

امید چه چیزی را می توانیم داشته باشیم؟ خواندن ارنست بلوخ با آنتونیو گرامشی

یان رمان

شروین طاهری

پس از قیام سال ۱۹۵۶ مجارستان رهبر حزب و دولت جمهوری دموکراتیک آلمان به ارنست بلوخ لقب مخالف داد و اعلام کرد فلسفه‌اش اتوپایی، ایدئالیستی، عرفانی-وجودگرا و بنابراین غیر مارکسیستی است. والتر اوبرشت در دسامبر سال ۱۹۵۶ در مقاله‌ای در *آلمان نو*^۱، بلوخ را (بدون اشاره به نامش) به خاطر این فرض که «تنها می توانیم فردا را از دیدگاه پس فردا بفهمیم» به باد سرزنش گرفت، چرا که بنا به نظر اوبرشت نشان می داد برخی فلاسفه تا چه حد خودشان را از مردم و مبارزه‌شان برای جامعه سوسیالیستی بیگانه کرده‌اند.^(۱) بلوخ در سال ۱۹۵۷ مجبور به بازنشستگی شد که همین موضوع او را برآن داشت در سال ۱۹۶۱ به آلمان غربی مهاجرت و در شهر توپینگن مشغول به تدریس شود.

در برابر پس‌زمینه این به حاشیه‌رانده شدن سرکوبگرانه، دیدن این نکته شگفت‌آور است که چطور بسیاری از استدلالهای کلیشه‌ای بکار رفته برای توجیه کنار گذاشتن بلوخ از مارکسیسم سوسیالیستهای دولتی از نو در تحقیقات اخیر مطرح می شوند. چه قضاوت‌های ارزشی مرتبط باشند یا نباشند، فلسفه بلوخ باردیگر به عنوان فلسفه‌ای «ایدئالیستی»، «آخرت‌گرایانه»، «متافیزیکی»، «عرفانی» و «نظورزانه» ترسیم می شود. آنجایی که بلوخ کوشید انگیزتارهای اتوپایی «به ارث رسیده» از دین را از منظر « تعالی بدون هرگونه استعلا ی آن جهانی اما با فهمی از آن»^(۲) ترسیم کند، این نقد رستگار کننده^۲ (با استفاده از عبارت والتر بنیامین) بار دیگر به مدار از خود بیخودشدگی دینی هل داده شد. برای نمونه وقتی پژوهشگران مختلفی مثل هانس هاینز هولتز^۳ و هانس یوناس^۴ می پذیرند که ما با «آخرت‌شناسی سکولار شده» مواجهیم، نکته پیش گفته رخ می دهد.^(۳) به همین ترتیب هانس ارنست شیلر^۵ به بلوخ «فلسفه اتوپایی و متافیزیکی-دینی» همراه با مشخصه‌های آخرت‌شناسانه نسبت می‌دهد.^(۴) برای تری ایگلتون فلسفه بلوخ فقط «ماتریالیسمی عرفانی» است که «خصوصیات شبه-مقدس را به [ماده] قاچاق می کند».^(۵) همانطور که بت دیچی^۶ به درستی جمع‌بندی می‌کند، گرایش گسترده‌ای به تبدیل «آنچه بلوخ در تعلیق نگاه می‌داشت یا به عنوان افق گشوده مسائل بررسی می کرد» به امری آشکارا غایت‌شناسانه یا یزدان‌شناسانه وجود دارد: «وقتی او از /مکان‌های^۷ طبیعی سخن می‌گوید، که می‌توانند با اهداف انسانی متحد شوند یا در پراکسیس اجتماعی آزاد شوند، این گفته به عنوان غایت‌شناسی ابژکتیو فرآیند جهانی تفسیر می‌شود».^(۶)

در برابر چنین تلاش‌های مختلفی برای جدا ساختن یکی از خلاق‌ترین فلاسفه مارکسیست از سنت مارکسیسم، استدلال خواهیم کرد رویکرد بلوخ به عنوان مشارکتی اصیل در فلسفه پراکسیس بهتر درک می شود. این اصطلاح توسط آنتونیو لاپریولا وضع

¹ Neues Deutschland

² rescuing critique

³ Hans Heinz Holz

⁴ Hans Jonas

⁵ Hans-Ernst Schiller

⁶ Beat Dietschy

⁷ possibilities

شد، کسی که فهم پراکسیس محور از فلسفه مارکسیستی را توسعه داد تا با گرایشی مقابله کند که «آموزه ما» را باردیگر به «ایدئولوژی وارونه نوینی»، به خصوص در شکلی از جبرگرایی مبدل می‌کند.^۷ این نظریه بعداً توسط دیگر متفکران و از همه شاخص‌تر آنتونیو گرامشی توسعه بیشتری یافت. لابیولا و گرامشی هردو از «تزهایی درباره فوئرباخ» مارکس آغاز کردند، که منطبق با آن «تمامی ماتریالیسم‌های پیشین» واقعیت را «تنها در شکلی از /بژه، یا تامل و نه همچون حس فعال انسانی، عمل، نه به صورت سوژکتیو» فهم می‌کردند.^۸

تصادفی نیست که بلوخ نیز مفهوم خویش از ماتریالیسم – که قاطعانه و مستقیماً در برابر فهم ایستا از ماده [Klotzmaterie، ماده به عنوان امر «به صورت مکانیکی سرد»] – را نه فقط با ارسطو و آنچه بلوخ «خط ارسطو باوران چپ» می‌خواند (۹) بلکه با «تزهایی درباره فوئرباخ» توسعه بخشید. بلوخ تأکید می‌کند مارکسیسم نقطه ارشمیدسی اش (نقطه ثقلی) را در «انسان کارگر» با «حالات اجتماعی ارضای نیازهایش» و روابطش «با مردم و طبیعت» قرار می‌دهد.^{۱۰} برای این اساس بلوخ مفهوم ماده را دربرگیرنده «آگاهی» و «روح» می‌فهمد^{۱۱} که فلسفه سنتی از جمله مارکسیسم-لنینیسم به عنوان مخالف ماده در نظر می‌گیرد. خواننده بلوخ از زاویه فلسفه پراکسیس خیلی زود متوجه شباهتها و تقاطعها با گرامشی می‌شود. این موضوع حتی بیشتر تعجب برانگیز می‌شود زیرا این دو متفکر با آثار یکدیگر آشنا نبوده‌اند.

حتی با وجود اینکه مارکسیسم-لنینیسم جزئی تمامی انواع فلسفه پراکسیس را به عنوان یک انحراف حذف و مورد آزار قرار داده است، یقیناً این فلسفه جریانی درون مارکسیسم را می‌سازد و به ویژه جریانی زنده است که از سقوط سوسیالیسم دولتی جان به دربرده. بلوخ فلسفه خود را در زمینه سیاسی دراماتیک توسعه و بحران مارکسیسم پس از مرگ بنیانگذارش بسط می‌دهد، بحرانی که با شکافی جهانی میان سوسیال دمکراسی و بین‌الملل کمونیستی، ظهور متعاقب فاشیسم در ایتالیا و آلمان و – در خود مارکسیسم – با آنچه بلوخ به عنوان ازدست رفتن چشم‌اندازهای اتوپایی می‌فهمد نشان‌گذاری می‌شود.

استدلال من به دوبخش اصلی تقسیم می‌شود. در بخش نخست بارآوری بازخوانی بلوخ در چهارچوب فلسفه پراکسیس را نشان می‌دهم. خواهیم گفت که مفاهیم پیش‌نگری^۸ و نه-هنوز-آگاهی^۹ او با نظریه ماتریالیستی و بدن محور عاملیت پشتیبانی می‌شود. یعنی تحلیل رویای روزانه می‌تواند با مفهوم حس خوب گرامشی ترکیب شود، و هستی‌شناسی امر نه-هنوز او رابطه متقابل پیچیده‌ای میان غایت‌شناسی قوی و آنچه پیشنهاد می‌کنم نیروی غایت‌شناختی ضعیف /مکان‌های گشوده خوانده شود ترسیم می‌کند. در بخش دوم تفسیر فلسفه پراکسیس را برای شناسایی برخی نقاط ضعیف در فلسفه بلوخ بکار می‌گیرم. اهداف اتوپایی – دور از دسترس که وضع می‌کند نباید – خواهیم گفت – برحسب اینهمانی بدون تعارض صورت‌بندی شود، چراکه برخی از مفروضات ذات‌باورانه و غایت‌شناختی‌اش مستلزم تعدیل شدن با کمک تحلیل‌های گرامشیایی از تضادهای هژمونیک برای امید و ناامیدی است.

^۸ anticipation

^۹ the not-yet-conscious

۱. بازخوانی بلوخ به میانجی فلسفه پراکسیس

۱.۱ تاریکی لحظه زیسته^{۱۰} و پیش‌نگری^{۱۱}

آنچه تفسیر بلوخ را تا این حد دشوار می‌کند مفاهیم اصلی فلسفه او است که به عمق کارهای اولیه پیش مارکسیستی‌اش برمی‌گردند درحالی که پس از مواجهه‌اش با مارکسیسم معانی خاص و تازه‌ای به خود می‌گیرند. تحلیل دقیق آثار او نیازمند به حساب آوردن هردوی این جنبه‌ها است. روش فراگیر که اصل/مید را با عدسی متون اولیه او می‌خواند، یا با لنز فلاسفه‌ای که بلوخ جوان آنها را می‌خواند او را تفسیر می‌کند، تقلیل‌گرایانه است. به شکل طعنه‌آمیزی این روش عکس کاوش امر نو^{۱۲} (یا امر «واقعا تازه») توسط بلوخ است، و آن را به نقطه مقابلش یعنی باستان‌گرایی تبدیل می‌کند. (۱۲) به خصوص تازگی ویژه مواجهه بلوخ با مارکسیسم را نادیده می‌گیرد که در حوالی سال ۱۹۲۳ تحت تاثیر گئورگی لوکاچ آغاز شد. غوطه‌وری در مارکسیسم «به شکل قابل توجهی تناسب پژوهش بلوخ را افزایش داد، و قدرت تفکر و زبان او را به چالش گرفت و آزاد ساخت». (۱۳)

برای نمونه این برخورد در نقطه عزیمت انسان‌شناسی بلوخ، «تاریکی لحظه زیسته» قابل مشاهده است، که می‌توان ردپایش را در سراسر مجموعه آثارش از روح/توپیا تا جهان تجربه‌پذیر دنبال کرد. تاریکی لحظه زیسته یعنی آنچه به صورت بی‌میانجی ظاهر می‌شود و تا به عمل درنیاید نمی‌تواند تجربه شود. «تنها وقتی این لحظه بگذرد یا قبل از رخدادنش، وقتی هنوز مورد انتظار است، اشاره‌ای از آن دریافت می‌کنیم». (۱۴) بلوخ ضرب المثل آلمانی «هیچ نوری در پای فانوس دریایی وجود ندارد» را می‌آورد تا نشان دهد آنچه زندگی ما را در بدن زنده و رانه‌های برآمده از آن می‌سازد – اشتیاق درونی، «امر که از درون ترغیمن می‌کند»، ضربان قلب، گردش خون – نمی‌تواند در بروزی بی‌میانجی احساس شود، بلکه تنها پیش یا پس از لحظه زیسته قابل درک است. (۱۵) «خون جریان دارد، ضربان قلب بی آنکه برایمان محسوس باشد خون را به حرکت درمی‌آورد. در واقع، اگر هیچ اختلالی وجود نداشته باشد، آنگاه به طور کلی هیچ چیزی که زیر پوست جریان دارد حس نمی‌شود ... زندگی سالم می‌خواهد و به درون خویش بافته می‌شود. و کاملاً در عصاره‌ای که در آن غوطه‌ور است جذب می‌شود». (۱۶)

یقیناً می‌توان این مفهوم را برآمده از بصیرت هگل که می‌گفت آنچه شناخته شده هنوز فهمیده نشده، یا از پدیدارشناسی هوسرل یا از «لبه‌های آگاهی»^{۱۳} ویلیام جیمز دانست. (۱۷) اما چرخش قاطع در متن تر ششم مارکس درباره فوئرباخ پیدا می‌شود، که مطابق با آن «ذات» موجود انسانی «میراث انتزاعی موجود در هر فرد مجزایی نیست» بلکه «مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است». (۱۸) یقیناً این تعریف ضد-ذات‌باورانه‌ای از «ذات» است که کاملاً معنای سنتی خود را برمی‌اندازد. وقتی بلوخ می‌گوید امر انسان به عنوان «امری تهی»، «تاریک»، «خالی» و همچوم چیزی که «نمی‌تواند درون خویش بماند آغاز می‌شود»، بر این نکته تاکید می‌گذارد که افراد اجتماعی نیازمند رفتن به یک «بیرون»، به وضعیت‌های خاص تاریخی –

¹⁰ Darkness of the Lived Moment

¹¹ Anticipation

¹² the Novum

¹³ fringes of consciousness

اجتماعی خودشان هستند، به جایی که «ذات» بالقوه خویش را صاحب می‌شوند. (۱۹) امر درونی باید «از خودش خارج شود»^{۱۴}، به خارج از خود رفته و خود را خارج از خود تجربه کند، و تنها «در نسبت با این خارج است که می‌تواند درون خودش را تجربه کند» (۲۰).

قطب مکمل انسان‌شناسی بلوخ – مفهوم پیش‌نگری و آگاهی نه‌هنوز – را هم به همین ترتیب می‌توان تا آثار اولیه اش رد یابی کرد و بنابراین سهم گرفته از سنت‌های مسیح‌باورانه، رومانتیک، گوت‌های یا نوکانتی دانست. (۲۱) با این وجود هرگونه تلاشی برای تعیین دقیق خاستگاه‌های خاص نظری این مفاهیم به دشواری راه می‌برد یعنی غالباً روشن نمی‌کند که آیا بلوخ براسستی بر مبنای ادبیاتی که به آن ارجاع داده عمل می‌کند یا صرفاً به آن ارجاع می‌دهد تا از مفهوم حالا توسعه یافته‌اش از آگاهی نه‌هنوز پشتیبانی کند، چراکه مطابق با شرح خودش، این فکر در سال ۱۹۰۷ و در بیست و دوسالگی به ذهنش خطور کرده است. (۲۲) در هر حال وقتی بعدتر در اصل/مید جنبه‌های مختلف آگاهی پیش‌نگرانه را با مفهوم نظام‌مند انسان‌شناختی‌اش توسعه می‌بخشد، فهمش از مارکسیسم نقشی قاطع بازی می‌کند. بلوخ تصویر مشهور مارکس که در آن بدترین معماران برجسته تر از بهترین زنبورها هستند را نقل می‌کند، بدترین معماران خانه را در ذهن می‌سازند پیش از اینکه آن را در عمل بسازند. «در انتهای هر فرآیند کاری، نتیجه‌ای به ارمغان می‌آید که از پیش توسط کارگر در آغاز در نظر گرفته شده بود، از این رو از پیش به صورت ایدئال ساخته شده بود» (۲۳) براساس نظر بلوخ، «قطعا از این منظر» است که آرزوها و رویاها شکل می‌گیرند. (۲۴) برخلاف مفهوم انسان‌شناختی از ذات انسان که به صورت تاریخ شمول – «بورژوازی» – توسط مارکسیسم رسمی آلمان شرقی تثبیت شده بود (۲۵)، بلوخ به پیش‌وضعیت فیلوژنتیکی^{۱۵} ارجاع می‌دهد که اجازه می‌دهد انسانها بخش فعال در مجموعه جامعه داشته باشند. مدرسه برلینی روان‌شناسی انتقادی که پیرامون کلاوس هولزکامپ^{۱۶} و یوته هولزکامپ – اوسترکامپ^{۱۷} شکل گرفته بود، ظرفیت پیش‌نگری را به عنوان بخشی از «ماهیت اجتماعی»^{۱۸} یا «بالقوگی طبیعی برای جامعه‌پذیری»^{۱۹} انسان مفهوم‌پردازی می‌کرد که در مدتی طولانی میان ظهور نیروی کار، مشارکت و زبان انسانی رشد می‌کند. (۲۶) این درست است که ظرفیتهای ابتدایی پیش‌نگری رخدادهای آینده می‌توانست در جهان حیوانات غیر انسان نیز به همان صورت دیده شود، اما این ظرفیتهای پیش‌نگرانه در فعالیتهای مشترک انسانی کیفیت و ابعاد تازه‌ای بدست می‌آورد. (۲۷)

در کشش میان «ناشناختگی» لحظه زیسته و پیش‌نگری امر نه‌هنوز است که بلوخ نظریه احساسات خود را شرح می‌دهد. این احساسات/تاثرات از ناحیه اشتیاق شدید به، حسرت فراوان برای، آرزومندی برای انتظاری برمی‌آید که فعالانه و از پیش درباره گزینه‌هایی ترجیحی تصمیم گرفته است – به عبارت دیگر احساس «خواستی برای عمل است» (۲۸) در برابر مجموعه گسترده رویکردهای روانکاوانه (از فروید تا یونگ و آدلر) که رانه‌ها را به عنوان نیروهایی خودمختار در نظر می‌گیرند، بلوخ

¹⁴ aus sich heraus

¹⁵ Phylogenetic – به بررسی روابط تکاملی میان گروه‌های مختلف جانداران می‌پردازد. این مفهوم در زیست‌شناسی برای مطالعه نحوه تکامل گونه‌ها و ارتباط آن‌ها با یکدیگر استفاده می‌شود. فیلوژنتیک از داده‌های مولکولی و ریخت‌شناسی برای ترسیم درخت‌های تبارشناسی بهره می‌برد که نشان‌دهنده مسیر تکامل موجودات زنده است. این واژه از ریشه یونانی "فیل" (φύλη/φύλον) به معنی «تبار» و "ژنتیکوس" (γενετικός) به معنی «مربوط به زایش» گرفته شده است.

¹⁶ Klaus Holzkamp

¹⁷ Ute Holzkamp-Osterkamp

¹⁸ societal nature

¹⁹ natural potentiality to sociality

آنها را از نقطه نظر بدن بازسازی می‌کند: موجود انسانی «به یکسان رانه‌های درهم تنیده گسترده و تغییر پذیر است، توده‌ای دگرگون‌پذیر و غالباً بی‌نظم، آرزوهایی که اغلب همچون «باد مخالف پیرامون کشتی» حرکت می‌کنند، اما «تنها وقتی بدن خواهان حفظ خود است به تمامه حاضر می‌شوند» (۲۹) مطابق با دیدگاه ابرهارد براون^{۲۰} این تصمیم روش‌شناسانه برای آغاز کردن از عملکردهای خود-حفظ‌کننده، که هم به صورت تنانه مشروط شده و هم به صورت تاریخی متغیر است، گسست بلوخ از نظرورزی ایدئالیستی را نمایان می‌سازد. (۳۰)

کیفیت و ابعاد پیش‌نگری همچنین به تمیز دادن احساسات «انتظاری»^{۲۱} از احساسات «قابل برآورد»^{۲۲} در کوتاه مدت یاری رسان است. (۳۱) بنابراین خط صعودی بلوخ در/مید به قله می‌رسد که «انسانی ترین احساس ذهنی است» (۳۲) برخی منتقدین زمینه روش‌شناختی را به پرسش می‌گیرند که بلوخ بر مبنایش/مید را مثلاً نسبت به اضطراب یا ترس تقدم می‌بخشد. (۳۳) آنها نشان می‌دهند بلوخ صرفاً دیدگاه سیاسی‌اش را از طریق انسان‌شناسی خود طرح می‌افکند و بنابراین آن را به غایت‌شناسی برآمده از بیرون منقاد می‌کند. آنچه در این نقد نادیده گرفته می‌شود این موضوع است که بلوخ استدلال‌اش را بر مبنای مفهوم عاملیتی هدایت شده به سمت جهان بنیان می‌نهد. این نقطه عزیمت روش‌شناختی که همچنین هسته جدایی او از فروید را هم می‌سازد، از اخلاق اسپینوزا الهام گرفته می‌شود، به ویژه از تمایز اسپینوزایی میان احساساتی که به صورت انفعالی در معرضشان قرار می‌گیریم (تاثیرات)^{۲۳} و احساسات خود تعیین بخشی که با گسترش ظرفیت عمل یا کنشمان^{۲۴} هدایت می‌شود. (۳۴) با در نظر گرفتن این دیدگاه، اضطراب^{۲۵} آنطور که هایدگر می‌توانست بگوید یک وضعیت وجودی هستی‌شناختی نیست بلکه «رنج، سرکوب، عدم اختیاری» تحمیل شده از بیرون بر ما است. (۳۵)

محور اصلی انسان‌شناسی بلوخ رشد و توسعه عاملیت مشترک است. او در همان صفحات نخستین اصل/مید، می‌گوید امید «از خود بیرون می‌آید و مردمان را می‌گستراند به جای آنکه در تنگنایشان بگذارد»: امید «مستلزم مردمانی است که خویششان را به درون آنچه می‌شود می‌افکنند»^{۲۶}، به درون چیزی که خویششان به آن تعلق دارد. امید با زندگی سگی که خود را تنها به شکل انفعالی درون آنچه هست افکنده هیچ مدارایی نخواهد داشت» (۳۶) این تاکید بر تعامل و درگیری فعال مردمان^{۲۷} به وضوح ضد پرتاب‌شدگی^{۲۸} هایدگر است. جایی که هایدگر اضطراب را کلیت بخشیده و هستی‌شناسانه می‌کند و آن را تا راهی به سوی هستی حقیقی بالا می‌کشد، بلوخ مفهوم/مید تعلیم‌دیده و فهمیده‌شده^{۲۹} را توسعه می‌بخشد، که با تحلیل و مشاهده می‌تواند تصحیح شود. (۳۷)

²⁰ Eberhard Braun

²¹ expectant

²² short-term filled

²³ passiones

²⁴ potentia agendi

²⁵ anxiety

²⁶ sich ins Werdende tätig hineinwerfen

²⁷ sich hineinwerfen

²⁸ Geworfenheit

²⁹ docta spes

۱.۲. از رویاهای روزانه مردمان تا اتوپییایی انضمامی مارکسیسم

بلوخ امیدی «تعلیم‌دیده» را به عنوان راهی برای تفوق بر «گیجی» و «حالت اضطراب» مان پیشنهاد می‌دهد. (۳۸) این رویکرد همانند پروژه گرامشی است که در جهت انسجام حس مشترک^{۳۰} عمل می‌کند، حس مشترکی که با تضاد و «ترکیب نامتعارف» مشخص می‌شود و حاوی «عناصر عصر حجر و اصول علمی پیشرفته‌تر، تعصبانی از تمامی مراحل گذشته تاریخی ... و شهودی از فلسفه آینده‌ای است که به نژاد متحده‌شده بشر در سراسر جهان تعلق خواهد داشت». (۳۹) ارنست بلوخ در *میراث زمانه ما* با شهودی دلپذیر، چنین ناهمخوانی‌های تاریخی را همچون تضادهای *ناهم‌زمان*^{۳۱} یا غیر-معاصر توصیف می‌کند، که به گذشته‌هایی مختلف اشاره و به آینده‌هایی گوناگون گشوده است. درحالی که ناهم‌زمانی ابژکتیو به تداوم تاثیر اشکال قدیمی تولید مربوط می‌شود، ناهم‌زمانی سوژکتیو همچون «خشم انباشته‌شده»^{۳۲} ظاهر می‌شود. (۴۰) بنا به نظر بلوخ همین تضادهای ناهم‌زمان – به خصوص اشکال تفکر قرون وسطایی در میان طبقات متوسط و دهقانان، کینه‌ها نسبت به مدرنیته سرمایه‌دارانه و تضادها میان شهر و شهرستان و میان جوان و پیر – است که توسط نازیها مورد استثمار قرار می‌گیرد و علیه جنبش کارگری و دمکراسی پارلمانی در جمهوری وایمار بکار می‌رود. (۴۱) چون این تضادها سرشار از دیون پرداخته نشده از گذشته اند، جنبش اجتماعی کارگری باید مواجه شدن با این تضادهای ناهم‌زمان را هم یاد بگیرد. آنچه لازم می‌شود دیالکتیکی چند زمانه و چند لایه است که می‌تواند «عناصر اتوپییایی و براندازانه، ماده سرکوب‌شده این نه-هنوز گذشته» را فهم و نجات دهد. (۴۲)

هم گرامشی و هم بلوخ به دنبال نقاط اتکا در زندگی روزمره می‌گردند که از آنها حس مشترک تضادمند را دگرگون و بر عدم انسجامش غلبه کنند. گرامشی این نقاط اتکا را به عنوان بخشی از «عقل سلیم»^{۳۳} تشخیص می‌دهد، هسته سالم «حس مشترک» که با مشاهده مستقیم و حسی گشوده به تجربه‌ورزی مشخص می‌شود. (۴۳) طبقات فرودست باید «روشنفکران انداموار» خودشان را بپرورند تا بتوانند فلسفه پراکسیس خود را به این «عقل سلیم» خلاق و واقعگرا متصل سازند، که می‌تواند کمک کند حس مشترک مردمان به سطحی منسجم تر ارتقا یابد. (۴۴) بلوخ این دو اصطلاح را در مسیر مشابه بکار می‌گیرد وقتی می‌گوید حس مشترک غیردیالکتیکی هیچ منطقی ندارد بلکه مملو از تعصبات خرده بورژوایی است، حال آنکه *عقل سلیم*^{۳۴} «نشانی از کمال»، از صدای حقیقی وقار است که «هیچ چشم‌اندازی را به کنار نمی‌افکند مگر چشم‌انداز منتهی به چیزهایی که هیچ برکتی به ارمغان نمی‌آورند». (۴۵)

نزد بلوخ نقطه اتکای ویژه برای عقل سلیم رویاهای روزانه مردمان است، که در «زندگی همه‌کس نفوذ دارد». (۴۶) او مفهوم رویای روزانه خود را به مارکس جوان وصل می‌کند، که در *سالنامه آلمانی-فرانسوی* (۱۸۴۴)^{۳۵} این نظر مشهور را گفته «چیزی که جهان مدتها رویایش را در سر می‌پرورانده تنها وقتی در واقعیت تصاحب شود به آگاهی درمی‌آید». (۴۷) بلوخ این

³⁰ common sense

³¹ Ungleichzeitigkeit

³² accumulated rage

³³ Buon senso

³⁴ good sense

³⁵ Deutsch-Französische Jahrbücher (1844)

گزاره را در مرورش بر تاریخ و آگاهی طبقاتی گئورگ لوکاش نقل و به آن توضیحی شورانگیز با این مضمون می‌افزاید که این گفته به تفکر انسان «بالاترین نیروی برساننده و همچنین بالاترین مسئولیت نسبت به جهان، مأموریت روز هفتم خلقت» را نسبت می‌دهد. (۴۸) همین بصیرت مارکسی است که پرروژه‌اش را به رمزگشایی از تاریخ رویای انسانی در اصل/امید سوق می‌دهد که از کبوتران سرخ شده سرزمین کوکائین تا اتوپیا‌های اجتماعی و نظریات حقوق طبیعی، شعر، معماری، موسیقی و دین صعود می‌کند. آنچه باعث می‌شود چنین موضوعات تا این حد مجزایی «سخن بگویند»، حس بلوخ نسبت به ابعاد عصیانگر و رهایی‌بخش آنان است که پیش-روشنایی^{۳۶} از جامعه بی‌طبقه بدون سلطه و بیگانگی را آشکار می‌کند.

بسیاری از پژوهندگان آن قدر بر اهداف «آخرت‌شناسانه» بلوخ تمرکز کرده‌اند که ادعای روش‌شناختی او برای توسعه عناصر اتوپایی از واقعیات بسیار نزدیک را نادیده می‌گیرند: «امر اینجا و اکنون، آنچه مداوماً در نزدیکی آغاز می‌شود، مقوله‌ای اتوپایی است، در واقع مرکزی‌ترین مقوله آن را می‌سازد». (۴۹) رویکرد بلوخ در معنای فلسفه پراکسیس نه «ایدئالیستی» بلکه ماتریالیستی است و همانطور که انریکه دوسل^{۳۷} ملاحظه می‌کند از «موجود زنده»^{۳۸} در ارتباط با یک آینده تازه ممکن» آغاز می‌کند. (۵۰)

بلوخ به خصوص در گزین‌گویه‌هایش درباره رویای روزانه برآنچیزی تاکید می‌کند که در بخش‌های کلی تر فلسفه امیدش گاهی گم می‌شود – یعنی مقداری که آرزومندی‌های روزمره توسط طبقه حاکم و ایدئولوژی تعینی مضاعف می‌گیرند. تصاویر آرزومند در آینه اغلب تنها بازتابی از این است «که چطور آرزوهای طبقه حاکم آرزوهای ضعیفان را شکل می‌دهد». (۵۱) به عبارتی دیگر «انسان در معرض خطر به خود با چشمان اربابش می‌نگرد» و هنگامی که خود را در وضعیت برتر قرار می‌دهد، این موقعیت در واقع «مزیتی است که اربابان واقعی از آدم کوچک کسب می‌کنند». (۵۲) در واقع بسیاری از رویاهای روزانه کوچک «زندگی حاضر فقط تقاضایی برای دستمزدی بهتر هستند». (۵۳) با این حال آنچه چنین رویاهایی را به عنوان نقطه اتکایی ممکن برای عقل سلیم واجد صلاحیت می‌کند ظرفیت پیش‌نگرانه‌اشان است: «حتی خصوصی‌ترین و غافل‌ترین اندیشه آرزومندانه بر رژه رفتن ناخودآگاه در یک ردیف ارجح است، چون می‌توانند آگاهانه شوند». (۵۴)

بردار هدایتگر از مفهوم رویای روزانه بلوخ به آموزه گرمای^{۳۹} مارکسیستی او را نه صرفاً می‌توان از آثار پیش-مارکسیستی‌اش توضیح داد نه از موضع فلسفی «میان» مارکس، هگل و شلینگ. این مفهوم را می‌بایست در نور راهبردهایی دید که بلوخ در هنگام مداخله در میدان نیروهای ستیزه‌جوی مارکسیسم معاصر بکار می‌گیرد. در این زمینه تقسیم جهانی جنبش کارگری به سوسیال دمکراسی و کمونیسم بین‌الملل و تحلیل رفتن قابلیت‌های پیش‌نگرانه‌ای که او در هردو جناح در نظر می‌گیرد وجه مرکزی دارد. جنبش کارگری هم در ظاهر اصلاح‌طلبانه‌اش و هم در پوشش انقلابی مارکسیسم را بالاتر از همه به عنوان «علم قوانین تاریخ» و «آموزه پیشرفت» می‌فهمد. (۵۵) هم سوسیال دمکراسی و هم مارکسیسم-لنینیسم تمایل دارند مفهوم تعین «ابژکتیو» تاریخی، مستقل از بداعت و پیشگامی انسان را فراخوانند (و به آن اتکا می‌کنند). (۵۶)

³⁶ Vorschein

³⁷ Enrique Dussel

³⁸ ser-vivente

³⁹ doctrine of warmth

بنابراین بلوخ دلیل خوبی دارد در مسیر متضادی حرکت کند. او در میراث *زمانه ما* تعیین‌گرایی (جبرگرایی) را نقد و عقل‌باوری یک سویه را به عنوان کمبود و نقص اصلی مارکسیسم معاصر معرفی می‌کند که جاذبه ایدئولوژیک فاشیسم و «دزدی موفقیت آمیز از کمون» را تسهیل کرده است. (۵۷) در اینجا بار دیگر با زمان‌هایی مختلف مواجه می‌شویم. نازی‌ها داعیه‌های کمونیستی معاصر حزب کارگر، رنگ سرخ، خیابان، صف، «سرودهای خطرناک»، روز کارگر، «جنگل پرچم‌ها»، تقدم پراکسیس را اشغال کرده‌اند. (۵۸) «بنابراین دشمن به شکنجه و کشتار کارگران راضی نیست. او تنها نمی‌خواهد جبهه سرخ را درهم کوبد بلکه همچنین خواهان کندن جواهر از جنازه مفروض هم است». (۵۹)^{۴۰} اما برای بلوخ دزدی فاشیستی از کمون معنایی گسترده تر دارد: نازی‌ها همچنین رویاهای عصر طلایی که حاوی خاطرات کمون اولیه، اسطوره‌های باستانی رایش هزارساله، امیدهای هزاره‌ای و ایده‌های اجتماعی-انقلابی بدعت‌گذاران مسیحی است را هم تسخیر می‌کنند. (۶۰) رد این رویاها به عنوان اموری عقب‌مانده و ضدعقلانی توسط مارکسیست‌ها – مثل «خود برتر بینی نرم» کارل کائوتسکی نسبت به عرفان‌گرایی آخرالزمانی – هژمونی فاشیسم را تسهیل می‌کند: وقتی «مارکسیسم مبتذل از میراث جنگ‌های دهقانی آلمان و فلسفه آلمانی غفلت کرد، نازی‌ها به درون مناطق رها شده، که در اصل قلمروهای مونتری بود روان شدند». (۶۱) بلوخ در برابر پیشروی فاشیسم «اتحاد سه‌گانه» پرولتاریا، دهقانان تهی‌دست و طبقات متوسط را پیشنهاد می‌کند که می‌تواند «حتی آن دست‌انگیزی از تضاد ناهم‌زمان را آزاد سازد که ظرفیت ناسازگاری و دگرگون کردن دارند، یعنی آن دست‌دشمنی با سرمایه‌داری، آوارگی در آن، و بازگرداندنشان برای کارکردن در ارتباطی متفاوت». (۶۲) پیشنهاد او بینش آینده‌نگرانه مهمی در زمانه خود را نشان می‌دهد: متن در ماه می ۱۹۳۲ نوشته شده است، سه سال قبل از هفتمین کنگره جهانی کمیت‌ترین در جولای و آگوست سال ۱۹۳۵، که در آن گئورگی دیمیتروف^{۴۱} و ارونکی راهبردی چشمگیر از نظریه «سوسیال فاشیسم» (که مفهوم فاشیسم را به سوسیال دمکراسی اعمال می‌کرد) به مفهوم فاشیسم به مثابه «دیکتاتوری تروریستی آشکار... ارتجاعی‌ترین عناصر سرمایه‌داری مالی» را اعلام کرد. (۶۳) البته این تعریف مناقشه‌برانگیز بود چون بنیاد طبقاتی پوپولیستی جنبش‌های فاشیستی و جذابیت ایدئولوژیک آنها را کنار می‌گذاشت. اما اگر زودتر اعمال شده بود می‌توانست مسیر را برای «جبهه مردمی»^{۴۲} گسترده و بالقوه موفق در برابر فاشیسم باز کند.

بنابراین براساس دیدگاه بلوخ، اعلامیه انگلس درباره پیشرفت سوسیالیسم از اتوپیا به سمت علم باعث «سوءتغذیه تخیل انقلابی» می‌شد، که حاصل آن «از میان رفتن ستونهای سوزان نگاه دارنده اتوپیا و ناپدید شدن آن در میان ابرها بود». (۶۴)^{۴۳} پروژه فلسفی خود او را باید به عنوان کوششی برای مرتبط ساختن دوباره انگیختارهای اتوپیایی گسسته با جعبه‌ابزار تحلیلی نقد مارکسیستی و برگرداندن رابطه آنها در ترکیب‌بندی دیالکتیکی نو فهمید. «نفی متعین»^{۴۴} نقد مارکسیستی به مثابه جریان سرد از نو قالب بندی شد که با «علم انضمامی شرایط، ... مبارزه و مخالفت» در کنار «افشای ایدئولوژی‌ها» و «افسون‌زدایی

^{۴۰} یا خواهان جوهر جنبش کارگری از بدن آن است. معادل اصطلاح کندن جواهر از جسد را در فارسی نیافتیم. یقیناً به معنای کره گیری از آب است. فاشیست‌ها می‌خواهند از آب جنبش کارگری کره بگیرند.

^{۴۱} Georgi Dimitrov

^{۴۲} popular front

^{۴۳} اتوپیا در آسمان بنا می‌شود اما ستونهای نگاه دارنده اش همین میراث محقق نشده و رستگار نشده مردمان است. با از میان بردن این ستونها، اتوپیا درون ابرهای ناپدید می‌شود.

^{۴۴} determinate negation

از توهم متافیزیکی» مشخص می شد - هشدار ضروری علیه گرایشات اتوپایی به «بازسازی کامل، رد شدن سریع و پریدن از فراز مسائل».(۶۵) مفهوم جریان گرم التفاتهای رهایی بخشی را پیکربندی می کرد که به سوی «کلی اتوپایی»^{۴۵} نیل می کردند، که در آن انسانها، جهانشان و طبیعت دیگر از یکدیگر بیگانه نبودند.(۶۶) مارکسیسم به عنوان «آموزه ای گرم» به «نظریه-پراکسیس دستیازی به خانه» مبدل می شد.(۶۷) به مانند روزا لوکزامبورگ که می کوشید به میانجی صورتبندی مشهور خود از «رنال پلیتیک انقلابی» اهداف دوردست جامعه بی طبقه را از نو با اهداف نزدیک اصلاح واقعگرایانه مرتبط سازد، بلوخ دو جنبه از سیاست مترقی را همزمان متعارض - تلخ رویی و بد خلقی در برابر ایمان^{۴۶} - و مکمل هم توصیف می کرد: «تنها سردی و گرمی پیش نگرانی انضمامی در کنار هم ... تضمین می کنند که نه راه فی نفسه و نه هدف فی نفسه به طریقی غیردیالکتیکی از یکدیگر جدا و بنابراین شیء واره و منزوی شوند».(۶۸)

از این طریق این بازصورتبندی نظری-عملی، همجواری انتزاعی/توپیا و علم با تضاد میان/توپایی/انتزاعی، «فانوس رویا [که] به درون فضای تهی می تابد» و/توپایی/انضمامی، که جهان را به میانجی «کار در و با گرایشات بالفعل در آن» دگرگون می سازد، جایگزین می شود.(۶۹) همینجا است که انسان شناسی بلوخ به هستی شناسی امر نه-هنوزش منتقل می شود. کار در و با گرایشات بالفعل مستلزم و نیازمند این است که خود واقعیت «بسته، آکنده از امور واقع ایستا و حتی کامل نباشد»، بلکه فرآیندی پویا را تشکیل دهد که «وساطت چند شاخه و گسترده میان اکنون، گذشته ناتمام و ... آینده ممکن» را به ارمان می آورد.(۷۰) کل اندیشه استعلایی، تخیل ورزی و رویا پردازی ما هیچ چیز را تغییر نمی دهد اگر شرایط واقعی به همان ترتیب برای برآوردن آنها پیش نیابند،(بلوخ از عبارت helfend entgegenkommen استفاده می کند).(۷۱)^{۴۷} به همین دلیل بلوخ امید را در مسیری سه گانه تعریف می کند: به عنوان «انسانی ترین احساس ذهنی»، به عنوان «کنش هدایت کننده از نوع شناخت» که قابلیت اصلاح و بهبود منطقی و انضمامی دارد، و به مثابه «محلی در جهان»^{۴۸} که به اندازه متمدن تریم سرزمین ها مسکونی و به اندازه قطب جنوب ناشناخته است».(۷۲) وظیفه انضمامی-اتوپایی متصل کردن «آگاهی نه-هنوز» انسانها به «نه-هنوز شدن» جهان ممکن می شود چون هردو قلمرو حاوی فضاهای ممکن هستند که به طور کامل تعیین نشده اند.(۷۳)

۱.۳. آیا می توانیم هستی شناسی امر نه-هنوز بلوخ را با کلید فلسفه پراکسیس بخوانیم؟

بلوخ که از زمان دانش آموزی می خواست نظام جامع فلسفی طراحی کند «که در قیاس با آن بنای شکوهمند هگل همچون آغل به نظر آید»(۷۴) فلسفه پراکسیس مارکسیستی خود را در چهارچوب نظام سازی فلسفی^{۴۹} کلاسیک نقش زد. البته چنین نقش زدن نمی توانست بدون خطر نظورری باشد. اما بلوخ درحالی که مفاهیم سنت فلسفی را برگرفت - خاستگاه، ذات، غایت شناسی، اینهمانی، بالاترین خیر و غیره - هم زمان آنها را از وابستگی شان به موضوعات از پیش داده شده جدا و از چشم انداز هستی شناسی امر نه-هنوز بازتعریف کرد، که مطابق با آن «پیدایش حقیقی نه در آغاز بلکه در پایان فرامی رسد».(۷۵)

⁴⁵ Utopian totum

⁴⁶ Glauben

^{۴۷} برای کمک رسانی پیش آمدن م.

⁴⁸ Weltstelle

⁴⁹ Systemphilosophie

اینکه هستی‌شناسی بلوخ را به عنوان «نظام اتوپایی» غیر مارکسیستی در نظر بگیریم (همانطور که لوکاچ می‌گفت) (۷۶) یا به عنوان تکیه‌گاه ماتریالیستی انسان‌شناسی‌اش، به این بستگی دارد که آن را غایت‌شناسی ذاتی تاریخ و طبیعت بخوانیم یا کلیدی هرمنوتیکی برای امکانات گشوده. هردو خوانش توسط نقل‌قولهای بلوخ و حتی گاهی با جنبه‌های مختلفی درون یک جمله پشتیبانی می‌شوند. گویی بلوخ همزمان با هردو کلید می‌نویسد و از این ابهام به عنوان ابزارهای سبک‌شناختی ویرانگر استفاده می‌برد، انگار می‌کوشد (با استفاده از صورتبندی مشهور مارکس جوان) «این مناسبات متحجر» را وادارد «با صدای خودشان برقصند» (۷۷).

آدورنو وقتی بلوخ را «ایدئالیستی برخلاف خودش»^{۵۰} می‌خواند که فلسفه‌اش با «عمیقترین تناقض» تسخیر شده است، یکی از کلیدهای هرمنوتیکی را بکار می‌گیرد: این فلسفه «پایان جهان را همچون بنیاد خویش در نظر می‌گیرد، یعنی چیزی که آنچه وجود دارد را به حرکت درمی‌آورد به عنوان غایت»^{۵۱} خویش از پیش در آن ساکن است» (۷۸). براساس این تفسیر بلوخ – علی‌رغم تأکیدش بر امر حقیقتاً نو – رابطه‌ای دوری میان غایت و خاستگاه می‌سازد. یورگن هابرماس به صورتی مشابه توضیح می‌دهد بلوخ از روی تحلیل مناسب اجتماعی-تاریخی امکانات ابژکتیو می‌پرد و در عوض فوراً به ماده «آبستن» گذر می‌کند که همچون طبیعت/آفرین^{۵۲} به انسانیت میل می‌کند. بنابراین بلوخ – هابرماس مدعی است – به واقع مارکسیستی شلینگی است: فلسفه‌اش آموزه شلینگی توانش^{۵۳} در لباس مبدل مارکسیستی است. (۷۹) ابرهارد براون^{۵۴} در پاسخ به چنین انتقاداتی می‌گوید فلسفه بلوخ هسته عملگرا-انسانی را حفظ می‌کند. به مانند پدیدارشناسی روح هگل سوژه هردم گشوده‌تر می‌شود و با جهان ابژکتیو می‌آمیزد. بنابراین غایت بلوخ ضرورتی ایستا را دربر نمی‌گیرد بلکه به حالت امکان تعلق دارد: واقعیت آینده آن نه هنوز تعیین شده است. (۸۰) به این موضوع بعدتر باز خواهیم گشت.

درواقع انتقال از انسان‌شناسی بلوخ به هستی‌شناسی امر نه-هنوز او در بخشهای ۱۷ و ۱۸/صل/امید قرار دارد. یعنی می‌توان گفت در میانه بخش انسان‌شناختی کتاب درباره آگاهی پیش‌نگرانه که بلوخ به عنوان «مبنا و پشتیبان هرچیز دیگر» تعریف می‌کند. (۸۱) این انتقال بر مفهوم/مکان واقعی^{۵۵} متمرکز است، که در آن تخیل اتوپایی «همبستگی انضمامی» خود با جهان را می‌یابد. (۸۲) در سمت سوژکتیویته «امکان فعال»، «قابلیت-دیگر-کردن»^{۵۶}، توانشی برای تغییردادن اوضاع را می‌یابیم. در سمت ابژکتیویته، «امکان منفعل»، «قابلیت-دیگر-شدن»^{۵۷}، بالقوگی، چرخش‌پذیری، تغییرپذیری جهان را می‌بینیم. (۸۳) بلوخ همچنین پیچیدگی امکان‌ها را برحسب دامنه و وسعت پیش‌نگری تفکیک می‌کند. یک «جهت پستی»^{۵۸} وجود دارد که

⁵⁰ malgré lui

⁵¹ telos

⁵² natura naturans

⁵³ Potency – نیرو هم می‌توان گفت.م

⁵⁴ Eberhard Braun

⁵⁵ real possibility

⁵⁶ capability-of-doing-other

⁵⁷ capability-of-becoming-other

⁵⁸ reverse side

با «آنچه مطابق با امکان است»^{۵۹} ارسطو اشتراک دارد و بلوخ به عنوان «معیار آنچه در هر وضعیت داده شده امکان دارد»^{۶۰} تعریف می کند، و توسط تحلیل‌های سرد کشف می شود. و «جهتی جلویی یا در پیشانی» وجود دارد که با «آنچه ممکن است»^{۶۱} ارسطو منطبق می شود و بلوخ برحسب «کل امکان نهایی»^{۶۲} بازسازی می کند، و افقی برای تحلیل‌های گرم عرضه می دارد.^{۶۳}(۸۴)

صورتبندی بلوخ از اهداف دوردست اتوپیایی بالاتر از همه از دیدگاه مارکس جوان در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ الهام گرفته است، مطابق با این متن غلبه بر بی‌گانگی در جامعه بی‌طبقه نه فقط برای موجود انسانی، مناسبات اجتماعی‌اش، نیروی کار و قابلیت‌هایش به عنوان یک نوع به کار می‌رود بلکه آشتی با طبیعتی که به آن تعلق دارد را نیز شامل می شود. برای موجود انسانی اجتماعی^{۶۴} طبیعت «به عنوان پیوندی با انسان»، به عنوان «بنیادی برای وجود انسانی خودش» وجود دارد، بنابراین جامعه کمونیستی با «اتحاد کامل انسان با طبیعت – رستگاری حقیقی طبیعت – طبیعت‌گرایی انسان و انسانی بودن طبیعت را تحقق می بخشد».^{۶۵}(۸۵) بلوخ این دیدگاه را به عنوان «امید استوار شده»^{۶۶} بازصورتبندی می کند که یعنی طبیعت غیر-انسان – و حتی غیر سازمند – و جهان انسانی به «اینهمان شدن» گرایش دارند.^{۶۷}(۸۶) بنابراین سازش مارکسی میان انسان‌ها، جهان‌شان و طبیعت در فلسفه بلوخ به هسته مرکزی بالاترین خیر^{۶۸} مبدل می شود. متنوع‌ترین تصاویر امید^{۶۹} که «اوج رویاهایی از زندگی بهتر» را مشخص می کند.^{۷۰}(۸۷) این تصاویر حاوی «احساسی مسلم‌اند که امر بهتر نمی تواند تا ابد فرارود» یعنی باید تحقق یابد «تا اینجا و نه فراتر از آن» – همانطور که فاوست گوته می گوید «اندکی بمان، تو چه انداز دلنشینی».^{۷۱}(۸۸) آنچه خدا، پادشاهی ملکوت یا قلمرو آزادی خوانده می شده است – برای آخرین بار و برای مدتی طولانی توسط کانت – «اینهمانی انسانی است که در جهانی که با موفقیت برایش محقق شده به خود بازگشته است».^{۷۲}(۸۹) آنچه ترکیب ویژه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی بلوخ را مشخص می کند این نکته است که اینهمانی نه فقط اوج ایدئال امیدهای بشری، بلکه نشانی از «مسئله واقعی» حل نشده ماده و «مسئله وقفه و نهفتگی متافیزیکی طبیعت» نیز هست.^{۷۳}(۹۰)

⁵⁹ kata to dynaton

⁶⁰ Maße des jeweils Möglichen

⁶¹ dynamei on

⁶² finally

^{۶۳} بلوخ الگوی ارسطویی مقولات امکان [یا بالقوگی] و فعلیت را برای کمک به مجسم ساختن نظریه‌ی خود از نو تنظیم کرد. مقوله‌ی ارسطویی امکان که بلوخ بر مبنای آن بحث می‌کند، دو مؤلفه دارد: از یک طرف dynamei on یا آنچه به صورت امکان وجود دارد، که بلوخ در اصل امید به مثابه‌ی «اساس واقعی امکان در فرآیند دیالکتیکی» تعریفش می‌کند. این مقوله مؤلفه‌ی سوژکتیو درون ماده، نیروی محرک ناخودآگاه اما فعالی است که می‌زاید، تولید می‌کند و می‌آفریند. بدین ترتیب و از طرف دیگر ماده‌ی بلوخ kata to dynaton یا آنچه بر حسب امکان وجود دارد است، یعنی آنچه برحسب شرایط توسط چیزی که در هر مورد ظرفیت ظهور تاریخی دارد تعریف می‌شود. این مؤلفه با محدودیت‌ها یا شرایطی منطبق است که ماده برای خود در فرآیند خودمحقق‌سازی‌اش ایجاد می‌کند. این توضیح کاترین مویر از همین مقولات است، نگاه کنید به «ماتریالیسم نظروزیانه ارنست بلوخ. کاترین مویر. شروین طاهری. نشر میردشتی صفحه ۸۹» م.

⁶⁴ gesellschaftlicher Mensch

⁶⁵ well-founded

⁶⁶ summum bonum

⁶⁷ Hoffnungsbilder

تفسیر استاندارد از نهایت^{۶۸} و بالاترین خیر بلوخ به عنوان بیانیهایی از آخرت‌شناسی شبه دینی (۹۱) این حقیقت را از قلم می‌اندازد که ترجمه این جهانی او از /امور نهایی نه نجات‌دهنده عرضه می‌کند و نه تضمینی. همانطور که یان سیبرس^{۶۹} تأکید می‌کند بلوخ اصل آخرت‌شناسانه‌ای را بیان می‌کند که «تا آخرین ساعات [نهایی ترین نهایت] در تصویری غیر قطعی^{۷۰} از اینهمانی وجود و ذات یا خانه پنهان باقی می‌ماند» (۹۲) این بیان خیلی سریع به این تناقض می‌انجامد که اگر چنین «تصویر غیرقطعی» در روشی تجربی تفسیر شود، هیچ «اینهمانی» کاملی بدست نمی‌آید مگر ایستایی آنتروپیک حاصل شود و چنین تفسیری با درک دیالکتیکی از تاریخ به عنوان پیشروی در دل تناقض سازگار نیست.

بلوخ به خوبی از این مسئله روش‌شناختی باخبر است. او می‌گوید بالاترین خیر «با فرآیند در گذرا بودنهایش برخورد نمی‌کند، در نتیجه آنها نیز با آن برخورد نمی‌کنند» چون هیچ اینهمانی محقق‌شده‌ای «دیگر در هیچ فرآیندی ... وارد نمی‌شود ... و دیگر هیچ فرصتی برای فرآیند وجود نخواهد داشت» (۹۳) حالا اگر غایت نهایی بلوخ آنطور که سیبرس پیشنهاد می‌کند «نسبت به فرآیند خارجی باشد» (۹۴) پس می‌توان گفت وضعیتی همانند ایده تنظیم‌کننده کانتی را به خود گرفته است. با این حال این تفسیر که در میان دیگر پژوهشگران توسط هلموت فاهرنباخ^{۷۱} طرح می‌شود با اعتراض بلوخ در تناقض است که می‌گوید اصل موضوعه بالاترین خیر اساسا فرار کانتی «انقطاع دوگانه‌گرایانه غیر دیالکتیکی» را هویدا می‌کند که مرز عبور ناپذیری میان امر ایدئال و واقعیت کشیده است. (۹۵) برای بلوخ تنش میان بالاترین خیر متصور و فرآیند گشوده‌شده‌ی ضرورت به «حیرت‌ها»^{۷۲} و تناقضات^{۷۳} واقعی ماتریالیستی تعلق دارد. (۹۶) همانطور که خود او در مصاحبه‌ای به سال ۱۹۷۵ اشاره می‌کند، کتاب جهان تجربه‌پذیر اش به تضادهای تناقض‌گون میان گشودگی فرآیند و مفهوم نظری یک «پایان به مثابه نتیجه نهایی»^{۷۴} می‌پردازد که «به درون آینده می‌تابد»^{۷۵} ... و همچون محتوای امیدی عمل می‌کند که از آغاز منظور شده بود و هرگز به دست نمی‌آید» (۹۷) کتاب دقیقا به «همین تغییرناپذیری و ثبات ... که خود فرآیند است — و بنابراین باردیگر یک تناقض» می‌پردازد. (۹۸)

رویکرد «عملی-ماتریالیستی» بلوخ از روشی که مفهوم آشتی میان نوع بشر و طبیعت مارکس جوان را برحسب «تکنولوژی اتحاد»^{۷۶} باز صورتبندی می‌کند «که با بهره‌وری مشترک طبیعت وساطت می‌شود» آشکار است. (۹۹) درحالی که «تکنولوژی ما تا امروز در طبیعت همچون ارتشی متجاوز در قلمرو دشمن ایستاده است» بی‌آنکه از فضای درونی کشور فتح‌شده چیزی بداند، «تکنولوژی مارکسیستی» وظیفه دارد «کاربرد بدوی از منظر استثمارگر و رام‌کننده حیوان به طبیعت» را پایان دهد و «اتحاد طبیعی»^{۷۷} غیر-استثمار را پیش برد که «آفرینشهای خفته در زهدان طبیعت» را آزاد می‌سازد. (۱۰۰) هدف «پیوندی

⁶⁸ ultimum

⁶⁹ Johan Siebers

⁷⁰ Versuchsgestalt

⁷¹ Helmut Fahrenbach

⁷² aporias

⁷³ antinomies

⁷⁴ finis operum

⁷⁵ Vorleuchtet

⁷⁶ Allianztechnik

⁷⁷ Naturallianz

بی‌نظیر^{۷۸} ... پرپاساختن و سوار کردن موجودات انسانی (به محض اینکه به صورت اجتماعی با خودشان میانجی‌گری شوند) درون طبیعت (به محض اینکه تکنولوژی با طبیعت وساطت شود) است.» (۱۰۱)

بنابراین آنچه از بالاترین خیر بدست می‌آید، آنچیزی است که امروزه منظری اکوسوسیالیستی می‌خوانیم. علی‌رغم برخی توهّمات درباره فرآیندهای تکنولوژیکی – مهمتر از همه کل پشتیبانی بلوخ از استفاده صلح‌آمیز از انرژی هسته‌ای (۱۰۲) – مفهوم اتحاد تکنولوژیکی بلوخ بدلی برای تخریب محیط‌زیست در عصر «کاپیتالوسن»^{۷۹} ارائه می‌دهد. همانطور که وولف دیتریش اشمیت-کووارزیک^{۸۰} می‌گوید، بلوخ «یکی از اولین متفکرانی بود که با رجوع به شلینگ و مارکس و پیش از بحث کلی درباره بحرانهای زیست‌محیطی، مسئله اتحاد میان انسانها و طبیعت را طرح ... و کاملاً به آن اندیشید» (۱۰۳) فلسفه طبیعت بلوخ در خوانش با کلید فلسفه پراکسیس همچنین توازن سودمندی با یک سویگی «جامعه‌شناسانه» نظریه‌های انتقادی برقرار می‌کند که دریافت به‌هم پیوسته مارکس از انسان‌باوری و طبیعت‌گرایی را به نوعی انسان‌باوری «عاری از طبیعت» و رقیق تبدیل می‌کنند. بلوخ از پیش در سال ۱۹۲۳ در بررسی یکسره شورانگیزش از تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاک^{۸۱} «گرایش ساده‌گرایانه به همگون‌سازی منحصرآ جامعه‌شناسانه فرآیند» را تشخیص داد که هم «بافت چندآهنگی»^{۸۲} تاریخ را نادیده می‌گیرد و هم با محدود کردن تمرکز بر «ماده صرفاً اجتماعی» باعث می‌شود طبیعت فیزیکی به صورت تاریخی فهمیده نشود. (۱۰۴)

همانطور که خواهیم دید فلسفه طبیعت بلوخ عاری از اغراق‌های نظرورزان نیست. اما استدلال پایه‌ای‌اش درباره رابطه میان تاریخ طبیعی و تاریخ انسانی حاوی بینش‌های مهمی است. رویکردهای مشابهی را امروز می‌توان در نظریات اکولوژیکی یافت که رابطه میان موجودات انسانی و طبیعت را رابطه هم‌تکاملی^{۸۳} یا «ارتباط درونی مضاعف»^{۸۴} تعریف می‌کنند. (انسانیت درون طبیعت/طبیعت درون انسانیت) (۱۰۵) جنبه‌هایی از تکنولوژی اتحاد بلوخ تحت عنوان «تکنولوژی همگرا»^{۸۵} مورد بررسی قرار گرفته‌اند، اما درون چهارچوب «پروژه فردگرایانه-سرمایه‌دارانه خود ارتقا بخشی» (۱۰۶) در هر صورت مفاهیم مارکسیستی پراکسیس باید عمیق‌تر شوند تا ریشه‌های طبیعی ما در گذشته و حال را دربرگرفته و «جهت‌گیری به سمت رابطه پایدار انسان-طبیعت را به مرکز انسانیت» منتقل کنند. (۱۰۷)

۱.۴. نیروی غایت‌شناختی ضعیف امکان‌های گشوده

نوسان بلوخ میان فلسفه پراکسیس و نظام‌سازی فلسفی با ارجاع به بحث او درباره غایت‌شناسی بهتر توضیح داده می‌شود. بلوخ می‌گوید درک سنتی از این مفهوم – که مطابق با آن غایت از آغاز مقدر شده است و در آنجا «بنا بر گرایش ذاتی

⁷⁸ Verhakung

⁷⁹ Capitalocene به دورانی اشاره دارد که محیط زیست تحت تأثیر سرمایه‌داری ویران و آسیب دیده است. این عبارت در برابر آنتروپوسن (Anthropocene) قرار می‌گیرد که اثرگذاری نوع بشر بر تخریب محیط زیست را برجسته می‌کند.

⁸⁰ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

⁸¹ این متن به همراه چند مقاله دیگر درباره فلسفه بلوخ در کتابی با عنوان «هستی، زمان و پراکسیس در فلسفه بلوخ» توسط انتشارات اسطوره پرمته به چاپ خواهد رسید.

⁸² polyrhythmic fabric

⁸³ co-evolution

⁸⁴ double internality

⁸⁵ converging technology

خود^{۸۶}» به شکلی تقلیل یافته وجود دارد، انگار محصور شده باشد» - اعتبار ندارد. (۱۰۸) آنچه حل نشده باقی می ماند «خود مسئله واقعی غایت شناسی» است که مطابق با آن اهداف مورد نظر «تنها در فرآیندی فعال شکل می گیرند، و همواره به صورتی نو در آن پدیدار می شوند و خودشان را غنا می بخشند». (۱۰۹) خود ماده حاوی چیزیی «منطقی» است که بدوا «به صورت غایت ساختی» پیش می رود، یعنی «همراه با تمایلی پیشرونده و نهفتگی انتلخیایی». (۱۱۰) به هر حال چون «انتلخی» برای بلوخ به معنا «آنچیزی است که حاوی غایتی است که می بایست محقق شود» (۱۱۱)، می توان نتیجه گرفت که چنین محتوایی همچون ویژگی فهمیده شود که از قبل تعیین شده است. چون بلوخ دائما از این اصطلاح استفاده می کند و مثلا درباره «میل شدیدی» سخن می گوید که «موجود مادی را به خود تاملی سوق می دهد»، اعتراض آدورنو مبنی بر اینکه او «پایان جهان را همچون بنیاد آن می فهمد» معتبر به نظر می رسد. (۱۱۲)

با این وجود حداقل قطعه های فراوانی وجود دارند که به وضوح چنین انتلخی درون ذاتی را رد می کنند. برای نمونه بلوخ می گوید انسانی شدن طبیعت «از آغاز هیچ خانه پدری ندارد که از آن بگریزد و با نوعی فرقه نیاکانی در فلسفه، در آن باقی بماند». (۱۱۳) وقتی او از اصطلاح «بذر یا دانه»^{۸۷} استفاده می کند، آن را در علامت نقل قول می آورد و اضافه می کند «در انتظار جهش های بسیار است»، درحالی که «گرایش ذاتی» باردیگر در علامت گیومه، «خود را در گسترش خویش به آغازهای هردم نو شونده و دقیق تر توانش - امکان های خویش آشکار می کند». (۱۱۴) پس بلوخ مفاهیم سنتی *Anlage* و *Keim* را بر می گیرد و آنها را در روشی تعریف می کند که بازیگوشانه معنای سنتیشان را ویران می کند.^{۸۸}

در واقع غایت شناسی بلوخ از ساختی خطی فرسنگها فاصله دارد. از قبل با این واقعیت می شکند که بالاترین خیر تنها یکی از امکان های آنچه امر نهایی می خواند است و با «گزینه های تغییر پذیر میان هیچ مطلق و همه مطلق» مشخص می شود. (۱۱۵) همانطور که پرولتاریا و بورژوازی قادرند در «بربریتی» یکسان هلاک شوند، بربریتی که شاید انتظار داشته باشیم همان جهنم تصور شده در اساطیر باشد یعنی یک «هیچ مطلق از فرآیند تاریخی، ناامیدی مهر و موم شده از اتوپیا». (۱۱۶) برخلاف فرض گونتر آندرس^{۸۹} مبنی بر اینکه بلوخ «قادر نبود امیدوار نباشد» تا جایی که خوشبینی وفادارانه اش از تمامی فلسفه های پیشرفت فراتر می رفت (۱۱۷)، می توانیم ببینیم مفاهیم اصلی هستی شناسی امر نه-هنوز بلوخ با گزینه های میان «رستگاری» و «فاجعه» پر می شود.

بگذارید چند نمونه را بررسی کنیم. مفهوم نهفتگی که نه-هنوز محقق شدن غایت-محتوا درون گرایش را نشان می دهد، «بدون هرگونه جغرافیای آسمانی» و بدون هرگونه جهان «به صورت اسطوره ای از پیش ساخته» عمل می کند. (۱۱۸) با این وجود و همزمان «نهفتگی هیچ»^{۹۰} هم وجود دارد و آنچه سنتا^{۹۱} خوانده می شد و خود را همچون نابودی، فروپاشی و

⁸⁶ Anlage

⁸⁷ Keim

⁸⁸ به این اعتبار دانه که باید غایت درون ذات خویش یعنی درخت شدن را برآورد کند، هردم می تواند خود را در جهشهایی تازه ای قرار دهد که تنها پس از تحقق، غایت درونی اش خوانده می شود. دانه به گیاههایی مبدل خواهد شد ولی نه به درختی معین مبتنی بر غایتی از پیش موجود. به این ترتیب تعریف سنتی غایت و گرایش یا غایت و جهت مندی ذاتی می شکند.

⁸⁹ Günther Anders

⁹⁰ latency of Nothing

⁹¹ evil

هرج و مرجی تهدیدآمیز معرفی می‌کرد را نشان می‌دهد. (۱۱۹) گرایش^{۹۲} که برای هر گونه اتوپییای انضمامی ساختار پشتیبان بنیادین را عرضه می‌کند، همچون مفهومی ضد-تعیین‌گرا ترسیم می‌شود که با مفهوم *قانون رایج* در سوسیال دموکراسی معاصر و مارکسیسم-لنینیسم تنش دارد. (۱۲۰) درست است که بلوخ نیز گاهی از اصطلاح *قوانین* استفاده می‌کرد، اما با این فهم که آنها «صرفاً قوانین-گرایش» اند و دوره آنها «هم با شرایط حاضر تعیین شده و هم در پیشانی خود گشوده‌اند». (۱۲۱) پیش‌شرط‌های ابژکتیو برای تحولات ممکن نه برحسب «علل قانون شکل» بلکه برحسب شرایطی فهمیده می‌شوند که بدون سوژه‌ای فعال قابل تحقق نیست: آنها فقط «جوی ملتهب» ایجاد می‌کنند که عامل سوژکتیو باید درون آن مداخله کند. (۱۲۲) گرایش بنا بر تعریف «هنوز نامشخص» است و «جا را برای امر نو باز نگاه می‌دارد». (۱۲۳)

امر نو، که بلوخ در قالب وضعیت متناقض «تکرار خاص ... محتوا-غایت فی نفسه هنوز به سرانجام نرسیده» (۱۲۴) ارائه می‌کند ضرورتاً برای «امری نیک و خیر» طراحی نشده است بلکه به دلیل وقوعی بودن جهان می‌تواند «ایجاد کننده هم ترس و هم امید و حاوی هم فروپاشی و هم عروج باشد». (۱۲۵) خروجی ایجابی و مثبت امر ممکن فی نفسه چیزی بیشتر از امکان‌پذیری نیست. در فرآیند جهانی همچون وضعیتی ثابت تعبیه نشده است بلکه فقط وقتی «امید فعال را همچون متحدش داشته باشد» واقعیت می‌یابد. (۱۲۶) و/امکان که براساس همگرایی قابلیت-دیگر-کردن و قابلیت-دیگر-شدن ساخته می‌شود، با خود امکان رستگاری و فاجعه، که متضاد یکدیگرند را حمل می‌کند. وجه فاجعه در میان دیگر نمونه‌ها با «فوران جهنم فاشیسم» به نمایش در می‌آید، «امکانی که در مرحله نهایی سرمایه‌داری نهان شده بود و هنوز هم پنهان است». (۱۲۷) عامل‌های ابژکتیو امکان بر «قابلیت و توانش تحقق بخشی سوژه» متکی‌اند - هرچیزی به «نحوه کارانداختن ظرفیت سوژکتیو در چهارچوب تحقق امکان واقعی-ابژکتیو» بستگی دارد. (۱۲۸)

همین گشودگی مفاهیم مهم بلوخ کمک می‌کند شدت نقدهای بلوخ به «پیشرفت-خوشبینی خودکار» به مثابه «افیونی تازه برای مردمان» توضیح داده شود، افیونی که «حتی ذره‌ای بدبینی به آن ارجحیت دارد» چون «درنهایت بدبینی با منظر واقع‌گرایانه‌اش در برابر فجایع، خطاها و احتمالات هولناک ... به ویژه در پیشرفت سرمایه‌داری درمانده و غافل‌گیر نمی‌شود». (۱۲۹) این دیدگاه همتای نقد گرامشی از «تعیین‌گرایی مکانیکی» است که به عنوان «جایگزینی برای تقدیر» و چون «مذهبی برای فرودستان» عمل می‌کند و باعث می‌شود «فعالیت اراده تنها به طور ضمنی، و به صورت پنهان و به اصطلاح در سیاقی شرمگین حاضر شود». (۱۳۰) و هنگامی که بلوخ پیشنهاد می‌کند «اندیشیدن در جهتی بدبینانه» با «خوشبینی مبارزه‌جو» ترکیب شود، همان نگرش عمل‌کننده در و به میانجی تضادهایی را توصیف می‌کند که در صورت‌بندی مشهور گرامشی بیان شده است، «بدبین در فکر، خوشبین در اراده». (۱۳۱)

فردی که هستی‌شناسی امر نه-هنوز بلوخ را با کلید هرمنوتیکی امکان‌های گشوده و گرایشات غیرقطعی بخواند خیلی زود رویکردی را کشف می‌کند که آشکارا از هیجان «ماده جلو رونده» (هرچند به صورت فرضی) مجهز به «سوژه طبیعی» و «اتوپییای» خویش متمایز است. (۱۳۲) و رای چنین نشانه‌هایی از یک *غایت‌شناسی قوی*^{۹۳}، مسیری فروتنانه‌تر و محتاطانه‌تری

⁹² tendency

⁹³ strong teleology

به سمت امر نه-هنوز وجود دارد که می توانیم با ارجاع به «نیروی مسیحایی ضعیف»^{۹۴} والتر بنیامین (۱۳۳) نیروی غایت‌شناختی ضعیف/امکان‌های گشوده تعریف کنیم. هسته این غایت‌شناسی ضعیف را می توان چنین تعریف کرد «هنوز شامگاهی که به همه روزها پایان می بخشد فرانسیده است، هر شبی هنوز صبحی دارد» (۱۳۴) بلوخ پس از بازنشستگی اجباری در آلمان شرقی و مهاجرت به آلمان غربی، هنگام ارائه سخنرانی افتتاحیه خود در دانشگاه توبینگن بر این مسئله تأمل کرد که چرا امید با وجود بنیان‌های محکم خود به اندازه‌ای که می‌تواند کامیاب شود ناکام هم می‌شود. او گفت امید «به خودی خود حاوی ناپایداری شکست» است چون در فرآیندهای جهانی قطعی‌ناشده قرار دارد. (۱۳۵) ما باید آگاه باشیم که «خنثی‌سازی به عنوان کارکرد نیستی در جهان جریان دارد، یعنی بیهودگی نیز در امکان واقعی-ابژکتیو نهفته است، و نجات و رستگاری را به اندازه فاجعه حمل می‌کند»: امید انضمامی که در هنگام مواجهه با پس روی تسلیم نمی‌شود، آن امکان‌هایی را فرض می‌گیرد که هنوز گشوده‌اند و به خاطرشان جهان «آزمایشگاه تجربه‌ورزی رستگاری‌های ممکن» باقی می‌ماند. (۱۳۶)

۲. پنج تز برای احیای فلسفه بلوخ

اندیشیدن و کارکردن جدی با فلسفه بلوخ ما را وامی‌دارد در مواجهه با چالشهای قرن بیست و یکم آن را به صورت انتقادی بخوانیم و بپرسیم این فلسفه تا چه اندازه با امروز مرتبط است و تا چه حد به تصحیح و احیا نیاز دارد. روشن است که بلوخ مدتها جنایات استالینیسیم را سرکوب کرده بود. تنها از سال ۱۹۵۶ به بعد بود که ابعاد تغییر شکل و تحریف سوسیالیسم دولتی شوروی را تشخیص داد. (۱۳۷) با این حال سقوط نهایی آن که بر عصر «پسا-سوسیالیستی» ما تأثیر گذاشت، برایش قابل پیش‌بینی نبود. فهم او از خودش به عنوان روشنفکر اندام‌وار جنبش کارگری که جامعه سرمایه‌دار را روبه افول و خود را روبه صعود می‌دید (علی‌رغم تمامی پس‌روها و شکستها) به طور قطع لحن و زمینه آثارش را تنظیم می‌کرد و می‌ساخت. وقتی امروز فلسفه او را ارزیابی و به روز می‌کنیم باید این فاصله تاریخی با عصر پس از ۱۹۸۹ را در نظر بگیریم. مایلم با درنظر گرفتن این پیش‌زمینه پنج تز پیشرو را ارائه کنم.

۲.۱. تز اول: بازصور تبندی بالاترین خیر

حتی اگر تحت شرایط سرمایه‌داری نولیبرال با تکنولوژی پیشرفته و ظاهراً بدون هیچ جایگزین، با تشخیص هابرماس موافق باشیم که «فرسایش و تحلیل رفتگی نیروهای اتوپییایی» وجود دارد (۱۳۸)، بازهم این تشخیص نمی‌تواند استدلالی معتبر علیه فلسفه امر نه-هنوز باشد که انگیختارهای اتوپییایی درون رویاهای روزانه مردمان و طرح‌های بزرگ از جهانی بهتر را رمزگشایی می‌کند. این موضوع همچنین شامل شجاعت بلوخ در پذیرش و اندیشیدن به بالاترین خیر به میانجی اتوپیاهای مختلف نیز می‌شود. گرامشی نشان می‌داد که تحلیل‌های سنجیده از «انقلاب منفعل»^{۹۵} نباید مارا بفریبد تا جهان‌نگری منفعلانه‌اش را بپذیریم. (۱۳۹) در زمانه گسپختگی و سرخوردگی نولیبرال، پروژه‌های چپ‌گر و جنبشهای اجتماعی نمی‌بایست آنطور که کریستین تورمر روهر^{۹۶} تبلیغ می‌کند (۱۴۰)، به زندگی «عاری از امید و در حال» رضایت دهند، بلکه درعوض باید تصاویر

^{۹۴} ضعیف و قوی را می‌توان به با شدت کم یا زیاد نیز ترجمه کرد. منظور نه ضعف که میزان کمتر است. م.

^{۹۵} Passive revolution

^{۹۶} Christine Thürmer-Rohr

جایگزین جذاب، متقاعدکننده و قدرتمند از یک «زندگی خوب» برای همه که پایدار و هم‌پیوند با طبیعت باشد را توسعه بخشند.

با این حال لازم است روشی را پشت سر بگذاریم که بلوخ در آن تفوق بر بیگانگی میان انسان‌ها و جهان اجتماعیشان و طبیعت بر حسب «اینهمانی»^{۹۷} را صورت‌بندی می‌کند. فقدان تضادها و تمایزات به طور ضمنی می‌تواند به پایان تاریخ منتهی شود و همانطور که دیدیم بلوخ به خوبی از این تناقض آگاهی دارد. برای اجتناب از این امر حیرت‌آور که نهایت^{۹۸} نسبت به فرآیندهای تاریخی «خارج می‌ایستد» و بنابراین محتوا-امید آن (برخلاف نیت بلوخ) نقش «ایده تنظیم‌کننده» کانتی را به خود می‌گیرد، باید اهداف دوردست خودمان را نیز به مثابه اشکال تضادمند حرکت مفهوم پردازی کنیم. بالاترین خیر باید درون چهارچوب فرآیندی پویا بازصورت‌بندی شود که در آن تضادهای متقابل بارها و بارها به تضادها و تمایزات غیر متقابل و کارا مبدل می‌شوند. این تبدیله‌ها صرفاً اهداف بلند مدت نیستند بلکه ازپیش در اکنون ما نیز جای می‌گیرند: مردمان به صورت بالفعلی می‌کوشند آنها را در زندگی روزمره خود محقق سازند، هرچند غالباً در نواحی محدود شده‌ای مثل روابط، دوستی، همسایگی و محل کار، نواحی که ساختارهای بنیادین سلطه طبقاتی، پدرسالاری و نژادپرستی خارج از دسترس مانده‌اند.

۲.۲. تز دوم: به سوی پراکسیس غایت‌شناختی

چون مفهوم نیروی درونماندگار تاریخ که به سوی آینده کمونیستی فشار می‌آورد در نظریه مارکسیستی فروپاشیده و برای همیشه از میان رفته است، لازم است بپرسیم چگونه یا از چه جنبه‌ای باید فلسفه بلوخ را غایت‌شناسی زدائی کنیم یا چشم اندازهایش را تکثیر کنیم. روشن است که بلوخ نیز قصد داشت در همین مسیر حرکت کند. او در *میراث زمانه ما* می‌کوشد مفهوم پیشرفت را از چهارچوب خطی سنتی جدا و به مفهوم تاریخ «چند آهنگی و چند فضایی» متصل کند.^{۱۴۲} او بعدتر این بینش را از طریق مفهوم خود از «چندجهانی»^{۹۹} که به صورت فضایی-زمانی چندصدایی است، نظام‌مند کرد.^{۱۴۳} بنابراین مفهوم پیشرفت نایست در مفهومی تک‌خطی فهمیده شود بلکه نیازمند یک «چندجهانی کاملاً پویا، کشسان و وسیع» است که «از هماهنگی درهم تنیده و پشتیبانی‌کننده صداها و تاریخی» تشکیل می‌شود.^{۱۴۴}

اما همچنین نباید به آسانی تسلیم *روح‌زمانه*^{۱۰۰} ضد-غایت‌شناسانه «عصر پست‌مدرن» شویم، زمانه‌ای که بهتر است به عنوان پیامد ایدئولوژیک ناشی از فقدان چشم‌انداز در سرمایه‌داری نولیبرال مورد نقد قرار گیرد. برای بررسی دقیق مهم است که میان دو نسخه از غایت‌شناسی بلوخ فرق گذاشته شود. آنچه باید واسازی شود غایت‌شناسی قوی ماده جلو رونده او است. بلوخ حق دارد وقتی به هگل اعتراض می‌کند که طبیعت «لاشه عظیم‌الجثه» ماقبل تاریخی نیست^{۱۴۴} بلکه طبیعت *طبیعت‌آفرین* خلاق است که به عنوان ترکیبی از فرآیندهای موثر، دائماً پیشروی‌ها، محتواها و اشکال تازه ایجاد می‌کند. اما وقتی بلوخ این قدرت مولد را به «سوژه طبیعت» نسبت می‌دهد، حتی اگر صرفاً سوژه‌ای «فرضی» باشد، و به «انتلخی» ولو «ازنوع ناتمام آن»^{۱۴۵}، هستی‌شناسی خود را به تعارض با علم مدرن وامی‌دارد که به درستی اصرار می‌کند فرآیندهای

⁹⁷ identity

⁹⁸ ultimum

⁹⁹ multiverse

¹⁰⁰ Zeitgeist

درون طبیعت از جمله مکانیسمهای انتخاب کشف شده توسط داروین، غیر غایت‌شناختی‌اند. هم توسعه تاریخ بشر و هم پیشرفت طبیعت بدون مفروض گرفتن سوژه‌ای بزرگ، بین‌المللی و راهنما با کفایت بیشتری قابل مفهوم‌پردازی هستند. این دریافت که طبیعت از طریق فضیلت زیبایی خاص خویش به میانجی «رمزهای واقعی» و «نشانه‌های واقعی» با ما سخن می‌گوید که در آن «کهن‌الگوهای ابژکتیو-اتوپایی» در کارند، تصویر شاعرانه زیبایی است تحت تاثیر دیوان شرقی-غربی گوته، اما از همه مهمتر تمام میل بشر به «یافتن انعکاسی از خود در شکلهای طبیعت غیر اندام‌وار» را بر ملا می‌کند. (۱۴۶) ما برای مفهوم‌پردازی «اتحاد با طبیعت» که در آن کار انسان و تکنولوژی با طبیعت در روشی پایدار متصل می‌شوند و به تولیدی متقابل می‌پردازند به غایت‌شناسی طبیعت نیازی نداریم.

این نقد برای آنچه به عنوان نیروی غایت‌شناختی ضعیف/مکان‌های گشوده بلوخ توصیف کردم به کار نمی‌رود. واقعیت این است که ما انسانها به توانایی تخیل اهداف و پیش‌نگری نتایج آینده مجهزیم، یعنی ما به طرح‌افکنی اندیشه‌هایمان و فعالیت در جهت اهداف وابسته‌ایم. از این منظر می‌توانیم مفهوم «پراکسیس غایت‌شناختی»^{۱۰۱} جهت‌گیری شده به سوی برساختن امور مشترک آنتونیو نگری را بکار گیریم. (۱۴۷) حرکت‌های اجتماعی و پروژه‌های سیاسی مستلزم توسعه غایت‌شناسی‌های خودشان (و تبارشناسی‌های متناسب با آن) در چهارچوب مداخله موثر در میدان‌های نیروی اهداف اجتماعی هستند. دلیلی وجود ندارد این مسئله فی‌نفسه از لحاظ فلسفی مورد اعتراض باشد، به شرطی که پروژه‌ها از چشم‌اندازی که طرح می‌افکنند آگاه باشند و این آگاهی را نشان دهند. از این زاویه غایت‌شناسی قوی بلوخ می‌تواند به مثابه مداخله‌ای بنیادافکن درون قلمرو فلسفه بازتفسیر شود: این غایت‌شناسی همچون «کلان روایتی» عمل می‌کند که مقولات سنتی فلسفی را برگرفته و به سمت جاذبه اتوپایی جامعه‌ای بی‌طبقه می‌برد. دقیقاً با تشخیص دلیل فلسفی-پراکسیسی این مداخله است که می‌توانیم محدودیت‌های نقد ایدئولوژی بلوخ را نیز آشکار کنیم: قطب آینده‌گرایانه او برخلاف امر نه-هنوز برای نقد نظری اشکال ایدئولوژیکی فلسفه سنتی یا دین، حقوق طبیعی، اخلاقیات و دیگر ایدئولوژی‌ها (از جمله نوع فاشیستی اش) کافی نیست. (۱۴۸)

۲.۳. تز سوم: ذات‌زدائی مفهوم امید

بسیاری از جدلیات پیرامون فلسفه بلوخ این مسئله را طرح می‌کنند که آیا مفهوم امید او ذات‌گرایانه هست یا نه، ذات‌گرایانه در این معنا که امید همچون نیروی بی‌خطر و تصدیق‌کننده زندگی فهمیده می‌شود که فقط بعداً و به شکل ثانویه توسط قدرتهای موجود دستکاری و مصادره شده است. درواقع می‌توانیم برخی فضاهاى خالی نشان‌دار را ببینیم که چنین شکی را تقویت می‌کنند. همانطور که منتقدان فمینیست اشاره کرده‌اند، الگوهای پدرسالار حک شده در آرزوهای روزمره همواره در تفسیر بلوخ نادیده انگاشته شده‌اند. (۱۴۹) او شیفته «پژواک بنیادین» کمونیستی روایت سفر خروج انجیلی و جبروت اتوپيائی سرزمین موعود «غرق در شیر و عسل» است، اما از داستان کتاب یوشع می‌گذرد که درباره کشتار جمعی صورت گرفته پس از ورود اسرائیلیان به کنعان است. (۱۵۰) بلوخ وقتی با کریستوفر کلمبوس مواجه می‌شود، بر خیال‌پردازی‌های اتوپيایی او درباره بهشتی این جهانی متمرکز می‌شود، اما نقش کلمبوس در فتوحات استعماری و نسل‌کشی حاصل از آن را در نظر نمی‌گیرد. (۱۵۱) پیوندزدن «قدرت و وقار» مقاصد کلمبوس و فتوحات بعدی «جنایت‌کارانی مثل کورتز و پزارو» (۱۵۲) فایده‌ای

¹⁰¹ teleology of praxis

ندارد^{۱۰۲} و اسطوره اروپامحورانه را بازتولید می‌کند. بیت دیچی^{۱۰۳} می‌گوید «کشتیهای جنگی نیز می‌توانند ... تندیس اسپرانزا را حمل کنند^{۱۰۴}»، او یک واسازی پسااستعماری از رویکرد بلوخ را پیشنهاد می‌کند که باید از «دیگران غایب، کسانی که نامرئیشان کرده‌اند» آغاز شود.^(۱۵۳)

این نقاط کور مسئله‌دارند. بلوخ بنیادهای هستی‌شناختی و انسان‌شناختی امید را در سطح فلسفی عامی قرار می‌دهد که خطر پنهان ساختن دوگانگی بنیادین امید در جوامع طبقاتی را دارد. اینجا نیازمند بسط آنچیزی هستیم که بلوخ در زمینه‌هایی دیگر قاطعانه مطالبه می‌کرد – یعنی جریان سرد نیرومندتری که تجلیات متضاد را در قلمرو امید تحلیل می‌کند. در زندگی بالفعل ما همچون موجوداتی به طور عام از گونه انسان حرکت نمی‌کنیم، بلکه سوژه‌های اجتماعی خاصی هستیم که مواضع و موقعیتهای مختلف در نظامهای طبقاتی، نژادی و روابط جنسیتی عادت‌واره^{۱۰۵} هایشان را شکل می‌دهد. از این رو در جوامع تضادمند موفقیت و آینده خوب برخی با شکست و بدبختی دیگران همراه است و امیدهای برخی با ناامیدی دیگران همزمان می‌شود. آنچه در سطح انسان‌شناختی عام می‌تواند همچون نیروی خلاق برای زندگی خوب برای همگان مفهوم‌پردازی شود فقط یک امکان است. خود امید در واقعیت میدان نیروی خصمانه‌ای درهم تنیده با تضادهایی چندگانه است.

۲.۴. تز چهارم: ترکیب شدن با نظریه نقد ایدئولوژی

بلوخ ابعاد اتوپایی را به مثابه «مازادی» فراتر و بیشتر از ایدئولوژی می‌فهمید، امری که با ایدئولوژی منطبق نبود و «آن روزی که هنوز تمام نمی‌شد حتی زمانی که ایدئولوژی آفریننده‌اش ناپدید می‌شود».^(۱۵۴) او با تمرکز بر این بعد «مازاد» در نقد ایدئولوژی مارکسیستی سهمی ظریف داشت. مثلاً این مازاد به او اجازه می‌داد آنچه تاحد بسیاری در نقدهای مارکسیستی از دین مغفول مانده بود آشکار شود – یعنی «درونمایه انگیزه‌بخشی^{۱۰۶}» که در ادیان مختلف «اینقدر سوزناک، مملو از تصویر و پرشده از امیدی تام بود».^(۱۵۵) پروژه «دیالکتیک چندسطحی» او که عناصر ناهم‌زمان متضاد را «برای بکاررفتن در ارتباطی متفاوت از نو بازمی‌گرداند» با مفهوم گرامشی از نقد ایدئولوژی تفکیک‌کننده مرزی مشترک دارد، که در «ترکیبی از روبناها» دخالت می‌کرد تا «فرآیند تفکیک و تغییر در وزنی نسبی» را القا کند: «آنچه پیش‌تر ثانویه بود ... هسته مجموعه درهم تنیده نظری و ایدئولوژیکی تازه می‌شود».^(۱۵۶)

البته بلوخ که به سال ۱۹۷۷ درگذشت نمی‌توانست از چرخش نظری-ایدئولوژیکی که از انتهای دهه ۱۹۷۰ تحت تاثیر لویی آلتوسر آغاز و در میان دیگران توسط استوارت هال و پروژه نظریه/ایدئولوژی^{۱۰۷} برلین تعدیل شد، باخبر باشد.^(۱۵۷) بنابراین انتقال از نقد آگاهی وارونه به تحلیل آپاراتوس‌ها، میدان‌های اجتماعی (بوردیو) رویه‌ها و استیضاح ایدئولوژیکی را نمی‌شناخت که نه فقط به ایده‌ها بلکه به خود سوژه‌های ایدئولوژیکی، صفاتشان، امیالشان و شیوه احساسشان شکل می‌دادند. بلوخ اصطلاح

^{۱۰۲} جلوی آب را نمی‌گیرد. (Does not hold water) م.

^{۱۰۳} Beat Dietschy

^{۱۰۴} دیچی با مفهوم امید (اسپرانزا) بازی می‌کند. کشتی‌های کاوش گر و اقیانوس پیما در قرون استعمار، همواره تندیزی را در پیشانی خود نصب می‌کردند که نشانی از افتخار و شکوهشان بود. حالا دیچی می‌گوید این تندیس می‌تواند خود امید را هم دربر گیرد.

^{۱۰۵} habitus

^{۱۰۶} Auftriebsmotiv

^{۱۰۷} Ideologietheorie

ایدئولوژی را برای جهان‌نگری‌های به صورت اجتماعی تعیین شده، ایدئالها و «تصاویر ارزش» بکار می‌برد (۱۵۸) و بنابراین قدرت و شدت رویه‌ها و استیضاح‌های ایدئولوژیکی بر شکل بخشی به هیجانات مبتنی بر انتظار از امید را نیز دست کم می‌گرفت. آنچه در رادارش آشکار نمی‌شد روشهای چندگانه‌ای بود که سوژه‌ها «امیدوارانه تسلیم» انقیاد ایدئولوژیکشان می‌شدند. (۱۵۹)

پس فلسفه بلوخ نیازمند ترکیب شدن با نظریه انتقادی انقیاد ایدئولوژیک است، که به نوبه خود می‌تواند در ذات‌زدائی از مفهوم امید او نیز کمک‌مان کند. وقتی بلوخ می‌گوید امید قادرمان می‌سازد «[خویشتمان] را به درون آنچه می‌شود افکنیم» (۱۶۰) این تاکید باید توسط این تحلیل تکمیل شود که چطور ساختارها و میدانهای درون آنچه خویشتتمان را بدان «افکنده‌ایم» داده شده‌اند و حرکت درمیان آنها بر آرزوها، انتظارات و امیدهایمان تاثیر می‌گذارند و به آنها شکل می‌بخشند. تاثیرات مبتنی بر انتظار فقط آنجا «وجود ندارند» بلکه به صورت اجتماعی بر ساخته و عادت‌واره سازی می‌شوند. امید نه کمتر از دین، می‌تواند همچون افیون توده‌ها عمل کند. می‌توان به آسانی شعله‌ور شد، از آن بهره‌برداری کرد و با آن خیانت کرد. مثلاً با شعار ما می‌توانیم واقعا قرار نیست به مردمان آن قدرتی داده شود که به آنها اجازه می‌دهد آنچه ظرفیتش را دارند به انجام رسانند. هر بار چنین امیدهای عمومی برانگیخته می‌شوند، خطر مبدل شدن به مخالفشان وجود دارد، تبدیل شدن به اضطراب، ناامیدی و کینه. آنچه لازم داریم رویکرد دیالکتیکی به امید است که اجازه می‌دهد میان امید توخالی و امید واجد بنیاد تمیز دهیم. و در اینجا البته که باردیگر در قلمرو خود بلوخ هستیم، در قلمرو ترکیب ویژه‌اش از تحلیلهای جریان سرد و جریان گرم اهداف و انگیزتارها.

۲.۵. تز پنجم: شرایط هژمونیک امید و ناامیدی

مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی بلوخ به ما کمک می‌کند بفهمیم چرا دوره‌های آزادی اجتماعی هم موجب احیای گسترده امیدها می‌شوند و هم با امیدهایی پر شده‌اند. جنبشهای آزادی‌بخش موفق هم به چشم‌اندازهای آزادی‌بخش «یک زندگی خوب» و هم به حرکت در مسیری وابسته‌اند که چنین اهدافی دست‌یافتنی و واقع‌گرایانه دیده شوند. یکی از دشوارترین چالشهای سیاست فهم شرایطی است که تحت آن جنبشها، پروژه‌ها و گفتارهای اجتماعی محبوبیت عمومی بدست می‌آورند و دوباره از دستش می‌دهند، امیدهایی را در ابعاد گسترده آزاد می‌کنند و ناامیدشان می‌سازند.

برای همین ضرورت دارد فلسفه امید بلوخ با نظریه هژمونی گرامشی تکمیل شود که کمک می‌کند شروط^{۱۰۸} امید و ناامیدی بررسی شود. هژمونی سرمایه‌داری نولیبرال خود را در خصوصی‌سازی امید متجلی می‌سازد که از طریق آن رویاهای جهانی بهتر به آرزوهایی برای خود و خانواده خود کاهش می‌یابند. (۱۶۱) اما این اجتماع‌زدائی از امید حرف آخر را نمی‌زند. از بحران اقتصاد جهانی سالهای ۲۰۰۷/۲۰۰۸ ما چرخه تازه مبارزاتی را تجربه کرده‌ایم که برخلاف مبارزات دهه ۱۹۹۰ با تلاشهای چندگانه برای خلق اتحادی میان‌بخشی وسیع بین جنبشهای مختلفی مشخص می‌شود که حس مشترک مردمان را به سمت

جناح چپ سوق می‌دهد. همانطور که می‌شود دید، برای نمونه جنبش تسخیر وال استریت یا در کارزار انتخاباتی برنی سندرس، تحولات پیشرو در ابعادی وسیع می‌توانند بار دیگر میدان نیرو را به نفع امید تغییر دهند. (۱۶۲)

چنین تغییری وقتی می‌تواند رخ دهد که جنبش‌ها بر گسیختگی نولیبرالی مرتبط به سیاست‌های هویتی و سیاست‌های بازشناسی فایق شوند. گرامشی چنین پویایی را با مفهوم کاتارسیس^{۱۰۹} نظریه پردازی می‌کند. این مفهوم لحظه‌ای را نمایان می‌سازد که در آن طبقات و گروه‌های زیردست بر محدودیتهای خودمدارانه-گروه‌گرایانه غلبه و خودشان را برای ساختن اتحاد با دیگر طبقات فرودست محیا می‌سازند. برای گرامشی این لحظه والایش یافته چنان مهم است که آن را «نقطه شروع کل فلسفه پراکسیس» اعلام می‌کند. (۱۶۳) این لحظه‌ای را نشان می‌دهد که طبقات فرودست از «اثرکتیو بودن به سوژکتیو شدن» و از «قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی» انتقال می‌یابند – یعنی از «اثر» منفعل بودن شرایط اجتماعی به سوژه تاریخی فعال مبدل می‌شوند. (۱۶۴) در این لحظات والایش‌یافته‌ای است که امید – بنیادهای انسان‌شناختی و هستی‌شناختی آنچه بلوخ به زیبایی بازسازی می‌کند – می‌تواند به صورت انضمامی ظاهر شود. در منظومه جاری، امید خود را همچون اثر والایش بخش هم‌گرایی و گردهم آمدن سوژه‌های فرودست پراکنده و گسسته در پروژه مشترک برای دگرگونی متجلی می‌کند – لحظه‌ای که تضادهای درونی خود را نفی نمی‌کند بلکه راه‌هایی را می‌یابد تا آنها را در آرایشی ثمربخش وارد کند.

یادداشتها

- 1 . Cited in Zudeick 1987, p. 232.
- 2 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1288.
- 3 . Holz 1975, p. 212, and Jonas 1984, p. 313.
- 4 . Schiller 2017, p. 35.
- 5 . Eagleton 2015, pp. 98–9.
- 6 . Dietschy 1988, p. 88.
- 7 . Labriola 1966, pp. 126–7. Cf.

بازسازی فلسفه پراکسیس لابیولا را در این منبع ببینید: W.F. Haug 2018.

- 8 . Marx 1976a, p. 3.
- 9 . See, for example, Bloch 1986, vol. 1, p. 208, and Bloch 1985a, p. 481.

برای تحلیل دقیق‌تر مفهوم ماده ارسطویی چپ بلوخ نگاه کنید به: Queiser 2018.

- 10 . Bloch 1986, vol. 1, p. 286.

11 . See, for example, Bloch 1985e, p. 234.

۱۲ . برای تحلیلی از این مفهوم نگاه کنید به: Siebers 2012a . خود بلوخ تلاشها برای نشان دادن وابستگی اش به شلینگ، افلاطون یا ارسطو را تمسخر می کرد: ثمربخش تر خواهد بود اگر «مستقیما به آنچه واقعا تازه است توجه قوی تری شود». (Bloch 1975, p. 262)

13 . W.F. Haug 2012, p. 252.

14 . Bloch 1985g, p. 386.

15 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 45, 48 and 295.

16 . Bloch 1986, vol. 1, p. 287.

17 . Cf. Jung 2012, pp. 51–2; Schiller 2017, p. 31; and Pelletier 2017, p. 74.

18 . Marx 1976a, p. 4.

19 . For example, Bloch 1985e, p. 14, and Bloch 1986, vol. 1, p. 21.

20 . Bloch 1985e, p. 13.

21 . Cf. Rehmann 2012, pp. 3–5.

22 . Bloch 1975, p. 300.

23 . Marx 1976, p. 284.

24 . Bloch 1986, vol. 1, p. 76.

25 . Cf. the summary in Müller-Schöll and Vidal 2017, pp. 18–20.

26 . Holzkamp 1985, p. 180.

27 . Holzkamp 1985, pp. 142–51 and 260–83.

28 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 46–7.

29 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 49–50.

30 . Braun 1983, p. 130.

31 . Bloch 1986, vol. 1, p. 74.

32 . Bloch 1986, vol. 1, p. 75.

33 . For example, Gekle 1986, pp. 28–31 and 73–4; Schiller 2017, pp. 50–1; and Fahrenbach 2017, pp. 285, 322 and 325–6.

۳۴ . برای بحث درباره مفهوم نیروی اسپینوزایی به مثابه *potentia agenda* نگاه کنید به: Rehmann 2019, pp. 244–7 . نقد بلوخ از اسپینوزا به مثابه «صریح ترین تمامیم عقل گرایان» به جنبه دیگری از فلسفه اسپینوزا ارجاع می دهد — یعنی به رد کردن امید به مثابه آرزومندی کم توان و منفعل (Bloch 1986, vol. 2, p. 850).

35 . Bloch 1986, vol. 1, p. 75.

36 . Bloch 1986, vol. 1, p. 1.

- 37 . Bloch 1986, vol. 1, p. 7.
- 38 . Bloch 1986, vol. 1, p. 1.
- 39 . Gramsci 1971, p. 324.
- 40 . Bloch 1991, p. 108.
- 41 . Bloch 1991, pp. 97–108; cf. Dietschy 2018.
- 42 . Bloch 1991, pp. 113–5.
- 43 . Gramsci 1971, pp. 328 and 348; and Gramsci 1975, Q10, § 48, pp. 1334–5, and Q11, § 12, p. 1380.
Cf. Rehmann 2014, pp. 130–1.
- 44 . Gramsci 1971, p. 326; Gramsci 1975, Q11, § 12, p. 1378.
- 45 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1368.
- 46 . Bloch 1986, vol. 1, p. 1.
- 47 . Marx 1975c, p. 144.
- 48 . Bloch 1985d, p. 621.
- 49 . Bloch 1986, vol. 1, p. 12.
- 50 . Dussel 2013, pp. 335–6.
- 51 . Bloch 1986, vol. 1, p. 13.
- 52 . Bloch 1986, vol. 1, p. 340.
- 53 . Bloch 1975, p. 42.
- 54 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1365;

ترجمه تعدیل شده است.

- 55 . Cf. Rehmann 2014, pp. 61–3.
- 56 . Ibid.
- 57 . Bloch 1991, p. 64.
- 58 . Bloch 1991, pp. 64–8.
- 59 . Bloch 1991, p. 68.
- 60 . Bloch 1991, pp. 118 and 128–9.
- 61 . Bloch 1991, pp. 132 and 140.
- 62 . Bloch 1991, p. 113.
- 63 . Dimitrov 1939.

- 64 . Bloch 1986, vol. 2, p. 622.
- 65 . Bloch 1986, vol. 1, p. 208.
- 66 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 208–9.
- 67 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 209–10.
- 68 . Luxemburg 1970–5, vol. 1.1, p. 373; Bloch 1986, vol. 1, pp. 208–9.
- 69 . Bloch 1986, vol. 2, pp. 579 and 620.
- 70 . Bloch 1986, vol. 1, p. 196.
- 71 . Bloch 1985 f., p. 139.
- 72 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 75, 12, 112, 6.
- 73 . Bloch 1986, vol. 2, p. 623.
- 74 . Quoted in Zudeick 1987, p. 48.
- 75 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1375.
- 76 . Cited in Bloch 1975, pp. 33–4.
- 77 . Marx 1843, p. 178.
- 78 . Adorno 1991, p. 213.
- 79 . Habermas 1960, pp. 1085–6 and 1090–1.
- 80 . Braun 1983, pp. 124–5, 128, 131.
- 81 . Bloch 1986, vol. 1, p. 11.
- 82 . Bloch 1986, vol. 1, p. 197.
- 83 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 232–3 and 247.
- 84 . Bloch 1986, vol. 2, pp. 206–7;

ترجمه تعدیل شده است.

- 85 . Marx 1975b, p. 298.
- 86 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1328.
- 87 . Bloch 1986, vol. 1, p. 305.
- 88 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1313.
- 89 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1321 and Bloch 1986, vol. 1, p. 313.
- 90 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1324.
- 91 . For example, Holz 2012, pp. 503 and 507.

- 92 . Siebers 2012b, pp. 582 and 587.
- 93 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1179.
- 94 . Siebers 2012b, p. 588.
- 95 . Fahrenbach 2017, pp. 44–5, and Bloch 1986, vol. 3, pp. 1320–1; cf. Bloch 1985b, pp. 446–7.
- 96 . Bloch 1985a, p. 116.
- 97 . Bloch 1975, p. 264.
- 98 . Ibid.
- 99 . Dietschy 1983, p. 181, and Bloch 1986, vol. 2, p. 690.
- 100 . Bloch 1986, vol. 2, pp. 695–6; cf. Bloch 1985 f., p. 251.
- 101 . Bloch 1986, vol. 2, p. 698.
- 102 . Bloch 1986, vol. 2, pp. 660 and 663–4.
- 103 . Schmied-Kowarzik 1986, p. 228.
- 104 . Bloch 1985d, pp. 618–9.
- 105 . Cf. Foster 2010, pp. 230, 239, 247 and 262, as well as Moore 2015, pp. 5, 13, 48 and 77.
- 106 . Cf. Nordmann 2007, pp. 262 and 269.
- 107 . W.F. Haug 2017, p. 187.
- 108 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1373.
- 109 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1374.
- 110 . Bloch 1985a, p. 474.
- 111 . Bloch 1985a, p. 475.
- 112 . Bloch 1985a, p. 464, and Adorno 1991, p. 213.

تری ایگلتون طعنه می زند که بنا بر هستی‌شناسی بلوخ کمونیسم از قبل «در ساختار آمیب مکتوم است.» (Eagleton 2015, p. 99)

- 113 . Bloch 1986, vol. 1, p. 204.
- 114 . Bloch 1986, vol. 1, p. 238.
- 115 . Bloch 1986, vol. 1, p. 312.
- 116 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 312–13.
- 117 . Anders 1982, pp. 138 and 159–60.
- 118 . Bloch 1985 f., pp. 147–8. Cf. Zeilinger 2012a, p. 232.
- 119 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1296.

120 . Cf. Zeilinger 2012c, pp. 560–1.

121 . Bloch 1985e, p. 319.

122 . Bloch 1985 f., p. 129.

123 . Bloch 1985 f., p. 146.

124 . Bloch 1986, vol. 1, p. 202.

125 . Bloch 1985 f., p. 141.

126 . Ibid.

127 . Bloch 1986, vol. 1, p. 233.

128 . Bloch 1985 f., p. 255.

129 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 198–9.

130 . Gramsci 1971, pp. 336–7.

131 . Bloch 1986, vol. 1, p. 199, and Gramsci 1975, Q 9, § 60, p. 1131.

132 . For example, Bloch 1985e, p. 207, and Bloch 1985 f., p. 251.

133 . Benjamin 2007, p. 254.

134 . Bloch 1986, vol. 1, p. 305.

کت مویر به نتیجه ای مشابه می رسد وقتی می گوید که غایت‌شناسی بلوخ غایت‌شناسی «بدون غایتی از پیش تعیین شده است، در آن خود غایت، ذات آنچه جهان بایست باشد، همچنان در فرآیند دیالکتیکی پیچیده صیوروت در کار است که از آن احتمال و امکان ... کاملاً حاضرند» (Moir 2019, p. 72).

135 . Bloch 1985c, p. 387.

136 . Bloch 1985c, pp. 389 and 391.

۱۳۷ . بنا بر گزارش یکی از دوستانش او وقتی از محتوای سخنرانی مخفی خوروشف در بیستمین کنگره حزب در سال ۱۹۵۶ آگاه شد درهم شکست. (cf. Zudeick 1987, p. 227)

138 . Habermas 1985, pp. 144–5.

139 . Gramsci 1975, Q. 10.i, § 6, pp. 1236–7, and § 9, p. 1242.

140 . Thürmer-Rohr 1991, p. 22.

141 . Bloch 1991, p. 62.

142 . Bloch 1985e, pp. 125 and 128–9.

143 . Bloch 1985e, p. 146.

144 . Bloch 1985e, p. 235.

145 . Bloch 1985a, pp. 461 and 476.

146 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1312

(بگذارید رمزهای مخفی پیام دهند / جهان طالب توجه است / تا هر گذرگاهی تغییر کند / به امر یکسان ترجمه می شود) و Zeilinger 2012b, p. 346.

147 . Negri 2013, pp. 8 and 78–9.

۱۴۸ . همانطور که بت دیجی می گفت راهبرد «آینده‌گرایانه» بلوخ در تحلیل اش در میراث زمانه ما برای نابودی جذابیت فاشیسم کافی نبود و هنوز بدیلی برای اسطوره پوپولیستی جناح راست نمی گشود. (Dietschy 2018, p. 37)

149 . Cf. F. Haug 1984, pp. 690–3; cf. Thürmer-Rohr 1991, pp. 24–7.

150 . Cf. Bloch 1986, vol. 2, pp. 496, 502 and 759.

151 . Bloch 1986, vol. 2, pp. 752 and 776–7.

152 . Bloch 1986, vol. 2, p. 777.

153 . Dietschy 2017, pp. 236–7.

154 . Bloch 1986, vol. 1, p. 14, and Bloch 2009, p. 253.

155 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1294.

156 . Bloch 1991, p. 113, and Gramsci 1975, Q 8, § 195, p. 1058; cf. the evaluation of Gramsci's ideology critique in Rehmann 2014, pp. 144–6.

157 . Cf. the overview in Rehmann 2014.

158 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1316.

159 . Cf. F. Haug 1984, p. 693.

160 . Bloch 1986, vol. 1, p. 1.

161 . Cf. Thompson 2013, p. 5.

۱۶۲ . برای تحلیل گرامشویی از جنبش تسخیر و کارزار برنی سندرس نگاه کنید به : Rehmann 2013 and 2016.

163 . Gramsci 1971, pp. 366–67; Gramsci 1975, Q.ii, 13, § 6, p. 1244.

منابع

Adorno, Theodor W. 1991, *Notes to Literature i*, translated by Shierry Weber Nicholsen, New York: Columbia University Press.

Anders, Günther 1982, *Ketzereien*, Munich: Beck.

Benjamin, Walter 2007 [1940], 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations: Essays and Reflections*, translated by Harry Zohn, New York: Schocken Books.

Bloch, Ernst 1975, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985a, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985b, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, slightly enlarged edition, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985c, *Literarische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985d, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985e, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985 f., *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1985g, *Tendenz - Latenz - Utopie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1986, *The Principle of Hope*, 3 Volumes, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Cambridge, Mass.: mit Press.

Bloch, Ernst 1991, *Heritage of Our Times*, translated by Neville and Stephen Plaice, Berkeley: University of California Press.

Bloch, Ernst 2009, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, translated by J.T. Swann, London and New York: Verso.

Braun, Eberhard 1983, 'Antizipation des Seins wie Utopie. Zur Grundlegung der Ontologie des Noch-Nicht-Seins im *Prinzip Hoffnung*, in *Seminar zur Philosophie Ernst Blochs*, edited by Burghart Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dietschy, Beat 1983, 'Experimentum Mundi: Prinzip und System gelingender Praxis, in *Seminar zur Philosophie Ernst Blochs*, edited by Burghart Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dietschy, Beat 1988, *Gebrochene Gegenwart. Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne*, Frankfurt am Main: Vervuert.

Dietschy, Beat 2012, 'Wunschlandschaften, entdeckt und gebildet, in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Dietschy, Beat 2018, 'Im Mischdunkel nationaler Berausung. Ernst Blochs *Erbschaft dieser Zeit* in Zeiten des Rechtspopulismus gelesen', *Das Argument* 325: 31-44.

Dimitrov, Georgi 1939, *The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International: Main Report Delivered at the Seventh World Congress of the Communist International*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Dussel, Enrique 2013, *Ethics of Liberation in the Age of Globalization and Exclusion*, Durham, NC: Duke University Press.

Eagleton, Terry 2015, *Hope without Optimism*, Charlottesville: University of Virginia Press.

Engels, Friedrich 1990 [1886], *Ludwig Feuerbach and the End of Classic German Philosophy*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 26, London: Lawrence & Wishart.

Fahrenbach, Helmut 2017, *Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung und Utopie im Kontext und Diskurs*, Mössingen: Thalheimer.

Foster, John Bellamy, Brett Clark and Richard York 2010, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, New York: nyu Press.

Gekle, Hanna 1986, *Wunsch und Wirklichkeit. Blochs Philosophie des Noch-Nicht-Bewußten und Freuds Theorie des Unbewußten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gramsci, Antonio 1971, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, New York: International Publishers.

Gramsci, Antonio 1975, *Quaderni del carcere*, 4 Volumes, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1985, *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften v*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 1960, 'Ein marxistischer Schelling. Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus', *Merkur*, 153: 1078-91.

Haug, Frigga 1984, 'Tagträume - Dimensionen weiblichen Widerstands', in: *Das Argument*, 147: 681-98.

Haug, Wolfgang Fritz 2012, 'Marxismus', in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Haug, Wolfgang Fritz 2017, 'In der Höhle des Löwen. Kann man das *Kapital* von den Feuerbach-Thesen her lesen?', *Das Argument*, 322: 178-89.

Haug, Wolfgang Fritz 2018, 'Antonio Labriolas Grundlegung der Philosophie der Praxis', *Das Argument*, 326: 159-81.

Haug, Wolfgang Fritz 2012, 'Spekulativer Materialismus', in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Holz, Hans Heinz 1975, *Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt*, Darmstadt-Neuwied: Luchterhand.

Holzkamp, Klaus 1985, *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt am Main: Campus.

Jonas, Hans 1984, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jung, Werner 2012, 'Augenblick, Dunkel des gelebten Augenblicks', in *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Labriola, Antonio 1966, *Essays on the Materialist Conception of History*, translated by Charles H. Kerr, London: Monthly Review Press.

Luxemburg, Rosa 1970-75, *Gesammelte Werke*, 5 Volumes, edited by the Institut für Marxismus-Leninismus beim zK der SED, Berlin: Dietz.

Marx, Karl 1975a [1843], 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction', in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1975b [1844], *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1975c [1844], 'Letters from the Deutsch-Französische Jahrbücher', in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 3, London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1976a [1845], 'Theses on Feuerbach', in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 5, London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl and Friedrich Engels 1976b [1845], *The German Ideology*, in *Marx and Engels Collected Works*, Volume 5, London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1976c [1867], *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume 1, translated by Ben Fowkes, London: Penguin Books.

Moir, Cat 2019, *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*, Leiden and Boston: Brill.

Moore, Jason 2015, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London and New York: Verso.

Müller-Schöll, Ulrich and Francesca Vidal 2017, 'Ernst Bloch's "neue Philosophie" des "Neuen"', in *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*, edited by Rainer E. Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Negri, Antonio 2013, *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, New York: Columbia University Press.

Nordmann, Alfred 2007, 'Renaissance der Allianztechnik? Neue Technologien für alte Utopien', in *Utopie heute i. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*, edited by Beat Sitter-Liver and T. Hiltbrunner, Fribourg and Stuttgart: Kohlhammer.

Pelletier, Lucien 2017, 'Das Noch-Nicht-Bewusste', in *Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung*, edited by Rainer E. Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Queiser, Daniel 2018, 'Vorwärts zu Aristoteles? Ernst Bloch's Komposition einer linksaristotelischen Linken', *Das Argument*, 135: 74-88.

Rehmann, Jan 2012, 'Antizipation', in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Bloch's*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Rehmann, Jan 2013. 'Occupy Wall Street and the Question of Hegemony - A Gramscian Analysis', *Socialism and Democracy*, 27, 1: 1-18.

Rehmann, Jan 2014, *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Chicago: Haymarket.

Rehmann, Jan 2016, 'Bernie Sanders and the Hegemonic Crisis of Neoliberal Capitalism: What Next?' , *Socialism and Democracy*, 30: 1–11.

Rehmann, Jan 2019, 'Power $\neq$ power: Against the Mix-Up of Nietzsche and Spinoza' , *Critical Sociology*, 42, 2: 239–52.

Schiller, Hans-Ernst 2017, *Freud-Kritik von links. Bloch, Fromm, Adorno, Horkheimer, Marcuse*, Hamburg: Zu Klampen.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich 1986, 'Ernst Bloch - Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur' , in *Ernst Bloch - Utopische Ontologie*, Volume 2, edited by Gvozden Flego and Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Bochum: Germinal.

Siebers, Johan 2012a, 'Novum' , in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Siebers, Johan 2012b, 'Ultimum' , in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Thomas, Peter 2009, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden: Brill.

Thompson, Peter 2013, 'Introduction: The Privatization of Hope and the Critics of Negation' , in *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, edited by Peter Thompson and Slavoj Žižek, Durham and London: Duke University Press.

Thürmer-Rohr, Christine 1991, *Vagabonding: Feminist Thinking Cut Loose*, Boston: Beacon Press.

Zeilinger, Doris 2012a, 'Latenz' , in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Zeilinger, Doris 2012b, 'Natur' , in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Zeilinger, Doris 2012c, 'Tendenz' , in *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, edited by Beat Dietschy, Doris Zeilinger and Rainer Zimmermann, Berlin and Boston: de Gruyter.

Zudeick, Peter 1987, *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk*, Moss and Baden-Baden: Elster.