

مسیح‌باوری و مارکسیسم: نظریه دیالکتیکی عرفی سازی والتر بنیامین و ارنست بلوخ^۱

وارن اس. گلدشتاین

شروین طاهری

"مسیح‌باوری راز سرخ هر انقلابی است ..."⁽¹⁾

-ارنست بلوخ، *خدایان‌باوری در مسیحیت*^۲

در میان روشنفکران قرن بیستم والتر بنیامین و ارنست بلوخ در مسئله ای که به ما ارائه می کنند وضعیتی یکتا دارند: آنها در نوشتارهایشان مسیح‌باوری مسیحی-یهودی و مارکسیسم را ترکیب می کنند. بنیامین و بلوخ هر دو باور دارند مارکسیسم، مسیح‌باوری مسیحی-یهودی عرفی سازی شده است. بنیامین می نویسد: "مارکس زمان مسیحایی را در مفهوم طبقه اجتماعی عرفی ساخت"⁽²⁾. با این وجود مفهوم عرفی سازی^۳ نزد بنیامین و بلوخ خطی نیست؛ این مفهوم در مسیر یک طرفه ای از امر مقدس به سوی امر غیر-مقدس توسعه نمی یابد. بلکه نظریه عرفی سازی این دو دیالکتیکی است؛ آنها امر مقدس و امر غیر-مقدس^۴ را به مثابه رابطه تضادآمیزی می بینند که در آن تنش پویایی میان این دو ساحت برقرار است. استدلال مرکزی این مقاله می گوید نظریه دیالکتیکی عرفی سازی بنیامین و بلوخ ترکیب مارکسیسم و مسیح‌باوری آنها را تبیین می کند.

یکی از مجادلاتی که درباره بنیامین طرح می شود به سازگاری مسیح‌باوری و مارکسیسم مربوط است. یورگن هابرماس، رولف تیدمان، ریچارد ولین و استفان اریک بروئر معتقدند که مسیح‌باوری و مارکسیسم ناسازگارند در حالی که اروینگ ولفارت، میشل لووی و سوزان بوک-مورس معتقدند این دو مکمل و متمم یکدیگرند. بنا به نظر رولف تیدمان در "ماتریالیسم تاریخی یا مسیح‌باوری سیاسی"^۵ وقتی بنیامین از مفاهیم الهیاتی یا عرفانی استفاده می برد، آنها "منظوری ماتریالیستی" را دربر می گیرند. او معتقد است که بنیامین به دنبال "متحد ساختن امر آشتی ناپذیر یا ناسازگار"^۶ است. (3) استفان اریک بروئر با مبنا قراردادن مقاله تیدمان می گوید درباره کوشش بنیامین برای ادغام الهیات و نظریه ماتریالیستی اش درون یک مسیح‌باوری ماتریالیستی هیچ شکی وجود ندارد اما این کوششی تناقض آمیز است. (4) هابرماس باور دارد مسیح‌باوری و ماتریالیسم ناسازگارند و تلاش برای ترکیب آنها محکوم به شکست. "چنین کوششی حتما شکست می خورد چون دریافت آنارشیبستی از "زمانهای اکنون"^۷ که متناوبا سرنوشت را از بالا می شکند، به همان شکل نمی تواند درون نظریه ماتریالیستی توسعه اجتماعی مورد توجه قرار گیرد". (5) ریچارد ولین با این نظر موافق است اما به دلیلی دیگر؛ او می گوید رویکرد محافظه کارانه بنیامین نسبت به سنت نمی تواند با سیاست مارکسیستی به آشتی برسد. (6) به گفته سوزان بوک-مورس نظر غالب چنین است که کوشش بنیامین برای ادغام الهیات و تاریخ ماتریالیسم محکوم به شکست است. (7)

در طرف دیگر این مجادله اروینگ ولفارت، میشل لووی و سوزان بوک-مورس ایستاده اند. ولفارت فکر می کند مارکسیسم و الهیات ضد یکدیگر نیستند. (8) هم بلوخ و هم بنیامین بنا به گفته میشل لووی مسیح‌باوری تاریخی و ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی را به مثابه "ظریفترین مکملها"^۸ در نظر می گرفتند. (9) بوک-مورس این طور نتیجه می گیرد که ناسازگاری مارکسیسم و الهیات امری اجتناب ناپذیر و حتمی نیست. "بدون الهیات (محور استعلا) مارکسیسم به درون پوزیتیویسم و بدون مارکسیسم (محور تاریخ تجربی) الهیات به درون جادو سقوط می کند". (10)

¹ MESSIANISM AND MARXISM: WALTER BENJAMIN AND ERNST BLOCH'S DIALECTICAL THEORIES OF SECULARIZATION / Warren S. Goldstein

² Atheism in Christianity

³ secularization

⁴ the profane – احتمالاً بهتر بود از امر زمینی، مادی و ... استفاده می شد. اما به خاطر حفظ موقعیت همتای دیگر یعنی امر مقدس یا قدسی این معادل استفاده شد.

⁵ Historical Materialism or Political Messianism

⁶ the irreconcilable

⁷ Now times

⁸ the narrowest of complementarities

این مجادله پرسش نادرستی را پیش می‌گذارد. امر مهم نه ناسازگاری مارکسیسم و مسیح‌باوری بلکه نسبت میان این دو فلسفه تاریخ متضاد اما واجد رابطه متقابل است. مشکل این مجادله نه فقط غیر نظام مند بودن آن بلکه فقدان چهارچوب است. نظریه عرفی سازی چهارچوب گمشده ای را فراهم می‌آورد که می‌تواند برای تحلیل رابطه میان مارکسیسم و مسیح‌باوری در نوشتارهای بلوخ و بنیامین به کار برده شود.

کارل لوویت مدعی است مارکسیسم صورت عرفی شده مسیح‌باوری یهودی را می‌سازد. کمونیسم که هدف "مسیح‌باوری تاریخی"⁹ مارکس را تشکیل می‌دهد، "ملکوت خدا بدون حضور خدا بر روی زمین" است.⁽¹¹⁾ نیروی انگیزاننده پشت دریافت از تاریخ به مثابه تضاد طبقاتی "مسیح‌باوری آشکار" است. "مانیفست کمونیستی به میانجی انحراف به درون پیش‌گویی عرفی همچنان آینده-بنیادی سرنوشت مسیحایی را نگه می‌دارد."⁽¹²⁾ بلوخ دریافت عرفی سازی لوویت که برای بی اعتبار ساختن مارکسیسم بکار گرفته شده را به عنوان مفهومی "کم عمق"¹⁰ توصیف می‌کرد.⁽¹³⁾

مسیح‌باوری و مارکسیسم ساختار موازی را در فلسفه تاریخ خود به اشتراک می‌گذارند. در کتاب مقدس، تاریخ با هبوت از بهشت آغاز می‌شود. بنا به نظر مارکس و انگلس اولین شکل از جامعه، جامعه اشتراکی بدوی است که در آن از مالکیت خصوصی، طبقات و دولت خبری نیست. آغازگاه جامعه طبقاتی را می‌توان به مثابه هبوت از بهشت در نظر آورد. در مسیح‌باوری مسیحی-یهودی، مسیح تنها در طول دوران‌های فاجعه بار¹¹ وارد می‌شود و ارمغان آورنده رستگاری¹² است.⁽¹⁴⁾ در مارکسیسم انقلاب در طول بحران‌ها رخ می‌دهد و آورنده تغییرات و دگرگونی اجتماعی است. مسیح‌باوری به آمدن مسیح امید بسته در حالی که مارکسیسم به آمدن انقلاب. در هر دو مارکسیسم و مسیح‌باوری، در انتهای تاریخ بازگشت به آغازگاه تاریخ وجود دارد. در مسیح‌باوری این بازگشتی به سوی بهشت است و در مارکسیسم بازتاسیس کمونیسم (اگرچه این دفعه جامعه کمونیستی صنعتی شده است).

نظریه خطی عرفی سازی تبیین ناپسندیده ای از ترکیب مسیح‌باوری و مارکسیسم بلوخ و بنیامین پیش می‌گذارد. بنیامین همان طور که تئودور آدورنو نشان می‌داد، درگیر "عرفی سازی الهیات به خاطر حفظ آن بود". هم زمان او "متون غیر-مقدس را به نحوی که انگار مقدس اند" تحلیل می‌کرد.⁽¹⁵⁾ میشل لووی می‌نویسد:

... در این اندیشه یهودی-آلمانی همانقدر "مقدس کردن"¹³ امر غیر-مقدس وجود دارد که عرفی ساختن امر دینی: رابطه میان دین و اتوپیا در اینجا بر خلاف مورد عرفی سازی، حرکتی یک-طرفه نیست، نوعی جذب امر مقدس به میانجی امر غیر-مقدس، بلکه در مقابل رابطه دوطرفه ای است که این دو قلمرو را بدون آنکه یکدیگر را سرکوب کنند به هم متصل می‌کند.⁽¹⁶⁾

نظریه عرفی سازی بلوخ و بنیامین همزمان در دو مسیر متضاد حرکت می‌کند؛ آنها نه فقط الهیات را عرفی می‌سازند بلکه مارکسیسم را هم الهیاتی می‌کنند. هنگامی که به توصیف نظریات بلوخ و بنیامین پرداخته می‌شود، نه فقط باید به "عرفی سازی" بلکه به "عرفی زدائی"¹⁴، نه فقط به "افسون زدائی"¹⁵ که به "باز افسون سازی" اندیشید. نزد بنیامین و بلوخ قلمروهای امر مقدس و غیر-مقدس نه صرفاً به هم متصل که مستقیماً در ارتباط متقابلند.

"پاره گفتار الهیاتی-سیاسی"¹⁶ سرنخی برای ساختار نظریه دیالکتیکی عرفی سازی بنیامین ارائه می‌دهد. این پاره گفتار، که رابطه میان امر مسیحایی و امر غیر-مقدس را توصیف می‌کند، کلیدی برای ورود به کار بنیامین است.

اگر فلشی امر غیر-مقدس را هدف گرفته به سوی روانه شود، و فلش دیگر با تمام نیرو به سوی امر مسیحایی حرکت کند، آنگاه طلب آزادی انسانی برای سعادت قاطعانه ضد مسیر امر مسیحایی حرکت خواهد کرد؛ اما همانقدر که یک نیرو می‌تواند به میانجی عمل اش پیش برود، نیروی دیگر که در مسیر مخالف حرکت می‌کند افزون می‌شود، به این ترتیب قاعده یاری رسان امر غیر-مقدس به واسطه غیر-مقدس بودن به ملکوت

⁹ historical messianism

¹⁰ shallow

¹¹ Unheil

¹² Heil

¹³ making sacred

¹⁴ desecularization

¹⁵ disenchantment

¹⁶ Theological-Political Fragment

مسیحایی می رسد. پس امر غیر-مقدس اگرچه به خودی خود مقوله ای از این ملکوت مسیحایی نیست، اما مقوله تعیین کننده رویه آرام آن است. (17)

حرکت مسیحایی و غیر-مقدس به صورت دیالکتیکی در دو جهت متعارض قرار دارند. (18) هردو نیرو به واسطه حرکتشان شدت حرکت مسیر مقابل را افزایش می دهند. درحالی که آنها متضاد هم اند، به صورت دوجانبه مقوم یکدیگر می شوند؛ امر غیر-مقدس یاری بخش سر رسیدن ملکوت مسیحایی می شود. امر مسیحایی و غیر-مقدس نسبت متضادی دارند که حل آن بر قراری قلمرو آسمانی بر روی زمین است.

بنیامین و بلوخ عرفی سازی را به مثابه فراشدی تضادآمیز می نگرند. تضاد عرفی سازی در رابطه دیالکتیکی میان امر مقدس و غیر-مقدس بیان می شود. نظریه دیالکتیکی عرفی سازی بنیامین و بلوخ تنش متضاد میان قلمرو امر مقدس و امر غیر-مقدس، میان مسیحاباوری و مارکسیسم را بیان می کند. یکی عرفی سازی شده دیگری است؛ آنها به یکدیگر وابسته اند اما متضاد یکدیگر هستند. نظریه دیالکتیکی عرفی سازی به حل و فصل این تعارض دیالکتیکی امید بسته است. با این وجود دیالکتیک حل نشده باقی می ماند و بنابراین تضادها باید به بیان درآیند. بنیامین و بلوخ مسیحاباوری و مارکسیسم را به هم جوش نمی دهند بلکه این مناسبات تضادآمیز را ادا می کنند.

۱. تاریخ فکری

بلوخ و بنیامین متعلق به " نسل 1914" هستند. (19) آنها بخشی از مجموعه روشنفکران یهودیند که میشل لوی به سه گروه تقسیم می کند: یهودیان مذهبی آنارشیست (فرانس روزنسترواگ، مارتین بویر و گرشولم شولم)؛ آنارشئیستهای مذهبی یهودی (گوستاو لاندوئر، فرانس کافکا و والتر بنیامین)؛ و یهودیان خداناباور-مذهبی، آنارکو-بولشویک (گئورگ لوکاج، ارنست تولر و ارنست بلوخ). (20) بنیامین و بلوخ ریسمان نگاه دارنده این گروه ها در کنار هم را می سازند.

آنسون رابینباخ روح جاری بر این مجموعه را به عنوان مسیحاباوری یهودی مدرن توصیف می کند. (21) مجموعه مورد بحث روشنفکران یهودی پیش از جنگ اول جهانی را دربر می گیرد. بنا به نظر رابینباخ، ارنست بلوخ و والتر بنیامین "گونه ناب"¹⁷ این متفکران را بازمی تابانند. (22) تنها بلوخ و بنیامین "خود-آگاهی یهودی و مسیحاباوری رادیکال را برای دغدغه های فکری و سیاسی آنان" به ارمغان می آورند. (23)

ارنست بلوخ با گئورگ لوکاج در خلال جلسه خصوصی گئورگ زیمل در برلین به سال 1909 ملاقات کرد. (24) این دو به اتفاق هم در سال 1913 به هایدلبرگ رفتند و به مهمانان ثابت بعد از ظهرهای یکشنبه خانه ماکس و ماریانه وبر تبدیل شدند. (25) بلوخ بر ماریانه وبر تاثیر به خصوصی گذاشت: " فیلسوف یهودی تازه ای در اینجا حاضر شد - مرد جوانی با تاج پریشتی از موهای سیاه و به همان اندازه با اعتماد به نفسی عظیم. او آشکارا خود را به عنوان پیشگام مسیحی نو می دانست و می خواست به همان صورت بازشناخته شود". (26) بلوخ بسیاری از مهمانان را از خانه وبر فراری داد. گزارش شده ماکس وبر گفته است: " با کمال میل حاضر بودم باربری را نزد خانه بلوخ می فرستادم که چمدان او را ببندد و او را به ایستگاه قطار برساند تا شرش را کم کند". (27)

جنگ اول جهانی بلوخ و بنیامین را دربرابر نسل بزرگتر روشنفکران آلمانی قرار داد که راهنمای آنها بودند (گئورگ زیمل، ماکس وبر و گوستاو ونیکن). پیش از جنگ اول، بنیامین در انجمن چپ گرای گوستاو ونیکن از جنبش آلمان جوان فعال بود اما به خاطر موضع اش نسبت به جنگ از او برید. (28) بلوخ نیز به همان شکل از زیمل جدا شد، او به هایدلبرگ آمده بود و سخنرانی در طرفداری از جنگ ایراد کرد، سخنرانی که بلوخ آن را به عنوان " دعوت از تمامی آلمانیها به افراط" توصیف می کرد. بلوخ نامه ای به زیمل نوشت و در آن عقیده اش درباره موضع او نسبت به جنگ را بیان کرد: " برای تو مطلق متافیزیکی حالا سنگرهای آلمانی شده اند!" (29) وضعیت برای وبر هم مشابه بود، بلوخ گزارش می کند که وقتی جنگ شروع شد، او " از ما ... در لباس افسر ذخیره اش استقبال کرد". (30) ماریانا وبر اعتراف می کند اینکه ماکس نتوانسته بود یک گروهان از نیروها را در میدان جنگ رهبری کند برایش " سخت گران" آمده بود. (31)

از طرف دیگر بنیامین و بلوخ در طول جنگ جهانی اول برای جلوگیری از فراخواندن شدن و اعزام به جبهه راهی شهر برن در سوئیس شدند. (32) آنها یکدیگر را در بهار سال 1919 در همان شهر ملاقات کردند. (33) بنیامین می گوید بلوخ " تنها شخص مهمی بود که در سوئیس با آن آشنا شدم". (34) اولین ترکیب مسیحاباوری و مارکسیسم توسط بلوخ در کتاب روح/توپیا¹⁸ منتشر شده به سال 1918 انجام گرفت. کتاب در طول دوران جنگ جهانی اول و انقلابات آلمان

¹⁷ pure type

¹⁸ Geist der Utopie

و روسیه نوشته شد، بنابراین تجربه بلوخ از جنگ و انقلاب بود که او را به مارکسیسم مسیحاباورانه اش سوق داد. برای بنیامین چنین ترکیبی تا پس از بحران اقتصادی سال 1923 رخ نداد، بحرانی که او آن را به عنوان "لغزشی برآمده از تورم آلمان" توصیف می کرد. باید گفت آسیه لاسیس و برتولت برشت بودند که در جلب نظر بنیامین به مارکسیسم تاثیر گذاشتند. (36) البته به همان اندازه تاثیر بلوخ و لوکاچ نیز مهم بود. (36) بلوخ بنیامین را به خواندن تاریخ و آگاهی طبقاتی¹⁹ لوکاچ هنگامی که مشغول گذراندن تعطیلاتشان در کاپری بودند تشویق کرد. (37) در همین اوقات بود که شقاق میان دیدگاه متافیزیکی و مارکسیستی در آثار بنیامین خود را نمایان ساخت. (38) این شقاق از حرکت او به سوی مارکسیسم در حالی که می کوشید منظر متافیزیکی خود را حفظ کند حاصل شد. این احتمال هم وجود دارد که بلوخ در عین تشویق حرکت بنیامین به سوی مارکسیسم، عناصر الهیاتی که خود به آنها معتقد بود را نیز حفظ می کرد.

در سال 1926 هردو نفر مقیم هتلی یکسان در پاریس شدند، جایی که زمان زیادی را باهم می گذراندند. این نزدیکی به کشمکش منجر شد. (39) بنیامین درحالی که نیاز به فاصله گیری را تصدیق می کرد، صادقانه می نویسد: "بلوخ فوق العاده است و برای من به عنوان آگاهترین شخص به کارهایم بسیار محترم (او به مراتب بهتر از خودم من را می شناسد، بنابراین نه تنها هرآنچه نوشته ام که هر کلمه ای که از سالها پیش ادا کرده ام را با قلبش می داند)." (40)

بنیامین و بلوخ به اتفاق هم در آزمون حشیشی که توسط ارنست جوئل و فریتز فرانکل (هردو تن پزشک بودند) به سال 1928 ترتیب داده شد شرکت کردند. (41) هردو نفر نشنگی حاصل از حشیش را در نظریاتشان درباره رویا و تجربه ورزی گنجانند.

بنیامین در اواخر دهه بیست زندگی اش به عضویت در حزب کمونیست متمایل شد. او همچنین نقل مکان به فلسطین را هم در نظر داشت. (42) بنا به نظر آسیه لاسیس " مسیر عادی، شخص متفکر را به سوی مسکو می کشاند نه فلسطین". (43) بنابراین لاسیس مسئولیت نرفتن بنیامین به فلسطین را برعهده گرفت و سفر او به مسکو برای دیدار با لاسیس او را از پیوستن به حزب منصرف کرد. (44) ردپاها²⁰ (1930) اثر بلوخ مجموعه ای از گزین گوپهای مشابه با خیابان یک طرفه²¹ (1927) بنیامین بود. همین امر بنیامین را برآن داشت باور کند بلوخ از او سرقت ادبی کرده و بنابراین باعث مجادله میان آن دو شد. (46)

بار دیگر بلوخ و بنیامین مارچ سال 1933 در نتیجه تصرف قدرت توسط نازیها وطن را ترک کردند. بنیامین پاریس را محل تبعید خود قرار داد، جایی که در آن به موسسه پژوهش های اجتماعی (مکتب فرانکفورت) پیوست که خود در دانشگاه کلمبیای نیویورک به تبعید رفته بود. اعضای مرکزی موسسه ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو بودند. بلوخ به سوئیس رفت اما پس از بازداشت اش به ظن عامل بین الملل کمونیستی بودن برای ترک آنجا تحت فشار قرار گرفت. (47) به وین رفت، جایی که همسر اش کارولا برای حزب کمونیست به عنوان قاصد و رابطه لهستان کار می کرد. (48) آن دو در تابستان سال 1935 به خاطر ظهور نازیسم در اتریش آنجا را ترک و به پراگ رفتند، یعنی جایی که کارولا می توانست به کار خود ادامه دهد. (49)

بلوخ و بنیامین برای آخرین بار در تابستان سال 1935 یکدیگر را ملاقات کردند. (50) هردو نفر از تنشهای ایجاد شده در روابطشان اظهار پشیمانی عمیقی کردند. با این حال نشان دادند کاملا تسلیم شده اند؛ هیچ کدام حاضر به قطع ارتباط با یکدیگر نبودند و هردو می خواستند به رابطه ناقصی که از پیش داشتند ادامه دهند. (51)

بعد از ضمیمه کردن اتریش توسط هیتلر به سال 1938، بلوخ از ترس تعرض و تهاجم به فکر ترک پراگ افتاد. (52) او تصمیم گرفت به ایالات متحده برود نه به اتحاد جماهیر شوروی چراکه حس می کرد آن آزادی فکری لازم را در آنجا نخواهد داشت. (53) به ماکس هورکهایمر برای گرفتن نقشی در موسسه و کمک برای کسب ویزا نامه نوشت، اما هورکهایمر به او گفت نمی تواند کمکی کند. (54)

وقتی جنگ دوم جهانی آغاز شد، دولت فرانسه بنیامین را بازداشت کرد. (55) بعد از رهایی از اردوگاه زندانیان به پاریس برگشت و " تزهایی درباره فلسفه تاریخ"²² را نوشت. (56) هنگامی که پاریس در جون سال 1940 به دست ارتش نازی سقوط کرد، بنیامین بار دیگر رهسپار شد. پس از رد کردن پیاده دامنه های پیرنه در پورتوبوی اسپانیا به تاریخ 27 سپتامبر 1940. وادار به خودکشی شد. مرزبانان اسپانیا تصمیم گرفته بودند او را به فرانسه بازگردانند، که به معنای افتادن اش به دست گشتاپو بود. (57)

¹⁹ History and Class Consciousness

²⁰ Spuren

²¹ Einbahnstraße

²² Theses on the Philosophy of History

در طول جنگ ارنست بلوخ به ایالات متحده رفت و در نیویورک و کمبریج اقامت کرد. (58) بلوخ کوشید تابعیت آمریکا را در مدت اقامت اش در آن کشور کسب کند. با اینکه کارولا علی رغم نقش فعالش در حزب کمونیست ایالات متحده تابعیت را گرفت اما درخواست تابعیت بلوخ به ظن کمونیست بودن رد شد، با اینکه او نه فعال و نه عضو حزب بود. (59) بلوخ ها در آمریکا با شرایط دشوار اقتصادی مواجه بودند. ارنست به موسسه پژوهش های اجتماعی برای کمک رجوع کرد اما مقرری که موسسه در نظر داشت بسیار محدود بود. (60)

بلوخ پس از جنگ در سن شصت و سه سالگی از طرف دانشگاه لایپزیک در آلمان شرقی کمونیست اولین پیشنهاد برای کرسی استادی فلسفه را دریافت کرد. (61) پس از حمایت اش از خیزش مجارستان در سال 1956 برای بازنشستگی تحت فشار قرار گرفت. (62) در جریان دیدارش از آلمان غربی در سال 1961 و درحالی که دیوار برلین درحال ساخت بود، تصمیم گرفت به آلمان شرقی باز نگردد. (63) به توبینگن رفت و در دانشگاه شهر استاد میهمان شد. بلوخ در انتهای دهه 1960 با رودی دوچکه و چپ نوی آلمان پیمان اتحاد بست. (64)

II. نظریه دیالکتیکی عرفی سازی

1. فلسفه زبان

فلسفه اولیه زبان بنیامین که حاوی نظریه دیالکتیکی عرفی سازی می شود، به واسطه فرآیندی از عرفی سازی حاصل شد. این فلسفه از نظریه الهیاتی تمثیل به ماتریالیسم تاریخی ترسیم تصاویر دیالکتیکی حرکت کرد. فلسفه اولیه زبان او در " درباره زبان آنطور که هست و زبان انسانی" (1916)، " رسالت مترجم" (1923) و *خاستگاه سوگ سروده آلمانی* (1927) جای می گیرد.

بنیامین به یک *Ursprache* – یک زبان الهی اصیل محض معتقد بود. (65) وقتی انسان از بهشت بیرون رانده شد، زبان نیز به همراه اش سقوط کرد. (66) زبان محض تنزل کرد و درون زبانهای ناخالص متعددی خرد شد. (67) همین باعث "ابهام زبانی" (68) شد. معانی که به خود-آشکارگی موقوف بودند، چنگانه و تضادآمیز شدند. (69) در این خردشدگی زبان طرح ساخت برج بابل شکل گرفت. زبان به خادم بابل مبدل شد. (70) درحالیکه چیزها در زبان بهشت تنها یک نام داشتند، درون کثرت زبانها واجد صدها نام شدند. (71) این هبوت زبان از شکل محض در بهشت به زبان انسانی است که فراشد عرفی سازی را نمایان می کند.

در جستارهای اولیه درباره زبان، بنیامین نظریه ترجمه اش را بسط می دهد. این نظریه بر اصل اولیه ای مبتنی است که می گوید تمامی زبانها به یکدیگر مرتبط اند. (72) زبان به میانجی ترجمه از یک زبان ناخالص به زبانی با خلوص بیشتر توسعه می یابد. (73) توسعه زبان به میانجی ترجمه حرکت در راستای کلام خدا است. از آنجا که تمامی زبانها با هم در ارتباطند، نه زبانی منفرد بلکه تمامی زبانها به صورت جمعی می توانند به زبان خالص^{۲۸} یا حقیقی^{۲۹} دست یابند. (74) رسالت مترجم در رها کردن زبان ناب از زبان شکسته ای که در آن به بردگی گرفته شده، رستگار کننده است. (75)

در *خاستگاه سوگ سروده آلمانی* بنیامین نظریه تمثیل خود را بسط می دهد. تمثیل "در سقوط خانه دارد". (76) تمثیل بر ماهیت حقیقی جهان سقوط کرده دلالت می کند – جهانی که از هم پاشیده و از آن هیچ چیز مگر ویرانه ها یا تکه پاره ها باقی نمانده است. (77) از آنجا که تمثیل در جهانی سقوط کرده ظاهر می شود، مولد ماخولیا^{۳۰} است. (78) یک تمثیل لایه های چندگانه ای از معنا را در خود دارد که متضاد و گشوده به تفسیرند. تمثیل پرداز به کلمه معنا می بخشد اما هم زمان تفسیر تمثیلی کلمه را از انسجام اش محروم می سازد. " پس با توجه به اصطلاحات تمثیلی، جهان غیر-مقدس همزمان اعتلا یافته و ارزش زدوده است". (79) تمثیل جهان غیر-مقدس را همزمان افسون و افسون زدائی می کند.

²³ On Language as Such and the Language of Man

²⁴ The Task of the Translator

²⁵ The Origin of the German Tragic Drama

²⁶ fragmented

²⁷ linguistic confusion

²⁸ reine

²⁹ wahre

³⁰ Trauer

نظریه عرفی سازی بنیامین در آثار اولیه اش درباره زبان جریانی دوطرفه دارد. سقوط زبان از بهشت به درون تمثیل فراشد عرفی سازی را نشان می دهد. رسالت مترجم برای باز خرید زبان محض یا ناب و رسالت تمثیل پرداز برای رستگار کردن زبان اعمالی از نو افسون گر هستند. فلسفه زبان اولیه بنیامین به صورت دیالکتیکی در دو جهت متعارض حرکت می کند: از امر قدسی به امر غیر-مقدس و از امر غیر-مقدس به امر قدسی. در حالی که فلسفه زبان اولیه او نظریه دیالکتیکی عرفی سازی را دربر می گیرد، خود نظریه الهیاتی است.

خاستگاه سوگ سروده آلمانی زمینه تاریخی را بررسی می کند که در آن درام باروک آلمان ظهور کرد. باروک در " زمانه های انحطاط"³¹ ظهور کرد.(80) سوگ سروده³² تاریخ را به مثابه فراشدی از سقوط³³ توقف ناپذیر مشاهده می کند.(81) بنیامین کلمه Verfall را که به معنای انحطاط، زوال یا سقوط است، به مثابه عرفی سازی مفهوم الهیاتی هیوت بکار می برد. سوگ سروده دوران اصلاحات و ضد-اصلاحات دینی نوعی عرفی سازی از نمایش رازآمیز رنسانس بود. این نمایش رازآمیز کل دوران تاریخ جهان را به عنوان فراشد رستگاری در نظر می گرفت. سوگ سروده از سوی دیگر با "شک گریز ناپذیراش"³⁴ مشخص می شد.(82) خواسته های مذهبی از تحقق مذهبی محروم شدند و در عوض به آنها راه حلی عرفی تحمیل شد. در سوگ سروده دستیابی به جهان دیگر³⁵ انکار شد.(83) امید به رستگاری " در عوض قرارگرفتن درون تحقق نقشه مقدس نجات، در خود سرنوشت جای گرفت".(84) در سوگ سروده باروک امید به رستگاری از میان نرفت، بلکه در همین جهان عرفی سازی شد.

در اوایل سی سالگی فلسفه زبان بنیامین به مسیر سکولار تغییر جهت داد. او دیگر به الهیاتی بودن خاستگاه های زبان باور نداشت بلکه آنها را برآمده از امر تقلیدی³⁶ می دانست. " آموزه امر همان³⁷(1933) و " درباره قوه تقلید³⁸(1933) فلسفه الهیاتی زبان بنیامین را عرفی سازی کرد: در این متون " ترجمه تفکرات آغازین از زبان الهیاتی به زبان انسانشناختی " خود را کامل کرد.(85) خاستگاه های زبان پیامد رفتار تقلیدی هستند که با آئین جادویی مذاهب بدوی مرتبط اند. مطابق با فراشد عرفی سازی، این جادو دیگر در جهان مدرن قابل دیدن نیست. "جهان قابل روئیت انسان مدرن تنها بازمانده های حداقلی از مطابقتها و تناظرات جادویی را در خود نگاه داشته که برای مردمان باستان آشنا بود. پرسش اما این است که آیا دلواپس زوال این توانایی هستیم یا دگرگونی آن؟"⁽⁸⁶⁾

زبان مدرن بازمانده های خاستگاه های تقلیدی زبان را در خود دارد. استعداد تقلید در طول هزاره ها درون زبان و نوشتار سرگردان و در این فرآیند جادو تحلیل می رود. زبان " بالاترین سطح رفتار تقلیدی است".(87) تقلید که به صورت ریشه ای با جادو در ارتباط است، در زبان عرفی سازی می شود و در این فرآیند جادو به درون جریان زوال فرو می افتد.

در "مسائل جامعه شناسی زبان"³⁹(1935) بنیامین به پرسش از خاستگاه زبان بازمی گردد. اگرچه این بار شرح موضوع نه از منظری الهیاتی که از چشم اندازی جامعه شناختی انجام می گیرد. بنا به گفته پیر میساک این جستار "ایده یک فلسفه زبان را با جامعه شناسی از آن جایگزین می کند".(88) در این جستار بنیامین خاستگاه های نام آوایی⁴⁰ زبان را رد و به جایش تقلید را می نشاند.(89) این جستارها نه فقط نظریه عرفی سازی زبان که همچنین باز نمود عرفی سازی فلسفه زبان بنیامین هستند. رفتار تقلیدی با آئین مذهبی در ارتباط است. از میان رفتن یا گم شدن قابلیت تقلیدی که بنیامین برایش سوگواری می کند، عرفی سازی از تجربه انسانی را مهیا می کند. همچون جستارهای اولیه بنیامین درباره زبان، اینجا هم او دغدغه خاستگاه زبان را دارد. با این حال خاستگاه زبان دیگر نه الهیاتی بلکه انسانشناختی یا جامعه شناسانه شده است.

³¹ Periods of decadence

³² Trauerspiel

³³ Verfall

³⁴ inescapable doubt

³⁵ Jenseits

³⁶ mimetic

³⁷ Doctrine of the Similar

³⁸ On the Mimetic Faculty

³⁹ Problems of the Sociology of Language

⁴⁰ onomatopoeic

نظریه تمثیل بنیامین در نوشتارهایش درباره بودلر یعنی "پاریس امپراطوری دوم بودلر"⁴¹ (1938)، "پارک مرکزی"⁴² (1939) و پروژه پاساژها⁴³ (1927-1940) عرفی سازی را گامی به پیش می برد. در این جستارها بنیامین خود را یک ماتریالیست تاریخگرا در نظر می گیرد. بودلر برای بنیامین یک تمثیل پرداز بود. (90) نشانه های باروک قرن هفدهم در صورتی به مراتب توسعه یافته تر به عنوان کالاهای قرن نوزدهم بازگشتند. (91) بودلر تمثیل پرداز قرن نوزدهمی جامعه کالایی بنیامین است. "امر کالایی جای روش تمثیلی دیدن را می گیرد". (92) در نوشتارهای اولیه بنیامین، مسئله تصاویر تمثیلی بود. در نوشتارهای متاخر او استفاده از تصاویر دیالکتیکی هردم بیشتر می شود. تصاویر تمثیلی به تصاویر دیالکتیکی مرتبط اند اما قطعاً فرق دارند. هردو تصویر، یعنی تمثیلی و دیالکتیکی حاوی معانی متضادند. با این حال تصاویر تمثیلی ماکولیایی است در حالی که تصاویر دیالکتیکی انقلابی. (93) "تصویر دیالکتیکی، تصویری از یک روشنایی لحظه ای است. بنابراین همانطور که این تصویر در اکنون قابل رویت اش چشمک می زند، تصویر گذشته، در این مورد تصویر بودلر، می تواند به چنگ آید". (94) به واسطه یادآوری، این تصویر از گذشته در لحظه اکنون سوسو می زند. وظیفه ماتریالیست تاریخ گرا ایجاد ظرفیت برای حفظ تصویر دیالکتیکی در حافظه است. از این طریق است که گذشته می تواند رستگار شود. رواق⁴⁴، فلانور (پرسه گرد) و روسپی تصاویری دیالکتیکی هستند. رواقها "گذرگاه های ساخته شده از مرمر و پوشیده شده از شیشه اند که در میان سراسر مجتمعهای سکونتگاهی یا همان خانه ها کشیده شده اند". (95) آنها بالای خیابانهایی که خودناترین مغازه ها را دارند ساخته می شدند. در این جهان فلانور در خانه خود بود. رواقها همزمان یک خیابان و یک فضای داخلی بودند؛ آنها دیالکتیک درون و بیرون را خلق می کردند. تصویر فلانور با چراغ گازی که نوری سورئالیستی بر زمین می افکند آشکار می شد. (96) فلانور همچون غریبه ای آواره خود را در میان شلوغی شهر گم می کرد. (97) هدف فلانور بازار بود. (98) فلانور تصویر دیالکتیکی تمنا برای دیدن و دیده شدن است. نشنگی برآمده از بتوارگی کالایی مثل مصرف افیون است. "نشنگی که فلانور به آن تسلیم می شود، نشنگی برآمده از کالایی است که مشتریان در اطرافش بالا و پایین می روند". (99) کالا علت وضعیت نشنگی مذهبی است. (100) در جستار "سرمایه داری به مثابه دین"⁴⁵ تر "اخلاق پروتستانی" و بر رد می شود، بنیامین معتقد است سرمایه داری به خاطر دین توسعه نیافت چراکه خود سرمایه داری پدیداری دینی است. (101) در دین سرمایه داری کالا است که پرستیده می شود.

روسپی⁴⁶ همچون فلانور تصویری دیالکتیکی را می سازد. روسپی دیالکتیکی می شود چون نه تنها کارگر که یک کالا است. فاحشه⁴⁷ تمام قدرت تمثیل باروک را به ارث برده". (102) امر تمثیلی درون تصویر دیالکتیکی موجود در شکل یک فاحشه عرفی سازی می شود. "تغییر آرایش فریبنده جهان کالایی اعوجا اش را در امر تمثیلی حفظ می کند. کالا می کوشد خود را در این چهره ببیند. او میدل شدن به انسان در قالب فاحشه را جشن می گیرد". (103) فاحشه به مانند یک کالا معنای تمثیلی به خود می گیرد. روسپی بازنمایی تمثیلی همه ما است، کسانی که باید نیروی کار خود را در جامعه کالایی برای حفظ بقا بفروشند.

فلانور به عنوان گونه ای تاریخی به همراه رواق و چراغ گاز محو شد. جایگزینی چراغ گاز با چراغ الکترونیکی همچون یک ضربه تکان دهنده وارد شد. (104) با انحلال رواقها، فلانور به درون راهروهای فروشگاه های بزرگ که جایگزین شده بودند، قدم گذاشت. (105) در فضای پسامدرن، رواق در شکل مرکز خرید (مال) از نو زنده شد و با فروشگاه های بزرگ به همزیستی رسید. نظریه تمثیل بنیامین در کارش درباره بودلر به سمت مسیری مارکسیستی چرخید. تمثیلهای قرن نوزدهمی جامعه کالایی (رواق، فلانور و روسپی) به عنوان تصاویر دیالکتیکی مدرنیته قرن بیستمی بازگشتند. آنها تصاویری از گذشته هستند که تضادها لحظه حاضر را در معرض دید قرار می دهند. نظریه تمثیلی که مرکز سوگ سروده را تشکیل می داد درون تصاویر دیالکتیکی عرفی سازی شد. ایده رستگاری به دست نیامد اما در همین جهان عرفی سازی شد.

2. نظریه تجربه ورزی

نظریه تجربه ورزی متقدم بنیامین که درگیر پرسشهای متافیزیکی بود، وارد فراشد عرفی سازی شد و به نظریه دیالکتیکی عرفی سازی تغییر شکل داد. بنیامین در برابر مسئله چگونه تجربه متافیزیکی ممکن است دچار سرگستگی شده بود. در یکی از جستارهای اولیه اش "درباره برنامه فیلسوف شدن" (1918) بنیامین

⁴¹ The Paris of the Second Empire of Baudelaire

⁴² Central Park

⁴³ The Arcades Project

⁴⁴ The Arcade . رواق ها اول بار در دوره هوسمان ساخته شدند. هدف تجمع مغازه ها در یک فضای پوشیده و آراستگی فضای شهر بود. درواقع رواقها نیای پاساژ یا همان فروشگاه های به هم پیوسته امروزی بودند. ترجمه رواق به پاساژ اما ماهیت گذرگاهی این رواق ها را نشانه می رود. کتاب بنیامین را به همان پروژه پاساژها برگرداندند اما در متن از رواق استفاده کرده ام.

⁴⁵ Capitalism as Religion

⁴⁶ The prostitute

⁴⁷ The whore

کوشید با توسعه مفهوم متافیزیکی از تجربه ورزشی نظریه تجربه باورانه از تجربه ورزشی کانت را کنار بگذارد. (106) در جستارهای متاخرش درباره تجربه ورزشی مسیر بنیامین به چشم انداز روانشناسی اجتماعی تغییر مسیر داد. بنیامین با وام گیری از فروید و پروست، میان حافظه اختیاری و غیر ارادی تفاوت قائل شد. حافظه ارادی حافظه ای را شامل می شود که ما قادر به فراخواندن آن با اراده خود هستیم. (107) حافظه غیر-ارادی که از تصاویر مجازی منزوی ترکیب می شود، حافظه ناخودآگاهی است که بی اختیار گذشته ما را بازتاب می دهد. (108) غیر از این دو، بنیامین حافظه سومی را هم بسط می دهد: حافظه یادآورنده^{۴۸}. این حافظه می کوشد امر گذشته را به واسطه تحقق بخشی^{۴۹} حاضر سازد. (109) به واسطه یادآوردگی است که امکان نگاه داری تصویر دیالکتیکی میسر می شود. بنیامین تبیین فرویدی از تاثیر شوک را در نظریه متاخر تجربه ورزشی اش گنجانده. یکی از کارکردهای آگاهی مراقبت در برابر شوک است. (110) هرچه شوک بزرگتر باشد آگاهی تلاش بیشتری می کند آن را دورتر و بنابراین تجربه اش را کوچکتر نشان دهد. زوال ظرفیت تجربه ورزشی نتیجه حفاظت آگاهی از خود در برابر شوک هر دم بیشتر جامعه مدرن است. (111) نزد بنیامین شوک فردی جمعی می شود. (112) فرد در شلوغی شهر و کارگران در خط تولید کارخانه شوک را تجربه می کنند. (113) وسایل ارتباط جمعی مثل سینما و عکاسی علت شوک هستند. شوک حاصل از شهری سازی، صنعتی شدن و رسانه های توده ای به زوال تجربه ورزشی منتهی می شود. نظریات بنیامین درباره زوال تجربه ورزشی و از دست رفتن هنر قصه گویی نظریات دیالکتیکی عرفی سازانه هستند. بنیامین در "تجربه ورزشی و فقر"^{۵۰} (1933) و "قصه گو"^{۵۱} (1936) از زوال تجربه ورزشی سخن می گوید و اعتقاد دارد این مهم از شوک جنگ جهانی اول برآمده است. "به همراه جنگ اول جهانی فرآیندی شروع شد که ظاهراً از آن پس ناپستاده است. لازم نبود اشاره شود در پایان این جنگ مردان با سکوتی عظیم از میدان نبرد بازگشتند - نه غنی تر بلکه فقیرتر در تجربه قابل انتقال". (114) بشریتی که در شوک فرو رفته بود نمی توانست تجربیاتش را به اشتراک بگذارد. در عوض به دنبال تجربه ای تازه می گشت، در طلب آزادساختن خویش از تجربیات پیشین بود. (115)

بنیامین سوگوار این است که به همراه تجربه ورزشی، هنر قصه گویی نیز از دست رفته بود. قصه های قصه گو بر پایه تجربیات خودش یا تجربه دیگران شکل می گیرد. (116) او این داستانها را به تجربه کسانی برمی گرداند که شنونده اش هستند. (117) قصه گو انبوه لایه های شفاف و ظریف روایت خود را روی هم می چیند. (118) او قادر است از پله های نردبان تجربه بالا و پایین برود. (119) قصه گو می تواند تجربه غیر-مقدس فرد را درون تجربه قدسی جمعی جای دهد. قصه از ملال فضای پیشاصنعتی متولد می شد. (120) در جامعه مدرن مردم دیگر ملول نیستند. بلکه در حالت دائمی شوک به سر می برند. استعداد شنیدن از دست رفته و به همراه اش آن تمایل به گوش کردن نیز. در نتیجه هنر قصه گویی گم شده است. از دست رفتن هنر قصه گویی با زوال تجربه قابل انتقال مقارن است. (121) قصه گویی که بر تجربه ورزشی مبتنی است، با ارتباط در شکلی از اطلاعات جایگزین می شود. (122) گم شدن قصه گویی از "نیروهای سازنده سکولار تاریخ" حاصل می شود. (123)

قصه گو شکل عرفی شده وقایع نگار است. وقایع نگار که شکل اولیه مورخ بود، "قصه گوی تاریخ است". (124) وقایع نگار و قصه گو در آثار نیکولای لسکوف به طور همزمان حاضرند:

وقایع نگار با جهت یابی آخرت شناسانه اش و قصه گو با دورنمای غیر-مقدس خود همزمان در آثار لسکوف بازنمایی می شوند، در شماری از داستانها تصمیم گرفتن درباره اینکه آیا شبکه ای که آنها در آن ظاهر می شوند تار و پود کهن منظر دینی سیر امور است یا بافتار چند رنگ منظر این جهانی می تواند بسیار دشوار شود. (125)

دورنمای وقایع نگار آخرت شناسانه و منظر قصه گو غیر-مقدس است. شبکه ای که آنها در آن ظاهر می شوند امر دینی (امر قدسی) را با امر این جهانی (امر غیر-مقدس) مرتبط می کند. امر قدسی و امر غیر-مقدس در ارتباط متقابل با هم قرار دارند. در جستار اش درباره "سورتالیسم" بنیامین مدافع شکلی از تجربه ورزشی است که اشراق غیر-مقدس می خواهد: "اما حقیقت این است خلاقیت غالب در اشراق دینی قطعاً در مخدرا وجود ندارد. در اشراق غیر-مقدس^{۵۲}، الهام بخشی ماتریالیستی و انسانشناختی وجود دارد که حشیش، تریاک یا هر چیز دیگر نسبت به آن تنها می توانند درسی مقدماتی باشند. (البته درسی خطرناک؛

⁴⁸ Eingedenken

⁴⁹ Vergegenwärtigung

⁵⁰ Experience and Poverty

⁵¹ the Storyteller

⁵² profane illumination

و دشوارتر از درس دینی) " (126) اشراق غیر-مقدس که صورت عرفی شده ای از اشراق دینی است، جانشین آن می شود. با اینکه حشیش می تواند درس مقدماتی برای اشراق غیر-مقدس فراهم کند اما این اشراق بسیار بیشتر از روشنایی بخشی نشئگی حاصل از حشیش است. (127)

ظرفیت انسانی در جامعه مدرن برای تجربه معنادار یا انتقال این تجربه از طریق قصه گویی دچار زوال شده است. (128) نه فقط یک سقوط در تجربه ورزی وجود دارد بلکه بنیامین امیدی رستگاری بخش دارد بشریت قادر خواهد بود ظرفیت داشتن تجربه ای معنا دار را از نو بدست آورد. اگرچه این تجربه معنا دار دیگر مذهبی نیست بلکه غیر-مقدس می شود. از دست رفتن ظرفیت تجربه "افسون زدائی" از جهان را نشان می دهد؛ امری که نتیجه فراشد عرفی سازی است. امید بنیامین این است که نوع بشر قادر خواهد بود ظرفیت تجربه ورزی را با دنبال کردن میل به "باز افسون کردن" بدست آورد. نظریه تجربه ورزی بنیامین نظریه دیالکتیکی عرفی سازی است؛ این نظریه همزمان در دو مسیر متضاد حرکت می کند - از امر قدسی به امر غیر-مقدس و از امر غیر-مقدس به امر قدسی.

3. نظریه رویا⁵⁴

هم بنیامین و هم بلوخ نظریه رویای خود را دارند. بلوخ که در تجربه حشیش بنیامین همراه او بوده است، نشئگی حاصل از حشیش را در نظریه رویای خود می گنجانند. حشیش به "نه هنوز آگاهی"⁵⁴ رویای روزانه مرتبط است در حالی که تریاک به رویای شبانه و "نه دیگر آگاهی"⁵⁵ ربط پیدا می کند. (129) تاثیر تریاک ایجاد رویای شبانه است درحالیکه حشیش دلیل "روای روزانه شورانگیز و بی قیدانه" است. (130) در حالی که رویای شبانه به سوی گذشته گرایش دارد، رویای روزانه به سوی آینده جهتگیری می کند. "بنیاد امید" بلوخ با نه-هنوز آگاهی رویای روزانه رابطه دارد؛ مثل مسیحاباوری و مارکسیسم، در جهت اتوپیا حرکت می کند.

نظریه رویای والتر بنیامین نظریه دیالکتیکی عرفی سازی است. علاقه بنیامین به رویا به خاطر کشف سورتالیسم در سال 1926 برانگیخته شد. بنیامین به مانند سورتالیستها در نظریه رویایش فرویدباوری را با مارکسیسم ترکیب می کند. (131) نظریه رویای بنیامین نتیجه ترکیب نظریات فروید و یونگ با نظریه مارکس است. فروید می گفت که رویا را ناخودآگاهی تولید می کند در حالیکه یونگ معتقد بود در اینجا یک "ناخودآگاه جمعی" وجود دارد. بنیامین این رویکردها را گرفته و یک قدم به جلو برد. او معتقد بود اگر رویا محصول ناخودآگاه است و اگر یک "ناخودآگاه جمعی" وجود دارد، پس باید به همان صورت یک "رویاپردازی جمعی" و بنابراین یک "هشیاری جمعی" نیز وجود داشته باشد. (132) منبع مقتدر او مارکس بود که نوشت: "شکل گیری دوباره آگاهی تنها در گرو بیدار شدن جهان ... از رویاهایی است که درباره خود می بیند". (133) نوع بشر از طریق آگاه شدن از رویاهای خود، امکان محقق کردن آنها را می یابد. (134) همچون آگاهی فردی، آگاهی جمعی به تناوب میان رویاپردازی و بیداری حرکت می کند. جمع "بیان خود را در رویا و معنای خود را در بیداری" باز می یابد. (135)

نزد بنیامین دیالکتیکی میان رویا و بیداری وجود دارد. رابطه گذشته با حال همان رابطه رویاپردازی با هشیاری است. (136) روش دیالکتیکی تاریخ حال را همچون جهانی از خواب برخاسته تجربه می کند. جهانی که "به واسطه گذشته در خاطره ای از یک رویا می گذرد!" (137) گذشته تنها در لحظه ای خاص مرئی می شود: "عصری که در آن بشریت چشمهایش را می مالد و ناگهان تصویر رویا را به همان صورت که بوده است تشخیص می دهد". (138) لحظه ای که در آن جامعه رویایی بودنش را می فهمد، لحظه بیداری است. "تشخیص پذیری لحظه اکنون"⁵⁶ همان دقیقه هشیاری است. (139) این تصویری دیالکتی است چراکه تصویری از گذشته، تصویری رویایی است. (140) این تصویر به میانجی یادآوردگی به چنگ می آید و در هشیاری محقق می شود. هشیاری "امری دیالکتیکی و چرخش کپرنیکی از یادآوردگی است". (141) هدف از رویاپردازی اجتماعی بیداری جمعی است. "هر دوره ای نه فقط دوره بعدی را رویاپردازی می کند، بلکه در رویاپردازی اش به سمت لحظه بیداری تقلا می کند". (142)

⁵³ این قطعه از مقاله توسط نویسنده در جستاری دیگر با عنوان "رویاپردازی هشیاری جمعی: نظریه رویای والتر بنیامین و ارنست بلوخ" بسط یافته است. این مقاله نیز به زودی در سایت قرار خواهد گرفت.

⁵⁴ not yet conscious

⁵⁵ no longer conscious

⁵⁶ Jetzt der Erkennbarkeit

بنیامین باورداشت جامعه کالایی در حالتی رویاگون زندگی می کند و این جامعه باید به صورت جمعی از این خواب بیدار شود. هشیاری جمعی هم در رستگاری مسیح‌باورانه و هم در انقلاب مارکسیستی همتای خود را دارد. رویاپردازی جمعی عملی در راستای "افسون زدائی" است حال آنکه ایده بیداری جمعی کنشی است "باز افسونگر". نظریه رویا و هشیاری بنیامین نظریه دیالکتیکی افسون زدائی و باز افسون‌گری است.

4. نظریه زیباشناسی

نظریه زیباشناختی بنیامین به جریان عرفی سازی وارد و به نظریه دیالکتیکی عرفی سازی مبدل شد. نظریه اولیه زیباشناسی بنیامین درباره شعر رومان‌تیک (هولدرلین، اشلگل و گوته) کوششی برای پل زدن میان قلمروهای مادی و معنوی بود. به شکل متناقضی در حالی که بنیامین رومان‌تیسیم را به مثابه "عرفی سازی از سنت اسطوره ای" در نظر می گرفت، مسیح‌باوری در مرکز آن قرار داشت. (143) بعد از سال 1924 نظریه زیباشناسی بنیامین به فرایند عرفی سازی وارد شد و از رومان‌تیسیم به سوی مارکسیسم چرخید. نظریه متاخر زیباشناسی مارکسیستی او که درباره تئاتر، عکاسی و فیلم بود، امر قدسی را از چشم انداز امر غیر-مقدس می آزمود. او نظریه دیالکتیکی عرفی سازی را توسعه می داد که به خاستگاه تئاتر و هنر در آئین های مذهبی وصل بود. "تئاتر اپیک چیست؟"⁵⁷ (1931) درباره انقلاب عمومی تئاتر برتولت برشت است. تئاتر اپیک تأثیری بیگانه ساز⁵⁸ ایجاد می کند که در فرایند تعلیق یا فاصله گذاری⁵⁹ قرار دارد. (144) فاصله گذاری توهم تئاتری که به مخاطب تحمیل شده را باطل می کند. (145) تئاتر اپیک "تئاتر ژست گیری"⁶⁰ است. (146) ژست ها که محصول فاصله گذاری اند، به واسطه بازیگری عمق می گیرند که قادر است از شخصیت فاصله بگیرد. (147) تئاتر اپیک به میانجی استفاده از ژستها، توقف در رویدادگی را به تصویر می کشد. "وضعیتی که تئاتر اپیک آشکار می کند دیالکتیک در ایستایی است." (148) تئاتر اپیک عرفی سازی تئاتر سنتی است. در تئاتر سنتی مخاطب از بازیگران به میانجی مفاک صحنه جدا می شود. "این مفاک طوری بازیگران را از مخاطبان جدا می کند که گویی مرگ را از زندگی؛ مفاکی که سکوت اش در نمایش وهم را بالا می برد - این مفاک نسبت به تمامی عناصر تئاتری که اثر پاک نشدنی خاستگاه آئینی شان را بر خود دارند، اهمیت خود را به طور پیوسته رو به کاهش می بیند." (149) مفاک صحنه که خاستگاهی در آئین مندی دارد، دلیل اثر نشئه آور تئاتر سنتی است. در تئاتر اپیک این جدایی دیگر اتفاق نمی افتد. در نتیجه تئاتر "کارکرد مقدس خود را از دست می دهد." (150) عرفی سازی تئاتر مخاطب را از نشئگی مذهبی تئاتر سنتی بیدار می کند. (151) درحالی که تئاتر اپیک اشکال سنتی تئاتر را عرفی سازی می کند، خود در دیالکتیک اش به ایستایی می رسد، که خود عملی باز افسونگر است.

نظریه هاله زدایی بنیامین نظریه دیالکتیکی عرفی سازانه است. او در "تاریخ مختصر عکاسی"⁶¹ (1931) اولین بسط از مفهوم هاله خود را طرح کرد و توسعه کامل استدلالش درباره زوال آن را در "اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری مکانیکی"⁶² (1935) به بیان درآورد. بنیامین هاله را به عنوان "بافتی غریب از زمان و فضا؛ ظهوری یکتا یا شکلی از فاصله که مهم نیست چه اندازه به ابژه نزدیک باشیم" تعریف می کند. (152) هاله به حضور امر خاستگاهی وابسته است؛ این خاستگاه است که اقتدار دارد. (153) آثار هنری اولیه در آئین ریشه داشتند. اثر هنری هاله مند از کارکرد آئینی اش جدا نیست. فاصله هاله به هنر حالتی بت گونه می بخشد. (154) این فاصله دسترس ناپذیر است که شخصیت تصویر بت را می سازد. "به همراه عرفی شدن هنر، اعتبار جانشین ارزش بت گونه اثر هنری شد." (155) اعتبار، عرفی سازی ارزش بت گونه اثر هنری است. "ارزش یکتای کار هنری "معتبر" در آئین ریشه دارد، محلی که ریشه اش ارزش مصرفی است. این مبنای آئینی هرچند دور، همچنان به عنوان آئین عرفی شده قابل تشخیص است حتی در غیر-مذهبی ترین شکل از پرستش زیبایی." (156) پرستش زیبایی عرفی سازی شده بنیاد آئین مند هنر است. مبنای آئین مندی هنر به عنوان آئین عرفی شده در شکل غیر-مقدس قابل تشخیص است. امر مقدس در امر غیر-مقدس تشخیص داده می شود.

هاله اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری مکانیکی به دور افکنده می شود. (157) هنر به صورت مکانیکی بازتولیدپذیر فاقد هاله است. "عالی ترین اثر هنری بازتولید شده یک عنصر را کم دارد؛ یعنی حضورش در زمان و مکان." (158) این اثر وجودی یکتا ندارد. دلیل سقوط هاله میل توده ها به نزدیک آوردن چیزها به صورت فضایی است. (159) در راستای نزدیک آوردن چیزها، باید آنها را بازتولید کرد. بازتولید غلبه بر یکتایی چیز از طریق مضاعف کردن آن است؛ این عمل هنر را برای توده ها دسترس پذیر می کند. همسانی چیزها، که به واسطه بازتولید فنی ممکن می شود، هاله را تخریب می کند. بازتولیدپذیری مکانیکی

⁵⁷ What is Epic Theater?

⁵⁸ Verfremdungseffekt

⁵⁹ the process of interruption

⁶⁰ a gestic theater

⁶¹ A Small History of Photography

⁶² The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction

اثر هنری را از رابطه اش با آئین بت پرستانه آزاد می سازد. (160) بازتولید پذیری مکانیکی از نقش برجسته تا چاپ، لیتوگرافی، عکاسی و فیلم توسعه می یابد. عکاسی برتری فنی نسبت به نقاشی دارد. (161) عکسهای اولیه هاله مند اند. (162) بعد از سال 1880 عکاسان به استفاده از هنر روتوش کردن روی آوردند که به زوال هاله انجامید. هاله از تصویر تبعید شد. (163) در فیلم شخصیت هیچ گونه هاله ای ندارد. هاله به حضور بازیگر وابسته است. در نتیجه هاله بازیگر ناپدید می شود و به همراه اش هاله شخصیتی که او نمایش می دهد. (164)

تئاتر و هنر ریشه در آئین دارند. ازدست رفتن هاله که نتیجه بازتولید پذیری مکانیکی هنر است، از دست رفتن اقتدار بت گونه، مذهبی یا آئینی هنر را نشان می دهد. (165) همانطور که ابزار مکانیکی بازتولید از عکاسی تا فیلم رشد می کند، هاله به کنار افکنده می شود. از دست رفتن هاله بخشی از فراشد عرفی سازی است؛ این رویداد دیالکتیکی است چراکه بنیامین آن را رهایی بخش می بیند اما برای از دست رفت آن سوگواری می کند.

5. از مسیحاباوری به مارکسیسم

A. مارکسیسم مسیحاباورانه

اولین مجاور سازی بلوخ از مسیحاباوری و مارکسیسم در *روح اتوپیا* انجام می گیرد که در دوران جنگ اول جهانی نوشته شد. قاطع ترین ترکیب از مارکسیسم و مسیحاباوری بلوخ در بخش "کارل مارکس، مرگ و آخرالزمان" کتاب آمده بود. در این بخش بلوخ در برابر مارکسیسم خداناباور استدلال می کند.

و در نهایت در این روزگار که به قدر کافی تاریک شده است، ناامیدی از غروب خدایان همه چیز را دربر گرفته و نه اطلس نه مسیح آسمان خویش را نگاه نمی دارند و هیچ خاصگی فلسفی مناسبی هم وجود ندارد. در زمانه ای که مارکسیسم در نتیجه خداناباوری برای روح بخشیدن به انسان چیزی جز "بهشت" زمینی کم و بیش تزئین شده به سبک اودومنی بدون هیچ موسیقی برای ارائه ندارد، بهشتی که از عملکرد بی دردسر مکانیسم اقتصادی و اجتماعی منعکس می شود. (166)

مارکسیسم خداناباور مانند بهشت زمینی بدون موسیقی است؛ چنین بهشتی روح اتوپایی ندارد. برخلاف اثر واپسین اش که موضعی خداناباورانه می گیرد، بلوخ در *روح اتوپیا* معتقد بود مارکسیسم باید الهیاتی شود. بلوخ در دیگر اثر اولیه اش *توماس مونتسر، الهیات انقلابی*⁶³ (1921) مارکسیسم و مسیحاباوری را ترکیب می کند. در این اثر او بحث می کند چگونه سیاست انقلابی مونتسر توسط مفاهیم و دریافتهای الهیاتی راهنمایی می شود. بلوخ مارکسیسم و الهیات را واجد هدف مشترکی می داند. "به این ترتیب مارکسیسم و رویای امر نامشروط در نهایت امر خودشان را در مسیر و نقشه عملیاتی یکسان متحد می سازند." (167)

B. موسی و پیامبران

در حالی که آثار اولیه بلوخ مارکسیسم و مسیحاباوری را ترکیب می کردند، بلوخ در نوشتارهای واپسین اش نظریه دیالکتیکی عرفی سازی مسیحاباوری یهودی-مسیحی را درون مارکسیسم توسعه می دهد، که بر مبنای تضاد میان باور به خدا و باور انسان به خود است. بلوخ در *بنیاد امید*⁶⁴ و *خداناباوری و مسیحیت*⁶⁵ جامعه شناسی مارکسیستی از دین ارائه می کند. رویکرد او "خواندن کتاب مقدس با نگاه مانیفست کمونیست" است. (168) در تاریخ مسیحاباوری بلوخ، فرایند دیالکتیکی از عرفی سازی وجود دارد که از ملکوت خدا تا ملکوت انسان اتفاق می افتد. (169) خاستگاه های مسیحاباوری در خروج مذهبی موسی یافتنی است. ایده مسیح بر مبنای موسی شکل می گیرد. موسی در تعیینش در برابر مصریان روح شورش گرانه دارد. روح شورش گرانه ایده ای مسیحایی است. (170)

تفسیر بلوخ از ایوب برخلاف تعبیر متداول است. ایوب "تلخترین انسانی بود که به منظور این آفریده شد که صبورترین آن باشد." (171) یعنی "همان انسانی که یهوه را قاتل خواند." (172) ایوب از دست دادن ایمان به خدا و ایمان آوردن روزافزون به انسان را نمایندگی می کند. اساس امید آگاهی خود ایوب از میل شورشگرانه برای انتقام است. (173) آموزه مسیحایی ایوب بر انسان متمرکز می شود. (174) با ایوب مسیر عرفی سازی از باور به خدا به باور به انسان تغییر جهت می دهد.

⁶³ Thomas Münzer, Theologe der Revolution

⁶⁴ Principle of Hope

⁶⁵ Atheism and Christianity

ایوب به "خونخواهی"^{۶۶} مسیحایی امید دارد. (175) بلوخ از ترجمه "خونخواه"^{۶۷} به جای "نجات دهنده"^{۶۸} استفاده می کند. (176) ایوب می گوید: "می دانم که خونخواه من زنده است و در آخر از خاکستر من بلند خواهد شد". (ایوب سوره 19، آیات 25-27) (177) باور مسیحایی ایوب حاصل ازدست رفتن ایمان به خدا است. ایوب خدا را متهم می کند که هیچ کاری برای متوقف کردن شر نکرده است. این مسئله نیاز به تئودیه را خلق می کند. (178) راه حل این مسئله عدم وجود خدا است. کتاب ایوب بنا به نظر بلوخ به نتیجه گری خدا ناباورانه منتهی می شود. (179) باور به پسر انسان ازدست رفتن ایمان به خدا و ایمان آوری روزافزون به انسان را نشان می دهد. در کتاب دانیال، مسیحاباوری در پسر انسان شکلی انسانی به خود می گیرد. (180) " و دیدم، از فراز ابرهای بهشت کسی چون پسر انسان آمد، و او از عهد کهن آمد و به نزدش حاضر بود. و به او ملک و جلال و ملکوت داده شد تا تمامی مردمان، ملتها و زبانها به او خدمت کنند". (دانیال سوره 7، آیه 13f) (181) ایده پسر انسان، انسانباورانه است؛ این ایده برآن دلالت می کند که بشر منبع نجات است. (182) یک دگرگونی و تحول الهیاتی اتفاق می افتد. اعتماد به خدا به کنار رفته و در عوض جای خود را به اعتماد به پسر انسان داده بود. (183) توسعه باور به پسر انسان جدا شدن از باور به خدا را نشان می دهد؛ این عرفی سازی دیالکتیکی ایمان به انسان بود.

عنوان "پسر انسان"^{۶۹} با عنوان دودمانی "پسر خدا" متفاوت است، عنوانی که از فرزندان زئوس تا اسکندر گسترش می یابد. "پسر انسان" به صورت اختصاصی به سنت یهودی متعلق است. (184) اگرچه هر دو مفهوم الهیاتی است، پسر انسان حرکت در مسیر عرفی جدایی از باور به خدا به سمت باور به انسان را نشان می دهد. تنش میان پسر خدا و پسر انسان که بر تضاد میان ایمان انسان به خدا و ایمان انسان به خودش مبتنی است، تنشی میان امر مقدس و امر غیر مذهبی را نمایان می کند. اگرچه پسر انسان از باور به خدا جدا می شود، اما در تضاد میان باور به خدا و باور به انسان حل نشده است. پسر انسان عرفی سازی دیالکتیکی پسر خدا است.

C. عیسی

ایده مسیح که بر موسی و پیشگویی درباره پسر انسان مبتنی است، در عیسی تجسم می یابد. عیسی در زمان ابلاغ و انتظار زندگی می کرد. مردم یهود در انتظار پادشاهی از منزل داوود بودند، کسی که قادر بود اشغالگران رمی را بتاراند. (185) بنی اسرائیل به خاطر رنجی که می برد، برای پادشاه آینده انتخاب شده بود. بنی اسرائیل با ایده رنج مسیح همراه بود - پسر یوسف را نباید "با پسر مسیحایی داوود اشتباه گرفت". (186) باور به عیسی به عنوان مسیحای داوود "راه پذیرش پسر انسان را هموار کرد". (187) "پسر انسان" عنوانی نبود که توسط مریدان عیسی استفاده شد. "این عیسی نامی برای خودش است". (188) اگر عیسی خود را به عنوان پسر خدا معرفی می کرد، این کار را به عنوان "پسر انسان" انجام می داد. (189)

تفسیر بلوخ از عیسی مخالف تفسیر کلیسا قرار می گرفت. عیسی مخالف با باور عمومی، آکنده از خشم بود. او میزهای وام دهندگان درون معبد را سرنگون کرد. او هیچ عشقی به دشمنان اش نشان نداد و تنها نسبت به پیروانش صبور بود. بلوخ نقل قولهایی یافت که از عیسی نه یک صلح طلب که یک جنگجو می ساخت: "من برای برقراری صلح نیامده ام بلکه به همراه شمشیری است". (متیو. سوره 10 آیه 34) "آمده ام بر فراز زمین آتشی بیافروزم ... (لوقا. سوره 12. آیه 49) (190)

بلوخ آموزه های عیسی را از منظری مارکسیستی تحلیل می کند. رد سکه های خراج "نه تسلیم و قبول جهان" بلکه بنابه گفته سن پل "تحقیر آن است". (191) "پس به سزار بدهید چیزی را که متعلق به سزار است و به خدا بدهید چیزهایی را که از آن خدا است". (متی. سوره 22. آیه 21) (199) این تحقیر پول رد قدرت سزار و دارایی مادی است. دربالای فهرست دشمنان عیسی، دشمنان "کسانی که زحمت می کشند و بار سنگین بردوش دارند" قرار گرفته اند. عیسی می گوید برای ثروتمندان "ورود به ملکوت خدا بسا دشوار تر از ... عبور شتر از سوراخ سوزن" است. (193) آموزه های عیسی برای این جهان است نه برای جهان دیگر. "عیسی هرگز نگفت، ملکوت خدا در شما قرار دارد". این یک سوء ترجمه بود. ترجمه شایسته از این قطعه چنین است: "ملکوت خدا در قلب شما قرار دارد". (194) ملکوت خدا نه به صورت معنوی بلکه اینجهانی است. "عیسی هرگز رسالت اش را در شرایط غیر خاکی و رقیق شده نمی فهمید". (195) پسر انسان در جهان دیگر ناپستاده بود. پس از تصلیب و رستاخیز اش، او به این جهان فرود آمد. (196)

⁶⁶ blood-avenger

⁶⁷ avenger of blood

⁶⁸ redeemer

⁶⁹ the Son of Man

عیسی ادعا نمی کرد مسیح در معنای سنتی است. اگر چنین ادعایی می کرد، طبقه راهبان یهودی نمی بایست او را به رمی ها تحویل می دادند. (197) منافع مشترکی میان طبقه بالای یهودی و رمی ها در برابر عیسی و "رادیکالیسم آخرالزمانی اش" به وجود آمد. (198) ادعای مسیح بودن جرم بزرگی نبود. با این حال در مورد عیسی، لایوان (سوره 24. آیه 16) ^{۷۰} "این طور تفسیر شد که پسر خدا کفرگوی خدا بود و از این رو باید بمیرد". (یوحنا. سوره 19. آیه 7) (199) عیسی به عنوان "پادشاه یهود" خوانده شد. تحت این عنوان، او به صلیب کشیده شد. تصلیب مجازات رمی ها برای شورش بود. (200) بنا به نظر پل "عیسی بدون صلیب مسیح نبود، بلکه به خاطر آن مسیح شد". (اشعیا. سوره 53. آیات 2-12) ^{۷۱} (201)

D. فوئرباخ

لودویگ فوئرباخ راه عرفی سازی دیالکتیکی مسیح‌باوری یهودی-مسیحی را درون مارکسیسم هموار کرد. فوئرباخ "نقطه عزیمتی در فلسفه دین است". با او "تاریخ نهایی مسیحیت آغاز شد". (202) فوئرباخ متفکری متعلق به روشنگری بود. "او می خواست انسان دانش آموز اکنون و اینجا باشد تا داوطلبی برای امر فراسوی". (203) مدتها قبل از سرنگون شدن خدا توسط روشنگری، مسیحیت پسر انسان را در بهشت با خدا در سطح یکسانی قرار داده بود. (204) فوئرباخ قصد نداشت "گورکن سنت مذهبی" باشد، کاری که صد سال پس از روشنگری آسان می نمود. (205) او از این مسئله آگاه بود که باقی مانده های مذهبی حتی اگر راز زدائی نیز شوند همچنان باقی می مانند. فوئرباخ یک خداناباور بود. خداناباوری او می کوشید اوهام دین را از میان ببرد. خداناباوری او بر این آتش می دمید که "خلقت نامتناهی الهیاتی" انسان را به آفرینش نامتناهی خود انسان تغییر دهد. (206) خدا نفی انسان است. فوئرباخ در جهت تصدیق انسان خدا را نفی کرد. (207) انسان مخلوق خدا نبود بلکه خدا توسط انسان آفریده شده بود. (208)

بنا به نظر فوئرباخ دین مبنای بیگانگی است. بنا به این نظریه "انسان در برابر خود شکاف می خورد". در یک لحظه او فردیتی محدود و در لحظه بعد او نامحدود و الهی می شود و در برابر و بر علیه خود همچون خودی بیگانه شده قرار می گیرد، یعنی همچون خدا. (209) خدا چیزی جز فراافکنی خود بیگانه شده نیست. نظریه دین فوئرباخ، نظریه "انسانشناختی کردن مذهب" است. (210) بلوخ همچون فوئرباخ درگیر یک "انسانشناسی دینی تازه" می شود. "نوع بشر خدا نیست، بلکه قهرمان اصلی در درام آخرالزمانی نهایی است". (211) ریشه های دین درون وهم جای دارد. "رازآمیزی مذهب همان رازآمیزی جوهر انسان است". (212) فوئرباخ آسمان را راز زدائی می کند بنابراین می تواند انسان را واجد اهمیت سازد. فوئرباخ ایده هایی از "جهان دیگر" را از آن خود ساخته؛ او می خواهد "به انسان آنچه انسان است را ببخشد". (213) فوئرباخ محتوای مذهب را "از آسمان به انسان باز می گرداند". (214)

فوئرباخ فرآیند عرفی سازی را قدمی به جلو می برد. انسانشناسانه کردن دین توسط او باور به انسان را جانشین باور به خدا می کند. با این حال مفهوم انسان همچنان انتزاعی باقی می ماند.

⁷⁰ کتاب لایوان سوره 24. آیه 16 : به قوم اسرائیل بگو هرکس به خدای خود کفر بگوید باید سزایش را ببیند و بمیرد.

⁷¹ اشعیا. سوره 53. آیات 2-12: (2) در نظر خدا او مانند درخت سبزی بود که در زمین خشک و شوره زار روئیده و ریشه دوانده باشد؛ اما در نظر ما او زیبایی و جلوه ای نداشت که مشتاقش باشیم. (3) ما او را خوار شمردیم و رد کردیم، اما او درد و غم را تحمل کرد. همه ما از او رو برگرداندیم. او خوار شد و ما هیچ اهمیت ندادیم. (4) این دردهای ما بود که او به جان گرفته بود، این رنجهای ما بود که او بر خود حمل می کرد؛ اما ما گمان کردیم این درد و رنج مجازاتی است که خدا بر او فرستاده است. (5) برای گناهان ما بود که او مجروح شد و برای شرارت ما بود که او را زدند. او تنبیه شد تا ما سلامتی کامل داشته باشیم. از زخم های او ما شفا یافتیم. (6) ما همچون گوسفندانی که آواره باشند، گمراه شده بودیم؛ راه خدا را ترک کرده به راه های خود رفته بودیم. با وجود این، خداوند تقصیرها و گناهان همه ما را به حساب او گذاشت! (7) با او با بیرحمی رفتار کردند، اما او تحمل کرد و زبان به شکایت نگشود. او را مانند بره به کشتارگاه بردند؛ و او همچون گوسفندی که نزد پشم برنده اش بی زبان است، خاموش ایستاد و سخنی نگفت. (8) به ناحق او را به مرگ محکوم کرده، کشتند و مردم نفهمیدند که او برای گناهان آنها بود که کشته می شد بلی، او بجای مردم مجازات شد. (9) هنگامی که خواستند او را همراه خطا کاران دفن کنند، او را در قبر مردی ثروتمند گذاشتند؛ اما هیچ خطایی از او سر نزنده بود و هیچ حرف نادرستی از دهانش بیرون نیامده بود. (10) خداوند می فرماید: "این خواست من بود که او رنج بکشد و بمیرد. او جانش را قربانی کرد تا آموزش گناهان به ارمغان آورد، بنابراین صاحب فرزندان بی شمار خواهد شد. او زندگی را از سر خواهد گرفت و اراده من بدست او اجرا خواهد شد. (11) هنگامی که ببیند عزابی که کشیده چه ثمری به بار آورده، راضی و خشنود خواهد شد. خدمتگزار عادل من بار گناهان بسیاری از مردم را به دوش خواهد گرفت و من بخاطر او آنها را خواهم بخشید. (12) به او مقامی بزرگ و قدرتی عظیم خواهم داد، زیرا او خود را فدا کرد، از خطا کاران محسوب شد، بار گناهان بسیاری را بر دوش گرفت و برای خطا کاران شفاعت کرد.

تاریخ توسعه مسیح‌باوری یهودی-مسیحی در مارکسیسم به اوج خود می‌رسد. مسیح‌باوری و مارکسیسم "تاریخ بدعت"⁷² مشترکی دارند. "مارکس تازیانه ای را برگرفت که عیسی با آن وام دهندگان بیرون معبد را تاراند" (215) مارکس همزمان با "تازیانه عیسی و عشق برادرانه او" راهنمایی می‌کرد. (216) مارکس به مانند فوئرباخ به صورت دیالکتیکی مسیح‌باوری یهودی-مسیحی را عرفی سازی کرد. مارکس تحت تاثیر فوئرباخ نوشت: "برای رادیکال بودن باید به ریشه مسائل رفت. اما ریشه تمامی مسائل انسان است." (217) نقد مذهب برای مارکس کنشی روشنگرانه است. (218) تحلیل بیگانگی مارکس و نقد کالاوارگی با نقد مذهب او آغاز می‌شود. این رویه با گزاره هگل درباره "گنجینه های تلف شده در بهشت" و بصیرتهای انسانشناختی فوئرباخ آغاز شد. با مارکس نقد انسانشناختی و مذهبی خدا از آسمان به زمین آمد. مارکس درباره اوهام ایدئولوژی و ماهیت بت واره کالا اخطار کرد. مارکس فرایند دیالکتیکی عرفی سازی را گامی دیگر به جلو برد. برخلاف فوئرباخ، مارکس با تفوق بر بیگانگی از طریق ایده انتزاعی از انسان راضی نبود. قربانی های سرمایه داری، "کارگران و کسانی که باری گران بر شانه دارند" بیگانه شده ترین ها هستند. (219) مارکس خواهان فائق آمدن بر بیگانگی آنان بود. به جای تصدیق ایده انتزاعی از انسان مثل فوئرباخ، ایمان مارکس به انسان در صورت انضمامی پرولتاریا مجسم شد.

بنا به نظر بلوخ این موضع مارکس که "مذهب افیون توده ها است" دچار کج فهمی شده است. بلوخ موضع مارکس نسبت به دین را بازتفسیر می‌کند. مارکس دین را به مثابه اعتراضی علیه رنج واقعی می‌دید. دین باعث تسلی می‌شود اما تنها شادمانی خیالی به ارمان می‌آورد چراکه اجازه می‌دهد نوع بشر در شرایطی احساس راحتی کند که علت رنج او است. (220) بلوخ به کسانی حمله می‌برد که استدلال مارکسیسم شکل عرفی سازی شده از مسیح‌باوری یهودی-مسیحی است را برای بی اعتبار کردن خود آن بکار می‌گیرند. او آنها را "دنیوی کنندگان"⁷³ خطاب می‌کند و این کارل لوویت را هم دربر می‌گیرد. (221) دنیوی کنندگان می‌کوشند به میانجی متهم کردن مارکس به تقلید از خاستگاه های اسطوره ای، او را بی اعتبار سازند. مارکس به دزد کلیسا بودن متهم می‌شود. عرفی سازی مسیح‌باوری یهودی-مسیحی توسط او در مارکسیسم ترسناک است چراکه به نظر مذهب را "به رایحه کامل انقلاب آلوده می‌کند". مطابق با این دیدگاه بشر چیزی جز پسر انسانی بی حرمت شده نیست، همبستگی پرولتاریا صرفا نسخه مبتذلی از کمونیسم عاشقانه مسیحیت اولیه و قلمروی از آزادی است که پادشاهی فرزندان خدا در آن جریان دارد - البته پادشاهی در سطح شبه روشنگرانه و فاقد خدا". (222) کارل لوویت در همسان گرفتن مفاهیم الهیاتی خود با همکاران سکولار اش، یک "دنیوی کننده" است. نزد لوویت "استثمار" پیشا تاریخی "یا در اصطلاح کتاب مقدس، "گناه اصلی این عصر" است. ماتریالیسم تاریخی، تاریخ نجات در زبان اقتصادهای ملی و "مذهب کمونیسم، شبه-ریختار مسیح‌باوری یهودی-مسیحی" است. (223)

عرفی سازی دلالتی منفی با خود دارد چراکه در شیوه ای واکنشی در قبال مارکس بکار برده شده است. (224) مارکس به عنوان بخشی از مهیا کننده این مسیر در نظر گرفته می‌شود. این گونه است چون مارکس دیالکتیک هگل که بر سر ایستاده بود را روی پاهایش قرار داد. "سپس از آنچه برپاهایش قرار گرفت طوری صحبت شد که گویی تنها وراجی هایی از شکم سیری و بنابراین حرافی مبتذل است. یا حتی پایین کشیدن گستاخانه آن از فضای مقدس و "این جهانی ساختن" آن به نظر رسید. هنگامی که به صورت تاریخی ظاهر شد، اگرچه در معنایی کمتر تحقیر آمیز، دنیوی سازی خوانده شد". (225) بلوخ درباره دریافت مارکسیستی تازه ای از عرفی سازی بحث می‌کند. مفهوم بلوخ از عرفی سازی، دیالکتیکی است و در مقابل نظریه سطحی عرفی سازی دنیوی کنندگان قرار دارد. بلوخ می‌گوید استفاده از اصطلاح عرفی سازی در معنای سطحی این گونه است "یک ماده خوب که در واقع در هنگام تصحیح شدن تضعیف نمی‌شود، و از آن هم بدیهی تر، هنگامی که یک بار بر پایش قرار گیرد، دیگر به عرفی سازی تن نداده و محقق می‌شود". (226) پیاده سازی ایده های مارکسیستی "عرفی سازی امر بلند مرتبه" نیست مگر اینکه عرفی سازی در "معنای مارکسیستی" تازه ای فهمیده شود. (227) عرفی سازی در این معنای دیالکتیکی مارکسیستی، برای اولین بار امید را برپاهای انسان قرار می‌دهد. (228)

ماتریالیسم دیالکتیک "روح زنده مذهبی مرده را به دست گرفته است". "وقتی افیون، بهشت بلاهت آمیز جهان دیگر، می‌سوزد و خاکستر می‌شود" این مازاد است که باقی می‌ماند. ماتریالیسم دیالکتیکی علامت راهی است که در آن "این جهان در زمینی تازه محقق می‌شود". (229) مذهب و مارکسیسم بنا به نظر بلوخ در عنصر امید اشتراک دارند. (230) "هرجا که امید هست، دین نیز همانجا است". (231) پایان مذهب "نبود مذهب" نیست بلکه در مارکسیسم "به ارث می‌رسد". نظریه بلوخ حاوی "امید اصلی ... عرفی شده، این جهانی، بدون ارباب کتاب مقدس است". (232)

⁷² history of heresy

⁷³ secularizers

علی رغم دلبستگی بلوخ نسبت به دین، او به نفع موضعی خداناباورانه استدلال می کند. قدرتمندترین تناقض دین حذف خدا است. (233) " هر نوع انسانشناسانه کردن آسمانی از پرومته تا باور به مسیح، آشکار می کند که این قلمرو می تواند بدون خدا نیز باقی بماند. (234) ملکوت خدا می تواند بدون خدا در شکل ملکوت انسان وجود داشته باشد. (235) بلوخ به صورت متناقضی می گوید: " بدون خداناباوری، مسیحاباوری وجود نخواهد داشت. " (236) خداناباوری تحقق پذیری مسیحاباوری را میسر می کند. تنها زمانی که انسان اعتقاد اش به خدا را از دست دهد، می تواند به صورت حقیقی به خویشتن خود ایمان آورد. مسیحاباوری از باور به خدا حرکت می کند و به ایمان به انسان می رسد. نقطه اوج آن خداناباوری است. " تنها یک خداناباور می تواند مسیحی خوب باشد؛ قطعاً چنین است اما همچنین تنها یک مسیحی می تواند خداناباوری خوب باشد؛ اگر خود را برابر با خدا نخواند چگونه می تواند پسر انسان باشد. " (237) باور دیالکتیکی بلوخ این است که تنها شکلی از عرفی سازی که می تواند وجود داشته باشد، محقق ساختن اهداف اتویایی دین است.

پتر زودرک می گوید بلوخ " در پایبندی اش به مارکسیسم همچنان پایبند به سنت مسیحاباوری یهودی می ماند. " (238) بلوخ به " غایت نهایی "۴۴" اجتماعی باور دارد. آخرت شناسی او به جای انتظار برای کنشی از طرف خدا، " فعالیت برآمده از انسان را طلب می کند. " (239) بلوخ باور دارد که مارکسیسم، مسیحاباوری یهودی-مسیحی عرفی شده است. با این حال و برخلاف دنیوی کنندگان، آن را امری منفی نمی بیند بلکه شکلی از خود-اصلاح گری می داند. مسیحاباوری و مارکسیسم "تاریخ بدعت" مشترکی دارند. مارکسیسم عرفی سازی دیالکتیکی مسیحاباوری یهودی-مسیحی است که محتوای رادیکال مسیحاباوری را حفظ می کند در حالی که می کوشد پوسته رازآلود آن را بشکند. (240)

III. متناژ: مسیحاباوری و مارکسیسم

بنیامین در چرخش خود از رومانتیسیسم به مارکسیسم به طور کامل به عرف نگریبید. بلکه نوشتارهای واپسین او عناصر الهیاتی و ماتریالیستی را ترکیب می کرد. ریچارد ولین معتقد است که در برخی آثار، بنیامین به همجوشی موثری میان دغدغه های الهیاتی و ماتریالیستی خود می رسد: جستارهایی درباره پروست، کافکا، کراوس و لسکوف. (241) سوزان بوک-مورس در نگاهش به مراتب دقیق تر است:

به جای یکدست سازی حقیقی دو قطب الهیات و مارکسیسم، نوشتارهای بنیامین به ارائه پهلو به پهلو آنها تمایل دارد — گاهی نه در همان جستار، اما در جستارهایی که هم زمان بر آنها کار می کند، هر کدام در عین حال که محتوای خود را دارند، به نظر آشکارا در این یا آن اردوگاه ایستاده اند. بنیامین از این دوگانگی آگاه بود و غالباً به چهره "ژانوسی" نظریه اش اشاره می کرد. (242)

از میان چهار جستاری که ولین نام می برد، تنها یکی است که به ترکیب واضح مسیحاباوری و مارکسیسم نزدیک می شود، جستار درباره کارل کراوس. در دیگر جستارها، ترکیب مورد نظر زیر سطح باقی می ماند. آنها یا بیشتر به جهت مسیحاباوری متمایلند یا جهت مارکسیستی. در میان نوشتارهای مربوط به وایمار بنیامین، جستار کراوس به نظر برنت ویت " رادیکالترین کوشش در ترکیب اندیشه های الهیاتی اولیه و ماتریالیسم است. " (243) در این جستار بنیامین درونمایه های الهیاتی را با نقد مارکسیستی از ژورنالیسم ترکیب می کند. برای کراوس " سالهای فاجعه بار زندگی اش نه حکم تاریخ بلکه طبیعت را دارند، رودخانه ای که محکوم شده در میانه منظره دوزخ پیچ و تاب خورد. منظره ای که در آن هر روز پنجاه هزار تنه درخت برای شصت روزنامه قطع می شود. " (244) دوزخ بر روی زمین در شکل عرفی شده اش به میانجی تخریب طبیعت به خاطر کسب سود ایجاد شده است. در توصیف روش شناسی این جستار بنیامین خود را همچون ماتریالیستی در نظر می گیرد که " هرگز قادر به انجام تحقیق و تفکر " مگر به معنای الهیاتی آن نبوده است. (245) گرشولم شولم در پاسخ به این جستار نقد تندی از بنیامین به عمل آورد و او را متهم به خود-فریبی کرد. (246) پس از این اتفاق بنیامین تا اواخر دهه 1930 دیگر درگیر گونه مشابهی از ترکیب آشکار مسیحاباوری و مارکسیسم نشد. اگرچه جستارهای اولیه (در انتهای دهه 1920 و اوایل دهه 1930) تاحدی می کوشیدند مارکسیسم و مسیحاباوری را درگیر کنند، ترکیب آنها زیر سطح باقی ماند. این واکنش منفی شولم، آدورنو و برشت نسبت به مارکسیسم بنیامین (شولم و آدورنو) مسیحاباوری وی (برشت) یا ترکیب این دو (شولم و برشت) بود که به احتمال زیاد مسئول سرکوب کردن متناژ مسیحاباوری و مارکسیسم توسط بنیامین است. (247) هیچ یک از این سه تن، یعنی شولم، آدورنو و برشت از تاثیر نفر دیگر بر بنیامین خشنود نبود. (248) گویی بنیامین "میان آرواره های کروکودیل" گرفتار شده بود و میان سه جهت مختلف متضاد کشیده می شد: اورشلیم، دانمارکی و نیویورک. (249) در زمان نوشتن ترها، یعنی مدتی کوتاه قبل از خودکشی اش، دیگر اینکه دیگران چه فکر می کردند مهم نبود.

بنیامین در "ادوارد فوخرس، مجموعه دار و مورخ"⁷⁵ (1937)، پروژه پاساژها (1927-1940) و "درباره مفهوم تاریخ" (1940) که با عنوان "ترهائی در فلسفه تاریخ"⁷⁶ هم شناخته می شود، مفهوم تاریخی را توسعه داد که هم مسیحیاباورانه و هم مارکسیستی است. در ترها نوشته شده در آغاز جنگ دوم جهانی و اندکی پیش از خودکشی او، می توان آشکارترین ترکیب مسیحیاباوری و مارکسیسم را یافت. ترکیب مسیحیاباوری و مارکسیسم بنیامین به میانجی استفاده از منتاژ بدست آمد. روش پروژه پاساژها "منتاژ ادبی" را برای بنیامین آشکار کرد. (250) در "طرز کار منتاژ: عناصر روی هم سوار شده زمینه ای که بر آن قرار گرفته اند را مختل می کنند". (251) بنیامین عباراتی را که مثل منتاژ برآمده از تقطیع بودند را ترکیب می کرد. "نقل کردن یک متن مستلزم تقطیع بافتار آن متن می شود". (252) بنیامین به واسطه استفاده از عبارتها یک تصویر دیالکتیکی و تمثیلی را در برابر تصویر بعدی می نشاند. مسیحیاباوری و مارکسیسم تصاویر تمثیلی و دیالکتیکی هستند که در منتاژ مجاورسازی شده اند.

بنیامین ترها را با تمثیلی آغاز می کند که رابطه میان ماتریالیسم تاریخی و الهیات را افشا می کند. ماتریالیسم تاریخی (عروسک) در مقابل ماشین خودکار بازی دیالکتیکی شطرنج را انجام می دهد. دستاوردش توسط الهیات راهنمایی می شوند (گوژ پستی کوتوله). ماتریالیسم تاریخی عروسک است، الهیات نخ ها را می کشد. ماتریالیسم تاریخی برای پیروزی باید خدمات الهیات را بپذیرد. (253) ماتریالیسم تاریخی بنیامین آغشته به الهیات است. (254) به مانند گوژپشت کوتوله، الهیات پنهان باقی می ماند.

ماتریالیسم تاریخی مفهومی مسیحیایی از تاریخ است.

گذشته حامل علانی مخفی است که به میانجیشان به رستگاری اشاره می کند. آیا وزش بادی را حس نمی کنیم که زمانی پیرامون کسانی جریان داشته که پیشتر زندگی می کرده اند؟ آیا صداهایی وجود ندارند که در گوشه هایمان نجوا می کنند، طنینی از صدای کسانی که ساکت شده اند؟ آیا زنانی که عشقشان را طلب می کنیم، خواهران دیگری ندارند که دیگر از این عشق بیخبرند؟ اگر چنین است پس توافقی پنهان میان نسل گذشته و نسل ما وجود دارد. پس ما در این کره خاکی انتظار می کشیم. پس مانند هر نسل پیش از ما نیروی مسیحیایی ضعیفی به ما بخشیده شده که به همراه اش گذشته از ما چیزی طلب می کند. برآورده نکردن این خواست ارزان نیست. ماتریالیست تاریخ گرا این را خوب می داند. (255)

ماتریالیست تاریخگرا دریافتی مسیحیایی از زمان دارد. (256) او در ساختار موندواره تاریخ "توقف مسیحیایی اتفاقات" را تشخیص می دهد. (257) ماتریالیست تاریخگرا مفهوم تاریخ به مثابه پیشرفت را رد می کند، فرایندی که بر "زمان توخالی و همگن"⁷⁷ بنیاد دارد و در عوض می گوید "زمان اکنون" را تشخیص دهد. (258) او می گوید تصاویر دیالکتیکی از گذشته را به میانجی یادآوردگی حفظ کند و آنها را به واسطه تحقق بخشی به اکنون بیاورد. به مانند ماتریالیست تاریخ گرا، برای تاریخ یهودیان نیز "زمان توخالی و همگن" وجود ندارد. برای آنها هر دقیقه "دروازه ای می سازد که شاید مسیح از آن پا به درون گذارد". (259)

نتیجه

هدف از منتاژ مسیحیاباوری و مارکسیسم توسط بلوخ و بنیامین کنار هم نشانیدن این دو متضاد است که فلسفه تاریخ به هم مرتبطی دارند. در این کار آشکار می شود که مارکسیسم عرفی سازی دیالکتیکی مسیحیاباوری یهودی-مسیحی است. در نتیجه سنت خطی نظریات عرفی سازی مسئله دار می شود. ترکیب مارکسیسم و مسیحیاباوری فرآیند عرفی سازی را رد نمی کند بلکه درک متفاوتی از آن دارد. نظریه سنتی عرفی سازی، نظریه خطی پیشرفت است، نظریه ای که بر مبنای دریافت "توخالی و همگن" از زمان شکل گرفته و در مسیری یک طرفه از امر قدسی به سوی امر غیر-مقدس می رود. نظریه دیالکتیکی عرفی سازی، نظریه توسعه دیالکتیکی را می سازد که با تضاد میان امر مقدس و امر غیر-مقدس پیش برده می شود. در عوض بهره بردن از نظریه عرفی سازی برای بی اعتبار کردن مارکسیسم، بنیامین و بلوخ از آن برای آشکار کردن رابطه میان مارکسیسم و مسیحیاباوری، میان امر قدسی و امر غیر-مقدس استفاده می کنند.

نظریه دیالکتیکی عرفی سازی بنیامین حاوی حرکتی دو طرفه است - از مقدس به غیر-مقدس و از غیر-مقدس به مقدس. نظریه بنیامین در جهتی سکولار حرکت می کند و در مسیر امر قدسی به روی خود برمی گردد. نظریه دیالکتیکی عرفی سازی بلوخ از طرف دیگر، بر تضاد میان ایمان به خدا و ایمان به انسان

⁷⁵ Eduard Fuchs, Collector and Historian

⁷⁶ Geschichtsphilosophischen Thesen

⁷⁷ homogeneous and empty time

بنا شده است. هم بنیامین و هم بلوخ به حل این تضاد امید بسته اند. در بلوخ عرفی سازی دیالکتیکی مسیحاباوری در خداناباوری مارکسیسم محقق می شود. بنیامین به اکنون زمان امید بسته که همزمان مسیحایی و مارکسیستی است.

به جای مشاهده واقعیت از منظر مسیحایی یا مارکسیستی، بنیامین و بلوخ آن را به طور همزمان از هر دو چشم انداز در نظر می گیرند. پیتز برگر این روش را "تناوب" توصیف می کند: "امکانی که یک فرد می تواند در میان تضادهای منطقی نظام های معنایی به شکل متناوبی جلو و عقب رود" (260). بنیامین و بلوخ متناوبا میان مارکسیسم و مسیحاباوری حرکت می کنند چراکه این تضاد نظامهای معنایی رابطه متقابل دارند. آنها قادرند پیوستگی فرآیند عرفی سازی را ببینند که از امر قدسی به سوی امر غیر-مقدس در جریان است. اگر از زمان حال به گذشته نگریسته شود، عرفی سازی از امر غیر-مقدس به سوی امر قدسی جریان دارد. اگر مارکسیسم عرفی سازی از مسیحاباوری یهودی-مسیحی است، پس از آنجا که مسیح یا امر انقلابی که انتظارش را دارد "نه هنوز" رخ داده است، تضاد میان امر قدسی و غیر-مقدس نیز حل نشده باقی می ماند. رابطه میان مسیحاباوری و مارکسیسم، میان امر مقدس و امر غیر-مقدس متضاد باقی می ماند. متناژ مارکسیسم و مسیحاباوری توسط بلوخ و بنیامین از درک متفاوت فرآیند عرفی سازی حاصل می شود - نه از یک سنت خطی بلکه از سنتی دیالکتیکی.

یادداشتی درباره ترجمه

در این مقاله هر جا ترجمه انگلیسی چاپ شده ای از متن اصلی آلمانی وجود داشت، بکار گرفته ام. در غیر این صورت خودم ترجمه از آلمانی به انگلیسی را انجام داده ام. در برخی موارد ترجمه های موجود را تعدیل کردم. هر زمان ترجمه هایی وجود داشت نه تنها منبع انگلیسی که متن اصلی آلمانی را هم ذکر کرده ام. هنگامی که نقل قولها هم از ترجمه انگلیسی و هم متن اصلی آلمانی بوده، این اختصارات را برای متون آلمانی اصلی بکار گرفته ام:

Walter Benjamin, Gesammelte Schriften GS I-VII

Walter Benjamin, Briefe BR

Ernst Bloch, Geist der Utopie, Zweite Fassung GU2

Ernst Bloch, Das Prinzip HoVnung PH

Ernst Bloch, Atheismus im Chistentum AC

یادداشتها

1. Ernst Bloch, Atheism in Christianity: the religion of the Exodus and the Kingdom, p. 240 (ترجمه تعدیل شده) AC, p. 317. (است)

2. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften I, p. 1231.

3. Rolf Tiedemann, "Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses 'On the Concept of History'" in The Philosophical Forum XV, nos. 1-2 (fall/winter 1983-1984), pp. 90, 96 cited in Susan Buck-Morss, The Dialectics of Seeing, p. 247; The German original of this essay is contained in Rolf Tiedemann, Dialectic im Stillstand, "Historischer Materialismus oder Politischer Messianismus?", pp. 99-141. A Translation of it is also contained in Gary Smith, ed. Benjamin Philosophy, Aesthetics, History, pp. 175-209.

4. Stephen Eric Bronner, "Reclaiming the Fragments: On the Messianic Materialism of Walter Benjamin," in Of Critical Theory and Its Theorists, pp. 129, 137.

5. Jürgen Habermas, "Bewußtmachende oder rettende Kritik- die Aktualität Walter Benjamins," in Siegfried Unseld, ed., Zur Aktualität Walter Benjamins, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972), p.

207 cited in Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, p. 248; A translation of this essay is also contained in Gary Smith, ed., *On Walter Benjamin: Critical Essays and Reflections*, "Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique," pp. 90–128.

6. Richard Wolin, *An Aesthetic of Redemption*, p. 248.

7. Jürgen Habermas, "Bewußtmachende oder Rettende Kritik- die Aktualität Walter Benjamins," translated in Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, p. 238.

8. Irving Wohlfarth, "On Some Jewish Motifs in Benjamin" in Andrew Benjamin, *The Problems of Modernity*, p. 202.

9. Michael Löwy, *Redemption and Utopia*, p. 201.

10. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, pp. 249, 252.

11. Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 42.

12. *Ibid.*, p. 44.

13. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, pp. 1288; 1360; PH, pp. 1521, 1609.

14. Max Weber, *Ancient Judaism*, p. 327; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, p. 342.

15. Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur IV*, p. 113 cited in Josef Fürnkäs, *Surrealismus als Erkenntnis*, p. 194.

16. Michael Löwy, *Redemption and Utopia*, pp. 22–23.

17. Walter Benjamin, *Reflections*, p. 312; *GS II*, pp. 203–204.

18. Sigrid Wiegel, *Body Image and Image Space*, p. 143.

19. Robert Wohl, *The Generation of 1914*.

20. Michael Löwy, "Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900–1933)," in *New German Critique* 20 (Spring/Summer 1980), pp. 112–113.

21. Anson Rabinbach, "Between Enlightenment and Apocalypse Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism," in *New German Critique* 34 (Winter 1985), p. 80.

22. *Ibid.*, p. 81.

23. *Ibid.*, p. 82.

24. Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, p. 56.

25. Arno Münster, ed., *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, pp. 101–102.

26. Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, pp. 468–469; *Max Weber, Ein Lebensbild*, p. 476.

27. Paul Honigsheim cited in Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels*, p. 45.

28. Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910 –1940*, p. 76; *BR*, pp. 121–122.

29. Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels*, p. 39.
30. Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, p. 102.
31. Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, p. 519; *Max Weber, Ein Lebensbild*, p. 527.
32. Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, p. 99.
33. Ernst Bloch, *Briefe*, p. 442; Gershom Scholem, *The Story of a Friendship*, p. 79; *Die Geschichte einer Freundschaft*, pp. 101–102.
34. Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*, (ترجمه تعدیل شده است); BR, p. 21.
35. Gershom Scholem, *The Story of a Friendship*, p. 122; *Die Geschichte einer Freundschaft*, p. 154; Bernt Witte, *Walter Benjamin*, p. 54; Witte, *Walter Benjamin: An Intellectual Portrait*, p. 73; Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, p. 21; Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, p. 6.
36. See Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, p. 109.
37. Werner Fuld, *Walter Benjamin: Eine Biographie*, p. 150; *Walter Benjamin, The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*, p. 253; BR, p. 362.
38. Gershom Scholem, *The Story of a Friendship*, p. 123; *Die Geschichte einer Freundschaft*, p. 155.
39. Ernst Bloch, “Recollections of Walter Benjamin” in Gary Smith, ed., *On Walter Benjamin*, p. 339.
40. Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin*, p. 299; BR, p. 424.
41. Ernst Bloch, *Briefe*, p. 310.
42. Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin 1910–1940*, p. 300; BR, p. 425.
43. Asja Lacin, *Revolutionär im Beruf*, p. 45.
44. Gershom Scholem, *The Story of a Friendship*, p. 123; Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*, p. 156; *Walter Benjamin, The Correspondence of Walter Benjamin 1910 –1940*, pp. 335, 343, 346–347; BR, pp. 473, 483, 488.
45. Arno Münster, *Utopie, Messianismus, und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, p. 223.
46. Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels*, p. 103; Ernst Bloch, *Briefe*, p. 410.
47. Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels*, p. 127.
48. *Ibid.*, p. 131.
49. *Ibid.*, p. 144.
50. Ernst Bloch, “Recollections of Walter Benjamin” in Gary Smith, ed., *On Walter Benjamin*, p. 135.

51. Ernst Bloch, Briefe, pp. 424, 436; Gershom Scholem, ed., Walter Benjamin-Gershom Scholem Briefwechsel, pp. 208–209; Scholem, The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, pp. 170–171.
52. Ernst Bloch, Briefe, p. 500.
53. Karola Bloch, Die Sehnsucht des Menschen, ein wirklicher Mensch zu werden, p. 59.
54. Ernst Bloch, Briefe, pp. 680, 682–683.
55. Hans Sahl, “Walter Benjamin im Lager” in Ingrid and Konrad Scheurmann, Für Walter Benjamin, pp. 114–121.
56. Letter to Morgenroth (Stephan Lackner) on May 5, 1940 in Stephan Lackner, “Von einer langen, schwierigen Irrfahrt: Aus unveröVentlichten Briefen Walter Benjamins” in Neue Deutsche Hefte (No. 161/26. Jahrgang/Heft 1/1979), p. 66.
57. Werner Fuld, Walter Benjamin: Eine Biographie, p. 286.
58. Peter Zudeick, Der Hintern des Teufels, pp. 169, 171.
59. Karola Bloch, Die Sehnsucht des Menschen, p. 61.
60. Ernst Bloch, Briefe, pp. 443–444.
61. Ibid., p. 591.
62. Peter Zudeick, Der Hintern des Teufels, pp. 232–233.
63. Ibid., p. 255; Karola Bloch, Die Sehnsucht des Menschen, p. 71.
64. Peter Zudeick, Der Hintern des Teufels, p. 323.
65. Walter Benjamin, Reﬂections, p. 326; GS II, p. 152.
66. Irving Wohlfarth, “On Some Jewish Motifs in Benjamin” in Andrew Benjamin, The Problems of Modernity, p. 157.
67. Walter Benjamin, Reﬂections, p. 327; GS II, p. 152; and Richard Wolin, Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption, p. 42.
68. Walter Benjamin, Selected Writings, 1913–1926, p. 72; GS II, p. 154.
69. Susan Buck-Morss, The Dialectics of Seeing, p. 173; Richard Wolin, Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption, p. 67.
70. Walter Benjamin, Selected Writings, 1913–1926, p. 72 (translation modiﬂ ed); GS II, p. 154.
71. Ibid., p. 73; GS II, p. 155.
72. Walter Benjamin, Illuminations, p. 72; GS IV, p. 12.
73. Walter Benjamin, Reﬂections, p. 325: GS II, p. 151.

74. Walter Benjamin, *Illuminations*, pp. 74, 77; GS IV, pp. 13, 16.
75. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 80; GS IV, p. 19.
76. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, p. 234; GS I, p. 407.
77. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, p. 69.
78. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, p. 185; GS I, p. 361.
79. *Ibid.*, p. 175; GS I, p. 351.
80. *Ibid.*, p. 55; GS I, p. 235.
81. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, p. 353.
82. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, p. 78 (ترجمه تعدیل شده است); GS I, pp. 257–258.
83. *Ibid.*, p. 78 (ترجمه تعدیل شده است); GS I, p. 257.
84. *Ibid.*, p. 81; GS I, p. 260.
85. Hans-Heinz Holz, “Philosophie als Interpretation” in *Alternative 10/67*, p. 239 cited in Barbara Kleiner, *Sprache und Entfremdung*, p. 16.
86. Walter Benjamin, *Reflections*, p. 334; GS II, p. 211.
87. *Ibid.*, p. 336; GS II, p. 213.
88. Pierre Missac, *Walter Benjamin’s Passages*, p. 54.
89. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften III*, pp. 477–478; Günter Karl Pressler, *Vom mimetischen Ursprung der Sprache*, pp. 35, 38, 92.
90. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, p. 1091.
91. *Ibid.*, p. 681.
92. Walter Benjamin, “Central Park” in *New German Critique 34*, p. 52; GS I, 686.
93. Max Pensky, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, p. 211.
94. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, p. 49; GS I, p. 682.
95. *Ibid.*, p. 36; GS I, p. 538.
96. *Ibid.*, p. 50; GS I, p. 552; Walter Benjamin, *The Arcades Project*, p. 416; GS V, p. 524.
97. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, p. 427; GS V, p. 538.
98. *Ibid.*, p. 338; GS V, p. 427.
99. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, p. 55; GS I, p. 558.
100. *Ibid.*, p. 56; GS I, p. 559.

101. Walter Benjamin, Selected Writings, 1913-1926, p. 288; GS VI, p. 100.
102. Walter Benjamin, "Central Park" in New German Critique 34, p. 46; GS I, p. 676.
103. Ibid., p. 42 (ترجمه تعدیل شده است); GS I, p. 671.
104. Walter Benjamin, Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, pp.50-51; GS I, p. 553.
105. Ibid., p. 54; GS I, p. 557.
106. Walter Benjamin, "On the Program of the Coming Philosophy" in Gary Smith, ed., Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History, p. 3; GS II, 160.
107. Walter Benjamin, Illuminations, p. 158; GS I, pp. 609-610.
108. Ibid., p. 214; GS II, p. 323.
109. Ibid., p. 211; GS II, p. 320.
110. Ibid., p. 162; GS I, p. 614.
111. Ibid., p. 163; GS I, p. 615.
112. Jutta Wiegmann, Psychoanalytische Geschichtstheorie: Ein Studie zur Freud- Rezeption Walter Benjamins, p. 95.
113. Walter Benjamin, Illuminations, pp. 165, 176; GS I, pp. 618, 632.
114. Walter Benjamin, Illuminations, p. 84; GS II, p. 439.
115. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften II, p. 218.
116. Walter Benjamin, Illuminations, p. 108; GS II, p. 464.
117. Ibid., p. 87; GS II, p. 443.
118. Ibid., p. 93; GS II, p. 449.
119. Ibid., p. 102; GS II, p. 457.
120. Ibid., p. 91; GS II, p. 446.
121. Ibid., p. 93; GS II, p. 449.
122. Ibid., p. 159; GS I, p. 611.
123. Ibid., p. 87; GS II, p. 442.
124. Ibid., p. 95; GS II, p. 451.
125. Ibid., p. 96; GS II, p. 452.
126. Ibid., p. 179; GS II, p. 297.
127. Ibid., p. 190; GS II, pp. 307-308.

128. Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, p. 213.
129. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 89; PH, p. 99.
130. *Ibid.*, p. 89; PH, p. 99.
131. Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, pp. 2, 120.
132. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, p. 389; GS V, p. 492.
133. Walter Benjamin, "RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress," in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, p. 43; GS V, p. 570.
134. *Ibid.*, p. 55; GS V, p. 583.
135. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, p. 392; GS V, p. 496.
136. Walter Benjamin, "RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress," in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, p. 52; GS V, p. 580.
137. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, p. 389; GS V, p. 491.
138. Walter Benjamin, "RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress," in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, p. 52; GS V, p. 580.
139. *Ibid.*, p. 80; GS V, p. 608.
140. Walter Benjamin, *Reflections*, p. 157 (translation modified ed); GS VI, p. 55.
141. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V*, p. 491.
142. Walter Benjamin, "RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress," in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, p. 162; GS V, p. 59.
143. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften III*, p. 559; Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*, p. 139; BR, p. 208.
144. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 150; GS II, p. 535.
145. *Ibid.*, p. 235; GS II, p. 698.
146. *Ibid.*, p. 151; GS II, p. 536.
147. *Ibid.*, pp. 151, 153; GS II, pp. 536, 538.
148. Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, p. 12; GS II, p. 530.
149. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 154; GS II, p. 539.
150. Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, p. 1; GS II, p. 519.
151. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 154; GS II, p. 539; Walter Benjamin, *Understanding Brecht*, p. 1; GS II, p. 519.

152. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 250; GS II, p. 379.
153. *Ibid.*, p. 220; GS I, p. 476.
154. *Ibid.*, p. 188; GS I, p. 647.
155. *Ibid.*, p. 344; GS I, p. 481.
156. *Ibid.*, p. 224; GS I, p. 480.
157. *Ibid.*, p. 221; GS I, p. 477.
158. *Ibid.*, p. 220; GS I, p. 475.
159. *Ibid.*, p. 223; GS I, p. 479.
160. *Ibid.*, p. 224; GS I, p. 481.
161. Walter Benjamin, *One Way Street and Other Writings*, p. 240; GS II, 368.
162. *Ibid.*, p. 247; GS II, pp. 375–376.
163. *Ibid.*, p. 248; GS II, p. 377.
164. *Ibid.*, p. 229; GS I, p. 489.
165. Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, pp. 187–188.
166. Ernst Bloch, *Geist der Utopie, Erste Fassung*, p. 407; Ernst Bloch, *Man on his Own*, p. 38; GU2, p. 304.
167. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theolog der Revolution*, p. 229.
168. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 69; AC, p. 98.
169. Alfred Jäger, *Reich ohne Gott: Zur Eschatologie Ernst Blochs*, p. 66.
170. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1232; PH, p. 1453.
171. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 16; AC, p. 15.
172. *Ibid.*, p. 117; AC, p. 160.
173. *Ibid.*, pp. 117–118; AC, p. 161.
174. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, pp. 115–116.
175. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1270; PH, p. 1500.
176. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 115; AC, p. 157.
177. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1235; PH, p. 1456.
178. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 108; AC, p. 150.
179. Carl Heinz Ratschow, *Atheismus im Christentum?: Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, p. 76.
180. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1238; PH, p. 1460.

181. Ernst Bloch, *Atheismus in Christentum*, p. 140.
182. Ernst Bloch, *Geist der Utopie, Erste Fassung*, p. 376; Thomas H. West, *Ultimate Hope without God: The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, p. 205.
183. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1238; PH, p. 1460.
184. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 161; AC, pp. 207–208.
185. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1256; PH, p. 1483.
186. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 173; AC, p. 221.
187. *Ibid.*, pp. 148–149; AC, pp. 193–194.
188. *Ibid.*, p. 161; AC, pp. 207–208.
189. *Ibid.*, p. 165; AC, p. 212.
190. *Ibid.*, p. 124; AC, p. 170.
191. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1261; PH, p. 1488. 192. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 134; AC, p. 180.
193. *Ibid.*, p. 125; AC, pp. 170–171.
194. *Ibid.*, p. 131; AC, p. 177.
195. *Ibid.*, p. 131; AC, p. 177.
196. *Ibid.*, p. 134; AC, p. 180.
197. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1263; PH, p. 1491.
198. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 136; AC, p. 182.
199. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1263; PH, p. 1491.
200. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 127; AC, p. 173.
201. *Ibid.*, p. 172; AC, p. 220; Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1262; PH, pp.1489–1490.
202. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1286; PH, p. 1518.
203. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 211; AC, p. 282.
204. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1284; PH, p. 1517.
205. *Ibid.*, p. 1286; PH, pp. 1518–1519.
206. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 211; AC, p. 282.
207. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1286; PH, p. 1519.
208. *Ibid.*, p. 1284; PH, p. 1517.

209. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 59; AC, p. 89.
210. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1285; PH, p. 1517.
211. Thomas West, *Ultimate Hope without God: The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, p. 167.
212. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 211; AC, p. 282.
213. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1286; PH, pp. 1518–1519.
214. *Ibid.*, p. 1284; PH, p. 1517.
215. *Ibid.*, p. 1357; PH, p. 1606.
216. Ernst Bloch, *Man On His Own*, p. 36; GU2, p. 302.
217. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 230; AC, p. 304.
218. *Ibid.*, p. 60; AC, p. 89.
219. *Ibid.*, p. 269; AC, p. 349.
220. *Ibid.*, p. 62; AC, p. 91.
221. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1363; PH, p. 1613.
222. *Ibid.*, p. 1362; PH, pp. 1611–1612.
223. *Ibid.*, p. 1362; PH, p. 1612.
224. *Ibid.*, p. 1360; PH, p. 1609.
225. *Ibid.*, pp. 1359–1360; PH, p. 1609.
226. *Ibid.*, p. 1363; PH, p. 1613.
227. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1364; PH, p. 1615.
228. Ernst Bloch, *Atheism in Christianity*, p. 253; AC, p. 333.
229. *Ibid.*, p. 239; AC, pp. 316–317.
230. Alfred Jäger, *Reich Ohne Gott: Zur Eschatologie Ernst Blochs*, p. 47.
231. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, p. 23.
232. Alfred Jäger, *Reich Ohne Gott: Zur Eschatologie Ernst Blochs*, pp. 167–168.
233. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1202; PH, p. 1416.
234. *Ibid.*, p. 1200; PH, p. 1413.
235. *Ibid.*, p. 1196; PH, p. 1408.
236. *Ibid.*, p. 1200; PH, p. 1413.
237. Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, p. 24.

238. Peter Zudeick, *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*, p. 128.
239. *Ibid.*, p. 137.
240. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, p. 1361; PH, p. 1611.
241. *Ibid.*, p. 206.
242. Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, p. 141.
243. Bernd Witte, *Walter Benjamin- An Intellectual Biography*, p. 126.
244. Walter Benjamin, *Reflections*, p. 245; GS II, pp. 340–341.
245. Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*, pp. 372–373; BR, p. 524.
246. *Ibid.*, p. 375; BR, p. 526.

247. آدورنو "مارکسیسم بی واسطه" بنیامین را در اولین جستار درباره بودلر او نقد می کند:

see Walter Benjamin, *Briefe*, p. 583; BR, p. 787;

برتولت برشت "عرفانگرایی" با رویکردی در مقابل عرفان "بنیامین را نقد می کند:

his *Arbeitsjournal, 1938 bis 1942*, vol. 1, ed. W. Hecht, Frankfurt am Main, 1973, p. 15 quoted in Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, p. 246;

شولم "عبارت پردازی کمونیستی" بنیامین را در جستارش درباره کراوس نقد می کند:

see Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*, p. 375; BR, p. 526.

248. Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics*, p. 140.
249. *Ibid.*, p. 155; Walter Benjamin, *Briefe*, p. 767.
250. Walter Benjamin, "RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress," in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, p. 47; GS V, p. 574.
251. Walter Benjamin, *Reflections*, p. 234; GS II, pp. 697–698.
252. Walter Benjamin, *Illuminations*, p. 151; GS II, p. 536.
253. *Ibid.*, p. 253; GS I, p. 693.
254. Walter Benjamin, "RE The Theory of Knowledge, Theory of Progress," in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, p. 61; GS V, p. 588.
255. Walter Benjamin, *Illuminations*, pp. 253–254 (translation modified); GS I, pp. 693–694.
256. *Ibid.*, p. 261; GS I, p. 701.
257. *Ibid.*, p. 263; GS I, p. 703.
258. *Ibid.*, pp. 257–264; GS I, pp. 698–704.

259. Ibid., p. 264; GS I, p. 704.

260. Peter Berger, *Invitation to Sociology*, pp. 51–52.

منابع

Benjamin, Andrew, ed. *The Problems of Modernity*. London: Routledge, 1989.

Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

———. *Selected Writings. Volume I, 1913–1926*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

———. *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*. trans. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

———. *Gesammelte Schriften VI*. eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser with the collaboration of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

———. “Central Park”, trans. Lloyd Spencer with the help of Mark Harrington, in *New German Critique* 34 (Winter 1985), pp. 32–58.

———. *Understanding Brecht*. Trans. Anna Bostock, London: Verso, 1983.

———. *Gesammelte Schriften V*. eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser with the collaboration of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

———. *One Way Street and Other Writings*. trans. Edmund Jephcott and Kingsley Shorter, London: Verso 1979.

———. *Briefe*. 2 vols. eds. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.

———. *Refections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. trans. Edmund Jephcott, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

———. *Gesammelte Schriften II*. eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser with the collaboration of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

———. *The Origin of the German Tragic Drama*. trans. John Osborne, London: Verso, 1977.

———. *Gesammelte Schriften I*. eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser with the collaboration of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

———. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. trans. Harry Zohn, London: New Left Books, 1973.

———. *Gesammelte Schriften IV*. eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser with the collaboration of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.

———. *Gesammelte Schriften III*. eds. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhauser with the collaboration of Theodor W. Adorno and Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.

———. Illuminations. trans. Harry Zohn, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.

Berger, Peter. Invitation to Sociology. New York: Anchor Books, 1963.

Bloch, Ernst. The Principle of Hope. 3 Vols., trans. Neville Plaice. Stephen Plaice and Paul Knight, Cambridge: MIT Press, 1995.

———. Briefe 1903–1975. 2 vols., eds. Karola Bloch, Jan Robert Bloch, Anne Frommann, Hanna Gelke, Inge Jens, Martin Korol, Inka Mülder, Arno Münster, Uwe Opolka and Burghart Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.

———. Atheism in Christianity: the religion of the Exodus and the Kingdom. trans. J.T. Swann, New York: Herder and Herder, 1972.

———. Geist der Utopie. Erste Fassung, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.(1918)

———. Man on his Own: Essays in the Philosophy of Religion. trans. E.B. Ashton, New York Herder and Herder, 1970.

———. Spuren. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. (1930)

———. Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. (1921)

———. Atheismus im Christentum. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

———. Geist der Utopie. Zweite Fassung, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1964.(1923)

———. Das Prinzip Hoffnung. 3 Vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1959. Bloch, Karola. Die Sehnsucht des Menschen ein wirklicher Mensch zu werden: Reden und Schriften. edited by Anne Frommann und Welf Schröter, 2 Volumes, Mössingen-Talheim: Talheimer Verlag, 1989.

Bronner, Stephen Eric, "Reclaiming the Fragments: On the Messianic Materialism of Walter Benjamin," pp. 128–254 in *Of Critical Theory and its Theorists*," Cambridge, MA and Oxford, UK: Blackwell, 1994.

Buck-Morss, Susan. The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge: The MIT Press, 1989.

———. The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute. New York: The Free Press, 1979.

Cohen, Margaret. Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution. Berkeley: University of California Press, 1993.

Fuld, Werner. Walter Benjamin: Eine Biographie. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 1990.

Fürnkäs, Josef. Surrealismus als Erkenntnis: Walter Benjamin- Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.

Jäger, Alfred. Reich ohne Gott: Zur Eschatologie Ernst Blochs. Zürich, EVZ Verlag, 1969.

Jennings, Michael William. Dialectical Images: Walter Benjamin's theory of literary criticism. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987.

Kleiner, Barbara. *Sprache und Entfremdung: Die Proust Übersetzung Walter Benjamins innerhalb seiner Sprach- und Übersetzungstheorie*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

Lacis, Asja. *Revolutionär im Beruf: Berichte über proletarisches Theater, über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*. ed. Hildegaard Brenner, Munich: Regner & Bernhard, 1971.

Lackner, Stephan. "Von einer langen, schwierigen Irrfahrt" aus unveröVentlichten Briefen Walter Benjamins in *Neue Deutsche Hefte* 161 (26 Jahrgang, Heft 1, 1979), pp.48–69.

Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

Löwy, Michael. *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe: A study in elective aYnity*. trans. Hope Heaney, Stanford: Stanford University Press, 1991.

———. "Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900–1933)" in *New German Critique* 20 (Spring/Summer 1980), pp. 105–115.

Missac, Pierre. *Walter Benjamin's Passages*. trans. Shierry Weber Nicholzen, Cambridge: MIT Press, 1995.

Münster, Arno. *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982.

———. ed. *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1978.

Pensky, Max. *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1993.

Pressler, Günter Karl. *Vom mimetischen Ursprung der Sprache: Walter Benjamins Sammelreferat 'Probleme der Sprachsoziologie' im Kontext seiner Sprachtheorie*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1992.

Rabinbach, Anson. "Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism," in *New German Critique* 34 (Winter 1985), pp. 78–124.

Ratschow, Carl Heinz. *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*.

Güterloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971.

Rochlitz, Rainer. *The Disenchantment of Art: The Philosophy of Walter Benjamin*. trans. Jane Marie Todd, New York: The Guilford Press, 1996.

Scheurmann, Ingrid and Konrad, eds. *Für Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.

Scholem, Gershom, ed. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932–1940*. trans. Gary Smith and Andre Lefevere, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

———. ed. *Walter Benjamin Gershom Scholem Briefwechsel 1933–1940*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980.

- . Walter Benjamin- The Story of a Friendship. trans. Harry Zohn, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1981.
- . Walter Benjamin- Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
- Smith, Gary, ed. Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- . ed. On Walter Benjamin: Critical Essays and Reflections. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Tiedemann, Rolf. Dialektik im Stillstand. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag: 1983.
- Unsel, Siegfried, ed., Zur Aktualität Walter Benjamins. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972.
- Weber, Marianne. Max Weber: Ein Lebensbild. München: R. Piper GmbH & Co. 1989.
- . Max Weber: A Biography. trans. Harry Zohn, New Brunswick: Transaction Books 1988.
- Weber, Max. Ancient Judaism. Trans. Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: The Free Press 1952.
- . Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 Vols., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921.
- West, Thomas H. Ultimate Hope without God: The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch. New York: Peter Lang, 1991.
- Wiegel, Sigrid. Body Image and Image Space: Re-reading Walter Benjamin. London: Routledge, 1996.
- Wiegmann, Jutta. Psychoanalytische Geschichtstheorie: Ein Studie zur Freud- Rezeption Walter Benjamins. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- Witte, Bernd. Walter Benjamin: An Intellectual Biography. trans. James Rolleston, Detroit: Wayne State University Press, 1991.
- . Walter Benjamin. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1985.
- Wohl, Robert. The Generation of 1914. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Wolin, Richard. Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption. New York: Columbia University Press. 1982.
- Zudeick, Peter. Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch Leben und Werk. Bühl-Moos, Baden: Elster Verlag, 1987.
- . Die Welt as Wirklichkeit und Möglichkeit: die Rechtfertigungsproblematik der Utopie in der Philosophie Ernst Blochs. Bonn: Bouvier, 1980.

