

فلسفه اتوپیا یا ارنست بلوخ: از هگل تا مارکس و فراسویش

داگلاس کلر

شروین طاهری

ارنست بلوخ فیلسوف مارکسیست برجسته اتوپیا باور فلسفه امیدی را بسط و توسعه داد که رویکردهای متداول مارکسی را به مجموعه وسیعی از اشکال فرهنگی، سیاسی و زندگی روزمره گسترش می‌دهد، و به این ترتیب یکی از غنی‌ترین گنجینه‌های انتقاد فرهنگی و نقد تاریخی، فلسفی و سیاسی را آمیخته با نظریه‌های فلسفی بلند دامنه تدارک می‌پیند. در واقع بلوخ از خرابه‌های قرن بیستم – که فجایع بزرگش را زندگی کرد، بر آنها اندیشید، علیه‌شان شورید و درباره‌شان نوشت – همچون مولد مجموعه‌ای گسترده از ایده‌های رادیکال، تصاویری شگفت‌آور و متون حیرت‌انگیز بیرون آمد که بر گوشه‌های تاریخ زندگی نور می‌افکند و توحش آشوب‌های تاریخی و سیاسی جهان مدرن را روشن می‌کند. در این مقاله، می‌خواهم راه‌هایی را بکاوم که در آنها فلسفه امید بلوخ در شکلی خاص از مارکسیسم غربی بنیاد می‌گیرد، مارکسیسم غربی که در اندیشه هگل و ایدئالیسم آلمانی ریشه دارد و عناصر تاریخی، مارتریالیستی و فرهنگی را در خود ترکیب می‌کند. قصدم در این نوشتار این خواهد بود که سهم چشم‌انداز متمایز و منحصر به فرد بلوخ در مارکسیسم، سوسیالیسم و نظریه انقلاب را نشان دهم. (۱)

۱. هگل، مارکس و مارکسیسم غربی بلوخ

با اینکه مارکسیسم بلوخ پیچیدگی عظیم دارد و آرایش حیرت‌آوری از ایده‌های فلسفی را ترسیم می‌کند، اما می‌تواند درون جنبش مارکسیسم هگلی و غربی در مقابل با آموزه‌های راست‌گیشانه سنت سوسیالیستی و کمونیستی قرار گیرد. (۲) اصطلاح مارکسیسم غربی اول بار توسط کمونیست‌های شوروی برای بی‌اعتبار کردن چرخش به این رویکرد انتقادی در اروپای غربی استفاده شد اما خیلی زود توسط متفکرانی مثل گئورگی لوکاچ و کارل کرش برای توصیف مارکسیسمی آزاد از جزمیت حزبی و جبرباوری «علمی» بین‌الملل دوم و سوم اقتباس شد. (۳) پری اندرسون چرخش از تحلیل‌های اقتصادی و سیاسی به نظریه فرهنگی را در نشان شکست مارکسیسم انتقادی پس از درهم‌شکستن جنبش‌های انقلابی دهه ۱۹۲۰ و برآمدن فاشیسم تفسیر می‌کند. (۴) اما تئودور دبلیو آدورنو، والتر بنیامین، ارنست بلوخ، گئورگی لوکاچ، هربرت مارکوزه و دیگر مارکسیست‌های غربی روشنفکرانی بودند که دلبستگی عمیق و ماندگار به پدیدار فرهنگی و اجتماعی داشتند و بنابراین عادی است که باید این دغدغه‌ها را درون تاملات نظریشان می‌گنجانند.

مارکس و انگلس همانقدر توانشان را برای بررسی شیوه تولید سرمایه‌داری و مبارزات سیاسی معاصرشان مصروف داشتند که برای فراز و نشیب‌های جهان بازار و جوامع مدرن (امروزه تحت عنوان جهانی‌سازی و مدرنیته نظریه پردازی می‌شوند). آنها ساختار اقتصادی جامعه را به عنوان برهم‌کنشی میان نیروهای مولد (مرحله تکنولوژیک اقتصادی و ظرفیتی برای توسعه) و مناسبات تولید (روابط مالکیت) تحلیل می‌کردند – فرآیندی پویا که به نوبه خود برهم‌کنشی با اشکال متنوع فرهنگی، حقوقی، سیاسی و غیره زندگی دارند و به ساختار اقتصادی متصل و همچون قانونی در خدمت بازتولید آن عمل می‌کنند. الگوی زیربنا/روبن با بنیادی برای نظریه انتقادی جامعه و تاریخ، هرچند اغلب در شکلی ساده‌سازی‌شده، برای متفکران مارکسیست مامنی تدارک می‌دید. نسل دوم مارکسیست‌های کلاسیک، که دامنه‌ای از سوسیال‌دمکرات‌های آلمان تا کمونیست‌های روسی را دربر می‌گرفت، در عوض پذیرش تمامی پیچیدگی الگوی مارکسی، به صورتی محدود بر نقش اقتصاد و سیاست در نظریات او متمرکز بودند. بعلاوه مارکسیسم به عنوان آموزه رسمی بیشتر جنبش‌های طبقه کارگر اروپایی، به استلزامات مبارزات سیاسی روز محدود شد.

پس از انقلاب روسیه، شمار زیادی از روشنفکران اروپایی مجذوب مارکسیسم شدند، بسط الگوهای کمتر جزمی از نظریه مارکسی را آغازیدند و توجهشان را به نظریه اجتماعی و مطالعه پدیدار فرهنگی معطوف ساختند. برای نمونه متفکر متولد بوداپست گئورگی لوکاچ پس از نوشتن کتاب‌هایی

مهمی مثل جان و صورت (۱۹۱۰)^۱ و نظریه رمان (۱۹۱۶)^۲ به مارکسیسم گروید و خلاصه در انقلاب ۱۹۱۸ مجارستن شرکت جست (۵) او در آغاز دهه ۱۹۲۰ پیش از بازگشتن به تحلیل‌های فرهنگی متاخرش بر شرح ابعاد فلسفی، جامعه‌شناختی و سیاسی مارکسیسم متمرکز بود. او سپس به روسیه رفت، جاییکه باطناً از استالینسم عقب نشست درحالی که بر مجموعه‌ای از مطالعات ادبی کار می‌کرد و با وجود اهمیت این آثار، این کارها هنوز تاحد بسیاری برای مطالعات فرهنگی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پس از جنگ دوم جهانی، به زادگاهش مجارستان بازگشت.

لوکاچ به مثابه مارکسیست (غربی) تاریخ را همچون میانجی اقتصاد و جامعه در نظر می‌گرفت. او با برجسته‌ساختن این رابطه متقابل دیالکتیکی، می‌توانست اشکال فرهنگی را در رابطه‌شان با توسعه اجتماعی-تاریخ متصل به شیوه تولیدی خاص تفسیر کند، درحالی که هم‌زمان توسعه اجتماعی-تاریخی را به میانجی منشوری از این اشکال فرهنگی روشنی می‌بخشید. در تأثیرگذارترین اثرش، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*^۳، می‌گوید منظر مارکسی تمامیت و تمرکزش بر تولید اقتصادی تنها روش‌شناسی برای تحلیل و نقد جامعه سرمایه‌داری تدارک نمی‌بیند بلکه به فهم این مهم نیز کمک می‌کند که چرا انقلاب پرولتاریا تشکیل شده از نیرویی است که سرمایه‌داری را برمی‌اندازد. او با قرار گرفتن در موضع طبقه کارگر می‌گوید می‌تواند دید چگونه جامعه سرمایه‌داری پیوسته فرآیند *Verdinglichung* (شیء‌شدگی)^۴ یا دگردیسی هستی انسانی به اژه‌های شیء مانند (را در تمامی ابعاد جامعه، از فرآیندهای کار تا تولید فرهنگی و حتی مناسبات جنسی ایجاد می‌کند. نزد لوکاچ تمامی قلمروهای زندگی مدرن منقاد منطق تولید و بنابراین آکنده از استلزامات اقتصادی می‌شدند. پرولتاریا در کسب شناخت از موقعیتش درون این فرآیند، آگاهی طبقاتی را کسب خواهد کرد که قادرش می‌سازد هم این توسعه تاریخی را دریابد و هم برای غلبه بر آن سازماندهی کند، بنابراین - همانطور که لوکاچ در صورتبندی هگلی مطرح کرد - به «سوژه-اژه» تاریخ مبدل می‌شود.

در آلمان از پی انقلاب ناکام ۱۹۱۸، کارل کرش فعال و نظریه پرداز سیاسی نیز نسخه انتقادی از مارکسیسم را با الهام از هگل توسعه بخشید (۶). کتاب *مارکسیسم و فلسفه*^۵ او تأکید می‌کرد مارکسیسم بالاتر از همه نظریه دیالکتیکی بود که - در اینجا رویکرد کرش با *تاریخ و آگاهی طبقاتی* انطباق داشت - هم ابزارهایی برای تفسیر و نقد جامعه *بورژوازی* و هم آگاهی تاریخی را تدارک می‌بیند و در خود نیروی دگرگون کننده آن را می‌سازد. نزد کرش این وحدت نظریه و عمل معیاری برای اعتبار مارکسیسم بود. او با ساخت‌بخشیدن به مارکسیسم به مثابه نظریه انقلابی جنبش طبقه کارگر در امتداد این خط، مفهوم «سوسیالیسم عملگرایانه»^۶ را بسط داد. کرش در کتاب *کارل مارکس*^۷، اصل خاصگی تاریخی^۸ را به عنوان معیار کلیدی نظریه مارکسیسم برجسته می‌سازد: - کرش در رد آشکار تمامی اشکال مارکسیسم جزمی می‌گوید - مارکس هرگز حقایق فراتاریخی را صورتبندی نکرد، بلکه نقد به صورت تاریخی خاص از پدیداری به صورتی تاریخی خاص را پیش گذاشت، و این کار را در شرایطی به انجام رساند که خودشان به لحاظ تاریخی خاص بودند و بنابراین باید به همان صورت نیز تحلیل می‌شدند.

ارنست بلوخ هم به صورت ایجابی و مثبت به انقلاب روسیه و جنبشهای انقلابی اروپایی دهه ۱۹۲۰ واکنش نشان داد، اما نسخه‌ای مسیح‌باورانه و به مراتب اتوپیایی‌تری از مارکسیسم را توسعه داد (۷). آثار اولیه‌اش مثل *روح/توپیا* (۱۹۱۸)^۹ دیدگاهی بدعت‌گزارانه و غیر راست‌گشانه از نظریه انقلابی مارکسی را با رومان‌تیسیم آلمانی ترکیب و در سبک ادبی اکسپرسیونیستی عرضه می‌داشت. این کتاب همچنین شماری از تاملات تحریک آمیز درباره هگل و بررسی‌هایی از «آیده سوسیالیستی»، «دین، طبیعت، مرگ، تناسخ و آخرالزمان را دربرمی‌گرفت که از کاوشی بلند دامنه در رابطه میان مارکسیسم و دین بدست آمده بود.

¹ Soul and Form (1910)

² The Theory of the Novel (1916)

³ History and Class Consciousness

⁴ reification

⁵ Marxism and Philosophy

⁶ Practical socialism

⁷ Karl Marx

⁸ historical specificity

⁹ The Spirit of Utopia (1918)

همانطور که اندیشه‌اش به واسطه مطالعه عمیق کلاسیکها در زمانه فضای فاجعه‌بار جنگ اول جهانی، وایمار، برآمدن فاشیسم و جنگ دوم جهانی بالغ می‌شد، به تدریج آثار اصلی خود را برپایه اقتباسی منحصر به فرد از هگل و مارکس بنا نهاد. کتاب سوژه-ابژه شرحی بر هگل (۱۹۵۱) این دین را آشکار می‌کند. کتاب که در زمانه تبعید بلوخ در آمریکا در دهه ۱۹۴۰ نوشته و در جمهوری دموکراتیک آلمان پس از جنگ دوم کامل شد، هم مطالعه‌ای عالی از هگل و هم یکی از بهترین مداخل به فلسفه خود بلوخ را تدارک می‌بیند. پس از ملاحظاتی درباره زبان، شیوه فکر و ایده‌های پایه‌ای هگل، کتاب آثار اصلی هگل از اولین نوشتارها تا تاریخ فلسفه را مورد بررسی قرار می‌دهد. بلوخ سپس رابطه هگل با کیرکگارد، شلینگ، فوئرباخ و مارکس را پیش از بسط اندیشه هگل در مسیری نو و اصیل تحلیل می‌کند. به خصوص فصل «روش دیالکتیک»^{۱۰} تبحر فلسفی بلوخ و توانایی‌اش در زنده کردن پیچیده‌ترین ایده‌های فلسفی را نشان می‌دهد. (۸) بلوخ در سبک آفوریستی، گزین‌گویانه و اشاره‌کننده همیشگی‌اش دیالکتیک هگل را به صورت دیالکتیکی معرفی می‌کند. او نشان می‌دهد چگونه مقولات فلسفی هگل از اقتباس دیالکتیکی سنت فلسفی کلاسیک برآمده و مقولات مرکزی دیالکتیک را با مثالهایی از هگل و دیگر فلاسفه و اندیشه خودش تشریح می‌کند. من مقدمه‌ای بهتر به اندیشه دیالکتیکی و مقولات پایه‌ای دیالکتیک از این کتاب سراغ ندارم.

بخشی از پروژه بلوخ در کتاب سوژه-ابژه نشان دادن ریشه‌های هگلی دیالکتیک مارکس، مشابهت‌های میان شیوه‌های تفکر مارکس و هگل، و حالات پیشروی تفکر مارکس نسبت به هگل بود. با این وجود کتاب به خاطر همدلی عمیق‌اش با هگل برایش نزاع با کمیسرهای جمهوری دموکراتیک آلمان را به ارمان آورد چراکه ایدئولوگ‌های حزبی حس می‌کردند «انحرافی ایدئولوژیک» را نمایندگی می‌کند و به صورت گسترده‌ای مورد حمله قرار گرفت. (۹) سرانجام بلوخ از آلمان شرقی به سال ۱۹۶۱ پس از ساخت دیوار برلین مهاجرت و در تا زمان مرگش در ۹۲ سالگی در توپینگن زندگی کرد. او به یکی از تاثیرگذارترین فلاسفه در آلمان تبدیل شد اگرچه آثارش هرگز تاثیری مشابه با کارهای آدورنو، بنیامین، هایدگر، مارکوزه یا حتی لوکاچ نگذاشتند.

مقدمه توپینگن به فلسفه^{۱۲} بلوخ فلسفه هگلی-مارکسی از آینده را بر مبنای خوانشی از هگل و فاوست گوته پیکربندی می‌کند. (۱۰) نزد بلوخ پدیدارشناسی روح هگل تاریخی از روح را به مثابه سفری از خلال مراحل آگاهی به سوی شناخت مطلق عرضه و به همان ترتیب اهمیت سفر از خلال مراحل زندگی را با تاکید بر نیروی کار و عمل به عنوان تعینات کلیدی زندگی انسان نشان می‌دهد، موضوعاتی که در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس مطرح شدند. بلوخ پدیدارشناسی را به عنوان «راهنمای آموزشی»^{۱۳} می‌خواند که سفر اودیسه‌وار بلوغ و توسعه روح را به میانجی شش مرحله حس-یقین، ادراک، خودآگاهی، عقل، روح و دانش مطلق نشان می‌دهد. در این دیالکتیک سوژه-ابژه، «درونیای تعیین‌کننده نیروی کار»^{۱۴} به موضوع سفر (و همچنین یادگیری و آموزش) در پدیدارشناسی اضافه می‌شود. (۱۱) نیروی کار حالت مرکزی عمل انسان بر ابژه‌ها است، و تولید اشکال اجتماعی و تاریخ به موضوع مرکزی اندیشه مارکس مبدل می‌شود، همانطور که بلوخ تاکید می‌کند و از دست‌نوشته‌های پاریس نقل می‌کند: «دست‌آورد برجسته پدیدارشناسی هگل و نتیجه نهایی آن ... [این] است که هگل خودآفرینی انسان را به مثابه فرآیند و عینیت‌یافتگی را به عنوان از دست رفتن ابژه، بیگانگی و استعلا از این بیگانگی فهمید. بنابراین او جوهر نیروی کار را درک کرد و انسان عینی را به مثابه پیامد و نتیجه کار خود انسان متوجه شد - به درستی چراکه انسان واقعی چنین است» (۱۲).

فلسفه بلوخ بر پایه منظری فلسفی از انسانیت رهایی‌یافته شکل می‌گیرد و توسط او به عنوان «فلسفه امید» توصیف می‌شود. بلوخ با پیروی از مارکس جوان موجود انسانی را به عنوان هستی نوعی^{۱۵} در نظر می‌گیرد، موجودی حاوی نیازهای هنوز ارضا نشده و امکانات هنوز تحقق نیافته که به عنوان انگیزاننده خودکوشی انسان و نبرد تاریخی وضع می‌شود. هنر، فلسفه، دین و دیگر اشکال اصلی فرهنگ برای بلوخ مخزن بالقوه‌ای

¹⁰ Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (1951)

^{۱۱} این بخش به همراه چند نوشتار دیگر از بلوخ در کتاب «دیالکتیک و امید» ترجمه و توسط نشر افکار به چاپ رسیده است.

¹² Tübinger Einleitung in die Philosophie

¹³ Educational manual

¹⁴ labor

¹⁵ Gattungswesen

اند که می‌کوشند خود را بیان کنند. آنها به ما سرنخ‌هایی از آنچه موجود انسانی هست و می‌تواند باشد، می‌دهند. آثار بلوخ پروژه‌های خارق‌العاده از رمزگشایی میراث فرهنگی غرب را برای بازگرداندن ظرفیت انسانی به افراد تحت‌ستم و خلق جامعه‌ای آزادتر و عادلانه‌تر بازنمایی می‌کند. همین مفهوم نه-هنوز^{۱۶} مستقیماً در برابر انگاره جوهر غیر تاریخی و ذاتی انسان قرار می‌گیرد: گونه ما — بلوخ می‌گوید — هنوز به آنچه می‌تواند باشد مبدل نشده و بنابراین هنوز انسانیت حقیقی خود را محقق نساخته است.^{۱۷}

بلوخ همچنین کار خود را «فلسفه آینده» می‌خواند، فلسفه‌ای که «آنچه نیست» را به تصویر می‌کشد و آن را در آبی آسمان بنا می‌کند که تمامی لبه‌های جهان را فرا گرفته است: به همین خاطر است که ما خویش‌نمان را در آبی آسمان می‌سازیم و جایی را برای حقیقت و واقعیت جستجو می‌کنیم که واقع‌بودگی صرف ناپدید می‌شود — [آنجا که] زندگی نو آغاز می‌شود.^{۱۸} (۱۳) وظیفه فلسفه تفسیر آنچه‌ای است که نه-هنوز محقق^{۱۹} است و دگرگون ساختن جهان در مطابقت با آنچه می‌توانست باشد. بلوخ این بنیاد هستی‌شناختی نظریه‌اش را «ارسطوگرایی چپ» می‌خواند. (۱۴) مفهوم ماده به مثابه فعالیت و بالقوگی ارسطو اولویت هستی‌شناختی امکان بر فعلیت و ضرورت را پیشنهاد می‌کند. بلوخ به پیروی از ارسطو واقعیت را به عنوان فرآیند پویای نهفته در امکانی می‌فهمد که مستقیماً به سمت محقق ساختن بالقوگی‌هایش است، بالقوگی‌هایی که غایت^{۲۰} و انتلخی^{۲۱} اش را تدارک می‌بیند. همه چیز در این روایت متافیزیکی به بلوغ و کمال نرسیده است، چراکه امر نه-هنوز در نه‌بودگی^{۲۲} برساننده جای دارد: «نه‌بودگی فقدان چیز و جهیدن از این فقدان است. از این رو به آنچه فاقدش است گرایش دارد. همراه با نه‌بودگی، کششها در هستی زنده الگوسازی می‌شوند: به عنوان رانه و میل، نیاز، جهد و به صورت نخستین همچون گرسنگی». (۱۵) انسانها مهمتر از همه موجوداتی‌اند با میل به ارضای همین گرسنگی هستی‌شناختی.

فلسفه بلوخ در شاهکار سه‌جلدی‌اش *اصل/امید*^{۲۳} پیکربندی نظام‌مند کسب می‌کند. متن که در مدت تبعید او از آلمان فاشیستی به ایالات متحده از سال ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۹ نوشته شد، بررسی و نقشه‌برداری جاه‌طلبانه و یکتایی متأثر از تفکر هگلی-مارکسی از عناصر رهایی‌بخش فرهنگ غربی را عرضه می‌دارد. بلوخ با پشتیبانی همسرش کارولا که به عنوان معمار کار می‌کرد، با کاری عظیم این دانشنامه امید و رویاهای برای زندگی بهتر را تولید کرد. (۱۶)

۲. اصل امید بلوخ

اصل/امید به صورت نظام‌مند راه‌ها و روشهایی را می‌آزماید که در آنها داستان‌های پریان، اسطوره‌ها، ادبیات، تئاتر و فرهنگ عامه به اندازه سیاست و اتوپیاها، اجتماعی، فلسفه و دین — بیانهای فرهنگی به عنوان پدیدار روبنایی منحرف‌کننده توسط بسیاری از مارکسیست‌ها کنار گذاشته شد — حاوی لحظات رهایی‌بخشی‌اند و انواعی از زندگی بهتر را ترسیم می‌کنند که نهادها و ساختارهای زندگی تحت سرمایه‌داری (یا سوسیالیسم دولتی) را به پرسش می‌گیرند. به کلامی دیگر بلوخ هرمنوتیک انتقادی را در پیشانی قرار می‌دهد که آشکار می‌سازد چگونه تاریخ فرهنگی به

¹⁶ Noch-Nicht

^{۱۷} داگلاس کلنر یکی از مفسران بلوخ است که به ساده‌سازی جملات و صورتبندی‌های سبکی او اعتقاد دارد. اگرچه دیگر مفسران مثل دیوید میلر این عمل ساده‌سازانه را نقد می‌کنند، اما اینجا از سبک نوشتاری خود کلنر استفاده شده است. بنابراین جمله بالا می‌توانست اینطور هم ترجمه شود: «گونه ما نه هنوز شدن آنچه‌ای است که می‌تواند و بنابراین نه هنوز تحقق‌یافتگی انسانیت حقیقی خود است». برای نقد میلر نگاه کنید به کتاب *خصوصی‌سازی/امید* که ترجمه فارسی‌اش با همین قلم قرار است توسط نشر افکار منتشر شود (اگرچه این قرار وارد پنجمین سال خود شده باشد). مشخصات کتاب به انگلیسی در منابع آمده است.م.

¹⁸ incipit vita nova

¹⁹ not-yet-realised

²⁰ telos

²¹ entelechia

²² not

²³ The Principle of Hope

سوسیالیسم به مثابه تحقق یافتگی انسانیت وابسته به رویاها و امیدها اشاره می‌کند – هرمنوتیکی که شجاعت جستجو برای محتوای رهایی‌بخش و پیشرو (به جای صرف ایدئولوژیک) مصنوعات فرهنگی را به ما می‌دهد.

بلوخ نظریه‌ای فرهنگی کاملاً متمایز و بسیار دقیق‌تر از الگوهای مارکسی را توسعه می‌دهد که *نقد/ایدئولوژی*^{۲۴} را به مثابه تخریب فرهنگ بورژوازی و ایدئولوژی بورژوازی معرفی و بنابراین در روشی تقلیل‌گرایانه فرهنگ و ایدئولوژی را ادغام می‌کند. بلوخ به مراتب دقیق‌تر از متفکران «انتقادی» است که به سادگی کل ایدئولوژی را به عنوان آگاهی کاذب انکار می‌کنند یا صرفاً بر جنبه‌های مثبت ایدئولوژی سوسیالیستی تأکید می‌گذارند. او عناصر رهایی‌بخش اتوپیایی را به اندازه کیفیات وهمی و فریبنده در تمامی ایدئولوژی‌ها در نظر می‌گرفت. برای او ایدئولوژی همیشه چهره‌ای ژانوسی و دو جانبه دارد: حاوی خطاها، رازآلود کردنها و فنون دستکاری و سلطه‌ورزی است اما در عین حال مازادها یا باقی‌مانده‌های اتوپیایی نیز دارد که می‌تواند برای نقد اجتماعی و پیشرفت سیاستهای پیشرو استفاده شود. پس چنین هرمنوتیک دوگانه‌ای می‌تواند آنچه در این جهان با کاستی و فقدان همراه است و آنچه باید برایش جنگید را نسبت به شکل تفسیر صرفاً «انتقادی» و منفی بهتر نمایان سازد. بعلاوه بلوخ ایدئولوژی را در پدیدارهایی اغلب نفی‌شده توسط مارکسیست‌ها و دیگر منتقدان ایدئولوژی، مثل رویاهای روزانه، ادبیات عامه‌پسند، معماری، و تیرینهای فروشگاه‌های بزرگ، ورزشها و لباس پوشیدن، تشخیص می‌دهد. برای او *نقد/ایدئولوژی* باید نقدی بر زندگی روزمره و همچنین نقدی بر متون سیاسی و مواضع یا ایدئولوژی‌های سیاسی آشکار در برخی فیلمها، سریالهای تلویزیونی و دیگر اشکال فرهنگی رسانه‌های جمعی باشد.

بنابراین بلوخ رویکرد صرفاً محکوم کننده در نقد ایدئولوژی را به عنوان «روشنگری نیمه‌کاره» نفی می‌کند: روشنگری واقعی^{۲۵} بعد ایدئولوژیک بیانهای فرهنگی را نقد و هویدا می‌کند/ما بعد به سراغ آن دست بیانیهایی می‌رود که برایش ظرفیتی رهایی‌بخش دارد. روشنگری نیمه‌کاره خود را با این فکر فریب می‌دهد که بصیرت واقعی به تنهایی می‌تواند بی‌آنکه هیچ موضع سازنده و ایجابی طرح کند با ازمیان برداشتن خطا کسب شود. دراصل بلوخ باور دارد بخشی از توضیح شکست چپ توسط راست در دوران وایمار حاصل این واقعیت است که چپ به تمرکز بر امر منفی – در نقد سیاسی و اجتماعی، در محکوم کردن سرمایه‌داری و بورژوازی – گرایش داشت حال آنکه فاشیسم آنچه در نگاه مردمان آن زمانه منظری مثبت بود و بدیلی جذاب برای مسائلی که آنان تجربه می‌کردند عرضه می‌کرد.

اصل/امید از سه مجلد تشکیل می‌شود، سه‌گانه‌ای که قویاً با تقسیم‌هگل از نظام‌اش در بررسی روح سوژکتیو، ابژکتیو و مطلق منطبق است. در جلد اول بلوخ «روایهای روزانه کوچک»، «آگاهی پیش‌نگرانه» و «تصاویر آرزومندان در آینده» (که ابعاد اتوپیایی مد، تبلیغات، نمایش، داستانهای پریان، سفر، فیلم، تئاتر، شوخی و دیگر پدیدارهای فرهنگی را تحلیل می‌کند) را بررسی می‌کند. جلد دوم «دورنمایی از جهانی بهتر» را ترسیم می‌کند که بر اتوپیاهای اجتماعی و سیاسی از جمله اتوپیاهای تکنولوژیکی، معمارانه و جغرافیایی، و جستجو برای صلح جهانی و زندگی همراه با آسودگی و فراغت متمرکز است در حالی که جلد سوم از «تصاویر آرزومندان لحظه تحقق‌یافته» بحث می‌کند که اخلاقیات، موسیقی، تصاویر مرگ، دین، صبحگاه طبیعت و بالاترین خیر را دربرمی‌گیرد.

درست مثل فلسفه هگل که سفر اودیسه‌وار روح را از خلال تاریخ و فرهنگ پیکربندی می‌کرد، فلسفه بلوخ فراز و نشیبهای امید را ترسیم می‌کند – امیدی که در آگاهی روزمره و پیکربندیهایش در اشکال فرهنگی رخنه کرده است، دامنه‌ای وسیع از قصه پریان تا اتوپیاهای شکوهمند سیاسی و فلسفی. افراد ناتمام‌اند، آنها با اشتیاق اتوپیایی برای رضایتمندی و تحقق به حرکت درمی‌آیند، با آنچه بلوخ *روایهای از زندگی بهتر* می‌خواند. این «چیز بهتر» برای مردمانی که مشتاقش هستند موضوع اصلی کتاب *اصل/امید* است. کتاب از خوانندگان دعوت می‌کند ابعاد سه‌گانه زمانمندی انسان را دریابند: کتاب به ما تحلیل دیالکتیکی از امر گذشته را عرضه می‌دارد که امر حاضر را روشنی می‌بخشد و می‌تواند ما را به *آینده‌ای بهتر* راهنمایی کند. امر گذشته (آنچه بوده است) هم رنجها، تراژدی‌ها و شکست‌های انسانی (آنچه باید از آن پرهیخت و آنچه باید رستگار کرد) و هم امیدها و ظرفیتهای تحقق نیافته‌اش (آنچه می‌توانست باشد و هنوز می‌تواند شود) را دربر می‌گیرد. تاریخ مخزن امکاناتی است که گزینه‌های

²⁴ Ideologiekritik

²⁵ genuine

زنده ای برای کنش آینده‌اند: آنچه ممکن بود باشد، هنوز هم می‌تواند باشد. بنابراین لحظه حاضر تا حدی از نهفتگی^{۲۶} و گرایش^{۲۷} تشکیل شده است: ظرفیتهای محقق‌نشده‌ای که در امر حاضر خوابیده‌اند و نشانه‌ها و اشاراتی که جهت و حرکت امر حاضر به سمت آینده را نشان می‌دهند. این زمان‌مندی سه بعدی باید درک و با آگاهی پیش‌نگرانه‌ای^{۲۸} فعال شود که همزمان ظرفیت رهایی‌بخش در گذشته، نهفتگی و گرایش در امر حاضر و امیدها به آینده را دریافت می‌کند. به طور خلاصه بلوخ فلسفه امید و آینده، رویاهای روبه پیش، طرح‌افکنی منظری از قلمرو آزادی را بسط می‌دهد. در دریافت او تنها زمانی که ما آینده خود را در نور آنچه هست، آنچه بوده است و آنچه می‌توانست باشد طرح‌افکنیم، می‌توانیم در عملی خلاقانه درگیر شویم که جهانی را تولید خواهد کرد که در آن به راستی در خانه هستیم.

۳. زندگی روزمره، موجود انسانی و روانکاوی

بلوخ می‌گوید نسخه‌های معینی از مارکسیسم با ندیدن اهمیت فرهنگ در زندگی روزمره دچار خطا می‌شوند. *تقدیر/ایدئولوژی روماتیک* باور دارد می‌توان مردمان را به آسانی با آشکار ساختن خطا به حرکت واداشت. بنا به نظر بلوخ چنین باوری قدرت یک سوپه روشنگری عقلانی را دست بالا و اهمیت امیدها، امیال و فانتزی‌ها را دست پایین می‌گیرد. فهم شایسته روانشناسی و انگیزتار انسان مستلزم جدی گرفتن همین بعد فرا-عقلانی است.

فلسفه بلوخ در این انسان‌شناسی انسان‌باورانه ریشه دارد. از امیدواری، آرزومندی و نیاز موجود انسانی آغاز و بعد بر پرسش از آنچه در مسیر رضامندی این اشتیاق قرار می‌گیرد و بر پرسش از نحوه‌ای که این موانع می‌توانند از میان برداشته شوند متمرکز می‌شود. بنابراین اندیشه بلوخ به طور ذاتی انقلابی است: هم برای نقد معیار فراهم می‌کند و هم برای عمل سیاسی و تغییر اجتماعی انگیزه می‌سازد.^(۱۷)

شماری از شباهت‌ها و تفاوت‌های مهم میان انسان‌شناسی بلوخ با تاکیدش بر روانشناسی انسانی و ایده‌های ویلهلم رایش – موالف *روانشناسی توده‌ای فاشیسم* (۱۹۳۳)^{۲۹} و *انقلاب جنسی* (۱۹۳۹)^{۳۰} – و دیگر مارکسیستهای فرویدی وجود دارد. (۱۸) رایش کمونیست‌ها را ترغیب می‌کرد توجه بیشتری به آرزوها و ترسهای ناخودآگاه مردم و نیازها و امیال جنسیشان نشان دهند. اما در نقش تمایلات جنسی در روانشناسی و انگیزتار انسان اغراق می‌کرد درحالی که اموری مثل نیاز به امنیت و اجتماع که بلوخ باور داشت فاشیست‌ها (در روش منحرفانه خود) با موفقیت بیشتری از چپ نشان می‌دادند را از قلم می‌انداخت. (۱۹) حتی درباره تضاد میان ایده‌های بلوخ و نظریه خود فروید بیشتر می‌توان گفت. بلوخ در *اصل/امید* تقدیر و نقد بسیار جالبی از فروید ترتیب می‌دهد و منظر روانشناسانه خود را در تضاد با روانکاوی فروید توسعه می‌بخشد. به نظر می‌رسد که دیدگاه بلوخ می‌تواند به صورت مولدی برای توسعه یک روانشناسی اجتماعی مارکسیستی برای امروز یاری بخش باشد. به هر حال می‌خواهم ادعا کنم رویکرد او به شکل قابل توجهی عمیق‌تر و روشنگرانه‌تر از رویکردهای مارکسیستی-فرویدی مشترک با مکتب فرانکفورت و نظریه فرانسوی (برای نمونه دلوز و گتاری یا لیوتار) است. به طور خلاصه بررسی نقد بلوخ از فروید به ما اجازه خواهد داد بینیم چطور او می‌تواند گرایشات ایدئولوژیک متفکری را شناسایی کند که اغلب توسط نقد ایدئولوژی هنجارین مارکسیستی نادیده انگاشته می‌شود و چطور او، اگر چیز بیشتری نباشد، در حمله به ایدئولوژی‌ها به مراتب انتقادی‌تر و ویرانگرتر از نقدهای مارکسیستی راست‌گیشانه است. این بررسی همچنین یاریمان خواهد کرد دیدگاه متمایز انسان‌شناختی-روانشناختی بلوخ را بهتر دریابیم.

به این ترتیب چگونه بلوخ نظریه سوژکتیویته خود را از روانکاوی متمایز می‌کند؟ او با این شروع می‌کند که گرایشات روانشناختی را بر مبنای نیازهای بدن انسان، در درجه اول گرسنگی قرار دهد تا غریزه و ناخودآگاه. او همچنین انسان را به عنوان «مجموعه گسترده درهم تنیده از امیال»^(۲۰) مفهوم‌پردازی می‌کند و در برابر تاکید فروید بر اختگی، سرکوب و اقتصاد سیاسی محافظه‌کارانه غرایز که با تکرار، آزادسازی تحریک

²⁶ Latenz

²⁷ Tendenz

²⁸ antizipierendes Bewusstsein

²⁹ The Mass Psychology of Fascism (1933)

³⁰ The Sexual Revolution (1936)

و سرانجام آنتروپی مشخص می‌شود (گریزه مرگ)، بر اشتیاق‌ها، آرزومندی، میل‌ورزی و امید برای زندگی بهتر تاکید می‌گذارد. بلوخ نتیجه می‌گیرد «به طور خلاصه، دریافته‌ایم انسان به شکل برابر تغییرپذیر و مجموعه گسترده و درهم‌تنیده امیال، انباشتگی از تبدیل‌پذیری و آرزوهای عمدتاً درهم‌ریخته و آشفته است. نیروی محرکی دائمی و رانه پایه‌ای واحدی که مستقل نمی‌شود و بنابراین پا درهوا باقی می‌ماند و به سختی درک پذیر است».^(۲۱) درعوض چندین رانه پایه‌ای وجود دارد که بسته به شرایط حاکم بر زمان در دوره‌های مختلف زندگی اجتماعی و فردی به عنوان اموری اصلی ظاهر می‌شوند.

ناخودآگاه روانکاوی ... هرگز یک آگاهی-نه-هنوز، عنصری از فرآیندهای روبه پیش نیست. بلکه از پسروی تشکیل می‌شود. بر این اساس حتی فرآیند آگاهانه کردن این ناخودآگاه تنها آنچه بوده است را آشکار می‌کند، یعنی هیچ امر تازه‌ای در ناخودآگاهی فرویدی وجود ندارد. این نکته وقتی کار گوستاو یونگ، روانکاو فاشیست، لیبیدو و محتوای ناخودآگاه‌اش را به امر باستانی تقلیل می‌دهد، آشکارتر می‌شود. مطابق با نظر او در ناخودآگاه منحصرأ خاطرات باستانی فیلوژنتیکی یا فانتزی‌های اولیه وجود دارند که به خطا «کهن‌الگو» نام گذاری شده‌اند، و تمامی تصاویر آرزومندانه نیز به چنین شب تاریکی که تنها پیش‌تاریخ را نشان می‌دهد باز می‌گردند. یونگ حتی این شب تاریک را از آگاهی رنگ پریده میانه‌اش پر رنگ تر تشخیص می‌دهد. یونگ به عنوان طردکننده نور، آگاهی را بی اعتبار می‌کند. در مقابل البته که فروید آگاهی روشن‌کننده را حفظ می‌کند اما آگاهی روشن‌کننده‌ای که در خود با حلقه از اید، با ناخودآگاه تغییرناپذیر لیبیدویی تغییرناپذیر محاصره شده است. حتی بالاترین آفرینشهای هنری مولد نیز به خارج از این ایستار^{۳۱} راه نمی‌یابند، آنها صرفاً والایشی از لیبیدوی درخود بسته‌اند.^(۲۲)

موضع بلوخ ظرافت دارد. او دربرابر ضدعقلانیت یونگی طرفدار روشنگری عقلانی فرویدی است اما همچنین از بعد «ضدعقلانی» انسان پرتوان دفاع می‌کند. هم زمان این موضع مانع نمی‌شود گرایشات ارتجاعی در روشهای ضدعقلانی تفکر، به ویژه آنهایی که به فاشیسم وصل می‌شوند را نقد کند. این مسئله به خصوص می‌تواند از نقد او به آلفرد آدلر (۱۸۷۰-۱۹۳۷)^{۳۲} مرید فروید آشکار شود، کسی که روانکاوی فردانی^{۳۳} دومی (یعنی فروید) را به تحولات خاص اجتماعی-تاریخی وصل می‌کند. آدلر بر /اراده معطوف به قدرت^{۳۴} به عنوان رانه کلیدی انسان تاکید می‌کند که - بلوخ می‌گوید - به میل رقابت‌طلبی سرمایه‌داری برای حرکت از پایین به بالا مرتبط می‌شود، در حالی که مفهوم او از روان‌نژندی^{۳۵} و عقده حقارت^{۳۶} احساسات آن لایه‌هایی از جامعه سرمایه‌داری را بازتولید می‌کنند که به لحاظ اقتصادی شکست خورده و خود را به خاطر شکست‌هایشان سرزنش می‌کنند.

پس چون آدلر تمایل جنسی را از لیبیدو حذف و قدرت فردانی را می‌افزاید، تعریفش از رانه‌ها قدم در مسیر صعب سرمایه‌دارانه از شوپنهاور تا نیچه می‌گذارد و این راه را به صورت ایدئولوژیک و روانکاوانه باز می‌نماید. مفهوم لیبیدوی فروید با «اراده معطوف به زندگی» فلسفه شوپنهاور هم‌مرز است، شوپنهاور در واقع اندامهای جنسی را به عنوان «نقاط کانونی اراده» توصیف می‌کرد. از سوی دیگر «اراده معطوف به قدرت» آدلر به صورت لفظی و تاحدی از حیث محتوا با تعریف نیچه از رانه پایه‌ای از دوره متاخرش منطبق می‌شود و همپوشانی دارد. از این منظر نیچه در اینجا بر شوپنهاور غلبه کرده است، یعنی می‌توان گفت، بازوی امپریالیست بر بدنی غلبه یافته که در روانکاوی آقامنشانه بر لذت-ناخشنودی مبتنی است. نبرد رقابت‌جویانه‌ای که به سختی زمانی برای نگرانی‌های جنسی دارد و بر سخت‌کوشی به جای بی‌پروایی اصرار می‌ورزد. بنابراین روز پراضطراب و شلوغ تاجر شب پرتلاطم هوسباز و لیبیدویش را می‌پوشاند.^(۲۳)

³¹ Fixum

³² Alfred Adler (1870-1937)

³³ Individualpsychologie

³⁴ will to power

³⁵ neurosis

³⁶ inferiority complex

بلوخ می‌خواهد بگوید ماهیت هوسباز زندگی مدرن و اضطراب ساختاری که در جامعه سرمایه‌داری مندرج است – و جمعیت را در معرض عدم قطعیتها و نوسانات بازار قرار می‌دهد – گرایش به سمت فرار و پس‌روی را ایجاد می‌کند، به خصوص در میان لایه‌های میانه و پایین خرده بورژوازی. بنابراین تقدیر آدلر از اراده معطوف به قدرت – که به طور ضمنی افراد را به تجمیع نیروهایشان برای تولید و رقابت دعوت می‌کند – همین که موفقیت در محیط بازار بیشتر و بیشتر دشوار می‌شود به شکل فزاینده‌ای جذابیت‌اش را از دست می‌دهد: «راهی که به سمت به اصطلاح قله‌ها است برخی از منافع و دورنماهایش را از دست می‌دهد و دقیقاً با غروب فعالیت‌های آزاد اقتصادی به عنوان پیامد سرمایه‌داری انحصاری متناسب است». (۲۴) در نتیجه لایه از طبقه‌ای که پیشتر از فراخوان نیچه، آدلر و دیگران درباره فتح قله‌های رقابت و موفقیت این جهانی پیروی می‌کرد کم‌کم نگاه کردن به پشت‌سر را آغاز می‌کنند، نگاه کردن به «آنچه ژرفاها خوانده می‌شود و در آن چشم‌ها در عوض جستجوی هدف پرسه‌گردی می‌کنند». (۲۵) از این رو جذابیت یونگ روبه فزونی می‌گیرد، «کف به دهان آوردنهای فاشیستی روانکاوی» که «رانه‌ای جنون‌آمیز را در جایگاه رانه قدرت می‌نشانند». (۲۶) قطعه پایین را به طور تمام و کمال نقل می‌آورم تا معنای نقد بلوخ از قدرت و توان بلاغی‌اش را نشان دهم:

همانطور که تمایلات جنسی تنها بخشی از این لیبودی عام دیونیزیوسی را می‌سازد، اراده معطوف به قدرت نیز چنین است، در اصل دومی کاملاً به مبارزه دیوانه‌وار، به منگی مبدل می‌شود که به هیچ وجه در جهت اهداف فردی تلاش نمی‌کند. بنابراین در یونگ لیبود به وحدت اولیه به صورت باستانی تقسیم‌ناشده‌ای از تمامی رانه‌ها، یا «اروس» فی‌نفسه مبدل می‌شود؛ در نتیجه از خوردن آخرین غذا، از آخرین هم‌آغوشی در وحدتی عارفانه، از دهان کف کرده شمن، حتی از نجوای کاهنی دیوانه‌جنگ، تا خلسه فرا آنجلیکا گسترش می‌یابد. بنابراین حتی در اینجا هم نیچه بر شوپنهاور فایق می‌شود، اما پیروزی او دیونیزیوسی روانگردان^{۳۷} را علیه نفی اراده معطوف به زندگی تصدیق می‌کند. به عنوان نتیجه، جنبه ناخودآگاه این لیبودی رازواره به چالش گرفته نمی‌شود و هیچ تلاشی برای حل آن درون آگاهی رایج آنطور که فروید می‌کرد نیز انجام نمی‌گیرد. بلکه روان‌نژندی، به ویژه روان‌نژندی مدرن انسان زیاده‌آگاه و متمدن، مطابق با نظر یونگ دقیقاً از این واقعیت ناشی می‌شود که انسانها زیاده از آنچه به صورت ناخودآگاه رشد یافته فاصله گرفته‌اند و از جهان «تفکر-احساس اولیه» بیرون زده‌اند. اینجا یونگ نه تنها با نسخه فاشیستی دیونیزیوس بلکه تا حدی با فلسفه حیات‌باور برگسون هم مرز می‌شود. (۲۷)

آن گرایشیاتی که بلوخ را به عنوان ضد عقل‌باور کنار می‌گذارند باید به این نقد تفکر ضد عقل‌گرایانه آلمانی و دیگر اشکالش و نقد ایدئولوژی فاشیستی توجه کنند. بلوخ پس از نقد آدلر، یونگ و برگسون سراغ «شاعرانی با آلتی حساس مثل دی.اچ. لاورنس»، «تارزان فیلسوفانی مثل لودویگ کلاگز»، «مجیزگوی انسان نئاندرتال گاتفرید بن و عارف خرده بورژوا مارتین هایدگر» می‌رود. (۲۸) درحالی که حیات‌باوری برگسون در نهایت حاوی لحظاتی پیشرو است، لاورنس «هم‌قدم با یونگ وحشیگری عشق عصر بدوی را می‌سرایند، که انسان بداقبالشان از آن خارج شده است. او [لاورنس] به دنبال ماه شبانه در گوشت و خورشید ناخودآگاه در خون است. و کلاگز به صورتی انتزاعی‌تر بر همین شیپور می‌دمد. او نه فقط به مانند رومانتیک‌های اولیه به قرون وسطی باز می‌گردد بلکه به طوفان نوح، دقیقاً جایی که لیبودی غیرشخصی و همه‌جایی یونگ زندگی می‌کند رجعت می‌کند». (۲۹) نقد بلوخ با بحث گئورگی لوکاچ درباره ضد عقل‌گرایی فلسفی-بورژوایی در کتاب *تباهی خرد*^{۳۸} رقابت می‌کند اما در پیشنهاد دادن فلسفه امیدی که همچنان با امروز مرتبط است از آن فراتر می‌رود.

۴. سوسیالیسم، انقلاب و پیکان سرخ

ارنست بلوخ پارادایمی از تعالی درونماندگار (درون تاریخی) پیش می‌گذارد که در آن عناصر اتوپایی در سنت فرهنگی و موقعیت‌های تاریخی جای گرفته‌اند و با این وجود به آینده‌ای بهتر اشاره می‌کنند که در آن آرزوهای انسانی آزادی، سعادت و عدالت می‌توانند محقق شوند. همانطور که عصر اوباما نشان داد، امید می‌تواند بخشی از گفتمان سیاسی روز شود، و بلوخ در نظریه اتوپایی خود پایگانی به خصوص غنی از لحاظ فلسفی و

³⁷ mescaline

³⁸ The Destruction of Reason

سیاسی برای امید تدارک می‌بیند. (۳۰) همانطور که روشن کردم، بلوخ رویاهای پیش‌نگرانه را نه فقط در اتوپیه‌های اجتماعی و سیاسی فلاسفه برجسته که در انواع اتوپیه‌های تکنولوژیکی، معمارانه و جغرافیایی و در نقاشی، اپرا، ادبیات و دیگر اشکال هنر می‌یابد. این امید ذاتا انسانی تصاویر و مناظری از تحقق نهایی را طرح می‌افکند و در چهره فردی که «خویشتن را به چنگ آورده و آنچه هست را بدون استثمار و بیگانگی تثبیت کرده» به اوج می‌رسد، و در این موقعیت «در دموکراسی واقعی، در جهان چیزی برمی‌آید که در کودکی همگان درخشیده و هیچ کس هنوز آن را نداشته است: موطن». (۳۱)

بلوخ تاکید می‌کند این تفکری آرزومندانه در هر معنای تصنعی از این عبارت نیست. ما نه با اتوپیایی/تنزاعی که اتوپیایی/انضمامی مواجهیم، اتوپیایی که در واقعیت تاریخی ریشه دارد: تمامی فرهنگها حاوی ردپاهایی از پیکان‌هایی سرخ هستند که در تاریخ به دنبال محقق شدن در اشکال انسانی اجتماعی‌تر و انسانی‌تر سفر می‌کنند. به کلامی دیگر مصنوعات فرهنگی هرگز صرفا بازتابهای ایدئولوژیک از آنچه هست نیستند. آنها حاوی مازاد، ظرفیت انتقادی و رهایی‌بخشی هستند که به آنچه باید و می‌تواند باشد اشاره می‌کنند. در این معنا آنها با امر حاضر ناهمزمان^{۳۹} یا غیرمعاصرند. (۳۲) مسلما چنین ناهمزمانی می‌تواند شکلی منفی به خود بگیرد همانطور که در سنت‌ها و باقی‌مانده‌هایی از گذشته چنین است و هرچند کاملا کهنه و تاریخ گذشته‌اند به اثرگذاری بر امر حاضر ادامه می‌دهند (مثل بدوی‌گرایی فاشیستی که با بازار آرام ناپذیر سرمایه‌داری و محافظه‌کاری در دولتهای ریگان و بوش، یا گفتمان گذشته‌گرایانه^{۴۰} دونالد ترامپ و رفقاییش ترکیب می‌شود). اما انواع مثبت و ایجابی از ناهمزمانی نیز وجود دارد، ناهمزمانی که تحولات را پیش‌نگری و بنابراین به آینده‌ای هنوز محقق نشده اشاره می‌کند. به این ترتیب برای بلوخ ایدئولوژی و اتوپیا هرگز صرفا متضاد هم نیستند، چون عناصر اتوپیایی در ایدئولوژی‌ها آشکار می‌شوند درست همانطور که رازواره‌سازی ایدئولوژیک در اتوپیاها نفوذ می‌کند. وظیفه نقدی بلوخی جداکردن ارزن از گندم – آشکارسازی و تشخیص ظرفیت پیشرو تاریخ و مرتبط ساختن آن به مبارزات اکنون و امکانات آینده است. بنابراین هرمنوتیک فرهنگی بلوخ ذاتا سیاسی است: نظریه فرهنگی او عمیقا به عمل سیاسی متصل می‌شود.

یادداشتها:

۱. این مطالعه در مقاله کلنر و اوهارا (Kellner and O'Hara 1976) و مقاله دیگری از کلنر (Kellner 1997) شرح داده شده است. من در سمینارهای توبینگن بلوخ در سالهای ۱۹۶۹-۷۰ شرکت داشتم و با او در میانه دهه ۱۹۷۰ نزدیک به پایان زندگی‌اش مصاحبه کرده‌ام. گفتگویمان از خردادهای پرتغال که شاهدش بودیم تا تمایز میان هند و چین و تداوم نیاز چپ نو به درک کامل هگل، گوته و مارکس را دربرمی‌گرفت.

۲. درباره مارکسیسم «علمی» در برابر مارکسیسم «فرهنگی» نگاه کنید به: Gouldner 1982.

۳. برای تاریخ و تبارشناسی مارکسیسم غربی نگاه کنید به: Arato and Breines 1979, Howard and Klare 1972 and Kellner 2005. فیلسوف فرانسوی موریس مرلوپنتی اول بار به این اصطلاح جنبه‌ای مثبت بخشید و به عنوان شکلی از مخالفت با استالینیسم و مارکسیسم راست‌گیش از آن استفاده کرد: Merleau-Ponty 1973.

4. See Anderson 1976.

۵. درباره لوکاچ نگاه کنید به: Arato and Breines 1979 and Feenberg 1981. درباره رابطه میان بلوخ و لوکاچ نگاه کنید به: Hudson 1982, pp. 34-9 و جاهای دیگر.

۶. درباره کرش نگاه کنید به: Kellner 1977. نمی‌دانم آیا کرش و بلوخ با اینکه برای سالهای زیادی در ایالات متحده زندگی می‌کردند رابطه مهمی باهم داشته اند یا نه.

³⁹ ungleichzeitig

⁴⁰ atavistic discourse

۷. درباره تاریخ پیچیده بلوخ و مارکسیسم نگاه کنید به: Hudson 1982. به طرز عجیبی هادسون در مقاله اخیر خود «بلوخ و فلسفه پسایندی» بلوخ را در رابطه با رومانتیسیسم آلمانی می خواند و ابعاد مارکسیستی او را از قلم می اندازد: Hudson 2013. من کوشیده ام در این مقاله با نشان دادن اینکه چطور بلوخ عمیقاً در سنت مارکسی و هگلی ریشه دارد او را به خانه اش مارکسیسم بازگردانم، هرچند نفی نمی کنم که سنتهای و گلهای بیشتری در کار غظیم او شکوفا نمی شوند.

۸. برای ترجمه انگلیسی این بخش نگاه کنید به: Bloch 1983, pp. 285–313, along with Kellner 1983, pp. 281–4. برای ترجمه فارسی این متن نیز نگاه کنید به دیالکتیک و امید. ارنست بلوخ، داگلاس کلنر، اسکار نکت و شروین طاهری-نشر افکار).

9. See Hudson 1982, p. 14.

۱۰. بخشی از مقدمه توبینگن به فلسفه به انگلیسی ترجمه شده است. (این کتاب با عنوان فلسفه آینده در دست ترجمه همین مترجم است و توسط انتشارات پرومته منتشر خواهد شد).

11. Bloch 1970, p. 48.

12. Ibid.

13. Bloch 1971, p. 43.

14. On his Aristotelianism, see Bloch 1963.

15. Bloch 1967, p. 42.

۱۶. مصاحبه با ارنست و کارولا بلوخ در توبینگن در تابستان سال ۱۹۷۴

۱۷. دیدگاه مارکسیستی بلوخ را می توان با نظریه دونا یفسکایا مقایسه کرد. Dunayevskaya 2000.

18. See Reich 1972. On French Freudo-Marxism, see Poster 1975.

19. See the analysis of fascism in Bloch 1991.

20. Bloch 1986, vol. 1, p. 47.

21. Bloch 1986, vol. 1, p. 50.

22. Bloch 1986, vol. 1, p. 56.

23. Bloch 1986, vol. 1, p. 58.

24. Bloch 1986, vol. 1, p. 59.

25. Ibid.

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Bloch 1986, vol. 1, pp. 59–72.

بلوخ منتقد ثابت قدم هایدگر بود و از همان ابتدا رابطه میان فلسفه هایدگر و ناسیونال سوسیالیسم را شناسایی کرد. Cf. Faye 2009.

29 . Bloch 1986, vol. 1, pp. 59–60.

۳۰ . برای دیدگاهم درباره پدیدار اوباما و اعتراضات سال ۲۰۱۱ از شمال آفریقا تا جنبش اشغال (تمامی اینها کمک می کند کاندیداتوری برنی سندرس سوسیالیست برای ریاست جمهوری آمریکا در سال ۲۰۱۶ توضیح داده شود، و نشان می دهد که بنیادهایی برای امید حتی در شکم هیولا هم وجود دارد.) نگاه کنید به: Kellner 2012 .

31 . Bloch 1986, vol. 3, p. 1376.

منابع:

Anderson, Perry 1976, *Considerations on Western Marxism*, London: New Left Books.

Arato, Andrew and Paul Breines 1979, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, New York: Seabury.

Bloch, Ernst 1963 [1949], *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1967, 'Zur Ontologie des Noch-Nichts-Seins', in Ernst Bloch. *Auswahl aus seinen Schriften*, Frankfurt am Main: Fischer.

Bloch, Ernst 1968, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1970, *A Philosophy of the Future*, translated by John Cumming, New York: Herder and Herder.

Bloch, Ernst 1971, 'Karl Marx, Death and Apocalypse', in *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion*, translated by E.B. Ashton, New York: Herder and Herder.

Bloch, Ernst 1972 [1951; 2nd, enlarged edition 1962], *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1983 [1972] 'The Dialectical Method', translated by John Lamb, *Man and World*, 16: 285–313.

Bloch, Ernst 1986 [1954, 1955 and 1959], *The Principle of Hope*, 3 Volumes, translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Cambridge, Mass.: mit Press.

Bloch, Ernst 1991 [1935], *Heritage of Our Times*, translated by Neville Plaice and Stephen Plaice, Berkeley: University of California Press.

Bloch, Ernst 2000 [1918; 2nd, revised edition 1923], *Spirit of Utopia*, translated by Anthony A. Nassar, Stanford: Stanford University Press.

Daniel, Jamie and Tom Moylan (eds.) 1997, *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, London: Verso.

Dunayevskaya, Raya 2000 [1958], *Marxism and Freedom: From 1776 Until Today*, New York: Humanity Books.

Faye, Emmanuel 2009 [2005], *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy*, translated by Michael B. Smith, New Haven: Yale University Press.

Feenberg, Andrew 1981, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.

Gouldner, Alvin W. 1982, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*, New York: Seabury.

Howard, Dick and Karl Klare 1972, *The Hidden Dimension: European Marxism since Lenin*, New York: Basic Books.

Hudson, Wayne 1982, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, New York: St. Martin's Press.

Hudson, Wayne 2013, 'Bloch and a Philosophy of the Proterior', 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.

Kellner, Douglas 1977, *Karl Korsch: Revolutionary Theory*, Austin: University of Texas Press.

Hudson, Wayne 1997, 'Ideology, Culture and Utopia in Ernst Bloch', in *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, edited by Jamie Daniel and Tom Moylan, London: Verso.

Hudson, Wayne 2005, 'Western Marxism', in *Modern Social Theory: An Introduction*, edited by Austin Harrington, Oxford: Oxford University Press.

Hudson, Wayne 2012, *Media Spectacle and Insurrection, 2011: From the Arab Uprisings to Occupy Everywhere*, London and New York: Continuum and Bloomsbury.

Kellner, Douglas and Harry O'Hara 1976, 'Utopia and Marxism in Ernst Bloch', *New German Critique*, 9: 11–34.

Lukács, Georg 1971 [1916], *The Theory of the Novel: A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, translated by Anna Bostock, Cambridge, Mass.: mit Press.

Lukács, Georg 1980 [1954], *The Destruction of Reason*, translated by Peter Palmer, London: Merlin.

Lukács, Georg 1991a [1910], *Soul and Form*, translated by Anna Bostock, New York: Columbia University Press.

Lukács, Georg 1991b [1923], *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, translated by Rodney Livingstone, Cambridge, Mass.: mit Press.

Merleau-Ponty, Maurice 1973 [1955], *Adventures of the Dialectic*, translated by Joseph Bien, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Poster, Mark 1975, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press.

Reich, Wilhelm 1972, *Sex-Pol: Essays 1929–1934*, translated by Anna Bostock, Tom Du-Bose and Lee Baxandall, New York: Vintage.