب، در واقع، کلّ اثر بنیامین را در آینه‌ی تزه‌های ۱۹۴۰ می‌خواند، و درست در همان سبک و سیاق بنیامین: درست مثل وقتی که بنیامین جمله یا عبارتی را از گذشته بازگو می‌کرد، و آن عبارت یا جمله معنایی دگرگون و نو به خود می‌گرفت، لووی-این «راهزن» متأخر- نیز با تفسیر «کلمه به کلمه و جمله به جمله» اش، نوری بس تازه بر این «سند تاریخی» می‌تاباند.

طرف بحث بنیامین در این تزه‌ها نه فاشیسم، بل تمام آن کسان و دسته‌هایی است که خود را پرچمدار مبارزه با فاشیسم قلمداد می‌کنند: از یک سو، مارکسیسم نهادینه شده در مسکو، و از سوی دیگر سوسیال دمکراسی اروپا، که از دید بنیامین هر دو جناح دست به دست یکدیگر دادند و در راه مستقر شدن فاشیسم در اروپا دانسته یا ندانسته گام برداشتند.

با این که در تزاها جایی از اسم لنین نیست، به نظر می آید این تزاها درست مانند عنوان کتاب لنین در صدد پاسخ دادن به این پرسش اند: چه باید کرد؟ تفاوت بنیامین در این جاست که معتقد است همیشه باید پرسش چه باید کرد را همزمان با پرسش دیگری مطرح کرد و آن پرسش این است: چرا ما همه نابود خواهیم شد؟

یکی از اساسی ترین نقدهای مطرح در تزاها ۱۹۴۰، نقد ایدئولوژی پیشرفت است و بنیامین این نقد را با وارونه کردن استعاره ی مشهور حرکت قطار تاریخ به سوی مقصد سوسیالیسم پیش می برد: برای او، راه نجات نه در نشستن و لم دادن بر صندلی های واگن های این قطار سر در راه درّه، بل در کشیدن دسته ی ترمز اضطراری آن است: به نظر او باید در مسیر تاریخ یک گسست ترمیم ناشدنی ایجاد کرد. البته این ایستِ آنی، احتمالاً واگن ها را در هم بریزد، از روی ریل منحرف کند و تعداد زیادی از مسافران چه بسا کشته شوند. اما این بهتر از آن است که تمام جامعه ی انسانی از درّه فرو ریزد. پرسش های چه باید کرد و چرا ما همه نابود می شویم، امروز بیش از هر وقت دیگر نیازمند پاسخی دقیق آند، دست کم پاسخی به همان شفافی که بنیامین در شروع بزرگ ترین فاجعه ی تاریخ بشر، در گیر و دارِ گریز از مهلکه ارائه کرد. امروز استعاره ی «دهکده ی جهانی»، چیزی جز تبلورِ گوناگونیِ جهانیِ فاشیسم نیست: از رژیم های اقتدارگرای منطقه گرفته تا گوش های ناشنوی رهبران سازمان ملل حین سخنرانی گرتا تونبرگ و از آنجا تا شبیخون وحشیانه ی پلیس لندن به درون سفارت خانه ی اکوادور برای جلب «تجاوزگر» مزاحم، ژولیان پل آسانژ.

یکی از نقاط شروع تزه‌های بنیامین، مفهوم «دیدگاه شکست خوردگان» است که در جهان اندیشی-مان امروز نیز از اهمیتی به سزا برخوردار است. نبضِ پرتوان این مفهوم در هر سطر این تزه‌ها، پیش از هر چیز استوار بر این ایده است که **کفاره** ی آن چه در تاریخ به وقوع پیوسته است، باید پرداخت شود: چیزی که بنیامین به آن **Erlösung\*** – در زبان های لاتین [Redemption] – می گوید، حاوی معنای معنوی ژرفی است، حتا اگر نتایج عینی اش خیلی روشن نباشد. برای بنیامین رستگاری گذشته، جبران و بازخریدِ ستمی که ستمدیدگان تاریخ متحملش شده اند، جز با به جا آوردن آن چیزی که آنان در آرزویش بوده اند، میسر نمی شود. او می نویسد: «امروز بر گذشته نور می تاباند و گذشته برای زمان حال به صورت یک نیرو بروز می کند.» و به این ترتیب، با بیرون گذاشتن طرح آینده، کل تاریخ را در ارتباط زمان حال و گذشته بررسی می کند. از نظر بنیامین، «فقط یک جامعه ی انسانی رستگار شده قادر است گذشته اش را تمام و کمال صاحب شود»، بی آن که در تاریخ، به صورت گزینشی عمل کند و از رنج های آدمیان، حتا کوچک ترین شان چشم پوشی کند. چنین است که نویسندگانی که بر رنج های آدمیان گواهی داده اند، با انتخابی که دست به آن زده اند، در میان مورخان جای می گیرند.

بنیامین، این متفکر انقلابی، فداکاری را به صورت بزرگ ترین اصل زندگی اش درآورده بود. درک تاریخ، به منزله ی درک شکست خوردگان تاریخ، انتظار ندارد که نسل های آینده سپاسگزار دستاوردهای نسل پیشین باشند. برعکس، از آیندگان توقع دارد فقط شکست های نسل های پیشین را به یاد آورند. از همین روست که بنیامین بیش از آن که همپای لنین در سحرگاه سالروز

۲۵ اکتبر در میدان سرخ پایکوبی کند، خود را ملتزم به آرمان درخاک افتادگان کمون پاریس

می داند. امیدهای واهی در اندیشه ی بنیامین راه ندارد؛ ستاره ی امید برای او تنها در

«سازماندهی بدبینی ریشه ای» درخشش می گیرد.

میشل لووی در آژیر حریق ما را دعوت به پیاده شدن از قطار-دست کم برای لختی- و توقف در

ایستگاه این اساسی ترین متن قرن بیستم می کند؛ و در گامی پیش تر، از ما می خواهد درست

مثل انقلابیون ژوویه ی ۱۸۳۰ بر ساعت های مستقر در میدان های شهرها با تمام توان خود

شلیک کنیم.

\*\*\*

ح.ف.

.....

\* *Erlösung* از فعل *Erlösen* مشتق می شود که درباره ی آن در فرهنگ بزرگ "دودن"، فرهنگ استاندارد زبان آلمانی، می خوانیم که معنای آن در آلمانی دوره میانه، رها ساختن و گسستن/گسلاندن بوده است. معنای نخست فعل *erlösen*، از یک تنگنا، یک درد، یک فشار درونی رها کردن، رستن، نجات دادن است. مثلاً در یک دعا آمده: *erlöse uns vor dem Böse*، یعنی ما را از شر خلاصی ده. یا: پدر آسمانی، که پسرش عیسی را قربانی کرد تا به بشریت *Erlösung* عطا کند، یعنی انسانها را برهاند ... معنای دوم که کهنه شده: به دست آوردن، حاصل کردن (پول). به ازای هر قطعه دو مارک *hat erlöst* یعنی حاصل کرد. در جلد ۲ فرهنگ تاریخی فلسفه آمده است که *Erlösung* یک مفهوم مرکزی در عهد قدیم و جدید است. مفهوم در اصلی عبری به لاتین *redimere* خوانده می شود که در آلمانی به *Erlösung* ترجمه می شود. این لغت در میان کانت و اطرافیاننش جایگاهی ندارد. شونپهاور آن را برمی گیرد و به ایده های بودایی درمی آمیزد. یزدان شناسان از آن استفاده می کنند، و فیلسوفان کمتر. بنیامین این اصطلاح را از کتاب ستاره ی رستگاری اثر فراننتس رزنتسوایگ، الهیات شناس و فیلسوف آلمانی (۱۸۸۶-۱۹۴۶) می گیرد و آن را گسترش می دهد. نکته یی که بنیامین در تاریخ این مفهوم وارد کرده، گذاشتن "رستن-در" به جای "رستن-از" است. رستگاری در-تاریخ اتفاق می افتد، و نه از طریق پیشرفت به صورت رستن از تاریخ.

اصطلاح *Geulah* (گئولا) عبری بر می گردد به: نجات و رهایی قوم اسرائیل از تبعیدهای چندگانه شان (*galut*). ریشه واژه ی گئولا، گئل است، به معنای پوشاندن، محافظت کردن. و ریشه ی گالوت یا تبعید، به معنای عریان کردن یا خالی کردن باز می گردد: خالی کردن سرزمین های بنی اسرائیل از قوم یهود. گئولا در عقیده ی یهود یعنی اولین مرحله ی رستگاری و شامل نشانه های بسیاری است از جمله افزونی درد و رنج، رشد گیاهان در سرزمین بنی اسرائیل، جنگ هایی که بنی اسرائیل در آن شرکت می جویند ... که اینها همه به آمدن ماشیح (مسیح) می انجامد.

در مزامیر ۴۹ آمده: "هیچ کس هرگز برای برادر خود فدیه نخواهد داد." اگر این را بر پایه متن آلمانی ترجمه کنیم، چنین می‌شود: هیچ کس هرگز سبب رستگاری برادر خود نخواهد شد. و در سفر پیدایش ۴۸ و ۱۶: آن فرشته‌ای که مرا از هر بدی خلاصی داد.

از آنجا که بنیامین در تبیین فلسفه‌ی تاریخ معانی عبری فوق را مد نظر نداشته است، در متن ترجمه‌ی فارسی، همه جا معادل «رستگاری» آمده است. واژه‌هایی هست ترجمه ناپذیر، گرامرش را و ریشه اش را هم که پیدا کنید، نفوذ به ژرفای معنایش کار آسانی نیست، چون این واژه‌ها محصولات زیبا یا شاید زشت فرهنگی دیگر آند و مایه‌ی افتخار یا شریک جرم آن فرهنگ. بیگانگی، دشواری، تعلیق، و سخن کوتاه، دوری یا گمشدگی برخی اجزای متن، بین ما و آن متن فاصله‌ی بی‌ایجاد می‌کند که بگذارید به آن فاصله، «فضای آستانه» بگوییم. هرگونه تأویل زاده‌ی این فضاست و همین که به دنیا آمد، این فضا را پر می‌کند. اما برای دیدن هسته‌ی تأویل کافی است به متن ترجمه دقت کرد. ترجمه، چه به متن اصلی وفادار باشد، چه نه؛ همیشه با آن تفاوت دارد- تفاوتی که قصدش زدودن متن اصلی است. برای همین است که دور آن را می‌گیرد و مرتب به آن ناخنک می‌زند. در اطراف متن فضایی ایجاد می‌کند که بگذارید به آن «فضای تنش» بگوییم. فاصله‌ی متن اصلی با متن ترجمه، بیگانگی‌اش، و در نتیجه بیقراری‌اش- اینها همه در واقع دشمن قسم خورده‌ی مترجمی هستند که برای کارش احترام قایل است، اما این هم هست که کار بی‌این دشمن پیش نمی‌رود: رقیبی که پیوسته از مترجم کار بیشتر طلب می‌کند. انگیزه‌ی «فهم و درک»، و اشتیاق غلبه به بیگانه و حتا بگذارید بگوییم شهوت خواباندن متن اصلی، متناسب با مقاومت متن بیشتر می‌شود. پیروزی‌های سخت هم گاهی رخ می‌دهد؛ پیروزی‌هایی که موجب شرمساری مترجم می‌شود، مثل ترجمه‌ی البوت از سن ژون پرس که ناقدان وقت از متن اصلی زیباترش یافتند(به نظر من از کارهای خودش هم زیباتر بود). حرف از بنیامین است. ناشران از او هم خواستند که *آناپاز* را به آلمانی ترجمه کند. بار اول نپذیرفت، گفت: «خیلی زیباست، فقط زیباست، کار من نیست.» سراغ ریلکه رفتند، بهانه آورد و درنامه‌ی از بنیامین درخواست کرد به جای او این کار را بکند. بنیامین در نامه‌ی به شولم در ۲۵ مه ۱۹۲۵ نوشت: «کار مهمی نیست، اما به ترجمه‌اش می‌ارزد...» (داستان این ترجمه بسیار جنجالی است که بررسی‌اش فرصت دیگری می‌طلبد). البته بنیامین دشمن زیبایی نبود؛ ترجمه‌اش از پروست گواه است، یا علاقه‌ی پرشورش به ماری، ناپولی یا ایویسا. بنیامین منظورش چیز دیگری بود: حداکثرش این است که ترجمه‌ی من به زیبایی متن اصلی شود... حواسم هست، اینجا دو مفهوم زیبایی و خوبی ممکن است با یکدیگر عوضی گرفته شوند: برای گریز از اطناب باید گفت: مفهوم خوبی برای مترجم در التزام اجتماعی‌اش متبلور می‌شود. بنیامین بر آن بود که ترجمه فقط مهارت در تکنیک یا استتیک نیست؛ بل ترجمه همواره فعالیت‌ی سیاسی است. مترجم خوب خود را موظف می‌داند از آن «فضای آستانه»، از آن فضای مابین بیگانگی و آشنایی، آن میدان دیپلماسی مابین غربت متن و اشتیاق زبان مقصد، مواظبت کند. حتا گاهی سخنگوی طرف مقابل شود. چه، گاهی مترجم در سفر بازگشت به خانه می‌بیند کسی در خانه نمانده، و یا خانه، آن خانه نیست.

\*\*\*

در متن فارسی، عبارات یا اصطلاحات فلسفی در زبان آلمانی، لاتین یا فرانسه، به همان صورت که در متن مأخذ بود در کنار معادل های فارسی شان، آورده شده است. این ممکن است متن فارسی را از یکدستی محروم کرده باشد، اما به نظر می رسد برای دقیق تر شدن مفاهیم کاری ضروری بود.

تمام زیرنویس ها از نویسنده است، به جز آنها که با م. مشخص شده اند.



## در آمد

میشل لووی

### رمانتیسم، مسیانیسیم و مارکسیسم در فلسفه ی تاریخ بنیامین

والتر بنیامین شبیه هیچ نویسنده ی دیگری نیست. اثر او در فرم قطعه نویسی است ، اثری ناتمام، گاه رمزآلود (هرمتیک)، اغلب نابهنگام، و باوجود این، اثری همیشه معاصر، که جایی منحصر به فرد و حتا بی مانند در چشم انداز اندیشی و سیاسی قرن بیستم به خود اختصاص می دهد.

آیا او همان طور که هانا آرننت ادعا کرده است، پیش از هر چیز یک *Homme de lettre* [دانشور

ادبی؛ اهل کلام؛ نویسنده یی که عمرش را وقف نوشتن کرده م.] است و نه یک فیلسوف؟ (۱) من بیشتر

مایل ام اینجا با گرشوم شولم همساز شوم که می گفت: او حتا وقتی درباره ی هنر یا ادبیات

.....  
1. H. Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego, New York and London: Harcourt, Brace, 1995), pp. 155-6,176.

می نوشت، یک فیلسوف بود. (۲) دیدگاه آدورنو به شولم نزدیک تر است، چنانکه در نامه یی منتشر نشده به هانا آرنه چنین توضیح می دهد: « آنچه در بنیامین برای من از لحاظ حیات فکری ام اهمیت دارد، این اصل بدیهی است: جوهر اندیشه ی او به مثابه ی اندیشه ی فلسفی. من هرگز نتوانسته ام به خمیرمایه ی اثر او از منظر دیگری نگاه کنم...البته به این نکته واقف بوده ام که این خمیرمایه به چه میزان زیادی از هر گونه درک سنتی فلسفه دوری گزیده است...» (۳)

خواننده های بنیامین، به ویژه در فرانسه، عمدتاً با جنبه ی زیبایی شناسانه ی اثر او آشنایی دارند و بیشتر متمایل اند در درجه ی اول او را به مثابه ی یک تاریخ نگار فرهنگ مطالعه کنند. (۴) حال آن که، بدون چشم پوشی از این جنبه ی کار او، ما باید دامنه ی بسیار وسیع تر اندیشه اش را مد نظر قرار دهیم که بر آن است دست کم به فهمی جدید از تاریخ بشر نایل شود. نوشته هایش درباره ی هنر و ادبیات را تنها می توان در ربط و پیوند با این بینش فراگیرش درک کرد، بینشی که آن نوشته ها را از درون روشنی می بخشد. روش اندیشیدن او تمامی را شکل می دهد که

.....

2) شولم: بنیامین یک فیلسوف بود. او در هر مرحله و در همه زمینه های فعالیتش یک فیلسوف بود. به نظر می رسد که او به طور عمده بر روی مضامین ادبی و هنر نوشته است و گاهی اوقات نیز بر روی موضوع هایی که در خط مرزی میان ادبیات و سیاست وجود دارد. اما به ندرت روی مسائلی که به طور معمول به عنوان فلسفه خالص در نظر گرفته و پذیرفته می شود اما در تمام این زمینه ها، انگیزه ی او از تجربه ی فیلسوف ریشه می گیرد. pp.14-15 (Frankfurt, Suhrkamp, 1983) Walter Benjamin und sein Engel

3) نامه یی که توسط گری اسمیت نقل شده در «فکر کردن از طریق بنیامین: یک جستار در معرفی»، بنیامین: فلسفه، زیبایی شناسی، تاریخ (شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو، 1989)، ص. ix-viii. تاریخ نامه ذکر نشده است، اما از زمینه ی آن است باید سال 1967 باشد.

4) از جمله استثنائات عبارتند از: دانیل بن سعید، والتر بنیامین. *la guche du possible à Sentinelle messianique* (پاریس: Pion, 1990)؛ سن استفان موزه، رزنتسوایگ، بنیامین، شولم (پاریس: Seuil, 1992)؛ *L'Ange de l'histoire*؛ ژان ماری گانیبین، تاریخ و روایت چارچوب والتر بنیامین (پاریس: Harmattan, 1994)؛ آرنو مونستر، پبشرفت و فاجعه، والتر بنیامین و تاریخ (پاریس: انتشارات کیمه، 1996).

در آن هنر، تاریخ، فرهنگ، سیاست، ادبیات و الهیات از یکدیگر جدایی ناپذیر اند. ما معمولاً فلسفه های گوناگون تاریخ را از طریق مشخصه های شان دسته بندی می کنیم: پیشرو، محافظه-کار، انقلابی، و نوستالژیک. والتر بنیامین در این دسته بندی ها جا نمی گیرد. او یک ناقد انقلابی فلسفه ی پیشرفت است. مارکسیستی است مخالف «پیشرفت باوری»، آدم نوستالژیکی است که در عین حال درباره ی آینده رؤیاپردازی می کند، و وکیل مدافع رمانتیک ماتریالیسم است. او در هر معنای کلمه طبقه بندی ناپذیر است. آدورنو به درستی او را چنین تعریف کرده است: «در جایی جدا از تمام گرایش ها» (۵) اثر او در واقع خود را به مثابه ی گونه یی از یک تخته سنگ پرسه زن\* در مرزهای مکاتب اصلی فلسفه ی معاصر ارائه می کند.

چنین است که بیهوده خواهد بود اگر او را به هر کدام از دو اردوگاه اصلی یی که برای استیلا بر صحنه ی ایده ها (یا: آیا باید گفت صحنه ی بازار؟) رقابت و ستیز می کنند، وارد کنیم: منظور، دو اردوگاه مدرنیسم و پست مدرنیسم است.

یورگن هابرماس به نظر می رسد مردّد است: پس از آن که در مقاله یی به تاریخ ۱۹۶۶ ادّعا

می کند ضدّ فرگشت\*\* گرای بنیامین در ضدّیت است با ماتریالیسم تاریخی، در کتاب

گفتمان فلسفی مدرنیته تأکید می کند که جدل بنیامین در برابر «تنزل سطح ماتریالیسم تاریخی به وسیله ی

(5) در مقاله ای منتشر شده در لوموند، 31 مه 1969.

\*Erratic block: اصطلاحی در زمین شناسی برای تخته سنگ های جابجا شونده و متغیر. (عکس روی جلد م).

\*\*Evolution، داریوش آشوری از آنجا که هر اولوسیونی الزاماً بنا نیست حرکتی رو به کمال باشد، به جای تکامل، معادل فرگشت را پیشنهاد کرده است.

فرگشت گرایبی اجتماعی»، به مقابله با «زوال آگاهی مدرنیته از زمان» می انجامد، و در نتیجه هدفش «بازسازی» آن آگاهی است. اما او موفق نمی شود در گفتمان فلسفه ی مدرنیته ی خودش مفاهیم مرکزی فلسفه ی بنیامین را وارد کند. مفاهیمی همچون «زمان- اکنون [یا زمان حاضر در زمان حال.م.]» [Jetztzeit] -- آن لحظه ی راستینی که [اصل] تداوم تاریخ را از هم می گسلد -- که به نظر می رسد از دید او آشکارا ملهم از «آمیزه» یی از تجارب سوررئالیستی و مضامینی از عرفان یهود است. (۶)

به همان نسبت کوششی بی سرانجام خواهد بود اگر کسی بنیامین را به نویسنده یی که پیش از موعد، پست مدرن شده است، تغییر شکل دهد. او کسی است که از روایت بزرگ مدرنیته ی غربی مشروعیت زدایی کرده است؛ گفتمان پیشرفت تاریخی را واسازی کرده است؛ و از عدم تداوم تاریخی دفاع کرده است -- این همه بس بسیار دورتر است از نگاه بی تفاوت پست- مدرن ها به جامعه ی معاصر که جامعه ی کنونی را همچون جهانی ارائه می کنند که روایات بزرگش دیگر کهنه شده و جای خود را به «بازی های انعطاف پذیر و مجادله آمیز زبان» داده است. (۷)

درک بنیامین از تاریخ، پست مدرن نیست، زیرا پیش از هر چیز، فارغ از این که «ورای همه ی

(6) ی. هابرماس، گفتمان فلسفی مدرنیته، ترجمه فردریک لارنس (کمبریج: چاپ پلیتی 1987)، ص 11-16.

(7) Fran-Jean Lyotard، ois، وضعیت پست مدرن (چاپ دانشگاه منچستر، 1984).

روایات است»، — اگر فرض کنیم چنین چیزی ممکن است — برسازنده ی شکلی نامعمول و نا اهلی از روایتِ رهایی است: با گرفتن الهام از منابع مارکسیستی و مسیانیک به نفع گذشته از نوستالژی بهره می گیرد و آن را تبدیل به روشی انقلابی برای نقد زمان حال می کند. (۸) بنابراین، اندیشه ی او نه «مدرن» است (در معنای هابرماسی) و نه «پست مدرن» (در آن معنا که لیوتار می فهمد)، در عوض، اندیشه اش مبتنی بر نقدی مدرن از مدرنیته (کاپیتالیستی/صنعتی) است که ملهم از منابع تاریخی و فرهنگِ پیشاسرمایه داری است.

در میان کوشش هایی که برای تأویل اثر او شده است، تأویلی به چشم می خورد که به نظر من مشخصاً پرسش برانگیز است: رویکردی که بر این باور بنا شده که او را می توان در همان اردوگاه فلسفی بی جای داد که مارتین هایدگر در آن جا دارد. هانا آرنت در جستار تأثیرگذار و گیرایش به تاریخ ۱۹۶۶ متأسفانه به این سرگشتگی ملحق می شود و به رغم همه ی شواهد تصریح می کند که: «بنیامین بدون آن که خود متوجه باشد، با او [هایدگر] اشتراک فکری بیشتری دارد تا با نکته سنجی های دیالکتیکی دوستان مارکسیستش...» (۹) با وجود این، بنیامین به وضوح احساسات خصومت بارش نسبت به مؤلف هستی و زمان را بیان کرده است، آن هم خیلی پیش تر از آن که هایدگر طرفداری اش از رایش سوم را علنی کند. در نامه یی به شولم به تاریخ ۲۰ ژانویه

.....  
 (8) یک استاد دانشگاه پست مدرن علاقه مند به والتر بنیامین اذعان می کند که ایده ی او مبتنی بر از دست دادن یا عدم موفقیت در گذشته که باید در آینده برطرف شود، مانع هر گونه برداشت از زمان حال به صورت جدل آمیز می شود و بنابراین در تناقض است با رویکرد پست مدرن. نگاه کنید به:

Andrew Benjamin, Tradition and Experience: Walter Benjamin's "On Some Motifs in Baudelaire", *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin* (London: Routledge, 1991), pp. 137-9.

(9) *Men in Dark Times*, p. 201.

۱۹۳۰، او از «در تضاد بودن نگاه های متفاوت ما [خودش و هایدگر] به تاریخ» سخن باز می کند، و پس از مدت کوتاهی در ۲۵ آوریل در نامه یی به دوستش در باره ی پروژه یی مشترک با برشت برای خوانشی نقادانه می نویسد که با انجام آن قصد داشتند «هایدگر را بی اثر کنند.» (۱۰) در پاساژها او یکی از نکات اصلی نقدش را خاطرنشان می کند: «هایدگر بیهوده در پی این است که تاریخ را به صورت انتزاعی، از طریق تاریخمندی (Geschichtlichkeit) برای پدیدارشناسی نجات دهد» (۱۱) وقتی در ۱۹۳۸، مجله ی internationale Literature که نشریه یی استالینیستی چاپ مسکو بود، با توجه به بخشی از مقاله ی او درباره ی رمان گوته: خویشاوندی-های اختیاری (۱۹۲۲) از او به عنوان نویسنده یی «پیرو هایدگر» نام برد، بنیامین دیگر نتوانست جلوی خود را بگیرد و در نامه یی به گرتل آدورنو (۲۰ ژانویه ۱۹۳۸) نوشت: «این نشریه چه فلاکت بار است!» (۱۲)

ممکن است کسانی برای نشان دادن قرابت این دو نویسنده، درک آن دو در خصوص زمان تاریخی را با یکدیگر مقایسه کنند: درون مایه ی آخرت شناسی، مفهوم هایدگری «زمانمندی اصیل»، و گشودگی گذشته. اگر ما نیز همراه با لوسین گولدمن در نظر بگیریم که کتاب تاریخ و آگاهی

10) شولم و تئودور و. آدورنو، مکاتبات والتر بنیامین 1910-1940 (شیکاگو و لندن: دانشگاه شیکاگو، 1994)، ص 360-365.

11) وبنیامین، پاساژها (کمبریج، MA: انتشارات دانشگاه هاروارد، 1999)، ص. 462

12) و. بنیامین، مکاتبات، ص. 572. برای مقاله بنیامین در مورد کار گوته، نگاه کنید به خویشاوندی های اختیاری گوته، نوشته های برگزیده،

جلد 1، 1913-1926 (کمبریج، MA / لندن: مطبوعات Belknap از دانشگاه هاروارد، 1996)، ص. 297-360.

طبقاتی لوکاج یکی از منابع پنهانی هستی و زمان بوده است (۱۳)، می توان فرض کرد که بنیامین و هایدگر هر دو از آن کتاب الهام گرفته باشند. با وجود این، هر دو اندیشمند، از همان آغاز با طرح رشته یی از پرسش ها، به طور ریشه ای از یکدیگر فاصله می گیرند. برای من واضح است که بنیامین «پیرو» هایدگر نبوده است، نه تنها به خاطر این که فلسفه ی او را به طور آشکار و قطعی انکار کرد، بل به این دلیل واضح که درک نقادانه ی او از زمانمندی، با همه ی نیات و اهدافش در خلال سال های ۱۹۱۵-۲۵ خیلی قبل تر از سال چاپ هستی و زمان در ۱۹۲۷ تبیین شده بود. تزهای بنیامین «درباره ی مفهوم تاریخ» (۱۹۴۰)، یکی از مهم ترین متون فلسفی و سیاسی قرن بیستم است. در سیر تفکر انقلابی چه بسا مهم ترین سند و مدرکی است که از زمان نگارش «تزهایی درباره ی فوئرباخ» مارکس تاکنون نوشته شده است. این نوشته، متنی است رازآمیز، پرمجاز و حتا پیشگویانه: سربسته گویی و رمزآلودی اش با تصاویر، تمثیل ها و روشنگری های بسیار تحکیم شده، و ناسازه های عجیبی در نسوجش افشانده شده، و سرشار از بصیرتی خیره کننده است.

اگر ما در پی تأویل این سند تاریخی برآییم، به نظرم باید این کار را در روند تحوّل اثر بنیامین جای دهیم. بیایید کوشش کنیم در سیر حرکت اندیشه ی او آن لحظاتی را برجسته کنیم که این متن ۱۹۴۰ را حاضر کردند و مژده ی رسیدنش را دادند.

فلسفه ی تاریخ بنیامین از سه منبع مجزاً بارور می شود: رمانتیسم آلمانی، مسیانیسیم یهود، و

.....  
13) L. Goldmann, Lukacs and Heidegger. Towards a New Philosophy (London: Roudedge 6c Kegan Paul, 1977).

مارکسیسم . ما نه به «سنتز» ترکیبی یا التقاطی این سه چشم انداز (مشخصاً) مغایر با یکدیگر، که به سوی ابداع یک دریافت نو و عمیقاً اریژینال در خصوص بنیاد همه ی آنها نگاه می افکنیم. مشی او را نمی توان با برخی «تأثیرپذیری» های مشخص توضیح داد: مکاتب مختلف اندیشه، نویسندگان گوناگونی که از آنان نقل قول می کند، و نوشته های دوستانش مصالح بسیاری اند که او به یاری آنها بنای خویش را برمی سازد، ارکانی که او از آنها پیوندی کیمیایی ایجاد می کند تا عیار طلای فیلسوفان را پدید آورد.

چه بسا اصطلاح « فلسفه ی تاریخ» اینجا ما را به اشتباه بیاندازد. در نوشته های بنیامین نظامی فلسفی نمی توان سراغ گرفت: همه ی تفکر او در فرم جستار و قطعه نویسی است، و گاهی نیز در واقع نقل قول هایی ناب و ساده — پاراگراف ها و بخش هایی که زیرکانه از زمینه ی خود بیرون کشیده شده اند تا در خدمت رویکرد او قرار گیرند. بنابراین، هر کوششی در راه مند کردن این سبک « شاعرانه اندیشیدن» ( هانا آرنهت) مسئله ساز و نادقیق خواهد بود. اظهارات مختصر ذیل تنها چند مسیر این پژوهش را ارائه می کنند.

در تحقیقاتی که درباره ی اثر بنیامین شده است، اغلب می توان دو خطای متقارن یافت که به نظرم باید به هر بهایی شده از آنها دوری جست: اولی درصدد است کارهای «ایدئالیستی» و «مربوط به الهیات» او در ایام جوانی اش را از کارهای انقلابی، ماتریالیستی اش در سنین پختگی با عملی نیمه جراحانه تحت عنوان « گسستی شناخت شناسانه» جدا سازد. دومی، برعکس، اثر او را تمامی یکپارچه می بیند و به هیچ وجه تغییر فاحش اندیشه ی او در میانه ی سال های ۱۹۲۰ را، زمانی که مارکسیسم را کشف می کند، به حساب نمی آورد. پس برای فهمیدن حرکت



اندیشی او ما باید به طور همزمان تداوم برخی درون مایه های اساسی او و برخی گسست ها و آن نقاط عطف که خطّ مشی سیاسی و اندیشی اش را رقم می زنند، مدّ نظر قرار دهیم. (۱۴)

بیاید منزلگاه رمانتیک را نقطه ی شروع کار خود قرار دهیم که در مرکز فعالیت فکری بنیامین جوان واقع است. شاید باید برای درک همه جانبه ی دامنه ی آن به یاد بیاوریم که رمانتیسم تنها یک مکتب ادبی - هنری در آغاز قرن نوزدهم نیست: رمانتیسم یک جهان بینی حقیقی است، سبکی از اندیشیدن، ساختاری از احساس و درک که خود را در همه ی ساحت های حیات فرهنگی آشکار می کند. از روسو و نوالیس گرفته تا سوررئالیست ها (و شاید بعد از آن). شاید بتوان جهان بینی [Weltanschauung] رمانتیک را به نام ارزش های پیشامدرن (پیشاسرمایه - داری) به صورت یک نقد فرهنگی از تمدن (سرمایه داری) مدرن تعریف کرد - یک نقد یا اعتراض که بر جنبه هایی تأکید می ورزد که به نظر تحمل ناپذیر و موهن می رسند: سنجش کمی زندگی و مکانیزه کردن آن، شیء شدگی روابط اجتماعی، انحلال اجتماع ها و افسون زدایی از جهان. نوستالژی رمانتیسم برای گذشته الزاماً به معنای واپسگرایی اش نیست: جهان بینی رمانتیک می تواند هم در شکل ارتجاعی و هم در شکل انقلابی بروز کند. برای رمانتیسم انقلابی، هدف «بازگشت» به گذشته نیست، بل هدف تغییر مسیری از طریق گذشته در راه یک آینده ی اوتوپایی است. (۱۵)

14) استفان موزه حق دارد بر تداوم استثنایی در سفر فکری بنیامین تأکید کند. او می نویسد این ربطی به فرگشت لایه های زمین ندارد. اما او با وجود این، براهمیت نقطه عطف مارکسیستی اشاره می کند که پس از آن به یک بی اعتمادی جدید به خصوصیت انتزاعی، غیر مسئولانه در یک دیدگاه ناب زیبایی شناختی در باب تاریخ منجر می شود. نگاه کنید به:

e L'Ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem (Paris: Seuil, 1992)» pp. 145-6

15) برای بحث بیشتر در مورد مفهوم رمانتیسم، به کار من نگاه کنید - همکاری با رابرت سایر - رمانتیسم علیه انحراف مدرنیته Romanticism against the Tide of Modernity (Durham, N C : Duke University Press, 2001).

در اواخر قرن نوزدهم آلمان، رمانتیسم (که گاهی نورمانتیسم هم به آن اطلاق می شود)، یکی از فرم های فرهنگی غالب، هم در ادبیات و هم در علوم انسانی بود، و خود را در تشبث های چند جانبه در جهت بازگرداندن جنبه ی مسحورکنندگی جهان بیان می کرد که در طی آن «بازگشت به رکن مذهبی» حائز نقشی شاخص و ممتاز بود. بنابراین، ارتباط بنیامین با رمانتیسم فقط در علاقه ی او به Frühromantik [رمانتیسم قدیم] (به خصوص اشگل و نوالیس) یا چهره های رمانتیک متأخری همچون ا. ت. آ. هوفمن، فرانتس فون بادر، یوزف مولیتور و یوهان یاکوب باخوفن – یا آلترناتیوهای آنها در فرانسه: بودلر و سوررئالیست ها- نیست، بل در کل دامنه ی ایده های زیبایی شناختی، الهیات، و فلسفه ی تاریخ اش خود را نشان می دهد. افزون بر این، این سه قلمرو چنان تنگاتنگ به هم پیوند خورده اند که جدا کردن شان از یکدیگر بدون ویران کردن آن چه تشکیل دهنده ی غرابت و یکتایی تفکر اوست، دشوار است.

در واقع عنوان یکی از اولین مقاله های بنیامین (به چاپ ۱۹۱۳) «رمانتیک» بود: در آن مقاله سخن از نیاز مبرم به تولد رمانتیسمی نو می کند و بر آن است که «اراده ی رمانتیک به سوی زیبایی»، «اراده ی رمانتیک به سوی حقیقت» و «اراده ی رمانتیک به سوی کنش»، دست – آوردهای «برنگذشتنی و چشم پوشی ناپذیر» فرهنگ مدرن است. این متن که می توان آن را متن گشاینده ی راه بنیامین شمرد، هم گواه وابستگی او به سنت رمانتیک است – که در هنر، شناخت و پراکسیس متبلور می شود--، و هم گواه تجدّد خواهی اش. (۱۶)

16) W. Benjamin, 'Romantik' (1913), Gesammelte Schriften, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt: Suhrkamp, 1974-91), II, 1, p. 46. Hereafter GS.

روایت دیگری از همین دوره - «گفتگو درباره ی تدّین در زمان حال» - نیز نشان می دهد که بنیامین جوان به این فرهنگ علاقه مند بوده است: «ما رمانتیسم داشته ایم و شهود قوی در سویه ی شبانه ی امرِ طبیعی را مرهون آن ایم، اما طوری رفتار می کنیم که انگار رمانتیسم هیچگاه وجود نداشته است.» این متن در ضمن به اشتیاق نو-رمانتیک برای یک دین نو و یک سوسیالیسم نو اشاره می کند که پیامبرانش، تولستوی، نیچه، و استریندبرگ اند. در متن گفته می شود که این دین اجتماعی علیه آن برداشت های موجود از قلمرو اجتماعی است که جامعه را به موضوعی برای تمدّن، انگار که نور برق باشد، تقلیل می دهد.» این گفتگو جنبه های فراوانی از نقد رمانتیک بر مدرنیته را به دست می گیرد: تغییر شکل آدمی به «ماشین های کار»، تنزّل کار در تکنیک صرف، اطاعت نومیدکننده ی افراد در برابر مکانیسم اجتماعی، جایگزینی «کوشش های قهرمانانه- انقلابی» گذشته با رژه ی رقت بار و خرچنگ سانِ فرگشت و پیشرفت. (۱۷)

این آخرین توضیح نشان می دهد بنیامین چه چرخشی در سنت رمانتیک حادث کرده است: حمله به ایدئولوژی پیشرفت نه به نام محافظه کاری واپسگرا، بل به نام انقلاب صورت می پذیرد. ما این چرخش واژگون کننده را دوباره در متن کنفرانسی درباره ی «زندگی دانشجویان» (۱۹۱۴)

17. W. Benjamin, 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart', 1913, GS, II, 1, pp. 16-34-

بازمی یابیم: سندی کلیدی که به نظر می رسد همه ی ایده هایی را که در تمام طول عمرش با او باقی ماندند، در یک طیف نور گرد می آورد. به نظر بنیامین، پرسش های واقعی که جامعه با آن رو در روست، « محدود به موضوع های تکنیکی فلسفی نیست... بل پرسش های عمده ی متافیزیکی افلاطون و اسپینوزا است، پرسش های متافیزیک رمانتیک ها و نیچه است.»<sup>(۱۸)</sup> در میان این پرسش های « متافیزیکی » آنها که مربوط به زمانمندی تاریخی است، اساسی جلوه می کند. توضیحاتی که جستار با آن شروع می شود، در حکم پیش درآمدی برجسته و چشمگیر از فلسفه ی مسیانیک او درباره ی تاریخ است:

بینشی از تاریخ وجود دارد که به بی منتهایی زمان معتقد است و از همین رو، دغدغه ی فکری اش فقط سرعت یا فقدان سرعت است؛ چیزی که [گمان می رود] با آن مردم و دوران های تاریخی در راستای خط پیشرفت گام برمی دارند. نامنسجم، نامشخص و بی صلابت بودن انتظاراتی که از زمان حال می رود، از همین بینش ناشی می شود. توضیحات ذیل، برعکس، موقعیتی خاص ترسیم می کند که در آن تاریخ در یک نقطه ی کانونی مجرد متمرکز می شود، مانند آن نقاطی که در تصاویر اوتوپیا یی فلاسفه ی کهن یافت می شد. ارکان موقعیت نهایی، خود را به صورت گرایشات پیشرو و بی شکل عرضه نمی کند، در عوض، آنها در هر یک از زمان های حال عمیقاً در شکل ایده هایی ریشه دوانیده اند که بیشترین تهدیدها را دیده اند، بیشترین محکومیت ها را چشیده اند و

---

18. W . Benjamin, 'The Life of Students', SW, 1, p. 43.

بیشترین ریشخندها را تحمل کرده اند و هر کدام شان ثمره ی خاصی از محصولات ذهن خلاق می باشند... این موقعیت در بیان توصیفِ پراگماتیکِ جزییات نمی گنجد، برعکس، باید آن را در درون ساختار متافیزیکش فراچنگ آورد، دقیقاً مثل قلمرو حکمروایی مسیانیک یا ایده ی انقلاب فرانسه (۱۹)

تصاویر اوتوپییایی (مسیانیک یا انقلابی) در تخالف با «گرایشات پیشرو بی شکل»-- اینجا در پوسته گردویی جا داده شده اند که در واقع واژگان اصلیِ مبحثی اند که بنیامین در طول زندگی اش به ساخت و پرداخت شان ادامه خواهد داد. از نظر بنیامین، مسیانیسیم در قلب دریافت رمانتیک از زمان و تاریخ قرار دارد. در بخش معرفی تز دکترایش، «مفهوم نقد [هنری] در رمانتیسیم آلمانی» (۱۹۱۴)، بر این ایده تأکید می کند که جوهر تاریخی رمانتیسیم را باید «در مسیانیسیم رمانتیک جستجو کرد». او این بُعد رمانتیسیم را به خصوص در نوشته های اشگل و نوالیس کشف می کند و در بین پاراگراف هایی که از آنان نقل قول می کند، این قسمت شایان توجه از اشگل وجود دارد: «میل انقلابی برای تحقق قلمرو حکمروایی خدا روی زمین... سرآغاز تاریخ مدرن است.» (۲۰) ما اینجا دوباره مسئله ی «متافیزیک» را در ارتباط با زمانمندی تاریخی

19. Ibid., p. 37.

20. W. Benjamin, 'The Concept of Criticism in German Romanticism', SW, 1, p. 185.

بازمی یابیم: بنیامین دامنه ی دریافت کیفی زمان بی منتها ( qualitative Zeitliche Unendlichkeit) را تا آنجا بسط می دهد که بگوید: « از مسیانیسیم رمانتیک ریشه می گیرد.» و برای حیات آدمی فراشدی روبه کمال است و نه صرفاً در برابر زمان تا ابد خالی ( leeren Unendlichkeit der Zeit) در حال شدن؛ خصیصه یی که مشخصه ی بارز ایدئولوژی مدرن پیشرفت است. نمی توان به نزدیکی و شباهت شگفت انگیز بین این قسمت - که به نظر می رسد از نظر مفسران بنیامین دور مانده است - و «تزهایی» او « درباره ی فلسفه ی تاریخ» توجه نکرد. (۲۱)

ارتباط این دو « تصویر اوتوپیاپی» - قلمرو حکمروایی مسیانیک و انقلاب - چیست؟ بنیامین بدون آن که پاسخ سرراستی به این پرسش دهد، در متنی منتشر نشده در حیاتش و احتمالاً نوشته شده بین سال های ۱۹۲۱-۱۹۲۲ در این باره سرخ به دست ما می دهد: عنوان این نوشته: «قطعه ی سیاسی - الهیاتی» است. در آغاز این متن به نظر می رسد او به طور ریشه ای دو حوزه ی کمال تاریخی و مسیح را از یکدیگر تفکیک کرده باشد: «هیچ چیزی که تاریخی باشد قادر نیست خود را از جایی که در آن است [بی میانجی] به ساحت مسیانیک مرتبط کند.» (۲۲) بلافاصله بعدتر، پلی دیالکتیکی به سوی این مغاک به ظاهر متصل ناشدنی می اندازد، گذرگاهی شکننده که به نظر می رسد مستقیماً ملهم باشد از

21. Ibid., p. 168.

22. W. Benjamin, 'Theological-Political Fragment', SW% 3, p. 305.

پاراگراف های معینی از کتاب ستاره ی رستگاری اثر فرانتس رزنتسواایگ (۱۹۲۱).- کتابی که بنیامین به آن بسیار ارج می نهاد. پویایی نظم دنیوی [profane] که او چنین تعریفش کرده است: «جستجوی انسان آزاد برای کسب سعادت»-- که قابل قیاس است با «آثار بزرگ رهایی» در رزنتسواایگ—چه بسا مبلغ و زمینه ساز «ظهور قلمرو حکمروایی مسیانیک» باشد. اگر فرمول بندی و تدوین بنیامین به اندازه ی توضیح رزنتسواایگ صریح نیست -- برای رزنتسواایگ کنش رستگارکننده، «شرط اساسی پیدایش قلمرو حکمروایی خداست»-- روند کار اینجا نیز همان است، یعنی: جستجو برای احداث پلی ارتباطی بین پیکارهای آزادی طلبانه، تاریخی و «دنیوی» آدمیان و به انجام رساندن وعده ی مسیانیک. (۲۳)

چگونه این مایه ی مخمر مسیانیک، اوتوپیایی و رمانتیک خود را با ماتریالیسم تاریخی مرتبط می کند؟ از ۱۹۲۴ به بعد بود که او با خواندن کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ و کشف کمونیسم از چشم آسیا لاسیس، مارکسیسم برایش تبدیل به رکنی کلیدی در درک و دریافت تاریخ شد. در ۱۹۲۹ بنیامین هنوز اثر لوکاچ را به عنوان یکی از چند کتابی که همچنان زنده و معاصر باقی مانده اند، می دید:

جامع ترین [geschlossenste] کار در نوشتار مارکسیستی. یگه بودن

این اثر ریشه در اطمینان خاطری دارد که در فهم دو چیز دارد: از یک سو،

---

23 NOTES TO PAGES IOO- IO4 23. Ibid., pp. 305-6. Cf. Rosenzweig, The Star of Redemption, trans, by William W. Hallo (London: Routledge & Kegan Paul, 1971), p. 286.

موقعیت خطیر پیکار طبقاتی را در موقعیت خطیر فلسفه به دست می گیرد،  
 و از سوی دیگر، انقلاب را که اکنون به شکلی مشخص و عینی [concrete]  
 به پختگی رسیده است، به مثابه ی پیش شرطِ مطلقِ شناختِ تئوریک، و  
 حتا در واقع اجرای تام و تمام شناخت تئوریک می شناسد. (۲۴)

این متن نشانگر آن جنبه ی مورد علاقه ی بنیامین از مارکسیسم است که ما را قادر می کند به  
 ساحتِ بینش او در خصوص فراشد تاریخی نوری تازه بیفکنیم: پیکار طبقاتی. اما ماتریالیسم  
 تاریخی نمی تواند جای شهود «ضدیت با پیشرفت» را که ملهم از رمانتیسم و مسیانسیسم اوست،  
 بگیرد: در اتصال به آنها کیفیتی نقادانه به خود می گیرد تا خود را به طور ریشه ای از مارکسیسم  
 «رسمی» غالب دورانش جدا کند. بنیامین با رویکرد نقادانه اش در برابر ایدئولوژی پیشرفت، در  
 حقیقت، در سال های بین دو جنگ جهانی در میان جبهه ی چپ اروپا و تفکر مارکسیستی  
 موقعیتی خاص و بی نظیر کسب می کند. (۲۵)

24. W. Benjamin, 'Bücher, die lebendig geblieben sind', GS, III, p. 171. I have been influenced here in the translation of the German by Michael Löwy's French translation [Trans.].

25. See Arno Münsters splendid book Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire. Reflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme 'mélancolique' (Paris: Editions Kimé, 1996), p. 64.

پس از مرگ بنیامین، این کار توسط نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت با برخی از تفاوت ها و نگرش ها به عهده گرفته شد.



این اتصال برای اولین بار در حین نگارش کتاب خیابان یک طرفه بین سال های ۱۹۲۳-۲۶ بروز می کند. در این کتاب، در قطعه ی «آزیر حریق» در زمینه ی تهدیدهای موجود در ایده ی پیشرفت، این پیش آگهی تاریخی را بازمی یابیم: اگر الغای بورژوازی به دست پرولتاریا «در لحظه ی تقریباً قابل محاسبه یی در فراشد پیشرفت اقتصادی و تکنولوژیک (تورم اقتصادی و جنگ با گازهای شیمیایی از نشانه های این لحظه اند) به وقوع نپیوندد، همه چیز را باید از دست رفته تلقی کرد. پیش از آن که جرقه به دینامیت برسد، فتیله را باید قطع کرد.» (۲۶)

بنیامین در مخالفت با «مارکسیسم فرگشت گرای عامیانه» -- که مسلماً می توان در برخی نوشته های مارکس و انگلس آن را ردیابی کرد -- انقلاب را همچون امری «طبیعی» یا «گریزناپذیر» در نظر نمی گیرد که در نتیجه ی پیشرفت اقتصادی و تکنیکی (یا در نتیجه ی "تخالف بین نیروها و روابط تولید") حاصل شود. بل انقلاب را به مثابه ی قطع فراشد فرگشت تاریخی که منجر به فاجعه می شود، مدّ نظر دارد. و چون خطر چنین فاجعه یی را می بیند است که در مقاله ی سوررئالیسم به تاریخ ۱۹۲۹، به آیین بدبینی (pessimism) رو می آورد -- این البته یک بدبینی انقلابی است که هیچ ربطی به تسلیم تقدیرگرا و حتا محافظه کارانه، واپسگرا و پیشافاشیستی «بدبینی فرهنگی آلمانی» [kulturpessimismus] کارل اشمیت، ازوالد اشپینگلر یا موئلر فان دن بروک ندارد. بدبینی بنیامین در خدمت طبقات ستمدیده است. او نگران

---

26). و. بنیامین، خیابان یک طرفه (لندن: ورسو، 1997)، ص. 80.

نزدیکی بین این متن و ایده های انقلابی مارکسیستی قابل توجه است که بنیامین بدون شک می دانست، حتی اگر از او نقل قول نیاورده باشد، یعنی رزا لوکزامبورگ. در جزوه او بحران سوسیال دموکراسی ('Junius Pamphlet')، او شعار معروف "سوسیالیسم یا توحش" را فرموله کرده است که با توهّمات چپ اروپایی از پیشرفت خطی و آینده ی مطمئن فاصله گرفت.

«سقوط» طبقه ی ممتاز یا ملت نیست؛ فکر و ذکرش تهدیداتی است که پیشرفت تکنیکی و اقتصادی توسط سرمایه داری به جامعه ی انسانی وارد می کند.

از نظر بنیامین هیچ چیز مضحک تر از «خوش بینی» به احزاب بورژوازی و سوسیال دمکرات نیست که برنامه ی سیاسی شان صرفاً در حکم «شعری بد درباره ی فصل بهار» است. در برابر این «خوش بینی سطحی و فاقد اصول» که ملهم از ایدئولوژی خطّی پیشرفت است، او نقطه ی تلاقی تأثیرگذار بین سوررئالیسم و مارکسیسم را کشف می کند. (۲۷) لازم به گفتن نیست که این بدبینی به زهدی گوشه نشینانه منجر نمی شود، بل بدبینی فعالانه، «سازمان یافته» و عملگرایی است که همه ی ابزاری را که در دست دارد، به کار می گیرد تا از بروز فاجعه جلوگیری کند.

ممکن است این پرسش مطرح شود که وقتی مفهوم بدبینی را برای کمونیست ها به کار ببریم، منظور چه می تواند باشد؟-- آیا دکترین آنان در ۱۹۲۹ نبود که پیروزی برپاسازی سوسیالیسم در شوروی را و سقوط قریب الوقوع سرمایه داری را جشن گرفتند، چیزی که از قضا مثال مناسبی بر توهم خوش بینی شان بود؟

راست این است که بنیامین مفهوم «سازماندهی بدبینی» را از اثری به نام *انقلاب و انتلکتوئل ها* [La Revolution et les intellectuels] (۱۹۲۸) به قلم یک کمونیست مخالف به نام پیر ناولیل وام گرفته بود. بنیامین این اثر را «عالی» توصیف کرده بود. ناولیل عضو گروهی سوررئالیست و یکی از ویراستاران مجله ی «انقلاب سوررئالیستی» بود. در آن اوان بر آن می شود به حزب

27. W. Benjamin, 'Surrealism. The Last Snapshot of the European Intelligentsia' (1929), SWy 2, p. 216.

کمونیست فرانسه بییوندد و دوستانش را هم به این کار ترغیب می کند. اکنون برای ناول بدبینی که «اساس روش انقلابی مارکس» را تشکیل می دهد، تنها راهی است که می توان با آن «از ابتدال و یأس عصر سازشگری ها گریخت.» او با رد کردن «خوش بینی خام» هربرت اسپنسر— او را به صورت «مغزی به شکل فجیع چروکیده» توصیف می کرد— یا آناتول فرانس، که از فکاهی-های رذالت بارش ابراز تنفر می کرد، چنین نتیجه می گیرد: «ما باید بدبینی را سازماندهی کنیم.» «سازماندهی بدبینی تنها شعاری است که می تواند ما را از خطر سقوط برهاند.» (۲۸)

نباید چندان نیاز باشد اضافه کنیم که دفاع شورانگیز از بدبینی، از دستور کار فرهنگ سیاسی کمونیسم فرانسه ی در آن دوره بسیار دور بود. در حقیقت، پیر ناول خیلی زود از حزب اخراج شد (۱۹۲۸): منطق ضدخوش بینی، او را به ردیف اپوزیسیون چپ تروتسکیست می کشاند که بعدتر یکی از رهبران اصلی اش می شود.

در آثار بنیامین، فلسفه ی بدبینی تاریخ با حدتِ سخت گیرانه اش در نگاه او به آینده ی اروپا بروز می کند:

...بدبینی به همه چیز از آغاز تا پایان. به طور مطلق. سوء ظن به سرنوشت ادبیات،

سوء ظن به سرنوشت آزادی، سوء ظن به سرنوشت جامعه ی انسای اروپا، اما

سوء ظن سه باره به همه ی سازش ها: سازش بین طبقات اجتماعی، بین ملت ها،

28. Pierre Naville, *La Révolution et les intellectuels* (Paris: Gallimard, 1965), pp. 75-6, 110-17.

بین افراد. ایمان بی مرز تنها به \* IG Farben و بی نقص بودن نیروی

هوایی (۲۹)

این نگاه نقادانه، بنیامین را قادر ساخت بتواند - به طرزی شهودآمیز اما با قطعیتی شگرف - فجایعی را که پیش روی اروپاست پیش بینی کند، که به بهترین شکل در عبارت طنزآمیز «ایمان بی مرز» خلاصه شده است. طبعاً حتا او که در بین همه بدبین ترین بود، نمی توانست آن ویرانی را که نیروی هوایی آلمان به شهرها و مردم اروپا تحمیل کرد، پیش بینی کند؛ و نه بداند که IG Farben دوازده سال بعد از ساختن گاز زیکلون ب که در نسل کشی «راسیونالیزه» از آن استفاده شد، معروف می شود؛ و نه بداند که کارخانه های فاربن ده ها هزار نیروی کار از بازداشتگاه های دسته جمعی به کار می گیرد. با وجود این، بین متفکران و رهبران مارکسیست، بنیامین تنها کسی بود که فجایع هولناکی را که تمدن بحران زده ی صنعتی - بورژوازی می توانست پدید آورد، از پیش دید. (۳۰)

بدبینی در بنیامین خود را همان طور نشان می داد که در بلانکی یا پگی: در شکل گونه یی از «ماخولیای انقلابی» که حاکی از یک حس تکرار شونده ی فاجعه بود، ترس از بازگشت ابدی

29. W . Benjamin, SWy 2, pp. 216-17.

30. درباره ی بنیامین به عنوان متفکری که نسل کشی یهودیان را پیش بینی کرد، کار اساسی زیر را ببینید:  
Enzo Traverso, L'Histoire déchirée. Auschwitz et les intellectuels (Paris: Cerf, 1998  
\* بزرگ ترین کارخانه ی صنعتی-شیمی آلمان در اوایل قرن بیستم که با تولید گاز سمّی زیکلون ب نقشی اساسی در امحای انسانی ایفا کردم.

شکست. (۳۱) پس چطور [این بدبینی] می تواند به پیکار ستمدیدگان متعهد شود؟ انتخاب «پرولتاریایی» بنیامین به هیچ وجه ملهم از هیچ گونه خوش بینی نبود تا امیدی به کردار «خلق ها» ببندد، یا چشم اعتماد در فردای درخشان سوسیالیسم داشته باشد. این در اصل یک شرط بندی بود، در همان معنا که پاسکال در باره ی امکان پیکار برای رهایی به کار می برد. مقاله ی ۱۹۲۹ گواهِ علاقه ی بنیامین به سوررئالیسم است که او آن را به مثابه ی تجسم مدرن رمانتیسم انقلابی می بیند. می توان رویکرد مشترک بین بنیامین و آندره برتون را به صورت گونه یی «مارکسیسم گوتیک» تعریف کرد که جدا بود از آن ورژن غالب در مارکسیسم که ماتریالیسمش حالتی متافیزیکی داشت و ایدئولوژی پیشرفتِ فرگشت گرا مسمومش می کرد. (۳۲)

صفت «گوتیک» را در همان معنا که رمانتیک ها می پذیرفتند، باید در نظر گرفت: شیفتگی یی منبعث از افسون و خارق العادگی، و نیز منبعث از جنبه های «سحرآمیز» [Ensorceles] جوامع و فرهنگ های پیشامدرن. رمان گوتیک انگلیسی قرن هجدهم و برخی رمان های رمانتیک آلمانی قرن نوزدهم منابع گوتیکی اند که می توان در قلب آثار برتون و بنیامین سراغ گرفت.

بنابراین، مارکسیسم گوتیک، که می توان گفت در هر دو نویسنده مشترک است، یک ماتریالیسم تاریخی است که به بُعدِ جادویی فرهنگ های گذشته حسّاس است؛ به لحظه ی «تاریک» عصیان،

31. دانیل بن سعید چند صفحه خوب در این مورد در *l'Ancolique Le Paris m* (پاریس: فایارد،

1997) «58-244 · PP» و در کار فیلسوف برزیلی لئوناردو کاندرا یک تجزیه و تحلیل از ظرافت های شگرف مارکسیسم ماخولیایی بنیامین

وجود دارد:

Leandro Konder, Walter Benjamin, O marxismo da melancolia (Rio de Janeiro: Editoria Campus, 1989)

32. Margaret Cohen, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 1-2.

به آن صاعقه که کنش انقلابی آسمان را می شکافد. «گوتیک» در ضمن، در معنای تحت اللفظی ارجاعی مثبت است به لحظه‌ی معین کلیدی در فرهنگ عرفی قرون وسطی: تصادفی نیست که هم برتون و هم بنیامین از عشق شوالیه‌ای قرون وسطی در پرونس\* ستایش می کنند، که در چشم بنیامین یکی از خالص‌ترین تجسم‌های اشراق دنیوی است. (۳۳)

برخی از متون مارکسیستی بنیامین، در یک دوره‌ی کوتاه «تجربی» بین سال‌های ۱۹۳۳-۳۵ – در خلال سال‌های برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی دوم – به نظر نزدیک به [موضوع] «تولید‌گرایی شوروی» می‌رسد؛ انگار نسبت به وعده‌ی پیشرفت تکنولوژیک آنان تمایلی نسنجیده می‌یابد. (۳۴) با وجود این، حتا در همین سال‌ها علاقه‌اش را به معضلات رمانتیک از دست نمی‌دهد، چنانکه مقاله‌ی ۱۹۳۵ درباره‌ی باخوفن‌گواه آن است. در واقع تفکر بنیامین در این دوره کاملاً متناقض است: او گاهی از یک قطب به سرعت تا قطب دیگر می‌رود، حتا تنها در یک متن، برای مثال در جستار معروفش درباره‌ی اثر هنری. می‌توان در این نوشته‌ها هم جنبه‌ی پایداری از تفکر مارکسیستی – تمایلات ماتریالیستی -- یافت، و هم گرایشی «تجربی» برای پیشبرد بحث‌های معینی تا نایل شدن به نتیجه‌ی نهایی هر کدام. به نظر می‌رسد اینجا تحت تأثیر تعریفی است

33) به مقاله من بنگرید :

'Walter Benjamin et le surréalisme: histoire d'un enchantement révolutionnaire', L'Étoile du Matin. Surréalisme et marxisme (Paris: Éditions Syllepse, 2000).

\*عشقی افلاطونی بین شوالیه‌ها و زنان متأهل آریستوکرات پرونسی.م.

34). متون اصلی منظور ما: "تجربه و فقر" (1933)، نویسنده به منزله‌ی سازنده (1934)، و هر چند فقط تا حدودی: "کار هنر در عصر از بازتولید فنی آن" (1935).

که کمونیسم شوروی از ایدئولوژی پیشرفت می‌کند، هرچند باز آن را به سبک خودش تفسیر کند. برخی از بازخوانی‌های مارکسیستی که از آثار بنیامین شده است، همین متون را زمینه‌ی کارشان قرار می‌دهند؛ متونی که به ماتریالیسم «کلاسیک» نزدیک تر است، و نه به ماتریالیسم ارتدکس یا تاریخی. اگر در موضع مخالف [با این بازخوانی‌ها] قرار می‌گیرم، این، هم به خاطر علایق شخصی، و انتخاب‌های فلسفی-سیاسی خودم است، و هم به خاطر پیدایش متن «تزاها» در ۱۹۴۰ که خود ملهم از نوشته‌های دیگر بنیامین اند.

پس از ۱۹۳۶ دوره‌ی «پرانتز پیشرفت باوری» برای بنیامین به پایان می‌رسد و او دوباره مومنت/عامل رمانتیک را به نقدِ مارکسیستی منحصر به فرد خود در خصوص فرم‌های کاپیتالیستی از خود بیگانگی وارد می‌کند. برای مثال در نوشته‌هایش درباره‌ی بودلر به سال‌های ۱۹۳۶-۳۸ او دوباره مثل قبل - همان طور که در جستاری به تاریخ ۱۹۳۰ درباره‌ی هوفمن (۳۵) اشاره کرده بود - ایده‌ی رمانتیک تضادِ ریشه‌ای بین زندگی و ماشینِ خودکار را در زمینه‌ی تحلیلی ملهم از مارکسیسم درباره‌ی دگرذیسی پرولتر به ماشین خودکار به دست می‌گیرد. حرکات تکراری، بی‌معنی و مکانیکی کارگر درگیر ماشین - اینجا بنیامین به چند قسمت از کاپیتال مارکس رجوع می‌کند - شبیه حرکات ماشینی عابران داستان‌های پو و هوفمن

35) در این سخنرانی، بنیامین دوگانگی "مذهبی راسخ" بین زندگی و عروسک خیمه شب بازی را بیان می‌کند که در داستان‌های گوتیک هوفمان، اسکار پانیتزا، ادگار آلن پو و آلفرد کوبین یافت می‌شود.

قصه‌های رمانتیک داستان نویسان بزرگ آلمانی، با الهام از حسّ یکسانی نهان بین امر خودکار و شیطانی، زندگی انسان روزمره را به عنوان "محصول مکانیزم تصنعی خبیث" می‌بیند که از درون توسط شیطان اداره می‌شود. نگاه کنید به:

W. Benjamin, 'E. T. A. Hofmann und Oskar Panizza', GS, II, 2, pp. 644-7.

در خیابانی شلوغ است. افراد این هر دو گروه، این قربانیان تمدن شهری - صنعتی دیگر چیزی از تجربه‌ی راستین زندگی (Erfahrung)\* نمی‌دانند؛ تنها چیزی که برای شان مطرح است، زندگی روزمره و گذر/ (Erlebnis) است، و در ضمن، به خصوص تجربه‌ی ضربات ناگهانی (Chockerlebnis) را می‌دانند که در آنان موجب رفتاری واکنشی می‌شود و حالتی نزدیک به کارکرد ماشینی دارد، «با حافظه‌ی بی‌تعماری زودگذر شده». (۳۶)

عصیان رمانتیک علیه مدرنیته‌ی کاپیتالیستی همیشه به نام یک گذشته‌ی آرمانی شده - واقعی یا اسطوره‌ای - انجام می‌شود. اما چیست این گذشته که به مثابه‌ی یک نقطه‌ی ارجاع برای والتر بنیامین مارکسیست، در نقد تمدن بورژوازی و توهمات پیشرفت حائز اهمیت می‌شود؟ بنیامین در نوشته‌های مربوط به الهیات اش در جوانی ارجاعات بسیاری به بهشت گمشده دارد، اما در سال‌های ۱۹۳۰ کمونیسم اولیه این نقش را به عهده می‌گیرد - همان طور که در واقع برای مارکس و انگلس که از خوانندگان جدی مردم شناسی رمانتیک و مورر و باخوفن، یا آثار مورگان بودند، چنین بود.

.....

\*- [Erfahrung]. از مفاهیم اصلی فلسفه‌ی بنیامین، تجربه‌ی حقیقی زندگی است که به نظر بنیامین در عصر پیشا صنعتی وجود داشت و به معنای ادراک همه‌جانبه‌ی حیات بود. با شروع سرمایه‌داری صنعتی و اصل تقسیم کار و اتوماتیسم، هرکس تنها قادر بود تجربه‌ی کوچکی از بخشی که در آن شاغل بود، کسب کند، اما از کل فرآیند تولید بی‌خبر می‌ماند. این موقعیت، یعنی ناآگاهی و عدم ادراک کل سیستم و زندگی و زمان، تنها چیزی نیست که مختص کارخانه‌ها باشد. در زندگی مدرن، خارج از حیطه‌ی کار هم ادامه می‌یابد: با بی‌نام و نشان ماندن روابط انسانی، تغییر مکان‌های مدام از شهری به شهر دیگر و از کشوری به کشور دیگر و عدم توانایی در سکنا گزیدن در جایی ثابت، با ابزار-شدگی کلیه‌ی روابط انسانی، زندگی تبدیل به چیزی تکه تکه و فاقد ژرفا می‌شود و به این ترتیب پس از مرحله‌ی Erfahrung وارد مرحله‌ی Erlebnis می‌شود: از ادراک تام و تمام به ادراک تکه تکه و سطحی می‌رسد. در این مقطع، مهم ورکشیدن پاچه است. Erfahrung از نظر بنیامین آن تجربه است که به زندگی نیرو می‌بخشد، ایام و دوران سپری شده را به زیر سؤال می‌برد، و در انتظار رستگاری چشم در آینده دارد، آینده‌ی بی‌آنکه از گذشته‌ی بارور می‌شود. Erfahrung درست در مقابل از خودبیگانگی قرار دارد که با تجربه‌ی محدود مستقیماً از سر گذشته مرتبط است، بی‌آنکه فرصت نگاهی عمیق و چندجانبه برایش باقی مانده باشد. ام.

37. W. Benjamin, *The Arcades Project*, p. 804; Charles Baudelaire: *A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London: NLB, 1973), p. 135.



بنیامین آثار باخوفن را در ۱۹۳۵ بازخوانی کرد. این بازخوانی، یکی از مهم ترین کلیدهای فهم روش او در برپاسازی فلسفه ی نوی درباره ی تاریخ براساس مارکسیسم و رمانتیسم است. (۳۷) وی می نویسد که آثار باخوفن که متأثر از منابع رمانتیک است، مارکسیست ها و نیز آنارشیست های نظیر الیزه رکلو را می توانست از طریق « یادآوری جامعه ی کمونیستی در سحرگاه تاریخ » (۳۸) جذب کند . بنیامین با مردود سازی تفاسیر محافظه کارانه (Klages) و فاشیستی (Baumler) ، تأکید می کند که باخوفن « در اعماق تا آن روز سنجیده نشده ی منابعی تحقیق می کرد که در طول اعصار، آرمان آزادی طلبانه را بارور کرده بود و رکلو از آن جانبداری می کرد.» (۳۹) چنانکه انگلس و پُل لافارگ نیز به آثار باخوفن درباره ی جوامع مدارسالار توجه کردند، جوامعی که در آنها آشکارا درجه ی رفیعی از دمکراسی و برابری شهروندی و به همراهش، اشکال اولیه ی کمونیسم حاکم بود که کاملاً «مفهوم مرجعیت اقتدار [authority] را مضمحل می کرد.» (۴۰) ایده های مشابه در جستارهایی که درباره ی بودلر نوشت، نیز به چشم می خورد: عبارت بودلر، «Vie anerieure» [زندگی پیشین] را به مثابه ی ارجاعی به یک عصر ابتدایی و عدنی تأویل می کند که در آن تجربه ی راستین زندگی هنوز وجود داشت و هنوز آیین جشن ها اجازه می داد بین گذشته ی فرد و گذشته جمعی اش اتصال برقرار شود. بنابراین، این Erfahrung است که بازی «Correspondence» [تناظر] در اثر بودلر را بارور می کند و الهام بخشِ عدم پذیرشِ

37. W. Benjamin, 'Johann Jakob Bachofen', SW, 3, pp. 11-24. Benjamin takes his inspiration from the Freudian-Marxist interpretation of Bachofen proposed by Erich Fromm.

38. Ibid., p. 12.

39. Ibid., p. 19.

40. Ibid., p. 20.

فاجعه‌ی [عصر] مدرن می‌شود: «مهم آن است که تناظر مفهومی از تجربه را ثبت می‌کند که ارکان آیینی را شامل می‌شود. بودلر تنها با ادراک این ارکان توانست معنای سقوط را درک کند که خودش، به عنوان انسانی مدرن، شاهد و ناظر رخدادش بود. این «ارکان آیینی» مربوط به گذشته‌ی دور است شبیه جوامعی که باخوفن درباره‌شان تحقیق کرده بود: تناظر داده‌های اطلاعاتی، در حکم یادآوری مجدد است- منظور نه داده‌های تاریخی، بل داده‌های پیشاتاریخی است. آنچه روزهای جشن را بزرگ و مهم می‌سازد، در واقع ربط و پیوندی است که با حیات کهن برقرار می‌کند. (۴۱) رولف تیدمن هوشمندانه مشاهده می‌کند که: به نظر می‌رسد برای بنیامین «ایده‌ی تناظر»، اوتوپایی است که با آن یک بهشت گمشده به سوی آینده فرافکنی می‌کند. (۴۲)

فراتر از همه، در متون متفاوت سال‌های ۱۹۳۶-۴۰ بود که بنیامین توانست نگاهش به تاریخ را گسترش بخشد و خود را ریشه‌ای تر از همیشه از «توهم پیشرفت» برهاند، توهمی که بختک استیلاگرش را برسینه‌ی جناح چپ آلمان و اروپا انداخته بود. در جستار بلندی به چاپ ۱۹۳۷ در نشریه‌ی *Zeitschrift für Sozialforschung* [تحقیقات اجتماعی]، مجله‌ی مکتب فرانکفورت (که در آن تاریخ در آمریکا در تبعید به سر می‌برد)، درباره‌ی آثار ادوارد فوکس، تاریخ نگار و کلکسیونر- که شامل تمام قسمت‌هایی می‌شد که گاهی کلمه به کلمه خبر در رسیدن «ترها» ی ۱۹۴۰ را از پیش می‌داد- به مارکسیسم سوسیال دمکراتیک حمله می‌کند و آن را ملغمه‌ی بی‌

41. W. Benjamin, Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, pp. 139, 141.

42. R. Tiedemann, 'Nachwort', in W. Benjamin, Charles Baudelaire (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), pp. 205-6.

پوزیتیویسم، فرگشت گرایی داروینی و کیش پیشرفت می داند: «در پیشرفتِ تکنولوژی، پوزیتیویسم تنها قادر بود پیشرفت علوم طبیعی را ببیند، اما پسرقت جامعه را که ملازم با آن بود، نمی دید. انرژی هایی که تکنولوژی ورای این آستانه گسترش می دهد، ویرانگر آند. آنها پیش از هر چیز تکنولوژی جنگ و دستگاه تبلیغاتی اش را پیش می برند.»<sup>(۴۳)</sup> بنیامین در بین شگرف ترین مثال های این پوزیتیویسمِ کوتاه فکر، از سوسیالیست ایتالیایی، انریکو فری، نقل قول می آورد، کسی که فقط در پی ردیابی «اصول و قواعد» نبود، بل حتا به دنبال ریشه یابی «تاکتیک های سوسیال دمکراسی تا خیلی پیش تر: تا قوانین طبیعی بود»، و کسی که گرایشات آنارشیستی در جنبش های کارگری رابه «نابسامدگی و نقصان شناخت زمین شناسی و زیست-شناسی» متصل می کرد.<sup>(۴۴)</sup>

هدف بنیامین این بود که تضاد بین مارکسیسم و فلسفه های بورژوایی تاریخ را عمیق تر و ریشه ای تر کند تا بتواند توان انقلابی اش را مؤثر کند و محتوای نقادانه اش را ارتقا بخشد. با همین حالت روحی است که او با لحنی قاطعانه هدف خود از نگارش کتاب پاساژها را بیان می کند: «باید توجه کرد که یکی از اهداف روش شناسانه ی این اثر نشان دادن گونه ی ماتریالیسم تاریخی است که در درون خودش ایده ی پیشرفت را بی اثر کرده است. درست همین جا، ماتریالیسم تاریخی همه دلیلی دارد که به طرز قاطعانه خودش را از عادات بورژوایی اندیشه جدا کند.»<sup>(۴۵)</sup>

43. W. Benjamin, 'Eduard Fuchs, Collector and Historian', SW, 3, pp. 266-7.

44. Ibid., p. 273

45. W. Benjamin, The Arcades Project, p. 460

چنین پروژه‌ی پاسخگوی هیچ نوعی از «رویزیونیسم» نیست، در عوض، همان طور که کارل گورش در کتاب خود - یکی از منابع اصلی بنیامین - ابراز داشته است، بازگشتی به خود مارکس است.

بنیامین به خوبی می دانست که خوانش او از مارکسیسم ریشه در نقد رمانتیک تمدن صنعتی دارد، اما دلش گواهی می داد که مارکس نیز باید این الهام را از همان منبع اخذ کرده باشد. وی متوجه شد که این تأویل بدعت آمیز از ریشه های مارکسیسم در کارل گورش نیز یافت می شود (۱۹۳۸) :

سخن گورش ما را به یاد دومستر و بونالد می اندازد. او به درستی می گوید:  
 «بنابراین در تئوری جنبش کارگری مدرن چیزی از حالت «سرخوردگی» که پس از انقلاب فرانسه در نخستین نظریه پردازان ضد انقلاب و بعدتر در رمانتیک های آلمانی به زبان آورده می شد، به یمن فلسفه ی هگل تأثیری قوی بر مارکس گذاشت.» (۴۶)

روشن است که مارکسیسم بنیامین به خصوص پس از سال های ۱۹۳۶-۳۷ نقطه ی مشترک چندانی با «Diamat» [دیالکتیک ماتریالیسم] شوروی که استالین در بخشی از کتاب رسمی اش، تاریخ حزب کمونیست شوروی (بلشویک ها) (۱۹۳۸)، رمزگذاری کرد، نداشت. انتخاب کارل گورش به عنوان نقطه ی اتکای فلسفی - یک مارکسیست

46. W . Benjamin, Ibid., GS, V, II, p. 820.

ناهم اندیش و نزدیک به «کمونیسم شورایی»، اخراجی از حزب کمونیست آلمان در ۱۹۲۰ و مخالفِ رادیکالِ اصولِ نظریِ سوسیال دموکراسی و نیز مخالف سرسخت کمونیسم استالینی، به خودی خود نشانگر این دگراندیشی است.

مثال دیگر این استقلال از استالینیسم — بدون آن که الزاماً درگیر مسئله ی رمانتیسم باشد — علاقه ی او به تروتسکی است. در نامه یی به گرتل آدورنو در سال ۱۹۳۲ درباره ی اتوبیوگرافی بنیان گذارِ ارتش سرخ می نویسد و این که سال ها بود «خواندن چیزی تا این اندازه به او هیجان بخشیده بوده است»، یان زلتز که در سال ۱۹۳۲ او را در جزیره ی ایویسا ملاقات کرده بود، می نویسد که او علاقه به مارکسیسمی «مشخصاً ضدّ -استالینیستی» داشت و «ستایشگرِ پر و پا قرص تروتسکی» بود. (۴۷) اگر به نظر می رسد او بین سال های ۱۹۳۳-۳۵ گاهی نسنجیده به مدل شوروی علاقه نشان می دهد — چه بسا به صورت واکنشی به پیروزی فاشیسم هیتلری در آلمان — و اگر در شروع محاکمات مسکو بهت زده می شود — در نامه یی به تاریخ ۳۱ اوت ۱۹۳۶ به هورکهایمر می نویسد: «نمی توانم از قضیه سر در آورم» (۴۸) -- از ۱۹۳۷-۳۸ به بعد خود را کاملاً از گونه های استالینیستی کمونیسم جدا می کند.

47. Correspondence, p. 393; Jean Selz, 'Benjamin in Ibiza', in Gary Smith (ed.), On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections (Cambridge, MA, and London: MIT Press, 1988), p. 358. On this subject, see the essay by Enzo Traverso, 'Walter Benjamin et Léon Trotsky\*', Quatrième Internationale, 37-38, 1990.

48. Letter cited by R. Tiedemann, Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), p. 121.

یادداشتی که درباره ی برشت در این دوره نوشته است، گواه این دگرگونی اوست؛ دگرگونی یی که تا حدودی تحت تأثیر هاینریش بلوخر (شوهر هانا آرنه)، حامی اپوزیسیون کمونیست آلمان و به رهبری هاینریش بلاندر بود (۴۹) در آن یادداشت از «اقدامات GPU» [پلیس سیاسی دوران استالین.م.]، «اقداماتی که در طی آنها بدترین ارکان حزب کمونیست با بی وجدان ترین ارکان ناسیونال سوسیالیسم همصدا می شوند» می نویسد. بنیامین، برشت را به خاطر آن که در برخی از شعرهایش در کتابچه ی شهرنشینان، «اشتباهات خطرناکی را که در نتیجه ی به انحراف کشاندن جنبش کارگری توسط GPU ثمره های وخیمی به بار آورده است، در زبانی شاعرانه لاپوشانی می کند» مورد انتقاد قرار می دهد. او در ضمن تفسیری را که پیش تر، برشت خود از این متن کرده بود، «تحریفی زاهدانه» می نامد و از آن انتقاد می کند. (۵۰)

به رغم این تسویه حساب بیرحمانه، که کوچک ترین تردیدی در همانند بودن اقدامات پلیس استالین و پلیس نازی برجا نمی گذارد، او همچنان به یک چیز امیدش را از دست نداده است: به این که اتحاد شوروی همچنان متحد جبهه ی ضدفاشیست باقی بماند. در نامه یی به ماکس هورکهایمر به تاریخ ۳ اوت ۱۹۳۸ «با تردیدهای بسیار» از این امید دم می زند، از این که رژیم شوروی – که او آشکارا به صورت یک «دیکتاتوری فردی با تمام

---

49. Heinrich Brandler,

رهبر سابق حزب کمونیست آلمان، از حزب در سال 1928 اخراج شد و از بنیانگذاران مخالفان حزب کمونیست و ضد استالینیست و نیز در سالهای 1939-40 تبعیدی در فرانسه بود.

50. W. Benjamin, 'Note on Brecht,' SW, 4, p. 159. 'Blücher is right',

بنیامین اذعان می کند: "بلوخر درست می گوید"، تا هم از اشعار برشت وهم از تفسیر خود انتقاد کند

نیروی موحشش» توصیفش می کند- هنوز بتواند «لااقل در آن موعد» به عنوان «نماینده ی منافع ما در جنگی در آینده» در نظر گرفته شود. او اضافه می کند که این مسئله ی یک نماینده است که به «بالاترین بهایی که می توان تصوّر کرد، حاصل شده است تا آن درجه که آن بها با جان قربانیانی پرداخته شده که به مشخص ترین شکل منافع شان را پایمال کرده است، همانانی که تولیدکنندگان محبوب ما هستند.»-- بیانی که بی تردید ارجاعی است به رهایی کارگران و سوسیالیسم. (۵۱)

پیمان مولوتف - ریبن تروپ [پیمان نظامی عدم تجاوز بین آلمان و شوروی در ۱۹۳۹ م.]، به این آخرین توهم او ضربه ی سختی وارد می کند. «تزه های درباره ی فلسفه ی تاریخ» در همین زمینه تصنیف شده اند. قطعه ی «آژیر حریق» در خیابان یک طرفه یکی از تأثیرگذارترین متون بنیامین است. اما در یک معنا، همه ی کار او را می توان همچون گونه یی آژیر حریق برای معاصرانش در نظر گرفت، زنگ خطری که می کوشد انظار را به سوی خطرهای قریب - الوقوعی که تهدیدشان می کند، و به سوی فجایع تازه یی که در افق پدیدار می شوند، جلب کند. تزه های ۱۹۴۰ بیان متراکم و تکیده ی این رویکرد و این دلواپسی است.

51.

نامه ای که توسط Tiedemann .R نقل شده است

Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins, p. 122.

## یک خوانش از «تزها» ی والتر بنیامین «درباره ی فلسفه ی تاریخ»

پیش از آن که شروع به تحلیلی «تلموذی» – کلمه به کلمه و جمله به جمله -- از متن بنیامین کنیم، توضیحات کوتاهی بر درآمد بازخوانی «تزها» الزامی می نماید. سند تاریخی «درباره ی فلسفه ی تاریخ» در اوایل ۱۹۴۰ نوشته شده است، تقریباً بلافاصله پیش از آن که نویسنده قصد کند از فرانسه ی تحت قیمومیت ویشی بگریزد؛ از جایی که آلمانی های یهودی و/یا مارکسیست توسط حکومت جمهوری ویشی به پلیس گشتاپو تسلیم می شدند. همان طور که می دانیم، بنیامین موفق به فرار نشد: پلیس فرانکو او را در مرز اسپانیا – پور – بو – در سپتامبر ۱۹۴۰ بازداشت کرد. والتر بنیامین ترجیح داد خودکشی کند.

اولین ارجاع به این سند تاریخی در نامه یی از بنیامین به آدورنو پدیدار می شود: نامه یی نوشته شده به زبان فرانسه در ۲۲ فوریه ۱۹۴۰. در آن نامه هدف خود از نوشتن این متن را برای دوستش توضیح می دهد: هدف، «ایجاد یک شکاف ترمیم ناپذیر (Scission) بین راه و روش نگاه



ما و پس مانده های پوزیتیویسم است» - که حتی یقه ی مفاهیم تاریخی جناح چپ را هم رها نمی کند. (۱) بنابراین، از نظر بنیامین، پوزیتیویسم، وجه مشترکِ حداقلی [یا مقسوم الیه مشترک] کلیه ی آن گرایشاتی است که درصدد است به نقدشان بپردازد: منظور، تاریخیگریِ محافظه کارانه، فرگشت گراییِ سوسیال دمکراتیک و مارکسیسم عامیانه است. (۲)

ما باید خاطرنشان کنیم که این سند تاریخی برای چاپ و انتشار بر قلم نرفته بود. بنیامین آن را به یکی دو تن از نزدیک ترین دوستانش داده یا برای شان فرستاده بود، کسانی مثل هانا آرنه یا تئودور آدورنو، اما در نامه یی به گرتل آدورنو تصریح کرده بود که دلیلی برای انتشارش نمی بیند، زیرا اگر چاپ شود، «پنجره ی وسیعی به روی یک کژفهمی پر جوش و خروش باز می کند.» (۳)

واهمه ی پیشگویانه ی او به تمامی به وقوع پیوست: بسیاری از آنچه در باره ی «تزا» نوشته شد، نشانگر این کژفهمی است: برخی پر جوش و خروش، برخی با نگاه تردید آمیز، اما همه شان، فاقد ظرفیت کافی برای دریافت معنای متن.

.....

1) "به تازگی چندین تز درباره مفهوم تاریخ را به پایان رسانده ام. این تزها از یک طرف با دیدگاه هایی که در فصل اول از نوشته ام درباره ی فوکس مشخص شده است، ارتباط برقرار می کند. از سوی دیگر، آنها باید به عنوان مقدمه نظری برای جستار دوم در باب بودلر باشند. آنها اولین تلاش برای ترسیم جنبه یی از تاریخ را نشان می دهند که باید یک گسست ترمیم ناپذیر بین شیوه دید ما و بقایای پوزیتیویسم ایجاد کنند که، به نظر من، عمیقاً حتا آن مفاهیم تاریخی را برجسته می کنند که برای ما نزدیک ترین و آشنا ترین هستند" (GS, I, 3, p. 1225)

این قسمت آخر یک مرجع شفاف است به آنچه که او با عنوان "مارکسیسم عامیانه" اشاره می کند.

2) دکترین سوسیال دموکراسی اغلب با الهام از تفکر نئو کانتی بود، اما این جهت گیری لزوماً در تناقض با گزینه ی پوزیتیویستی در حوزه ی علوم اجتماعی نبود، همانطور که کار ادوارد برنشتاین به وضوح نشان می دهد.

3. Letter of April 1940 in GS, I, 3, pp. 1226-7.



قبرستان پور- بو

انگیزه ی مستقیم تصنیف «تزا» بی تردید پیمان آلمان و شوروی بود، و نیز درگرفتن جنگ جهانی دوم و اشغال اروپا توسط سربازان نازی، اما با وجود این، این متن خلاصه ی نهایی و متراکم تمام عقایدی است که سراسر نوشته هایش را درمی نوردد. بنیامین در یکی از آخرین نامه هایش به گرتل آدورنو می نویسد: «جنگ و مجموع شرایطی که با خود همراه آورد، مرا واداشت برخی از اندیشه هایم درباره ی آنچه -باید گفت- برای حدود بیست سال پیش خود نگاه داشته بودم -و حتا از خود دور نگه داشته بودم- روی کاغذ بیاورم.» جا داشت بگوید بیست و پنج سال، زیرا پیش تر دیدیم کنفرانس «زندگی دانشجویان» (۱۹۱۴)، شامل برخی از ایده های کلیدی این وصیت نامه ی معنوی ۱۹۴۰ می شد. (۴)

.....  
 4 ( نامه یی که در دستگاه انتقادی این بخش ذکر شده است: volume I, 3 of GS, p. 1226.

بنابراین ما باید این سند تاریخی را در زمینه‌ی تاریخی‌اش جای دهیم. این دوره به قول ویکتور زرگه «نیمه شب قرن» بود، آن لحظه‌ی هولناکِ تاریخ معاصر که بدون تردید، پیش زمینه‌ی بلاواسطه‌ی متن را ترسیم می‌کرد. با وجود این، «تزاها» را نمی‌توان تنها به صورت نوشته‌ی در ارتباط صرف با بحران زمان خود در نظر گرفت: این متن چنان پرمعناست که فرسنگ‌ها از مرز اتّفاقات تراژیکی که به وجودآورنده‌اش بود، درمی‌گذرد. چرا که از میان منشور لحظه‌ی تاریخی معینی، پرسش‌هایی مطرح می‌کند که شامل کلّ تاریخ مدرن و جایگاه و منزلت قرن بیستم در گذرگاه اجتماعی جامعه‌ی انسانی می‌شود.

داستان «نجات» و انتشار «تزاها» از سوی ویراستاران مجموعه آثارش بازسازی شده است: نسخه‌ی از آن را بنیامین به هانا آرنه سپرده بود که به دست آدورنو برساند که نخستین بار در فرم گونه‌ی کتابچه‌ی پلی‌کپی شده با عنوان «Walter Benjamin sum Gedachtnis» (به یاد والتر بنیامین) تهیه و تکثیر شده بود. یک چند نسخه از این کتابچه در ۱۹۴۴ توسط «انجمن پژوهش‌های اجتماعی فرانکفورت» در تبعید تجدید چاپ شد.

به شکلی ناسازه‌وار، اولین چاپ رسمی در کامل‌ترین معنی کلمه به زبان فرانسه با ترجمه‌ی پیر میساک [Pierre Missac] در اکتبر ۱۹۴۷ در Les Temp Modernes (ص ۲۵)، ص ۳۴-۶۲۳ چاپ شد، اما هیچ واکنشی برنیانگیخت. چاپ آلمانی‌اش هم به همت آدورنو در نشریه‌ی Neue Runschau (ص ۱۴، ۵۶۰-۷۰) پژوهاکی در پی نداشت. تنها پس از درآمدن متن در اولین مجموعه نوشته‌های بنیامین به ویرایش آدورنو (Frankfurt: Suhrkamp 1955) بود که این سند تاریخی نظرها را به سوی خود جلب کرد و اولین بحث‌ها را برانگیخت. سرانجام

در ۱۹۷۴ چاپ پر حواشی «تزاها» با نسخه های متفاوتی از آن به همراه یادداشت ها و یک تفسیر، و نیز ترجمه ی فرانسوی اش به قلم خود بنیامین - در «مجموعه آثار» ( Suhrkamp: Frankfurt) به ویرایش ر. تیدمن و ه. شوپنهاوزر و همکاری آدورنو و شولم در آمد. با وجود این، باید آن آخرین نسخه را نیز با عنوان Handexemplar (که یکی از یادداشت ها را تبدیل به تز هجدهم می کند) افزود؛ متنی که جورجو آگامبن کشفش می کند و وارد بخش هفتم «مجموعه آثار» می شود.

در بحث هایی که از ۱۹۵۰ به این سو با انتشار «تزاها» درگرفت، سه دیدگاه اصلی تأویل را می توان از یکدیگر تشخیص داد:

۱) دیدگاه ماتریالیستی: والتر بنیامین یک مارکسیست است، یک مارکسیست منسجم. فرمول - بندی های الهیاتی اش را باید به دیده ی استعاره ی نگریست، مثل فرمی برونوی و زیبا [Exotic] که پوشش حقایق ماتریالیستی می شود. این تفسیر از آن برشت بود که در «یادداشت های روزانه» - اش پیشاپیش ابراز کرد. (۵)

۲) دیدگاه الهیاتی: والتر بنیامین پیش و بیش از هر چیز، یک الهیات شناس یهودی بود، یک اندیشمند مسیانیک. مارکسیسم او صرفاً جنبه ی واژگانی [Terminology] دارد، و مفاهیمی مثل «ماتریالیسم تاریخی» نزد او کاربردی اغراق آمیز دارد. این دیدگاه دوستش گرشوم شولم بود.

.....

(5) برشت می نویسد: "رساله ی کوچک و روشنی است و مسائل پیچیده را به سادگی مطرح می کند. (به رغم استعاره ها و مضامین یهودی آن [metaphorik und Judaismen] و فکرش چه ترسناک است که: چه کم است تعداد کسانی که در برابر چنین چیزی دست کم از خود مدارا نشان دهند." Bertolt Brecht, *Journals 1934-1955*, trans, by Hugh Rorrison, ed. John Willett and Ralph Manheim (New York: Roudedge, 1996), p. 159.

۳ دیدگاه تضاد: والتر بنیامین سعی کرده بود مارکسیسم را با الهیات، و ماتریالیسم را با مسیانیزم آشتی دهد. اکنون همان طور که بر همه معلوم است این دوگانه ها در یک جا جمع نمی شوند. در نتیجه، تلاش او بی ثمر بوده است. این استنتاج از آن یورگن هابرماس و رولف تیدمن بود. از نظر من، این سه دیدگاه در آن واحد هم درست اند، و هم اشتباه. من بر آن ام فروتنانه دیدگاه چهارمی پیشنهاد دهم. والتر بنیامین یک مارکسیست و الهیات شناس است. این درست است که این دو مفهوم معمولاً با یکدیگر در تضاد اند. اما نویسنده ی «تزاها» یک متفکر «معمولی» نیست. او این مفاهیم را از نو تأویل کرده، دگرگون کرده و آنها را نسبت به یکدیگر در تنویر دوسویه و متقابلی قرار داده به حدی که در مسیری منسجم به یکدیگر متصل شده اند. او علاقه داشت خودش را با فیگور یانوس مقایسه کند، که یکی از چهره هایش روبه سوی مسکو داشت و یکی روبه سوی بیت المقدس. اما چیزی که اغلب فراموش می شود این است که خدای رومی دو چهره داشت، اما یک مغز: مارکسیسم و مسیانیزم تنها دو حالت بیانی آند - *Ausdrücke*، یکی از واژه های مورد علاقه ی بنیامین - از یک اندیشه ی واحد. یک اندیشه ی بدیع، اصیل و طبقه بندی ناشدنی، که در نامه یی به شولم در مه ۱۹۲۶، چنین توصیف شده است: «حالتی ناگهانی و متناقض نما که از یک رؤیت [دینی یا سیاسی] به رؤیت دیگر [بدون در نظر گرفتن این که کدام جهت] دگرذیسی پیدا کرده است.» (۶) برای آن که ما بهتر ارتباط پیچیده و ظریف بین رستگاری و انقلاب را در فلسفه ی تاریخ او متوجه شویم، باید از نوعی خویشاوندی اختیاری سخن

6. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno (eds), *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994), p. 300.

بگوییم، یا به بیان دیگر، از جاذبه‌ی دوجانبه یا امدادگرانه‌ی متقابل هر دو سوی این دو قطب، بر اساس قیاس‌های ساختاری معین که منجر به آمیزش کیمیاگرانه‌ی معینی می‌شود - مثل عشقی بین دو شخصیتِ رمان گوته *Die Wahlverwandschaften* [خویشاوندی‌های اختیاری]، که بنیامین در جوانی در باره‌اش یکی از مهم‌ترین جستارهایش را نوشته بود.<sup>(۷)</sup>

هرچند از رویکرد یک طرفه‌ی شولم باید انتقاد کرد، اما نمی‌توان تأثیر ژرف اندیشه‌ی او را بر بنیامین ناچیز شمرد، به خصوص در زمانی که او مشغول نوشتن «تزه‌ها» بود. سندی هنوز منتشر نشده که من فرصت بررسی آن را در آرشیو شولم در کتابخانه‌ی دانشگاه عبری پیدا کردم، بدون کوچک‌ترین محلی برای تردید، نشان می‌دهد که همان عنوان «تزه‌ها» ملهم از دست‌نوشته‌ی منتشر نشده‌ی شولم است که بنیامین بدون شک از آن خبر داشته است؛ متنی با عنوان *“Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit”* (تزهایی درباره‌ی مفهوم عدالت) به تاریخ ۱۹۱۹ و ۱۹۲۵. با خواندن این متن می‌توان فهمید که بنیامین نه تنها از عنوان، بل از محتوای دست‌نوشته هم الهام گرفته است. برای نمونه به این قسمت توجه کنید: «رکن مسیانیک به مثابه‌ی اکنونِ ابدی با عدالتِ جوهریِ آنجا بودگی [Daseiendes] در تناظر با یکدیگر آند [entsprechen sich]. اگر عدالت آنجا نمی‌بود، قلمرو حکمروایی مسیانیک نه تنها نمی‌توانست آنجا باشد، بل امکان ناپذیر می‌بود.»<sup>(۸)</sup>

( 7 ) «رمان خویشاوندی‌های اختیاری گوته»، I, SW, ص. 297-360. در مفهوم خویشاوندی‌های اختیاری و مسیرش از کیمیاگری تا جامعه‌شناسی ماکس وبر از طریق گوته، نگاه کنید به: *Redemption and Utopia: Jewish Liberation Thought in Central Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1998) 8. G. Scholem, *Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*, 1919-1925, Scholem Archive, Hebrew University of Jerusalem, p. 3.

هدف یادداشت‌ها و تفاسیری که در این کتاب می‌آید، بیش از آن که قصد داشته باشد «قضاوت»ی در باره‌ی تزه‌های بنیامین باشد، کوششی است برای فهمیدن شان. این مانع نخواهد شد که من در برابر روشن بینی او ادای احترام نکنم، و یا آن‌جا که لازم است، چیزی را که به نظر پرسش برانگیز است، نقد نکنم. تأویلی که ارائه می‌شود، ادعای جامع و مانع بودن ندارد؛ حتی کمتر؛ ادعا نمی‌کند «صحیح‌ترین»، «حقیقی‌ترین»، یا «علمی‌ترین» تأویل بوده است. در بهترین حالت، می‌کوشد تا انسجام درون متن را آشکار کند، در مقابل با کار بسیاری از دیگران که تنها متن را ناسازگار، متناقض یا مبهم خوانده‌اند.

مفاهیم بنیامین انتزاع‌هایی استعاری نیست، بل به تجارب تاریخی صُلبی مرتبط است. بنابراین، من سعی کرده‌ام توضیحاتش را با مثال‌هایی – هم از تاریخ مدرن اروپا و هم از تاریخ یهود باستان – برجسته کنم که مستقیم یا غیر مستقیم ملهم از نوشته‌های خود اوست. در ضمن، نمونه‌هایی از امریکای لاتین معاصر افزودم که ممکن است در نگاه نخست عجیب بنماید. این کار به نظر من به نکته‌ی مهمی در جهان شمولی و اعتبار فلسفه‌ی تاریخ بنیامین اشاره می‌کند. من زمانی سراغ «تزه‌ها» آمدم که جنبش‌های خیزشی مردمی در امریکای لاتین در حال وقوع بود: این سند مرا قادر ساخت آن رخدادها را بهتر مشاهده کنم، و برعکس، آن رخدادها نوری تازه بر این متن تابانید. برای چاپ اصل فرانسوی این کتاب، نقطه‌ی شروع من، ترجمه‌ی جدی و پرظرافت موریس دو گاندیلاک در ۱۹۷۱، انتشارات موریس نادو در مجموعه‌ی *جستارهای بنیامین با عنوان Poésie et vérité* [شعر و حقیقت] است، هرچند، آن ترجمه در چندین جای مهم نادقیق

است. (۹) من همچنین به ترجمه‌ی بی که خود بنیامین از متن به فرانسه کرده بود - ترجمه‌ی بی هرچند ناتمام اما به غایت ارزشمند - مراجعه کردم؛ متنی که در جنبه‌هایی متفاوت با متن آلمانی است و از همین رو می‌توان آن را شکل دیگری [variant] از متن اصلی شمرد. سرانجام با رفتن از راه پژوهشگران ایتالیایی، به فهرست تزه‌ها آن یکی را که جورجو آگامبن چندسال پیش در نسخه‌ی خطی کشف کرده بود، افزودم. (۱۰) این تز قبلاً در میان یادداشت‌های مقدماتی ظاهر شدند که در *Gesammelte Schriften* تحت عنوان تز *XVIIa* چاپ شده بود. دست‌نوشته‌ی بی که آگامبن کشف کرد، نشان می‌دهد بنیامین می‌خواسته است در پایان ورژن آن سند، آن تز را بیاورد. این در واقع یک متن مستقل با اهمیت فوق‌العاده زیاد است و نه یک گونه‌ی متفاوت از آن متن. اما در این کتاب با شماره‌ی *XVIIa* مشخص شده است تا از اعمال تغییر در شماره‌گذاری پذیرفته شده در آخرین چاپ «تزه‌ها» اجتناب کرده باشد.

برای تفسیر تزه‌ها بارها به یادداشت‌های مقدماتی «مجموعه آثار بنیامین» در جلد ۱۰۳ ارجاع داده‌ام. این ارجاع‌ها در متن درپرانتر آورده شده‌اند. (۱۱) در خاتمه‌ی این درآمد به دادن چند اطلاع شخصی بسنده کنم: «تزهایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» را من دیر کشف کردم. به صورت متناقض‌نمایی به واسطه‌ی خواندن نوشته‌های گرشوم شولم، که در ۱۹۷۹ در اورشلیم ملاقاتش

---

9. In preparing the translation, the version of the 'Theses' published in W. Benjamin, *Selected Writings*, volume 4, 1938-1940, translated by Edmund Jephcott and others (Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of the University of Harvard Press, 2003) has been used [Trans.].

10. Gianfranco Bonola, Michele Ranchetti (eds), Walter Benjamin, *Sul concetto di storia* (Turin: Einaudi, 1997),

11. W. Benjamin, *SW.*, 4, pp. 401-11.



کردم، در دوره بی که به ارتباط بین مسیانسیم یهود و اوتوپیا علاقه مند شده بودم، از این متن بنیامین باخبر شدم. در حالی که آن متن در زبان فرانسه از ۱۹۴۷ و در زبان آلمانی از ۱۹۵۰ به این سو در دسترس بود. نمی دانم آیا باید این تأخیر را به جهالتم، بی بصیرتی ام یا به بی تفاوتی ام نسبت دهم. به هر تقدیر، در گذرگاه اندیشی ام کشف تزه‌های "Uber den Begriff der Geschichte" متگی به گذشته و آینده ی خاصی است:

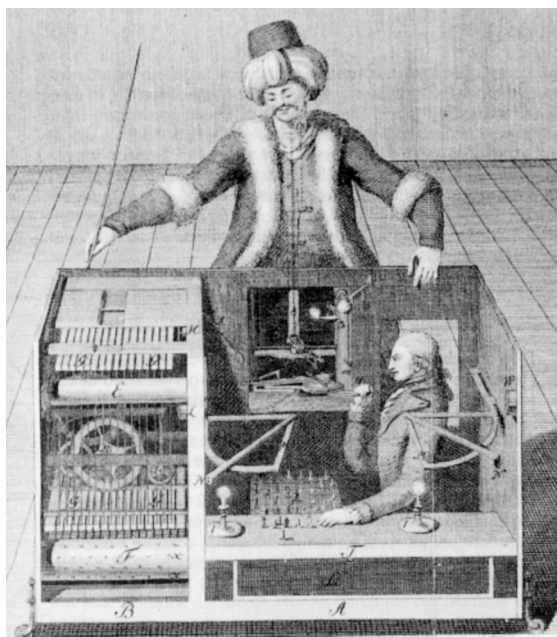
از بیست سال پیش که شروع به خواندنش کرده ام، این نوشته رهایم نکرده است: همچنان مرا شگفت زده و مبهوت، مسحور و شیفته ی خود می کند و مرا به اندیشیدن برمی انگیزد. آن را خواندم، دوباره خواندم، از نو خواندم، ده ها بار، و هر بار جنبه های تازه یی در آن کشف کردم؛ گاهی دچار این حس یا توهم شدم که در ژرف ترین لایه های آن متن بی نهایت ضخیم نفوذ کرده ام و آن چیزی را که تا مدت زمانی قبل برایم سخت و نفوذناپذیر می نمود، فهمیده ام. باید اعتراف کنم هنوز برخی از قسمت های متن برایم تاریک و ناخوانا باقی مانده است. برخی قسمت های دیگرش اما با شفافیت ها، انوار درونی اش و روشنای بی چون و چرایش به درخشش ادامه می دهد. این تفاوت ها در کوتاه بودن برخی و بلندتر بودن برخی دیگر از تفسیرهایم قابل مشاهده است. اما پیش از هر چیز خواندن «تزه‌ها» قطعیت افکارم را به لرزه درآورد، پیش فرض هایم را زیر و رو کرد، برخی از اندیشه های جزمم را ویران کرد: سخن کوتاه، درخصوص یک رشته مسئله ی اساسی این متن مرا وادار کرد به طریقی دیگر بیان‌دیشم: پیشرفت، دین، تاریخ، اوتوپیاگرایی و سیاست. در اثر این برخورد بی اندازه مهم، هیچ چیزی در من آسیب ندیده و سالم برجا نماند.

به تدریج شروع به ادراک گستره ی جهان شمول گزاره های بنیامین و فهم آنها «از منظر مغلوبان» کردم : نه فقط از حیث تاریخ طبقات ستمدیده، بل از حیث تاریخ زنان-پنجاه درصد جامعه ی انسانی - ، یهودیان، کولیان، کردها، سیاهان، اقلیت های جنسی، و خلاصه تاریخ تمام مطرودان (در آن معنا که هانا آرنهت به کار برده است) در تمام اعصار و قاره ها.

در پانزده سال اخیر برای ارزیابی تزه‌ها یادداشت برداری های بسیار کرده ام. درس‌ها و کنفرانس های استادان بی اندازه ارزشمندی چون استفان موزه، و ایروینگ ولفارت را دنبال کرده ام. خودم نیز تزه‌ها را در طول یک سال در «مدرسه ی عالی علوم اجتماعی» و بعد در دانشگاه سائو پائولوی برزیل تدریس کرده ام. قسمت عمده ی نقدها و تفاسیر منتشر شده درباره ی تزه‌ها را خوانده ام. اما هنوز برآن ام که جا برای تفسیرهای متفاوت دیگر مثل همین تفسیر من وجود دارد. و این متن جزو آن متون نادری است که خصوصیت مشترک شان ظرفیتی است که برای قرائت های تازه، جذب هرمونتیک های متفاوت و تولّد افکاری دارد که پیش تر وجود نداشته اند. درست تر این که، همان طور که در دعای هزاران ساله ی یهودیان Shemah Israel گفته می شود: *lelom vade* : تا زمان ابد.

## تذ ۱

می دانیم زمانی آدمکی بود که طوری ساخته شده بود که می توانست در مقابل حرکت هر شطرنج بازی چنان حرکت کند که سرانجام به پیروزی اش بیانجامد. عروسکی در جامه ی ترکی و نی قلیان بر لب، نشسته پشت صفحه ی شطرنج بر میزی بزرگ. نظمی خاص از آینه ها در اطراف این توهم را پدید می آورد که گویی میز از هر سو شفاف است. در واقع، کوتوله یی گوژپشت و استاد شطرنج در خفا دست های عروسک را با ریسمان هایی که به آنها وصل شده بود راهبری می کرد. می توان قرینه یی فلسفی برای این دستگاه در نظر گرفت: عروسک، "ماتریالیسم تاریخی" است که باید همیشه برنده شود. او می تواند به سادگی هر حریفی را از میدان به در کند تنها به شرطی که الهیات را به خدمت بگیرد؛ الهیات که امروز همان طور که می دانیم چنان حقیر و زشت است که باید خارج از میدان دید بماند.



آدمک شطرنج باز، یوهان نپوموک مولتسل، ۱۷۶۹

تذ ۱ از همان بدو امر یکی از درون مایه های مرکزی کلّ متن را مطرح می کند: ترکیب ناسازه وار ماتریالیسم و الهیات: بنیامین، در توضیح این، یک تمثیل کنایی خلق می کند. بگذارید معنای ارکانی را که برسازنده ی این تمثیل اند، رمزگشایی کنیم.

اول، آدمک [مکانیکی]: این یک عروسک خیمه شب بازی است که آن را "ماتریالیسم تاریخی" نامیده است. استفاده از علامت نقل قول و شکلی که جمله پیدا کرده است، می رساند که این آدمک، ماتریالیسم تاریخی «حقیقی» نیست، بل چیزی است که دیگران آن نام را به او داده اند.

حال این پرسش پیش می آید که آن دیگران که اند؟ و پاسخ به نظر می رسد این باشد: سخنگویان اصلی مارکسیسم در آن دوره، یعنی ایدئولوگ های انترناسیونال دوم و سوم. از نظر بنیامین، ماتریالیسم تاریخی عملاً در دست آنان تبدیل به روشی شده است که تاریخ در آن چیزی شبیه ماشینی تصوّر می شود که به طور «اتوماتیک» پیروزی سوسیالیسم را به همراه می آورد. برای این ماتریالیسم مکانیکی، پیشرفت نیروهای تولید، پیشرفت اقتصادی، و «قوانین تاریخی» الزاماً منجر به آخرین بحران سرمایه داری و درنهایت پیروزی پرولتاریا (گونه ی کمونیستی اش)، یا منجر به رفرم هایی می شود که به تدریج جامعه (گونه ی سوسیال دمکراتیک آن) را دگرگون می کند. حال آن که، این آدمک مکانیکی توانایی «برنده شدن در بازی» را ندارد.

«برنده شدن در بازی» حاوی یک معنای دوگانه است:

- ۱- تأویل صحیح تاریخ، پیکار علیه دیدگاه تاریخی ستمگران.
  - ۲- شکست دشمن تاریخی و طبقات حاکم. منظور از این دشمن، در ۱۹۴۰، فاشیسم است. برای بنیامین، هر دو معنا در تمایزناپذیری تئوری و پراتیک به یکدیگر تنگ متصل شده اند. بدون یک تأویل صحیح از تاریخ، بسیار دشوار حتماً امکان ناپذیر است که بتوان با فاشیسم جنگید.
- شکست جنبش کارگری مارکسیستی - در آلمان، اتریش، اسپانیا، و فرانسه- در برابر فاشیسم، نشانگر ناتوانی این عروسک فاقد اندیشه و این آدمک فاقد قوه ی تفکر برای «برنده شدن در بازی» است؛ بازی یی که آینده ی جامعه ی انسانی در گرو آن است.

ماتریالیسم تاریخی برای برنده شدن نیاز به الهیات دارد: این همان کوتوله یی است که زیر دستگاه پنهان شده است. تمثیل همان طور که می دانیم، ملهم از یکی از داستان های ادگار آلن پو است

که بودلر به فرانسه برگردانده و بنیامین آن را خوانده بود: نام داستان: «شطرنج باز مائلتسل» است: آدمکی شطرنج باز که در ۱۷۶۹ به دربار سلطنتی وین توسط بارون وولفگانگ فون کمپلین ارائه می شود که پس از سفرهای بسیار سرانجام به امریکا می رسد و در امریکا به دست مخترع ونیزی اش یوهان نیوموک مائلتسل شهر به شهر گردانده می شود. پو این آدمک را به عنوان فیگوری که «مثل ترک ها جامه برتن دارد»، با یک نی قلیان برلب و «در دست چپ» توصیف می کند، و این که اگر یک ماشین بود، بازی های شطرنج را «همواره می برد». یک فرضیه ی پو این است که «کوتوله یی که ماشین را به حرکت می اندازد» خود را پیش تر، درون آن مخفی کرده است. شباهت داستان با آن چه در تز آمده، آشکار است. (۱۲)

از نظر ما، رابطه ی بین متن بنیامین و قصه ی پو تنها در سطح حکایت نیست. استنتاج فلسفی قصه ی «شطرنج باز مائلتسل» از این قرار است: «کاملاً معلوم است که حرکت های دست آدمک از طرف یک ذهن مدیریت می شود، و نه چیز دیگر». کلمه ی «ذهن» در قصه ی پو تبدیل می شود به الهیات در تز بنیامین، یا به بیان دیگر تبدیل می شود به روح مسیانیک که بدون آن ماتریالیسم تاریخی نمی تواند «برنده ی بازی شود» تا انقلاب به پیروزی دست یابد.

به نظر می رسد رولف تیدمن اشتباه کرده است آنجا که در آخرین کتابش – با این که از نظرهای دیگر جالب است – چنین می نویسد: «کوتوله ی الهیاتی مرده است، زیرا قسمتی از یک ماشین مرده شده است. آدمک به تمامی مرده است و شاید اصلاً نماینده ی قلمرو مرگ و ویرانی در تز نهم

.....  
12. Edgar Allan Poe, 'MaelzeFs Chess Player', 1836.

است» (۱۳)

اگر همه ی اجزای این دستگاه که شامل کوتوله هم می شود، مرده و ویران شده باشد، پس چطور می تواند بازی را از رقیبش ببرد؟ آن چه تز اظهار می کند، کاملاً برعکس است: به یمن عمل حیات بخش کوتوله است که کل ماشین زنده و فعال عمل می کند...

کوتوله یا کوتوله ی گوژپشت، به مثابه ی یک روح، به عنوان مدیر تام الاختیار حیات [Spiritual rector] ساختاری بی جان، یکی از درون مایه های شاخص ادبیات رمانتیک است. کازومدوی نتردام پاریس اثر هوگو را به یادآوریم:

و کلیسای جامع زیر دست او به موجودی مطیع و آرام می مانست... کازومدو صاحبش بود و آن را می آکند، مثل جنی آشنا... مصر می توانست او را خدای این معبد تصوّر کند؛ قرون وسطی فکر می کرد او اهریمن است در آنجا؛ اما راست این بود که او روح آنجا بود.

بنیامین فریفته ی این درون مایه شده بود: در داستان کوتاهش، «قصه ی راستلر» سخن از کوتوله یی ست که در یک بالن شعبده باز ماهری پنهان شده بود و از طریق «بازی دادن فنرهایی

13. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, p. 118.

که درون بالن جاسازی شده بود»، «کارهای عجیبی» می کرد. (۱۴)

الهیات مانند کوتوله ی تمثیل، امروز فقط می تواند درون یک ساختمان مخفی داخل ماتریالیسم تاریخی دست به عمل بزند. الهیات در یک عصر خردگرا و بی اعتقاد، چیزی مثل «زنی زشت و پلاسیده» (نقل قول از ترجمه ی فرانسه ی خود بنیامین) است و باید خود را مخفی کند... جالب این جاست که بنیامین به نظر نمی رسد از این قانون پیروی کند، زیرا در «تزها» یش الهیات به وضوح قابل رؤیت است. شاید در واقع این فقط در حکم نصیحتی است به خوانندگان این سند: الهیات را به کار ببرید، اما نشانش ندهید. و یا به گونه یی دیگر، از آنجا که متن به منظور انتشار نوشته نشده بود، لذا لازم نبود که کوتوله ی گوژپشت را از انظار مخفی نگه دارد. به هر تقدیر، استدلال قرینه اش چیزی در یکی از یادداشت های «پاساژها» ست که بنیامین آن را ضمیمه ی بخش مقدماتی «تزها» کرده بود: «تفکر من همان قدر به الهیات وابسته است که کاغذ جوهر خشک کن به جوهر. با آن سیراب می شود. با وجود این، اگر کار را همه به جوهر خشک کن بسپاریم، هیچ نوشته ی خوانایی باقی نمی ماند.» (۱۵) یک بار دیگر: تصویر حضور تعیین کننده – اما نامرئی- الهیات در قلب اندیشه ی «دنیوی» [profane]. جز این، این تصویر تا حدودی عجیب است: در حقیقت، همان طور که کسانی که از این وسیله ی امروز منسوخ شده استفاده کرده اند، می دانند، آثار آن چه با جوهر نوشته شده است، همیشه بر سطح جوهر خشک کن باقی می ماند...

14. W. Benjamin, *SW*, 3, p. 97.

15. *GS*, I, 3, p. 1235. This is passage is also included in *77ie Arcades Project*, p. 470 [Trans.].



«الهیات» برای بنیامین به چه معنی است؟ این در حین بررسی «تزه‌ها» روشن تر خواهد شد، اما این اصطلاح به دو مفهوم ریشه ای ما را می برد: یادآوری [Eingedenken] و رستگاری مسیانیک [Erlösung]. همان طور که در ادامه خواهیم دید، این دو مفهوم مؤلفه های اساسی «فلسفه ی تاریخ» نو آند که «تزه‌ها» احداث شان می کنند.

بنابراین چگونه باید رابطه ی بین الهیات و ماتریالیسم را تأویل کرد؟ این پرسش در یک روش متناقض نمای برجسته در همان تمثیل ارائه می شود: اول، کوتوله ی الهیاتی به عنوان ارباب آدمک ظاهر می شود و از آن استفاده ی ابزاری می کند. اما در پایان می بینیم که گفته می شود کوتوله «در خدمت» آدمک است. این تناقض به چه معناست؟- یک فرضیه ی ممکن این است که بنیامین بر آن است تا به صورتی دیالکتیکی نشان دهد این دو یکدیگر را تکمیل می کنند: الهیات و ماتریالیسم تاریخی، هر کدام در برهه یی ارباب و در برهه ی دیگر مستخدم اند، و یا به طور همزمان ارباب و مستخدم یکدیگر آند، به یکدیگر نیازمند آند.

ما باید این ایده را جدی بگیریم که الهیات «در خدمت» ماتریالیسم تاریخی است- یک فرمول بندی که تعریف اسکولاستیک سنتی فلسفه را به مثابه ی *anacilla theologiae* (مستخدم الهیات) معکوس می کند. الهیات برای بنیامین به خودی خود یک هدف نیست؛ هدفش تکمیل وصف ناپذیر حقایق ابدی نیست؛ و نه حتا چیزی کمتر: هدفش تعمق درباره ی سرشت وجود الهی نیست، چنانکه ممکن است از ریشه یابی این اصطلاح به نظر رسد: برای او الهیات در خدمت پیکار ستمدیدگان است. دقیق تر بگوییم: الهیات باید در خدمت بازسازی نیروهای انفجاری، مسیانیک و انقلابی ماتریالیسم تاریخی باشد—که توسط پیروان یا شاگردان بی کفایتش به

آدمکی مفلوک تقلیل یافته است. ماتریالیسم تاریخی که بنیامین در تزه‌های بعدی اش به آن صحّه می‌گذارد، چیزی است که از این احیا توسط الهیات ناشی می‌شود؛ از این فعالیت معنوی [spiritual] الهیات.

به نظر گرهار کایزر، «بنیامین در «تزه‌ها» مارکسیسم را در حیطة ی علم الهیات مورد بحث قرار می‌دهد. ماتریالیسم تاریخی، الهیات حقیقی است... فلسفه ی تاریخش یک الهیات تاریخی است.» چنین تأویلی تعادل ظریف بین هر دو مؤلفه را به هم می‌زند، و یکی را به دیگری فرو می‌کاهد. هر فروگاهی یک طرفه - از هر جهت که باشد - ناتوان از اعمال برقراری دیالکتیک بین الهیات و ماتریالیسم و نیاز متقابل شان به یکدیگر است.

در جهت مخالف، کریستا گرافرات قرار دارد: او بر آن است که «الهیات تزه‌ها یک بنای امدادی است... که در پی آن است که سنت قدیم الهیات را از دست کسانی که در حال حاضر بر آن سیطره انداخته‌اند، بیرون بکشد.» این تأویل در معرض این خطر است که نمایی حادث و ابزاری از الهیات ارائه کند. در صورتیکه الهیات در واقع یکی از ابعاد اساسی در تفکر بنیامین از اولین نوشته اش در ۱۹۱۳ به بعد بود.

دست آخر، هاینس-دیتر کیتشتاینر بر آن است که می‌تواند نوعی از تمایز کارکردها مابین عروسک و کوتوله قائل شود: «ماتریالیست تاریخی با زمان حال به مثابه ی یک مارکسیست، و با گذشته به مثابه ی یک الهیات شناس یادآوری برخوردار کند.» حال آنکه این تفکیک عملکردها به هیچ روی ربطی به ایده های بنیامین ندارد: مارکسیسم در نظر او همان قدر برای فهمیدن گذشته

الزامی است که الهیات برای فهمیدن حال و آینده... (۱۶)

ایده ی ترکیب الهیات با مارکسیسم یکی از تزه‌های بنیامین است که باعث بیشترین کژفهمی‌ها و سرگستگی‌ها شده است. با وجود این، دهه‌ها بعدتر، آن چه در ۱۹۴۰ تنها یک دریافت شهودی بود، تبدیل به پدیداری تاریخی شد و اهمیتی به سزا در شکل‌گیری الهیات آزادی طلبانه ی امریکای لاتین یافت. در کتاب‌هایی که در این حیطه توسط نویسندگانی با زمینه ی ذهنی فلسفی و تأثیرگذار مانند گوستاو گوتی یرز، هوگو آسمان، انریک دوسل، لئوناردو بوف، و بسیاری دیگر نوشته شد، مارکسیسم در اسلوبی نظام مند به الهیات متصل می‌شود و در دگرگونی تاریخ امریکای لاتین مؤثر واقع می‌شود. میلیون‌ها مسیحی که از این الهیات تأثیر پذیرفته‌اند، با عضویت در جماعات و انجمن‌های اجتماعی نقشی کلیدی در انقلاب سان‌دینیستی نیکاراگوا (۱۹۷۹)، در جنبش چریکی امریکای مرکزی (السالودور، گواتمالا)، در تشکیل جنبش کارگری و دهقانی برزیل - حزب کارگران و جنبش دهقانان بی‌زمین - و حتا پیکار مردم بومی چیاپاس برعهده گرفتند. در حقیقت، بیشتر جنبش‌های اجتماعی و سیاسی امریکای لاتین در سی سال گذشته در درجات مختلف در ربط و پیوند با الهیات آزادی طلب بوده است. (۱۷)

این طبعاً در بسیاری از جنبه‌ها متفاوت است از «الهیات انقلاب» که بنیامین در ذهن می‌پروراند

16. The articles by Kaiser, Greffrath and Kittsteiner can be found in Peter Bulthaup, *Materialien zu Benjamins Thesen 'Über den Begriff der Geschichte'* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975).

17. در این مورد به کتاب من نگاه کنید:

*The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (London: Verso, 1996).

است. جدای از این، در میان الهیات شناسان امریکای لاتین بنیامین چهره یی شناخته شده نیست در امریکای لاتین این الهیات بود که عروسکی جمود و انعطاف ناپذیر بود و با دخولی هرچند نه پنهانی در مارکسیسم دوباره جان گرفت. افزون بر این، الهیات مورد نظر ما در امریکای لاتین از نوع مسیحی اش بود، و نه یهودی، حتا اگر در بعد مسیانیک/ پیامبرانه اش با آن مشترک باشد و متألّهان آزادی طلب بر خصوصیت شاخص «عبرانی» مسیحیت آغازین و بر تداوم بین مسیحیت و روح «کتاب عهد عتیق» اصرار ورزند. دست آخر، باید پذیرفت که بافتار امریکای لاتین بسیار متفاوت است از اروپای بین دو جنگ. باوجود این، معلوم شد که ترکیب الهیات و مارکسیسم که اندیشمندان یهودی در خیال می پروراندند، به یمن تجربه ی تاریخی نه تنها امکان پذیر و پر ثمره است، بل حامل قوی دگرگونی انقلابی است.

## تذ ۲

لوتسه می نویسد: «یکی از قابل توجه ترین خصوصیات قلب آدمی این است که خودخواهی بیش از حدّ افراد در آنان مقارن است با نبود حسادتی که هر اکنونی نسبت به آینده اش حس می کند.» این مشاهده نشان می دهد که آن تصویری که ما از ایده ی سعادت گرامی می داریم، سراسر مرهون زمانی است که در مسیر تحوّل زندگی خود ما رقم خورده است. آن سعادت که بتواند حسادت ما را برانگیزد، تنها در هوایی است که زمانی خود تنفس کرده ایم؛ بین کسانی است که زمانی با آنان سخن می گفتیم و درد دل می کردیم؛ نزد زنانی است که خود را تسلیم ما کردند. به

بیان دیگر، ایده ی سعادت به طرزی جدایی ناپذیر در ربط و پیوند با ایده ی رستگاری [Redemption] است. همین، در مورد زمان گذشته، که [علم] تاریخ به انبانه ی خود ملحقش می کند نیز صادق است. زمان گذشته با خود نمایه ی رازی دارد که از طریق آن به مفهوم رستگاری برمی گردد. آیا نسیمی از هوایی که ما را دربرمی گیرد، همان نیست که زمانی به روی رفتگان مان می وزید؟ آیا در صدایی که از نزدیکان خود می شنویم، پژواکی از خاموش-شدگان مان نیست؟ آیا در زیبایی زانی که دوست می داریم، چیزی از زنانِ متقدم شان نیست؟ اگر چنین است، پس توافقی سری بین نسل های گذشته و حال وجود دارد. پس انتظار می رفت که ما به دنیا بیاییم. پس مانند هر نسلِ پیش، به نسلِ ما نیز یک نیروی ضعیفِ مسیانیک اعطا شده است؛ نیرویی که گذشته به گردنش حق دارد. به هیچ وجه نمی توان از احقاقِ چنین حقی چشم پوشی کرد. یک ماتریالیست تاریخی از این امر به خوبی آگاه است.

تز ۲ یکی از مفاهیم اصلی الهیاتی موجود در سند را مطرح می کند: Erlösung. که به درستی ترجمه پذیر است به : Redemption (۱۸) [رستگاری، بازخرید گناهان، بازگشتی خلاصی بخش به

.....  
 18) اصطلاح Erlösung که بنیامین احتمالاً از کتاب فرانتس رزنتسواپگ (ستاره رستگاری) گرفته بود، دارای معنی بی است که هم الهیاتی و هم سیاسی است و از هم جدایی ناپذیر اند، و اشاره است به رستگاری و به رهایی یا آزادی. همین در مورد معادل عبری آن نیز صادق است: ge'ulah

گذشته، پاک شدن گناهان.م.]. بنیامین ابتدا آن را در قلمرو فردی جای می دهد: سعادت شخصی فرد در گرو گذشته اش است، در گرو به فرجام رساندن آنچه می توانست جامه ی عمل بپوشد و انجام شود، اما نشد. برطبق گونه های دیگر این تز در پاساژها، این سعادت [glük] در گرو مرمت یابی نومییدی / یأس و درماندگی [Trostlosigkeit, Verlassenheit] گذشته است. رستگاری یا بازخرید گذشته چیزی نیست مگر این جامه ی عمل پوشیدن، این مرمت، و این کار بر طبق تصویری که هر فرد و نسل از سعادت دارد، قابل انجام است. (۱۹)

تز ۲ به طرزی نامحسوس، از مفهوم رستگاری فردی، بر اساس قلمرو تاریخ، به سوی رستگاری جمعی گذر می کند. برای فهمیدن این بحث ما باید به پاساژها بازگردیم که شامل نقل قول های گوناگونی از لوتسه است، نویسنده یی که بدون تردید مرجع مهمی برای تفکر بنیامین در «تزها» ست.

هرمان لوتسه (۱۸۱۸-۱۸۸۱)، فیلسوف آلمانی که امروز دیری است فراموش شده است، متعلق به مکتب متافیزیکی ایدئالیستی نزدیک به مونا دیسم لایبنیتس است. در اثر او Mikrokosmos بیان دینی و اخلاقی فلسفه ی تاریخ، رنگی ماخولیایی به خود می گیرد که توجه بنیامین را در اواخر دهه ی ۱۹۳۰ جلب کرد. در نامه یی به هورکه ایمر به تاریخ ۲۴ ژانویه ۱۹۳۹ - چند ماه پیش از تصنیف «تزها» - می گوید که تکیه گاهی غیرمترقبه برای تعمق های خودش در باره ی نیاز میرم به « گذاشتن حد و مرز در استفاده از مفهوم پیشرفت تاریخی» در اثر لوتسه یافته است - او

19. *The Arcades Project*, p. 479.

پیش تر در مقاله یی درباره ی فوکس در ۱۹۳۸ به همین موضوع اشاره کرده بود. (۲۰)

بر طبق آن چه بنیامین از Mikrokosmos در پاساژها نقل قول کرده است، نمی توان از پیشرفت دم زد، اگر روح هایی که رنج برده اند به سعادت نایل نشوند؛ به کمال / فرجام نیک (Vollkommenheit). لوتسه سپس آن دریافت های تاریخی را که به مطالبه ها و خواسته های (Ansprüche) اعصار گذشته به دیده ی حقارت نگاه می کنند، و نیز آن دریافت هایی از تاریخ را که کوشش های نسل های پیشین را بیهوده تلقی می کنند، مردود اعلام می کند. نیل به پیشرفت برای نسل های پیشین نیز الزامی ست، هرچند در راهی پر رمز و راز (geheimnisvolle). (۲۱)

این ایده ها را تقریباً کلمه به کلمه در تز ۲ بازمی یابیم که رستگاری و باز خرید گذشته را از همان آغاز به مثابه ی یادآوری تاریخی قربانیان گذشته در نظر می گیرد. به جز کتاب لوتسه، بنیامین همچنین به احتمال زیاد از برخی افکار هورکهایمر در مقاله یی در باره ی برگسون، چاپ شده در Zeitschrift für Sozialforschung الهام گرفته است.

آن چه را به سر زمین خوردگان آمده است، هیچ آینده یی نمی تواند مرمت یا جبران کند.

دیگر کسی آنان را تا ابد به نام سعادت صدا نمی زند. .. در میانه ی این بی قیدی و بی تفاوتی عظیم، تنها خرد انسانی آن مرجع بلند پایه است که می تواند بی عدالتی های پیشین را منحل کند و از حد آن برگردد [aufgehoben]، خرد انسانی تنها مقامی است که به این بسنده نمی کند...

20. GSI, 3, p. 1225.

21. *The Arcades Project*, pp. 478-9.

در این زمانه که باید ایمان به ابدیت از هم بگسلد، تاریخ نویسی [Historie] تنها مقام استیناف [Gehör] است که جامعه ی انسانی کنونی، هرچند خود درگذر است، می تواند در پاسخ به اعتراضاتی [Anklagen] ارائه کند که از گذشته به ما رسیده اند. (۲۲)

ایده ی الغا / انحلال [Aufhebung] \* بی عدالتی های گذشته از طریق آگاهی تاریخی به بهترین شکل با رویکردهای بنیامین مرتبط است، اما بنیامین به آن بُعدی الهیاتی می دهد، چیزی که برای هورکهایمر پذیرفتنی نیست.

هورکهایمر در نامه یی به بنیامین به تاریخ ۱۶ مارس ۱۹۳۷ به این مسئله ی بغرنج باز می گردد، اما او عمدتاً به نقد از خصوصیت بارز «ایدئالیستی» آن دریافتی از تاریخ می پردازد که بر «به اتمام نرسیدگی» (Unabgeschlossenheit) اصرار می کند: «بی عدالتی در گذشته رخ داده و به اتمام رسیده است. کشته شدگان واقعاً کشته شده اند... اگر به اتمام نرسیدگی رخداد تاریخی را جدی بگیریم، آن وقت مجبوریم به داوری نهایی ایمان بیاوریم...» (۲۳)

بنیامین برای این نامه اهمیتی ویژه قایل است، چنانکه آن را عیناً در پاساژها می آورد، اما موضع علمی و ماتریالیستی سخت گیرانه ی هورکهایمر را نمی پذیرد. او کیفیتی رستگاری طلبانه از الهیات به عمل یادآوری محوّل می کند که از نظر او توانایی این را دارد که رنج های به ظاهر «به اتمام رسیده» ی قربانیان گذشته را «تمام نشده» سازد. «این است الهیات، اما در عمل

22. M. Horkheimer, *Kritische Theorie* (Frankfurt: S. Fischer, 1968), I, pp. 198-9.

23. *The Arcades Projed*, p. 471 Translation modified.

\* مفهومی کلیدی در فلسفه ی تضاد هگل: آن چه نفی می شود، نابود یا هیچ نمی شود؛ همیشه در شکلی دیگر به همراه نفی کننده اش باقی می ماند و در آن حلول می کند، تغییر شکل می یابد و تغییر شکل می دهد. حمید عنایت معادل «انحلال» را پیشنهاد کرده است. م.



یادآوری (Eingedenken) ما صاحب تجربه‌ی می شویم که ما را از تصوّر تاریخ به مثابه‌ی امری غیرالهیاتی به طور ریشه‌ای بازمی‌دارد، هرچند این حق را نداشته باشیم که این را بی‌واسطه با واژگان الهیات بنویسیم» (۲۴) بنابراین، عمل یادآوری یکی از رسالت‌های کوتوله‌ی الهیات است که در ماتریالسم پنهان شده است، کوتوله‌ی می که نباید خود را «مستقیماً» نشان دهد.

این بحث نباید موجب شود که ما تأثیر مهمی که دریافت‌های هورکهایمر بر اندیشه‌ی بنیامین داشته را دست کم بگیریم—به خصوص آن دریافت‌هایی را که در اولین کتابش *Dämmerung* [گرگ و میش] آمده بود. در این کتاب که بی‌شک انقلابی‌ترین کتاب اوست، و در ۱۹۳۴ با نام مستعار هاینریش رگیوس چاپ شده بود، هورکهایمر می‌نویسد:

وقتی شما در حوض اید و در معرض شکنجه و آزار بی‌حد و حصر دیگران، رؤیای رهایی در سر می‌پرورانید؛ این فکر که کسی می‌آید از میان روشنائی، و حقیقت و عدالت برای تان به ارمغان می‌آورد. حتا نیاز نمی‌بینید چنان چیزی در طول حیات تان رخ دهد و نه حتا در طول عمر آنان که شما را تا حدّ مرگ شکنجه کرده‌اند، اما [در سر می‌پرورانید] روزی می‌رسد، هر وقت که موعده‌ش رسید و او آمد، که دیگر همه چیز جبران خواهد شد. کژفهمی و مردن در مه

.....

24) همان. ترجمه اصلاح شده. ژرار روله یکی از دو سه نویسندگانی است که نوشته‌های لوتسه را برای رمزگشایی تز دوم به کار برده است.. تفسیر او جالب است، اما از دیدگاه دوگانه‌ی درخصوص اندیشه‌ی بنیامین رنج می‌برد و در فرض نهایی اش این نسبت را به بنیامین می‌دهد که "تغییر محور" داده است. جایگزینی زمان مسیانیک با زمان سکولار. نگاه کنید به:

G. Raullet, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin* (Paris: Aubier, 1997), p.

به نظر ما، یک جایگزینی وجود ندارد، بلکه تناظری بین دو محور هست. ما به این نقطه بازمی‌گردیم..

ابهام از هر چیزی تلخ تر است. افتخار پژوهش های تاریخی این است که چنین ابهام و تاریکی را برطرف کند. (۲۵)

قرابت این سطور با تزه های بنیامین چشمگیر است. با وجود این، از نظر بنیامین، نه عمل یادآوری، و مکاشفه و تعمق ضمیر در بی عدالتی های گذشته، و نه پژوهش های تاریخی در این خصوص کفایت می کند. برای آن که رستگاری و بازخرید جای سزاوار خود را بیابد، باید مرمت - در زبان عبری tikkun- (۲۶) هم دخیل شود؛ مرمت برای رنج و اندوهی که نسل های پیشین و شکست خورده متحملش شده اند، مرمت و جامه ی عمل پوشاندن به حقایقی که آنان برایش پیکار کرده اما در نیل به آن درمانده اند. همان طور که در سراسر تزه ها به چشم می خورد، رستگاری این جا، هم در بُعد الهیاتی و هم در بُعد عرفی به کار رفته است. در معنای عرفی - همان گونه که جلوتر خواهیم دید در تزه های بعدی نمایان می شود- رهایی ستمدیدگان است. مغلوبین ژوئن ۱۸۴۸ - مثالی که در بسیاری از جاهای پاساژها (و نیز کتاب های مارکس درباره ی تاریخ) دیده می شود - نه تنها از ما می طلبند که رنج های شان را به یاد آوریم، بل می خواهند بی عدالتی های گذشته را مرمت کنیم و اوتوپییای اجتماعی شان را برپاسازیم. توافقی سرّی ما را به آنان پیوند می دهد و ما اگر می خواهیم به ماتریالسم تاریخی وفادار بمانیم، نمی توانیم خواست و

25. Heinrich Regius (Max Horkheimer), *Dämmerung. Notizen in Deutschland* (Zurich: Verlag Opnecht und Helbling, 1924), pp. 272.

(26) ما در تفسیر تز سوم، به این اصطلاح کابالیستی باز خواهیم گشت.

مطالبه‌ی آنان از ما را نادیده بگیریم- این همانا بینشی تاریخی به صورت پیکاری دائمی بین ستمدیدگان و ستمگران است.

رستگاری مسیانیک/انقلابی رسالتی است که نسل‌های پیشین به ما محوّل کرده‌اند. صحبت از مسیحی نیست که از بهشت آمده باشد؛ ما خود مسیح ایم. هر نسل صاحب بخش کوچکی از نیروی مسیانیک است که موظّف است آن را بروز دهد.

فرضیه‌ی «نیروی مسیانیک» (messianische Kraft) که بدعتی در آیین ارتدکس یهود است، از سوی اندیشمندان یهودی اروپای مرکزی نیز مطرح شده است، اندیشمندانی مانند مارتین بوبر (۲۷). اما برای بوبر این به مثابه‌ی یک نیروی امدادی است که قادر است در خصوص رستگاری، ما را با خدا به همکاری وادارد. در صورتیکه به نظر می‌رسد این دوگانگی در نظر بنیامین به انحلال رسیده باشد- در معنای aufgehoben. خدا در فلسفه‌ی او غایب است و رسالت مسیانیک به تمامی به نسل‌های آدمیان محوّل شده است. تنها مسیح ممکن، مسیح جمعی است: یا خود جامعه‌ی انسانی است، و یا دقیق‌تر بگوییم، همان طور که در ادامه خواهیم دید، جامعه‌ی ستمدیده‌ی انسانی است. نه آن است که منتظر آمدن مسیح باشیم و نه آن که روز رسیدنش را محاسبه کنیم- چنانکه کابالیست‌ها یا متصوّفان یهود در گیماتریا\* تمرینش را می‌کنند. — بل مسئله دست به عمل جمعی زدن است. رستگاری، یک خود-رستگاری است و

.....  
 27) به گفته بوبر، برای هسیدیسم، خدا بدون مشارکت انسان‌ها خواستار رستگاری نیست: به نسل‌های بشری نیروی تعاونی (mitwirkende Kraft) اعطا شده است، یک نیروی مسیانیک فعال (messianische kraft) نگاه کنید به: *Die chassidische Bücher* (Berlin: Schocken, 1927), pp. xxiii, xxvi, XXvii.  
 \* gematria: سنتی در کابالا قابل مقایسه با حساب جُمَل که هر حرف در ازای یک عدد قرار می‌گیرد.

می توان معادل های عرفی اش را در مارکس یافت: مردم تاریخ خود را می سازند، رهایی کارگران رسالت خود کارگران خواهد بود.

اما آنچه بنیامین را از مارکس متمایز می کند، فقط بُعد الهیاتی نیست، درضمن، دامنه ی خواست و مطالبه یی است که از گذشته پیش می آید: برای نسل کنونی هیچ رستگاری یی نیست اگر این مطالبه (Anspruch) ی قربانیان تاریخ را نادیده بگیریم. (۲۸)

چرا این نیروی مسیانیک ضعیف ( schwach ) است؟ همان طور که جورجو آگامبن ابراز کرده است، می توان این را به مثابه ی ارجاعی به وعظی از مسیح در نظر گرفت که از سنت پائولوس در انجیل آمده است: 2 Cor.12:9: «قدرت من در ضعف من به وقوع می پیوندد» (۲۹) [ در ترجمه ی لوتر: "mein Kraft ist in den schwachen mechtig" ] (۳۰). اما شاید این بیان، معنایی سیاسی برای امروز ما داشته باشد: یعنی همان استنتاج اندوه باری که بنیامین از شکست پیکارهای رهایی بخش گذشته و حال می کند. رستگاری هرچیزی می تواند باشد، مگر فرجامی قطعی و مسلّم؛ رستگاری تنها امکانی کوچک است که باید دانست چگونه می توان فراچنگش آورد.

همان طور که در سراسر سند شاهد ایم، تز ۲ نیز هم به سوی گذشته -تاریخ و یادآوری- متمرکز

28. See R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973). p. 138.

29) این نسخه شاه جیمز است. ریچموند لاتیمرور این بخش را به صورت "زیرا زمانی که ضعیف هستم، آنگاه قوی هستم." ارائه می کند.

*Acts and Letters of the Apostles* (New York: Farrar Straus Giroux, 1982), p. 153 [Trans.].

30. G. Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de V'Epitre aux Romains'* (Paris: Payot, 2000), pp. 218-19.

این درست است که این کریگمای مسیحی یهودی نسب در هیئت عیسی مسیح در عهد عتیق به عنوان "بنده ی رنجبر خداوند" است.

است و هم به سوی زمان حال: عمل رستگاری بخش. به نظر یورگن هابرماس، حقوقی که گذشته بر دوش نیروی مسیانیک گذاشته است، «تنها می تواند در موقعیتی برآورده شود که ما کنش نقادانه ی نگاه خود را به روی گذشته بی که در انتظار رستگاری است، به طور پیوسته و مدام نو کنیم.» (۳۱) توضیحی مشروع اما دست و پاگیر. نیروی مسیانیک فقط وابسته به غور و تعمق نیست- «نگاهی که به سوی گذشته برگردانده شده است.» جز این، نیرویی فعال است: رستگاری نیرویی انقلابی است که اکنون محقق می شود. تنها مسئله یی مربوط به حافظه نیست، بل همان طور که از تز ۱ به یاد می آوریم، برنده شدن در بازی علیه رقیبی قدرتمند و خطرناک است. «انتظار می رفت ما به دنیا بیاییم.» تا فراموش شدگان را از فراموش شدگی نجات بدهیم، اما درضمن تا راه شان را ادامه بدهیم و اگر ممکن شد پیکارشان را تا نیل به رهایی تحقق بخشیم. اگر وحی دریهودیت هم یادآور یک امید و هم دعوتی برای یک دگرگونی ریشه ای است، در بنیامین سنت وحی و رادیکالیسم نقد مارکسیستی به یکدیگر می پیوندند، تا به مطالبه ی رهایی پاسخ گویند؛ یک رهایی که تنها جبران خسارات گذشته نیست، بل دگرگونی فعالانه ی زمان حال است. (۳۲)

تئودور آدورنو در مقاله یی در باره ی تز ۲ با عنوان «پیشرفت» (۱۹۶۲)، و تحت تأثیر سبک و اسلوب بنیامین، تأویلی عجیب از آن می کند که موضوع بحث دوست خود را معکوس جلوه

32) من اینجا به این متن خوب اشاره می کنم:

J-M. Gagnebin, *Histoire et narration chez W.*

*Benjamin*, p. 157. Cf. Benjamin, 'Paralipomena to "On the Concept of History":

آیا نقادی و پیامبری مقوله هایی هستند که در "رستگاری" گذشته در هم می آمیزند؟

می دهد: «ایده ی پیشرفت در بنیامین مشروعیت در دکترینی به دست می آورد که در آن ایده ی سعادت نسل های هنوز به دنیا نیامده - که بدون آن نمی توان از پیشرفت سخن به میان آورد- به طرزی اجتناب ناپذیر شامل ایده ی رستگاری می شود.» (۳۳) در صورتیکه نسل های هنوز به دنیا نیامده موضوع بحث بنیامین نیستند. بعدتر خواهیم دید که او به وضوح دکترین پیشرفت «کلاسیک» درباره ی پیکار برای نسل های آینده را رد می کند—موضوع بحث او پیشینیان و اکنونیان اند.

### تز ۳

وقایع نگاری که رویدادها را بر حسب بزرگی و کوچکی شان روایت نمی کند، این حقیقت را مدّ نظر قرار می دهد: هیچ کدام از اتفاقاتی که تاکنون رخ داده است، در تاریخ، از دست رفته نخواهد بود. طبعاً، تنها یک جامعه ی انسانی که کاملاً رستگار شده است، گذشته اش را تمام و کمال باز می یابد- چیزی که در صدد گفتنش ام، این است: تنها یک جامعه ی انسانی که کاملاً رستگار شده است، گذشته اش در هر لحظه ی آن قابل نقل قول کردن است. هر لحظه که از سر گذرانده است، در دستور کار امروزش [l'ordre du jour] تبدیل به یک نقل قول می شود، و آن روز هم روز داوری است.

.....

33. T. Adomo, 'Progress', *Critical Models. Interventions and Catchwords* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 145.

پیوندی مستقیم بین این تز و تز پیشین هست: هم در تقارن است با آن و هم تمام کننده اش است. گذشته از ما انتظار دارد رستگارش کنیم، و تنها یک جامعه ی رستگار شده قادر است گذشته اش را «تمام و کمال بازیابد.» یک بار دیگر، عملِ یادآوری در قلبِ ارتباطِ الهیاتی با گذشته است و مفهومی که در قلبِ آن تعریف است Erlösung [رستگاری] است. رستگاری نیازمند یادآوری بی کم و کسرِ گذشته است، بدون تمایز بین وقایع و افراد «بزرگ» و «کوچک». تا زمانی که همچنان رنج ها و آلامِ تنها یک نفر فراموش شود، خبری از رهایی نخواهد بود. بی تردید، مسئله این جا همان است که در یادداشت های مقدماتی (Paralipomena) به صورت تاریخ جهان شمول قلمرو مسیانیک از آن سخن رفته است، تاریخ جهان شمول فعلیت های [actuality] بی کم و کسر. (۳۴)

به نظر می رسد نمونه ی نوعی وقایع نگار، به منظور این که پاسخگوی این نیاز باشد، خوب انتخاب نشده است: آیا او نمونه ی پارادیگماتیک کسی نیست که تاریخ را از منظرِ برندگان، شاهان، شاهزادگان و امپراتوران می نویسد؟ اما انگار بنیامین آشکارا درصدد است این جنبه را نادیده بگیرد: او وقایع نگار را برمی گزیند، زیرا وقایع نگار بیان کننده ی آن تاریخ «بی کم و کسر» است که وی به آن نیاز دارد: تاریخی که هیچ جزئیاتی بیرون خود نگذارد؛ هیچ رخدادی را، هرچند بی اهمیت؛ و برایش هیچ چیز «از دست رفته» نباشد. نویسنده ی روس، لسکوف، فرانتس کافکا و آنا سگریز برای او چهره های مهم وقایع نگاری در این سبک اند.

34. W. Benjamin, 'Paralipomena', *SW* | 4, p. 404.

ایروینگ ولفارت، یکی از بصیرترین خوانندگان بنیامین، به درستی تأکید می کند که وقایع نگار متقدم و پیشگام روز داوری است و همانند خودش هر شکلی از تبعیض را رد می کند- بینشی که به ما چیزی از آن دکتورین را یادآوری می کند که بنیامین در جستارهای لاسکوف مطرح کرده بود؛ چیزی از برخی مکاتب اندیشی در کلیسای ارتدکس که فرض می کنند همه کس به بهشت می رود. (۳۵) در واقع، بنیامین در جستار «حکایتگر» (۱۹۳۹)، به هواداری لاسکوف برای گمانه زنی های آریگن از apokatastasis، یعنی رستگاری نهایی همه ی روح ها بدون استثنا سخن می گوید. (۳۶) بنابراین، رستگاری و مفهوم روز داوری که در تز ۳ دیده می شود، یک apokatastasis است، در این معنا که همه ی قربانیان گذشته، و همه نبردهای رهایی بخش، هرچقدر خرد و «کوچک» هم که باشند، از فراموشی می رهند و به صورت یک نقل قول «در دستور کار» قرار می گیرند، به عبارت دیگر بازناسایی می شوند، ارج نهاده می شوند و به یاد آورده می شوند.

این apokatastasis همچنین در معنای تحت اللفظی، یعنی بازگشت همه چیز به خاستگاهش، و در انجیل، یعنی بازسازی فردوس به دست مسیح. ایده ی *Wiederbringung aller Dinge* (بازگشت همه چیز) یا *versöhnende Rückkehr am Ende der Dinge* (بازگشت صلح-آمیز به پایان همه چیز) که لوتسه نیز در *Mikrokosmos* رؤیایش را می دید: (۳۷) آن شکل سری

---

35. I. Wohlfarth, 'On the messianic structure of Walter Benjamin's last reflections', *Glyph*, 3 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 152.

36. W. Benjamin, *The Storyteller. Observations on the Works of Nikolai Leskov*, SW, 3, P- 158.



یا راز آمیز که پیشرفت می تواند با آن ارواح نیاکان را دربرگیرد. به بیان دیگر، مهم این جا  
 “*restitutio ad integrum restitutio omnium*” [بازسازی تمام و کمال.م.] است که پیش تر  
 بنیامین در «قطعه ی سیاسی- الهیاتی» (۱۹۳۱) در باره اش نوشته بود. معادل مسیانیک یهودی و  
 کابالیستی اصطلاح مسیحی *apokatastasis* ، همان طور که شولم در مقاله یی به نام «کابالا»  
 در *دایره المعارف یهود* (۱۹۳۲) درباره اش بحث می کند، *tikkun* است، یعنی رستگاری به  
 مثابه ی بازگشت همه چیز به مقام نخستش. (۳۸) بنیامین از این مقاله ی شولم عمیقاً تأثیر  
 پذیرفته بود، چنانکه در نامه- یی به تاریخ ۱۵ ژانویه ۱۹۳۳ به دوستش [شولم] می نویسد:  
 «پرتوهای مقاله ات تا ژرفای جهل من در این باب رسوخ کردند.» (۳۹) بنیامین در ترجمه ی  
 فرانسه ی تز ۳ می نویسد: «*l’humanité restituée, sauvée, rétablie*» [جامعه ی انسانی  
 برگردانده به حال اولش، نجات یافته، بازسازی شده]— سه اصطلاحی که مربوط اند به  
*apokatastasis* و *tikkun* .

از اریگن تا گرگوری نیسا، از جان اسکات اریگنا و آناپتیست ها تا اشلایرماخر، مفهوم

37. H. Lotze, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie* (Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1864), vol. 3, pp. 51-2, 56.

1. (38) به گفته شولم، تیکون در زبان کابالیستی، مرمت یا بازسازی نظم کیهانی را طراحی می کند که به وسیله مشیت الهی به لطف رستگاری مسیانیک تعیین شده است؛ فروپاشی قدرت شر و پایان فاجعه بار نظم تاریخی، که به سادگی آستانه رستگاری است. گناه اصلی آدم می تواند تنها با آمدن حکمروایی مسیانیک لغو شود، به لطف آن همه چیز به محل اصلی خود باز خواهدگشت:

*Ha-Shavat Kol ha-Devarim le-Havaiatam.*

معادل مسیحی آن چه می تواند مفهوم *apokatastasis* باشد .  
 (*Encyclopaedia Judaica*, vol. 9, 1932, pp. 659-63, 697-8, 703).

39. *Correspondence*, p. 401.

*novum apokatastasis* حاوی معنایی دوگانه است: نجات و بازسازی گذشته در آن واحد یک [نوآوری] است. این دقیقاً چیزی است که شولم درباره ی سنت مسیانیک یهود می نویسد: هم میل برای بازسازی خاستگاه همه چیز و هم نگاه اوتوپیاپی به آینده: در حالتی از روشنگری متقابل. (۴۰)

بعد اوتوپیاپی - انقلابی *apokatastasis* آشکارا در تز ۳ موجود نیست، اما در پاراگرافی در پاساژها به آن اشاره شده است: بنیامین نقد امانوئل برل از سوررئالیست ها را نقل قول می کند: «سوررئالیست ها به جای آن که قطار جهان مدرن را دنبال کنند، می کوشند خودشان را در یک لحظه ی تاریخی حتماً مقدم بر مارکسیسم جای دهند: در دوره های سال های ۱۸۲۰، ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ - ارجاعی روشن به سوسیالیست های اوتوپیاگرا و بلانکی.» اکنون برای نویسنده ی پاساژها این پرهیز از دنبال کردن «قطار جهان مدرن» - بیانی که در بنیامین حالتی نکوهش آمیز یافته - دقیقاً یکی از فضایل بزرگ سوررئالیسم است؛ جنبشی که ملهم بود از «اراده در عمل انقلابی و در تفکر انقلابی برای *apokatastasis*... برای تجزیه شدن به منظور گردهم آبی دوباره ی عناصر «خیلی زود» و «خیلی دیر» آمده ی اولین آغاز و آخرین واپاشی.» (۴۱) همانند یادآوری نبرد های فراموش شده و نجات عصیان های زودهنگام، بازگرداندن [apokatastasis]

40) عناصر خاصی به درون چنین اوتوپیاگرایی مرمت گرانه می خزند... که از دیدگاه یک موقعیت کاملاً جدیدی از جهان مسیانیک حاصل می شود. این نظم کاملاً جدید دارای عناصر کاملاً قدیمی است، اما حتی این ارکان قدیمی از گذشته ی واقعی تشکیل نشده است. در عوض، این یک گذشته است که به شکل روایی تغییر و تبدیل شده که پرتوهای اوتوپیاپی روشن می شود.. شولم، ایده مسیانیک در یهودیت (لندن: آلن و اونوین، 1971)، ص. 4 جایی که بنیامین مورد نظر است، M-J. Gagnebin دقیقاً می بیند که موضوع *apokatastasis* یا *restitutio* یک پروژه ی ترمیمی صرف نیست: این در واقع بهبود گذشته است، اما "در آن واحد- و به این دلیل که گذشته، به منزله ی گذشته، تنها می تواند ناهمانند به خود بازگردد - گشایش به آینده است، یک تکمیل نشدگی بنیادین".

*Histoire et narration chez Walter Benjamin* (Paris: L'Harmattan, 1994), p. 26.  
41. *The Arcades Project*, p. 698.

لحظه های تاریخی «از دست رفته» ی اتوپایی سوسیالیسم، عملی مکاشفه آمیز و درون نگرانه برای سوررئالیست ها نیست، بل در خدمت اندیشه ی انقلابی و پراتیک زمان حال است، اینجا و

اکنون - Jetzt!

بنیامین در صدد جایگزینی مارکس با سوسیالیسم اتوپایی نیست: بسیاری از ارجاع های او به ماتریالیسم تاریخی نشانگر این است. اما غنی کردن فرهنگ انقلابی با همه ی جوانب گذشته که دربردارنده ی امید اتوپایی است، برایش اهمیت دارد: مارکسیسم هیچ معنی یی ندارد اگر وارث - و وصی - قرن ها رؤیا و پیکارِ رهایی طلبانه نباشد.

تز ۴

نخست دنبال خوراک و پوشاک باش

بعد خواهی دید قلمرو حکمروایی خدا از آنت خواهد شد.

هگل، ۱۸۰۷

پیکار طبقاتی که همیشه مدّ نظر تاریخ نگاری است که در مکتب مارکس پرورش یافته است، پیکاری برای چیزهای ابتدایی و مادّی است که بدون وجود آنها هیچ چیز بالنده و والایی نمی تواند وجود داشته باشد. اما چیزهای بالنده و والا که در پیکار طبقاتی حضور دارند، به صورت غنایمی به برنده ی این پیکار تفویض نمی شوند: این چیزها در این پیکار در هیئت اعتماد، شجاعت، شوخ-طبعی، زیرکی و شکیبایی حضور می یابند و تأثیراتی دارند که تا گذشته های دور امتداد می یابد.

آنها به طور پیوسته هر پیروزی یی را که حاکمان در گذشته و حال به دست آورده اند، زیر سؤال می برند. مثل گل هایی که سرشان را به سوی آفتاب می چرخانند، گذشته نیز به یمن یک حرکت سَری آفتابگرد، به سوی خورشیدی رویش را برمی گرداند که در آسمان تاریخ در حال طلوع است. ماتریالیست تاریخی باید از این نامحسوس ترین دگرگونی ها آگاه باشد.

تفسیر خود را با پیشانی نوشتِ نقل شده از هگل بی‌اغایم؛ یک جلوه ی معکوس شده و کنایی از قسمت معروفی در انجیل: که نشانگرِ روشِ شاخصِ نقل قول های بنیامین است، چنانکه اندیشه های نویسنده ی مورد نظرش را تاراج می کند، همان گونه که یک راهزن جواهرات مسافری ثروتمند را در راه غارت می کند. آن بخش نوشته از زمینه اش کنده شده است: هگل، فیلسوف بزرگ ایدئالیست، به ابتدایی ترین ماتریالیسم گواهی می دهد.

در آن واحد، پیشانی نوشت، تز ۴ را به دو تز پیشین وصل می کند. به عبارت دیگر، هر سه تز را به درون مایه ی رستگاری پیوند می دهد: هیچ رستگاری یی بدون دگرگونی انقلابی حیات مادی چهره نشان نخواهد داد. مفهوم قلمرو حکمروایی خدا در اینجا تا حدودی یادآور نوشته های توماس مونتسر است که فریدریش انگلس از او در «پیکار دهقانان آلمان» (۱۸۵۰) نوشته بود: «منظور مونتسر از قلمرو حکمروایی خدا جامعه یی بود بدون تفاوت طبقاتی، مالکیت خصوصی، و دولتی نامرتبط و بیگانه با اعضای جامعه.» (۴۲) با این تفاوت اندک که بنیامین آن قدر پیش نمی رود تا

42. F. Engels, *The Peasant War in Germany* (Moscow: Progress Publishers, 1956), p. 56.

معنای الهیاتی این مفهوم را عرفی کند.

پرورش یافتن ماتریالیسم تاریخی «در مکتب مارکس» در اینجا با بازخوانی بنیامین در واژگان شاخص خودش آمده است: ورژنی نابروال [در برابر راست کیش.م.]، بدعت آمیز، مخصوص خود و طبقه بندی ناپذیر. بنیامین اینجا از چند حیث به برشت نزدیک می شود: مانند او به تقدّم «چیزهای ابتدایی و مادی» اصرار می ورزد: «اول خوراک، بعد اخلاق»، سرآغاز ترانه یی است که شخصیت های نمایش نامه ی «اپرای سه پولی» می خوانند. با وجود این، برخلاف دوستش، بر اهمیت حیاتی نیرو های معنوی و اخلاقی در پیکار طبقاتی تکیه می کند: ایمان [Foi] – معادلی که بنیامین در فرانسه برای Zuversicht آورده (۴۳) - ، شجاعت و پشتکار. فهرست کیفیات معنوی شامل دو چیز دیگر نیز می شوند که کاملاً «برشتی» اند: شوخ طبعی و از همه بالاتر: زیرکی ستمدیدگان.

بنابراین، در بنیامین دیالکتیک امور مادی و معنوی در پیکار طبقاتی، فراتر از مدل های مکانیکی زیربنا و روبنا می رود: تأکید در پیکار روی جنبه ی مادی اش است، اما انگیزش و ترغیب کنشگران اجتماعی، امری معنوی است. اگر طبقه ی ستمدیده فاقد کیفیات اخلاقی می بود، نمی توانست برای آزادی اش دست به پیکار بزند.

بهتر است موشکافی دقیق تری از مارکسیسم بنیامین انجام دهیم: اساسی ترین مفهوم ماتریالیسم تاریخی برای او، نه ماتریالیسم فلسفی انتزاعی، که پیکار طبقاتی است. این پیکار است

43. اشاره به ترجمه به زبان فرانسه از "تزا" توسط بنیامین است و خود در Gesammelte Schriften ص 1260 6- آمده است. عبارت Zuversicht که بنیامین به foi ترجمه کرده است، در اینجا به صورت رایج تر "اعتماد به نفس" آورده شده است.

که مدام در ذهن تاریخ نگاری حضور دارد که در مکتب مارکس پرورش یافته است (”ne cesse d’être present a l’historien formé par la pensée de Karl Marx—این ترجمه ی خود بنیامین به فرانسه است) و همین پیکار است که در ضمن ما را وادار می کند حال، گذشته و آینده را و پیوند پنهان بین شان را درک کنیم. این همان جایگاهی است که تئوری و پراتیک در آن برهم منطبق می شوند – و ما می فهمیم که همین انطباق بود که در ابتدا بنیامین را به سوی مارکسیسم کشیده بود، یعنی زمانی که تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ را در ۱۹۲۴ خوانده بود. (۴۴)

با این که همه ی مارکسیست ها به پیکار طبقاتی رجوع می کنند، تعداد کمی از آنان همچون بنیامین دارای چنین نگرش پرشور، قوی و متراکم، و فرگیر اند. آنچه نظر او را در گذشته جلب می کند، پیشرفت و توسعه ی نیروهای تولید، تضاد بین نیروها و روابط تولید، اشکال مالکیت یا اشکال دولت یا پیشرفت مدل های تولیدی نیست—یعنی چیزهایی که درون مایه های اساسی در اندیشه ی مارکس است—بل پیکار جانانه بین ستمگران و ستمدیدگان ، استثمارگران و استثمار شدگان، حاکمان و محکومان است.

بنابراین، تاریخ برای او پیروزی فاتحان است؛ اقتدار طبقه ی حاکم تنها در توان نیروی اقتصادی و سیاسی اش نیست یا در چگونگی توزیع مالکیت، یا در دگرگونی های نظام تولیدی اش: این اقتدار همواره در بردارنده ی ظفری تاریخی در نبرد علیه طبقات زیردست است. بنیامین در برابر نگرش

44. Letter to G. Scholem, 16 September 1924, *Conespondence*, p. 248.

فرگشت گرای تاریخ به مثابه ی گردآوری «منافع»، به مثابه ی «پیشرفت» به سوی آزادی بیشتر، خردگرایی، یا تمدن، ترجیح می دهد «از پایین» به مشاهده پردازد: تاریخ را از نقطه نظر مغلوبان، همچون رشته هایی از پیروزی های طبقات حاکم می بیند. فرمول بندی او — جز در این مورد استثنایی: «ویرانی مشترک طبقات در حال پیکار» (۴۵) — آشکارا از جمله ی مشهور مارکس و انگلس در *مانیفست کمونیست* متفاوت است؛ همان متنی که برعکس، بر پیروزی طبقات انقلابی در سیر و تحول تاریخ اصرار می کند.

با وجود این، هر نبرد تازه در جناح ستمدیدگان نه تنها حاکمیت زمان خود را، بل پیروزی های گذشته را زیر سؤال می برد. نیروهای *spirituelles* [معنوی] (ترجمه ی بنیامین به فرانسه) نبرد امروز به درون گذشته نور می تاباند (*rayonnent*)، به درون "la nuit des temps" [شب زمان]. گذشته با نور نبردهای امروز روشن می شود، با خورشیدی که در گنبد آسمان تاریخ در حال طلوع کردن است. استعاره ی خورشید، تصویری سنتی بود از جنبش کارگری آلمان: سرود قدیمی حزب سوسیال دمکرات می گفت: "Brüder, zu Sonne, zur Freiheit" [رفقا به سوی خورشید، به سوی آزادی]. این ارجاعی بود به خورشید آینده که امروز را روشنی می بخشد. اما در متن بنیامین از خورشید امروز گرامیداشت می شود، خورشیدی که معنای گذشته را دگرگون می کند. چنین است که همان طور که در مثال بالا آمده است، توماس مونتسر و جنگ های دهقانی قرن شانزدهم از نظر فریدریش انگلس - و بعد ارنست بلوخ - در نور نبردهای جنبش های

45. K. Marx and F. Engels, 'Manifesto of the Communist Party', in D. Fembach (ed.), *The Revolutions of 1848. Political Writings - Volume 1* (Harmondsworth: Penguin in association with *New Left Review*, 1973), p. 68.

کارگری مدرن مورد بازخوانی قرار می گیرند. (۴۶) پیکارهای موجود پیروزی های تاریخی ستمگران را زیر سؤال می برد، زیرا مشروعیت قدرت طبقه ی حاکمان را در گذشته و حال سست می کند. بنیامین اینجا به طور ضمنی علیه دریافتی فرگشت گرا در مارکسیسم موضع گیری می کند—دریافتی که در واقع در برخی قسمت های نوشته های مارکس موجود بود (از جمله در مانیفست کمونیست و مقاله هایش درباره ی هند در سال های ۱۸۵۰)- که پیروزی های بورژوازی در گذشته را و نیز نیاز به توسعه ی نیروهای تولید را یا حالت خام و نارس شرایط رهایی اجتماعی را مطابق با قوانین تاریخ برحق جلوه می دهد.

رابطه ی بین امروز و دیروز چیزی یک سویه نیست: در روندی به وضوح دیالکتیکی، حال، گذشته را روشن می کند و گذشته ی روشن شده تبدیل به نیروی محرکه ی حال می شود. نبردهای گذشته «به سوی خورشید در حال طلوع» می چرخند، اما همان نبردها آگاهی طبقاتی کسانی را که در حال بالیدن اند، بارور می کند تنها اگر پرتوهای آن خورشید به آنها برخورد کند. «خورشید» اینجا آن گونه که در سنت چپ «پیشرو» دیده می شود، نماد ظهور الزامی، اجتناب ناپذیر و «طبیعی» جهانی نو نیست، بل نماد خود پیکار است و نماد آن نگرش اوتوپییایی که تداعی می کند.

---

46) به طرز عجیبی، در Paralipomena (یادداشت های مقدماتی)، بنیامین به نظر می رسد این امکان را رد می کند که جنگ دهقانان ممکن است به عنوان مرجع برای مبارزات مدرن کارگران باشد. او اشاره نه به انگلس یا بلوخ، بل به کار مورخ تسیمرن می کند. (GS, 1,3,p. 1236; this passage is not included in SW:4 [Trans.]).

این اظهار نظر با این حال، در «ترها» گنجانده نشده است. شاید او ذهنش تغییر کرده است؟



## تذ ۵

تصویرِ حقیقیِ گذشته چارنعل از ما دور می شود. گذشته در آن لحظه که می توان آن را دانست و به آن معنا داد، تنها در هیئت تصویری با درخششی کوتاه ممکن است فراچنگ آید، و بعد از آن دیگر هرگز به چشم نخواهد آمد. «حقیقت از ما نخواهد گریخت.» این جمله ی گوتفرید کلر در دیدگاه تاریخگیری، دقیقاً نشانگر همان نقطه یی است که یک ماتریالیست تاریخی موظف است راهش را از تاریخگیری جدا کند. زیرا هر تصویر گذشته که زمان حال آن را مسئله ی خود نداند و درباره اش نیاندیشد، به طرز بی بازنگشتنی در معرض تهدید ناپدید شدن است. (از همین رو، اخبار خوبی که تاریخ نگار با قلبی مالا مال هیجان برای ما می آورد، درست در همان لحظه که دهان به سخن می گشاید، چه بسا برای همیشه در خلاء گم شوند.)

یک ورژن پیشین تذ ۵ را می توان در جستار ۱۹۳۶ بنیامین در باره ی فوکس یافت: در برابر گرایش مکاشفه آمیز تاریخ نگار سنتی، بنیامین بر اشتغال فعالانه ی «ماتریالیست تاریخی» تأکید می کند. هدف او کشف یک منظومه ی نقادانه متشکل از قطعه ی خاصی از گذشته با لحظه ی

.....  
 (47) پلخانف استدلال می کند که پیروزی برنامه ی سوسیالیستی همان قدر اجتناب ناپذیر است که طلوع خورشید صبح فردا... .

خاصی از زمان حال است. بُعد سیاسی و فعال این ارتباط با گذشته در یکی از یادداشت های مقدماتی تزا نمایان می شود: «مفهوم زمان حال» پیوندی بین تاریخ نگاری و سیاست ایجاد می کند که این همان پیوندی است که الهیات بین عمل یادآوری و رستگاری ایجاد می کند. این اکنون در تصاویری بیان می شود که می توان دیالکتیکی شان خواند. آنها تجسم مد/خله ی نجات بخش (rettenden Einfall) [شفاعت.م.] جامعه ی انسانی است. «(۴۸) ما دوباره اینجا همان ایده ی ناسازه وار- هرچند اساسی در اندیشه ی بنیامین- را درباره ی گونه یی از انطباق بین برخی مفاهیم و معادل های عرفی و انقلابی شان می یابیم. افزون براین، نباید از نظر دور کرد که «شفاعت» همان قدر برای گذشته مورد نظر است که برای حال: تاریخ و سیاست، یادآوری و رستگاری از یکدیگر جدایی ناپذیر اند.

مفهوم «دیالکتیک» را بنیامین از زبان هگلی- مارکسیستی وام گرفته است: او می کوشد سرشت یک «تصویر نجات بخش» را درک کند که به دنبال رسیدن به حل شدن – Aufhebung- تضاد بین گذشته و حال، و بین تئوری و پراتیک است.

مثالی، ولی نه از بنیامین، شاید به درک بهتر تر ۵ کمک کند: تصویر دیالکتیکی «انقلاب دائمی» که تروتسکی در ۱۹۰۵ فرمول بندی کرد، بر اساس درک پیکربندی [constellation] نقادانه بین انقلاب روسیه ۱۹۰۵ و کمون پاریس ۱۸۷۱ بود. اما این تصویر گریزپا که در آن ایام «چارنعل دور شد»، از چشم کنشگر تاریخی/ سیاسی پنهان ماند و گم شد. جنبش کارگری روسیه در

48. GS, I, 3, p. 1248.

آن زمان خود را ادامه ی راه کمون پاریس ندید: هم منشویک ها و هم بلشویک ها - به نوشته های لنین در ۱۹۰۵ نگاه کنید-- آشکارا رجوع به کمون پاریس را رد کردند، زیرا بر این باور بودند که در کمون پاریس «انقلاب دمکراتیک را با انقلاب پرولتاریایی عوضی گرفتند» (۴۹) خبر خوشی که تاریخ نگار/ انقلابی «باقلبی مالامال هیجان» از گذشته آورده بود، در خلاء گم شد. هنوز می بایست دوازده سال دیگر صبر کرد تا با «تزه های آوریل» لنین- ملهم از مدل کمون ۱۸۷۱- یک پیکربندی نو، ظهور کند که این بار موفقیت آمیز عمل کند.

تفسیری روشنگر از ژان- ماری گانییین درباره ی «تاریخ گشوده» ی بنیامین به تمامی قابل تعمیم به تز ۵ است. او می نویسد: بنیامین با پروست مشترک است در:

دغدغه ی نجات گذشته به درون زمان حال، به برکت استنباط قیاسی که هر دو [گذشته و حال] را دگرگون می کند، زیرا به این ترتیب گذشته شکلی نو به خود می گیرد که ممکن بود به فراموشی سپرده شود؛ در ضمن، زمان حال را دگرگون می کند، زیرا زمان حال خود را در هیئت نویدی جامه ی عمل پوشیده از گذشته نمایان می کند- نویدی که ممکن بود برای همیشه گم شود و از

.....

( 49 ) در " دو تاکتیک سوسیال دمکراسی در انقلاب دمکراتیک " (1905)، لنین ملاحظه می کند که کمون یک دولت کارگری بود که قادر نبود، و نمی توانست در آن زمان بین ارکان یک انقلاب دمکراتیک و یک انقلاب سوسیالیستی تمایز قایل شود، دولتی بود که وظایف مبارزه برای جمهوری را با وظایف یک مبارزه ی سوسیالیستی اشتباه گرفته بود. . . . به اختصار . . . این یک دولت بود که دولت ما نباید مانند آن باشد.

V. I. Lenin, *Selected Works* (London: Lawrence & Wishart, 1969), pp. 101-2.

عبارت "ما" به دولت روسیه دمکراتیک آینده اشاره دارد که لنین خواستار آن بود.

دست برود، همچنان که هنوز هم ممکن است گم باقی  
 بماند، اگر کشف نشود و در سیمای زمان حال حک نگردد. (۵۰)

کریستا گرافرات بر آن است که این تز در حقیقت به رادیکال ترین شکل ممکن، حقیقت تاریخی را به هیئت امری *اتفاق افتاده* در تاریخ [Historicization] درمی آورد: تصویر حقیقی گذشته خود موضوع فراشد تاریخی است. تا وقتی تاریخ از حرکت بازنايستاده است، نمی توان آخرین کلمه را در باره ی گذشته ادا کرد. این تفسیر جالب اما محدود کننده است: این تفسیر، Rettung [نجات] را به دامنه ی تاریخ نگاری محدود می کند و بُعد مداخله ی سیاسی را فراموش می کند. حال آنکه همان طور که دیدیم، برای بنیامین این دو سخت به هم پیوسته و جدایی ناپذیر اند. (۵۱)

یکی از اهداف این دریافت «سیاسی» از گذشته ممکن است با این اعتراض رو به رو گردد: آیا چنین کاری در بردارنده ی این خطر نیست که به یک بازنویسی «در سبک اورول» از گذشته منجر شود، در معنای نیازهای سیاسی کنونی به یک دستگاه یا دولت توتالیتیر - که قبلاً توسط عملکرد استالینیستی در اواخر دهه ی ۱۹۳۰ در اتحاد شوروی به طور گسترده نمایان شد؟ -- بحث بنیامین به طور ریشه ای از آن مدل توتالیتیرستی از جنبه های چندی کاملاً جداست:

50. J.-M. Gagnebin, 'W. Benjamin o a historia aberta'. Preface to W. Benjamin, *Ohm Escolhidas*, I (Sao Paulo: Brasiliense, 1985), p. 16.

51. Cf. K. Greffrath, 'Der historische Materialist als dialektischer Historiker', in P. Bulthaupt (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen*, p. 226.

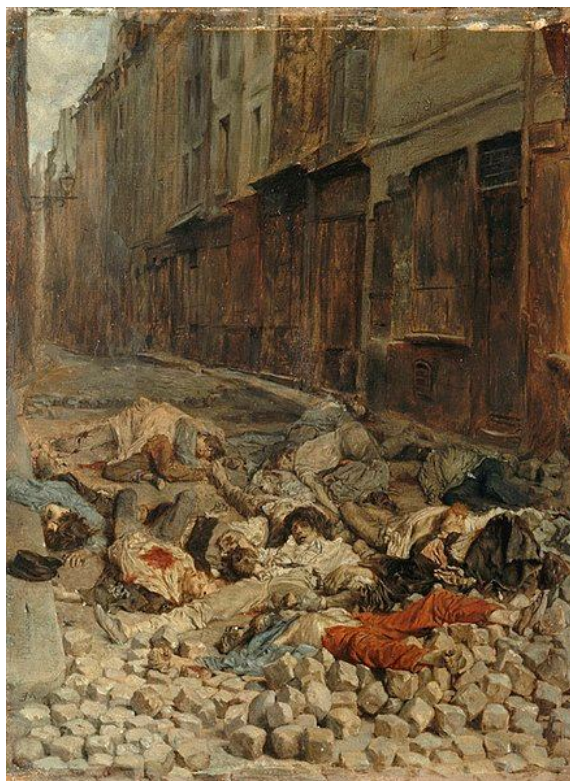
- ۱- نگاه بنیامین به حقیقت تاریخی هرگز از دیدگاهی تک قطبی نبوده و هرگز چنین حقیقتی را به کلّ جامعه تحمیل نکرده است.
- ۲- وقتی دستگاه استالینیستی در صدد تصاحب حقیقتی تغییرناپذیر و نهایی بود، که یک بار برای همیشه ثبات گیرد و هر تغییر در گذشته و آینده را انکار می کرد، بنیامین از تصویر شکننده و گریزپایی سخن به میان می آورد که «چارنعل دور می شود».
- ۳- اندیشه ی بنیامین جایی برای دولت یا دستگاهی ندارد که در پی تسلطی ایدئولوژیک باشد: تاریخ نگار فردی است که همیشه در معرض خطر نفهمیده شدن در زمانه ی خود است.

## تذ ۶

متصل کردن حلقه های گذشته از حیث تاریخی، هرگز به معنای قبول آن نیست که «این واقعاً همان است که اتفاق افتاده است»، بل به معنای فراچنگ آوردن حافظه یی است که در لحظه ی خطر درخشش می گیرد. ماتریالیسم تاریخی در صدد است آن تصویر گذشته را حفظ کند که به صورت غیرمترقبه به سوژه ی تاریخی [انسانی که سازش نکرده و مستقل باقی مانده.م] در لحظه ی خطر نمایان می شود. این خطر هم محتوای سنت را تهدید می کند و هم وارثان سنت را. خطری واحد برای هر دو: خطر تبدیل شدن به ابزار در دست طبقه ی حاکم. مسیح تنها به منزله ی

رستگارکننده ظهور نمی کند، در ضمن برای شکست دادن دجال سر می رسد. هر عصر موظف است دست به کوششی نو بزند تا سنت را از سازشگری - که در کمین سنت نشسته است - برحذر دارد؛ تنها تاریخ نگاری توانایی شعله ور ساختن امید در گذشته را دارد که سفت و سخت قانع شده باشد در صورتیکه دشمن پیروز شود، دیگر حتا مردگان هم در امان نخواهند بود. و این دشمن امروز نیز همچنان در حال ادامه دادن به فتوحاتش است.

این تز با رد کردن دریافت فرد تاریخیگر [historicist] / پوزیتیویست از تاریخ آغاز می شود که در عبارت مشهور رانکه، تاریخ نگار سازشگر و محافظه کار پروسسی، تجسم می یابد که رسالت مورخ را به طور ساده در بازنمایی گذشته «به همان شکلی که بوده» می بیند. چنین مورخ بیطرف و خنثایی که مستقیماً به وقایع «واقعی» دسترسی یافته است، در واقع تنها موضع فاتحان را تحکیم می کند - پادشاهان، اسقف ها، و امپراتوران همه ی اعصار (اهداف مورد نظر تاریخ نگاری رانکه).



ارنست مایسونیه، باریکات [سنگر]، ۱۸۵۰

لحظه ی خطر برای سوژه ی تاریخی – یعنی برای طبقات ستمدیده (و مورّخی که دوشادوش آنان ایستاده است)، - لحظه یی است که تصویر راستین گذشته ظهور می کند. چرا؟ احتمالاً از این رو که در آن لحظه آن دیدگاهِ راحت طلب و تنبل که تاریخ را یک «پیشرفت» پیوسته و مدام می بیند، فرو می پاشد. خطر ناشی از شکست موجود، حسّاسیت به شکست های پیشین را نیز بیشتر می کند، توجّه به نبردهایی را برمی انگیزد که مغلوبان در آن شرکت جسته اند و موجب بالیدن و شجاعت دیدگاه نقّادانه ی تاریخ می شود. بنیامین شاید اینجا به موقعیت خاص خود نیز می اندیشد: آیا این همان خطرِ ضمنی نبود که در سال های ۱۹۳۹-۴۰ خود را در میانه ی آن

یافت- دستگیری، بازداشت، تسلیم به گشتاپو توسط مأموران حکومتی ویشی- که موجب پدید آمدن این دیدگاه شخصی، و حتا بگوییم یگانه و بی نظیر در باره ی گذشته شد که از نوشته ی «تزهایی درباره ی فلسفه ی تاریخ» سر برمی زند؟

در لحظه ی خطر، وقتی تصویر دیالکتیکی «درخشش می گیرد»، یا «چارنعل دور می شود»، مورخ - یا انقلابی - باید چنان حضور ذهن (Geistesgegenwart) از خود نشان دهد که این لحظه ی یگانه را فراچنگ آورد، این گریزپایی و فرصت طلایی برای نجات و رهایی (Rettung) را، پیش از آنکه خیلی دیر شود. (۵۲). زیرا همان طور که ترجمه ی فرانسه ی این تز به قلم بنیامین مورد تأکید قرار می دهد، این حافظه شاید دقیقاً همان چیزی است که «او را حفظ می کند» (lesauve)(۵۳)

این خطر دوچندان است: خطر تبدیل تاریخ گذشته- سنت ستمدیدگان - و نیز سوژه های فعلی تاریخی - طبقات محکوم، «وارثان جدید» همان سنت- به ابزاری در دست طبقات حاکم. برای برحذر داشتن سنت از سازشگری که در کمین سنت است تا بر آن سیطره افکند، باید به تاریخ - برای مثال تاریخ انقلاب فرانسه از ۱۷۸۹ تا ۱۸۴۸ — بعد تخریبگر نظم تأسیس شده را برگرداند؛ بعد مهمی که از سوی مورخان «رسمی» فروکاهیده شده، زدوده شده یا مورد انکار

---

52. GS, I, 3, p. 1242.

53. GS, I, 3, p. 1263.



واقع شده است. تنها از این طریق است که ماتریالیست تاریخی می تواند «بارقه ی امید را در گذشته شعله ور کند.» -- بارقه یی که می تواند بشکه ی باروت / امروز را برافروزد.

مورخ انقلابی می داند که پیروزی دشمن موجود حتا مردگان را تهدید می کند - طبعاً نه همچون دوران بازسازی / استوارت که در طی آن استخوان های بازمانده ی جسد کرمول را خرد کردند، بل با تحریف یا به فراموشی سپردن پیکارهای شان. و بعد، «این دشمن همچنان امروز هم در حال ادامه دادن به فتوحاتش است.» از منظر ستمدیدگان ، آن چنانکه در تاریخ نگاری «پیشرفت باور» دیده می شود، تاریخ گذشته، به معنای گردآوری تدریجی فتوحات نیست، بل رشته یی تمام نشدنی از شکست های فاجعه بار است: سرکوب قیام بردگان علیه دربار روم، سرکوب جنبش دهقانان آناپتیست در قرن شانزدهم، سرکوب قیام ۱۸۴۸، سرکوب کمون پاریس و سرکوب قیام اسپارتاکیست ها در برلین ۱۹۱۹.

اما این مسئله فقط از آن دیروز نیست: در ترجمه ی فرانسه ی تز به قلم بنیامین می خوانیم: « A ” l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triomphe [ در حال حاضر، دشمن همچنان به فتوحات خود ادامه می دهد] ، و در ۱۹۴۰ زمان -- با وام گرفتن عبارتی نغز از سرگه -- « نیمه شب تاریخ» بود. پیروزی های دشمن، رسوایی های فراموش نشدنی تاریخی است: شکست جمهوری خواهان اسپانیا، پیمان توافق نازی ها با شوروی، اشغال اروپا توسط رایش سوم. بنیامین دشمن زمانه را خوب می شناخت: فاشیسم را. برای ستمدیدگان ، فاشیسم تجسم خطر عظیمی بود، بزرگترین خطری که در تاریخ با آن درگیر شده بود: مرگ ثانوی قربانیان گذشته و قتل عام همه ی دشمنان رژیم. تحریف گذشته در مقیاسی بی سابقه، و نیز تبدیل توده های مردم

به ابزار طبقه ی حاکم. بی تردید، به رغم شمّ قوی و نیروی خارق العاده ی بنیامین در پیش بینی آینده و نیز بدبینی ریشه ای اش، او نتوانست آشویتس را از پیش بداند... بنیامین در متن سخنرانی اش درباره ی بودلر در پونتینی در مه ۱۹۳۹ اظهار می کند که توده ها امروز «ملعبه ی دست دیکتاتورها شده اند.» اما باز هم ابراز یأس نمی کند و «در میان این توده های به بردگی کشیده شده هنوز هسته های مقاومت را بازمی شناسد—هسته هایی متشکل از توده های انقلابی ۱۸۴۸ و رفقای کمون را» (۵۴) به سخن دیگر، در یک لحظه ی خطر عظیم، یک پیکربندی نجات بخش رخ نشان می دهد و حال را به گذشته پیوند می دهد، گذشته یی که در آن به رغم همه چیز در شب تاریک فاشیسم، ستاره ی امید، ستاره ی مسیانیک رستگاری — ستاره ی رستگاری [Stein der Erlösung] اثر فرانتس رزنتسواگ- و بارقه ی قیام انقلابی شروع به درخشیدن می کند.

پس از آن بنیامین می نویسد: « مسیح تنها به منزله ی رستگارکننده نمی آید، در ضمن برای شکست دادن دجال سر می رسد.» تیدمن در تأویل این جمله در یادداشتی درخشان این جمله ی ناسازه وار را می نویسد: « بنیامین در هیچ کجای دیگر مانند اینجا چنین مستقیم با زبانی الهیاتی سخن نمی گوید، و با وجود این در هیچ کجای دیگر چنین منظور ماتریالیستی در سر ندارد.» ما باید مسیح را به منزله ی طبقه ی پرولتاریا و دجال را در حکم طبقات حاکم در نظر داشته باشیم. (۵۵)

54. W. Benjamin, 'Notes sur les Tableaux parisiens de Baudelaire\*' (1939), GS, 1,2, p. 748.  
 55. R. Tiedemann, 'Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalt in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins', in P. Bulthaupt (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen*, pp. 93-4.

مشاهده ی او به جاست، اما ما می توانیم به طور دقیق تر، معادل های عرفی دیگری به آن بیافزاییم: معادل ها یا نظایری برای مسیح امروز، گروه های هسته ای مقاومت ضد فاشیست، توده های انقلابی آینده که وارثان سنت ۱۸۴۸ و آوریل - مه ۱۸۷۱ اند. و برای دجال - واژه یی در الهیات مسیحی که بنیامین در وارد کردنش به بحث مسیانیک ملهم از عرفان یهود لحظه یی تردید نمی کند- معادل عرفی اش در آن زمان بدون شک رایش سوم هیتلر است.

بنیامین در بازخوانی از رمانی نوشته ی آنا زیگرز به نام «Die Rettung» [نجات] به سال ۱۹۳۸ که داستان یکی از سلول های مقاومت کمونیستی در آلمان نازی است، می نویسد که رایش سوم از سوسیالیسم تقلید می کند به همان شیوه یی که «آمدن دجال... از نوید پر برکت آمدن مسیح تقلید می کند.» (۵۶) در خصوص این همپایی شگفت انگیز، بنیامین از نوشته های دوستش، الهیات شناس پروتستان سوئیسی و سوسیالیست انقلابی فریتس لیب الهام می گیرد که در همان ۱۹۳۴ نازیسم را به مثابه ی دجال مدرن تعریف کرده بود. در سخنرانی یی به سال ۱۹۳۸ لیب از امیدش برای دیدن شکست دجال در آخرین نبرد یهودیان سخن گفته بود که به برکت آن ظهور مسیح - عیسی - را و تأسیس حکمروایی هزاران ساله اش را میسر می کرد. (۵۷)

56. W. Benjamin, 'A Chronicle of Germany's Unemployed', *SWt* 4, p. 130.

57. Cf. Chrissoula Kambas, 'Wider den "Geist der Zeit". Die antifaschistische Politik Fritz Leibs und Walter Benjamin', in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt* (Munich: Carl Schmitt und die Folgen, 1983), pp. 582-3.

لیب و بنیامین بر این اعتقاد اند که باید در برابر فاشیسم مقاومت مسلحانه کرد.

## ۷ تز

از یاد مبر تاریکی و سرمای سخت را

در این دره ی ملامال محنت

برشت، اپرای سه پولی

نوستل دوکلانژ به مورخی که در صدد است دوره یی تاریخی را از نو زندگی کند، توصیه می کند هرچه از دوره های بعدی تاریخ می داند، به فراموشی بسپارد. در هیچ کجا مثل اینجا نمی توان مخالفت روش ماتریالیسم تاریخی را با این نوع بینش نشان داد. روش دوکلانژ نوعی همدلی است که ریشه در سستی و رخوت قلب دارد؛ در آن سستی و حالت خلسه -*acedia*- که موجب می شود امیدی برای به چنگ آوردن و حفظ تصویر راستین تاریخ در لحظه های کوتاه درخشش شان نماند. الهیات شناسان قرون وسطی این سستی و حالت خلسه را علت اندوه می دانستند. فلوهر که به خوبی از این حالت خبر داشت، می نویسد: «بسیار اندک اند کسانی که بتوانند حدس بزنند برای احیای [تمدن] کارتاژ یک نفر باید چقدر خون دل خورده و اندوه زده بوده باشد.» جوهر این اندوه وقتی روشن تر نمایان می شود که بپرسیم دنباله روان تاریخیگری عملاً با چه کسانی همدلی می کنند؟ پاسخ جز این نیست: با فاتحان. و همه ی حاکمان، وارثان فاتحان متقدم خویش اند. چنین است که همدلی با فاتحان، بی چون و چرا، در خدمت منافع حاکمان است. ماتریالیست های تاریخی معنای این را خوب می دانند. هرکه [از نبرد] فاتح بیرون

آمده باشد، تا به امروز شریک همان موکب ظفرمندی است که در مسیرش حاکمان دوران پا بر سر برخاک افتادگان گذاشته اند. مطابق با آیین سنتی، غنایم نیز با همین مواکب دست به دست می شوند. به آن غنایم، گنجینه های فرهنگی می گویند. و یک ماتریالیست تاریخی در برخورد با آنها احتیاط را از دست نمی دهد. زیرا گنجینه های مورد بررسی اش بدون استثنا سر از جایی در می آورند که او نمی تواند بی آن که وحشت زده شود درباره شان تعمق کند. آن گنجینه ها وجود خود را تنها مرهون کسانی نیستند که به برکت ذهن و استعدادی درخشان آنها را خلق کرده اند؛ در ضمن مرهون زحمات و تلاش های معاصران بی نام و نشان شان هم هستند. هیچ سند یا مدرکی از تمدن وجود ندارد که در آن واحد سند یا مدرک توحش نباشد. و از آنجا که چنین سندی عاری از توحش نیست، لذا نقل و انتقال اش از مالکی به مالک دیگر نیز همراه با توحش است. بنابراین یک ماتریالیست تاریخی خود را تا حدی که امکان دارد، از آنها جدا می کند. او رسالت خویش می داند که در مسیر مخالف آب پارو بزند.

جدل او در برابر فوستل دو کولانژ، این مورخ پوزیتیویست و ارتجاعی قرن نوزدهم فرانسه (۵۸)، در ادامه ی جدلش در نخستین ترها علیه رانکه و تاریخگیری آلمانی است. گذشته را تنها با نوری که

58 (نوما دنیس فوستل دو کولانژ (1830-99) مخالف اعلام دموکراسی و جمهوری بود. به عنوان مدافع خانواده، مذهب و اموال، فوستل رأی گیری عمومی را رد کرد زیرا آن را مسئول حمله امپراتوری، شکست 1870 و کمون می دید. او به عنوان یک پوزیتیویست، استدلال کرد که "تاریخ علم خالص است علمی مانند فیزیک یا زمین شناسی".

C. Delacroix, F. Dosse and P. Garcia, *Les Courants historiques en France, XIXe et XXe siècles* (Paris: Armand Colin, 1999), pp. 73-6 and F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges* (Paris: PUF, 1988), pp. 341-2.

از امروز به رویش می‌تابد، می‌توان دریافت؛ تصویر حقیقی گذشته درمخاطره‌ی ازبین رفتن است؛ تصویری است که «چارنعل دور می‌شود.» اما بنیامین مفهوم تازه‌ی بی‌وارد بحث می‌کند: مفهوم Einfühlung. نزدیک‌ترین معادل برای واژه‌ی «همدلی» [Empathy]. منتها بنیامین در ترجمه‌ی این واژه به فرانسه، واژه‌ی «empathie» را برنمی‌گزیند، در عوض عبارت «identification affective» [یکی‌انگاری/انطباق عاطفی.م.] را می‌آورد. او تاریخیگری را متهم می‌کند که خود را با فاتحان یکی‌انگاری می‌کند. «فاتح» اینجا بی‌شک ارجاعی به جنگ‌ها و نبردهای عام نیست، بل منظور فاتح «جنگ طبقاتی» است که در آن یک جبهه، جبهه‌ی حاکمیت به طور پیوسته و مدام بر ستمدیدگان چیرگی یافته است- از اسپارتاکوس، گلاادیاتور عصیانگر گرفته تا گروه اسپارتاکوس رزا لوکزامبورگ، و از امپراتوری روم تا امپراتوری سوم یا رایش سوم هیتلر.

خاستگاه همدلی را که با مواکب ظفرمند حکم فرمایان منطبق می‌شود، از نظر بنیامین باید در *acedia* جستجو کرد- اصطلاحی لاتینی که در معنای رخوت و سستی قلب است یا ماخولیا. ارتباط بین *Einfühlung* و *acedia* چیست؟ تز ۷ چیزی در این باره به ما نمی‌گوید، اما می‌توان این مسئله‌ی کلیدی را در جستار بلند «خاستگاه درام تراژیک آلمانی» یافت (۱۹۲۵):

*acedia* آن حسّ ماخولیایی منبعت از قدرت مطلق سرنوشت است که زداینده‌ی همه‌ی ارزش‌ها از فعالیت‌های آدمی است. این حس به طور پیوسته به اطاعت بی‌چون و چرا از نظم موجود منجر می‌شود. ماخولیا با خلسه‌های عمیقش خود را در میدان جاذبه‌ی قدرت رسمی و

پُر ابهتِ موکبِ ظفرمندِ اقتدارِ حس می کند. نمونه ی بارز این آدم ماخولیایی که مقهورِ رخوت و سستی قلب -acedia- است، جرگه ی درباریان اند. رکنِ حیاتی اینان خیانت است زیرا مطیع سرنوشت آند و همین موجب می شود به جبهه ی فاتحان بپیوندند. (۵۹) معادل مدرنِ درباریِ باروک، مورخِ سازشگر است. او نیز همیشه در پی یکسان انگاری عینی با موکبِ ظفرمندِ خسروانی اقتدار است. مورخِ عالیقدر (!)، هاینریش فون زیبل، یکی از شاگردانِ رانکه، بی تعارف اعتراف می کند که از چشمِ مورخ، موفقیتِ همانا «قاضی عالی است... و مرجعِ تصمیم گیریِ مستقیم». این رویکرد، امتیازی اختصاصی برای تاریخ نگاری آلمانی نبود؛ قبلاً نقل قول بنیامین از فوستل دو کولانژ را دیدیم؛ شاید بنیامین می توانست از ویکتور کوزین هم سخن به میان آورد که در کتابی به نام «درآمدی بر فلسفه ی تاریخ» (۱۸۲۸)، مفهوم تأثیرگذار (!) «فلسفه ی فاتحان» را از خودش درمی آورد که با یک سبکسریِ تحسین برانگیز، بین موفقیت و «اخلاق» پیوند برقرار می کند.

پیروزی را عفو می کنم، چون لازم و مفید است؛ حالا باید درضمن آن را عفو کنم، چون در محدودترین معنی کلمه برحق است؛ باید اخلاقیات موفقیت را نشان دهم. به طور معمول موفقیت تنها به عنوان پیروزی قدرت دیده می شود و نوعی همدردی احساسی ما را به جناح شکست خورده جذب می کند. من امیدوارم نشان داده باشم که از آنجا که همیشه باید یک جناح شکست خورده باشد و از آنجا که پیروز همیشه جناحی است که باید برنده شود، لذا باید

.....

\$9. W. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London: Veno, 1998).

ثابت شود که پیروز نه تنها به تمدن خدمت می کند، بل او بهتر و اخلاقی تر است و به همین دلیل او پیروز است. اگر اینطور نبود، تضادی بین اخلاق و تمدن وجود می داشت، که این غیرممکن است، این دو جزء صرفاً دو طرف هستند، دو عنصر متمایز اما هماهنگ از یک ایده." (۶۰)

بنیامین درست در برابر این تاریخ‌نگری خدمت گزار است که قد علم می کند آنگاه که می نوبسد: «باید در مسیر مخالف آب پارو زد.» بدون شک او اینجا از نیچه ی جوان الهام گرفته است، مؤلف بخش دوم «مشاهده های نابهنگام» درباره ی سود و زیان تاریخ برای زندگی (۱۸۷۳) - متنی که بنیامین خوانده و تحسینش کرده بود و در بسیاری از نوشته هایش از جمله «تزاها» از آن نقل قول آورده بود.

نیچه آن مورخانی را تحقیر می کرد که «شنا می کنند و در جریان آینده غرق می شوند...»، کسانی که از «موفقیت، به عریانی تحسین می کنند» و «دل‌باخته ی الگوهای اند.» -- سخن کوتاه، آن مورخانی که همواره «مانند حرکت یک اسباب مکانیک چینی در برابر هر اقتداری با حرکت سر به صورتی مکانیکی آن را تأیید می کنند»، از چشم او شیطان، و ارباب حقیقی موفقیت و پیشرفت- آند: فضیلت مورخ در «شنا کردن برخلاف جهت امواج تاریخی است.» و نیز دانستن این که چگونه علیه آن پیکار کند. (۶۱)

60. V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1828 (Paris: Fayard, 1991), p. 242, quoted by Michèle Riot-Sarcey, *Le Réel et l'utopie. Essai sur le politique du XIXe siècle* (Paris: Albin Michel, 1998), p. 44.

61. Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, trans. Peter Preuss (Indianapolis: Hackett, 1980), pp. 47, 49, 52.



بنیامین نیز این جمله ها را به تمامی می پذیرد و در سرپیچی اش در پیروی از آنان که ” le poil trop luisant “ [موهای بیش از حد برآق]- بیان کنایی که در ترجمه ی فرانسه ی تز به کار می گیرد- موهای بیش از حد برآق تاریخ را در جهت خواب موها شانه می زنند، از این جمله ها الهام می گیرد. اینجا تفاوت بارز بین نیچه و بنیامین چنین است: نقد نیچه به نام فرد عصیانگر صورت پذیرفته است، به نام قهرمان و بعدتر به نام آبرانسان. نقد بنیامین اما در پیوند است با آنان که زیر چرخ های ارابه های سروران -تمدن- افتاده اند؛ زیر چرخ های پیشرفت و مدرنیته. در مسیر مخالف آب پارو زدن- فرمولی شگرف برای معنادادن به تاریخ نگاری و نیز به سیاست- پیش از هرچیز یعنی رد کردن همه جانبه ی پیوند با موکب ظفرمند که حتا امروز تداوم خود را حفظ کرده است؛ یعنی رد کردن: گستاخانه سوار بدن کسانی شدن که برخاک افتاده اند. می توان از تمثیل های پیروزی باروک نیز یاد کرد که در آن شاهزادگانی را توصیف می کند سوار بر ارابه ی سلطنتی پر شوکت که گاهی در پشت سرش، زندانیان در دنباله ی صندوق های مملو از طلا و جواهرات قطار اندر قطار در حال حرکت اند. یا می توان از تصاویر دیگر یاد کرد: همان که مارکس در توصیف سرمایه گفته است: تصویر کریشنای ویرانگر، خدای هندو، نشسته بر ارابه ی پرشکوه و عظیم در حالیکه به زیر چرخ هایش کودکانی را می اندازند که بناست قربانی شوند. اما قدیمی ترین مثالی که در این مورد در ذهن همه ی یهودیان است، تاق تیتوس در رم است که تجسم موکب ظفرمند فاتحان رومی علیه قیام یهودیان است، موکبی که گنجینه هایی را

که از معبد دارالسلام غارت شده بود، سر دست می بردند. (۶۲)

در اندیشه ی بنیامین مانند همیشه این بار هم، عبارت « در مسیر مخالف آب پارو زدن» دارای یک معنی دوگانه است:

۱- معنی تاریخی: این یعنی حرکت برخلاف تفسیر رسمی تاریخ؛ و سنت ستمدیدگان را در برابر آن نهادن. از این دیدگاه، تداوم تاریخی طبقات حاکم را می توان به منزله ی یک موکب هنگفت و بی همتای ظفرمند دید که قیام های طبقات محکوم در گذشته تنها گاهی پیوستگی تاریخی اش را خدشه دار کرده است.

۲- معنی سیاسی (و معاصر):- رستگاری/ انقلاب صرفاً به همراه جریان طبیعی اوضاع رخ نخواهد داد، یا از طریق «تفسیر تاریخ» یا «پیشرفت اجتناب ناپذیر». باید علیه جریان حاضر پیکار کرد. اگر به حال خودش واگذاریم و یا در همان مسیر آب پارو بزنیم، این بدان معناست که تاریخ تنها جنگ های جدید، فلاکت های تازه و شکل های نو توحش و سرکوب پدید خواهد آورد.

.....  
62) بنیامین مانند برشت در رمان *اقدامات موسیو ژولیوس سزار* و *نمایشنامه ی محاکمه ی لوکولوس* به موضوع همپایی های بین امپریالیسم روم و مدرن علاقه مند بود. برشت - احتمالاً اشتباه - فکر می کرد که تز های بنیامین تحت تأثیر خواندن رمان سزار خودش بوده است. نگاه کنید به

B. Brecht, *Arbeitsjournal*, vol. I, 1938-42, ed. Werner Hecht (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), p. 294.



مکتب مانتنیا، پیروزی سزار، قرن پانزدهم

حال به موضوع بدبینی انقلابی بنیامین بازگردیم ( در مقاله ی « درباره ی سوررئالیسم» (۱۹۲۹)

نیاز عاجل به سازماندهی بدبینی را مطرح می کند) که به همان اندازه در تضاد است با

تقدیرگرایی ماخولیایی «سستی و رخوت قلب»، زیرا تقدیرگرایی خوش بینانه، به جناح چپ رسمی - سوسیال دمکرات ها و حزب کمونیست وقت - و به پیروزی «اجتناب ناپذیر نیروهای «پیشرفت باور» ایمان دارد.

اندیشه ی بنیامین همچنین به آن سویه ی درخشان سگه ی توحش سرک می کشد: سویه ی طلایی فرهنگی اش، آن غنایم جنگی که بین فاتحان دست به دست می شود، برای مثال شمعدان هفت شاخه، معبد منورا دارالسلام حکاکی شده در همان ضلع فوقانی تاق تیتوس. به جای آن که بنیامین فرهنگ (یا تمدن) و توحش را در قطب مقابل به عنوان چیزی مجزاً بنشانند، یا برایش جایی در مراحل مختلف فرگشت تاریخی - در لایتموتیف فلسفه ی روشنگری - قایل شود، آن را در روشی دیالکتیکی به منزله ی تمامیتی متناقض ارائه می کند.



تاق ظفرمندانه ی تیتوس، فروم رم باستان، 96 بعد از میلاد، حکاکی روی مس، قرن هجدهم

تاق های پیروزی مثال قابل توجهی برای یادبودهای فرهنگی اند که در آن واحد به صورتی تمایزناپذیر یادبودهای بربریت اند که جنگ و قتل عام را ارج می نهند. علاقه ی بنیامین به این گونه معماری - که ریشه در روم باستان دارد- در عملکرد رسمی و ایدئولوژیکش قابل ردیابی در پاساژها است. (۶۳) در جستار بلند « کودکی در برلین» توصیفی هولناک از Siegestsäule، ستون پیروزی، وجود دارد که در آن بنیامین به تضاد بین جذابیت مجسمه ی پیروزی که بالای یادبود نشسته است و نقش های تاریک تحتانی یادبود تکیه می کند. با دیدن این یادبود، در ذهن بنیامین کودک، آدمیان همچون «خوشه های انبوهی... که گردباد بر آنها تازیانه می زند و زیر بار گنده های درختان در قالب های یخ گرفتار آمده اند» و رنج می برند، نقش می بندد، درست مثل جمع لعنت شدگان در دوزخ دانتی که گوستاو دوره به تصویر کشیده است. (۶۴) همگامی شگفت انگیز بین این دو توصیف، در شعر برشت که پیشانی نوشتِ تز ۷ است، آشکار است.

63) در پاساژها، چندین ارجاع به کتاب فردیناند نوک Triumph und Triumphbogen وجود دارد، منتشر شده در سال 1928 توسط کتابخانه Warburg Leipz (ص. 7-96)، و نیز به اشعار ویکتور هوگو بنگرید در باره ی Arc de Triomphe (صص 5-93)، همراه با یک نقل قول از Arsen Houssaye در توصیف ورود ناپلئون سوم به پاریس در زیر دو هزار تاق قوسی پیروزی " (ص 138).

64) بنیامین، "دوران کودکی برلین حدود 1900"، SW، 3، ص. 349. یک مثال جالب که بنیامین ذکر نکرده است، اما آنچه که او بی شک می دانست، Marktbrunnen (بازار چشمه) در ماینتس است: این شاهکار عظیم رنسانس توسط اسقف اعظم Albrecht براندنبورگ به یادبود پیروزی شاهزادگان بر شورش دهقانان 1525 ساخته شده است. کلمات حکاکی شده در این بنای تاریخی sticorum Conspiratio ru prostrata به طور مستقیم اشاره به پیروزی اقتدار در مبارزه طبقاتی می کند.

دیالکتیک بین فرهنگ و توحش، درضمن درباره ی بسیاری دیگر از آثار معتبر صادق است که با «رنج بی نام و نشان» ستمدیدگان تولید شده است- از اهرام مصر که به دست بردگان عبری ساخته شده است تا کاخ /پرا/ که در زمان ناپلئون سوم به دست کارگران مغلوب قیام ژوئن ۱۸۴۸ ساخته شده است. در این تز، تصویری معکوس می یابیم از موضوعی که مورد علاقه ی نیچه است: آثار عالی هنری و تمدن - با شروع از اهرام مصر- تنها از راه واداشتن انبوه مردمان به رنج و بردگی می توانست تولید شود. برای فیلسوف سیلس ماریا [مراد نیچه است.م] این قربانی دادن، گریز ناپذیر و ضروری می نمود.



گوستاو دوره، هوسران، تصویری برای دوزخ دانته، ۱۸۶۱



گوستاو دوره، کوکیتوس/کوسایتس، تصویر برای دوزخ دانته، ۱۸۶۱  
[کوکیتوس، یکی از مسیرهای رود آکرون در عالم اسفل]



بنیامین در حین نوشتن این متن بدون تردید به شعر کنایی، تند و بی پروای برشت،  
«پرسش های یک کارگر کتابخوان»، می اندیشیده است:

چه کسی تبس را با هفت دروازه اش ساخت؟  
کتاب ها می گویند: پادشاهان.  
آیا پادشاهان سنگ ها را از صخره ها بر دوش کشیدند؟  
و بابل را که بارها فروریخت...  
چه کسی دوباره و دوباره برافراشت؟...  
...رم بزرگ  
مملو از تاقی های پیروزی... چه کسی آنها را برافراشت؟  
سزارها بر چه کسانی پیروز شدند؟...

هر صفحه، یک پیروزی  
چه کسی برای فاتحان ضیافت گسترد؟  
هر ده سال یک بار مردی بزرگ.  
چه کسی تاوان پس داد؟

روایات بسیار  
پرسش های بسیار. (۶۵)

با وجود این، تز ۷ معنای کلی دیگری هم دارد: فرهنگ های والا نمی توانست در این شکل تاریخی  
بدون نیروی کار بی نام و نشان سازندگانش - بردگان، دهقانان یا کارگران - وجود داشته باشد؛  
کسانی که از لذت بردن از محصولات فرهنگی محروم اند. بنابراین، اینان «شواهد توحش» اند تا

---

65. Bertolt Brecht, *Poems 1913-1956*, trans. Michael Hamburger (London and New York: Methuen, 1976).

زمانی که آن بناها محصولات بی عدالتی طبقاتی و سرکوب اجتماعی-سیاسی و نابرابری اند، و به این علت که در جنگ ها و قتل عام ها فدا شده اند. «میراث فرهنگی» از یونان به روم و از آنجا به کلیسا منتقل شد تا سرانجام به دست بورژوازی رسید و از رنسانس تا به امروز در دست آنان است. در هر مورد، طبقه ی برگزیده ی حاکم، فرهنگ گذشته را یا با فتوحات یا با ابزار دیگر توحش تصاحب کرده و آن را وارد نظام اجتماعی و حاکمیت ایدئولوژیک خود کرده است. بنابراین، همان طور که بنیامین در تز ۶ آورده، فرهنگ و سنت تبدیل شده است به «ابزاری در دست طبقه ی حاکم».

پس برخلاف جهت رودخانه ی تاریخ پارو زدن [gegen den Strich]\* یعنی نگاه کردن به آن از زاویه ی دید شکست خوردگان، راندگان، مطرودان. برای مثال، فرهنگ غنی امپراتوری دوم فرانسه را چنانکه بنیامین در پاساژها بررسی کرده است، باید در ارتباط با شکست کارگران در ژوئن ۱۸۴۸ و سرکوب جنبش انقلابی (بلانکی!) در نظر گرفت که به شکست های متوالی تا دهه ها بعد منجر شده است. به همین ترتیب، همان طور که در خیابان یک طرفه آمده است، فرهنگ درخشان [جمهوری] وایمر را باید در ارتباط با موقعیت بیکاران، تهیدستان و قربانیان تورم در نظر گرفت. به عبارت دیگر، با نقل قول از یادداشت های مقدماتی برای «تزاها» تاریخ فرهنگ را باید وارد «تاریخ پیکار طبقاتی» کرد. (۶۶) اینها بدین معنا نیست که بنیامین از «پوپولیسم فرهنگی» دفاع می کند: چنین نیست که او

66. GS, I, 3, p. 1240. Cf. Irving Wohlfarth, 'Smashing the Kaleidoscope:

نقد والتر بنیامین بر تاریخ فرهنگی "و مقاله شخصی من "مفهوم دیالکتیکی فرهنگ در تزه های والتر بنیامین 1940، هر دو در میخاییل اشتاینبرگ (ویرایش شده)،

*Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

\* gegen den Strich، اصطلاحی که احتمالاً در قرن هفده از انگلیسی وارد آلمانی شده و اولین بار شکسپیر آن را در کوربالانوس به کار گرفته:

درمعنای تحت اللفظی خلاف جهت خطوط چوب فرجه زدن که منجر به تراشه برداشتن چوب می شودم.

آثار هنری «فرهنگ والا» را واپسگرا بخواند و ردشان کند. وی بر این باور بود که بسیاری از این آثار آشکار یا پنهان دشمن جامعه‌ی سرمایه‌داری است. پس مسئله‌ی اصلی برای او نشان دادن لحظات اوتوپییایی یا ویرانگر بود که در میراث «فرهنگی» نهان بود؛ چه این در قصه‌های خیالی هوفمن باشد، چه در اشعار بودلر، چه در داستان‌های لسکوف.

به نظر ریچارد والین، بنیامین در آخرین جستارهایش در «تزاها» دیگر سخنی از *Aufhebung* [انحلال] فرهنگ بورژوازی سنتی نمی‌کند - ایده‌یی که در جستار «اثر هنری» یا تفسیرهایش بر آثار برشت مطرح کرده بود. در عوض، کوشش می‌کند پتانسیل اوتوپیاگرایی مخفی در آثار سنتی فرهنگ را برجسته و حفظ کند و آن را از وظایف خطیر نقد ماتریالیستی می‌داند. (۶۷) این درست است تا آن میزان که چنین «محافظت»ی از حیث دیالکتیکی با لحظه‌ی فروپاشی در پیوند باشد: تنها با شکستن پوسته‌ی مزاحم [reified] فرهنگ رسمی است که ستمدیدگان می‌توانند صاحب شالوده‌ی نقادانه/اوتوپییایی شوند.

بنیامین مترصد محافظت از شکل‌های ویرانگر و ضدبورژوازیی فرهنگ است، و این کار را از طریق

---

67. Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 263-4.

این، به نظر من، یکی از بهترین کتاب‌ها درباره‌ی کل‌کار بنیامین است.

جستجو در راه هایی برای جلوگیری از این می کند که آنها توسط «اداره/سازمان فرهنگ» تبدیل به چیزی مومیایی، خنثی و ستایش انگیز و موضوع درس (مثل بودلر) شوند. باید نگذاشت طبقه ی حاکم شعله های فرهنگ گذشته را خاموش کند، باید فرهنگ را از خطر سازشگری در امان نگه داشت. (تز ۶). (۶۸)

ما شاید بتوانیم این خواست بنیامین را که تاریخ را «برخلاف جهت آب پارو بزنیم»، با آوردن مثالی از تاریخ متأخر آمریکای لاتین توضیح دهیم: مراسم جشن پنجمین سده ی کشف قاره های امریکا (۱۴۹۲-۱۹۹۲). جشنواره های فرهنگی را دولت، کلیسا، ویا حوزه های بخش خصوصی سازماندهی کردند، و همین به خوبی نشانگر «همدلی» آنان با فاتحان قرن ششم است: یک *Einfühlung* [همدلی] که پیروزمندانه به امتیازات رهبران فعلی، برگزیدگان عالی محلی و چندملیتی صحّه می گذارد - اینان در واقع وارثان اقتدار کشورگشایان اسپانیولی اند. تاریخ نویسی *à contre-sens* [با درک مخالف] (تعبیری که بنیامین خود در ترجمه ی فرانسه آورده است)، پرهیز کردن از هرگونه «انطباق عاطفی» است با قهرمانان رسمی کشورگشا و استعمارگران اسپانیا و پرتغال و قدرت های اروپایی که دین و فرهنگ و تمدن شان را برای سرخپوستان «وحشی» آوردند. با توجه به همه ی یادبود های فرهنگ استعماری - کلیسای جامع مکزیکو، یا لیما، کاخ کورتز در کوئناواکا- این جزو شواهد توحش است، ثمره ی جنگ است و

68. مولفه ی ضد بورژوازی فرهنگ قرن نوزدهم به خوبی در کتاب ذیل از اوهرل ارائه شده است.

*Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur*

*Selbstforschung der Moderne nach dem Juni 1848* (Frankfurt: Suhrkamp, 1988)

ضمنا نگاه کنید به: *Daumier und Heine Pariser Bilder I (1830-1848). Antibourgeoise Ästhetik bei Baudelaire*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1979).

نابودی و سرکوب بیرحم.

برای سده ها تاریخ «رسمی» اکتشافات و فتوحات و دگرگونی امریکای جنوبی نه تنها از نگاه سلطه گران بازمی تابید، بل در عمل تنها روایت ممکن صحنه ی سیاسی و فرهنگی بود. تنها پس از انقلاب مکزیک در ۱۹۱۹ بود که این روایت سلطه جو به تدریج فروکش کرد. نقش های دیواری دیگو ریورا در کاخ کورتز در کوئرناواکا (۱۹۳۰)، نقطه ی عطف اصلی در فرهنگ امریکای لاتین شمرده می شود؛ آثاری که هدفش تقدس زدایی شمایل-شکنانه از کشورگشایان و همنوایی با جنگجویان بومی است. (۶۹) پنجاه سال بعد، کتاب «رگ های گشوده ی امریکای لاتین-۱۹۸۱»



دیگو ریورا، فتح کوئرناواکا، نقاشی بر دیوار، کاخ کورتز، کوئرناواکا، مکزیکو ۱۹۳۰

69. ما با معادل سیاسی این اثر هنری در نوشته های بومی خوزه کارلوس ماریاتگوئی، سوسیالیست پروپی روبه رو می شویم ، در طول سالهای 1927-30؛ به ویژه در هفت مقاله تفسیری در مورد واقعیت پرو (آستین: دانشگاه تگزاس، 1971).

اثر معروف یکی از بزرگ ترین جستارنویسان قاره، ادواردو گائالانو اروگوئه ای، در ترکیبی قدرتمند، ماهیت کثیف استعمار اسپانیا-پرتغال را از دیدگاه قربانیان و فرهنگ شان، سرخپوستان، بردگان سیاه پوست و دورگه ها [mestizo] ارائه می کند.

گائالانو در بحث خود درباره ی کشورگشایان از زبانی سود می جوید که یادآور واژگان بنیامین است- نمی دانم آیا او «تزها» را دیده بود یا نه- و در برابر شکست خوردگان، و نه فاتحان ادای احترام می کند. از اهمیت حفظ برخی سنن کهن سخن به میان می آورد، سننی مانند راه های زندگی جمعی، زیرا «از طریق کهن ترین منابع خود» است که قاره ی امریکا خواهد توانست «تازه ترین خون زندگی اش» را تأمین کند: «گذشته از چیزهایی سخن می گوید که درباره ی آینده است.» (۷۰)

زمانی که اسپانیا، اروپا و امریکا در حال تدارک برپایی جشن آمدن کریستف کلمب بودند، در اکتبر ۱۹۹۱ یک گرد همایی در امریکای لاتین در خلیو، گواتمالا- یکی از مهدهای فرهنگ مایا- انجام شد که هدفش بزرگداشت «مقاومت مردمی سیاهان، سرخپوستان» بود، زاپاتیست های EZLN [ارتش زاپاتیست های رهایی بخش ملی] درصدد بودند که قیام شان مصادف شود با جشن های سالانه ی ۱۴۹۲، اما به دلایل ناآمادگی نظامی کارشان تا ۱۹۹۴ به تأخیر افتاد. با وجود این، در خفا یک عمل تلافی جویانه ترتیب دادند: واژگون کردن مجسمه ی کشورگشایی به نام دیگو دو مازاریگا در مرکز سن کریستوبال دو لا کاساس، پایتخت چیپاس که در ۱۹۹۲ از سوی جمعیت پرازدحام

70. E. Galeano, 'El tigre azul y nuestra tierra prometida', *Nosotros deamos no* (Mexico City: Siglo XXI, 1991).

مردم بومی که از کوه‌ها پایین آمده بودند به نتیجه رسید. به این ترتیب، سیاست، فرهنگ، و تاریخ دست در دست یکدیگر، در درگیری‌های حوالی مراسم پنجمین سده متحد شدند. اما به نظر نمی‌رسد این موجب شگفتی بنیامین می‌شد.

## ت‌ز ۸

سنت ستمدیدگان به ما می‌آموزد که «وضعیت اضطراری» که ما در آن به سر می‌بریم، نه یک استثنا، که قاعده است. ما باید به دریافتی از تاریخ برسیم که با آن بینش هماهنگ باشد. پس از آن است که می‌توانیم به روشنی دریابیم که این رسالت ماست که یک وضعیت اضطراری واقعی ایجاد کنیم، و این دست ما را در پیکار علیه فاشیسم قوی خواهد کرد. یکی از عللی که فاشیسم شانس بیشتری برای پیروزی دارد، این است که مخالفانش به نام پیشرفت به آن به چشم یک هنجار تاریخی نگاه می‌کنند. حیرت و بهت زدگی از این که مگر ممکن است «هنوز» چنین چیزی در قرن بیستم اتفاق بیفتد، جنبه‌ی فلسفی ندارد. این حیرت و بهت زدگی ما را به معرفت رهنمون نمی‌شود - تنها معرفت ممکن شاید این باشد که چنین تصویری از تاریخ که منجر به آن حیرت و بهت زدگی شده است، خود توجیه ناپذیر است.

بنیامین این جا دو دریافت مختلف از تاریخ را- با دلالت های روشن سیاسی برای امروز- در برابر یکدیگر می گذارد: از سویی، دکترین بی دغدغه ی «پیشرفت» که برایش توسعه ی جوامع به سوی دموکراسی و آزادی بیشتر، یا به سوی صلح در حکم هنجار است؛ و از طرف دیگر، آن دریافت که خود ارائه می دهد و نقطه ی آغازش را از سنت ستمدیدگان می گیرد که برایش هنجار واقعی، قاعده ی تاریخ ستمگری است و توحش و خشونت غالبان.

دو دریافتی که از هر نظر دو واکنش متضاد نسبت به فاشیسم از خود نشان می دهند. در دریافت نخست، فاشیسم یک استثنا در هنجار پیشرفت تلقی می شود، یک «عقبگرد» توجیه ناپذیر، پرائتزی در تاریخ پیشروی جامعه ی انسانی به سوی آینده. در دریافت دوم، فاشیسم، متأخرترین و خشن ترین شکل ظهور «وضعیت دائمی اضطراری» در تاریخ ستم طبقاتی است. بنیامین بی تردید از افکار کارل اشمیت در کتاب «الهیات سیاسی» (۱۹۲۱) تأثیر پذیرفته بود؛ کتابی که بسیار مورد توجهش بود، به خصوص برای این گفتمان کتاب: یکسان انگاری حاکمیت - چه در شکل پادشاهی، دیکتاتوری یا جمهوری- با وضعیت اضطراری: این حاکم/فرمانرواست که دارای قدرت اجرایی در اتخاذ تصمیم برای اعمال وضعیت اضطراری است. ما این موضوع را در «خاستگاه درام تراژیک آلمانی» نیز می یابیم: بنیامین پس از نقل قول از اشمیت، در موضوع ضدیت با رفرم می نویسد: «اگر جنگ، شورش یا فجایع دیگر همگی با یک وضعیت اضطراری پدید آمده است، پس حاکم/فرمانروا از همان بدو امر در حکم قدرتی دیکتاتوری تعیین شده است.» چند صفحه بعد می افزاید: «نظریه ی حاکمیت که با بسط دادن قدرت های دیکتاتوری موقعیتی نمونه برای وضعیت اضطراری به وجود می آورد، خود را با تمام و کمال کردن تصویر حاکم/فرمانروا در



چهره ی یک ستمگر به تحقق درمی آورد.» بدون تردید، این مشاهدات از سال های ۱۹۲۰ در ذهن بنیامین بود، هنگامی که در ۱۹۴۰ در خصوص رایش سوم می اندیشید. (۷۱)

چنین بینشی، فاشیسم را در مرحله ی جلوتری از موکب ظفرمند فاتحان، به منزله ی سرِ مدوسا، جای می دهد- چهره ی کامل و نهاییِ توحشِ مکررِ اقتدار. با وجود این، ناتوانی بزرگ این بینش، در این است که نتوانسته است نو بودنِ فاشیسم را، به خصوص گونه ی هیتلری اش را در مقایسه با شکل های قدیمی ترِ حاکمیت نشان دهد: همان چیزی که مکتب فرانکفورت «حاکمیت یا اقتدار فراگیر» می خواند، و هانا آرننت به آن «توتالیتاریسم» می گوید. ما باید در دفاع از بنیامین این را بگوییم که شاخص ترین نشانه های این پدیده ی نو تاریخی- سیستم بازداشتگاه های دسته-جمعی، کارخانه های مرگ و امحای صنعتی یهودیان و کولیان- با تمام توانمندی هولناکش تنها پس از مرگ او ظهور کرد، بین سال های ۱۹۴۱-۴۵.

یکی از کارت های برنده ی فاشیسم همان طور که بنیامین تأکید کرده است، ناتوانی مخالفانش در درک آن بود، که البته از ایدئولوژی پیشرفت ناشی می شد. بنیامین اینجا به جناح چپ می اندیشید، چنانکه در یکی از یادداشت های مقدماتی «ترها» می بینیم. (۷۲) با دو مثال

71. منشاء درام باروک آلمان (لندن: ورسو، 1998)، ص 65، 59. در دسامبر سال 1930، بنیامین کتاب خود را برای کارل اشمیت فرستاد، همراه با یک نامه در ابراز قدردانی خود و تأیید تأثیر او بر همین رساله.

72. «برتری فاشیسم بر جناح چپ در این واقعیت مهم است که چپ با فاشیسم به منزله ی یک هنجار تاریخی برخورد کرده است، به صورت گونه یی نهاد متوسط تاریخی.» (GS, I, 3, p. 1246.)

می توان نشان داد او به چه اشاره می کند:

برای سوسیال دمکراسی، فاشیسم یکی از بقایای گذشته محسوب می شد، چیزی دیر هنگام از نظر وقوع تاریخی، چیزی پیشامدرن. در نوشته های سال های ۱۹۲۰، کارل کائوتسکی توضیح می دهد که فاشیسم تنها در کشورهای نیمه زراعی مانند ایتالیا امکان ظهور داشت، اما هرگز نمی توانست در میان ملّتی مدرن و صنعتی شده بی چون آلمان ریشه بدواند.

جنبش رسمی کمونیست ایتالیا (استالینیستی) به نوبه ی خود، قانع شده بود که پیروزی هیتلر در انتخابات ۱۹۳۳ چیزی گذرا و زودگذر است: [گمان می کرد] تنها چند هفته یا چند ماه طول خواهد کشید تا جنبش کارگران و نیروهای پیشرو و ترقّی خواه تحت رهبری حزب کمونیست آلمان آنان را سرنگون کنند. بنیامین به خوبی مدرنیته ی فاشیسم را، و رابطه ی نزدیکش را با جامعه ی صنعتی- سرمایه داری معاصر درک کرده بود. همین سر منشاء نقد او بود از کسانی — همان جناح های چپ که بالاتر سخن شان رفت — که در حیرت بودند چطور «هنوز» ممکن است امکان حاکمیت فاشیسم در قرن بیستم وجود داشته باشد؛ کسانی که در این توهم بودند که پیشرفت علمی، صنعتی و تکنولوژیک با توحش اجتماعی-سیاسی ناهمخوان است. این حیرت البته ربطی به حیرت [thaumazein] ارسطویی ندارد. حیرت ارسطویی سرآغاز و سنگ اوّل معرفت بود: اما حیرت و بهت زدگی فعلی به عجز در فهمیدن فاشیسم و در نتیجه به شکست منجر می شد.

بنیامین در یکی از یادداشت های مقدّماتی اش خاطرنشان می کند آن چه مورد نیاز است،

نظریه یی تاریخی است درباره ی اساس آن چه فاشیسم را می توان با آن

سنجید. (Gesichtest) (۷۳) تنها دریافتی عاری از توهمات پیشرفت باوری قادر است توضیح دهد که: از آنجا که پدیده‌ی مثل فاشیسم در «پیشرفت» صنعتی و تکنولوژیک مدرن عمیقاً ریشه دارد، لذا در نهایت تنها در قرن بیستم امکان ظهورش مهیا شد. فهمیدن این که فاشیسم توانست در کشورهای «متمدن» پیروز شود و این که نفس «پیشرفت» به طور اتوماتیک موجب زوالش نشد، به نظر بنیامین باید سبب شود موضع خود در پیکار علیه فاشیسم را تصحیح کنیم - پیکاری که هدف نهایی اش پدید آوردن «وضعیت اضطراری واقعی» است، یا در معنای صریح تر، «وضعیت اضطراری فوق العاده» [Ausnahmezustand]، یعنی وضعیتی که به الغای سلطه و جامعه‌ی طبقاتی بیانجامد. (۷۴).

این وضعیت فوق العاده‌ی اوتوپیا، آرزوی همه‌ی شورش‌ها و قیام‌هاست که تا اگر شده برای یک لحظه‌ی کوتاه تاریخی، موبک ظفرمند اقتدار را دچار گسست و وقفه کرده اند. این همچنین پیش‌انگاشتی سرخوشانه - وحتا گروتسک - در برخی جشن‌های مردمی مانند

73. GS, I, 3, p. 1244.

74. می‌توان با رایانه رُشلیتزر همصداد شد - کسی که برداشت‌های جالب، به ویژه در مورد ایده‌های زیبایی‌شناسی بنیامین کرده است - که این هدف، اوتوپیا و غیر واقع‌بینانه است و از نویسنده‌ی این تزا به خاطر پافشاری اش در بی‌اعتمادی به «تغییر تدریجی»، و «اقدامات نصفه - نیمه» سوسیال دموکراسی انتقاد می‌کند. اما او در تز هشتم، به اشتباه ادعا می‌کند: سیاست‌های اقتدارگرا از «وضعیت استثنایی» - که توسط کارل اشمیت رقم زده شده است - مورد تأیید بنیامین است. نگاه کنید به:

R. Rochlitz, *Le Désenchantement de Vart. La philosophie de Walter Benjamin* (Paris: Gallimard, 1992, p. 271). بنیامین با تمام توانش دقیقاً در تضاد با معنایی که کارل اشمیت برای وضعیت‌های اضطراری قایل است، به دنبال یک وضعیت استثنایی واقعی است که چیزی جز پایان نظام‌های اقتدارگرا نیست.

کارناوال هاست. بنیامین اینجا با میخاییل باختین هم رأی است. در داستانی از سال های ۱۹۲۰ به نام "Gespräch über dem Corso" [در حال تماشای رژه ی مراسم م] می نویسد: «کارناوال یک وضعیت فوق العاده است [Ausnahmezustand]، یکی از اعقاب جشن خدای کیوان در روم باستان که همه چیز در آن سر و ته می شد و اربابان مطیع بردگان می شدند. اما یک وضعیت فوق العاده را تنها می توان در برابر یک وضعیت عادی برپا کرد.» (۷۵)

طبعاً به جز این حقیقت که نمایش میان پرده ای کارناوالی صرفاً یک سوپاپ بخار بود، و اربابان به محض تمام شدن جشن، دوباره در مقام پیشین شان در «بالا» جای می گرفتند، آشکارا با هدف وضعیت اضطراری واقعی که در آن دیگر «بالا» و «پایین» ی یا ارباب و برده بی وجود ندارد، متفاوت بود.

---

75. W. Benjamin, 'Conversation above the Corso', SW> 3, p. 26.

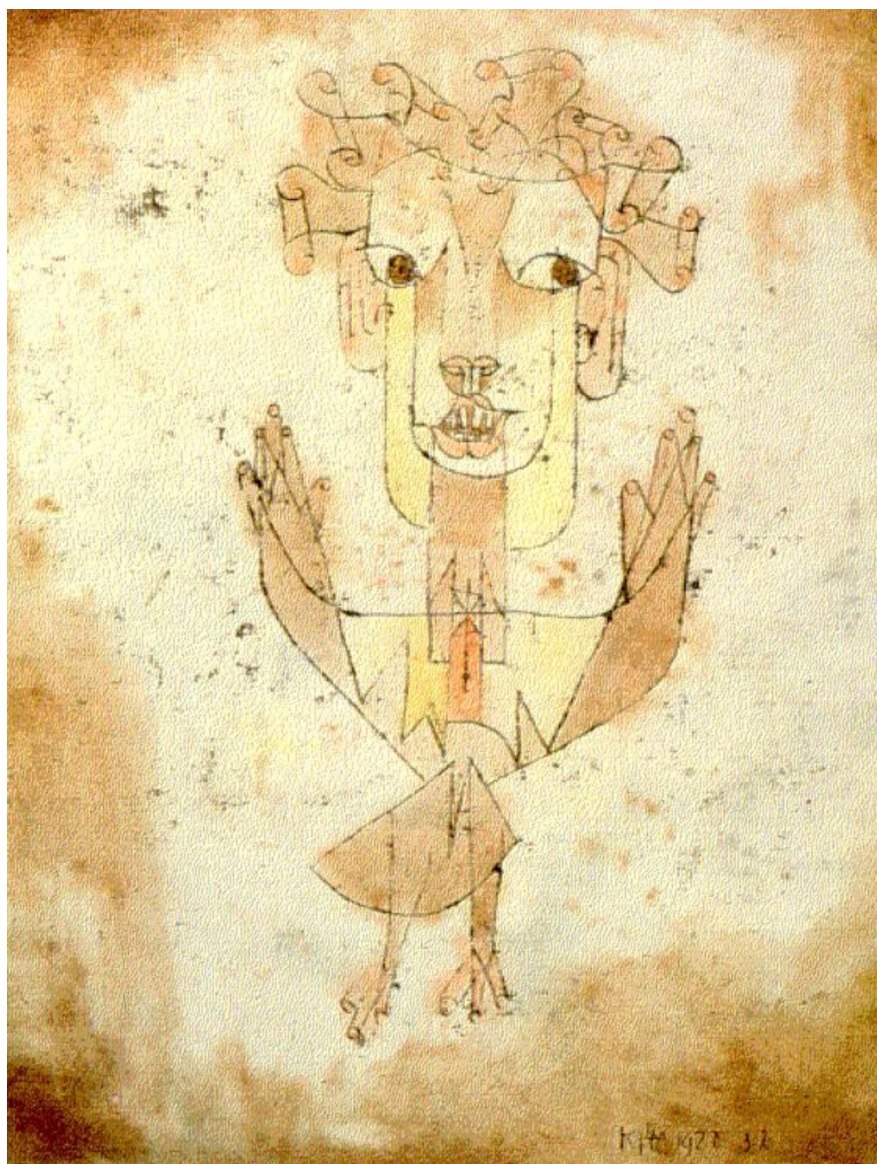
## تذ ۹

بال هایم در هوای پرواز اند  
و من در هوای بازگشت  
گیرم تمام عمر هم می ماندم  
به امید کدام اقبال

## گرشوم شولم

«درودهایی از جانب فرشته»

پل کله تابلویی دارد به نام: فرشته ی نو **Angelus Novus**. تابلو فرشته یی را نشان می دهد که انگار در حال روگرداندن از چیزی است که به آن خیره شده است. چشم هایش فراخ، دهانش باز و بال هایش گشوده است. فرشته ی تاریخ باید شبیه این تصویر باشد. چهره اش را به سوی گذشته برگردانده است: جایی که ما زنجیره یی از وقایع می بینیم، او تنها و تنها یک فاجعه می بیند که ویرانه هایش را برهم تلنبار و جلو پای او می افکند. فرشته دلش می خواهد بماند، مردگان را بیدار کند و هر آنچه را که خرد و خراب شده است، دوباره مرمت و کامل کند، اما توفانی از سوی فردوس در حال وزیدن است که بال هایش را گرفتار خود کرده است؛ توفان چنان سخت است که فرشته دیگر توان بستن بال هایش را ندارد. توفان، مقاومت ناپذیر، او را به سوی آینده می راند؛ آینده که او پشت به آن دارد، و این در حالی است که تلنبار آوار جلوی رویش تا آسمان برهم انباشته می شود. چیزی که ما پیشرفت می نامیم، همین توفان است.



فرشته ی نو، پل کله، ۱۹۲۰، موزه ی دارالسلام

این متن، مشهورترین متن بنیامین است و به دفعات بسیار و در زمینه های گوناگون نقل قول شده، تأویل شده و مورد استفاده قرار گرفته است. این متن به روشن ترین شکل ممکن، تصویر عصر ما را فراچنگ آورده است—بی شک از آن رو که به نکات عمیقی در بحران فرهنگ مدرن دست می ساید، اما در ضمن از آن رو که دارای لحنی پیمبرانه است: هشدار تراژیکش انگار حاوی پیش آگهی در باره ی آشویتس و هیروشیما باشد: آن بزرگ ترین دو فاجعه ی تاریخ بشر، غول-آساترین دو ویرانی که تاج سر توده های آواری است که «تا به آسمان روی هم انباشته شده اند» این تز خلاصه یی است «گویی در یک نقطه ی کانونی» از کل متن. یک تمثیل است در این معنا که ارکانش هیچ معنی یی خارج از نقشی که هدفمندانه از سوی مؤلف منظور شده است، در بر ندارد. بنیامین علاقه ی وافری به تمثیل های دینی داشت، به خصوص آنها که در *Trauerspiel*، درام تراژیک آلمانی، بود، که تمثیل در آن خود را در هیئت «چهره ی مُحْتَضِرِ تاریخ» [ *facies hippocratica* ] به نگاه بیننده «به صورت یک منظره ی متحجّر و کهن» (۷۶) ارائه می کند. تز ۹ کلمه به کلمه شرح این تقابل است.

این تز خود را به منزله ی شرحی بر تابلوی پل کله ارائه می کند که بنیامین در جوانی صاحبش شده بود. در واقع، هرآن چه در تز توصیف می کند، ارتباط چندانی با تابلو ندارد: آن چه این جا مطرح است، در اساس، فرافکنی حسیات و اندیشه های خود اوست درباره ی تابلوی کوچک و بی پیرایه ی نقاش آلمانی:

76. *The Origin of German Tragic Drama*, p. 166.

در بافتار این تز، بنیامین، احتمالاً از برخی قطعه‌ها و تصاویر شاعرانه در گل‌های شر [Fleur de Mal] اثر بودلر الهام گرفته است. برای مثال، از شعر یک کتیبه‌ی خارق‌العاده که به نظر می‌رسد توصیفی باشد از گذشته‌ی جامعه‌ی انسانی که فرشته‌ی بنیامین درمی‌یابد:

در پهنه‌ی خالی قبرستان  
آرمیده‌اند زیر آفتاب بی‌رمق  
از زمان‌های قدیم و نو، مردگان تاریخ

اما ارتباط بین تز ۹ با بودلر ژرف‌تر از این است... ساختار مفهومی تمثیل در معنای بودلری یک تناظر [correspondence] است مابین امر قدسی و امر عرفی، مابین الهیات و سیاست، که در سراسر هر کدام از تصاویر متقابل امتداد می‌یابد. برای یکی از ارکان تمثیل، این دو معنی توسط خود متن به ما ارائه شده‌اند: معادل عرفی توفانی که از سوی فردوس می‌وزد، پیشرفت است که مسئول بی‌امان فاجعه و تلنبار شدن ویرانه‌ها برهم تا سقف آسمان است، اما برای ارکان دیگر، ما باید معانی اجتماعی و سیاسی‌شان را با ارجاع‌هایی به دیگر نوشته‌های بنیامین بیابیم:

توفانی که از فردوس درحال وزیدن است، بی‌تردید تداعی‌کننده‌ی هبوط و رانده شدن آدم از باغ عدن است. در همین معنی است که آدورنو و هورکهایمر آن را در قسمتی از کتاب دیالکتیک روشنگری تأویل کرده‌اند که از اندیشه‌ی بنیامین و تصویری که در این متن آمده، گرت‌برداری شده است، هرچند آنان منبع نقل قول‌شان را ذکر نکرده‌اند: «آن فرشته با شمشیر آتشین که آدم را از فردوس اخراج کرد، و به بیراهه‌ی پیشرفت تکنیکی انداخت، همان نماد پیشرفت است.» (۷۷)



معادل عرفی این بهشت گمشده، که پیشرفت، ما را از آن بیش تر و بیش تر دور می کند، چیست؟ نشانه های بسیاری حاکی از آن اند که برای بنیامین این باید جامعه ی بی طبقه ی اولیه بوده باشد. در مقاله اش درباره ی باخوفن (۱۹۳۵)، که در درآمد به آن اشاره شد، او، با توجه به جوامع مدارسالار کهن، از یک جامعه ی عمیقاً دمکراتیک و مساوات طلب، «جامعه ی کمونیستی در سحرگاه تاریخ» می نویسد. (۷۸) و در جستار «پاریس، پایتخت قرن نوزدهم» دوباره به این ایده بازمی گردد: «تجربه های جامعه ی بی طبقه ی پیشاتاریخی در ناخودآگاه جمعی نهفته است که از طریق رسوخ متقابل با آن چه جدید است به زایش اوتوپیا انجامیده است.» (۷۹)

در قطب مخالف فردوس، دوزخ قرار دارد که در تز ۹ غایب است. اما در بسیاری از متون بنیامین به تناظر بین مدرنیته-پیشرفت- و لعنت دوزخی اشاره شده است. برای نمونه، قسمتی از متن ۱۹۳۸ به نام «پارک مرکزی» که حاوی قطعاتی از بودلر است، نزدیکی های محسوسی با تز ۹ دارد.

بنیامین می نویسد: «مفهوم پیشرفت را باید بر اساس ایده ی فاجعه بررسی کرد. آن چیزهای ثابت و لایتغیر در وضع کنونی [Status quo]، همگی فاجعه اند... در اندیشه ی استریندبرگ، دوزخ چیزی نیست که درانتظار ما باشد، بل همین زندگی است، اینجا و اکنون.» (۸۰) در کدام معنا؟

برای بنیامین، در پاساژها ماهیت اصلی دوزخ، تکرار ابدی چیزی واحد است.

77. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (London: Allen Lane, 1973), p. 161.

78. *SWy* 3, p. 12.

79- *SWt* 3, p. 34.

80. 'Central Park', *SW\* 4, pp. 184-5

دهشتناک ترین پارادیگمای چیزی که می توان آن را نه در الهیات مسیحی ، که در اساطیر یونان یافت: سیزیف و تانتولوس؛ محکومان به بازگشت ابدی مجازاتی واحد. بنیامین در این زمینه قطعه یی از انگلس نقل قول می کند که در آن شکنجه ی تمام نشدنی کارگران- مجبوریت به تکرار بی منتهای همان کار مکانیکی- با مجازات دوزخی سیزیف مقایسه می شود. اما این رنجوری تنها مختص کارگران نیست؛ تمام جامعه ی مدرن تحت حاکمیت کالاها محکوم به این تکرار است و برای همیشه به همین ترتیب [Immergleich]، که در لباس مبدل چیز نوظهور و مد/باب روز [fashion] ارائه می شود: در قلمرو حکومت کالاها «افراد جامعه ی انسانی ... در لباس لعنت- شدگان» اند (۸۱)

فرشته ی تاریخ دلش می خواهد صبر کند و زخم های قربانیانی را که زیر توده ی آوار گرفتار شده- اند، التیام بخشد، اما توفان به او امان نمی دهد و به سوی تکرر گذشته می راندش: به سوی فجایع جدید، کشتارهای تازه، ویرانی های گسترده تر و بیشتر. جالب توجه این است که فرشته ی تاریخ بنیامین، نگاه تراژیکش درست در نقطه ی مخالف نگاه المپی تاریخ که شیلر در یکی از متون قانون گذار و شاخصش درباره ی پیشرفت Aufklärung توصیف کرده است، قرار دارد. نویسنده ی «تزاها» بدون تردید از این متن آگاه بود: " Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (1789) [تاریخ جهانی چیست و در کدام معنا بررسی می شود.م.]:

81. *The Arcades Project*, pp. 106, 15.

مانند زئوسِ هومر، تاریخ با آرامش و وقار و با رعایت مساوات، به جانب پایین: به آثار خونبار جنگ و مردم مسالمت جو که معصومانه روزی خود را از شیرِ رمه به دست می آورند، نگاه می کند. با وجود این، هرچقدر هم آزادیِ آدمی به صورت نامنظمی برسیر و تحوّل جهان نظارت کند، او به آرامی تماشاگرانِ متحیر را می نگرد، زیرا با نگاهش که به دور دست هاست، از هم اکنون، حتا از همان دور درمی یابد چگونه این آزادی بی قاعده و پیچیده به سوی مسیری که بایسته است، هدایت شده است. (۸۲)

می توان انگاشت که بنیامین با سنجیدگی، راه مخالف این قطعه ی معروف را در پیش گرفته و حالت سر خورده ی فرشته ی مارکسیست/یهودی اش را در برابر نگاه مسالمت جو و آرام زئوس شیلر نهاده است.

ویرانی های مورد بحث در اینجا، برخلاف آن چه برای نقاشان و شاعران مانتیک بود، نه وسیله یی برای تعمق های استتیک، بل تصویر زننده ی فجایع، کشتارها و دیگر مصائب خونبار تاریخ بودند.

بنیامین احتمالاً در پی یک جدل ضمنی با فلسفه ی تاریخِ هگل است-- آن دادشناسی خردگرایانه ی کلان که به هر «ویرانی» و هر حادثه ی شوم تاریخی به منزله ی مرحله یی ناگزیر در طی طریق پیروزمندانه ی خرد و به منزله ی لحظه یی اجتناب ناپذیر از پیشرفت جامعه ی انسانی به سوی بصیرت و آگاهی آزادی مشروعیت می بخشید:

82. F. Schiller, 'The Nature and Value of Universal History: An Inaugural Lecture [1789]', *History and Theory*, vol. 11, 3, 1972, p. 333.

Weltgeschichte ist Weltgericht ( تاریخ جهان، دادگاه جهان است.) (۸۳)

از نظر هگل، تاریخ در نگاه نخست، به ساحتی عظیم از ویرانی ها می ماند که «رنج های ناگفته ی آدمیان» در آن طنین می اندازد؛ قربانگاه «سعادت ملت ها و فضیلت افراد». در برابر این «تابلوی بسیار دهشتناک»، این «دورنمای سردرگمی و اضمحلال» شاید اندوهی بسی نومیدانه گریبانگیرمان شود، بدون هیچ شرایط رستگار کننده یی که آن وضعیت را متعادل کند: دریافتی ژرف از آشوب و پریشانی اخلاقی. با وجود این، ما باید از این «پی آمدهای منفی» برگذریم و خود را بالاتر از این «بازتاب اندیشی های احساسی» نگه داریم تا آن نکته ی اساسی را دریابیم: این که، این ویرانی ها تنها ابزاری اند در خدمت «تقدیر جوهری... نتیجه ی راستین تاریخ جهان... تحقق روح جهان.» (۸۴)

---

83. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 371.

84. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, trans, by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 68-9.



ادیلن رودن، فرشته ی هبوط کرده، پیش از ۱۸۸۰، موزه ی هنرهای بو، بوردو

بنیامین دقیقاً در نقطه ی رو به روی این بینش تاریخی می ایستد، و از ایده ی پیشرفت راز زدایی [demystification] می کند، و با اندوهی عمیق و تسلی ناپذیر – اما با انزجاری عمیقاً اخلاقی - چشم به ویرانی هایی که تاریخ به بارآورده است، می دوزد. این ویرانی ها دیگر آن طور که هگل می گفت، به «زودگذری و ناپایداری امپراتوری ها» - منظور هگل، امپراتوری های کارتاژ، پالمیرا، پرسپولیس و روم است (۸۵) - شهادت نمی دهند؛ بل نشانه های کشتارهای بزرگ تاریخ اند

---

85. Ibid., p. 32.

- که این مأخذ ارجاع «مردگان» در متن است - نشانه های شهرهایی که جنگ ویران شان کرده است: از دارالسلام که رومی ها ویرانش کردند گرفته تا ویرانی های گوئرنیکا و مادرید، شهرهای کوچک و بزرگ جمهوری اسپانیا که نیروی هوایی آلمان در ۱۹۳۶-۳۷ بمباران شان کرد. چرا پیشرفت به منزله ی توفان است؟ این واژه [توفان] در هگل هم به چشم می خورد. هگل، «آشوب و هیاهوی رخدادهای جهان» را به منزله ی «یک توفان که به زمان حال می وزد»، توصیف می کند: اما در بنیامین این واژه احتمالاً از زبان کتاب مقدس به عاریه گرفته شده است که در آنجا تداعی کننده ی فاجعه و ویرانی است: آدمیان در توفان بزرگ غرق شدند؛ و نیز توفان آتش بود که سودوم و گومورا را به خاکستر نشاند. افزون بر این، مقایسه بین نازیسم و توفان بزرگ در نامه یی از بنیامین به تاریخ ژانویه ی ۱۹۳۷ به شولم نیز آمده است. در نامه، بنیامین، در برابر «توفان به پا خیزنده ی فاشیسم»، یکی از کتاب هایش به نام «مردمان آلمانی» را با آن «کشتی» ی ساخته ی «به سبک وسیاق یهود» مقایسه می کند. (۸۶)

اما کلمه ی توفان تداعی کننده ی این واقعیت هم هست که برای ایدئولوژی سازشگر پیشرفت یک «پدیدار طبیعی است که قوانین طبیعت بر آن ناظر اند و از این رو گریزناپذیر و مقاومت ناپذیر است.» او در یکی از یادداشت های مقدماتی بر «تزاها» به وضوح این برخورد «پوزیتیویستی»

86. G. Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, \*975)» P- 252.

عبارت «به دنبال مدل مناسب یهود» در یادداشتی بر کتابی دیده می شود که بنیامین به خواهرش دورا اهدا کرده است. به یاد داشته باشیم که نویسنده یی مانند ارنست یونگر که به فاشیسم نزدیک بود - که موضوع نقد رادیکال توسط بنیامین در سال 1930 شد- جنگ را به صورت یک "توفان فولاد" توصیف کرد. (Stahlgewitter عنوان یکی از اولین کتاب های او بود، منتشر شده در سال 1920)

و «ناتورالیستی» فرگشت‌گرایی تاریخی را به باد انتقاد می‌گیرد: «این نیست که پروژه‌ی قوانین اکتشافگر در زمینه‌ی تبیین سیر و تحول رخدادهای تاریخی، برای تحلیل دادن و جذب تاریخ‌نگاری در علوم طبیعی، تنها روش ممکن (حتا مناسب‌ترین روش) باشد.» (۸۷)

چگونه می‌توان این توفان را متوقف کرد؟ چگونه می‌توان این پیشرفت را در رژه‌ی ایست - ناپذیرش به توقف واداشت؟ مثل همیشه، پاسخ بنیامین دوگانه است: از طریق دینی و دنیوی. در قلمرو الهیات این رسالت مسیح است، و معادل دنیوی اش یا نقطه‌ی متقابلش [correspondent] چیزی نیست مگر انقلاب. پس وقفه‌ی مسیانیک / انقلابی پیشرفت پاسخ بنیامین است به تهدیداتی که نوع بشر با آن روبه‌روست، نوعی که در معرض تهدیدِ تداومِ توفانی مشنوم و فاجعه‌های نو است. ما در ۱۹۴۰ هستیم، چند ماه پیش از آغاز پروژه‌ی «راه حل نهایی» [منظور نسل‌کشی یهودیان است.م.] در یادداشت‌های مقدماتی، بنیامین با یک تصویر غیر دینی این ایده را خلاصه کرده است: «مارکس می‌گوید که انقلاب‌ها لوکوموتیو تاریخ جهان اند. اما شاید کاملاً برعکس باشد: شاید انقلاب‌ها کوشش مسافران قطار-یعنی نوع بشر- باشد برای کشیدن ترمز اضطراری.» (۸۸) این تصویر به طور ضمنی براین دلالت می‌کند که اگر جامعه‌ی انسانی اجازه می‌داد که قطار به حرکتش ادامه دهد- قطاری که ساخت فولادی ریلش از پیش طراحی

87. 'Paralipomena to "On the Concept of History"', *SW*, 4, p. 401.

88. *SW* 4, p. 402.

شده است- و اگر هیچ چیز دیگر نیست که بتواند جلوی سراسیمگی دیوانه وارش را بگیرد، آن وقت ما با سر به سوی فاجعه رانده می شدیم: فاجعه ی تصادم یا پرت شدن از درّ ه.

آن چه را که فرشته ی تاریخ ناتوان از دست یابی به آن است، تنها مسیح قادر به انجامش است: آرام کردن توفان، التیام زخم ها و رستخیز مردگان و بهبود هر آنچه متلاشی شده است ( das Zerschlagene zusammenfügen). از نظر شولم، این فرمول بندی حاوی ارجاعی ضمنی به

دکترین کابالیستی tikun- [بازگشت همه چیز به خاستگاهش]- است: جبران مسیانیک موقعیت آغازین [original] هماهنگی ربّانی که از طریق shevirat ha kelim، «دریدگی رگ ها»، نابود شده است. بنیامین از این دکترین کابالیستی مطلع بود- مقاله یی که دوستش در ۱۹۳۲ در دایره المعارف یهود به آلمانی منتشر کرده بود. (۸۹)

معادل سیاسی (نقطه ی متناظر) این جبران مسیانیک به منظور بازسازی بهشت گمشده و برای این قلمرو حکمروایی مسیانیک چیست؟ - پاسخ در یادداشت های مقدماتی است: «یک چهره ی اصیل مسیانیک باید در مفهوم جامعه ی بی طبقه بازسازی شود، و مطمئناً در جهت منافع عالی سیاست انقلابی خود پرولتاریا»، زیرا تنها با تحقق معنای مسیانیک اش است که می توان از دام ایدئولوژی «پیشرفت /ترقی خواه» در امان ماند. (۹۰)

این جامعه ی کمونیستی آینده به میزان معینی بازگشت به کمونیسم اولیه است، بازگشت به شکل

89. G. Scholem, 'Walter Benjamin and his Angel', in Gary Smith (ed.)» *On Walter Benjamin*, p. 84.

90. *SWI* 4, p. 403.



اولین جامعه ی بی طبقه «در سحرگاه تاریخ». بنابراین شولم حق داشت وقتی می گفت فردوس برای بنیامین پیش از هر چیز خاستگاه و گذشته ی آغازین (Urvergangenheit) جامعه ی انسانی است، و همان قدر تصویر اوتوپییایی آینده ی رستگاری مورد نظر اوست.» اما به نظر نمی - رسد در این خصوص درست گفته باشد که ما اینجا با یک دریافت در زمینه ی فراشد تاریخی مواجه ایم که «دورانی است و نه دیالکتیکی.» برای بنیامین جامعه ی بی طبقه ی آینده -فردوس نو- بازگشت بی غل و غش و ساده به جامعه ی پیشاتاریخی نیست: این در خود - در نتیجه ی سنتز دیالکتیکی - شامل کلّ گذشته و جامعه ی انسانی می شود. تاریخ راستین جهان بر اساس یادآوری جهانی کلّیه ی قربانیان بدون استثنا- معادل دنیوی رستاخیز مردگان- تنها در جامعه ی بی طبقه ی آینده میسر است.(۹۱)

پیوندی که اینجا بین قلمرو حکمروایی مسیانیک و جامعه ی بی طبقه ی آینده ایجاد شده است، - مانند پیوندی که بین «تناظرها» ی دیگر در «تزاها» ی ۱۹۴۰ هست- را نمی توان صرفاً در محدوده ی واژگان قلمرو عرفی فهمید. در بنیامین نوعی پیوند مبتنی بر برگشت پذیری دو طرفه، نوعی پیوند مبتنی بر ترجمانی متناظر بین حوزه های دینی و سیاسی هست که به هیچ یک

91. Scholem, 'Walter Benjamin and his Angel', p. 83; Benjamin, *SWt* 4, pp. 405-6.

همان طور که ایروینگ ولفارت در جستار قابل توجه خود در مورد مسیانسیم در آخرین متون بنیامین ملاحظه می کند، ما در اینجا با یک دیالکتیک مارییچ، نه یک دیالکتیک دورانی مواجه ایم، به این دلیل که آینده ی مسیانیک *Aufhebung* - در معنای هگلی - *Aufhebung* (انحلال) تمام تاریخ گذشته است. نگاه کنید به:

I. Wohlfarth, 'On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflexions', p.186.

از جوه آن طرفین تقلیل پذیر نیست: در یک سیستم ظروف مرتبط، مایع الزاماً در تمام شعب همزمان تا یک سطح بالا می رود.

## تز ۱۰

اساس انضباط سنتی صومعه برای راهبانی که می خواستند به مکاشفه و ژرفایش روحی بپردازند، چنان تنظیم شده بود که راهبان دست از کار و بار دنیا بکشند. افکاری که ما نیز اینجا پرورش و بسط می دهیم، چنین هدفی دنبال می کند. در زمانه یی که سیاستمدارانی که مخالفان فاشیسم به آنان امید بسته اند، از پا درمی آیند، و خود شکست شان را با خیانت به آرمان شان تصدیق می کنند، این مشاهدات در پی نجات دادن کودک غرق در سیاست [ *das politische Weltkind* ] از دامی است که خائنان در آن گرفتارش کرده اند. تکیه ی ما بر این باور است که ایمان سمج آنان به پیشرفت، اعتقاد راسخ شان «به پایگاه توده ای خود» و دست آخر ادغام برده وارشان در دستگاه مهارناپذیر، سه وجه از یک برداشت واحد است. این ملاحظات در پی این است که سرنخی به دست دهد از بهای هنگفتی که شیوه ی معمول اندیشیدن ما باید بپردازد تا به دریافتی دیگر از تاریخ دست یابد؛ آن دریافتی که از هرگونه همدستی و مشارکت با آن فلسفه ی تاریخ که این سیاست پیشگان به آن گرویده اند، مبرا و دور است.

در این تز، بنیامین جدل خود با دریافت های سیاسی در جناح چپ را از سر می گیرد. و به طور ضمنی به رخداد فرساینده یی اشاره می کند که بدون تردید انگیزش بی واسطه برای نگارش این سند تاریخی بود: پیمان نظامی مولوتف- ربین تروپ.

جمله ی نخست به نظر حاوی تناقض است: آیا خوانندگان «تزها» نیز باید مانند راهبان دست از دنیا بکشند؟ آیا باید در عوض «مکاشفه و ژرفایش روحی» دست از عمل کشید؟ چنین برداشتی با بقیه ی تزها ناهمخوان است. به نظر ما قرائت دیگری نیز از این متن امکان پذیر است. باید اذعان کرد که خطّ مشی تزها شامل موارد ذیل است:

- ۱- یک گام به پس نهادن و ایجاد فاصله برای احراز چشم اندازی در خصوص رخدادهای سیاسی روز، نه به منظور چشم پوشی از آنها، بل برای کوشش در جهت فهمیدن علل عمقی شان.
- ۲- صرف نظر کردن از توهمات و «وسوسه ها» ی قرن، دکتترین های اغواگر و راحت طلب ایدئولوژی پیشرفت.

به نظر می رسد بنیامین از الزامات زندگی به شیوه ی راهبانه تأثیر پذیرفته و در برابر برخی سازشگری های دنیوی به جناح آشتی ناپذیران متمایل شده باشد. اما موضوعی که برای قیاس برمی گزیند [صومعه] عجیب و در معرض سوء تعبیرهای فراوان است..

معنای این جمله: « سیاستمدارانی که مخالفان فاشیسم به آنان امید بسته اند،...» کاملاً واضح است: منظور، کمونیست های استالینیستی است که با عقد پیمان با هیتلر «به آرمان خود خیانت کرده اند.» اما این جمله، دقیق تر، به حزب کمونیست آلمان اشاره می کند که برخلاف حزب کمونیست شوروی «از پا درآمده بود.» امید برای نبردی منسجم علیه فاشیسم در نگاه بنیامین، در

جنبش کمونیستی نهفته بود و نه سوسیال دمکراسی. حال آن که عقد پیمان مزبور چیزی به جز به صدا درآمدن ناقوس مرگ امید نبود. واژه ی «خیانت» اینجا نه صرفاً ارجاعی به پیمان مولوتف-روبین تروپ؛ که در ضمن، معطوف به مشروعیتی است که احزاب کمونیست در «خط» شوروی برای آن قایل شدند. (۹۲) این البته به هیچ وجه به معنای بریدن بنیامین از کمونیسم یا مارکسیسم نیست—برخلاف آن چه سوما مورگنتسون برداشت کرده است. بنیامین به جدایی قطعی و بی برگشت سیاست شوروی از کمونیسم اشاره می کند. (۹۳) در حقیقت، بنیامین در محکوم کردن قاطعانه ی پیمان صلح مزبور، با چندتن از مخالفان آلمانی که همراه او در پاریس در تبعید به سر می بردند، همراهی می کند: کسانی مانند هاینریش بلوخر (شوهر هانا آرنه)، ویلی مونتسبرگ و مانس اشپربر. (۹۴)

هدف «تزاها» رها ساختن *das politische Weltkind* از دام هایی است که در آن گرفتار

92. به عنوان مثال در میان آنچه بنیامین خیانت به مبارزه ضد فاشیستی می دانست، می توان به قطعنامه یی که در ژوئیه 1939 توسط کمیته مرکزی حزب کمونیست آلمان تصویب شد، اشاره کرد که، در حالی که مجدداً مخالفت خود با هیتلر را تأیید می کرد، "پیمان عدم تجاوز" بین اتحاد جماهیر شوروی و آلمان را تصدیق می کرد "و خواستار" توسعه "روابط اقتصادی با اتحاد جماهیر شوروی در روح دوستی صادقانه می شد. نگاه کنید به:

Theo Pirker (ed.), *Utopie und Mythos der Weltrevolution. Zur Geschichte der Komintern 1920-1940* (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1964), p. 286.

93. See Irving Wohlfarth, "Männer aus der Fremde": Walter Benjamin and the "German-Jewish Parnassus", *New German Critique*, 70, winter 1997, p. 55. Soma Morgenstern refers in a (late, 1972) letter to G. Scholem to conversations with Benjamin shortly after the signing of the pact in 1939. See Hans Puttnies, Gary Smith, *Benjaminiana* (Glessen: Anabas, 1991), pp. 196-7.

94. در ضمن باید از لئون تروتسکی یاد کرد که از تبعیدش در مکزیک، قرارداد را به مثابه ی "خیانت" مستقیمی محکوم کرد که استالین را "دوست جدید هیتلر و متصدی امورات او" ساخته بود. به مقالات تروتسکی در 2-4 سپتامبر بنگرید در:

Trotsky's articles of 2-4 September in *Writings of Leon Trotsky*. 939^40 (New York: Pathfinder Press, 1973).

آمده اند. این اصطلاح تقریباً گنگ آلمانی که از شعری از گوته برگرفته شده است، و در ترجمه ی هری تسون در حالت جمع «the political worldlings» به کار رفته است، آسان تن به ترجمه نمی دهد. در میان مترجمان فرانسوی بنیامین، موریس دو گاندیلاک، آن را تحت اللفظی به این صورت ترجمه کرده است: «l'enfant politique du monde» [بچه های سیاسی جهان]، در حالیکه پیر مسیاک ترجمه ی آزادتری پیشنهاد کرده است: «les braves citoyens» [شهروندان شجاع]. با وجود این، ترجمه ی فرانسه ی خود بنیامین، ما را به سوی معنای دقیق تری رهنمون می شود: «les enfants du siècle» [کودکان قرن]؛ یعنی کودکان قرن بیستم و یا هم‌نسلان بنیامین.

بنیامین در پی این است که آن نسل را از دام ها [aus den Netzen] بی رها سازد که سیاستمداران (در ترجمه ی فرانسوی او به جای سیاستمداران، La gauche [جناح چپ] آمده است) گرفتارش شده اند—منظور سیاستمداران احزاب بزرگ کارگری است. ما اینجا دوباره به این تصویر از متن مشاهدات نابهنگام اثر نیچه برخورد می کنیم که در آن مورخ منتقد -کسی که شهادت شناکردن برخلاف جریان دارد- باید «دروغ هایی که احاطه اش کرده اند... و تور درخشنده یی که دورش کشیده اند» (۹۵)، را از هم بدرد. بنیامین در ترجمه ی فرانسه اش سخن از «دام ها» یا «تورها» به میان نمی آورد و به جای آن، کلمه ی «promesses» [نویدها] را

95• Friedrich Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, p. 49. The German text reads: 'Er schwimmt immer gegen die geschichtlichen Wellen . . . während die Lüge rings um ihn herum ihre glitzernden Netze spinnt.'

می آورد: نویدهای متوهمانه ی جناح چپ تأثیری فلج کننده داشتند؛ آنها همه ی همت مردم را خنثی می کردند و مانع حرکت شان می شدند.

این توهّمات خود را به سه شکل عیان می کردند که همگی از یک دریافت واحد تاریخی نشأت می گرفتند: ایمان کورکورانه به پیشرفت، باور به حمایت توده ها به منزله ی پشتوانه ی مطمئن و اطاعت از دستگاه مهراناپذیر. این مورد سوم را بنیامین به این صورت ترجمه کرده است:

«*confiance aveugle dans le parti*» [ایمان کورکورانه به حزب]: او در اینجا مسئله یی

حیاتی پیش می آورد: بوروکراسی - ماشین مهراناپذیر بوروکراسی که در احزاب کارگری جریان دارد - و فتیسیسم حزب که تبدیل به نقطه ی پایانی در خود شده و گمان می رود خطاناپذیر است؛ به خصوص در جنبش استالینیزه شده ی کمونیستی.

بنیامین دریکی از یادداشت های مقدماتی از ایمان به «تراکم و انباشتگی کمی» می نویسد و موارد

مورد تأکیدش ایمان لجوجانه به ایدئولوژی پیشرفت و به «پایگاه اجتماعی» [Massenbasis]

است. (۹۶) بنیامین اینجا درصدد بررسی نقادانه ی اصل اعتقاد مارکسیسم نامبتکرانه و تقلیل گرا

است که بین دو جریان غالب چپ مشترک بود: تراکم و انباشتگی کمی نیروهای تولید و تراکم

هسته ی جنبش کارگری و تعداد اعضای حزب و رأی دهندگان به جنبشی مبتنی بر پیشرفت

96. GS, I, 3, p. 1232. This section is not translated in the 'Paralipomena' in *SW*> vol. 4

خطی، مقاومت ناپذیر و «اتوماتیک». با چنین نگرشی، ماتریالیسم تاریخی تقلیل پیدا می کند به یک عروسک خیمه شب بازی که در تز ۱ توصیف شده بود.

بخش پایانی این تز در تقبیح و نکوهش سیاستمدارانی است که مصرانه به این بینش متوهمانه و تراژیک از تاریخ، دودستی چسبیده اند. بنیامین در ترجمه اش آنان را این گونه توصیف می کند: «ceux qui ... n'ont rien appris» (۹۷): «کسانی که هیچ چیز نیاموخته اند.» به عبارت دیگر، کسانی که هیچ درسی از شکستِ موحش خود از نازیسم نگرفته اند، نخواستند بگیرند.

بنیامین در این تز، جناح چپ را به طور کلی و احزاب کمونیستی را به طور ضمنی در نظر دارد. در تزه‌های دیگر هدف نقدش سوسیال دموکراسی است. تا کجا او از جریان های مخالف چپ خبر داشت یا آنها چقدر مورد قبولش بودند؟ ما می دانیم که بنیامین در سال های ۱۹۳۰ به نوشته‌های تروتسکی و کارل کورش علاقه مند می شود و آن دو جزو مهم ترین منابع مارکسیستی اش در پاساژها بودند—البته به جز برخی از دوستانش مانند هاینریش بلوخر که به اپوزیسیون کمونیست آلمان به رهبری هاینریش براندلر نزدیک بودند.

می توان در ضمن به مواردی توجه کرد که نقد بنیامین — برای نمونه، نقدش از خیانت در پی پیمان ۱۹۳۹، یا نقدش از اطاعتِ کورکورانه از دستگاه بوروکراسی حزب—با نقدی که از مخالفان کمونیسم دارد، تلاقی می کند و درهم گره می خورد. با وجود این، «تزه‌ها» بسیار عمیق تر و همه جانبه تر از ایده های نقادانه‌ی بی که بیشتر این گرایشات مخالف در جبهه‌ی مارکسیستی بسط

.....

داده بودند، ایدئولوژی پیشرفت را زیر سؤال می برند.

از این منظر، جایی که بنیامین در ساحتِ مارکسیسم در سال های ۱۹۳۹-۴۰ داراست، یگانه و منحصر به فرد است؛ جایی بی سابقه و بی همتاست. او در این رویکرد کاملاً تنهاست و از زمان خود بسی جلوتر است. باید ده ها سال دیگر می گذشت تا ملاحظات او سرانجام در سال های ۱۹۶۰ به گوش کسی برسد: منظوم کسانی در میان نهضت جوانان و روشنفکران جناح چپ آن سال هاست. تنها استثنا در زمان خود او دوستانش در مکتب فرانکفورت اند، به ویژه آن نوشته های شان که بین سال های ۱۹۴۱-۴۸ بر قلم شان رفته است. اما حتا همینان از تعهد بنیامین به پیکار طبقاتی بسیار فاصله دارند. اگر دیالکتیک روشنگری و اخلاقِ صغیرِ آدورنو— اخلاقِ صغیرِ نزدیک ترین متن آدورنو به «تزها»ست، حتا اگر به همان منابع الهیاتی و مسیائیک بنیامین رجوع نکرده باشد— در زمینه های بسیاری مرهون بنیامین اند، با وجود این، کتاب دولت اقتدارگرایی هورکهایمر چاپ انجمن تحقیقات اجتماعی به سال ۱۹۴۲ و با ادای احترام به خاطره ی بنیامین است که از رهگذر رادیکالیسم آشکارا سیاسی اش، سندی نسبتاً غیرمتعارف به شمار می رود. به نظر هورکهایمر «شرایط انقلابی همیشه در هر لحظه مستعد است و ضرورت پایان دادن به وحشت همیشه در هر لحظه وجود دارد. دگرگونی ریشه ای جامعه و پایان دادن به استثمار نه در حکم سرعت بخشیدن به پیشرفت، که برعکس، در واقع، به معنای بیرون جستن از آن است.» (۹۸)

97. GS, I, 3, p. 1264. 98. M. Horkheimer, 'The Authoritarian State' in: A. Arato and E. Gebhardt (eds), *The Essential Frankfurt School Reader* (New York: Urizen Books, 1978), pp. 106-7.



## تز ۱۱

سازشگری که از آغاز، شاخصه‌ی نهانی سوسیال دمکرات‌ها بوده است، نه تنها به تاکتیک‌های سیاسی‌شان، بل به نگرش‌های اقتصادی‌شان هم سرایت کرده است. این یکی از دلایل ازکارافتادگی حزب‌شان در دوره‌های بعد است. هیچ چیز به اندازه‌ی این پندار، طبقه‌ی کارگرِ آلمان را به انحطاط نکشانده است که سیر و تحولِ امور موجب پیشروی خودش می‌شود. صاحبان این نگرش، پیشرفت تکنولوژیک را به منزله‌ی نیروی محرکِ جریانی در نظر می‌گیرند که به گمان‌شان طبقه‌ی کارگر هم با آن حرکت می‌کند. پس از آن، فقط گامی تا این توهم باقی مانده بود که کار صنعتی که به ظاهر تجسمِ پیشرفت تکنولوژیک است، دست آوردی سیاسی به همراه می‌آورد. اخلاق قدیمِ کار نزد پروتستان‌ها در شکل دنیوی‌اش در بین کارگران آلمانی دوباره زنده شد. برنامه‌ی گوتا\* حاوی نشانه‌های این سردرگمی بود که کار را به این صورت تعریف می‌کرد:

«منبع کل رفاه و فرهنگ» مارکس که بوی بد این روند به مشامش خورده بود، چنین اعتراض کرد:

«کسی که صاحب هیچ چیزی به جز نیروی کارش نباشد، الزاماً تبدیل به برده‌ی آنانی می‌شود که خود را مالک همه چیز کرده‌اند.» باوجود این، سردرگمی‌ها تداوم یافت و فراگیر شد. هنوز چیزی نگذشته بود که یوزف دیتزگن اعلام کرد: «منجی زمان‌های مدرن، کار است. بهبود در... فراشد کار ... زاینده‌ی رفاه است؛ رفاهی که اکنون قادر به انجام کاری است که هیچ منجی دیگری تا به حال موقوف

\*برنامه گوتا: برنامه‌ی بی‌که در نتیجه‌ی ائتلاف احزاب چپ آلمان در ۱۸۷۵ در کنگره‌ی بی در شهر گوتا تصویب شد و به این ترتیب سوسیال دمکرات‌ها با تجلیل از کار به عنوان منشأ رفاه و تمدن، از دکتترین انقلاب به برنامه‌ی تغییرات تدریجی و فرگشت اجتماعی تغییر مسیر دادند. مارکس از این برنامه شدیداً انتقاد کرد.م.

به انجامش نشده است. « این دریافت عامیانه از مارکسیسم درباره ی ماهیت کار، وقتی به این پرسش نمی نهد که چگونه ممکن است محصولات کار برای کارگران مفید باشد وقتی آن محصولات از دسترس کارگران دور است. این نگرش، پیشرفت را در غلبه بر طبیعت می بیند، و در برابر این حقیقت که همین پیشرفت موجب تباهی جامعه می شود، چشمانش را می بندد؛ و آن ویژگی - های تکنوکراتیک را عیان می کند که بعدتر در فاشیسم ظهور می کند. در میان این برداشت ها دریافتی از طبیعت هست که منحوسانه متفاوت است از آن دریافت که مورد علاقه ی اوتوپیا های سوسیالیست های قبل از انقلاب ۱۸۴۸ بود. این دریافت نواز کار، همسنگِ استثمارِ طبیعت است که با رضایت خاطری ساده لوحانه گمان می برد اگر طبیعت استثمار شود، پرولتاریا از استثمار در امان می ماند. در مقایسه با این نگرش پوزیتیویست، خیال بافی های فوریه که اغلب مورد تمسخر واقع شده است، در کمال شگفتی معقولانه تر نمود می کند. به نظر فوریه کار مؤثر تعاونی می توانست بازده را افزایش دهد تا حدی که با چهار ماه آسمان شب، روشن شود؛ یخ های قطب، ذوب؛ و شوری آب دریاها، شیرین گردد؛ و بهایم، مطیع آدمی شوند. این همه نشان می دهد که گونه یی از کار که دور از استثمار طبیعت است، می تواند به طبیعت یاری برساند تا طبیعت چیزهایی بیافریند که اکنون در بطنش خفته اند. در برابر، باوری دیگر هست که طبیعت را به قول دیتزن «غنیمتی باد آورده» می خواند، و این باور مکمل آن دریافتِ منحط از کار است.

اگر بنیامین در تز ۱۰ روی سازشگری استالینیستی متمرکز می شود، در تز ۱۱ به بررسی سازشگری سوسیال دمکرات ها می پردازد. در هر دو مورد نقطه ی شروع کار او کوشش در جهت فهمیدن علل عمده ی شکست جنبش کارگری آلمان زیر سیطره ی فاشیسم هیتلری است. ایدئولوژی «کار» که سوسیال دمکراسی پیش کشیده بود، صرفاً یک شکل دنیوی شده از اخلاق کار نزد پروتستان ها نبود که پیوندهای نزدیکش -از طریق خویشاوندی های اختیاری- با روح سرمایه داری به واسطه ی تحقیقات ماکس وبر آشکار شده بود، و بنیامین از آن به خوبی مطلع بود. تجلیل بی خطر از «کار» به مثابه ی «منشاء رفاه»، این واقعیت را پشت گوش می اندازد که در سیستم سرمایه داری، کارگران به یک وضعیت بردگی مدرن تقلیل می یابند و از دسترسی به کالاهای تولیدی محروم می شوند. بنیامین با تکیه به وبر و مارکس موضع سازشگرانه ی سوسیال دمکراسی در ارتباط با تولید صنعتی را به باد انتقاد می گیرد.

کیش کار و صنعت، در آن واحد، کیش پیشرفت تکنیکی است- مضمونی که بنیامین به صورت عمیقی از سال های ۱۹۲۰ به بعد به بررسی اش پرداخت. در جستاری به تاریخ ۱۹۳۷ در باره ی فوکس، متنی که در واقع حاوی مضامین اصلی تز ۱۱ بود، او بر تضاد بین «خوش بینی...پرسش برانگیز» سوسیال دمکراسی که به انرژی ویرانگر تکنولوژی بی اعتنا بود- به خصوص «تکنولوژی جنگ» (۹۹)- و به نگرشی ... که بصیرت مارکس و انگلس در خصوص فرگشت نهفته ی سرمایه داری به سوی

.....  
99- W. Benjamin, 'Eduard Fuchs, Collector and Historian', SW\ 3, p. 274. Cf. p. 266:

پوزیتیویسم این واقعیت را نادیده گرفت که توسعه تکنولوژی "مشروط به تصمیم سرمایه داری" بود. و پوزیتیویست ها در میان نظریه پردازان سوسیال دموکراسی، جنبه ی مخرب پیشرفت را بدفهمیدند، زیرا از جنبه ی ویرانگر دیالکتیک بیگانه بودند. پتانسیل مخرب خود را در درجه اول در فن آوری نظامی نشان می دهد: بنیامین در خیابان یک طرفه بر بمباران، جنگ شیمیایی و گاز سمی تاکید کرد، اما این بدبین ترین همه ی متفکران، نتوانست پیش بینی کند که این توحش مدرن جنگ جهانی دوم شبیه چه می توانست باشد.

توحش را «برجسته می کرد»، انگشت می گذارد. (۱۰۰)

بنیامین در تز ۱۱ درباره ی پوزیتیویسم ایدئولوژی پیشرفت موجود در سوسیال دمکراسی می نویسد. جستار درباره ی فوکس، از پیش، داروینیسم و فرگشت گرایی سوسیال دمکراسی اروپایی را و نیز نمونه ی بارزش انریکو فری (کسی که تاکتیک های حزب را هماهنگ با قوانین طبیعی می بیند) را موضوع بررسی قرار داده بود. بخش هایی از اثر فری آن بیانی را که بنیامین به آن معترض بود، بهتر نشان می دهد: به نظر این متفکر ایتالیایی سوسیال دمکرات: «آن چه سوسیالیسم علمی می تواند تصدیق کند و آن چه با یقینی ریاضی تصدیق می کند، این است که جریان و خط سیر فرگشت آدمی در معنای کلی توسط سوسیالیسم معلوم و پیش بینی شده است، یعنی در معنای برتری مداوم و پیشرو منافع مادی انواع در مقایسه با منافع افراد... سوسیالیسم یک محصول طبیعی و خود به خودی از فرگشت آدمی است، در نتیجه مرحله یی است گریزناپذیر و برگشت ناپذیر...» (۱۰۱) درحقیقت می توان فرمول بندی بسیار مشابهی به این، در نوشته های

100. بنیامین احتمالاً با اشاره دارد به مقاله مارکس که سال 1847 نوشته شده است، در مورد برخی از تحولات شیطان‌ی سرمایه داری نظر می دهد، مانند قوانین مربوط به فقرا یا کارگاهها - این "باستیل های کارگران" - در عبارات ذیل: "توحش دوباره ظاهر می شود، اما در دامان خود تمدن پدید می آید و متعلق به آن است؛ از این رو، توحش جذامی است، توحش به منزله ی جذام تمدن."

(K. Marx, 'Wages', *Marx-Engels Collected Works*, vol. 6).

101. E. Ferri, *Socialism and Positive Science (Darwin - Spencer - Marx)*, trans. Edith C. Harvey (London: Independent Labour Party, 1909), pp. 114-15.

کائوتسکی و پلخانف یافت؛ همچنین در انگلس، با وجودی که بنیامین از او سخن نگفته باشد. (۱۰۲) تز یازدهم بنیامین، مانند جستاراش درباره ی فوکس به آن دکترین دترمینیست و فرگشت گرا حمله می کند که به این ایده منتهی می شود که پیروزی حزب از بدو امر چیزی دانسته بود. در همین راستا بنیامین جمله یی از دیتزگن نقل قول می کند: "Wir warten unsere Zeit ab" [ما منتظر در رسیدن زمان خود ایم]. (۱۰۳)

پس جدل تز ۱۱ مستقیماً علیه توهم شنا همراه با جریان توسعه ی تکنیکی است- جریانی که گمان می شد به طور قطعی به پیروزی سوسیالیسم «علمی» منتهی می شود- (در معنای پوزیتیو کلمه). این تقدیرگرایی خوش بینانه تنها می توانست طبقه ی کارگر را به انفعال سوق دهد، در صورتیکه آن چه مورد نیاز بود، رویکردی فوری و حرکتی سریع بود، پیش از آن که خیلی دیر شود، پیش از آن که فاجعه ی قریب الوقوع از راه در رسد. این یکی از علل سقوط دولت وقت در ۱۹۳۳ بود. این دریافت منبعث از فرگشت درباره ی تاریخ « پیشرفت را در غلبه بر طبیعت می بیند، و در برابر این حقیقت که همین پیشرفت موجب تباهی جامعه می شود، چشمانش را می بندد» ما این را بعدتر دوباره در شکل دیگری ایدئولوژی تکنوکراتیک فاشیسم می یابیم.

102. حزب کارگران آلمان مثل مسیحیت در زمان پیشرفتش، با اطمینان و به صراحت به کار خود ادامه می دهد و قطعاً با آن شتاب و سرعت افزاینده که زمان واقعی پیروزی نهایی آن با محاسبات ریاضی، قبلاً پیش بینی است. ('Engels to Karl Kautsky in Zurich, London 8 November 1884', *Marx-Engels Collected Works*, vol. 47, p. 213). این سوال باقی می ماند که چرا بنیامین در نقد خود به مارکس و انگلس اشاره نمی کند - و یا تنها اشاره ی کمی می کند. : من به این نکته در پایان بندی برخوام گشت .

103. GS, I, 3, p. 1249.

بنیامین برخلاف خیلی از مارکسیست ها به روشنی جنبه های مدرن و از نظر تکنیکی «پیشرفته» ی نازیسم را دریافته است. و بزرگترین «پیشرفت» های تکنولوژیک را- به خصوص در قلمرو نظامی- با هولناک ترین پسروی های اجتماعی ترکیب می کند. آن چه در تز ۸ منظور شده بود، اینجا آشکارا مورد تأیید قرار می گیرد: فاشیسم به رغم نشانه های فرهنگی آرکاییک اش، تجسم بیمارگونه ی مدرنیته ی صنعتی- سرمایه داری بود، که خود را بر اساس دستاوردهای بزرگ تکنیکی قرن بیستم بنا نهاده بود (۱۰۴)؛ هرچند این البته به این معنی نیست که مدرنیته برای بنیامین نمی تواند شکل های دیگر بگیرد یا پیشرفت تکنیکی الزاماً زیان آور است.

یورگن هابرماس در جستار مشهور- و از جنبه های زیادی چشمگیر- و نقادانه اش درباره ی بنیامین نوشت: «ماتریالیسم تاریخی را که مراحل پیشرفت را نه تنها در ساحت نیروهای مولد، بل به همان میزان در ساحت حاکمیت مد نظر قرار می دهد، نمی توان، با خرقة یی به نام دریافتِ ضدّ فرگشت گرای تاریخی لاپوشانی کرد.» (۱۰۵) به نظر می رسد این دریافتِ صریح از جنبه های

104. شهود بنیامین در مورد تکنوکراسی فاشیستی توسط تحقیقات تاریخی اخیر تایید شده است .. به عنوان مثال بنگرید به

Jeffrey Her£ *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989); Enzo Traverso, *Understanding the Nazi Genocide. Marxism after Auschwitz* (London: Pluto Press, 1999).

هرف ایدئولوژی رایش سوم را " مدرنیسم ارتجاعی " توصیف می کند و در این چارچوب نوشته های ایدئولوگ های شناخته شده ی فاشیست و مدارک انجمن مهندسان طرفدار نازی را بررسی می کند. چنانکه جامعه شناس زیگمونت باومن را از نظر می گذراند. او نسل کشی یهودیان و کولی ها را به عنوان یک محصول معمولی فرهنگ بوروکراتیک عقلانی و به عنوان یکی از نتایج احتمالی روند متمدن تحلیل می کند، به عنوان عقلانی کردن و تمرکز خشونت، و به عنوان تولید اجتماعی بی تفاوتی اخلاقی. مانند همه چیزهایی که به صورت مدرن انجام می شود، یعنی منطقی، برنامه ریزی شده، علمی، آگاه، متخصص، کفایت مدیریت، هماهنگ؛ هولوکاست معادل هایش را در اعصار پیش پشت سر گذاشت و ابتدایی، مسرف و بی اثر بودن شان را آشکار کرد. بنا به گفته ی انزو تراورسو ، ما در اردوگاه های مرگ نازی ها ترکیبی از نهادهای مختلف مدرنیته را پیدا می کنیم: زندان که فوکو آن را توصیف کرده ، کارخانه ی سرمایه داری که مارکس از آن گفته ، "سازماندهی علمی کار" که تیلور فرموله کرده و "منطق بوروکراتیک" دولت "در بررسی ماکس وبر.

105. J. Habermas, 'Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique', in Gary Smith (ed.), *On Walter Benjamin*, pp. 113-4.

بسیاری قابل بحث باشد و پرسش‌های بسیاری بر انگیزد، برای مثال:

۱- اگر قرن بیستم را با تمام ادوار توتالیتاریسم و نسل‌کشی‌هایش با قرن نوزدهم مقایسه کنیم،

آیا همچنان می‌توانیم در ساحتِ شکل‌های اقتدار [Herrschaft] از «پیشرفت» سخن بگوییم؟

۲- آیا ماتریالیسم تاریخی الزاماً آموزه‌ی فرگشت‌گراست؟ آیا در نوشته‌های خود مارکس هم

متون فرگشت‌گرا هم متون غیر فرگشت‌گرا نمی‌یابیم- برای نمونه: نوشته‌های متأخرش

درباره‌ی روسیه؟ و اگر راست باشد که از پایان قرن نوزدهم به این سو گرایش‌های فرگشت‌گرا- و

پوزیتیویست- در مارکسیسم غالب بوده است، آیا ما در آن واحد نمی‌توانیم برخی نماینده‌های

برجسته در ماتریالیسم تاریخی غیر فرگشت‌گرا بیابیم: از آنتونیو لابریولا و روزا لوکزامبورگ گرفته

تا مکتب فرانکفورت که هابرماس خود را وارثش می‌داند؟

۳- آیا فرگشت‌گرایی تاریخی در نقدش و اعتقاد راسخش به پیشرفت‌های مقاومت‌ناپذیر

شکل‌های حاکمیت‌الزاماً یک‌پسروی به سوی گذشته در دل تاریکی است؟- آیا خرقة‌ی راهب

است؟ و یا نه، آیا از رهگذر فجایع قرن بیستم رسیدن به یک بینش شفاف درخصوص مخاطراتی

است که در تمدن مدرن نهفته است؟

۴- آیا آن‌چه در پیکارهای رهایی بخش برای ماتریالیسم تاریخی اهمیت دارد، یک بهبود یا

«پیشرفت» در شکل‌های حاکمیت است، یا نه، فسخ کلی حاکمیت یک نفر بر دیگری یا حاکمیت

یک طبقه بر طبقه‌ی دیگر است—همان که بنیامین به صورت «وضعیت اضطراری واقعی»

توصیف کرده است؟ برخلاف ماکس وبر، برای بنیامین مفهوم حاکمیت در معنای امکان‌انتزاعی

مطیع کردن دیگری نیست. (۱۰۶) بل چیزی است صلب تر و عینی تر و ریشه ای تر (چنانکه در ماکیاولی): تمرین اقتدار خودکامه از طریق ترکیب بندی - در هر مورد اختصاصی - تحریک و خشونت؛ و در واقع، بنیامین در این مورد هم مثل همیشه روشن ترین واژه ها را به کار می برد: Unterdrückung، یعنی «ستمگری». در «تزاها» و یادداشت های مقدماتی [Paralipomena]، از طبقات قانون گذار به دفعات با اصطلاح die Herrschenden [حاکم]، و گاهی به صورت Unterdrücker [ستمگران] یاد شده است. نقد مکتب فرانکفورت از حاکمیت بی تردید متأثر از بنیامین بود، اما آدورنو و هورکهایمر نه اقتدار طبقاتی - دست به دست دادن حاکمیت و استثمار - را، بل خودکامگی حکومت یا «اقتدارِ تمامیت گرا» را مورد تأکید قرار دادند. با وجود این، همه شان در یک نگرانی مارکسیستی در خصوص حاکمیت / اقتدار مشترک اند: نگرانی از حاکمیتی که توسط پدیده های غیرشخصی و بیگانه گشته مانند سرمایه و کالا اعمال می شود. قسمت آخر تز ۱۱ به طرز غیرمتعارفی درباره ی مسائل عصر ماست: این قسمت شامل نقدی ریشه ای از استثمار طبیعت توسط سرمایه داری و تجلیل از این استثمار به دست مارکسیسم عامیانه - مارکسیسم پوزیتیویست و تکنوکرات - است. در این ساحت نیز بنیامین حائز جایی یگانه در چشم انداز تفکر مارکسیستی در نیمه ی اول قرن بیستم است. او با پیش بینی مسائل زیست-

106. به نظر وبر، "حاکمیت" (Herrschaft) احتمال یک فرمان است با یک محتوی خاص معلوم که توسط گروهی از افراد معلوم مورد اطاعت قرار خواهد گرفت.

*Economy and Society*, vol. I (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1978). P- 53.



بومی اواخر قرن بیستم، در رؤیای توافق نامه ی جدیدی بین آدمیان و محیط زیست بود. بنیامین با ایدئولوژی «ترقی خواه و پیشرو» سوسیالیسم علمی مخالفت ورزید- نماینده ی این جریان در آن روز یوزف دیتزگن، متفکر سوسیال پوزیتیویست آلمانی بود که امروز دیگر دیری است به فراموشی سپرده شده است، اما در آن اوان در سوسیال دمکراسی آلمان بسیار صاحب نام بود) و اغلب مورد بررسی های لنین در «ماتریالیسم و نقد تجربه - بنیاد [Empirio-criticism]» - راست کیش ترین اثر او- قرار گرفته است.) دیتزگن طبیعت را به ماده ی خام صنعتی تقلیل می دهد، به کالایی که همچون «غنیمتی بادآورده» است، شیئی به منظور استیلا و استثمار بی حد و مرز. بنیامین در مقابل این رویکرد، بی آن که کوچکترین تردیدی به دل راه دهد، اوتوپیاها ی اولین سوسیالیست ها را می گذارد- فورمارتز پیش از انقلاب مارس ۱۸۴۸ - و به خصوص رؤیاهای خارق العاده ی فوریه (که آندره برتون حدود ده سال بعد از او تجلیل پرشوری می کند.) بنیامین که به شعر و به جذبه ی سحرآمیز این رؤیاها حسّاس است، آنها را به صورت شهودی از ارتباطی متفاوت- و نه ویرانگر- با طبیعت تفسیر می کند که هم به اکتشافات جدید علمی می انجامد- الکتریسیته مثالی است از انرژی بالقوه که «اکنون در سینه ی طبیعت غنوده است»- و هم به بازسازی آن هماهنگی گمشده بین جامعه و محیط طبیعی.

توجه بنیامین به فوریه و تحسینش از او در سال های ۱۹۳۰ فزونی می گیرد. پاساژها روی برخی نقاط تز ۱۱ نور می افکند: بنیامین، هیچگاه فوریه را در برابر مارکس قرار نمی دهد- او وقتی مارکس یا انگلس، «دریافت های عظیم انسانی» مخترع فالانستری [نام کُلنی کمونیستی که فوریه آن را طرح ریزی کرد.م.] و «شهودهای درخشانش از جهانی نو» را ستایش می کردند، با دقت تمام این

شواهد را ضبط می کند. بنیامین در عوض فوریه را در برابر آن برداشت عامیانه از مارکسیسم قرار

می دهد که در آن دوره جریان اصلی چپ بود. (۱۰۷)

بنیامین با پیوند نزدیکی که بین استثمار کار و استثمار طبیعت برقرار کرد، «کارهای پر شور»

هارمونی گراها\* را که ملهم بود از «بازی های کودکان»، به منزله ی مدلی اوتوپییایی از فعالیتی

برای رهایی و آزادی دید. او نوشت: «این که بازی به صورت قانون کاری درآید که دیگر مورد

استثمار واقع نشود، از بزرگترین یافته های فوریه است. چنین کاری که از بازی الهام گرفته است، به

دنبال ترویج ارزش ها نیست، بل هدفش بهبود وضع طبیعت است. تنها هنگامی که بر کره ی ارض

برطبق چنین تصویری کشت و کار شود، می توان شاهد جهانی بود که در آن کار، خواهر

رؤیاست.» (۱۰۸)

در پاساژها نام فوریه به همراه باخوفن می آید، همان کسی که تصویر کهن این آشتی در

107. او در "پاریس، پایتخت قرن نوزدهم" می نویسد: "مارکس در برابر کارل گرون به منظور دفاع از فوریه و برجسته کردن " مفهوم عظیم انسان " او موضع گرفت. "او فوریه را تنها مردی در کنار هگل در نظر گرفت که فرومایگی ذاتی خرده بورژوازی را نشان داد. . . یکی از مهمترین ویژگی های قابل توجه اوتوپییای فوریه این است که هرگز از استثمار طبیعت توسط انسان حمایت نمی کرد، روندی که در دوره بعدی گسترده شد. (پاساژها، ص. 17) همانطور که فیلیپه ایورنت به طور مشخص مشاهده کرد، بنیامین "از تفکر مارکس به تفکر فوریه عبور کرده است" به نحوی که آنها هم را تصحیح و تصریح می کنند و یک پویایی متقابل به هم می بخشند"

'Paris capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIXe siècle', in H. Wismann (ed.), *Waiter Benjamin et Paris* (Paris, Éditions du Cerf, 1986), p. 266.

108. *The Arcades Project*, p. 361.

\* هارمونیا، ایزدبانوی هارمونی در اساطیر یونان؛ هارمونی گراها قابل به نظم و هماهنگ سیاسی-اجتماعی بودند که بر اساس نظریه های آریستوکسنوس (چهارصدسال ق.م.) درباره ی هارمونی شکل گرفت م.

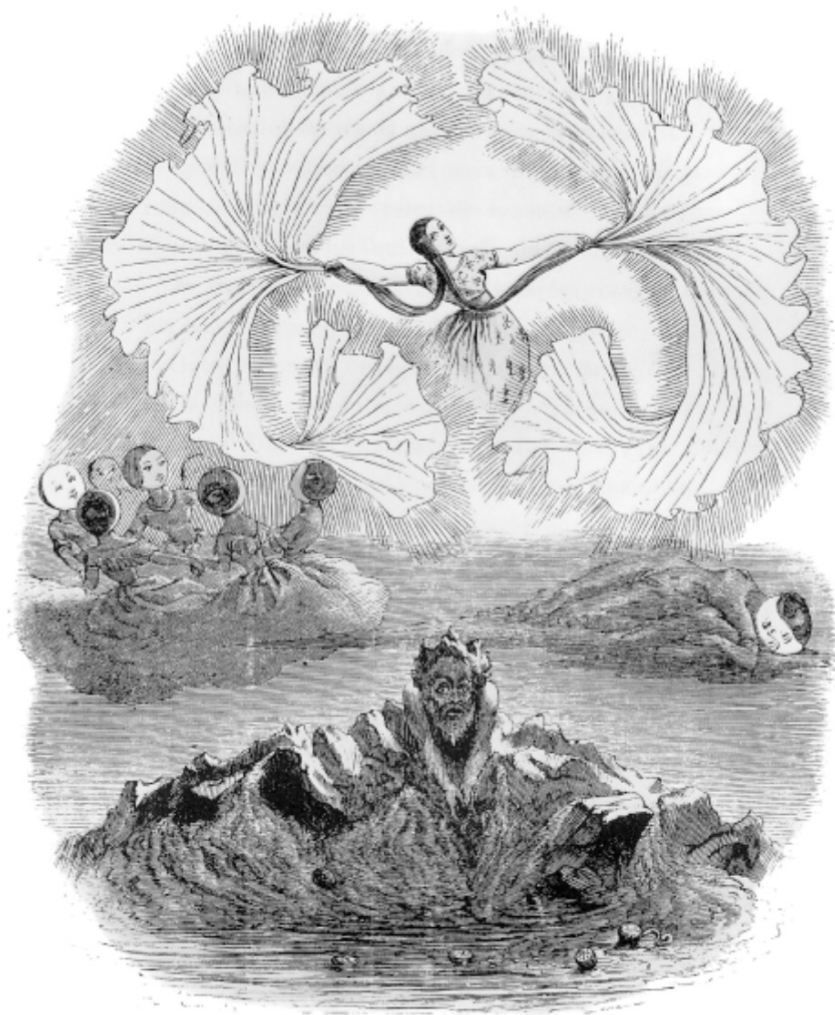
جامعه ی مادرسالار را در فرم آیین طبیعت به صورت مادرِ برکت خیز کشف کرد- و این در تقابل ریشه ای بود با دریافتِ مرگبارِ استثمارِ طبیعت که از قرن نوزدهم به بعد غالب بود. در هماهنگی ایدئال بین جامعه و طبیعت که سوسیالیستِ اوتوپییایی رؤیایش را می پروراند، بنیامین در فکر بقایای یک بهشت گمشده ی پیشاتاریخی است. از همین روست که در جستار «پاریس، پایتخت قرن نوزده» (۱۹۳۹) او به فوریه به مثابه ی مثالی از تلاقی نو و کهنه در اوتوپییایی که حیاتی نو به نمادهای کهن میل و آرزو می دمد، رجوع می کند. (۱۰۹)

.....

109. ماشین شور و شوق فوریه "سرزمین شیر و عسل" تولید می کند؛ نماد آرزوی نخستین که آرمانشهر فوریه با زندگی جدید پر کرده است.

(*The Arcades Project*, p. 5). Cf. p. 361,

جایی که بنیامین از طرف فوریه به باخوفن حرکت می کند همچنین به مقاله 1935 درباره باخوفن مراجعه کنید.



SYSTÈME DE FOURIER.

سیستم فوریه، گراوری منتشر شده در جی. گراندویل، جهانی دیگر، پاریس ۱۸۴۸

## تز ۱۲

ما به تاریخ نیاز داریم، اما این نیاز فرق دارد با نیاز ولگردان هرزه در باغ معرفت.

نیچه، درباره ی مزایا و نقاط ضعف تاریخ برای زندگی

ذهن شناسای تاریخ، طبقه ی پیکارکننده است، طبقه ی تحت ستم. مارکس این طبقه را آخرین طبقه ی به بند کشیده شده در تاریخ می خواند—انتقام گیرنده یی که رسالتِ رهایی را به نام نسل های به خاک افتاده و پایمال شده به انجام می رساند. این اعتقاد که در برهه ی کوتاهی با اسپارتاکیسم جان گرفت، همیشه برای سوسیال دمکرات ها ناخوشایند بوده است. در طول سه دهه موفق شدند نام بلانکی را تقریباً به تمامی از حافظه ها بزدايند، هرچند قرن گذشته با نام او به خود لرزید. سوسیال دمکرات ها ترجیح دادند طبقه ی کارگر را در نقش منجی نسل های آینده معرفی کنند، و به این طریق یکی از بزرگ ترین منابع قوتش را تضعیف کنند. آموزش در این مکتب موجب شد طبقه ی کارگر دو چیز را از یاد ببرد: هم نفرتش را و هم روح ایثارش را. زیرا هر دو این حس ها، از تصویرنیاکان به بند کشیده اش بارور می شوند، و نه از آرمان نوادگان به رهایی دست یافته اش.

پیشانی نوشت، از متنی است متعلق به نیچه که ما پیش تر بارها ذکرش را کرده ایم. نقل قول موجود تنها برگرفته از بخش نقادانه ی متن است، اما جالب است اگر بدیلی را که او در ادامه ی جستار ۱۸۷۳ ارائه می دهد، از نظر بگذرانیم. به نظر نیچه، تاریخ – در معنای تاریخ نگاری- نباید چیزی تزئینی، یک پرسه زنی سهل انگارانه، یا بهانه یی برای کنجکاو ی های باستان شناسانه باشد، بل باید به کار امروز بیاید: «ما به تاریخ برای زندگی و عمل نیاز داریم...» او ملاحظاتهش درباره ی تاریخ را «نابهنگام» می خواند، زیرا آن ملاحظات «علیه سیر و تحولات عصر عمل می کنند و از این رو بر وقایع عصر تأثیر می گذارند، به امید آن که به سود عصر آینده باشند.» (۱۱۰) این اندیشه ها در انطباق کامل با گرایشات بنیامین است.

اولین جمله ی تز درباره ی ذهن شناسای تاریخ، یادآور ایده یی است که در سراسر نوشته های اصلی روزا لوکزامبورگ به چشم می خورد: آگاهی طبقاتی- و بنابراین معرفت- گذشته از همه چیز، محصول پراتیک پیکار است، محصول تجربه ی طبقه ی کارگر است. این به وضوح متفاوت است از مطالبی که کارل کائوتسکی و لنین (در چه باید کرد ۱۹۰۲) مشترکاً می گفتند. آنان شناخت را – یا آگاهی سوسیالیستی را- به صورت چیزی می دیدند که باید از بیرون به طبقه ی کارگر توسط اندیشمندان و نظریه پردازان عرضه شود. نشانه یی در دست ما نیست که بتوانیم بگوییم بنیامین نوشته های روزا لوکزامبورگ را خوانده بوده است- او از لوکزامبورگ جایی نقل قول نیاورده است- اما بی تردید با اندیشه های او از طریق لوکاچ آشنا شده بوده است، زیرا لوکاچ در چندین فصل

.....  
110. F. Nietzsche, *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, pp. 7-8 (translation modified).

تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۲) از لوکزامبورگ سخن می گوید.

در همین کتاب است - ما از اهمیت این کتاب در چرخش بنیامین به سوی مارکسیسم اطلاع داریم - که ما معنای ثانوی ممکن از تز ۱۲ پیدا می کنیم: به جدل لوکاچ فکر می کنم که علیه دریافت آن نوع ماتریالیسم تاریخی بود که نظریه پردازان سوسیال دمکراسی - کارل کائوتسکی و رودلف هیلفردینگ -- پیشنهاد کرده اند، و او آن را به صورت شناخت علمی «خنثی» می دید.

لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی، مارکسیسم را به صورت یک شکل والاتر از شناخت ارائه می کند، زیرا دیدگاه طبقاتی پرولتاریا را مبنا قرار می دهد که هم عامل کنش تاریخی است و هم ذهن شناسای معرفت. متن بنیامین قسمتی از متن لوکاچ را تقریباً کلمه به کلمه تکرار می کند و ما چه بسا بگوییم وقتی او «مارکس» می نویسد، آیا آن را باید «لوکاچ» خواند؟ (۱۱)

آخرین طبقه یی که علیه ستم مبارزه می کند، همان طبقه یی که مارکس برایش با «رسالت رهایی بخش» - پرولتاریا- مسئولیت قائل می شود، از دید بنیامین نمی تواند در صورتیکه نیاکان شهیدش را فراموش کند، نقش تاریخی اش را ایفا کند: هیچ مبارزه یی برای آینده بدون خاطره یی از گذشته نمی تواند وجود داشته باشد. این مضمون رستگاری قربانیان تاریخ است که ما قبلاً در تزهای ۳ و ۴ در معنای دوگانه ی الهیات و سیاست بررسی کردیم. تأکید بنیامین روی نیاکان

111. بعضی از قسمت های کتاب لوکاچ به وضوح نشان می دهد که مرجع نظری اصلی تز XII بوده است: "شناخت واقعیت که از روش دیالکتیکی حاصل می شود، نیز از دیدگاهی طبقاتی پرولتاریا جدایی ناپذیر است." در مورد مبارزه طبقاتی پرولتاریا، جنگ برای آزادی آخرین طبقه ی ستم دیده، آشکارسازی حقیقت عریان تبدیل به فریاد جنگ و قوی ترین سلاح شده است.  
G. Lukács, *History and Class Consciousness* (London: The Merlin Press, 1971), pp. 21, 224.

شکست خورده ممکن است موجب تعجب ما شود. این نظر بی تردید بیش از حد یک طرفه است. چرا که مبارزه علیه ستمگری به طور مساوی از قربانیان گذشته و از امیدهای نسل های آینده الهام می گیرد- و نیز اگر نه به طور برجسته، از تحکیم عهد با نسل های فعلی. نظر بنیامین در این خصوص ما را به یاد فرمان آیین یهود می اندازد: **Zakhor**، به یاد آر! به یاد آر نیاکانت را که به مصر بردند و به دست امالک قتل عام شدند، به بابل تبعید شدند، تیتوس آنان را به بند کشید، در کروسادرز زنده زنده سوزانده شدند، و به طور سازمان یافته در روسیه قتل عام شدند [program].

ما با این آیین شهیدان در شکل دیگری نیز برخورد می کنیم: در مسیحیت که پیغمبری به صلیب کشیده را منجی خود کرده است و پیروان شکنجه شده اش را قدیسانش. اما جنبش کارگران در شکل دنیوی اش به تمامی این پارادیگما را دنبال کرده است. وفاداری نسبت به «شهیدان شیکاگو»-- کارگران عضو سندیکا و آنارشیست ها در نقیضه یی از عدالت به دست خودکامگان امریکایی در ۱۸۸۷ به قتل رسیدند-- الهام دهنده ی آیین روز اول ماه مه در سراسر قرن بیستم بوده است. و ما می دانیم خاطره ی جنایت کارل لیکنخت و روزا لوکزامبورگ در ۱۹۱۹ برای جنبش کمونیستی در سال های آغازینش چقدر اهمیت داشت. اما شاید در امریکای لاتین بود که تأثیرگذارترین نمونه های الهام قربانیان گذشته را پروراند. تنها اگر به جایی که چهره هایی مانند خوزه مارتی، امیلیانو زاپاتا، آگوستو ساندینو، فاراباندو مارتی، و اخیراً ارنستو چگوارا در تصوّر انقلابی قرن گذشته داشته اند، بیاندیشیم، اگر به همه ی این نمونه ها بیاندیشیم، و به بسیاری دیگر که می توان از آنها نام برد، آن وقت تصریح بنیامین مبتنی براین که پیکارها از



خاطره‌ی زنده و صلب نیاکان به بند کشیده الهام می‌گیرند و نه از اندیشه‌ی انتزاعی نسل‌های آینده، به نظرمان کمتر متناقض جلوه می‌کند.



עֲבָדִים הֵיט לַפְּרָעָה בְּמִצְרַיִם . וַיֹּצִיאֵנוּ יְיָ  
 אֱלֹהֵינוּ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרוּעַ  
 נְטוּיָה . וְאֵלֹהֵי הַמִּצְרִיִּים הִקְדּוּשׁ בְּרוּךְ הוּא אֵת

بردگان یهودی در مصر، قرن هفدهم، هاگادا

حافظه ی جمعی شکست خوردگان از بناهای یادبودی که دولت در تجلیل از قهرمانان ملی بنا می کند، از دو جهت متفاوت است: ماهیت، یا پیام و موقعیتش در عرصه ی مبارزه ی اجتماعی، و نیز این واقعیت که از نظر بنیامین این حافظه دارای بعدی ویرانگر است چون در خدمت هیچ اقتداری قرار نمی گیرد.

روشن است که یادآوری قربانیان برای بنیامین معطوف به سوگ نشینی یا تعمقی رازورزانه نیست، بل عمل یادآوری تنها وقتی معنی می یابد که تبدیل به منبعی اخلاقی و انرژی روحی برای مبارزان امروز گردد. این دیالکتیک بین گذشته و امروز را که پیش تر در تز ۴ بررسی کردیم، به خصوص برای ستیز با فاشیسم اهمیت دارد؛ زیرا فاشیسم قدرتش را از سنت ستمدیدگان می گیرد. بنیامین درباره ی گفتگویی که با برشت درباره ی جنایات نازی ها در ۱۹۳۸ داشته است، می گوید: «در حالیکه او [برشت] این طور حرف می زد، من حس کردم تحت تأثیر نیرویی قرار گرفتم که به قوتِ نیروی فاشیسم بود؛ نیرویی که از عمق تاریخ می جوشید و هیچ کم عمق تر از قدرت فاشیسم نبود.» (۱۱۲)

برای جلوگیری از کژفهمی شاید بهتر باشد روی واژه های «نفرت» و «انتقام» و معانی آنها نزد بنیامین مکث کنیم. چه بسا این پرسش برای مان مطرح شود که آیا بنیامین دارد در استفاده از این واژه ها به طور ضمنی پاسخ نیچه را می دهد؟ همان طور که می دانیم نیچه واژه ی «خشم

---

112. W. Benjamin, 'Conversations with Brecht', in *Aesthetics and Politics* (London: New Left Books, 1977)» P. 98.

فروخورده» را در برای «تشنگی انتقام و نفرت» ستمدیدگان، پایمال شدگان و به بندکشیدگان به کار برده است. از دیدگاه آریستوکرات نیچه، واکنش ستمدیدگان، «شورش اخلاقی بردگان» بود که از حسد، کینه و سترونی ریشه می گرفت و در بین یهودیان شایع بود- آن «مردم کشیش وار که به تمام معنی نماد خشم فروخورده» بودند. (۱۱۳) برای بنیامین، عواطف ستمدیدگان نه بیان بُغضی حاسدانه، یا کینه ی سترون، که منبع عمل و قیام های فعال و کنش انقلابی بود. مفهوم «نفرت» پیش از هر چیز ارجاعی بود به خشم از رنج های گذشته و حال، و به دشمنی بی آشتی ناپذیر با ستمگری- به خصوص در آخرین و هولناک ترین نمودش: فاشیسم. به نظر می رسد بنیامین براین باور است که نمی توان بدون یک بیزاری عمیق از نازیسم که در مبارزات گذشته ریشه دارد، با رایش سوم مبارزه کرد. بنیامین مانند مارکس در *کاپیتال* مبنای سخنش نه نفرت از افراد، بل از سیستم است. برای او انتقام قربانیان گذشته را گرفتن به این معنی است: مرمت سیستم نادرستی که موجب رنج قربانیان شد، و نیز محکوم کردن اخلاقی کسانی که عامل این رنج بودند. فرهنگ انگلیسی آکسفورد، «انتقام» را چنین تعریف کرده است: «اعمال کیفری با آسیب رساندن بدنی یا تنبیه». وقتی ما صحبت از جرمی در صدها یا هزاران سال پیش می کنیم، تنها تنبیه اخلاقی مدّ نظرمان است. بنیامین به فکر گرفتن انتقام اسپارتاکوس و یارانش از مردم قرن بیستم ایتالیا نیست!

113 F. Nietzsche, *Of the Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 22, 35.

. مهم است که آن حسّ تنفر و انتقام - سرمستی انتقام شیرین (هومر گفته بود: "شیرین تر از عسل" .) ("همانجا، ص 32) - را نیچه محکوم نمی کند، اما شرطی برایش قایل می شود: می خواهد که در برابر یک دشمن شخصی هدایت شوند و نه در راه "بی عدالتی - آشیل با هکتور مبارزه می کند تا انتقام دوستش، پاتروکلوس را بگیرد". برای بنیامین، دقیقاً عکسش صادق است.

از طرف دیگر، براندازی فاشیسم- که خود را وارث امپراتوری رم می دانست- به خودی خود می توانست در ضمن، انتقام بردگان به صلیب کشیده و زیر سؤال بردن پیروزی اعیان و اشراف رم هم تلقی شود.

نکته ی مهم برای مؤلف «تزاها» این است که آخرین طبقه ی به بندکشیده، پرولتاریا، باید خود را وارث قرن ها و هزاره ها مبارزه تصور کند، وارث نبردهای باخته ی بردگان، رعایا، دهقانان، و صنعتگران. نیروی متراکم این مبارزات تبدیل به ماده ی انفجاری می شود که با آن طبقه ی رهایی بخش کنونی قادر می شود زنجیر مداوم ستمگری را از هم بگسلاند.

تذکره ۱۲ به دو شاهد بزرگ تاریخی تکیه می کند تا از بحثش دفاع کند: اولی اتحادیه ی اسپارتاکوس که روزا لوکزامبورگ و کارل لیبنکخت پایه گذاری کردند و در ژانویه ی ۱۹۱۹ رهبری قیام خودجوش کارگران برلین را به دست گرفتند، قیامی که توسط گوستاو نوسک، وزیر امور داخله ی سوسیال دمکرات به طرز خونینی سرکوب شد. مسئله یی که بنیامین برآن تأکید دارد، آگاهی تاریخی است که در هیئت سازماندهی نمایان می شود: پرولتاریای مدرن به منزله ی وارثان بردگانی است که علیه امپراتوری روم قیام کردند. به این طریق قیام ۱۹۱۹ تبدیل به لحظه یی در نبرد جهانی می شود که هزاران سال طول کشیده است. برخلاف آن چه همیشه گفته شده است، این صرفاً نمودی از سیاست داخلی آلمان بعد از جنگ نیست.

چهره ی دوم، آگوست بلانکی است، کسی که صدای ناقوس وارث قرن پیش را به لرزه انداخت. آن مغلوب بزرگ که در سلول زندان های رژیم های پادشاهی، جمهوری و امپراتوری برای ده ها سال ماند، بی آن که لحظه یی دست از مخالفت استوار انقلابی اش با نظم موجود بردارد، تحسین

بنیامین را برمی انگیخت. متن آلمانی نه تنها از صدای ناقوس وار نامش، بل از طنین صدایش که مثل صدای ناقوسی برنجی بود، سخن می گوید، و این بی تردید ارجاعی است به آژیر خطر؛ زنگ خطری که این پیامبر مسلح به صورت مجازی به صدا در می آورد تا خطر فاجعه ی قریب الوقوع را به ستمدیدگان هشدار دهد.

بنیامین نه تنها به شخصیت تاریخی بلانکی، بل به اندیشه ی او که خود را نزدیک به آن می دید، و از طریق زندگی نامه اش - اثر درخشان گوستاو ژفروا- با آن آشنایی یافته بود، علاقه مند بود. بلانکی در تعریف پرولتاریا به منزله ی «برده های مدرن»، دریافتی از تاریخ مطرح می کند که شبیه همان دریافت اسپارتاکیست هاست. در واقع او دشمن استوار پوزیتیویسم و ایدئولوژی های پیشرفت بود. ژفروا در کتابش برخی از سخنان بلانکی را می آورد: «من از آنان نیستم که ادعا کنم پیشرفت به خودی خود رخ می دهد، که جامعه ی انسانی به پس باز نمی گردد... نه، هیچ چیز تابع سرنوشت نیست، و گرنه تاریخ بشر را که ساعت به ساعت نوشته شده است، می شد از پیش نوشت.» (۱۱۴) شاید بنیامین با توجه به این عقاید بود که در قسمتی از «پارک مرکزی» نوشت:

.....  
G. Geffroy, *L'Enfermé* (Paris: Les Éditions G. Crès, 1926), vol. II, pp. 19-20. 114

میگوئل ابنسور استدلال می کند که "سایه ی بلانکی بر تزه های بنیامین دیده می شود". انگار نویسنده در نسوج تزهایش، تفسیری از دست نوشته های بلانکی را بافته باشد. اینجا شاهد جهش ببر به سوی گذشته می شویم. بنیامین به عنوان یک کولاژگر عمل می کند و سلاحی را که بلانکی علیه پوزیتیویسم ساخته است، به منظور وارد آوردن ضربه های خود به کسانی که در فاحشه خانه ی تاریخیگری لاف می زنند، از هدف خود منحرف می کند.

M. Abensour, 'Libérer l'enfermé', postface to A. Blanqui, *Instruction pour une prise d'armes* (Paris: La Tête des Feuilles, 1972), p. 206. See also M. Abensour, 'Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui', in Heinz Wisman (ed.), *Walter Benjamin et Paris* (Paris: Éditions du Cerf, 1986).

«فعالیت های یک توطئه گر حرفه ای مانند بلانکی، مطمئناً بر اساس هیچ باوری به پیشرفت نبوده است- تنها عزم راسخی را ایجاب می کند که بی عدالتی موجود را از میان بردارد. این راه حلّ قطعی در آخرین لحظه برای ربودن و نجات جامعه ی انسانی از فاجعه که در هر گوشه پدیدار می شود، نمود بارز بلانکی است.» (۱۱۵)

---

115. W. Benjamin, 'Central Park', SW 4, p. 188.

دانیل بن سعید در کتاب خوب خود بر بنیامین، یادآور می شود که بنیامین با بلانکی در یک برداشت ماخولیایی از تاریخ بر اساس چشم انداز جهنمی بازگشت ابدی شکست شریک اند.

D. Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique* (Paris, Pion, 1980), p. 43.



آگوستو بلانکی، نقاشی از مادام بلانکی، ۱۸۳۵

در ترجمه ی فرانسه ی بنیامین از «تزه‌ها»، جمله یی در پایان متن هست که در متن آلمانی غایب است: «نسل ما این را خوب می داند، زیرا تنها تصویری که پشت سر نهاده است، تصویر نسلی شکست خورده است. این میراثش خواهد بود برای نسل های بعد.» (۱۱۶) این جمله به طور روشن و مستقیم نشان می دهد که وقتی او از شکست خوردگان تاریخ سخن می گوید، به خود و نسل خویش نیز می اندیشد. این، در ضمن آن حالت روحی یی را که با آن «تزه‌ها» بر قلم رفته اند، نیز به ما نشان می دهد. بنیامین در یکی از آخرین نامه هایش (نامه یی به دوستش س. لاکنر، ۱۹۴۰) این را به زبان می آورد: «به تازگی کار نوشتن جستار کوتاهی درباره ی مفهوم تاریخ را به پایان بردم. این کار از جنگ تازه به پا شده، و همچنین از تمام تجربه های نسلم که متحمل بیشترین سختی ها در تاریخ شدند، الهام می گیرد.» (۱۱۷) در همین حالت روحی، در یکی از یادداشت های مقدماتی، از شعر معروف برشت، «به آیندگان»، سخن می گوید؛ شعری که در آن شاعر آیندگان را مخاطب قرار می دهد تا رنج هایی را که نسل او کشیدند، به یاد آورند. بنیامین بر این شعر، این تفسیر تأثیرگذار را می افزاید: «ما از کسانی که بعد از ما خواهند آمد، نمی خواهیم منت گزار پیروزی های ما باشند، بل از آنان می خواهیم تنها شکست های ما را به یاد آورند. این یک تسلی است -تنها تسلی ممکن برای آنانی که دیگر امیدی به یافتن تسلی برای شان باقی نمانده بود.» (۱۱۸)

116. GS, I, 3, p. 1264.

117. Quoted by Chrissy Kambas in *Walter Benjamin im Exil. Zum Verhältnis von Literaturpolitik und Ästhetik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1983), p. 218.

118. GS, I, 3, p. 1240.



## ۱۳ تز

هر روز که می‌گذرد علت مبارزه‌ی ما روشن‌تر و مردم زیرک‌تر می‌شوند.

یوزف دیتزگن، فلسفه‌ی سوسیال دموکراسی

نظریه‌ی سوسیال دموکراسی و در دامنه‌ی وسیع‌تری پراتیکش از گونه‌ی بی‌دریافت از پیشرفت نشأت می‌گیرد که ربط و پیوندی با واقعیت ندارد و تنها دربردارنده‌ی ادعاهای جزمی است. پیشرفت چنانکه در اذهان سوسیال دموکرات‌ها شکل گرفته است، در درجه‌ی اول، پیشرفت نوع بشر است (و نه فقط توسعه‌ی توانایی و دانش و شناخت بشر)، ثانیاً، این پیشرفت چیزی است بی‌حد و مرز (نوعی کمال نامتناهی انسان)، ثالثاً، پیشرفت در نظرشان چیزی است گریز ناپذیر، چیزی که به صورت خودکار و در مسیری مستقیم یا مارپیچ رو به جلو در حال پیشروی است. هرکدام از این پنداشت‌ها بحث‌انگیز و نقدپذیر است. اما اگر نوبت جدا کردن سره از ناسره باشد، نقد جدی باید از حد این گمان‌ها برگردد و روی آن چه در آنها مشترک است، متمرکز شود. مفهوم پیشرفت تاریخی را نمی‌توان از مفهوم پیشروی از درون زمانی همگن و تهی جدا کرد. نقدی که در باره‌ی مفهوم چنین حرکتی به سوی جلو است، باید مبنا و نقطه‌ی آغاز هر نقدی از مفهوم پیشرفت باشد.

نقل قول از دیتزگن در پیشانی نوشت - دیتزگن دوباره به مثابه ی نمونه ی شاخص «پیشرفت باوری» سطحی و پیش پاافتاده ی سوسیال دمکراسی انتخاب می شود- بیانگر آن برداشت خوش بینانه و خطی از تاریخ است که از قرائتی سطحی از «روشنگری» ریشه می گیرد: توسعه ی مقاومت ناپذیر و مداوم «روشنگری» و «هوشمندی». واقعیت تراژیک فاشیسم به خودی خود انکار این نوع رازپردازی های پیچیده و آغشته با مردم فریبی است.

اکنون به بررسی سه نقد موجود در تز پردازیم که بنیامین آنها را نگشوده رها کرده است، اما مبنای یک دریافت تاریخی بدیل اند:

۱- پیشرفت دانش و استعدادهای آدمی را باید از پیشرفت جامعه ی انسانی جدا کرد. پیشرفت جامعه ی انسانی دارای بُعدی معنوی، اجتماعی و سیاسی است که نمی توان آن را به پیشرفت علمی و تکنیکی فروکاهید. حرکت تاریخ ضرورتاً ناهمگن است - تروتسکی در کتاب تاریخ انقلاب روس که بنیامین به خوبی با آن آشنا بود، این حرکت را «نابرابر و مرگب» می خواند- و پیشرفت های بخشی از تمدن همیشه در کنار پُرسرفت های بخشی دیگر از آن است (که پیش تر در تز ۱۱ بررسی شد).

۲- اگر مقصود، «پیشرفت جامعه ی انسانی» باشد، نمی توان به یک فراشد تاریخی تدریجی و نامتناهی کمال ایمان داشت؛ برعکس باید برای یک انفصال ریشه ای مبارزه کرد: برای پابان یافتن حاکمیت هزاران ساله (به زبان مارکسیستی: برای «پایان پیشا تاریخ»). بنیامین هیچگاه اصطلاح «پایان پیشاتاریخ» را به کار نبرده است. او از «وضعیت اضطراری واقعی» و یا به بیان دقیق تر از وضعیت استثنایی سخن گفته است، که اعتراف کنم بیان نسبتاً پیچیده یی است. از آنجا که سخن

از یک هدف وامکان عینی در مبارزه است، و نه فرجام محتوم و گریزناپذیر «قوانین تاریخی»، لذا این معضلی قابل درک برای فرگشت گرایی و فرجام گرایی نیست. همان طور که بنیامین در یکی از تأثیرگذارترین بیان هایش در پاساژها آورده است، «این است تجربه ی نسل ما: سرمایه داری به مرگ طبیعی نمی میرد.» (۱۱۹)

۳- از این روست که پیشرفت «خودکار» و «مداوم» وجود ندارد: پیوستگی و تداوم فقط از آن حاکمیت است و عمل خودکار تاریخ کاری نمی کند مگر بازتولید این پیوستگی و تداوم («قاعده ی تاریخ»). تنها لحظات آزادی، آن لحظات انقطاع و مکث است که در آن ستمدیدگان قیام می کنند و خود را نجات می دهند. (۱۲۰)

برای مؤثر شدن بحث، نقد آموزه ی پیشرفت باید به بنیان مشترک آنها، عمقی ترین ریشه شان، ماهیت نهان شان معطوف شود. این، یک جزم زمانمند تهی و همگن است. در تزهایی بعد با معنای این مفهوم و بدیلی که بنیامین برایش پیشنهاد می کند، آشنا خواهیم شد: یک زمان کیفی، ناهمگن، و پروپیمان.

119. *The Arcades Project*, p. 667 (translation modified). The German original here is: 'Die Erfahrung unserer Generation: dass der Kapitalismus keines natürlichen Todes sterben wird' (GS, V, 2, p. 819).

120. یک یادداشت مقدماتی نشانگر یک برنامه برای نقد عمومی نظریه های پیشرفت است که نظریه مارکس را هم شامل می شود: نقد نظریه پیشرفت نزد مارکس. پیشرفت از طریق توسعه نیروهای تولید تعریف شده است. اما انسان و از این رو پرولتاریا به این نیروها تعلق دارد. در نتیجه، مسئله ی معیارها صرفاً جابه جا شده است. (GS, I, 3, ص 1239). متاسفانه، بنیامین قادر نبود نقد این مفهوم را مفهوم "نیروهای تولید" را- گسترش دهد؛ مفهومی که در مرکز تمام انواع تولید گرایانه، اقتصادی و تکاملی تئوری مارکسیستی پیشرفت جای دارد..

هدف این بحث پیش بردنِ بحثی نظری یا فلسفی نیست. به نظر بنیامین، موضوع نقد، گرایشی پراتیک است که خوش بینی نظریه ی پیشرفت را با فقدان اراده ی تصمیم گیرنده و نیز با حالتی انفعالی و فلسفه ی انتظار ترکیب می کند. همان گونه که در تز ۱۱ دیدیم، این گرایش پایان تراژیکش را در تسلیم شدن جناح چپ آلمان به هیتلر در ۱۹۳۳ بی آنکه با آن مبارزه کند، یافت، و یا در تسلیم شدن اکثر جناح چپ فرانسه در برابر ژنرال پتن در ۱۹۴۰ - چیزی که بنیامین به آن اشاره نکرده است اما بدون تردید در حین نوشتن تزاها در سر داشته است.

## تز ۱۴

نقطه ی آغاز همان مقصد است.

کارل کراوس، کلام منظوم

تاریخ از مصالح احداث یک ساختمان است: این ساختمان، نه در زمانی همگن و تهی، بل در زمانی احداث می شود که «زمان حاضر در زمان حال» [jetzzeit] آن را انباشته است. به همین ترتیب، برای روبسپیر، روم باستان، گذشته یی بود که او از پیوستگی تاریخی اش آن را گنده بود و با «زمان حاضر در زمان حال» آن را انباشته بود. انقلاب فرانسه خود را تکرار و احیای دوباره ی روم باستان می دید. همان طور که مُد به طرح های قدیمی لباس رجوع می کند، انقلاب فرانسه نیز به روم باستان رجوع کرده بود. مُد همیشه در بیشه زاران گذشته پرسه می زند و آن چه را باب طبع روز است، از آنجا شکار می کند، درست مانند جهش یک ببر. با وجود این، این جهش به سوی گذشته، در میدان رزمی صورت می پذیرد که طبقه ی حاکم بر آن حکمروایی می کند. در صورتیکه همین جهش در افق گسترده ی تاریخ، کیفیتی دیالکتیکی به خود می گیرد. این چیزی بود که مارکس از انقلاب می فهمید.

آدورنو در نامه‌ی بی به هورکه‌ایمر در ۱۹۴۱، مدّت کوتاهی بعد از دریافت نسخه‌ی بی از «تزاها»، برداشت از زمان در تز ۱۴ را با مفهوم *kairos* که تیلیش ابداعش کرده بود (۱۲۱)، مقایسه می‌کند. سوسیالیست مسیحی، تیلیش، یکی از همکاران نزدیک انجمن تحقیقات اجتماعی فرانکفورت در سال‌های بیست و سی مفهوم *kairos*-زمان «انباشته» ی تاریخی که در آن هر لحظه دربردارنده ی فرصتی یگانه است، حلقه‌ی منحصراً به فرد بین امر نسبی و امر قطعی - (۱۲۲) - را در برابر *chronus*، زمان خطّی رسمی، می‌گذارد.

پیشانی نوشت از کارل کراوس، «نقطه‌ی آغاز همان مقصد است»، یک معنی دوگانه دارد. از دیدگاه الهیاتی، رستگاری - چنانکه در بالا دیدیم - رجعتی به بهشت گمشده پیش می‌آورد: *"tikkun, apokatastasis, the restitutio omnium"*. و این در واقع، همان است که بنیامین خود در مقاله‌اش درباره‌ی کارل کراوس (۱۹۳۱) نوشته بود که در آن این گفته را به این صورت از نویسنده‌ی وینی فهرست وار بازگو می‌کند: «او جهان را چنین می‌خواند: «راهی غلط، انحرافی، پرپیچ و خم، به سوی گذشته در راه فردوس»» (۱۲۳) از دیدگاه سیاسی، انقلاب نیز (به تز ۹ نگاه کنید) بازگشتی به بهشت گمشده است. اما در تز ۱۴ بنیامین توجهش را به نوع دیگری از رابطه با گذشته معطوف می‌کند، رابطه‌ی بی که می‌توان آن را «نقل قول انقلابی» قلمداد کرد.

121. Letter of 12 June 1941, in W. Benjamin, GS, VII, 2 (*Nachträge*), p. 774.

باید دقت کرد به گفته آدورنو، "هیچ کار دیگری از بنیامین به اهداف ما چنین نزدیک نیست".

122. Cf. Ralf Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte* (Frankfurt: Fischer, 1991), pp. 44-5.

123. W. Benjamin, 'Karl Kraus', *SW*, 2, p. 451.

در این زمینه، چگونه باید مقایسه‌ی بین انقلاب و مد را تأویل کنیم؟ یک مشاهده‌ی موجود در پاساژها به ما کمک می‌کند تا این شباهت را دریابیم. هر دو اینها آشکارا به روشی واحد پیش می‌روند: همان طور که انقلاب فرانسه تکرار روم باستان است، مد سال‌های پایانی قرن هجدهم نیز تکرار یونان باستان است. اما زمانمندی مد، همان زمانمندی جهنم است: «خرافه‌ی پوچ اعتقاد به چیز نو» (پل والر) را ایجاد می‌کنند، اما این، به طرز بی‌پایان و پیوسته تکرار ابدی یک چیز واحد است. مد در حکم پرده‌ی است برای لاپوشانی کردن «ترس و واهمه‌ی بزرگ از تغییرات ریشه‌ای» (برشت) (۱۲۴) که در خدمت طبقه‌های حاکم قرار می‌گیرد. انقلاب، برعکس، ایجاد انفصال در اصل بازگشت ابدی است، انقلاب: در-رسیدن عمیق‌ترین تغییر و تحول است. این یک جهش دیالکتیکی است، جهشی برای خروج از اصل تداوم تاریخی، اول به سوی گذشته و بعد به سوی آینده: جهش ببر به سوی گذشته برای نجات میراث ستمدیدگان و گرفتن الهام از آن میراث تا مانع رخداد فاجعه‌ی کنونی گردد.

گذشته شامل اکنونیت است -jetztzeit- واژه‌ی که به شکل‌های گوناگونی به انگلیسی ترجمه شده است: now-time و time of the now [زمان حاضر در زمان حال]. در یکی از بدیل‌های تز ۱۴، jetztzeit، این گونه تعریف شده است: ماده‌ی منفجره که ماتریالیسم تاریخی فتیله‌ی بی‌به آن وصل می‌کند. هدف ایجاد انفجار در اصل تداوم تاریخی با چنان دریافتی از زمان تاریخی است که آن زمان را «پروانباشته» تصور کند؛ پروانباشته با لحظه‌های «حال»، منفجره

124. W. Benjamin, *The Arcades Project*, pp. 66, 71-2, 73.

و ویرانگر. (۱۲۵)

برای روبسپیر، جمهوری روم با «زمان حاضر در زمان حال» انباشته بود؛ با همان «زمان حاضر در زمان حال» که جمهوری فرانسه در ۱۷۹۳ به آن نیاز داشت. این زمان هنگامی که از زمینه اش جدا شود، با منفصل کردن هزار سال تداوم سلطنت در تاریخ اروپا تبدیل به ماده یی منفجره می شود تا در نبرد علیه رژیم پادشاهی به کار رود. انقلاب کنونی از گذشته بارور می شود، به همان روشی که ببر هر آنچه در جنگل بیابد، می بلعد. اما حلقه ی رابط، شکننده و نا امن است و فقط یک پیکربندی در لحظه ایجاد می کند که باید آن را غنیمت شمرد: تصویر جهش جانور وحشی در زمان از اینجا می آید. قهرمانان جمهوری خواه مانند بروتوس، چهره هایی بودند میان قربانیان گذشته، و میان مغلوبان تاریخ امپراتوری - آن تاریخ که به صورت توالی رژه ی ظفر سزارها نوشته شده است. از این رو، این قهرمانان را می شد از سوی انقلابیون فرانسوی به منزله ی مراجع مشخصاً باب طبع روز «احضار کرد».

همان طور که می دانیم، مارکس در برومر هجدهم توهمات ژاکوبن در خصوص امپراتوری روم را بی پرده نقد کرده است. (۱۲۶) بنیامین که ممکن نیست این متن را ندیده باشد، در اینجا با بنیان گذار ماتریالیسم تاریخی از سر مخالفت در می آید. به نظر ما این رویه ی او هم درست بود هم نادرست: نادرست بود، زیرا اولاً جمهوری روم - دولت برده دار و پدرسالار - از هیچ نظر

125. GS, I, 3, p. 1249

126. K. Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', *Surveys from Exile. Political Writings, Volume 2* (London: Penguin Books in association with *New Left Review*, 1977), pp. 143-249.



نمی توانست الهام بخش آرمان های دمکراتیک ۱۷۹۳ باشد. و این در حقیقت تعجب آور است که بنیامین، نام روبسپیر را ذکر می کند و نه گراکوس بابوف را- همان کسی که نه از روم باستان، بل تریبون های توده ی مردم روم باستان «نقل قول» کرده است. تخیلات پر آب و تاب ژاکوبن ها از روم باستان در حقیقت همان طور که مارکس خاطرنشان کرده است، توهمی بیش نبود. اما نویسندگی برومر هجدهم در این نتیجه گیری عجولانه رفتار می کند وقتی اظهار می کند که انقلاب های پرولتاریایی برخلاف انقلاب های بورژوایی می توانستند شعر خود را تنها از آینده بیرون کشند و نه از گذشته. حس عمیق شهودی بنیامین از انفجار حضور لحظه های رهایی بخش در فرهنگ انقلابی زمان حال درست بود: برای مثال، حضور کمون ۱۷۹۳-۹۴ در کمون پاریس ۱۸۷۱ و نیز حضور کمون پاریس در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷. در هر کدام از این موارد - می توان نمونه های دیگری هم در اروپا و هم در امریکای لاتین ذکر کرد- قیام انقلابی، «جهش ببرآسا به سوی گذشته» کرده است، تا آن لحظه ی در حال انفجاری از گذشته را برای خودش به دست آورد که با «زمان حاضر در زمان حال» انباشته بود، جهشی دیالکتیکی زیر سپهر صاف تاریخ. نقل قول از گذشته الزاماً یک توهم نبود، اما می توانست منبع عظیمی برای الهام گیری باشد، یک اسلحه ی فرهنگی قوی در نبرد کنونی.

در یکی از یادداشت های مقدماتی، بنیامین تداوم تاریخی را - که محصول عمل ستمگران است- در برابر سنت می گذارد که محصول زندگی ستمدیدگان است. سنت ستمدیدگان- در تز ۸ به مثابه ی منبعی برای درک حقیقی فاشیسم از آن یاد شده است- از نظر بنیامین یکی از سه وجه اصلی ماتریالیسم تاریخی است، دو وجه دیگر، عدم تداوم زمان تاریخی و نیروی ویرانگر طبقه ی

کارگر است. (۱۲۷) این سنت نا مداوم است: برساخته از لحظات استثنایی و «منفجره» در رژه ی بی پایان شکل های گوناگون ستمگری است. (۱۲۸) اما از نظر دیالکتیکی همین هم تداوم خود را داراست: تصویر انفجار که تداوم ستمگری را برهم می زند، در درون سنت ستمدیدگان در تناظر با استعاره ی بافندگی قرار می گیرد. همان طور که در جستار بنیامین در باره ی فوکس آمده است، ما باید در «تار» زمان حال، «پود» آن سنت را بیافیم که قرن هاست گم شده بوده است. (۱۲۹)

.....

127. *GS*, I, 3, p. 1246.

128. *GS*, I, 3, p. 1236.

129. W. Benjamin, 'Eduard Fuchs, Collector and Historian', *SW*, 3, p. 269.

تذ ۱۵

آنچه شاخص طبقات انقلابی است، آگاهی شان در لحظه ی عمل از این مهم است که می روند تا اصل تداوم تاریخ را منفجر کنند. انقلاب کبیر (فرانسه) تقویم جدیدی وضع کرد. روز اول تقویم در حکم دستگاهی است که جریان خطی زمان را در تاریخ تغییر می دهد [ *als ein historischer Zeitraffer* ] و اساساً همین روز است که در هیئت روزهای تعطیل، مرتب تکرار می شود؛ این روزها، روزهای یادآوری است. پس تقویم ها زمان را مثل ساعت اندازه گیری نمی کنند؛ آنها یادبود گونه یی آگاهی تاریخی اند از آنچه به نظر می رسد کوچک ترین اثری از آن در اروپا ی قرن اخیر برجا نمانده است. در انقلاب ژوییه اتفاقی پیش آمد که نشان داد این آگاهی هنوز زنده است: در نخستین غروب نبرد، در محله های پاریس دیده شد که عده یی در آن واحد و بی خبر از یکدیگر به صفحه های مدرج برج های ساعت شلیک می کنند. شاعری که شاهد عینی ماجرا بود، با ذوق قافیه پردازی، معنای این کار دریافت:

می شد آیا باورتان

که یوشع های نورسان

خشمناک بر ساعت ها چنان

شلیک کنند بر عقربه ها

تا ایست کامل زمان؟

طبقات انقلابی- یعنی نه تنها پرولتاریا، بل تمام طبقات ستم‌دیده ی گذشته- از انفجار تداوم تاریخی با عمل شان آگاه می شوند. در واقع، تنها عمل انقلابی می تواند -برای مدت زمانی- رژه ی ظفرمندِ غالبان را دچار گسست کند. در قیام دهقانان، شورش ارتدادی قرون وسطی، یا جنگ دهقانی قرن شانزدهم، این آگاهی در شکل هزاره ای یا قیامت- باور ظهور کرد. بنیامین بی تردید کتاب دوستش، ارنست بلوخ در باره ی توماس مونتر را دیده بود. (۱۳۰) در انقلاب کبیر فرانسه- مدلی که در طول عمر بنیامین مرجعی محکم برایش باقی ماند- همین آگاهی خود را در وضع تقویمی جدید نشان می دهد که از روز اعلام رژیم جمهوری آغاز می شود: ۱۷۹۳ سال یکم این عصر جدید بود.

روزی که با استفاده از تقویم جدید شروع شد، از نظر بنیامین یک *historischer Zeitraffer* بود: مفهومی ترجمه ناپذیر که یکی از مترجمان فرانسوی بنیامین به نام پیر میساک به اشتباه به این صورت ترجمه کرده است: "le rythme de l'histoire s'accélére" [ریتم تاریخ تند می شود.م].

مترجم دیگر، موریس گاندیلاک تحت اللفظی چنین ترجمه می کند: "un ramasseur historique du temps" [گردآورنده ی زمان تاریخی.م]. و بنیامین خودش چنین به فرانسه برگردانده است: "une sorte de raccourci historique" یعنی: گونه یی میانبر تاریخی؛ و بعد آن را چنین توضیح می دهد: نخستین روز جدید در نهانش تمام زمان های سپری شده را جای می دهد. چرا چنین است؟ شاید از آن جهت که در آن روز همه ی لحظه های گذشته

130. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985).

و زمان پر و پیمان سنت ستمدیدگان «یک جا جمع می شود.» این است آنچه بنیامین خاطرنشان می کند، وقتی در یکی از یادداشت های مقدماتی اظهار می کند که در انفصال تداوم تاریخی -انقلاب- سنت و آغازی جدید برهم منطبق می شوند. (۱۳۱) اما اصطلاح *historischer Zeitraffer* همچنان مبهم باقی می ماند...

برای بنیامین، تقویم ها قطب مخالف زمان تهی است. آنها بیانگر یک زمان تاریخی و ناهمگن اند که با حافظه و حضور انباشته اند. روزان تعطیل از نظر کیفی از دیگر روزها مجزای اند: آنها روزهای حافظه و یادآوری اند که بیانگر یک آگاهی واقعی تاریخی اند. آنها همان طور که در ورژن فرانسه آمده است: "aussi bien des jours initiaux que des jours de souvenance" [همان قدر روزهای آغازند که روزهای یادآوری] (۱۳۲) واژه ی «نخستین» اینجا ارجاعی است به یک گسست رهایی بخش یا رستگار کننده.

تقویم یهود مثال بارزی از این است که بنیامین بدون تردید، در حین نوشتن این سطور به یادش بود. روزهای اصلی تعطیل در آن تقویم برای یادآوری رخدادهای رستگار کننده داده شده است: روز هجرت از مصر (بساخ)، روز قیام ماکاسیس (هانوکا)، روز نجات از تبعید با ورود به ایران (پوریم). حتا فرمان به یادآوری -Zakhor- [به یاد آر!] یکی از ارکان مرکزی آیین عید فصح یهودیان است: شما باید نیاکان خود در مصر را به یاد آورید! باید بدانید شما خود در آن روز برده بودید. (۱۳۳)

131. GS, I, 3, p. 1242.

132. GS, I, 3, p. 1265.

133. با مراجعه به آیین یهود و به ویژه به حجاب عید فطر، یوسف حیم یاروشالمی می نویسد: "حافظه اینجا دیگر آن عمل به یادآوری نیست که هنوز حس فاصله را حفظ می کند. بل دوباره قوت گرفتن است.

*Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* (Seatde and London: University of Washington Press, 1996), p. 44.

با وجود این، ما دیگرروزهای تعطیل دنیوی را هم احضار می کنیم، مثل روز ۱۴ ژوئیه یا روز اول ماه مه، روز کارگران را- «نخستین» روزهای تجلیل مردمی و حافظه ی انقلابی که پیوسته در معرض تهدید سازشگری است تا آنها را ضبط و ربط کند.

تز ۱۵ به دنبال دو تز پیشین، به نقد دریافت همگن زمان ادامه می دهد، اما این زمانمندی تهی را به شکلی دقیق تر به صورت زمان ساعتی معرفی می کند. این به صورت ناب، زمان مکانیکی، خودکار، کمی، همیشه باخود برابر، متشکل از توالی قطعات زمانی است: زمان فروکاهیده به فضا. تمدن صنعتی-سرمایه داری به طور افزایشده از قرن نوزدهم به این سو، با زمان ساعتی به حاکمیت خود ادامه داده است که دقیقاً می تواند با یک روش دقیق سنجش پذیری اندازه گیری شود. صفحه های کتاب کاپیتال مارکس پر است از نمونه های هولناک سیطره ی ساعت بر زندگی کارگران. در جوامع پیشاسرمایه داری زمان حامل معنایی کیفی است، اما با توسعه ی فراشد صنعتی شدن، این به تدریج تنها به قلمرو زمان ساعتی راه برد. (۱۳۴)

برای بنیامین، زمان تاریخی نمی تواند به زمان ساعتی شبیه باشد. این مضمونی است که

در نوشته هایش از همان آغاز به چشم می خورد: در مقاله ی Trauerspiel and

Tragedy [درام آلمانی و تراژدی] (۱۹۱۶)، او زمان تاریخی را که با زمانمندی مسیانیک انباشته است، در برابر زمان تهی و مکانیکی ساعت ها می گذارد. بنیامین چند سال بعد، در تزش درباره ی

134. See E. P. Thompson, 'Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism', in *Customs in Common* (London: Penguin Books, 1991).

«مفهوم نقد در رمانتیسم آلمانی» (۱۹۱۶)، «بی منتهایی زمانمند کیفی» مسیانسیسم رمانتیک را در برابر «بی منتهایی زمان تهی» ایدئولوژی های پیشرفت می گذارد. (۱۳۵)

دریافت زمان از نظر بنیامین ریشه در سنت مسیانیک یهود دارد: برای عبریان زمان مقوله یی تهی، انتزاعی و خطی نبود، از محتوایش جدایی ناپذیر بود. (۱۳۶) با وجود این، فرهنگ های سنتی، پیشاسرمایه داری یا پیشاصنعتی به صورت یک کل در تقویم های شان و جشنواره های شان رد پاهای آگاهی تاریخی از زمان را به طریقی حفظ می کنند.

وقتی انقلابیون در خلال انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰، به ساعت های میدان های پاریس شلیک کردند، این کارشان از دید بنیامین تجسم آن آگاهی بود. اما اینجا آن تقویم و ساعت نیست که باهم در تناقض اند: زمان تاریخی انقلاب است که به زمان مکانیکی زمان سنج حمله ور می شود. انقلاب کوششی است برای بازداشت و توقف زمان تهی از طریق فوران زمان کیفی و مسیانیک- همان روشی که یوشع در عهد عتیق حرکت خورشید را متوقف کرد تا زمانی را که برای پیروزی به آن نیاز داشت، فرچنگ آورد.

در بررسی های بنیامین روی بودلر نیز ارجاعی به یوشع و همین آرزوی توقف زمان به چشم می خورد: «گسستن خط سیر حرکت جهان- این عمیق ترین قصد و نیت بودلر بود. آرزوی یوشع» (۱۳۷) او در آن واحد هم از یک گسست مسیانیک و هم از گسستی انقلابی در سیر

135. W. Benjamin, 'Trauerspiel and Tragedy', SW, I, pp. 55-8; 'The Concept of Criticism in German Romanticism', SW, I, pp. 116-200.

136. S. Mowinckel, *He that Cometh* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), p. 106.

137. W. Benjamin, 'Central Park', SW, 4, p. 170.

فاجعه بار جهان سخن می گوید. در ژوئیه ی ۱۸۳۰ طبقات انقلابی - مانند «یوشع های تازه نفس» - هنوز آگاه بودند که کارشان «تداوم تاریخی ستمگری را منفجر می کند و از هم می گسلاند.»

مثالی از دوران متأخر امریکای لاتین، به طرز چشمگیری این آرزو را به ساحت نمادین اعتراض، و نه انقلاب تغییر مکان می دهد. در خلال تظاهرات اعتراض آمیز مردمی - متشکل از سندیکاهای کارگران و دهقانان و نیز جنبش های سیاهان وبومی ها - علیه جشن های رسمی (دولتی) پانصدمین سال «کشف» برزیل به دست دریانوردان پرتغالی در سال ۱۵۰۰، گروهی از بومیان با پیکان های خود به ساعتی که توسط شبکه ی تلویونی گلبو برپا شده بود، تیراندازی کردند؛ این ساعتی بود که روزها و ساعت هایی را که به لحظه ی «کشف» برزیل مانده بود، نشان می داد.





جوانان بومی برزیل در حال تیراندازی به ساعت یادبود پانصدمین سال کشف برزیل، آوریل ۲۰۰۰،

عکس از کارلوس ادواردو

## تز ۱۶

مفهوم زمان حالی که راه گذاری در آن نباشد، زمان در آن بایستد و امروز عهده دار زمان شود، برای ماتریالیست تاریخی چشم پوشی ناپذیر است. زیرا این مفهوم همان امروزی را تعریف می کند که خودش در حال نگارش تاریخ برای آن است. تاریخیگری تصویری «ابدی» از گذشته ارائه می دهد؛ ماتریالیسم تاریخی گذشته را به تجربه ی یگانه و منحصر به فردی مرتبط می کند. ماتریالیست تاریخی آن دیگران را رها می کند که در روسپی سرای تاریخیگری همه ی توان خود را با فاحشه یی به نام «روزی روزگاری» هدر می دهند. او صاحب اختیار قدرت خویش باقی می ماند؛ مردانگی اش را برای گسست تداوم تاریخی به کار می گیرد.

بنیامین با پی گرفتنِ جدش علیه تاریخیگری، تمثیلی عجیب خلق می کند. شاید بتوان آن را این گونه تأویل کرد: فاحشه یی به نام «روزی روزگاری»، مستقر در روسپی سرای «تاریخیگری»، به فاتحان یک به یک رسیدگی می کند. او بیمی ندارد از این که خود را به یکی واگذارد و لحظه ی بعد، رهایش کند و به سوی یکی دیگر رود. پیشروی و قدم رو فاتحان یکی پس از دیگری، تشکیل دهنده ی تداوم تاریخی است: روزی روزگاری جولپوس سزاری بود، روزی روزگاری شارلمانی یی بود، بورجا پاپ ی بود و قس علیهذا.

برعکس، ماتریالیست تاریخی - که برخلاف تصوّر بنیامین الزامی ندارد حتماً از جنس مرد باشد - تجربه یی یگانه و منحصر به فرد با تصویری از گذشته برقرار می کند. جستار او درباره ی فوکس، که در بردارنده ی مضمون تز ۱۶ است، همین را چنین شرح می دهد: مهم پی بردن - همان گونه که در تز ۵ می نویسد: «در فاصله ی کوتاهی که صاعقه می درخشد.» - به منظومه ی نقادانه یی است که بین پاره ی معینی از گذشته و لحظه ی معینی از زمان حال حاصل می شود. (۱۳۸)

برای مثال، پیوند بین بنیامین - در لحظه ی بسیار خطیر ۱۹۴۰ - و آگوست بلانکی، آن زندانی فراموش شده؛ یا دوباره، همان طور که در کتابی از بلوخ که بالاتر به آن اشاره شد، پیوند بین قیام های انقلابی آلمان ۱۹۱۹-۲۱ - که «امروز خودش در حال نگارش تاریخ است» - با قیام دهقانان ملهم از توماس مونترس. با وجود این، برای آن که آن پیکربندی یا منظومه بتواند شکل بگیرد، زمان حال باید در نقطه ی توقّفی برای لحظه یی ایست کند: این در سطح تاریخیگری، معادل است با گسست انقلابی تداوم تاریخی.

بنا به جستاری درباره ی فوکس، «تجربه ی یگانه و منحصر به فرد با گذشته»، نیروهای فراوانی را که در «روزی روزگاری» تاریخیگری محبوس مانده اند، آزاد می کند. (۱۳۹) به بیان دیگر، در حالیکه سازشگر - رویکرد غلط انداز نویسندگانی مانند رانکه و سیبل - تصویرهای گذشته را خنثی و عقیم می کند، رویکرد ماتریالیست تاریخی آن انرژی های انفجاری نهفته را بازمی یابد که باید در یک لحظه ی دقیق و تاریخی سربرزند. این انرژی ها که همان انرژی های *Jetztzeit* زمان

138. W. Benjamin, 'Eduard Fuchs', *SW*, 3, p. 262.

139. *Ibid.*

حاضر در زمان حال] اند، همچون جرّقه‌ی بی‌اند که در اثر اتّصالی کوتاه حاصل شده، و قادر اند تداوم تاریخی را «منفجر کرده و از هم بگسلانند».

مثال امروزی اش در امریکای لاتین، قیام زاپاتیست‌ها در چیاپاس در ژانویه ی ۱۹۹۴ است، که به صورتی چشمگیر بیانگر اندیشه‌های بنیامین در این زمینه است: جنگاوران بومی EZLN [ارتش زاپاتیست‌های رهایی بخش ملی]، «با جهشی ببرآسا به سوی گذشته» نیروهای انفجاری افسانه‌ی امیلیانو زاپاتا (۱۴۰) را با پس گرفتنش از تاریخ رسمی، و با گسستن تداوم تاریخی بی‌که ادعا می‌شد میان انقلاب مارکسیستی ۱۹۱۱-۱۷ و رژیم فاسد و خودکامه ی PRI - حزب انقلابی نهادین- وجود دارد، آزاد کردند. (۱۴۱)

.....  
 140. قسمتی از بیانیه‌ی بی‌از 14 فوریه 1994 از کمیته بومی انقلاب مخفی EZLN [ارتش زاپاتیست‌های رهایی بخش ملی]: "کلام نیاکان کهن ما نیز برای تاریخ ما امیدبخش است. و در کلام شان تصویرکسی مانند ما ظاهر می‌شد: امیلیانو زاپاتا. و در آن تصویر ما جایی را دیدیم مسیرهای ما باید منجر به حقیقت شوند. و تاریخ ما مبارزه را به خون ما بازگرداند و دستان ما با گریه‌های مردم ما پر شد، و منزلت به یکباره دوباره به دهان ما برگردانده شد، و چشمان ما یک دنیای جدید را دید.

*Sub-commandante Marcos, Ya basta Les insurgés zapatistes racontent un an de révolte au hiapas (Paris: Éditions Dagorno, 1994), P. 166.*

141. انقلاب مکزیک، اولین انقلاب اجتماعی بزرگ قرن، که به سرنگون شدن دیکتاتوری ژنرال Porfirio Diaz در سال 1911 منجر شد. ارتش دهقانی، به رهبری امیلیانو زاپاتا در جنوب، و به رهبری فرانسیسکو ویلا در شمال، پایتخت مکزیکو سیتی در سال را در 1914 تصرف کرد. اما قادر به تشکیل یک دولت انقلابی نبود یا نتوانست برنامه‌های رادیکال تقسیم اراضی را اجرا کند. سیاستمداران و ژنرالهای معتدل که پس از اولین شکست زاپاتا و ویلا و ترور آنها به رهبری انقلاب رسیدند، موفق شدند هژمونی ماندگار خود در کشور را دوباره تاسیس کنند و خود را به عنوان وارثان آرمان‌های انقلاب 1911-17 ارائه کنند. پس از اختلاف افراطی از دولت لازارو کاردناس - آنها Partido Revolucionario یا حزب انقلابی نهادی را در دهه 1940 تاسیس کردند که تا پایان قرن بیستم در قدرت بود.

## تز ۱۷

تاریخگیری به درستی سرانجام غایتش را در تاریخ جهانی / کلی می یابد. این شاید همان جایی است که تاریخگیری ماتریالیستی بیش از هر چیز دیگر به وضوح در روش، راهش را از تاریخ جهانی، در مقایسه با دیگر گونه های تاریخ جدا می کند. تاریخ جهانی / کلی فاقد یک عامل دگرگون کننده ی نظری است. شیوه ی کارش روی هم گذاشتن و جمع کردن داده هاست؛ انبوهی از داده ها را جمع می کند تا زمان تهی و همگن را پر کند. این در حالی است که اساس کار تاریخگیری ماتریالیستی مبتنی بر اصلی سازنده است. اندیشیدن نه تنها حرکتِ اندیشه ها، بل متوقف کردنِ اندیشه ها و دست گذاشتن روی آنهاست. جایی که اندیشیدن، در یک پیکربندی اشباع شده با تنش، ناگهان به نقطه ی توقف می رسد، اندیشیدن به آن پیکربندی به ناگاه تکانی شدید وارد می کند، و به این ترتیب اندیشه به صورت یک موند متبلور می شود. ماتریالیست تاریخی به یک موضوع تاریخی تنها در صورتی نزدیک می شود که آن موضوع به صورت یک موند مقابلش درآید. در این ساختاری که توصیف کردیم، او نشانه یی از توقف رویدادها بازمی یابد که با مداخله ی مسیانیک حاصل شده است. یا اگر بنا باشد به طرز متفاوت بیان کنیم، نشانه ی یک بخت و اقبال انقلابی در نبرد برای گذشته ی تحت ستم می بیند. او این امکان را برای بیرون کشیدن دورانی خاص از دل جریان همگن تاریخ به کار می بندد. به این ترتیب، او یک حیات خاص از دل این دوران بیرون می کشد؛ و یک اثر خاص از دل کلیات (مجموعه آثار). به منزله ی ثمره یی از این روش، کلیات در اثر، دوران در کلیات و تمام جریان تاریخ در دوران هم حفظ

می شود و هم مورد نفی قرار می گیرد و از حد آن برمی گذرد. آن میوه ی مغذی که با درک تاریخی بارور می شود، در دلش حاوی زمانی است که در حکم بذری ارزنده اما بی طعم است.

در برابر برداشت مبتنی بر تاریخیگری کمی از زمان تاریخی به صورت جمع آوری داده ها، بنیامین اینجا بر دریافت کیفی و ناپیوسته ی خود از زمان تاریخی تأکید می کند. (۱۴۲) نزدیکی چشمگیری اینجا بین افکار بنیامین و افکار پگی – مؤلفی که با او حس عمیقی از «یگانگی» داشت- وجود دارد. (۱۴۳) به نظر پگی در کلیو – متنی به چاپ ۱۹۳۱ که بنیامین احتمالاً آن را خوانده بود- مفهوم زمان درخور نظریه ی پیشرفت «دقیقاً زمان پس اندازه های بانکی و سازمان های وام های هنگفت است... زمان، زمان منفعت های انباشته در سرمایه است... یک زمان حقیقتاً همگن، زیرا آن را به پول ترجمه می کند و به حساب های همگن واریز می کند... [و] انواع بشمار اضطراب ها و بخت و اقبال ها را به درون یک زمان همگن [ریاضی] می ریزد.» بنیامین، در برابر این زمان خطّی پیشرفت، «برساخته از تصویر و شباهت فضا» و فروکاهیده به یک خطّ «مطلق و

142. همانطور که س. موزه با هوشیاری مشاهده می کند، «آنچه بنیامین... از تجربه ی دینی به عاریه می گیرد، دقیقاً توجه شدید به تفاوت کیفی زمان و یگانگی منحصر به فرد هر لحظه است. اگر یک نقطه باشد که در آن هوشیاری سیاسی بیشترین ارتباط را با حساسیت مذهبی برقرار کند، مطمئناً اینجاست – در همین انباشتگی از ادراک زمان.

143. از نامه ای به شولم مورخ 15 سپتامبر 1919: "من دوباره برخی چیزها از پگی خواندم. در این لحظه، احساس می کنم که من مخاطب یک روح باور نکردنی شده ام. نمی دانم آیا ممکن است مجاز به گفتن این باشم که هیچ نوشته ای تا به حال بر من چنین تاثیر نگذاشته است، زیرا با آن احساس یگانگی می کنم... یک ماخولیای شگرف که توانسته بر آن چیره شود.

G. Scholem and T. W. Adomo (eds), *The Correspondence of Walter Benjamin*, trans. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), p. 147.

بی منتها»، زمان حافظه را می گذارد، زمان «یادآوری ارگانیک» که همگن نیست، اما دارای لحظات پر و پیمان است. (۱۴۴)

در اثر بنیامین، این رسالتِ یادآوری است که «منظومه» بی خلق کند که حال را به گذشته متصل کند. این منظومه ها، این لحظات که از تداوم تاریخی تهی راه شان را جدا می کنند، موناها هستند. یعنی، آنها در تمامیتِ تاریخی متمرکز می شوند - همان طور که پگی هم می توانست بگوید: «لحظات پر و پیمان» (۱۴۵) لحظات ممتاز گذشته، پیش از آن که ماتریالیست تاریخی به نقطه ی توقف برسد، آن لحظاتی است که توقفی مسیانیک در رویدادها به وجود می آورد - مانند آن لحظه در ژوئیه ی ۱۸۳۰ که شورشیان به صفحه ی ساعت میدان های پاریس شلیک کردند. این لحظات، امروز، تجسم فرصتی انقلابی در نبرد آند، برای گذشته ی تحت ستم، و درضمن بدون تردید، برای امروز تحت ستم. (۱۴۶)

«توقف مسیانیک» یک گسست در تاریخ است، اما این به معنای پایان تاریخ نیست. یکی از یادداشت ها به روشنی تصریح می کند: «مسیح در تاریخ گسست پدید می آورد؛ مسیح در پایان

144. C. Péguy, 'Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme payenne' (1909-1912), *OEuvres en prose* (Paris: La Pléiade, 1968), vol. I, pp. 127-31, 180-81, 286, 299-300. See also the article by Helga Tiedemann-Bartels, 'La mémoire est toujours de guerre. Benjamin et Péguy', in H. Wismann (ed.), *Walter Benjamin et Paris* (Paris: Éditions du Cerf, 1986), pp. 133-43, and D. Bensaïd, *Moi la Révolution* (Paris: Gallimard, 1989).

145. در اولین نسخه ی این ترزا که در پاساژها یافت می شود، به جای مفهوم مونا به نظر می رسد «تصویر دیالکتیکی» آمده است. بنگرید: *The Arcades Project*, p. 475 (N 10a, 3).

146. هربرت مارکوزه در اظهار نظر روی این بخش در باب "توقف مسیانیک رویداد"، در سال 1964 نوشت: "به ندرت حقیقت تئوری انتقادی در چنین شکل نمونه بیان شده است: مبارزه ی انقلابی خواستار توقف آنچه اتفاق می افتد است و آنچه اتفاق افتاده است. قبل از آن که برای خود گونه بی هدف مثبت تعیین کند، این نفی گری اولین عمل مثبت است. آنچه انسان نسبت به دیگران و طبیعت انجام داده است، باید متوقف شود و به طور رادیکال متوقف شود - تنها پس از آن آزادی و عدالت می تواند آغاز شود.

H. Marcuse, 'Revolution und Kritik der Gewalt. Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins', in P. Bulthaupt, *Materialien zu Benjamins Thesen*, pp. 25-6.

یک سیرِ متحولانه ظهور نمی یابد.» (۱۴۷) به صورتی مشابه جامعه ی بی طبقه، پایان تاریخ نیست، بل از دید مارکس پایان پیشاتاریخ است - پایان تاریخ ستمگری و بیگانگی افراد بشر. (۱۴۸)

بنا به یادداشت های مقدماتی، تاریخ جهانی/کلی تاریخگری برخطاست؛ فقط یک جمع آوری تصنعی است، همان گونه که اسپرانتو یک زبان جهانی غلط است. اما روزی می رسد که بشود دم از یک تاریخ جهانی حقیقی زد، همان گونه که یک زبان جهانی حقیقی خواهد رسید: در جهان مسیانیک که «جهان عاملیت جهانشمول و تمام و کمال است.» (۱۴۹) این تاریخ مسیانیک یک جامعه ی رهایی یافته ی انسانی مانند یک «چراغ ابدی» خواهد سوخت و شامل تمامیت گذشته در یک آموزش و رستگاری وسیع [apokatastasis] خواهد بود. (۱۵۰)

بنیامین در نامه یی به گرتل آدورنو خبر نوشتن تزاها را می دهد و به خصوص روی تز هفدهم مکت می کند و نظر مخاطبش را به آن جلب می کند تا جایی که ارتباط بین این سند و روش

147. GS, I, 3, p. 1243.

148. شولم مسخ مارکسیستی مسیانیسیم یهودی را چنین تفسیر می کند: "تفاوت بین "تئوری انقلاب مدرن" و ... ایده ی مسیانیک یهود، در مقیاس بزرگ، شامل یک نقل و انتقال اصطلاح هاست. در فرم جدید خود، تاریخ به یک ماقبل تاریخ تبدیل می شود ... این نگرش در نوشته های مهمترین ایدئولوگهای مسیانیسیم انقلابی، مانند ارنست بلوخ، والتر بنیامین، تئودور آدورنو و هربرت مارکوزه مطرح شده است. *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain* (Paris: Calmann-Lévy, 1978), pp. 255-6. I. ولفارت نیز ملاحظه می کند که در مسیانیسیم عرفی بنیامین، پایان زمان، پایان تمام تاریخ نیست، چنانکه که در مسیانیسیم ارتدوکس بود، بل پایان آن چیزی خواهد بود که مارکس به آن "ماقبل تاریخ" می گفت.

See I. Wohlfarth, 'The Measure of the Possible', in L. Marcus and L. Nead (eds), *The Actuality of W. Benjamin* (London: Lawrence Sc Wishart, 1998), p. 36.

این تفسیرها جالب هستند، اما اجازه دهید به خواننده یادآوری کنیم که بنیامین از اصطلاح «پایان ماقبل تاریخ» استفاده نمی کند...

149. 'Paralipomena to " O n the Concept of History" ', *SW*, 4, p. 404.

150. *Ibid.*, p. 407. See also GS, I, 3, p. 1239.



بررسی های پیشین اش را نشان دهد. (۱۵۱) کارهای بنیامین روی بودلر مثال خوبی است از روش شناسی یی که او در این تز به کار گرفته است: هدف کشف یک موناد در گل های شر است، یک اثر کلی متبلور از تنش ها که شامل تمامی تاریخی است. در آن متن، که از جریان همگن تاریخی اش راهش را جدا کرده است، کلیت کار شاعر حفظ شده و در آن گردآمده است. در آن اثر قرن نوزدهم حفظ شده، و در قرن نوزدهم فرانسه «تمام سیر حرکتی تاریخ.» در اثر «نفرین شده» ی بودلر، زمان مانند یک بذر ارزنده نهفته است. آیا باید آن بذر در خاک پیکار طبقه ی امروز بارور شود تا به طعمی خوش نایل گردد؟

.....  
151. Letter cited in GS, I, 3, p. 1226.

## تز ۱۷- الف

مارکس با ایده‌ی جامعه‌ی بی طبقه، ایده‌ی زمان مسیانیک را عرفی کرد. و این کاری نیک بود، تنها وقتی سوسیال دمکرات‌ها این ایده را تبدیل به یک «آرمان» کردند، مشکل شروع شد. آرمان در دکتترین نوکانتی به صورت یک «رسالت بی منتها» تعریف می‌شد. و این دکتترین، مکتب فلسفی حزب سوسیال دمکرات بود— از اشمیت و استادلر گرفته تا ناتورپ و فوراندر. همین که جامعه‌ی بی طبقه به صورت رسالتی بی منتها تعریف شد، زمان تهی و همگن به یک «اتاق انتظار» تغییر شکل یافت، که باید گفت در آن اتاق می‌بایست همه برای بروز ناگهانی موقعیت انقلابی، شکیبیا یا ناشکیبیا، منتظر بمانند. در حالیکه حقیقت چیز دیگری است: لحظه‌ی وجود ندارد که در خود حاوی بخت و اقبال انقلابی نباشد- این بخت و اقبال فقط وقتی دست می‌دهد که به طریقی خاص آن را تعریف کنیم، یعنی به صورت بخت و اقبالی برای یافتن یک راه حل کاملاً نو برای مسئله‌ی کاملاً نو [Aufgabe]. برای متفکر انقلابی، بخت و اقبال انقلابی ویژه‌ی هر لحظه‌ی تاریخی، در درون موقعیت سیاسی مجوزش را می‌گیرد. اما در آن واحد، این بخت و اقبال برای متفکر انقلابی، با نیروی ورود گذشته به حجره‌ی [Gemach] معینی که تا آن دم درش بسته بوده است، نیز به تأیید می‌رسد. ورود به این حجره، به معنای کامل کلمه، منطبق است با کنش سیاسی. و به برکت چنین ورودی است که کنش سیاسی، با تمام ویرانگری‌اش، خود را به صورت امر مسیانیک نشان می‌دهد. (جامعه‌ی بی طبقه، هدف نهایی پیشروی تاریخی نیست، اما مرحله‌ی بی است که در آن سرانجام زنجیره‌ی شکست مکرر در مکررش به نقطه‌ی گسست خود می‌رسد.)

مفهوم عرفیت بخشی [Secularization] که بنیامین در این تز به دست می گیرد، احتمالاً ارجاعی است به الهیات سیاسی (۱۹۹۲) اثر کارل اشمیت، که بر طبق آن، «همه ی مفاهیم مهم نظریه ی مدرن در باب دولت، مفاهیم متألّهانه است که عرفی شده اند.» راست این است که اشمیت متمایل به فلسفه های ضدّ انقلابی در باب دولت است، اما در ضمن برخی فرضیه های کلی نیز تدوین کرده است که احتمالاً نظر بنیامین را به خود جلب کرده است. برای مثال می نویسد: «وضعیت استثنایی در علم حقوق همان معنایی را دارد که معجزه در الهیات.» (۱۵۲) با وجود این، همان طور که یاکوب تائوبس با توانمندی نشان داده است، عرفیت بخشی برای اشمیت مفهومی دلخواه و مثبت نیست. برعکس، «برای او این مفهوم تجسم شیطان است.» هدف اشمیت، نشان دادن این است که عرفیت بخشی، نظریه ی حقوقی دولت را به بن بست می کشاند، زیرا این نظریه از بنیاد و ریشه ی مفاهیم خودش ناآگاه است. (۱۵۳)

این البته با دیدگاه بنیامین متفاوت است: برای او، عرفیت بخشی هم مشروع و هم الزامی است- در صورتیکه نیروی ویرانگر امر مسیانیکی حضور داشته باشد ولو به صورت نیروی نهفته (مانند الهیات در شطرنج باز ماتریالیست). بنیامین اصرار می ورزد آنچه باید به نقدش پرداخت، خود عرفیت بخشی فی نفسه نیست، بل شکل شاخص نو-کانتیانیسم سوسیال دمکراتیک است که

152. Cari Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Cambridge, MA, and London: The MIT Press, 1985), p. 36.

153. Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (Munich: Wilhelm Fink 1993), pp. 89-92.

ایده های مسیانیک را تبدیل به یک آرمان کرده است، به یک «رسالت بی منتها». کسانی که درگیر این کار شده بودند، اعضای گروه فلاسفه ی دانشگاه ماربورگ بودند که آلفرد استادلر و پل ناتورپ دو عضو بودند - و در تز نام شان آمده است- همراه با هرمان کوهن.

ما اینجا شباهت چشمگیری از اندیشه های بنیامین با ایده های شولم جوان در یادداشت های به چاپ نرسیده اش از سال های ۱۹۱۸-۱۹ می یابیم. در این یادداشت ها شولم با تند خویی باورناپذیری، در برابر گرده برداری شیادانه از سنت مسیانیک یهود، اظهار می کند که مکتب نوکانتی ماربورگ مسئول این کار است:

قلمرو حکمروایی مسیانیک و زمان مکانیکی در ذهن اندیشمندان روشنگری [Aufklärer] ایده ی حرامزاده و نفرین شده ی پیشرفت را پدید آورده است... دورنمای زمان های مسیانیک [برطبق این نظریه] باید الزاماً به سوی پیشرفت منحرف شود و ماهیتش تغییر کند... این جایی است که بنیادین ترین اشتباهات مکتب ماربورگ رخ می دهد: تحریف و کژتاباندن همه چیز... درون رسالتی بی منتها در جهت پیشرفت. این رقت انگیزترین تفسیری است که وحی-اندیشی تاکنون متحمل شده است. (۱۵۴)

چه بسا این پرسش برای مان مطرح شود که آیا بنیامین وقتی مشغول نوشتن «تزاها» ۱۹۴۰

.....  
154. این بخش از یکی از دفاتر یادداشت های منتشر نشده ی شولم است تحت عنوان Tagebuchaufzeichnungen اول اوت 1918 - اول اوت 1919، Bem-Adelboden، 89. این نوشته، که در آرشیو شولم در دانشگاه عبری کتابخانه اورشلیم است توسط jüdischer Verlag (با همکاری Suhrkamp) فرانکفورت منتشر خواهد شد. من از ویراستاران نسخه های خطی شولم- کارلفریده گروندر، فریدریش نویوهرنر و هربرت کوپ-اوستربرینگ - برای تصدی صمیمانه شان در انتشار این صفحات منتشر نشده تشکر می کنم.

بود، از این متن خبر داشت یا نه- و یا نه، آیا شولم در پی گفت و گوهایش با بنیامین بین سال های ۱۹۱۶ و ۱۹۱۹، به نگارش این سطور پرداخت؟

بنیامین، سوسیال دمکراسی نوکانتی را سرزنش می کند: بیش از هر چیز به دلیل فلسفه ی انتظارشان، آرامش خدایگان وارشان حین انتظار، و مستقر شدن خاطر جمع شان در زمان تهی و همگن، چونان منتظرماندن درباریان در اتاق انتظار، برای ظهور گریزناپذیر «وضعیت انقلابی» — که البته هرگز نخواهد آمد.

بدیلی که بنیامین پیشنهاد می کند، هم تاریخی است و هم سیاسی، و هر دو اینها از یکدیگر جدایی ناپذیر اند. نقطه ی آغاز بحث بنیامین، این فرضیه است که هر لحظه در خود نیروی نهفته ی انقلابی دارد. و در آن، برداشت گشوده یی از تاریخ به صورت پراتیک انسانی وجود دارد؛ غنی در امکانات غیرمنتظره و قادر به خلق چیزی نو — این همه، در قطب مخالف هر گونه دکترین غایت نگر است که به «قانون تاریخ» یا به انباشتگی تدریجی اصلاحات در راه امن وامان «پیشرفت بی انتها» ایمان دارد.

این کنش سیاسی — که مانند هر پراکسیس انقلابی دارای بُعدی ویرانگر نسبت به آن است - در آن واحد گسستی مسیائیک از تاریخ است و یک «جهش به درون گذشته»: دارای قدرت جادویی برای ورودیابی [Schlüssel-macht - تحت اللفظی: قدرت کلیدی] به یک «حجره» [Gemach] است که درش تاکنون قفل بوده است [verschlossenes] برای نمایاندن رخدادی که تاکنون فراموش شده بوده است. ما اینجا نیز یک بار دیگر یک یگانگی عمیق، نزدیک و مسیائیک بین کنش انقلابی در زمان حال و مداخله ی حافظه در یک لحظه ی معین از گذشته می یابیم. (۱۵۵)

با بالا گرفتن جنبش فمینیستی سال های ۱۹۷۰، باز-کشف متون فراموش شده و «قفل مانده» ی المپ دو گوژ—مؤلف رساله های محکوم کننده ی بردگی و «اعلامیه ی حقوق زنان» (۱۷۹۱) که در جریان ترور ۱۷۹۳ سرش به زیر گیوتین رفت- مثالی چشمگیر در این زمینه است. تاریخ نگاری رسمی انقلاب فرانسه برای یک قرن و نیم این چهره ی تراژیک و شورشی را فراموش کرده بود. مفهوم جامعه ی بی طبقه-با تمام نیروهای نهفته ی مسیانیکش- جایی مرکزی در این تز دارد- و در حقیقت، در کلّ متن، یک نقطه ی مرجع سیاسی و تاریخی است، به منزله ی هدفی است در خدمت مبارزه های ستمدیدگان، و معیاری برای سنجش نظام های ستمگر گذشته و حال . همان طور که در یکی از یادداشت های بنیامین می خوانیم: «بدون آزمودن جامعه ی بی طبقه به هر طریقی، فقط انباشتگی [تحریف شده.م] از تاریخ گذشته وجود دارد. به همین میزان، هر مفهوم از زمان حال، به مفهوم روز داوری ملحق می شود.» (۱۵۶)

.....  
 155. همانطور که فیلیپ ایورنل با هوشیاری مشاهده کرده است، "در تزاها، مبارزه طبقاتی و مسانیسم یهود، به دور از خنثی کردن یکدیگر، به طور متقابل یکدیگر را فعال یا باز-فعال می کنند و ضرورت تاریخی مزبور را مورد اتهام قرار می دهند."  
 'Paris, capitale du Front populaire ou la vie posthume du XIXe siècle', in Heinz Wisman, *Walter Benjamin et Paris*, p. 271.

156. W. Benjamin, 'Paralipomena' *SW*, 4, p. 407.

## تز ۱۸

یک زیست شناس مدرن می نویسد: «در مقایسه با تاریخ کلّ حیات ارگانیک بر کره ی زمین، تاریخ ناچیز پنجاه هزار ساله ی انسان هوشمند [ *homo sapiens* ]، معادل چیزی در حدّ آخرین دوثانیه ی بیست و چهار ساعت یک روز است. در این مقیاس، تاریخ بشر متمدن معادل یک پنجم از آخرین دو ثانیه ی واپسین ساعت است.» زمان حاضر در زمان حال [ *Jetztzeit* ]، که الگوی زمان مسیانیک است، کلّ تاریخ نوع بشر را در تلخیصی شگرف دربرمی گیرد و یک جا گرد می آورد، و دقیقاً منطبق است بر همان جایی که تاریخ نوع بشر در کلّ جهان هستی داراست.

«زمان حاضر در زمان حال» [ *jetztzeit* ]، در این وهله، به صورت «الگو» ی پیش درآمد زمان مسیانیک و «چراغ ابدی» و تاریخ نوع بشر است. بنیامین برای توضیح مفهوم متوقف کردن و تصاحب [ *arrest* ] مسیانیک رخدادها، در یکی از یادداشت های مقدماتی به آنری فوسیلون رجوع می کند- کسی که از «لحظه ی کاملاً متعادل و کوتاه تصاحب کامل شکل ها» سخن گفته بود. موناود مسیانیک، لحظه ی کوتاهی از تصاحب کامل تاریخی است. (۱۵۷) که به کل دلالت می کند، به تمامیت رهایی یافته، به تاریخ جهانی جامعه ی آزاد شده ی انسانی - در یک کلمه، به

157. Henri Focillon, *The Life of Forms in Art*, (New York: Zone Books, 1992) p. 55.

تاریخ رستگاری [Heilsgeschichte] که یکی از یادداشت های مقدماتی به آن اشاره

می کند. (۱۵۸)

همان طور که می دانیم، مونا- مفهومی با خاستگاه نوافلاطونی- در فلسفه ی لایبنیتس بازتابی است از کلّ جهان. بنیامین با آزمودن این مفهوم در پاساژها آن را به صورت «تبلور کل رخداد»

تعریف می کند. (۱۵۹)

یک بار دیگر اینجا به ایده ی «تلخیص» [Abbreviatur] می رسیم، به مفهوم مبهم «میانبر

تاریخی» [historischer Zeitraffer]. در تبیین این مسئله، جورجو آگامبن سرنخ جالبی از

بحث به دست می دهد: زمان مسیانیک که «کلّ تاریخ را دربر می گیرد و یک جا گرد می آورد»

(بنیامین از کلمه ی zusammenfasst استفاده می کند، در معنای تحت اللفظی «در یک جا

گرد آوردن»)، یادآور مفهوم مسیحی anakephaliosis [تلخیص از بدو امرم] است که در یکی از

مراسلات پائولوس به افسی ها ظاهر می شود: «او قادر است همه چیز را در یک چیز: در مسیح

گرد آورد.» (افسی ها ۱: ۱۰)، که در ترجمه ی لوتر تبدیل می شود به: «alle ding zusammen»

“verfasst würde in Christo” [همه چیز یک جا در مسیح متشکل/ متبلور می شود.م.] (۱۶۰)

158. GS, I, 3, p. 1234.

159. *The Arcades Project*, p. 461.

160. G. Agamben, *Le Temps qui reste*, p. 224

متن این رساله را از نسخه ی مُجاز گرفته ام . ریچموند لاتیمر این عبارت را به صورت زیر می نویسد: " همه چیز در بهشت و روی زمین باید در مسیح خلاصه شود.

(*Acts and Letters of the Apostles*, p. 166) [Trans.].



«زمان حاضر در زمان حال»، همه ی لحظات مسیانیک گذشته را گرد می آورد، کل سنتِ ستمدیدگان در یک کانون متمرکز می شود، به صورت نیرویی رستگار کننده در لحظه ی حال، لحظه ی مورخ- یا لحظه ی [فرد] انقلابی. (۱۶۱)

به این ترتیب، قیام اسپارتاکیست ژانویه ی ۱۹۱۹ شاهد یک پیکربندی یگانه می شود که در لحظه یی خطیر با «زمان حاضر در زمان حال» قیام بردگان باستان تشکیل داده است. اما این موند، این لحظه ی کوتاه، تلخیصی است از کل تاریخ نوع بشر در معنای تاریخ مبارزه ی ستمدیدگان. افزون بر این، در معنای یک گسست مسیانیک رخدادها، در معنای لحظه ی کوتاه رهایی بخشی، اقدام به قیام، پیشاپیش دلالتی بر تاریخ جهانی جامعه ی آزاد شده ی انسانی است. می توان تز ۹ را به صورت مثال درخشانی از یک تلخیص شگرف از تاریخ نوع بشر تا به امروز در نظر گرفت، تبلوری از تمامی رخدادهای فاجعه بار که تشکیل دهنده ی سلسله ی زنجیر تاریخ است. اما در آن تصویر، تنها چیزی که در حکم دلالتی پیشاپیش از رستگاری است، حالتی نفی کننده به خود گرفته است: «عدم توانایی فرشته ی تاریخ برای بیدار کردن مردگان و تشکیل [گردآوری اجزای] کل در یک جا که خرد و متلاشی شده است.»

161. بر خلاف آگامبن، فکر نمی کنم که یترتیزیت به طور مستقیم به بیان hon nun kairos اشاره کند که پاولوس در عهد جدید برای اشاره به زمان مسیانیک به کار می برد، به ویژه که اصطلاح یترتیزیت در ترجمه لوتر ظاهر نمی شود (آنجا به این صورت است: dieser Zeit). برخی از پیشنهادات آگامبن بسیار جالب هستند، اما او تمایل بیش از حد سیستماتیک دارد: تلاش او برای شناسایی پاولوس به عنوان "متکلم پنهان بین خطوط متن [بنیامین]" - همان که مطمئن از پیروزی اتوماتون در تز اول است - به نظر من قانع کننده نیست. (همانجا، ص 215). اگر چه منابع مسیحی به هیچ وجه به نظر نمی رسد که در «تزها» غایب باشند - مثل چهره ی دجال - برای من دشوار است که انکار کنم که الهیات اصلی که بنیامین بدان رجوع می کند، مسیانیسیم یهود است.

## تذال

تاریخگیری تنها به این بسنده می کند که رابطه یی علی بین لحضات گوناگون تاریخ برقرار کند، اما هیچ یک از واقعیات الگویی فقط به این دلیل که در مقام یک علت اند، دارای کیفیتی تاریخی نمی شوند. آنها پس از سپری شدن دوره شان، تاریخی می شوند و تنها از رهگذر وقایعی که از آنها با گذشت هزاران سال جدا شده است. مورّخی که با پذیرش این حقیقت به راه افتد، دیگر از این که سلسله ی وقایع را مانند دانه های تسبیح بشمارد و روایت کند، چشم پوشی می کند. برای او مهم فراچنگ آوردن آن پیکربندی است که شامل عصر خودش و عصری بسیار خاص از گذشته شود. به این ترتیب، او دریافتی از زمان حال به صورت زمان حاضر در زمان پدید می آورد که در درونش ترکش های زمان مسیانیک نفوذ کرده اند.

آن پیکربندی که از یک وضعیت کنونی و رخدادی از گذشته تشکیل شده است، آن رخداد گذشته را تبدیل به حقیقتی تاریخی می کند. مثالی که برای بنیامین هم خرسند کننده بود - و در آن «هزاران سال» مطمئناً مورّخ را از رخداد مورد نظر جدا می کند- آن کشف انگلس بود (پس از بررسی آثار مورگان) از جوامع کمون اولیه به منزله ی واقعیت مهم تاریخی که جدایی ناپذیر است از مبارزه ی مدرن برای ایجاد کمونی مدرن - جامعه ی بی طبقه.

این رویکرد راهش را از دترمینیسم کور تاریخیگری و دید خطی فرگشت گرایانه اش از سیر و تحول رخدادها سوا می کند: این رویکرد، پیوندی ممتاز بین گذشته و حال کشف می کند که همان نیست که روابط علی با «پیشرفت» به آن رسیده اند- برای تاریخیگری، جماعت های کهن صرفاً مرحله یی «در گذشته مانده» است که دخلی به زمان حال ندارد- بل «توافقی سری» است که در آن «جرقه های امید» می درخشند.

«ترکش ها [splitters]ی زمان مسیانیک» لحظاتی از قیام اند، لحظات کوتاهی که لحظه یی از گذشته را نجات می دهند، در حالیکه بر یک گسستِ گریزان و ناپایا از تداوم تاریخی تأثیر می گذارند، یک راه درون گشا به سوی قلبِ زمانِ حال حفر می کنند. (۱۶۲) به مثابه ی رستگاری های قطعه قطعه و جزئی، آنها پیشاپیش منادی امکان رستگاری جهانی اند. (۱۶۳) بنابراین، این ترکش ها ارجاعی اند به حضور قریب الوقوع یا نهفته ی عصر مسیانیک در تاریخ که سطرهای پایانی تز تداعی می کند. این یک ایده است که بنیامین از سنین جوانی در ذهن داشت، به خصوص از وقتی شاهد این قسمت جالب توجه از یادداشت های چاپ نشده ی شولم از سال ۱۹۱۷ بود، که در آنجا می بینیم شولم که در عرصه ی یهودیت، خود را به صورت مرشد دوستش می دید، از سوی دیگر، بنیامین را به عنوان یک مرجع تقریباً قانونگذار مدّ نظر

.....  
162. در باب این سؤال، تفسیر روشنگر فرانسوا پروست را ببینید: مداخله ی مسیانیک " علیه همه ی انتظارات و در زمان نابهنگام صورت می گیرد و امکان تحقق به خواسته های تاریخی را پدید می آورد که تاریخ آنها را به خاک سپرده است. " لحظه مسیانیک " این لحظه یی معلق یا تعلیق زمان است که احتمال پر تب و تاب و تابنده و سعادت‌مند را ظاهر می کند، تا عدالت در نهایت سر رسد."

F. Proust, *L'Histoire à contretemps*, p. 178.

163. See I. Wohlfârth, 'The Messianic Structure', pp. 157, 171, 180.

می داشت:

در ایده ی قلمرو حکمروایی مسیانیک می توان بزرگ ترین تصویر تاریخ را یافت که ارتباط های عمیق بی انتها بین دین و اخلاق بر آن ساخته می شود. والتر یک بار گفته بود: قلمرو حکمروایی مسیانیک همیشه آنجاست. این شهود دارای بزرگ ترین حقیقت است- اما تنها در عرصه یی که، به نظر من، هیچ کس از زمان پیامبران تا کنون به آن نایل نشده است. (۱۶۴)

زمان کیفی، با ترکش های مسیانیک پوشیده می شود؛ به طور ریشه ای در برابر جریان تهی زمان کاملاً کمی تاریخیگری و «پیشرفت باوری» می ایستد. اینجا ما در نقطه ی انفصال بین رستگاری مسیانیک و ایدئولوژی پیشرفت هستیم، در قلب آن پیکربندی که شامل برداشت های جدیدی در خصوص تاریخ است که توسط بنیامین، شولم و فرانتس رزنتسواایگ تشکیل شده است-- کسانی که سنت دین یهود را به ستیز در برابر مدل اندیشه یی سوق داده اند که در فلسفه ی عدالت مسیحی، در روشننگری و در فلسفه ی تاریخ هگل به طور مشترک وجود دارد. با ترک مدل غایتنگر غربی، ما از یک زمان ضروری به یک زمان احتمالات می رسیم، به یک زمان تصادفی که در هر لحظه آماده ی فوران پیش بینی ناپذیر امر نو است. (۱۶۵) اما در آن واحد، از دیدگاه سیاسی، ما همچنین روی محور استراتژیک مرکزی بازسازی مارکسیسم به طریق خاص بنیامین هستیم.

164. G. Scholem, *Über Metaphysik, Logik und einige nicht dazu gehörende Gebiete phänomenologischer Besinnung*. Mir gewidmet. 5, Oktober 1917-30. Dezember 1917, published (61 pp.), p. 27

165. من در اینجا خلاصه ایده های اس موزه را آورده ام. S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, pp. 23-4» 195-6.

## ترب

پیشگویان که زمان را زیر سؤال می بردند، و آن چه را زمان در سینه داشت، درمی یافتند، مطمئناً زمان را به صورت همگن و تهی تجربه نمی کردند. هرکس که این را در ذهن داشته باشد، شاید بتواند ایده یی از این به دست آورد که چگونه زمان های گذشته از رهگذر یادآوری-- یعنی فقط از این طریق-- تجربه می شدند. ما می دانیم که پیش گویی آینده برای یهودیان قدغن شده بود: تورات و دعاهای دین یهود آنان را به یادآوری فرامی خواند. برای یهودیان، طلسم آینده شکسته می شد؛ همان طلسمی که مراجعه کنندگان به پیشگویان تحت تأثیرشان بودند و از آنان طلب روشنگری می کردند. اما این، آینده را برای یهودیان به حالت زمانی همگن و تهی در نمی آورد، زیرا برای آنان، هر ثانیه دروازه یی تنگ است که مسیح ممکن است بازش کند و وارد شود.

اولاً بنیامین مراجعه به غیبگویان برای کسب اطلاعات درباره ی آینده را رد می کند، زیرا کسانی که نزد پیشگویان می روند، برده ی آینده اند: اگر فکر کنید آینده را می دانید، پیشاپیش به انفعالی بودن خود حکم داده اید، به دست و پا بسته منتظر نشستن برای اتفاق گریز ناپذیر- و این واقعیت به همین شکل قابل تعمیم به شکل مدرنِ غیبگویی است: «پیشگویان علمی» ماتریالیسم تاریخی که به «عروسک خیمه شب بازی» تغییر شکل یافته اند. (۱۶۶)

---

166. به نظر من، فرانسوا پروست اشتباه می کند وقتی می نویسد که 'برای بنیامین طالع بین در حکم جادوگر نیست... او آینده و یا گذشته را نشان نمی دهد اما آنها را از یک طلسم آزاد می کند. او آنها را فرامی خواند تا رهای شان کند. ' (L'Histoire à contretemps, p. 155)



مسیح در دارالسلام جلوی دروازه ی تنگ، قرن شانزده، هاگادا

سنت یهود، برعکس، خواهان یادآوری گذشته است- فرمان کتاب مقدس: **Zakhor!** [به یاد آر!](۱۶۷)- اما همان طور که یوسف حییم یروشالمی می گوید، آنچه یهودیان در جستجویش اند، تاریخیگری گذشته نیست، امروزی کردن [contemporaneity] آن است.(۱۶۸) به همین ترتیب، فرد انقلابی، در کنش کنونی اش، الهام و روحیه ی جنگاوری اش را از یادآوری به دست می آورد و به این طریق از طلسم زیان بخش، تضمینی و قابل پیش بینی، و از آینده ی موعود که «پیشگویان مدرن» نویدش را می دهند، گریزان است.

بدون تردید، چشمگیرترین قسمت این تز، و آنچه سرمنشأ بیشترین بحث ها و تفسیرها شده، پایان بندی اش است. آنچه ما باید بر آن تأکید کنیم، پیش از هر چیز این است که در این قسمت، سخن از انتظار برای آمدن مسیح نیست، آن طور که در سنت عمده ی یهودیتِ خاخامی بحثش وجود دارد؛ بل سخن از فراهم کردن موجبات آمدن مسیح است. در یادداشت های مقدماتی، بنیامین بعد از مقایسه ی گسست مسیائیک با برخی ایده های آنری فوسیلون، قسمت زیر را از آن منتقد هنر درباره ی «بیان (فرانسوی) امروزی: faire date» نقل قول می کند: «رخدادی را وارد تاریخ کردن، دخالتی بی سروصدا در زمان خطی نیست، بل سرعت بخشیدن ناگهانی به آن لحظه

167. نگاه کنید به Y.H. Yerushalmi.p Zakhor. 25 : تنها در اسرائیل، و هیچ کجای دیگر، فرمان یادآوری به عنوان یک ضرورت مذهبی برای یک کلّ مردم احساس شده است. بازتابش در همه جا شنیده می شود، اما در تثنیه (عهد عتیق، کتاب پنجم) و در بخش پیامبران به تدریج زیاد می شود: "ایام رفته را به یاد آر"، ... "از پدرتان پرسید تا بازگو کنند برای تان، پیران تان بازگویند برای شما". (تثنیه 32: 7) "به یاد آر آنچه آملک انجام داد". (تثنیه 17: 25)؛ "ای قوم من، به یاد داشته باشید که پادشاه موعب بلوک علیه تان چه نقشه یی کشیده بود..." (میکا 6: 5) و چیزی که مدام به آن تکیه می شود: "به یاد داشته باشید که شما در مصر یک برده بودید".

168. Ibid., p. 96.

است.» (۱۶۹) بنیامین متعلق است به سنتِ مخالفِ کسانی که با عنوان *dohakei haketz* [کسانی که «آخر الزمان» را سرعت می بخشند] شناخته می شوند. (۱۷۰) این مضمون، تقریباً کلمه به کلمه، یقیناً ملهم بود از اثری که از سال های ۱۹۲۲ به بعد یکی از منابع یهودی اصلی او بود: کتاب ستاره ی رستگاری اثر فرانتس رزنتسواایگ (۱۹۲۱). برای رزنتسواایگ، هر لحظه می تواند آخرین لحظه باشد. این چیزی است که آن را جاودانه می کند...» اما این، ربطی به فلسفه ی انتظار ندارد:

«آینده بدون این چشم به راهی و ضرورت درونی برایش، بدون آرزو برای فراهم کردن موجبات آمدن مسیح پیش از موعدهش، یک آینده نیست—بدون این ها، فقط گذشته یی است که به درازا کشیده است.» طبعاً این برداشت و تصوّر در تضاد است با همه ی آموزه های پیشرفت: به این ترتیب، ایده ی واقعی پیشرفت در مقابل هیچ چیز، به اندازه ی این احتمال نیرومندانانه مقاومت نمی کند که به «هدف آرمانی» باید و شاید نایل شویم؛ چه بسا در لحظه ی بعد، یا حتا در همین لحظه. (۱۷۱)

یادآوری تاریخی و پراکسیس ویرانگری، مسیانیسیم ارتدادی و اراده برای انقلاب- رزنتسواایگ و

169. H. Focillon, *The Life of Forms in Art*, p. 155; quoted in Benjamin, GS, I, 3, pp. 1229-30.

170. آنچه در اینجا دخیل است، اشکال «کنشگری مسیانیک» است. . . که در صحنه ی تاریخی به منظور تسریع پایان زمان منجر به کنشی مستقیم شود. بنگرید:

Y. H. Yerushalmi, *Zakhor*, p. 24.

171. F. Rosenzweig, *Star of Redemption*, trans. William W. Hallo (London : Roudedge & Kegan Paul, 1971), pp. 226-7.



بلانکی در این تصویر دیالکتیکی آمدن مسیح از «دروازه ی تنگ» [die kleine Pforte] باهم

ترکیب می شوند.

برای رولف تیدمن، گزاره ی بنیامین، اینجا، حکم مهمی است که هر تحلیل از واقعیت را از گردونه بیرون می کند. او براین باور است که در مقایسه با اعتدال مارکسیسم، تحلیل بنیامین بیشتر متکی

بر آنارشیسم و کودتاگری است. (۱۷۲)



اونوره دومیه، قیام

---

172. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, p. 130.

به راستی بنیامین از مقاله ی ۱۹۲۹ درباره ی سوررئالیسم به بعد، این را به عنوان یکی از اهدافش در نظر گرفت که به اثرش معیاری برای سرمستی و خودانگیختگی آنارشیستی بیافزاید که سوررئالیست ها به بدنه ی معتدل مارکسیسم وارد کردند. اما هدف او اعلام انقلاب نبود، بل می خواست برداشتی از تاریخ ارائه کند که فرآیندی گشوده باشد، نه از پیش تعیین شده؛ فرآیندی که در آن ضربه های ناگهانی و غیرمترقبه ی خوش اقبالی و فرصت های پیش بینی ناپذیر در هر لحظه بتوانند ظهور کنند. «کودتاگری» دغدغه ی فکری اش نبود؛ او می خواست آن لحظه ی گریزان را فراچنگ آورد که در آن کنش انقلابی امکان پذیر باشد—مثل وقتی آنارشیست های FAI-CNT [فدراسیون رهایی بخش آنارشیستی] و مارکسیست های POUM [اتحادیه ی مارکسیستی حزب کارگران] با حضور ذهن تمام و کمال در کاتالیونای اسپانیا در تابستان ۱۹۳۶ (بازگویی فقط یک مثال که بنیامین بدون تردید از آن خبر داشت حتا اگر اهمیّتش را در آن دوره به طور کامل درنیافته باشد) با قیام مسلّحانه در برابر حرکت فاشیستی ایستادند و به تأسیس یک «وضعیت استثنایی» سوسیالیستی و رهایی بخش، هرچند متأسفانه کوتاه مدّت همّت گماشتند. اما سنت ستمدیدگان مگر چه بود جز رشته های ناپیوسته ی لحظات کوتاه و اندکی که در خلالش زنجیره ی اقتدار از هم می گسست؟



جمهوری خواهان اسپانیا، ۱۹۳۶

## گشایش تاریخ

در تاریخ اندیشه ی قرن بیستم، «تزاها» ی بنیامین تجسم راهی جدا، راهی فرعی در کنار شاهراه های بزرگ اندیشه است، اما در حالیکه این شاهراه ها به دقت و به طور واضح علامت - گذاری شده اند، و محدوده های شان مشخص شده و ایستگاه های شان بر طبق مقررات تنظیم شده اند، باریکه راه بنیامین، راه به مقصد نامعلومی می برد. «تزاها» ی ۱۹۴۰ تجسم گونه یی مانیفست فلسفی است: در شکل تصاویر و تمثیل های دیالکتیکی، و نه در شکل قیاس منطقی انتزاعی، و هدفش گشایش تاریخ است. یعنی، برداشت و تصویری از فرآیند تاریخ که به روی یک میدان سرگیجه آور احتمالات گشوده می شود، یک ساختمان با انشعاب های فراوان از بدیل ها، بدون درافتادن به توهم آزادی مطلق: «شرایط عینی» نیز شرایط احتمال است. این برداشت و تصور به طور آشکار بر زمین سنت مارکسیستی - «ماتریالیسم تاریخی» - بنا می شود، اما بنیامین در صدد است راهش را از سازشگری بوروکراتیک جدا کند که به اندازه ی دشمنانش و حتا بیش از آن تهدیدی برای آن ساختمان است. همان طور که دیدیم، ارتباط بنیامین با میراث مارکسیسم به میزان زیاد گزینشی است و بیش از آن که در پی نقدهای مستقیم یا «تسویه حساب» باشد، در بر دارنده ی میزان فراوانی از تمام مراحل اصلی اندیشه های مارکس و انگلس است که به صورت مراجعی برای خوانش پوزیتیویستی/ فرگشت گرایانه از مارکسیسم در اصطلاحات پیشرفت اجتناب ناپذیر، «قوانین تاریخ» و «ضرورت طبیعی» به خدمت گرفته می شود. خوانش بنیامین در

تضاد مستقیم با این ایده ی اجتناب ناپذیری است که از *مانیفست کمونیست* به بعد، چونان  
 شبخی در برخی متون مارکس و انگلس گردش می کند: «بورژوازی ... بیش از هر چیز، گورکن -  
 های خودش را تولید می کند. سقوطش و پیروزی پرولتاریا به یک میزان گریزناپذیر است.»<sup>(۱)</sup>  
 هیچ چیز به اندازه ی این اعتقاد که در برخی قسمت های *کاپیتال* وجود دارد و در آن از ضرورت  
 تاریخی و ماهوی سخن به میان آورده می شود، از خطّ مشی بنیامین دور نیست.<sup>(۲)</sup>  
 آثار مارکس و انگلس، بدون تردید، حاوی تنشی حل نشده اند؛ تنشی بین یک تحسین مشخص از  
 الگوی علمی- ماهوی و یک رویکرد دیالکتیک-نقّادانه، و از سوی دیگر تنشی بین اعتقاد به بلوغ  
 ارگانیک و تماماً طبیعی فرآیند اجتماعی، و بینش استراتژیک کنش انقلابی که لحظه یی استثنایی  
 به دست می آورد. این تنش ها ریشه ی پدید آمدن مارکسیسم های متنوعی شد که میراث

.....

1. Marx, Engels, 'Manifesto of the Communist Party', in D. Fernbach (ed.), *The Revolutions of 1848* (Harmondsworth: Penguin Books in association with *New Left Review*, 1973), p. 79.

2. مارکس می نویسد: "تولید سرمایه داری با اختلال در نظم طبیعت فرایند نفی خود را رقم می زند. "

*Capital Volume One* (Harmondsworth: Penguin Books in association with *New Left Review*, 1976), p. 929.

در مقدمه ی *کاپیتال*، مارکس هدف کار خود را به صورت کشف "قانون حرکت جامعه ی مدرن" تعریف می کند-- قانونی که "مرحله های طبیعی توسعه ی آن را تعیین می کند" (همانجا، ص 92).

مارکس را پس از مرگ بنیان گذارانش زمینه‌ی مشاجرات فراوان قرار دادند. (۳) در «تزاها»ی ۱۹۴۰، بنیامین عقاید موجود در نیمه‌ی نخست گستره‌ی مارکسیستی را نادیده می‌گیرد و توجهش را معطوف به نیمه‌ی دومش می‌کند.

چرا بنیامین ترجیح می‌دهد به پیروان سوسیال دمکراسی حمله کند و نه به نوشته‌های مشخصی از مارکس و انگلس که راه آن تفسیرها را باز کردند؟ در پاسخ می‌توان گفت که دلایل چندی - و نه الزاماً متناقض با یکدیگر - برای این رویکرد وجود دارد: الف) این باور که مارکس واقعی در جای دیگر است، و منزلگاه‌های پوزیتیویستی همه ثانوی اند؛ ب) گزینه‌ی سیاسی قرار دادن خود مارکس در برابر پیروانش؛ پ) با دنبال کردن راه استادانش: لوکاچ و کورس، تمایل به ارائه‌ی خوانش خودش از ماتریالیسم تاریخی در یک الگوی پوزیتیو و نه بازخوانی نقادانه‌ی نوشته‌های بنیان گذاران مارکسیسم.

هرچند نقد مستقیمی نسبت به مارکس و انگلس در «تزاها» نیست، برخی نقدها اینجا و آنجا در یادداشت‌های الحاقی چهره‌نشان می‌دهند - برای نمونه، در یادداشتی درباره‌ی انقلاب به منزله‌ی لوکوموتیو تاریخ، که از طریق این استعاره، تمام دیدگاه پیشرفت را به مثابه‌ی روندی خطی و اجتناب‌ناپذیر زیر سؤال می‌برد. (۴) مهم‌تر، نقدش بر نیروهای تولید به منزله‌ی معیار اصلی پیشرفت است: این عملاً نکته‌ی بی‌حائز اهمیت بسیار است که نقشی حیاتی در آثار پدران

3. See the analyses by D. Bensaïd in *Marx, l'intempestif Grandeurs et misères d'une aventure critique* (Paris: Fayard, 1995), pp. 10, 44.

4. W. Benjamin, 'Paralipomena', *SW*, 4, p. 402.

سوسیالیسم مدرن ایفا می کند و به میزان قابل توجهی بارور کننده ی تفسیرهای اقتصادی انترناسیونال دوم و تولیدگرایی استالینیستی است. اما مسئله همچنان در سطح یک پیشنهاد برنامه ای باقی می ماند، و بنیامین بیش از این در نقدش پیش نمی رود.

بنیامین با «قالب ریزی دوباره» ی ماتریالیسم تاریخی در «تزاها» همچنین بی تردید، می کوشد مضامین مارکسیستی را با رویکردی انتخابی - و نا هم اندیش - دوباره صاحب شود؛ آن مضامینی را که به نظرش اساسی می نمایند: برای مثال، دولت به مثابه ی حاکمیت طبقاتی، پیکار طبقاتی، انقلاب اجتماعی، و اتوپیای جامعه ی بی طبقه. خود ماتریالیسم در بازبینی توسط الهیات، در بدنه ی نظام نظری او وارد می شود. بنیامین الهامش را از متونی مانند دست نوشته های مارکس درباره ی انقلاب ۱۸۴۸، از نوشته های تاریخی در باره ی انقلاب ۱۸۴۸-۵۰، یا کمون پاریس، و «نقد برنامه ی گوتا» می گیرد—این همه، به مقدار زیاد در پاساژها بازگویی و تفسیر می شود.

نتیجه، یک کار دوباره است، یک باز-تدوین نقادانه از مارکسیسم، که امر مسیانیک، رمانتیک، بلانکیستی، رهایی بخشی، و «ترکش ها» ی فوریه ای را وارد بدنه ی ماتریالیسم تاریخی می کند. دقیق تر بگوییم: نتیجه ی کارش، برپاسازی یک مارکسیسم ارتداد آمیز و جدید، و به طور ریشه ای متفاوت از تمام گونه های راست کیش یا ناهمساز زمانه اش است بر اساس متصل کردن همه ی این مصالح به یکدیگر؛ یک مارکسیسم مسیانیک: که همان گونه که خودش پیش بینی کرده بود، موجب سرگشتگی و کژفهمی شد. اما بیش از هر چیز، یک مارکسیسم مبتنی بر پیش بینی ناپذیری: اگر تاریخ گشوده است، اگر «امر نو» امکان پذیر است، از این روست که آینده ی فرگشت مفروض، پی آمد لازم و قابل پیش - بینی قوانین «طبیعی» و تغییر شکل اجتماعی، و ثمره ی گریزناپذیر

پیشرفت اقتصادی، تکنیکی یا علمی نیست - یا بدتر، در شکل های بیش از همیشه کامل تر، نتیجه ی تداوم همان امر، یا آنچه از قبل وجود داشته است، نتیجه ی تداوم علمی مدرنیته ی موجود، نتیجه ی ساختارهای اقتصادی و اجتماعی فعلی نیست. (۵)

معنا و اهمیت گشایش تاریخ در سحرگاه قرن بیست و یکم، شصت سال پس از مرگ بنیامین چیست؟

اولاً، در سطح شناختی، افق جدیدی از اندیشه نمایان می کند: جستجو برای یک خردورزی دیالکتیکی که آینه ی صاف زمانمندی یکنواخت را خرد می کند، و از دام های «پیش-بینی علمی» در گونه ی پوزیتیویستی حذر می کند و با گستره ی دیدش کلینامن\* را به درون احتمالات غنی اش فرا می خواند. Kairos [زمان انباشته ی تاریخی] آبستن فرصت های استراتژیک. (۶)

.....

5. یک انقلابی بزرگ قرن نوزدهم که توسط بنیامین مورد تحسین قرار گرفته است، می نویسد: "نه، هیچ کس دسترسی به راز آینده ندارد. حتا برای تیزبین ترین پیشگو، تنها برخی حسیات، نگاه های دزدانه، و نگاه های تند و گذرا ممکن است. تنها انقلاب است که زمین روبه رویش را پاک می کند و افق را روشن می کند، به تدریج پرده ها را پس می زند و جاده های متعدد را باز می کند که منتهی به نظم جدید می شوند. کسانی که وانمود می کنند در جیب خود نقشه ی کاملی از این زمین ناشناخته هست - آنها واقعا دیوانه هستند." این سطرها به آگوست بلانکی متعلق است. بنگرید به:

*Critique sociale* (Paris, 1885), vol. 2, pp. 115-16 ("Les Sectes et la Révolution", October 1866). W. Benjamin, *The Arcades Project*, p. 736.

6. من در اینجا از فرمول بندی دانیل بن سعید در خود مارکس استفاده می کنم، *Marx, l'intempestif*, p. 305.

\* *clinamen* - رکن بخت و اقبال در یک زمینه ی دترمینیست، طبق تعریف اپیکور و لوکرئیتوس م.



پیش بینی ناپذیری به راستی تنها چیزی نسبی است: به نظر انکار ناپذیر می رسد که تعداد مشخصی از پیش بینی های قرن بیستم کم و بیش به وقوع پیوسته اند. با وجود این، در سیر و تحول رخدادهای تاریخی، یک هسته ی تقلیل ناپذیر از امر غیرمترقبه باقی می ماند که در ورای «محاسبات احتمالات» دقیق جای می گیرد. این صرفاً نتیجه ی محدودیت- های ذاتی در روش های علوم اجتماعی نیست، بل از همان ماهیت پراکسیس انسانی ناشی می شود. برخلاف خسوف ماه یا ستاره ی دنباله دار هالی، پی آمد کنش تاریخی افراد و گروه های اجتماعی به میزان قابل توجهی پیش بینی ناپذیر باقی می ماند.

در این مشاهده، هیچ چیز رازورزانه یا «غیرعقلانی» وجود ندارد: این از همان ماهیت سیاست به مثابه ی یک فعالیت دسته جمعی انسان ناشی می شود که اگرچه مقید به ساختارهای موجود اجتماعی و اقتصادی است، دارای ظرفیت پیشی گرفتن، تغییر شکل یافتن، یا واژگون کردن شان با خلق چیزی نو است. این بُعدِ تقلیل ناپذیر را به هر شکل که نام گذاری کنیم: چه به صورت «عامل سوبرکتیو»، «اصالت اراده»، «آزادی فرد»، «خودمختاری عاملان سیاسی»، و چه به صورت «پروژه ی انسانی»، حقیقت این خواهد بود که کنش سیاسی با هرگونه کوشش برای تجزیه و تحلیل آن به منزله ی یک کارکردِ صرفِ ساختارها یا حتا بدتر، به صورتِ پی آمدِ «قوانین علمی» تاریخ، اقتصاد یا جامعه مقابله می کند. (۷) اگر کسی در ژوئن ۱۷۸۹ سقوط باستیل را یا حتا

7. "انسان خود را با پروژه خود تعریف می کند. این موجود مادی همیشه فراتر از شرایطی که برای او ساخته شده است، می رود. وضعیت او با کار، عمل و یا حرکت به منظور عینی کردن خود فراتر از وضعیتی که در آن است، می رود. آن را نشان می دهد و تعیین می کند. . . . این انگیزه به ←

به خصوص اعدام پادشاه و اعلام جمهوری را پیش بینی نمی کرد، به خاطر این نبود که مردمان آن دوره فاقد ابزار شناخت علمی بودند- آن طور که پوزیتیویسم جزمی ممکن است ادعا کند- بل، از این رو بود که این رخدادها به صورت کنش های تاریخی بدعت گذار، اساساً غیرقابل پیش بینی بودند. (۸)

اگر ما جنبه ی تراژیک بینش بنیامین از تاریخ را جدی بگیریم، این نیروی کنش سیاسی بدعت- گذار، الزاماً منبعی برای خوش بینی نیست: همان طور که تاریخ قرن بیستم به دفعات زیاد نشان داده است، چه بسا این بتواند نتایج هولناکی به بار آورد. (۹)

بنابراین، از دیدگاه سیاسی، تاریخ گشوده یعنی به حساب آوردن احتمالات- و البته نه به حساب آوردن اجتناب ناپذیری-، احتمال فجایع از سویی، و جنبش های بزرگ رهایی بخش از سوی دیگر. چنین چیزی آشکارا از امروز ما دور است: زیرا، آیا ما امروز در یک عصر انفعالی زندگی

.....  
 ← سوی عینی سازی، بر مبنای فرد، شکل های مختلفی را به خود می گیرد، همانطور که فرصت هایی را نادیده می گیرد، در برخی زمینه ها فرصت هایی برای تحقق آرزوهای مان به ما می دهد که ما آن را انتخاب و یا آزادی می نامیم. . . چیزی که ما به آن آزادی می گوئیم، تقلیل ناپذیری نظم فرهنگی به نظم طبیعی است. " (ژان پل سارتر، مسئله ی روش 1960، پاریس، گالیمار، 1986، ص. 136-138) سارتر هرگز از نوشته های والتر بنیامین خبردار نشد. اما جالب خواهد بود که برداشت آنان از « گشایش تاریخ» را مقایسه کنیم. با در نظر گرفتن این که اگزیستانسیالیسم سارتر بسیار دور از مسیانسیسم یهودی بنیامین بود.

8. هانا آرنه درباره ی مقاله یی از بنیامین با عنوان "مفهوم تاریخ" می نویسد: "غیر قابل پیش بینی بودن، به معنای فقدان قوه ی پیش بینی نیست... و اداره ی امور انسانی با شیوه های مهندسی هرگز قادر نخواهد بود به لغو کامل پیش بینی ناپذیری دست یابد. از وضعیت پیش بینی ناپذیری تنها می توان با از میان برداشتن کلی عمل و اقدام نجات یافت.

'The Concept of History: Ancient and Modern', *Between Past and Future* (New York: Penguin Books, 1993), P • 60 •

9. "بی تردید توانایی عمل، در میان تمام توانایی ها و امکانات انسان خطرناک ترین آنهاست. و همچنین بی تردید، خطراتی که او خود امروز به دست خود برای خود ایجاد کرده است، هرگز قابل قیاس با موارد مشابه در گذشته نیست (هانا آرنه، مفهوم تاریخ"، ص. 63) روشن است که رویکرد فلسفی و استنتاج های سیاسی آرنه انطباقی با اندیشه بنیامین ندارد. اما معلوم است که تحت تأثیر تزه های دوست تبعیدی اش در پاریس قرار گرفته است و حتا گاهی آنها را بازگو می کند.

نمی‌کنیم که از سال‌های جنگ و انقلاب نیمه‌ی اول قرن پیش بی‌نهایت دور افتاده است؟ تحقیقات فراوانی که در باره‌ی والتر بنیامین در سال‌های اخیر منتشر شده است، تصریح یا اشاره می‌کند که این نویسنده‌ی گیرا متعلق به یک اقتران تراژیک تاریخی است که دوره‌اش به سر آمده است. معضلات فلسفی که به واقعیت کنونی اجتماعی و تاریخی مرتبط است، گفته می‌شود بیشتر در دستور کار حلّ و فصل تضاد از طریق فرآیندهای دمکراتیک و عقلانی کنش ارتباطی (هابرماس) یا در اصطلاح نسبی‌گرایی پست مدرن در دستور کار بازی زبان‌ها (لیوتار) است. گفته می‌شود که ما تنها دو راه برای برگزیدن داریم: یا از طریق خردورزی استدلالی، مدرنیته را تکمیل کنیم، و یا از طریق پایان دادن به روایات بزرگ، از حدّ مدرنیته بگذریم و به سوی عرصه‌ی پست مدرن گام نهیم.

حال آن‌که، هرچند معلوم و روشن است که تاریخ خود را تکرار نمی‌کند و عصر ما شباهت کمی با سال‌های ۱۹۳۰ دارد، به نظر باورش مشکل می‌نماید که در نور تجربه‌ی قرن بیستم؛ جنگ‌ها، و ستیزهای قومی و قتل‌عام‌ها فقط متعلق به یک گذشته‌ی دور باشند، یا این که نژادپرستی، بیگانه‌هراسی و حتا فاشیسم، دیگر تجسمّ خطری برای دمکراسی نباشند. به این تهدیدات فاجعه - بار که انعکاسی از مصیبت‌های گذشته است، ما بایدگونه‌های تازه‌تر دیگری نیز بیافزاییم: برای مثال، امکان فاجعه‌ی بزرگ محیط زیست که بقای نوع بشر را مستقیماً تهدید می‌کند؛ چیزی که بنیامین به رغم تفکر نقّادانه‌اش درباره‌ی حاکمیت/استثمار طبیعت، نمی‌توانست از پیش حدس بزند. یا به صورتی دیگر: امکان شکل‌های نو و پیش‌بینی‌ناپذیر از توحش که شباهتی به موارد

گذشته اش ندارد و ممکن است در قرن جدید پدید آید: تا زمانی که جوامع مدرن مطیع روابط نابرابری و تبعیض باقی بمانند.

برخلاف آن چه گفتمان اطمینان بخش دوکسای امروز ادعا می کند، آزیر حریق بنیامین در حد چشمگیری همچنان تازگی خود را حفظ کرده است—تفاهت فاجعه، ممکن است، حتا محتمل است، اگر؟... هرچند در سبک و سیاق پیامبرانه ی کتاب مقدس تدوین شده است، پیش بینی های بدبینانه ی بنیامین شرطی اند: خطر این پیش آمد هست، اگر...

و این نشانگر این است که بدترین چیز، اجتناب ناپذیر نیست. تاریخ گشوده باقی می ماند- احتمالات؛ انقلاب، رهایی و/یا اوتوپیا را هم شامل می شود. بنیامین به ما یاری می رساند تا نیروی نفی گر اوتوپیا را — از طریق جدایی از هر گونه تعین گرایی متألهانه و هر الگوی آرمانی جامعه — به آن بازگردانیم؛ آن تعین گرایی که هنوز اسیر این توهم است که تضاد نقطه ی پایانی دارد و تاریخ نقطه ی انتهایی. تصور اوتوپیا که «تزاها» ی ۱۹۴۰ تداعی می کند، دارای این برتری است که غالباً در شکل نگاتیو تدوین شده اند: یک جامعه ی بی طبقه ی بدون حاکمیت، در قوی ترین معنای موجود در کل آثار بنیامین: یک قدرت چند مرجعی که دگرسالاری قوانینش را وضع می کند و ورای هرگونه نظارت دمکراتیک است. این آرمان انقلابی نه تنها علیه به کارگیری مستبدانه ی قدرت از راه مکر و خشونت طبقات حاکم است، بل علیه حاکمیت غیر شخصی، انتزاعی و شیء شده ی (فتیشیستی) سرمایه، کالاها و دستگاه بوروکراسی است.

بنیامین به خصوص به رهایی طبقات ستمدیده اشاره می کند، اما نقد کلی اش از ستمگری و تمایلش برای بررسی تاریخ از زاویه دید قربانیان- در همه ی زمان ها — به بینش چشم اندازی

جهانی می بخشد. به همین ترتیب، نقد او از استثمار طبیعت، به رغم کنایی بودن و ترسیم ناکاملش، مشخصاً علیه فرهنگ پوزیتیویستی علم گرا و تولیدگرای مکاتب تسلط جوی اندیشه در جناح چپ است. این نقدها در شگفتی، بیانی امروزی در آرزوهای آرمانی برای جنبش های نو بین المللی علیه جهانی شدن نولیبرالی، و در پروژه ی زیست- محیطی اجتماعی در خصوص تعادلی هماهنگ بین جوامع انسانی و طبیعت می یابند- مواردی به طور برجسته جهانی تا جایی که به جامعه ی انسانی در تمامیتش مربوط می شوند.

والتر بنیامین یک نویسنده ی اوتوپیاپی نبود. برخلاف دوستش ارنست بلوخ کمتر به «اصل امید» [شاهکار قطور ارنست بلوخ.م.] و بیشتر به ضرورت عاجل سازماندهی بدبینی پرداخت؛ کمتر توجهش را معطوف به «آینده ی درخشان» و بیشتر به خطر قریب الوقوعی کرد که بر جامعه ی انسانی سایه انداخته است. او از یک جهان بینی تراژیک از آن گونه که می توان در جستارهای دوره ی جوانی لوکاچ یافت، دور نبود، یا از نوشته های پاسکال، همان طور که لوسین گولدمن در سبک لوکاچ آنها را تحلیل کرده است: حس عمیق مگاک ارتباط ناپذیر بین ارزش های حقیقی که فرد به آنها اعتقاد دارد و واقعیت تجربی. (۱۰)

---

10. See my essay 'Goldmann et Lukács: la vision du monde tragique', in F. Ferrarotti et al., *Le Structuralisme génétique: Goldmann* (Paris: Denoël/Gonthier, 1977).

با وجود این، همان طور که در صفحات پیشین دیدیم، یک بُعدِ اوتوپییایی شکننده - زیرا این سراسر آغشته است با ماخلویای رمانتیک و حسّ تراژیک شکست - در آثارش حضور دارد. در برابر گرایش غالب در جناح چپ تاریخ، که اغلب سوسیالیسم را به اهداف اقتصادی فرومی کاهد که مربوط به طبقه ی کارگر صنعتی است - خود این طبقه ی کارگر، به فراکسیونی فروکاسته می شود که جنسش مرد است، سفید پوست است، «ملّی» است و در حالت استخدام ثابت است-- تفکّر بنیامین ما را قادر می سازد یک پروژه ی انقلابی در تصوّر آوریم که مأموریت عمده اش رهایی بخشی است.

تنها در این صورت است که می توانیم نیازهای اخلاقی و سیاسی زمان خود را برآورده کنیم، و آن بلند-همّتی را دوباره برانگیزیم، که بدون تردید باید در ابعاد وسیع باشد، چه مگر ممکن است برای کنش انسان بتوان به اوتوپییایی متوسط و معتدل قناعت کرد؟ آن بلند همّتی را باید در خدمت گذاشتن نقطه ی پایانی بر حاکمیت یک طبقه بر طبقه ی دیگر، یک جنسیت بر جنسیت دیگر، یک ملّت بر ملّت دیگر و حاکمیت انسان بر طبیعت قرار داد که همه ملهم از نویدهای به فرجام نرسیده ی انقلاب ۱۷۸۹ است: آزادی، برابری و برادری - یا بگوییم: یکپارچگی و همبستگی، چرا که *خواهران* به اندازه ی برادران در این همبستگی شریک اند. اینها ارزش های انقلابی است که همان طور که ارنست بلوخ گفته است: شامل فزونی اوتوپیا می شود که ورای محدوده ی تنگ و خردِ جامعه ی بورژوایی است. جهان شمولی اوتوپیا - که به دنبال تعریفی که کارل منهیم از اوتوپیا به دست داد، هدفش ویرانگرانه [umwälzende] است - با همه ی قامت در برابر مفهوم

غلط اندازِ جهان شمولی ایدئولوژیک می ایستد که زمان حال را به دیده ی وضع تغییرناپذیر کنونی به منزله ی جهان شمولی نایل شده ی انسانی می بیند. (۱۱)

از زاویه ی دید آینده یی متفاوت، گفتمان غالب کنونی بیانگر یک برداشت از صحنه ی تاریخ است که با قطعیت تمام درخود بسته است. برطبق این گفتمان، از زمان سقوطِ «سوسیالیسم عملاً زنده» و غلبه ی نظام غربی / آتلانتیک به این سو، ما می توانیم یک بار و برای همیشه، بر پایان اوتوپیاها صحّه بگذاریم، بر پایان هرگونه احتمال تغییر پارادیگمایی مدنی.

عصر ما نخستین عصری است که برای مدّتی طولانی - از آغاز قرن نوزدهم به این سو؟ - جرأت کرده است به صورتی کاملاً ساده «پایان تاریخ» را اعلام کند: جستار مشهور فرنسیس فوکویاما در زبان غلط اندازِ هگلی صرفاً لباسی شد بر اندامِ ایمانِ سِفْت پای برگزیدگان طبقه ی حاکم تا به استمرار نظام اقتصادی و اجتماعی شان مشروعیت ببخشد، که در چشم شان نه تنها نسبت به هر مقصد دیگری برتر بود، بل تنها مقصد ممکن می نمود؛ آخرین افق تاریخ، مقصد نهایی و مشخص و

.....  
11. همانطور که میگل ابانسور به درستی می بیند، این اوتوپیا نیست که توتالیتاریسم را پدید می آورد، بل یک جامعه بدون اوتوپیا است که در معرض خطر تبدیل شدن به یک جامعه توتالیتار قرار دارد. نگاه کنید به:

M. Abensour, *L'Utopie, de Thomas More à Walter Benjamin* (Paris: Sens & Tonka, 2000), p. 19.

ابنسور استدلال می کند که نفرت از اوتوپیا یک علامت/سمپتوم تکراری است که از نسل به نسل، مدافعان نظم موجود را که دیگری - هراسی دارند، تحت تاثیر قرار می دهد."

قطعی در رژه ی طولانی جامعه ی انسانی. این برداشت برای گفتمان استیلاگر کنونی - علمی، تکنیکی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - به این معنا نیست که پیشرفت از تداوم دست کشیده است. برعکس، برای آنان هنوز توسعه ی عظیمی در راه است، اما تمام این پیشرفت، در همین چارچوب ادامه خواهد یافت، همین چارچوب که یک بار برای همیشه مستقر شده است: چارچوب اقتصاد صنعتی - سرمایه داری و نظام موجودی که نامش را «لیبرال دمکراسی» نهاده اند. خلاصه کنیم، "le progrès dans l'ordre" [پیشرفت درون نظام] همان طور که آگوست کومت به خوبی پیش بینی کرده بود.

این معضل، بیان چشمگیریش را در متنی می یابد که چند سال پیش از سوی یکی از شاگردان قدیمی گیورگ لوکاچ به نام آگنس هلر منتشر شد. او مشاهده می کند که برای قرن های متمادی آرزوی اوتوپایی جامعه ی انسانی شکل یک سفر دریایی را به خود گرفته بود؛ شکل یک کشتی که به سوی جزیره ی خرسندی بادبان گشوده بود. در قرن نوزدهم، تصویر قطار جای کشتی را گرفت - استعاره ی لوکوموتیو پیش رونده، که با سرعتی افزاینده به سوی آینده ی درخشان در حرکت بود، به سوی ایستگاه «اوتوپیا»، و در راه از سد همه ی موانع می گذشت. در حقیقت فیلسوف مجار تصریح می کند که ما باید با آن آرمان اوتوپیا وداع کنیم که در آینده یا مکانی خیالی جا دارد. سفر به سوی جزیره ی موعود یک توهم است. راست این است که ما به نقطه ی پایانی سفر خود رسیده ایم، و آن نقطه مدرنیته است: ایستگاه قطار باشکوه و جامعی که ما در آن سکنا گزیده ایم و دیگر



نباید از آن جدایی بگزینیم: ما باید اسطوره‌ی خطرناک یک جای دیگر را رها کنیم و - به خصوص - استعاره‌ی به طریق دیگر را. (۱۲)

همان طور که دیدیم، والتر بنیامین نیز از تمثیل قطار استفاده می‌کند، اما درست برای مقصودی مخالف: یعنی برای وارونه کردن دیالکتیکی آن: به نظر او قطار تاریخ در راه به سوی یک درّه است، و انقلاب یعنی گسست این سفر فاجعه‌بار. در برداشت گشوده‌ی او از تاریخ، پی آمدهای متفاوت ممکن است روی دهد: یکی از آنها کنش انقلابی است - که به نظر می‌رسد بیش از آن که در صد پدید آوردن «بلوغ شرایط عینی» باشد، کوششی است نومیدانه برای جلوگیری از بروز بدترین احتمال. (۱۳)

بنیامین غالب اوقات به طبقات تحت ستم به مثابه‌ی موضوع پراکسیس‌رهایی بخش اشاره می‌کند. حال آن که در مسئله‌ی قطار، صحبت از کلّ جامعه‌ی انسانی می‌کند و این که باید آنان «دسته‌ی ترمز اضطراری را بکشند» (۱۴) این رویکرد جهان شمول و کلی - که بدون تردید در نقطه‌ی مخالف اتحادیه‌ی گروه خالص با یک ایدئولوژی معین سیاسی/صنفی-سندیکایی

12. A. Heller, 'Der Bahnhof als Metapher. Eine Betrachtung über die beschleunigte Zeit und die Endstationen der Utopie', *Franlfarter Rundschau*, 26 October 1991.

13. در یک دوره مانند ما، که منطق بورکه‌ای /Burkean، پیشرفت / بلوغ را دلیل محافظه‌کاری فاقد قوه تخیل می‌شمارد، تزیهای بنیامین آن سنت ناهمگون را دوباره فعال می‌کند که پیشتر مری وولستون کرافت در "دفاع از حقوق بشر" بیان کرده بود. به نظر او، پیشرفت، وقفه در تداوم تاریخی است، امکانی که نه از تکامل آداب و رسوم نهادها، بل از جدا شدنش از عادات اقتدار پدید می‌آید و به راهی نو منجر می‌شود. راه درست را علامت‌گذاری‌های در جاده نشان نمی‌دهد، بل تجربه‌های به میراث رسیده است که ما را از صخره‌ها و شن ریزهای خطرناک به سان فانوسی دریایی دور می‌کند.

Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men. A Letter to the Right Honourable Edmund Burke*, ed. J. Todd and M. Buder (London: W. Pickering, 1989), p. 41. See also Françoise Colin, Eveline Pisier and Eleni Varikas, *Les Femmes, de Platon à Derrida* (Paris: Pion, 2000), p. 410.

14. W. Benjamin, 'Paralipomena', *SW* 4, p. 402.

است، هرچند نه الزاماً مخالف نقش قطعی طبقات اجتماعی باشد—ما را قادر می سازد دوباره در باره ی رهایی اجتماعی و الغای حاکمیت از زاویه ی کثرت دسته جمعی یا فردی بیاندیشیم. برای یک تصوّر گشوده از تاریخ، کنش رهایی بخش / انقلابی، در آخرین تحلیل، متکی بر گونه یی شرط بندی است. این اصطلاح در هیچ کجای آثار بنیامین به چشم نمی خورد، اما دقیقاً واژه یی است که در تناظر با روح «تزها» ی ۱۹۴۰ است. به نظر لوسین گولدمن — که به نظر نمی رسد با نوشته های والتر بتیامین آشنایی داشته باشد— و توپپای مارکسیستی جامعه ی انسانی، متکی بر یک شرط بندی پاسکالی است: این درگیری افراد—یا گروه های اجتماعی— در کنشی است که شامل مخاطرات، احتمال شکست، امید و موفقیت است، اما نیازمند آن است که با تمام وجود و زندگی خود در راهش متعهد شوند. هر شرط بندی از این گونه، با ارزش های فرا-فردی برانگیخته می شود، چه این ارزش ها درون-ماندگار [Immanent] و عرفی باشند، مثل شرط بندی مارکسیستی روی دست آوردهای جامعه ی سوسیالیستی، چه استعلایی و قدسی، مثل شرط بندی پاسکال روی موضوع وجود خدا؛ و البته نه مستعد و پذیرای دلایل علمی یا اثبات قضیه (۱۵). البته کنشگران رهایی بخش اجتماعی و تاریخی در هماهنگی با این شرط بندی رفتار می کنند، و همه ی شرایط عینی را در نظر می گیرند تا پراکسیس خود را به صورت عملکرد تضادهای واقعی

15. لوسین گولدمن مانند بنیامین، در این مهم تردید به دل راه نداد که با کمک مفاهیمی که در اصل منحصر به الهیات بودند ماتریالیسم تاریخی را تدوین کند. اعتقاد مارکسیستی ایمان به آینده تاریخی است که انسان ها خود آن را تشکیل می دهند. یا، دقیق تر، آنچه که ما باید عملاً در آینده ی خود انجام دهیم، یک "شرط بندی" روی موفقیت مان در اقدامی است که می کنیم. رکن برین که در این ایمان حضور دارد، فراطبیعی نیست و ما را بیرون یا فراتر از تاریخ نمی گذارد؛ این فقط ما را فراتر از فرد می برد. L. Goldmann, *The Hidden God* (London: Roudedge & Kegan Paul, 1964), p. 90 (translation modified). See my article, 'Le pari communautaire de Lucien Goldmann, *Recherche sociale*, 135, 1995.

جامعه پیش می‌برند، اما آنان می‌دانند که ضمانتی برای موفقیت عملکردشان وجود ندارد. برای آنان مبارزه ملهم از ضرورتی اخلاقی است، یک ضرورت قطعی که مارکس جوان به این صورت تدوینش کرد: باید مبارزه کرد «تا تمام آن شرایطی را برانداخت که در طی آن انسان خوار، برده، مطرود و ذلیل می‌شود.»<sup>(۱۶)</sup> این ضرورت اخلاقی کلی است که برانگیزنده‌ی تعهد و التزام آنان می‌شود—ضرورت پیکار برای الغای بی‌عدالتی و نظام‌های اجتماعی غیرانسانی. این همه را باید بدون در نظر گرفتن بخت و اقبال پیروزی و هرگونه پیش‌بینی «علمی» برای آینده انجام داد.<sup>(۱۷)</sup> این عدم اطمینان، به دور از منجر شدن به حالتی انفعالی یا عقب‌نشینی، انگیزشی قوی برای فعالیت‌ها و کنش‌گری‌های بزرگ‌تر پدید می‌آورد، زیرا در محدوده‌ی شرایط عینی، آینده آن چیزی خواهد بود که ما از آن پدید آوریم.<sup>(۱۸)</sup>

این فقط آینده و حال نیست که در تفسیر بنیامین از ماتریالیسم تاریخی گشوده باقی می‌ماند، بل این تفسیر برای گذشته نیز صادق است. و این، بیش از هر چیزی نشان می‌دهد که آن بدیل

.....  
16. K. Marx, 'Critique of Hegel's *Philosophy of Right*. Introduction', *Early Writings*, p. 251. ('Alle Verhältnisse umwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.' *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphibosophie, Einleitung*, in MEGA, I, p. 385.)

17. «مارکسیست‌ها در مقیاس وسیع با استثمار، ستم، خشونت عظیم علیه انسان و بی‌عدالتی مبارزه نمی‌کنند، زیرا این مبارزه باعث توسعه نیروهای تولیدی یا پیشرفت تاریخی در ابعادی محدود می‌شود... حتی کمتر، تنها با این پدیده‌ها مبارزه می‌کنند زیرا به طور علمی ثابت شده است که مبارزه با پیروزی سوسیالیسم پایان خواهد یافت. آنها با استثمار، ظلم، بی‌عدالتی و بیگانگی به عنوان شرایط غیر انسانی و شرم‌آور مبارزه می‌کنند. اینها هستند ریشه‌ی اصلی و دلیل انجام این کار.»

so.\* Ernest Mandel, 'Die zukünftige Funktion des Marxismus', in H. Spatenegger (ed.), *Das verspielte 'Kapital? Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des Realen Sozialismus* (Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1991), p. 173.

18. من اینجا از گزاره‌ی بی‌که دانیل سینگر را در کتاب اخیر خود " Whose Millennium? Theirs or Ours? " ص. 272-3 ارائه داده‌ام، استفاده می‌کنم.

تاریخی که به پیروزی دست یافته است، تنها بدیل ممکن نبوده است. در برابر تاریخی که فاتحان نوشته اند، در برابر بزرگداشتِ *fait accompli* [سرنوشت مقدر.م.]، در برابر خیابان های یک طرفه ی تاریخی و «اجتناب ناپذیری» پیروزی آنان که غالب شده اند، ما باید به این موضوع اساسی بازگردیم. هر زمان حال به سوی یک کثرت از آینده های ممکن گشوده می شود. (۱۹) در هر اقتران تاریخی، بدیل های زیادی هست که از آغاز محکوم به شکست نبوده اند: می شد جلوی حذف زنان از شهروندی انقلاب فرانسه را گرفت؛ می شد جلوی به قدرت رسیدن استالین یا هیتلر را گرفت (همان طور که برشت در مورد آرتورو یویی کرده است)؛ و تصمیم به ریختن بمب بر سر هیروشیما قابل پیش گیری بود. مثال های خیلی بیشتر می توان به این افزود.

گشایش گذشته، همچنین به این معناست که آنچه به آن «قضاوت های تاریخی» می گویند، حاوی امری قطعی یا چیزی تغییرناپذیر درباره شان نیست. آینده می تواند موارد تاریخی «بسته» را بگشاید، می تواند از قربانیان بدجلوه داده شده اعاده ی حیثیت کند، امیدهای ناامید شده را دوباره احیا کند، نبردهای فراموش شده را یا آن نبردهایی را که به دیده ی «اوتوپایی» و «نابهنگام» تحقیر می شده اند و مَهرِ «برخلاف مسیر پیشرفت» بر پیشانی شان زده می شده است، دوباره کشف کند. این جاست که گشایش گذشته و گشایش آینده در یکدیگر گره می خورند.

19. همانطور که Eleni Varikas اشاره می کند، "این واقعیت که ما در وضعیت عدم اطمینان زمان حال قرار داریم، یعنی، در یک موقعیتی که نمی توانیم پی آمدهای اقدامات و تصمیمات مان برای آینده را پیش بینی کنیم، برای ما امکان پذیری کند که هر لحظه ی تاریخی را به منزله ی یک اکنون که به چندین آینده گشوده می شود، در نظر بگیریم. این یعنی، رویکرد به گذشته به مثابه ی میدانی از احتمالات از طریق تلاش برای مشخص کردن عواملی که برخی از آن احتمالات را با کنار گذاشتن برخی دیگر جامه ی عمل می پوشاند."

E. Varikas, *Me diaforetiko prosopo. Filo, Diafora fee Oekumenikotita* (Athens: Katarti, 2000), p. 32.

مثال های این به هم پیوستگی بسیار فراوان است. تنها کافی است به کشف بعد از سال ۱۹۶۸ متفکر ارتدادی فمینیستی سن-سیمونی، کلر دُمار بیاندهشیم، که اثر فوق العاده ویرانگرانه اش، *Ma loi d'avenir* (۱۸۳۴) [قانون من: برای آینده.م.]، برای یک قرن و نیم تقریباً به طور کامل فراموش شده باقی ماند. «تقریباً» می گویم، زیرا این کتاب از چشم بصیر والتر بنیامین دور نماند، کسی که در پاساژها هواداری پرحرارتی از «ماتریالیسم مردم شناختی» کلر دمار می کند، و نیز از نقد او در خصوص مردسالاری، و به دفاع از او در برابر حمله های «شنیع» نمایندگان «بورژوازی تأسیس شده» می پردازد. (۲۰)

اثر تاریخ نگار، ای.پی. تامپسون، درباره ی تشکیل طبقه ی کارگر انگلستان، یک نمونه ی چشمگیر دیگر است درباره ی «گشایش گذشته». او در مقدمه ی کتابش کارت های بازی اش را روی میز در جمله یی می ریزد که همچون علامت شاخصه یی ویا اسم رمزی برای یک مکتب جدید تاریخ اجتماعی مناسب است: «من در جستجوی راهی ام تا جوراب بافان تهیدست، دروگران لودیت [کارگرانی که در مخالفت با انقلاب صنعتی در قرن نوزدهم انگلستان دست به تخریب دستگاه های دروگری زدند، چون آن را خطری برای بیکاری خود می دیدند.م.]، کارگاران دست باف «منسوخ»، صنعت گران «اتوپیبایی»، و حتا مریدان فریب خورده ی جوانا ساوتکت را از نخوت و خودپسندی مفرط نسل های آینده نجات دهم.»

علامت های نقل قول در اطراف واژه های «منسوخ» و «اتوپیبایی» در خود تجسم برنامه یی

سراسری اند که به طور ضمنی، مقوله های تاریخ نگاری متداول را به مبارزه می خوانند؛ تاریخ-نگاری بی که در راه سراسیبی ایدئولوژی خطی، منفعت طلب و گریزناپذیر پیشرفت قرار دارد. (۲۱) بدون «آرمانی کردن» این چهره های مانده در گذشته و با رویکردی نقادانه نسبت به آنان، تأکید بر خصوصیت انسانی و اهمیت مبارزه ی اجتماعی شان، محدودیت های دیدگاه های تاریخی «پیشرفت باور» و «مدرنیزه کننده» را برملا می کند که موفقیت های حاصل را همان امر ممکن می انگارد، و در نهایت، خواسته یا ناخواسته روایات بزرگ فاتحان انقلاب صنعتی را مورد تأیید قرار می دهد.

ما چه به گذشته، چه به آینده نگاه کنیم، گشایش تاریخ نزد بنیامین، از یک تصمیم اخلاقی، اجتماعی و سیاسی برای حمایت از قربانیان ستمگری و آنان که در برابر این ستمگری ایستادند، جدایی ناپذیر است. آینده ی نامعین این پیکار و شکل هایی که ممکن است به خود بگیرد، بدون تردید از مبارزات گذشته الهام می گیرد یا حامل نشانه هایی از آن مبارزات خواهد بود: باوجود این، چنین آینده یی، نو خواهد بود - و به تمامی پیش بینی ناپذیر.

.....

21. صنعتگری و سنت آنها ممکن است در حال زوال بوده باشد. خصومت آنها با صنعتی شدن جدید ممکن است از عقب ماندگی باشد. آرمان های شان مبتنی بر جامعه ی اشتراکی ممکن است خیالی باشد. توطئه های شورشی آنها ممکن است بیرحمانه باشد. ولی ... برخی از مبارزات از دست رفته ی مردم انقلاب صنعتی ممکن است به ما در دست یابی به بینش هایی در باره ی زخم های اجتماعی که هنوز منتظر التیام اند، یاری رساند.

E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 13.



نمایه

- Baader , Franz Von (1765-1842) فیلسوف، الهیات شناس، پزشک، مهندس معدن کاتولیک آلمانی
- Bachofen , Johann Jakob (1815-1887) مردم شناس و فیلولوژیست، حقوق دان سویسی.
- Bauman , Zygmunt (1925-2017) جامعه شناس و فیلسوف لهستانی.
- Berl , Emmanuel (1892-1976) روزنامه نگار، مورخ و مقاله نویس فرانسوی.
- Blanqui , Auguste (1805-1881) سوسیالیست و فعال سیاسی فرانسوی.
- Blücher , Heinrich (1899-1970) شاعر و فیلسوف آلمانی.
- Buber , Martin (1878-1975) فیلسوف یهودی اتریشی.
- Cohen , Hermann (1842-1918) فیلسوف یهودی آلمانی.
- Cousin , Victor (1792-1877) فیلسوف فرانسوی.
- Dietzgen, Josef (1828-1888) فیلسوف سوسیال دمکرات آلمانی.
- Dussel , Enrique (1934- ) فیلسوف، مورخ و الهیات شناس آرژانتینی-مکزیک. ( )
- Ferri , Enrico ( 1856-1926) سوسیال دمکرات ایتالیایی.
- Focillon , Henri (1881-1943) تاریخ نگار هنر فرانسوی.
- Fourier , Charles (1772-1837) فیلسوف اوتوپیاگرای فرانسوی
- Fuchs , Eduard (1870-1940) نویسنده مارکسیست آلمانی.
- Fustel de Coulanges , Numa Denis (1830-1889) تاریخ نگار فرانسوی.
- Gagnebin , Jean-Marie (1949- ) فیلسوف برزیلیایی.
- Gandillac , Maurice de (1906-2006) فیلسوف فرانسوی.
- Geoffroy , Gustave (1855-1926) روزنامه نگار، ناقد هنر، تاریخ نگار و رمان نویس فرانسوی.
- Goldmann , Lucien (1913- 1970) فیلسوف و جامعه شناس مارکسیست فرانسوی-رومانیایی یهودی
- Gouges , Olympe de (1748-1793) فعال سیاسی، نمایش نامه نویس فرانسوی.
- Heller , Agnes (1926- ) فیلسوف مجار.



- Herf , Jeffrey (1947-). مورخ امریکایی.
- Hilferding , Rudolf (1877-1941). نظریه پرداز؛ اقتصاددان سوسیالیست اتریشی.
- Hoffmann , E.T.A (1776-1822). داستان نویس گوتیک آلمانی.
- Kaiser , Gerhard (1927-2014). زبان شناس آلمانی.
- Kautsky , Karl (154-1939). نظریه پرداز و فیلسوف مارکسیست.
- Keller , Gottfried (1819-1890). شاعر و نویسنده سوئیسی.
- Kittsteiner , Heinz-Dieter ( 1942-2008). زبان شناس، تاریخ نگار و فیلسوف آلمانی.
- Korsch , Karl (1886-1961). نظریه پرداز مارکسیست آلمانی.
- Kubin , Alfred (1877-1956). ناشر و طراح اتریشی.
- Lafargue , Paul (1842-1911). جامعه شناس و ناقد ادبی و فعال سیاسی مارکسیست فرانسوی.
- Leskov , Nikolai (1831-1891). داستان نویس و روزنامه نگار روس.
- Lieb , Fritz (1892-1970). الهیات شناس رفرمیست سوئیسی.
- Liebknecht , Karl (1875-1919). فعال سیاسی مارکسیست آلمانی.
- Lotze , Hermann (1817-1881). فیلسوف و پزشک آلمانی.
- Maelzel, Johann Nepomuk (1772-1838). مخترع آلمانی.
- Mannheim , Karl (1893-1947). جامعه شناس و فیلسوف اتریشی-مجار.
- Marti , Jose (1853-1895). شاعر، جستارنویس، مترجم، و روزنامه نگار، نظریه پرداز فلسفه ی انقلابی مکزیک.
- Moeller von den Bruck , Arthur (1876-1925). تاریخ نگار فرهنگ و نظریه پرداز سیاسی.
- Morgan, Lewis Henry (1818-1881). مردم شناس، نظریه پرداز اجتماعی.
- Morgenstern , Soma (1890-1976). نویسنده و روزنامه نگار یهودی-اتریشی.
- Moses , Stephane ( 1931-2007). ادیب آلمانی.
- Münzenberg , Willy (1889-1940). فعال کمونیست آلمانی.
- Münzer , Thomas (1489-1525). الهیات شناس انقلابی آلمانی.
- Natorp , Paul (1854-1924). فیلسوف آلمانی، از پایه گذاران مکتب نوکانتی ماربورگ.

- Naville , Pierre (1903-1993). جامعه شناس سوررئالیست فرانسوی.
- Noske , Gustav (1868-1946). وزیر امور داخله از حزب سوسیال دمکرات و عامل سرکوب نهضت اسپار تاکیست ها.
- Peguy , Charles (1873-1914). شاعر، جستار نویس و ویراستار فرانسوی.
- Plekhanov , G.V ( 1856-1918). نظریه پرداز انقلابی روس.
- Rank , Leopold von ( 1795-1886). تاریخ نگار آلمانی.
- Reclus , Elisee (1830-1905). نویسنده و جغرافی دان آنارشیست.
- Rivera , Diego (1886-1957). نقاش مارکسیست مکزیکی.
- Rosenzweig , Franz (1886-1946). الهیات شناس و فیلسوف آلمانی.
- Sandio , Augusto (1895-1934). رهبر مقاومت چریکی نیکاراگوا.
- Schweppenhauser , H (1928-2015). فیلسوف و ناشر آلمانی.
- Seghers , Anna (1900-1983). نویسنده آلمانی.
- Serge , Victor (1890-1947). نویسنده انقلابی روس.
- Taubes , Jacob (1923-1987). جامعه شناس و فیلسوف یهودی آلمانی.
- Thompson , E.P (1924-1993). تاریخ نگار و جامعه شناس، فعال سیاسی بریتانیایی.
- Tiedemann , Rolf (1932-2018). فیلسوف و زبان شناس آلمانی.
- Tillich , paul (1886-1965). فیلسوف دینی آلمانی-امریکایی.
- Wohlfarth , Irving (1940- ). ادیب آلمانی.
- Wolin , Richard (1952- ). تاریخ نگار فلسفه امریکایی.
- Yerushalmi , Yossef Hayim (1932 – 2008). تاریخ نگار فرهنگ یهود، امریکایی.
- Zohn , Harry (1923- 2001). تاریخ نگار ادبیات اتریشی.

