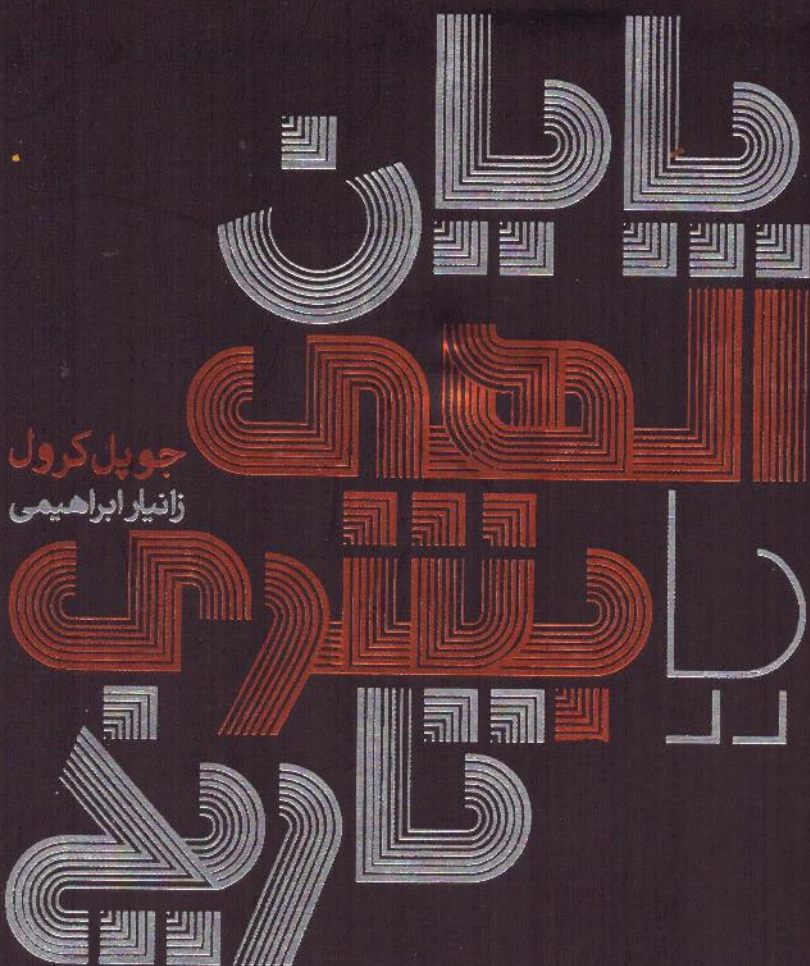


مجادله بل و منبرگ، ل و ویت و اشمیت
درباب سکولاریزاسیون و مدرنیته



جوئل کروئل
زانیار ابراهیمی

لوویت و اشمیت، نظریه‌های جالب توجه و پرنفوذی را دربارهٔ سکولاریزاسیون عمومیت بخشیدند که در آنها ماهیت‌های دینی، صورتی سکولار پیدا می‌کنند. روایت لوویت این برداشت را رایج کرد که آخرت‌شناسی مسیحی به فلسفه‌های تاریخ روشنگری تبدیل شده و سرانجام به هیئت ایدئولوژی کمونیسم درآمده است. وانگهی، اصل مشهور اشمیت، که حدوداً یک ربع قرن پیش از روایت لوویت مطرح شده بود، این اصل که «همهٔ مفاهیم نظریهٔ مدرن دولت، صورت‌های سکولار شدهٔ مفاهیم الهیاتی‌اند»، مدت‌های مدیدی دستخوش تأویل و استفاده‌های مختلف قرار گرفت. لوویت و اشمیت، گرچه از هرگونه ارتباط شخصی پرهیز می‌کردند، آثار یکدیگر را به نحوی انتقادی می‌نگریستند و هر دو اهداف هدف نقد بلومبرگ بر مفهوم سکولاریزاسیون قرار گرفتند: بلومبرگ این مفهوم را در مقام نوعی شعار نخ‌های فرهنگ انتقادی و حامل اتهام نامشروعیت به عصر مدرن نقد کرد. در نگاه نخست گمان می‌کنیم که این مجادله بین لوویت و بلومبرگ در جریان است، اما کم‌کم درمی‌یابیم که مواضع لوویت و بلومبرگ، بیش از آنچه آنان حاضر به تأیید و تصدیقش باشند، به یکدیگر نزدیک بود، در حالی که مواضع بلومبرگ و اشمیت را به هیچ روی نمی‌توان با هم آشتی داد. کبرول سه پرتره از این سه فیلسوف می‌کشد: بلومبرگ فیلسوفی است سوگوار از غربت انسان در عالم گر و کوری که اعتنایی به انسان و تمایات او ندارد؛ اشمیت مؤمن و متألّه ترس‌خورده‌ای است که اوتوپای سکولار را چونان کابوسی می‌تاراند و چون بید بر سر این ایمان می‌لرزد که مسیح باز خواهد گشت و تاریخ را خداوند به پایان خواهد بُرد؛ و سرانجام لوویت، فیلسوفی است دلیستهٔ سکینهٔ نفس، معتقد به مشی میانه و بیزار از شقوق گوناگون رادیکالیسم.

ISBN9786226700115



نویسنده: جوپل کرول

مترجم: زانیار ابراهیمی

■

ویراستار ادبی: مصطفی نخعی

■

ناشر: پگاه روزگار نو

نوبت چاپ: دوم، ۱۴۰۰

ناظر چاپ: حسین نظری

چاپ و صحافی: بوستان کتاب

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۷۰۰-۱۱-۵

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۸۸۰۰۰ تومان

■

📍 خیابان طالقانی، خیابان ملک الشعرای بهار، پلاک ۱۲

۸۸۸۰۷۱۸۸ 📞

Rpub.ir 🌐

@roozegareno.pub 📷

■

حقوق چاپ و نشر محفوظ است.

۱۹	سپاسگزاری
۱۳	پیشگفتار نویسنده برای ترجمه فارسی
۲۱	مقدمه مترجم
۱۵۵	مقدمه؛ سکولاریزاسیون و «مشروعیت دوران مدرن»
۵۵	مشروعیت جهان سکولار
۵۹	مساهمتی تازه: توده سیاه جان گری
۶۵	عصر سکولار؟
۷۲	الهیات سیاسی چپ
۷۵	مجادله تاریخی: بلومبرگ، لوویت و اشمیت
۱۸۵	راه هانس بلومبرگ به دفاعیه پردازی از عصر مدرن
۸۵	نجات دستاوردهای مدرنیته
۹۶	در میانه بحران و خوداثباتی مدرنیته: رساله اجتهادی
۱۰۱	یادداشتی در باب بلومبرگ و هایدگر
۱۱۱	رهایی از بار امر مطلق: بلومبرگ کافکا می خواند
۱۲۳	مقابله با بقایای آخرت شناسی
۱۲۹	تصدیق مرگ خدا
۱۳۹	بازاندیشی در خاستگاه های عصر مدرن
۱۴۷	درباره خلا معنا: شرح بستر استعاره شناسی بلومبرگ
۱۵۱	علیه نقد تکنولوژی
۱۵۸	بلومبرگ در آلمان پس از جنگ: آشنا و غریبه
۱۶۸	تکمله اول: وجوه مختلف سکولاریزاسیون

۱۸۳ | مدرنیسم توأم با اکراه کارل لوویت

۱۸۳ | علیه تاریخ

۱۸۷ | از تبعید به تبعید: معنا در تاریخ و سرچشمه‌هایش

۲۰۸ | لوویت در بین اشمیتی‌ها

۲۱۸ | مفهوم سکولاریزاسیون بین نقد فرهنگی و مدرنیسم توأم با اکراه

۲۲۷ | مجادله لوویت و بلومبرگ

۲۲۷ | کنگره مونستر

۲۴۳ | نامه‌نگاری لوویت و بلومبرگ

۲۵۰ | نقد گادامر

۲۵۲ | سوءفهمی در بین مواضع مشابه

۲۶۳ | پایان تاریخ و راهبردهای الهیات سیاسی

۲۶۳ | پساتاریخ

۲۶۸ | نقد فوگلین بر گنوسیسم مدرن

۲۸۱ | نقد اشمیت بر مدرنیته

۳۱۰ | مفهوم کاتخون اشمیت

۳۲۹ | مفهوم سکولاریزاسیون در نظر اشمیت

۳۴۶ | تکمله دوم: پرومتئوس و محافظه‌کاری فقدان

۳۶۵ | مجادله اشمیت و بلومبرگ

۳۶۸ | نقد بلومبرگ بر «سکولاریزاسیون»

۳۷۵ | پاسخ اشمیت: جلد دوم الهیات سیاسی

۳۸۶ | نامه‌نگاری بلومبرگ و اشمیت

۳۸۹ | ایضاح نقد بلومبرگ

۴۰۴ | محدودیت‌های ارتباط: کاتخون

۴۰۹ | از سکولاریزاسیون تا جمله قصار

۴۱۹ | نمادهای عصر مدرن

۴۲۹ | مؤخره: هانس بلومبرگ، یاکوب تاویس و نامشروعیت مدرنیته

۴۴۳ | یادداشت‌ها

۴۸۹ | کتابشناسی

تقدیم به چشمان نگران زهرا
به وقت سخنرانی؛ به وقت لکنت زبان

سپاسگزاری

مایلم از افرادی که مرا در انجام این تحقیق یاری کردند و نهادهایی که انجام آن را امکان‌پذیر ساختند، تشکر کنم:

در دانشگاه پرینستون، از مشاورم، آنسون رایینباخ، و خوانندگانم، آرند وِدمیر و یان ورنور مولر و نیز ساموئل مِوین در دانشگاه کلمبیا.

در آرشیو ادبیات آلمانی مارباخ، مارسل لپر مرا تشویق کرد تا درخواست مقرری بدهم و بتوانم مقالات بلومبرگ را مطالعه کنم؛ و نیز اولریخ راثولف با پرداخت این مقرری موافقت کرد، درویت کروشۀ آثار به‌جامانده از بلومبرگ را در اختیار من قرار داد و همۀ کارکنان اتاق مطالعۀ دست‌نوشته‌ها، مخصوصاً هایدرون فینک، مرا در فهم برخی نامه‌های مغلق یاری کردند.

در مرکز ادبیات و تحقیقات اجتماعی برلین، مارتین ترمِل نامه‌های یاکوب تاوبس و هانس بلومبرگ را در اختیارم گذاشت.

هرمان لوبه و ادو مارکوارد اجازه دادند که نامه هایشان به بلومبرگ را بخوانم و جری زی. مولرنکته ای بصیرت بخش را درباره کتابش، زندگینامه یاکوب تاوبس، با من در میان گذاشت. سیمونه مارکس، که همه روزه حین کار بر روی این رساله با من بود و بی نهایت وامدار اویم.

این مطالعه را به پدر و مادرم تقدیم می کنم، کسانی که اگر حمایت شان نبود، هرگز نمی توانستم این تحقیق را به پایان ببرم.

برلین، اوت ۲۰۰۸ - فرانکفورت / ماین، آوریل ۲۰۱۰

اگر بُب لباب جنبش نقد فرهنگی را استخراج کنیم، می‌بینیم که
ناخرسندی از فرهنگ، مبین سرخوردگی از برآورده شدن انتظاری
است که خود معلوم نیست معطوف به چه چیزی بوده است.

خوانایی جهان، هانس بلومنبرگ

پیشگفتار نویسنده برای ترجمه فارسی

کتاب حاضر، اکنون پس از ده سال منتشر می‌شود و این زمان طولانی، اعمال تغییرات جزئی را بدون بازنویسی کل متن ناممکن می‌کند. آثار مربوط به متفکران و مشکلاتی که در اینجا بحث می‌شود، مخصوصاً در باب اندیشه بلومبرگ، بسیار پیش رفته‌اند و این پیشرفت صرفاً به لحاظ کمی نبوده است. کتاب‌های «جدید» بلومبرگ، از میان دست‌نوشته‌های پرو پیمان او ویراست شده‌اند و گواهی هستند بر قوای فرایمانسانی او در خوانش متون، تفسیر آنها و تولید اندیشه‌های جدید. به‌طور میانگین، دست‌کم در هر سال، یک جلد به این کتاب‌ها افزوده شده است. فقط در خود آلمان، دو کنفرانس مهم به ترتیب در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ در شهرهای ماینس و برلین به اندیشه بلومبرگ اختصاص یافته است. کنفرانس اول سه روز به طول انجامید و در کنفرانس دوم آنقدر تعداد مقالات زیاد بود که ناچار به موازات برگزاری کنفرانس، جلساتی نیز برای نقد و بررسی این مقالات

تشکیل شد و این خود گواهی است آشکار بر این واقعیت که آثار تفسیری با سرعتی چنان سرسام‌آور در حال انتشار است که بررسی و خوانش همه آنها از حوصله شارحان خارج است.

در بخش اعظم ادبیات متقدم مربوط به بلومبرگ، سویه‌ها و مسائل خاص آثار او بررسی شده‌اند: از مساهمت‌های او در انسان‌شناسی فلسفی گرفته تا دیدگاه‌هایش دربارهٔ دین و سکولاریزاسیون، و شاید مهم‌تر از همه استعاره‌شناسی او، که یکی از تلاش‌های اولیه در بررسی آن را می‌توان مقدمه یوزف وتس بر اندیشه بلومبرگ دانست. به باور من، تلاش‌های وتس در قابل فهم کردن کلیت اندیشه بلومبرگ، چنان که باید، قدر ندیده و برصدا نرفته است. [۱] نامه‌های بلومبرگ و یاکوب تاوبس، اندکی پس از اتمام مطالعه حاضر، منتشر شد. [۲] آنگوس نیکولز در سال ۲۰۱۵ / *اسطوره و علوم انسانی، نظریه اسطوره بلومبرگ* [۳] را منتشر کرد که بیش از آنکه از عنوان آن برمی‌آید، روایتی جامع از اندیشه بلومبرگ به دست می‌دهد و برای خوانندگان انگلیسی‌زبان، مقدمه‌ای ضروری بر زندگی و کار بلومبرگ است. کورت فلاش، یکی از مراجع فلسفه قرون وسطی، شرحی از تحولات اولیه فلسفه بلومبرگ منتشر کرد. [۴] فلاش دانش بی‌نظیری در باب سرچشمه‌های تفکر متقدم بلومبرگ داشت که عبارت بودند از اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، و نیز الهیات و اندیشه قرون وسطی. دانش فلاش چنان است که تنها معدودی از متخصصان فلسفه مدرن می‌توانند امید برابری با او را در سرپیروزی و به خاطر همین کتاب او را به حق چونان نقطه عطفی در این عرصه به رسمیت شناخته‌اند. سال ۲۰۲۰، صدمین سالگرد تولد بلومبرگ، با انتشار اولین زندگینامه جامع بلومبرگ از سوی رودیگر زیل همراه بود. [۵] تلاش برای در دسترس قرار دادن آثار بلومبرگ از طریق ترجمه، همچنان ادامه دارد و بسیاری از خلأها پر شده‌اند، آن هم از طریق

ترجمه متونی که حتی تا همین ده سال پیش، به نظر می‌رسید که کسی فکر نمی‌کرد ترجمه آنها به زحمتش بیارزد، یا اگر دقیق‌تر بگویم، فکر نمی‌کرد که به لحاظ اقتصادی به صرفه باشد. [۶]

دو متفکر دیگری که در این کتاب بحث شده‌اند، در دهه گذشته سرنوشت پرفراز و نشیب‌تری داشته‌اند. باید اعتراف کنم که کارل لوویت، در میان شخصیت‌های کتاب حاضر، در اولویت سوم بود و در عین حال از عنوانی که برای فصل او انتخاب کرده‌ام، بسیار تأسف می‌خورم: «مدرنیسم توأم با اکراه کارل لوویت»؛ نه واقعا فکر نمی‌کنم که این حق مطلب را در مورد لوویت ادا کند، گرچه ارتباط اندیشه لوویت با هانا آرنت شباهت آنان از حیث تمایل به کلاسیسم، و نه مدرنیسم- که از استفاده نه چندان ظریف من از عنوان کتاب سیلابن حبیب برمی‌آید، مسیری را برای ادبیات تفسیری در آینده می‌گشاید که می‌تواند جالب باشد؛ و در عین حال که برخی از آثار لوویت در تاریخ فلسفه، به لحاظ محتوایی مهجور به نظر می‌رسند و شیوه بیان خشکی دارند، نکات بسیار زیاد دیگری وجود دارند که می‌توان کشفشان کرد. نوشته‌های لوویت درباره ژاپن چند سال پیش در آلمان منتشر شد [۷] و همین تلاش برای فهم فرهنگ‌های خارجی به علاوه، فرهنگ‌های زنده خارجی- لوویت را به صدایی خاص و متمایز در بین فیلسوفان آلمانی عصر خود تبدیل می‌کند. قطعاً لوویت شایستگی آن را دارد که فقط او را به عنوان مبدع این ادعا به یاد نیاوریم که ایدئولوژی‌های مدرن، خاستگاه‌های به اصطلاح دینی دارند، ادعایی که به شکلی مغشوش به گفتار عمومی راه یافت و هانس بلومبرگ آن را درهم‌کوبید.

و در باب کارل اشمیت باید گفت که آثار او عمدتاً تا زمان حاضر دست‌کم تک‌نگاری‌های او- به زبان انگلیسی ترجمه شده‌اند، و همچنان محل نقدها و بررسی‌های ادبیات دانشگاهی تر بوده‌اند،

از عرصه‌هایی مثل حقوق و علوم سیاسی گرفته تا مطالعات دینی و فرهنگی. انتشار خاطرات و تعداد بیشتری از نامه‌های او، برداشته‌های ما از اشمیت افزوده‌اند، گرچه هنوز روایتی ارائه نشده است که به پای روایت ترکیبی راینهارد مهرینگ در کتاب زندگینامه‌اش برسد. [۸] یکی از مجموعه نامه‌های اشمیت، که از عدم بکارگیری آنها در کتاب حاضر افسوس می‌خورم، نامه‌های او به راینهارد کوزلک مورخ است که به تازگی منتشر شده و فهم ما از نفوذ «خاموش» اشمیت در آلمان پس از جنگ جهانی دوم به طور کلی و هایدلبرگ به طور خاص را عمیق‌تر می‌کند. [۹]

با این حال، جدای از اشتباهات و تقصیرات شخصی‌ام، بی‌نهایت متأسفم که اندیشه‌های هانس بلومبرگ، هنوز که هنوز است، چندان در مباحث مربوط به قلمرو دین در زندگی عمومی و جامعه مدنی غرب، مورد توجه قرار نگرفته است. در مقدمه‌ام به همین مباحث اشاره کرده‌ام، مباحثی که همچنان با تعبیر و مفاهیمی پیش می‌رود که بلومبرگ آنها را عمیقاً مشکل‌ساز می‌دانست، چون از یک سو بر فرضیاتی راجع به سرچشمه‌های نهایت دینی اندیشه‌ها و نهادهای ما و از سوی دیگر موجودیت‌های یک‌دست و یکپارچه‌ای مانند «عقل» و «روشنگری» استوار است. (معارض مهم دیگری که در مقدمه‌ام به طور ضمنی بدان پرداخته‌ام، مُدِ الهیات سیاسی در فضای دانشگاهی و در بین کسانی است که بیشتر درگیری و دغدغه نظری دارند، یعنی پیروان و نظریه‌پردازان سیاسی چپ. الهیات سیاسی چپ به گمان من عرصه‌ای است که در آن موعودباوری سیاسی را بی‌چون و چرا می‌پذیرند. مطمئن نیستم که این جریان واقعاً از بین رفته و فروپژمرده است یا من دست از مطالعه آثار مرتبط با آن کشیده‌ام. احساس می‌کنم که توضیحی را به خوانندگانم بدهکارم، البته اگر آنان خود این توضیح را از متن دریابند: اینکه کتاب حاضر، رد

و نشان تلاش شخصی من را برپیشانی دارد، تلاش برای پرداختن به میراث دینی غرب. باید اضافه کنم که استنتاجات من در این کتاب، سخنان نهایی من در این باره نیست. در واقع، از حیث فهم مستند دین در کتاب پیش‌رو، این مطالعه را بیش از هر حیث دیگری ناقص می‌یابم. در اینجا منظورم از دین، صرفاً آموزه دینی (و مشخصاً مسیحی نیست)، آموزه‌ای که تا حد زیادی خارج از حیطه و محدوده این مطالعه قرار می‌گیرد، بلکه مرادم دین در مقام نیرویی اجتماعی و سیاسی است، نیرویی که ظاهراً به تقابل با «پیشرفت» و «مدرنیته» قناعت کرده است، آن هم به نحوی ساده‌انگارانه و پیش‌انتقادی. این امر به خطاهای دیگر میدان می‌دهد. شاید کاری کرده‌ام که بلومبرگ بیشتر ضد دین و ضد روحانیت به نظر برسد؛ نه در اظهارات پراکنده‌ام در اینجا و آنجای کتاب، بلکه از این نظر که اپیکوریانیسم بلومبرگ را چونان نگرشی ضد دینی مطرح کرده‌ام. گرچه شاید نه چندان پس از گذشت مدت زمانی مدید از اتمام این کار-ترغیب شده‌ام شرح محبوب استفان گرینبالت از اپیکوریانیسم و زایش عصر جدید را بخوانم [۱۰]، باید بیشتر هشیار باشم که هم در این مورد و هم در باب بلومبرگ-واقعیت‌ها چنان که می‌خواستم، ساده و سرراست نیستند. جدای از نقدهایی که به خودم وارد کرده‌ام، سویه‌هایی در این کتاب وجود دارند که بسیار از آنها راضی و خشنودم و امیدوارم در جای خود مورد توجه واقع شوند. از جمله بازسازی تحولات فکری بلومبرگ، پیش از نگارش مشروعیت دوران مدرن. گرچه اکنون کورت فلاش مطالعه‌ای تأثیرگذار در این باره انجام داده است، معتقدم که کارم در توجه دادن به نوشته‌های روزنامه‌نگارانه و مقالات بلومبرگ در این دوره درست بوده است، چون در همین عرصه بود که بلومبرگ اندیشه‌های جدید را پرورد و پالود. [۱۱] سویه دوم، مربوط به نکاتی است که در فصل‌های چهارم و پنجم بدانها پرداخته‌ام: بازسازی نظام‌مند الهیات

سیاسی اشمیت به مثابه نوعی فلسفه تاریخ ضد اومانیستی و نیز توضیح اینکه مشروعیت دوران مدرن چرا او را «برمی آشت» [۱۲] این ادعای مشهور اشمیت، «همه مفاهیم نظریه مدرن دولت، صورت‌های سکولار مفاهیم الهیاتی‌اند»، به باور من به نحوی رضایت‌بخش به مفاهیم دیگری از اندیشه او، مانند کاتخون، ربط داده نشده است، یعنی نیروی «بازدارنده»‌ای که از قضاوت نهایی الهی در باب تاریخ سکولار صیانت می‌کند. بلومبرگ با انتقاد از همین عبارت اشمیت آغاز کرد و بخش اعظم تلاش من در مطالعه حاضر، صرف توضیح و افشای نظام‌مند این پرسش شد که چرا اشمیت نقد بلومبرگ را البته به حق - حمله‌ای ضمنی به کل جهان‌بینی خود تلقی کرد.

در عین حال، شاید کمی در توصیف اشمیت به عنوان مرتجع‌ی خشک مغزو نیز به مثابه دشمن مدرنیته، طرف‌دار ابهام و ابهام دینی و ضد اومانیست، تند رفته باشم. تا حدی، همه این توصیفات برانزده اوست، اما در شرح باید حق مطلب را در باب بصیرت‌های زیاد اشمیت در مقام متفکر سیاسی و نظریه‌پرداز حقوقی و نکات دقیق بسیاری ادا می‌کردم که اندیشه ضد روشنگری قادر به طرح آنها بوده است. با این حال، چنان که در کتاب حاضر گفته‌ام، بلومبرگ به درستی اشمیت را به دلیل صورت‌بندی «معادله سکولاریزاسیون» نقد کرد. بر اساس آراء لودویگ ویتگنشتاین، می‌توان این معادله را مثالی از نوعی ابزار سطحی اکتشافی در نظر گرفت: «این چیز، در واقع، صرفاً آن چیز دیگر است.» این توضیحات، تا حد زیادی ظاهر معقولی به خود می‌گیرند. بلومبرگ معتقد بود که این قسم توضیحات، سنت دیرپایی در فلسفه اروپایی دارند. «این توضیحات، تنوع و فراوانی، و اگر ممکن باشد جهان‌شمولیت اتفاقات و مشکلات را به انضمامیت واقعیتهای منفرد فرو می‌کاهند و از این طریق می‌کوشند تأیید معاصران را به دست آورند و فرمول موفقیت نظری آنها همین است.» [۱۳]

در نظر بلومبرگ، که فیلسوفی ضد افلاطونی و موافق با پدیدارشناسی بود، هیچ چیزی هرگز مثل و نمونه‌ای از چیز دیگر نبود، بلکه باید آن چیز را در فردیت و تکینگی‌اش فهمید. اگر بلومبرگ را قهرمان این برهه از تاریخ اندیشه توصیف کرده‌ام، تنها به همین دلیل بوده است و صرفاً به همین دلیل می‌توان طرفداری مرا توجیه کرد و بخشید.

عمیقاً از زانیار ابراهیمی سپاسگزارم که این مطالعه را با تعهدی بی‌بدیل ترجمه کرد و پیگیر کارهای مربوط به انتشار آن بود. باید اعتراف کنم که نمی‌دانم چه سویه‌هایی از این مسئله ممکن است برای خوانندگان ایرانی جذاب باشد. تنها می‌توانم امیدوار باشم که این کتاب، به بخشی از گفت‌وگویی تبدیل شود که در آن خوانندگان غربی، از جمله خود من، قطعاً از آن بسیار خواهیم آموخت.

جوئل کرول
وایزبادن، آلمان
ژانویه ۲۰۲۰

مقدمه مترجم

مجادله بر سر خودآیینی یا دگرآیینی مدرنیته، سه متفکر اصلی و سه اثر عمده دارد: هانس بلومبرگ (مشروعیت دوران مدرن)، کارل لویت (معنا در تاریخ) و کارل اشمیت (الهیات سیاسی). کرول با بذل نظر به خاصیت جدلی این بحث، سه متفکر و اثر یادشده را نه به تنهایی بلکه در تقابل و تعامل با یکدیگر بررسی می‌کند. او در این رساله بصیرت‌بخش، شرحی تکوینی از نحوه شکل‌گیری این آثار ارائه می‌دهد که مواجهه خوانندگان با متون اولیه را بسیار ساده می‌کند. با این حال، مهم‌ترین امتیاز رساله کرول، این است که پیوندی چنان وثیق بین زندگی و آثار بلومبرگ، لویت و اشمیت برقرار می‌سازد که با تمسک به آن می‌توان (به تعبیر خود او) مزاج فکری¹ این متفکران را تشخیص داد و عمیق‌ترین انگیزه‌های آنان را از تصنیف آثار و تنسيق اندیشه‌هایشان دریافت. این مزاج فکری، که به پیروی از ماکیاوولی

1 Intellectual temperament

مایلم آن را طبع بنامم، خود را در سویه‌های مختلفی از اندیشه و آثار بلومبرگ، لوویت و اشمیت عیان می‌کند. در این جا مزاج فکری یا طبع، پاتوسِ حاکم بر زندگی و اندیشه فیلسوف است. کرول سه پرتو از این سه تن می‌کشد: بلومبرگ فیلسوفی است سوگوار از غربت انسان در عالمِ گرو کوری که اعتنایی به انسان و تمنیات او ندارد؛ اشمیت مؤمن و متألّه ترس خورده‌ای است که اوتوپای سکولار را چونان کابوسی می‌تاراند و چون بید بر سر این ایمان می‌لرزد که مسیح باز خواهد گشت و تاریخ را خداوند به پایان خواهد بُرد؛ و سرانجام لوویت، فیلسوفی است دلبسته سکینه نفس، معتقد به مشی میانه و بیزار از شقوق گوناگون رادیکالیسم. در روایت کرول، اشمیت در شمایل «قدیس عبوس» ظاهر می‌شود و خارپشتی است در پی «آن تنها چیزی که لازم است.» [۱] اشمیت نماینده روحی است که کرول آن را با اخذ تعبیری نیچه‌ای، روح گرانبار می‌خواند. در مقابل، بلومبرگ معرف روح سبکبار است، روحی که البته سَبْکی هستی را تحمل ناپذیر می‌یابد. با وجود این، به زعم کرول می‌توان او را یکی از پدرخواندگان سبکباری و بازیگوشی مندرج در پست مدرنیسم دانست؛ بن‌مایه تحمل‌ناپذیری هستی، بلومبرگ را نیز به خارپشتی بدل می‌سازد که یکسر بر غربت و غرابت انسان در جهان مویه می‌کند. و نهایتاً لوویت متفکری است هم آرزومند بازگشت به یگانگی یونانی بین کیهان و انسان، و هم آگاه به ناممکن بودن تحقق این سودا. لوویت سومین خارپشت این روایت است که سراسر عمر به دنبال متوازن و متناسب کردن نسبت انسان با طبیعت و تاریخ، و دوری از رادیکالیسم است، اما مشی میانه‌اش ماحصلی جز تسلیم و رضا و فرونهادن همزمان امید و ترس ندارد. در مقدمه حاضر می‌کوشم به یاری مواد و مصالحی که کرول در اختیار می‌نهد، شرحی از روایت او درباره مزاج فکری یا طبع هانس بلومبرگ، کارل لوویت و کارل اشمیت به دست دهم.

در روایت کرول، هریک از این سه فیلسوف، همزادی دارند. همزاد بلومنبرگ، فرانتس کافکا است. نطفه بسیاری از مفاهیم مرکزی اندیشه بلومنبرگ، در مقاله او تحت عنوان «پدر مطلق» بسته می شود که مروری است بر یکی از آخرین آثار منتشرشده کافکا: نامه به پدر. بلومنبرگ در این مقاله، که به سال ۱۹۵۲ در دو نشریه هوخ/لند و دوسلدورف/ناخریشتن منتشر شد، توصیف کافکای پسر از هرمان کافکا را در هیئت پدر مطلق و با تعبیری چون اسطوره پدر تحلیل می کند. پدر دو وجه دارد، یکی بیولوژیک و دیگری اسطوره ای؛ البته در زندگی واقعی کافکا و بلومنبرگ، هر دو سویه در پدر جمع می شوند. پدر کافکا و بلومنبرگ، مطلق و نفوذناپذیرند، اعتنایی به پسر ندارند و نوعی حس مبهم گناه را در او به جا می گذارند که پسر را از تأیید پدر محروم می کند. کافکا از یک سو به پدرش می گوید: «به گمانم، تو خصلت مرموز همه جباران را مال خود کرده ای، جبارانی که قدرت شان را بر شخص خودشان و نه اندیشه شان بنا می کنند.» [۲] و از سوی دیگر بلومنبرگ، که ناگهان به نحوی توضیح ناپذیر در میانسالگی از چشم پدر می افتد، این تغییر را در اشاره به تنهایی دم مرگ پدر، چنین توصیف می کند: «مسئله ای که در زندگی من حل نمی شود و همواره برمی گردد و آزارم می دهد، مربوط به این تغییر وحشیانه است، تغییری که نه من و نه هیچ کس دیگر انتظارش را نداشت و نمی توانست توضیحش بدهد. او جایی در همین نزدیکی، بی آنکه کنارش باشم مُرد، و حتی به فکرش نرسید که با من آشتی کند، کاری که در این دم آخری بسیار بجا و مناسب بود.» [۳]

اما وجه دوم بیشتر توجه بلومنبرگ را جلب می کند: هرمان کافکا در مقام پدری اسطوره ای. در آثار کافکا و بلومنبرگ، پدر همان واقعیت تاریک و نفوذناپذیر جهانی است که راز و رمز دینی اش را از دست داده و در هیئت نوعی دیگری تام و تمام در برابر ما ایستاده است. از یک

سو، پدر همان کسی است که گرگوار زامزای مسخ می‌خواهد بر تخت سلطنت او در خانواده جلوس کند و صبح‌هنگام به نحو کنایه‌آمیزی خود را در تختش چونان حشره‌ای عجیب می‌یابد که نه تنها از اشغال مقام پدر در مانده، بلکه به موجودی مزاحم تبدیل شده، که نه دنیای بیرون با او احساس یگانگی می‌کند و نه او خود قادر است ورطه‌ای را که در کنه وجودش دهان باز کرده، پر کند. و از سوی دیگر، پدر همان نیروی مرموزی است که در محاکمه ظاهر می‌شود و با خدم و حشم فراوانش، شخصیت رمان را بازخواست می‌کند و لحظه‌ای او را به خود وانمی‌نهد، در حالی که او نمی‌تواند به مخیله آن نیروی قاهر و منتقم راه یابد و دست‌کم بداند که انتقام چه چیزی را پس می‌دهد. برای مثال، پدر در شکل و شمایل قصر (رمان دیگر کافکا)، تن به مشاحی نمی‌دهد و حدود و ثغورش را بر کسی عیان نمی‌سازد. بلومنبرگ اظهار می‌کند که «این پدر ویژگی‌هایی دارد که متعلق به قدرت‌های ناشناخته‌اند - هزارتوی اتفاقات قصر و بوروکراسی معلوم الحال دادگاه در محاکمه». [۴] او در مقام خواننده پرشور کافکا، دقیقاً در این جهان سرشار از غربت و سوءظن زندگی می‌کند. به عبارت دیگر، بلومنبرگ در ژرفای وجود خود، کافکایی است که می‌فلسفد و همان جهان تیره‌وتار را به زبان فلسفی بازمی‌آفریند. البته گفتن ندارد که فلسفه بلومنبرگ، به هیچ رو طفیلی ادبیات کافکا نیست. رمان‌های کافکا، محمل مناسبی برای تبیین مسائل و دغدغه‌های عصر مدرن‌اند و بلومنبرگ نیز این رمان‌ها را فرصت مناسبی برای طرح عقاید خود در باب جهان مدرن می‌یابد. رالف راو^۱ در این باره می‌گوید:

اگر کافکا چنین حس کوبنده‌ای از نزدیکی بلاواسطه را در ما بیدار می‌کند، حسی نیرومند که حتی نشانگر نوعی این‌همانی معذب‌کننده است، دلیلش این است که او تجاربی چون فقدان، غربت، گناه و اضطراب را تا بن استخوان چشیده بود، تجاربی که در عصر مدرن دست بالا را دارند. [۵]

مفهوم مطلق العنانی واقعیت در نظر بلومنبرگ را به ملموس‌ترین وجهی می‌توان با توسل به فیگورهای مختلف پدر در آثار کافکا توضیح داد. به علاوه، نطفه مفهوم خوداثباتی، اصلی‌ترین مفهوم بلومنبرگ در دفاع از مشروعیت دوران مدرن، در همین جا بسته می‌شود؛ پسر بارها به مبارزه‌ای نافرجام دست می‌زند تا خودی نشان دهد و عرض اندامی بکند. در زندگی کافکا، این عرض اندام یا خوداثباتی در قالب نوشتن و ازدواج متبلور می‌شود که البته هر دو در طول حیات کافکا ناقص و ناکام از آب درمی‌آیند. این دو مفهوم و شقوق مختلف آن، بعدها در اندیشه بلومنبرگ نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. بلومنبرگ در کار *برروی اسطوره*، مفهوم خوداثباتی را به مفهوم واقعیت مطلق العنان گره می‌زند. شق دیگر این مفهوم، خدای مطلق العنانِ نومی‌نالیستی است که در قرون وسطای متأخر سربرمی‌آورد و خوداثباتی خاص خود را می‌طلبد که در شرح بلومنبرگ به ظهور دوران مدرن می‌انجامد. مفهوم خدای مطلق العنان، مفهومی تاریخی و موقت است، اما مفهوم مطلق العنانی واقعیت، در زمره ثابت‌های اندیشه بلومنبرگ قرار می‌گیرد. به زعم او، ما همواره با این واقعیت بیگانه روبرو بوده‌ایم و خوداثباتی، به معنای ایجاد فاصله با این واقعیت و عقب راندن آن است. او در این جا از اسطوره سخن می‌گوید و کار اسطوره را فروشکستن و تقسیم خشونت‌آمیز آن واقعیتِ سهمگین می‌داند. ما در برابر واقعیت مطلق العنان، کاری جز ایجاد فاصله از طریق زبان نداریم و این فاصله یا با اسطوره (میتوس) پدید می‌آید یا با عقل (لوگوس). بلومنبرگ تفاوتی میان کارکرد این دو نمی‌بیند و با بحث ماهوی در این باره مخالفت می‌کند. او برخلاف اصحاب روشنگری اظهار می‌کند که پیشرفتی از میتوس به لوگوس رخ نداده و صرفاً مجری این کارکرد از اسطوره به عقل تغییر کرده است.

فهم بلومبرگ از تاریخ، حول مفهوم کارکرد می چرخد و نه ماهیت. در نظراو، تاریخ خیابانی نیست که ماهیت‌ها را با خود حمل کند. مارکوارد در توصیف برداشت بلومبرگ از تاریخ می‌گوید: «تاریخ، خیابان عریض و طولی نیست که در دو طرف آن، ماهیت‌های ثابت و دست‌نخورده سنت را جابجا کنند. [...] تاریخ، نظام مقتصد جایگاه‌هایی است که پاسخ‌ها یا دیگر حامل‌های کارکردهای حیاتی، آنها را اشغال می‌کنند، و پس از رفتن‌شان، این جایگاه‌ها خالی می‌مانند و بار دیگر باید اشغال شوند.» [۶] این جوهر نقد بلومبرگ بر تز سکولاریزاسیون بود. به عبارت دیگر، ماهیت ثابت الهیاتی از قرون وسطی به دوران مدرن حمل نشده است که بعداً راهش را کج کند و سکولاریا درون‌ماندگار شود. بلومبرگ، کارکردباوری خود را در برابر ماهیت‌باوری لئوویت و اشمیت قرار می‌دهد و آنها را به نوعی افلاطونی‌گری متهم می‌کند که قائل به تصاویری مثالی است و نمی‌تواند تصاویر جدید را چیزی جز سایه‌های کمرنگ و غیراصلی تصویر مثالی بینگارد.

افزون بر این، استعاره‌شناسی بلومبرگ کاملاً تحت تأثیر مفهوم مطلق‌العنانی واقعیت شکل می‌گیرد. در نظر بلومبرگ، زبان یارای چیرگی بر واقعیت قاهر را ندارد. کارکرد زبان تنها ایجاد فاصله است. در کنار دوگانه میتوس و لوگوس، بلومبرگ به دوگانه خطابه و فلسفه در یونان باستان اشاره می‌کند و این دوگانگی را کاذب می‌داند. خطابه، یعنی چگونگی بیان، لزوماً در برابر فلسفه، که به دنبال حقایق ثابت است، قرار نمی‌گیرد. این‌ها هر دو روش‌هایی برای کنار آمدن با همان نیروی ترسناک و غلبه‌ناپذیری هستند که چونان دیواری پیش روی ما می‌ایستد. بلومبرگ حتی خطابه را بر فلسفه به معنایی که گفتیم ترجیح می‌دهد، چون خطابه موقتی است و متناسب با آن واقعیت متلون و متغیر عمل می‌کند و با عاجل بودن زندگی انسان

تناسب بیشتری دارد. او در این جا هم با افلاطون و ترجیح فلسفه بر خطابه مخالفت می‌کند (و در نتیجه بیشتر به سوفسطائیان نزدیک می‌شود) و هم تمایل دکارت به اندیشه‌های روشن و متمایز را به چالش می‌خواند. در نظر بلومنبرگ، زبان مفهومی در فراچنگ آوردن واقعیت مطلق العنان ناکام می‌ماند. در این جاست که او پای زبان استعاری را به میان می‌کشد و از استعاره‌های مطلق سخن می‌گوید. به زعم بلومنبرگ، رابطه‌ای سلسله‌مراتبی بین زبان مفهومی و زبان استعاری برقرار نیست و اتفاقاً استعاره‌های مطلق، نه تنها صرفاً برای زینت کلام بکار نمی‌روند، بلکه اصلاً قابل بیان به زبان مفهومی نیستند و می‌کوشند تمامیتی را بازنمایی کنند که در زبان مفهومی به بیان در نمی‌آید. او عرصه‌ای را که به زبان مفهومی تن نمی‌داد، عرصه نامفهومیت می‌نامد.

بلومنبرگ با همین رویکرد به دوگانه طبیعت و تکنولوژی می‌تاخت. او تکنولوژی را ابزاری می‌دانست که مثل خطابه، هم ابزار چگونگی بود و هم به دلیل موقتی بودنش، بیشتر با نیاز انسان محدودی متناسب بود که در مقایسه با زمان مهیب کیهانی، زیست‌زمان کوتاه و ناچیزی داشت. تکنولوژی انسان را قادر می‌ساخت که به جای پرداختن به مسائل نهایی (یعنی مسائلی که کل پیکره فلسفه و الهیات را به خود مشغول کرده بود) به مسائل ماقبل نهایی بپردازد تا بتواند در برابر واقعیت مطلق العنان قد علم کند. بلومنبرگ در مشروعیت دوران مدرن، تکنیک را نتیجه ناشکیبایی انسان در برابر طبیعت می‌داند. او دلمشغولی فلاسفه به حقایق نامتناسب با فوریت و عاجل بودن زندگی انسان را به سخره می‌گیرد. بلومنبرگ تجربه درد فیزیکی را یکی از مهم‌ترین مسائل ماقبل نهایی تلقی می‌کند که علم و تکنولوژی در کاهش آن نقش چشمگیری داشته‌اند و به طعنه می‌گوید: «آیا هرگز فیلسوفی پیدا شده که حتی یک سطر به پیروزی عقل بر درد

اختصاص دهد؟ نه، آنان ماهی‌های بزرگتری برای گرفتن دارند، مثل زوال جهان یا دست‌کم زوال غرب.» [۷] البته چنان‌که گفتیم، این پیروزی تام‌وتمام نیست. ما همواره در برابر واقعیت مطلق العنان در موضعی دفاعی قرار داریم و تنها کارمان پس راندن آن است. یکی از نکاتی که اشمیت در منظومه فکری بلومبرگ در نمی‌یافت، همین موضع دفاعی بود. او اظهار می‌کرد که انسان مدرن به قدرت‌افزایی مشغول است و از این بابت، مدرنیته را دورانی سراپا غرق در کبر و نخوت غلبه بر طبیعت و تاریخ می‌خواند. بلومبرگ در عباراتی روشن‌گر چنین می‌گوید:

ما مرتفع‌ترین خانه‌ها، طولانی‌ترین پل‌ها و سریع‌ترین هواپیماها را می‌سازیم و مثل کودکان از این کار احساس غرور می‌کنیم. اما هرگز به نفع خودمان، دست به استنتاجات اخلاقی نمی‌زنیم؛ و بی‌هیچ شک و شبهه‌ای می‌دانیم که عبور از دیوار صوتی با هواپیمای جت، ما را یک قدم به «بهترین جهان ممکن» نزدیک نمی‌کند. ما به این کارها دست نمی‌یازیم تا بر جلال خداوند بیافزاییم و پیش برویم و به نسل‌های آینده خدمت کنیم، بلکه تمام این کارها را می‌کنیم تا صرفاً زنده بمانیم. [۸]

افزون بر این، نطفه مفهوم مرکزی دیگری در اندیشه بلومبرگ، مفهوم اشغال مجدد، در مقاله او راجع به کافکا بسته می‌شود. بلومبرگ اظهار می‌کند که خود فیگور پدر در آثار کافکا، جایگزین پوچی بی‌بنیانی شده بود که او در جهان پیرامون می‌دید. کافکا در زمره یهودیان آلمانی پراگ بود. آنان در «مرز سکولاریزاسیون غربی و ایمان شدید و غلیظ شرقی» زندگی می‌کردند. کافکا می‌کوشید در جهان سومی زندگی کند که در آن هوایی برای تنفس انسان بی‌لنگرگاه وجود داشت. اما چنان‌که بلومبرگ می‌گوید، نوعی «حس عقیم فراروی»، همواره با کافکا بود و او این خلأ را در آثارش با فیگور پدر

پرکرد؛ به همین معنا بود که بلومبرگ کارکردِ فیگورِ پدرِ اسطوره‌ای را نوعی ایجاد فاصله با آن خلأ و اشغال مجددِ جای خالی آن می‌دانست. در همین حین، او از دردِ شبخ نیز سخن گفت، مفهومی که آن را از پزشکی وام گرفته بود. براساس این مفهوم، کسانی که عضوی از اعضا بدنشان قطع شده است، نمی‌توانند با فقدان عضو ازدست‌رفته کنار بیایند و تا مدت‌ها گمان می‌کنند که جای خالی این عضو، درد می‌کند.

بلومبرگ بعدها خود دوران مدرن را نیز گرفتار همین درد شبخ تلقی کرد. دوران مدرن نیز در وضعی مرزی می‌زیست و هنوز نه از افق سکولاریزاسیون خارج شده بود و نه حتی توانسته بود زرادخانهٔ زبانیِ مستقلی برای خود پرورد؛ به همین دلیل بود که دوران مدرن همچنان به زبان الهیات سخن می‌گفت. او این وضع مرزی را شرطِ فهمِ معادله‌های مختلف سکولاریزاسیون خواند:

اگر همچنان خود را در افق عملِ فرایند سکولاریزاسیون نمی‌یافتیم، نمی‌توانستیم صورت‌بندی‌های آن را تا این حد چنان امری بدیهی بپذیریم: ما چیزی را توصیف می‌کنیم که اگر همچنان در وضعی نبودیم که آنچه لاجرم پیش از آن آمده است را بفهمیم، برای ما حتی وجود نمی‌داشت، یعنی اگر نمی‌فهمیدیم که امید به رستگاری، جهان آخرت، استعلا، قضاوت الهی، دنیاگریزی و نیازدگی، زمانی چه معنایی داشته‌اند. به بیان دقیق‌تر، اگر می‌توانیم از «سکولاریزاسیون» سخن بگوییم، لاجرم عناصری از «اُخرویّت» را به نحو ضمنی در مقام نقطهٔ عزیمت فهمیده‌ایم. [۹]

دوران مدرن، دقیقاً به دلیل قرار داشتن در این وضع مرزی، مجبور است، به تعبیر بلومبرگ، با مسائل باقیمانده یا ته‌مانده‌هایی سر کند که از دورانی به دوران دیگر سرریز می‌کنند. او مهم‌ترین پرسش باقیمانده را پرسش از معنای کل تاریخ تلقی می‌کند که در دوران

قرون وسطی مطرح شده بود. مسیحیت، وحی را در اختیار داشت که ابزار پاسخ به این مسئله بود، اما مسیحیت در پاسخ به آن ناکام ماند و دوران مدرن باید این جای خالی را مجدداً اشغال می‌کرد. علم و ایدئولوژی، دو ابزار دوران مدرن برای پاسخ به این پرسش از معنای کل تاریخ، ابزارهایی یکسره ناکافی و نامتناسب بودند. لازم است توجه کنیم که در نظر بلومبرگ هیچ یک از این ابزارها برای پاسخ به این مسئله کافی نیستند و نهایتاً خود این مسئله را باید پس از خروج از افق سکولاریزاسیون کنار گذاشت. مسئله معنای کل تاریخ، مطالبه‌ای گزاف از واقعیت مطلق العنانی است که کوچکترین وقعی به انتظارات ما نمی‌نهد. بدین‌رو بلومبرگ همه طرح‌واره‌ها و کلان‌روایت‌هایی را که از تاریخ مطالبه معنای می‌کنند، مردود می‌شمرد. رد و طرد این طرح‌واره‌ها و کلان‌روایت‌ها، بلومبرگ را به معرف روح سبکباری تبدیل می‌کند. اما همانطور که گفتیم، بلومبرگ این سبکی را تحمل‌ناپذیر می‌یابد. او نه تنها واقعیت مطلق العنان را نسبت به انسان و تمنیات او ساکت و بی‌اعتنا قلمداد می‌کند، بلکه خود انسان را در کیهان، وصله ناجوری می‌داند که نمی‌تواند رابطه‌ای موزون و متناسب با کیهان برقرار کند. بلومبرگ در انسان‌شناسی خود، انسان را ماهیتاً واجد نقائصی ارگانیکی و شناختی می‌داند که نهایتاً غلبه بر واقعیت مطلق العنان را برای انسان ناممکن می‌سازند. نقص شناختی عموماً در زبان آشکار می‌شود که شرحی اجمالی از آن به دست دادیم. نقص ارگانیکی، سوپرای است که بلومبرگ آن را از آرنولد گلن و مفهوم موجود معیوب او وام می‌گیرد. او در تعریفی که وتس نقل می‌کند، انسان را حیوان دارای قوه بینایی می‌خواند که می‌تواند دیده شود [۱۰] و دیده شدن، برای موجودی در معرض تهدید و بی‌دفاع مانند انسان، خطری است که هرگز او را ترک نمی‌کند. پیشتر، کسانی که این نقص یا فقدان را از منظری الهیاتی می‌نگریستند،

آن را به گناه اصلی مربوط ساخته بودند، اما بلومنبرگ این فقدان را در ساحت انسان‌شناسی فلسفی بررسی کرد و به تعبیر اسلوتردایک نوعی جوهر سلبی برای انسان قائل شد. [۱۱] او روایت افلاطون در *پروتاگوراس* را در باب مأموریتی ذکر می‌کند که زئوس بر عهده پرومتئوس و اپیمتئوس گذاشته بود تا به هریک از موجودات برای صیانت از خود سلاحی بدهند و چون اپیمتئوس، همه سلاح‌ها را در بین دیگر موجودات تقسیم کرده بود و انسان جهاز و سلاحی برای دفاع از خود نیافته بود، پرومتئوس آتش را از خدایان دزدید تا انسان نیز از جهیزه‌ای نیکو و البته همسنگ جهیزه خدایان در جهان برخوردار باشد. اما عطیه پرومتئوس، که به تعبیری استعاری، مفهوم و موسعا عقل یا زبان بود، چنان‌که گفتیم، در غلبه بر واقعیت ناکام می‌ماند و دست‌بالا می‌تواند این واقعیت را عقب براند. به هر روی، پرومتئوس تنها خیرخواه این موجود معیوب بود و چنان‌که بلومنبرگ تحت تأثیر کافکا اظهار می‌کرد، کوشیده بود هوایی برای تنفس انسان پدید آورد، اما او را نهایتاً و کاملاً پیروزمند نمی‌ساخت.

انسان‌شناسی بلومنبرگ را تا حد زیادی باید از طریق کیهان‌شناسی او نگریست و از این طریق به طبع سوگوار و تفلسف سوگوارانه او راه برد. در نظر بلومنبرگ، انسان به موجود ناقص و ناچیزی تبدیل می‌شود که هیچ تناسبی با واقعیت بیرون ندارد. بلومنبرگ کتابی کامل را به یکی از مهم‌ترین موارد این عدم تناسب، زمان محدود انسان برای زیستن و زمان نامحدود کیهانی، اختصاص می‌دهد: *زیست‌زمان و زمان جهان*. بلومنبرگ در این اثر می‌گوید «علم به اینکه چیزها، بی‌اعتنا و عاری از هر تأثیری نسبت به این واقعیت که ما جهان را ترک می‌کنیم، کماکان پابرجا هستند، مایه آزرده‌گی خاطر‌گیرناپذیری است» [۱۲] و در جای دیگر اظهار می‌کند که «عالم میان‌پرده نیست، میان‌پرده همان منم». [۱۳] این غربت و بیگانگی

زمانی تشدید می‌شود که سیاره زمین در کیهان، همان جایگاه انسان را پیدا می‌کند. بلومبرگ با لحنی سوگوارانه از «برهوت کیهانی» سخن می‌گوید و اینکه زیستگاه ما نیز در کیهان وصله ناجوری بیش نیست و انسان‌ها در «واحه‌ای کیهانی» زندگی می‌کنند. انسان و زیستگاهش به یک میزان در کیهان، غریب و تنها و مهجورند. مسیحیان نیز هرگز عالم را خانه خود نمی‌دانستند؛ آنان در این دار فانی بیتوته کرده بودند تا روح‌شان در ملکوت اعلی به اشراق روشنی یابد. اما بلومبرگ نه مثل مسیحیان زائر بود و نه مانند یونانیان، کیهان را به دیده تحسین و زیبایی می‌نگریست؛ به تعبیری نیچه‌ای، بلومبرگ میان دو هیچ بیتوته کرده بود: «نیاز آدمی به پشتیبانی، هر قدر هم که بزرگ باشد، پشت سرو بالای سرما چیزی نیست که بخواهیم در جستجوی آن باشیم.» [۱۴] دلمشغولی بلومبرگ به بیگانگی کیهانی، چنان عمیق بود که او را نسبت به بیگانگی سیاسی غافل می‌کرد. برخلاف لوویت و اشمیت، بلومبرگ بیشتر فیلسوف کیهان بود تا فیلسوف سیاست. او حتی چنان درگیر غرابت و مهابت واقعیت بیرون بود که ورطه‌های درون انسان را چندان که باید بررسی نکرد. او به دوردست‌های بیرون می‌نگریست و نه دوردست‌های درون.

بلومبرگ به رغم دفاع جانانه‌اش از مشروعیت دوران مدرن، مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان طراز اول قرن نوزدهم و بیستم، درگیر نیهیلیسم و مسئله بی‌معنایی بود. به عبارت دیگر، بلومبرگ خود نیز دستخوش درد شبح بود و در وضعی مرزی زندگی می‌کرد. مزاج فکری یا طبع او دو سویه داشت. بلومبرگ از یک سو در کنار گذاشتن طرح‌واره‌های کلان معنایی و نیز طرد تام و تمام ساحت استعلایی تردید نمی‌کند، و از سوی دیگر، غربت و غرابت انسان در کیهان، دمی او را به حال خود نمی‌گذارد. او نهایتاً در کتاب مصیبت متی با این میراث وداع کرد و چنان‌که وتس می‌گوید، در همه آثار «بسیار ژرف

خود می‌کوشید نشان دهد که هم خلقت و هم رستگاری به شکست منتهی شده‌اند.» [۱۵]

نتیجه طرد ساحت استعلایی، درون‌ماندگاری محض است، وضعی که به تعبیر کرول، در پست مدرنیسم محقق می‌شود. پست‌مدرنیته، نه دورانی جدید، بلکه دوره‌ای ناشی از بلوری شدن دوران مدرن و محصول خروج از افق سکولاریزاسیون، رهایی از درد شبخ و پذیرش تام‌وتمام ساحت درون‌ماندگار است. عناصر دیگری که به اختصار به آنها اشاره کردیم، مانند نفی طرح‌واره‌های کلان‌معنایی، نفی توانایی زبان در فراچنگ آوردن کامل واقعیت، نفی پیشرفت از میتوس به لوگوس و زورآزمایی با سنت روشنگری، و نهایتاً دفاع از سبکباری و دوری از روح گرانبار فلسفی-الهیاتی، چنان‌که کرول می‌گوید، بلومبرگ را تا حد زیادی به یکی از پدرخوانده‌های اندیشه پست‌مدرن تبدیل می‌کند. [۱۶]

۲ در روایت کرول، یاکوب بورکهارت را می‌توان همزاد کارل لوویت دانست. وجه مشخصه اصلی بورکهارت، دوری از رادیکالیسم سیاسی زمانه است. او این رادیکالیسم را نتیجه آراء فیلسوفانی تلقی می‌کند که خیال خام نفوذ در گستره فهم‌ناپذیر تاریخ را در سر پرورده بودند، فیلسوفانی که در شرح لوویت، مارکس سرنمون آنهاست. اما بنا بر تعبیری که لوویت در معنا در تاریخ استفاده می‌کند، کیک سنت و تاریخ را نمی‌توان یک‌جا با هم داشت، بلکه صرفاً باید به تکه یا برشی از آن قناعت کرد، یا به سخن بورکهارت، با عنایت به اوضاع و احوال، توشه‌ای از آن برگرفت. این تنها تارنازکی است که حال را به گذشته متصل می‌کند و بیش از آن نباید سودای دیگری در سر داشت. [۱۷] دغدغه لوویت در سراسر عمر، ریشه‌یابی علل و نتایج این رادیکالیسم سیاسی بود که شرور دوران مدرن را یکسره به آن نسبت می‌داد، گرچه

همانطور که خواهیم گفت، لوویت در ارائه راهکاری برای حل این مشکل ناکام ماند و به انفعال و کناره‌گیری از عرصه سیاست تن داد. آنچه رادیکالیسم سیاسی را امکان‌پذیر کرده بود، امکان ترسیم تصویری در باب آینده بود. در نظر لوویت، آینده افقی است که آن را الهیات یهودی-مسیحی گشوده است. آینده با امید در انداختن وضعی کاملاً جدید گره می‌خورد، چون برخلاف تصور یونانیان از تاریخ، که بر دور و تکرار استوار است، افق آینده بر تکنیکی مبتنی است و بر امید رستگاری استوار می‌شود. به عبارت دیگر، در تلقی یونانیان از تاریخ، چیزها بر نهج سابق بازمی‌گردند، و در برداشت یهودی-مسیحی، چیزها یک بار برای همیشه رخ می‌دهند. به زعم لوویت، در الهیات یهودی-مسیحی، رستگاری در ساحت استعلایی محقق می‌شود و ربطی به این جهان و به اصطلاح تاریخ دنیوی ندارد. او آموزه دو شهر آگوستین - شهر خدا و شهر زمینی - را الگوی این برداشت استعلایی از رستگاری می‌داند. در روایت لوویت، این امید رستگاری استعلایی، در قالب فلسفه پیشرفت، سکولار می‌شود. در نتیجه پادشاهی خداوند در آسمان به اوتوپای زمینی تبدیل می‌شود و صبغه‌ای درون‌ماندگار می‌یابد. این جوهر تز سکولاریزاسیون لوویت است. با این حال، او این تغییر و تبدل را مجعول و نامشروع می‌خواند، چون سنت را فقط واجد دو عنصر عقل یونانی و وحی یهودی-مسیحی می‌داند و قائل به امکان خروج از سنت و پیدایی دوران جدید نیست. به علاوه، لوویت قائل به امتزاج این دو عنصر نیز نیست، یعنی همان امتزاجی که دوران مدرن به سان فرزندی نامشروع از دل آن زاده شده است، فرزندی که دیدگانی مغشوش دارد، چون یک چشم با عقل می‌بیند و یک چشم با ایمان. لوویت عصر مدرن را نه دورانی خودآیین، بلکه زائده‌ای توصیف می‌کند که به دلیل پیوند نامشروع عقل و وحی پدید آمده است. بنابراین در برداشت

لوویت از سنت، نمی‌توان نه یونانی بود و نه مسیحی، و در عین حال نمی‌توان هم یونانی بود و هم مسیحی؛ باید بین آن و اورشلیم دست به انتخاب زد. پس در نگاه اول به نظر می‌رسد که لوویت، رادیکالیسم سیاسی را نتیجهٔ امتزاج دو عنصر جمع‌ناپذیر سنت در دوران مدرن تحلیل می‌کند.

اما همانطور که بلومنبرگ، برخلاف اشمیت و اشمیتی‌هایی مثل هانو کستینگ، به درستی تشخیص می‌دهد، لوویت نمی‌خواهد دوران مدرن را به طرفداری از دوران مسیحیت قرون وسطی، نامشروع بخواند. به عبارت بهتر، لوویت مدرنیته را در قالب دوران^۱ تحلیل نمی‌کند. همانطور که گفتیم، در نظراو، مدرنیته زائده‌ای است که از امتزاج دو عنصر سنت پدید آمده است. لوویت در کنار سکولار شدن ساختار آینده‌باورانهٔ الهیات یهودی-مسیحی، به گسست بسیار حیاتی‌تری نظر دارد که در اواخر دوران باستان و اوایل قرون وسطی اتفاق افتاد: گسست تاریخ از طبیعت. [۱۸] لوویت عصر مدرن و دوران مسیحیت قرون وسطی را به یک میزان نامشروع تلقی می‌کند، چون آنها هر دو نتیجهٔ گسستی هستند که به تعبیری بلومنبرگی می‌توان آنها را خبط و خطایی تاریخی نامید.

این مسئله تشخیص معیار لوویت از مشروعیت را دچار ابهام می‌کند. برخلاف بلومنبرگ، که قائل به دو گسست بود، لوویت اظهار می‌کرد که تنها یک گسست در انتقال از دوران باستان به دوران قرون وسطی رخ داده است. در این صورت باید گفت که معیار او در نامشروع خواندن عصر مدرن، دگرآیینی این عصر نیست، چون لوویت دوران قرون وسطی را هم خودآیین و هم نامشروع می‌خواند. برای تدقیق بهتر دیدگاه لوویت می‌توان گفت که او گسست تاریخ از طبیعت را معیار مشروعیت می‌داند و حال که هم دوران قرون وسطی و هم عصر

مدرن نتیجه این گسست‌اند، هر دو به یک میزان نامشروع‌اند. بنابراین مسئله اساسی در نظر لوویت، وحدت انسان با کیهان یا طبیعت است، وحدتی که او آن را در دوران باستان سراغ می‌گرفت.

برداشت مرجع لوویت از تاریخ، برداشت یونانی دُور و تکرار است. این برداشت بر نوعی یگانگی بین انسان و کیهان یا انسان و طبیعت استوار می‌شود. همان زایش و زوالی که در آمدوشد فصل‌ها و گذر شب و روز وجود دارد، هم در انسان‌ها که به دنیا می‌آیند و کودکی و جوانی و پیری و نهایتاً مرگ را تجربه می‌کنند، و هم در تاریخ انسان‌ها، که تاریخ ظهور و سقوط امپراتوری‌ها و نظام‌های سیاسی است، قابل مشاهده است. بنابراین انسان و تاریخ انسان، از طبیعت و کیهان جدا نیست. میلی که طنین تند آن را در همه آثار لوویت می‌توان تشخیص داد، و میلی که آثار او را جهت می‌بخشد، میل به بازگشت به این وحدت باستانی است. در این جا به یکی دیگر از علل رادیکالیسم سیاسی عصر مدرن می‌رسیم. به زعم لوویت، خطای هم عصر مدرن و هم دوران مسیحیت قرون وسطی، این است که انسان را از جایگاه موجودی طبیعی به جایگاه سرور و مولای طبیعت برکشیده و انسان را از برقراری رابطه‌ای موزون و متناسب با کیهان محروم ساخته‌اند. او این نکته را در سخنرانی‌اش در کنگره مونستر به سال ۱۹۶۲، تحت عنوان «فاجعه پیشرفت»، تشریح می‌کند و به سخن کرول، مشکل را هم در علم مدرن می‌یابد و هم در روایت مسیحی از خلقت، چون آنها هر دو فرض را بر این می‌گذارند که جهان برای انسان ساخته شده و در خدمت او قرار داده شده است. [۱۹]

لوویت تعریف عصر مدرن از انسان را به مثابه موجودی که بر فراز طبیعت و تاریخ می‌ایستد، مردود می‌شمرد. او انسان‌شناسی‌اش را از بورکهارت وام می‌گیرد. بورکهارت تعریفی ثابت از انسان به مثابه موجودی غیرتاریخی ارائه کرده بود، «موجودی که همان بوده،

همان هست و همان خواهد بود.» [۲۰] او انسان را با دو عنصر صبر و عاملیت تعریف می‌کند. بنابراین انسان صبور و عامل در مرکز تاریخ‌نگاری بورکهارت و نیز بعدها اندیشهٔ لوویت می‌ایستد. انسانی که صبر می‌کند و دست به عمل می‌زند، هرگز طرح‌واره‌های کلان معنا را برپهنهٔ فراخ تاریخ فرانمی‌افکند و درمی‌یابد که به تعبیر لوویت، اقتصاد تاریخ، اقتصادی مسرف و بی‌حساب و کتاب است که در آن تاج خار و ناکامی و تاج گل و کامیابی، از میان می‌روند و دیری نمی‌پایند. [۲۱] تاریخ لوویت، تاریخی خیامی است که در آن کوزه‌گردهر، جام لطیفش را بارها می‌سازد و برزمین می‌زند. به عبارت دیگر، انسان صبور و عامل، انسانی است که در عین عاملیت، با نوعی تسلیم و رضا زندگی می‌کند، چون درمی‌یابد که نمی‌توان چوب لای چرخ بخت گذاشت. شوربختی و بختیاری، دو روی سکهٔ تاریخ‌اند و باید به این واقعیت تن داد که تاریخ به مطالبهٔ معنای نهایی از سوی ما پاسخ نمی‌دهد. در تاریخ هیچ چیز نهایی نیست؛ ما همواره با امور ماقبل نهایی سروکار داریم و این کاملاً در تضاد با مشخصاتی چون تکینگی و منحصر به فرد بودن در برداشت یهودی-مسیحی از تاریخ قرار دارد. بنابراین می‌توان گفت که انسان‌شناسی بورکهارت و به تبع او لوویت، عمدتاً متأثر از برداشت دُوری و تکراری یونانیان از تاریخ است.

دو عنصر صبر و عمل، رویکرد بورکهارت در باب سیاست دموکراتیک توده‌ای در آن زمان را تعیین می‌کرد. او از این رادیکالیسم بیزار بود، چون با مشی میانهٔ او در زندگی، که جهان‌بینی‌اش بر آن استوار شده بود، جور در نمی‌آمد. لوویت این مشی میانه را می‌ستود. به زعم لوویت، بورکهارت «متفکری والامرتبه در میان اهل اندیشه بود، کسی که فاصلهٔ خود را با نزاع‌های سیاسی و فکری زمانه‌اش حفظ می‌کرد». بورکهارت در بحبوحهٔ دورانی که در آن بر شیپورها می‌دمیدند

و سنگ پیشوایان نازیست و فاشیست را به سینه می‌زدند، جایی برای خود نمی‌یافت و به همین دلیل، از سیاستی که دستخوش رادیکالیسم شده بود، کناره گرفت. انسانی که با صبر و عمل زندگی می‌کرد و می‌کوشید رابطه‌ای دوراندیشانه با تاریخ و بخت برقرار کند، یعنی انسانی که در زمان بختیاری فروتن و در زمان شوربختی حلیم بود، نوعی آرامش و قرار را تجربه می‌کرد که لوویت به تبع یونانیان آن را سکینهٔ نفس^۱ می‌نامید.

لوویت در مخالفت با تفسیر بلومنبرگ از اسطورهٔ پرومتئوس، اظهار می‌کند که پرومتئوس در زنجیر، کفارۀ عصیان علیه قدرت‌های فراتر بود، قدرت‌هایی البته نه در مقام یهوه و مسیح، بلکه قدرت‌هایی در هیئت کیهان و تاریخ و طبیعت، که انسان مدرن در برابرشان عَلم شورش برافراشته بود و یونانیان آنها را با ترس و احترام می‌نگریستند. او در سخنرانی کنگرهٔ مونستر در این بار می‌گوید:

در اسطورهٔ پرومتئوس در زنجیر، یونانی‌ها کفارۀ سرقت آتش آسمانی را می‌پردازند، چون در عمق جان خود احساس می‌کردند که سرقت این آتش، انسان را به قدرتی مجهز کرده است که نیازمند عمیق‌ترین تعهدات و ضمانت‌هاست، مبدا این جهیزیه انسان را به کام نابودی بفرستد. این اسطوره، بر نوعی ترس توأم با احترام گواهی می‌دهد که از هر گونه اخلال در کار نیروهای طبیعت جلوگیری می‌کند و کیهان فیزیکی را نمی‌آلاید، کیهانی که قطع‌نظر از دسائس انسان، در نظر یونانیان صبغه‌ای الهی داشت. امروزه هر گونه ترس توأم با احترام از میان رفته است. [۲۲]

لازم است بر این نکته تأکید کنیم که لوویت نیل به قرار و سکینهٔ نفس را از طریق بازگشت به رابطهٔ متوازن و متناسب باستانی با کیهان، مطلوب اما ناممکن می‌داند. با این حال، لوویت تجلیات معاصر این

توازن و قرار را تشخیص می‌داد و می‌ستود. او زمانی که به ژاپن تبعید شده بود و در دانشگاه سندای، در کنار تدریس، یکی از مهم‌ترین آثار خود، *از هگل تا نیچه* را نوشت، به شدت تحت تأثیر فرهنگ این کشور قرار گرفت و آن را تجلی مدرن همین رابطه طبیعی با کیهان خواند و گفت که «آنچه در ژاپن بیش از هر چیز مرا متأثر کرد، پاگانیزم زنده و اصیلی بود که قبلاً آن را تنها از طریق کتاب‌های درسی درباره فرهنگ رومی و یونانی می‌شناختم.» او در باب «این کشور و مردمان و سلوک ظریف و حاکی از نکته‌سنجی و هنر بزرگ بودایی‌اش» چنین گفت:

با نگرستن به تقدس همه چیزهای طبیعی و روزمره در نظر این مردم - خورشید و ماه، زایش و زوال، فصل‌ها، درختان، کوه‌ها، رودخانه‌ها و صخره‌ها، حاصلخیزی و کشت غذا و برنج و ساختن خانه‌ها، و نیاکان و کاخ سلطنتی - نخستین بار بود که چیزی از پاگانیزم دینی و دین سیاسی یونانیان و رومیان فهمیدم. [۲۳]

با این حال، اثری از این پاگانیزم زنده و اصیل در انسان مدرن یا دست‌کم در ایده این انسان دیده نمی‌شود. بنابراین چاره‌ای جز روگردانی از سیاست نبود. مفسرانی مانند هابرماس، لوویت را رواقی خوانده و او را فیلسوفی دانسته بودند که در پی کیهان امن و امان رواقیون است. اما کرول به پیروی از دیتریش هاینریش و با بذل نظر به عناصری چون دوری از سیاست، تحدید انتظارات از عالم و تعریف حداقلی سعادت در نظر لوویت، او را بیشتر به اپیکور نزدیک می‌داند. لوویت توصیف بسیار نافذ بورکهارت از اپیکور را نقل می‌کند، توصیفی که چنان‌که کرول می‌گوید، در باب خود لوویت و بورکهارت نیز صادق است: «او یگانه کس در میان خیل رقت‌انگیزان بود، که خود رقت‌انگیز نبود» [۲۴] و رقت‌انگیزان همه کسانی بودند که راه افراط پیموده و ردای فیلسوفان تاریخ بر تن کرده بودند تا پادشاهی خداوند را در زمین برقرار سازند.

بلومبرگ در نقد خود بر سکولاریزاسیون، به رغم تشخیص تفاوت تز لوویت (و البته اشمیت، در ویراست بعدی *مشروعیت دوران مدرن*)، تز سکولاریزاسیون او را در کنار دیگر تزا قرار داد و نقد خود را که بر تقابل کارکردباوری و ماهیت باوری استوار بود، مطرح کرد. اما به انگیزه‌های او، یا به تعبیر جفری اندرو باراش^۱ در مقاله بسیار مهم‌اش، دلالت‌های سیاسی مفهوم سکولاریزاسیون لوویت، نپرداخت. [۲۵] بлумبرگ در نقد لوویت گفته بود که او به سازوکار سکولارشدن ساختار آخرت‌شناسی یهودی-مسیحی در فلسفه‌های پیشرفت مدرن اشاره‌ای نکرده است. لوویت در پاسخ اظهار کرد که تنها به شرایط امکان‌پذیری پرداخته و افقی را مد نظر قرار داده است که فلسفه‌های پیشرفت درون آن امکان‌پذیر شده است. نقد بлумبرگ، در جای خود، صحیح و تیزبینانه بود، اما او چنان‌که گفتیم، به انگیزه‌های لوویت و آسیب‌شناسی او به قدر کافی توجه نکرد. همانطور که ذکر کردیم، لوویت به تبع سلف خود، بورکهارت، در پی تشخیص علت رادیکالیسم سیاسی بود و شرح تبارشناسانه دیگری نیز که از پیدایی رادیکالیسم سیاسی و عمیق‌تر از آن، نیهیلیسم دوران، ارائه کرده بود، به همین میزان فاقد تشریح سازوکار یا نحوه تغییر و تبدل بود، اما دغدغه او را به خوبی آشکار می‌کرد.

باراش در توضیح دلالت‌های سیاسی اندیشه لوویت، به شرح او در باب تطور معیار حقیقت اشاره می‌کرد. لوویت در این شرح اظهار می‌کرد که در چارچوب اندیشه مسیحی، حقیقت لنگرگاهی استعلایی داشت و به سبک و سیاق دینی و الهیاتی، از افسارگسیختگی عمل و برداشت انسان از حقیقت جلوگیری می‌کرد. نخستین گام در این تغییر و تبدل را هگل برداشت. او تاریخ جهان را دادگاه جهان خواند و این لنگرگاه استعلایی را سکولار یا زمینی کرد و به تعبیر لوویت،

1 Andrew Jeffrey Barash

دیدگان ایمان را به دیدگان عقل و الهیات تاریخ را به فلسفه تاریخ بدل ساخت. با این حال، تبدیل تاریخ به سوژه حق و حقیقت، همچنان کلی بود و تا حد زیادی به دلیل مفهوم مکر عقل، تشخیص کارگزارانی که تاریخ را به پیش می‌بردند، راحت نبود. در شرح لوویت، متفکر دیگری که این سکولاریزاسیون حقیقت استعلایی را گامی دیگر به جلو راند، مارکس بود. مارکس، در ماتریالیسم تاریخی خود، کارگزاران این حرکت ترقی‌جویانه و خصم آنان را مشخص کرد: پرولتاریا در برابر سرمایه‌داران. به زعم لوویت، مارکس بود که عمل طبقاتی را به معیار حق و حقیقت بدل ساخت. در گام بعد، حقیقت عملاً از هر گونه لنگرگاه و معیاری محروم شد و در فلسفه هایدگر و تصمیم‌گرایی اشمیت، به عزم و مصمم بودن تقلیل یافت. همانطور که باراش می‌گوید، در این شرح نیز معلوم نیست که دقیقاً چه مکانیسمی از تغییر معیار حقیقت از هگل تا هایدگر و اشمیت در کار بوده است. در واقع، لوویت می‌خواست به نحوی ولونادقیق، رادیکالیسم سیاسی عصر مدرن و به تبع آن نیهیلیسمی را نقد کند که انسان مدرن را به دامان شر و ویرانی افکنده بود.

در این شرح، که همچنان شقی از تز سکولاریزاسیون بود و لوویت در آن به زمینی شدن معیار حقیقت و شرور ناشی از آن می‌پرداخت، شالوده‌تراضلی لوویت حفظ می‌شود: سکولار شدن ساختار خطی و آینده‌باورانه تاریخ. وجه مشخصه این ساختار، نخست امید به رستگاری و سپس امید به پیدایی اوتوپای زمینی بود. لوویت برخلاف کسانی مانند آرنت، اظهار امیدواری نکرد که در آینده بتوان مانع از بروز فجایعی چون آشویتس و هولوکاست شد. در واقع، به نظر او دقیقاً همین مفهوم امید (در قالب امید رستگاری‌جویانه، در هیئت زمینی و سکولار آن) بود که به این فجایع میدان داده بود. او بر فرونهادن همزمان امید و ترس تأکید می‌کرد و از صبر و عمل، که مقوم

انسان‌شناسی او بود، سخن می‌گفت. برای پیشگیری از تکرار چنان فجایعی، انسان مدرن باید یاد می‌گرفت که بدون امید و بدون ایمان زندگی کند. لوویت در نامه‌ای به بلوخ، خود را فردی مطلقاً خداناباور می‌خواند:

اعتقاد من این است که می‌توان بدون امید زندگی کرد و نومید نبود. [...] تأمل فلسفی در باب تمامیت وجود، باید انسان و تاریخ انسان را در نسبت راستین با کل جهان ببیند و تاریخ انسان را به خداوند ربط ندهد یا وجود خداوند را مفروض نگیرد، گویی عالم برای انسان خلق شده است، چنان‌که در فهم انجیلی می‌بینیم. من آشکارا بسیار بیش از تویر خداناباوری پای می‌فشرم. [...] ماکس وبر، زمانی که سخنرانی‌اش را در سال ۱۹۱۹ شنیدم، به‌ویژه به این دلیل تأثیری عظیم بر من نهاد که براساس خداناباوری علوم، استنتاجاتی می‌کرد، و قادر بود بدون ایمان زندگی کند. [۲۶]

با این همه، لوویت مثل بورکهارت، صبر را بر عمل ترجیح داد و سیاست‌گریزی او، آشکارا نشانگر انفعال در برابر روح رادیکال زمانه بود. کرول با اخذ تعبیری که سیلابن حبیب دربارهٔ آونت بکار می‌گیرد، لوویت را متفکری می‌داند که با اکراه به مدرنیته تن می‌دهد. لوویت متفکری نوستالژیک بود که به تفکرات تجاعی در نمی‌غلطید، اما زمانهٔ حاضر را نیز با طیب خاطر نمی‌پذیرفت. او وضع خاص و منحصربه‌فردی داشت، نه مثل بلومنبرگ به دفاع از دوران مدرن می‌پرداخت و نه با اشمیت (فوگلین و طرفداران جنبش نقد فرهنگی) همسو بود که هدف‌شان از اثبات وامداری عصر مدرن به جوهر مسیحی، بازگشت به این جوهر تحریف‌شده بود. بلومنبرگ دربارهٔ پیامدهای ناخواستهٔ روح پروتستان و اخلاق سرمایه‌داری وبر و معنا در تاریخ لوویت، به درستی اظهار می‌کند که این آثار تأثیری جزمیت‌بخش بر متفکرانی داشتند که بعدها در مسیر تر

سکولاریزاسیون گام نهادند، گرچه نیات و مقاصد نه وبر و نه لوویت، با این پیامدها همخوانی نداشت و شاید همانطور که خود لوویت دربارهٔ قانون پیامدهای ناخواسته گفته بود: «فرزندان مشروع تاریخی، همواره فرزندان نامشروع اند.» [۲۷]

۳ بلومبرگ و لوویت، هریک در تبیین شُروری که دوران مدرن بدان درغلتیده بود، اوتوپییای مدرن را نه تنها مردود شمرده، بلکه آن را ناممکن دانسته بودند. لوویت گفته بود که این اوتوپیا، نتیجهٔ سکولار شدن ساختار آینده‌باورانهٔ آخرت‌شناسی یهودی-مسیحی است و می‌خواهد پادشاهی خداوند در آسمان را بر روی زمین مستقر سازد. او فرا افکندن این اوتوپیا بر تاریخ را خواب و خیالی خوانده بود که هیچ پاسخی از سوی تاریخ دریافت نمی‌کند. بلومبرگ نیز در الگوی کارکردباورانهٔ خود، اظهار کرده بود که شُرور مدرن، محصول تلاش علم و ایدئولوژی برای پاسخ به پرسش از معنای کل تاریخ بود که از دوران قرون وسطی به جا مانده بود. او خواستار خروج از افق سکولاریزاسیون و نهایتاً کنار گذاشتن این مسئلهٔ باقیمانده بود. بلومبرگ نیز طرح‌واره‌های کلان معنایی را رد می‌کرد و کیهان را در برابر مطالبات معنا، ساکت و بی‌اعتنا می‌دانست. با این حال، کارل اشمیت موضعی نامتعارف و پارادوکسیکال در باب اوتوپییای سکولار داشت. او در عین آنکه اوتوپییای سکولار را از منظر فیلسوفی معتقد و مؤمن به چارچوب الهیاتی رد می‌کرد، می‌ترسید که مبادا عملاً این اوتوپیا به نتیجه برسد و بساط کل پیکرهٔ الهیات سیاسی و دین در جهان مدرن را برچینند.

بنابراین می‌توان گفت که در این میان، اشمیت تنها فیلسوفی است که گرچه اوتوپییای سکولار را نمی‌پذیرد، تلویحاً معتقد است که این اوتوپیا ممکن است در عالم واقع محقق شود. تحقق این اوتوپیا،

به معنای درون‌ماندگاری محض خواهد بود، چیزی که اشمیت آن را تحت عنوان «درخودماندگی» دوران مدرن مردود می‌داند. درخودماندگی بدین معنی است که دوران مدرن، نیازی به ساحت استعلایی و لنگرگاه‌های دینی ارزش‌بخش و معنابخش نخواهد داشت. او در مقام فردی معتقد به تاریخ رستگاری، براین باور بود که تاریخ را نه انسان، بلکه خداوند به پایان خواهد برد؛ اما حال که آخرالزمان، قریب‌الوقوع نیست، و ممکن است اوتوپیی سکولار در عمل محقق شود، باید کوشید دروازه‌های استعلا را تا زمان بازگشت مسیح باز نگه داشت. اشمیت مؤمنی بود در انتظار مداخله استعلایی و ناگهانی خداوندی که تاریخ را به انسان و انمی‌نهد.

اگر به تمایز شهر خدا و شهر انسان در نظر آگوستین توجه کنیم، نامتعارف بودن ایمان اشمیت را بهتر درمی‌یابیم. مؤمن مسیحی، که معتقد به انفکاک تاریخ دنیوی و تاریخ رستگاری است، همواره بر سر ایمان خود به پایان الهی تاریخ خواهد ماند، فارغ از آنکه تاریخ دنیوی به چه مرحله‌ای می‌رسد و چه ادعایی را درباره پایان تاریخ و مرگ خدا و درون‌ماندگاری مطرح می‌کند، چون او معتقد است که تاریخ را نهایتاً خداوند به پایان خواهد برد. اما اشمیت مؤمن و متألهی بود که در عین ایمان به پایان الهی تاریخ، می‌ترسید که خداوند این مبارزه را به انسان ببازد و تاریخ را انسان تمام کند و نه خداوند.

در روایت کرول، همزاد اشمیت، تامس هابز است. هابز در جمله مشهوری ترس را برادر دوقلوی خود خوانده بود و اشمیت در جمله عجیبی در گلساریوم، خود را «برادر» هابز نامید. [۲۸] حاکم هابز، در عین حفظ امنیت، باید این ترس را در دل شهروندان زنده نگاه می‌داشت که هر آن ممکن است به وضع پست، حقیر و ددمنشانه طبیعی بازگردند. اشمیت تفسیری ضد اوتوپیی از هابز ارائه می‌داد و اظهار می‌کرد که هابز نمی‌تواند «در این دار فانی» به دنبال برچیدن

تام و تمام ترس باشد. [۲۹] حال که ترس را نمی‌توان برچید، پس تاریخ را نیز با توسل به لطایف الحیل بشری نمی‌توان به پایان رساند. اشمیت گفته بود که «حفظ عجز و مسکنیت تاریخ، امید و افتخار ماست.» [۳۰] اما در حالی که کارکرد این وضع در نظر هابز، حفظ امنیت زمینی و دلسرد کردن شهروندان از برهم زدن وضع سیاسی بود، در نظر اشمیت، هدف از این ترس یا حرمان و نقصان ذاتی جهان، گشوده ماندن تاریخ در برابر مداخله استعلایی خداوند بود.

بدین ترتیب آنچه کل پروه الهیات سیاسی اشمیت را تعیین می‌کند، ترس الهیاتی او از پایان بشری تاریخ است. بدین رو کرول، اشمیت را در چارچوب گفتار پایان تاریخ قرار می‌دهد. البته اشمیت در میان متفکران حاضر در این گفتار نیز جایگاه خاصی دارد؛ او فیلسوفی بود که می‌خواست نشان دهد تاریخ به پایان نرسیده و نخواهد رسید، مگر آنکه این پایان، استعلایی باشد و به نحوی الهی رقم بخورد. او در *گلساریوم*، دفاتر روزانه خود، که کرول آن را به پیروی از هاینریش مایر، اصلی‌ترین متن برای فهم اندیشه اشمیت می‌داند، جمله‌ای را می‌نویسد که به زعم کرول کانون اندیشه اوست و ترس او از پایان بشری تاریخ را به صراحت نشان می‌دهد: «بیزارم از جهانی که آن را انسان برای انسان بسازد.» [۳۱] اشمیت در مخالفت با این جهان، از ترس سکولاریزاسیون و مفهوم کاتخون بهره می‌گیرد. آنچه ترس سکولاریزاسیون اشمیت را از سایر شقوق این ترس متمایز می‌کند، انگیزه الهیاتی او و اهمیت حیاتی مفهوم کاتخون است. همانطور که کرول می‌گوید، بدون این مفهوم، ترس سکولاریزاسیون اشمیت را نیز به درستی در نخواهیم یافت. بنابراین بهتر است، مفهوم کاتخون، و منظومه حول آن، و ترس سکولاریزاسیون را در ارتباط با یکدیگر بررسی کنیم.

اشمیت در سراسر عمر خود با متفکرو متألّهی به نام اریک پترسون، که امروزه کمتر شناخته شده است، درگیر بود. پترسون

در کتابی تحت عنوان یکتاپرستی به مثابه مشکلی سیاسی، به مناقشه آگوستین و اوزیوس، دو تن از پدران کلیسا می‌پردازد و الهیات سیاسی را رد می‌کند. آگوستین در آموزه شهر خدا و شهر زمینی، تاریخ دنیوی و رستگاری را از یکدیگر متمایز کرده بود. اما اوزیوس، متأله دربار کنستانتین، معاهده صلح رومی را تحقق وعده استقرار پادشاهی خداوند بر روی زمین می‌داند و اظهار می‌کند که یکتاپرستی، معادل ساختاری خود را در نظام امپراتوری یافته است. تفسیر پترسون این است که آموزه اوزیوس، غیرارتدکس، آلوده به آموزه آریانیسم، مخالف با جزم مسیحی تثلیث و سخنان صریح عیسی در باب زیرین بودن آدمیان و زیرین بودن ملکوت خداوند است. پترسون نهایتاً به امتناع الهیات سیاسی رأی می‌دهد و آن را ترکیبی متناقض می‌خواند. اشمیت در مخالفت با تفکیک قلمروهای سیاست و الهیات در نظر پترسون، او را به بدفهمی نیت اوزیوس متهم می‌کند. در نظر اشمیت، اوزیوس امپراتوری روم را در مقام کاتخون نشانده بود، کاتخونی که از تفوق دجال و پایان تاریخ به دست او جلوگیری می‌کرد. اشمیت نامه دوم پولس رسول به تسالونیکیان، آیه اول تا ششم، را گواه وجود کاتخون و نقش او در به تعویق انداختن تاریخ می‌گرفت:

۱ و اکنون ای برادران و خواهران گرامی، بگذارید به ایضاح نکاتی چند در باب ظهور خداوند ما عیسی مسیح و چگونگی گرد آمدن ما نزد او بپردازیم. ۲ مبدا کسانی که از فرا رسیدن روز خداوند سخن می‌گویند، به راحتی شما را متزلزل یا مشوش سازند. فریب‌شان را نخورید، ولو مدعی شدند که عالم روحانی را به چشم می‌بینند، به آنان وحی شده یا نامه‌ای از جانب ما دارند. ۳ فریب این سخنان را نخورید. چه آن روز فرا نخواهد رسید، مگر آنکه عصیان بزرگ علیه خداوند رخ دهد و مرد بی‌دین، حجاب از چهره بردارد. مردی که مولود هلاکت خواهد بود. ۴ او خود را

برمی‌گشت و از هر آنچه مردم خدا می‌خوانند و هر آنچه عبادت می‌کنند، سر می‌پیچد. او حتی در معبد خدا جلوس می‌کند و خود را خدا می‌نامد. ۵ آیا به یاد ندارید که وقتی با شما بودم، این سخنان را به شما گفتم؟ ۶ و می‌دانید که چه چیزی او را باز می‌دارد؛ چه او حجاب از چهره نخواهد درید، مگر آنکه زمانش رسیده باشد. ۷ همانا این بی‌دینی، مخفیانه به کار خود مشغول است و تا زمانی مخفی خواهد ماند که آن‌کس که بازش می‌دارد، از سر راه کنار رود. ۸ سپس مرد بی‌دین حجاب از چهره می‌برد، اما خدای ما مسیح، او را با نفس دهان خود خواهد گشت و با ظهور بی‌ظنیر خویش، بساط او را بر خواهد چید. [۳۲]

بر طبق ایمان مسیحی، دجال و مسیح در پایان تاریخ با یکدیگر نزاع می‌کنند و تاریخ با پیروزی خداوند به پایان می‌رسد. چیزی که این ایمان را به دردسر می‌انداخت، عدم ظهور تاریخی مسیح و سرخوردگی از تحقق پادشاهی خداوند بر زمین بود. اما گرچه مسیح دوباره ظهور نکرده بود، دجال حی و حاضر بود و بساط قدرت خویش را در جهان می‌گستراند. پس نیرویی لازم بود که تفوق دجال را تا زمان ظهور مسیح به تأخیر بیندازد. کاتخون در مقام فرد یا نهاد، نیرویی است که بر تعلیق و توقف استوار است. اما همانطور که گفتیم، اشمیت علاوه بر نومیدی، درگیر ترسی واقعی از تفوق دجال بود و هراس داشت که مبدا مسیح اصلاً ظهور نکند. چنین بود که او در متون دهه ۱۹۵۰ خود، بسیار بر این مفهوم تأکید کرد. در نظر اشمیت، کاتخون یگانه امکان برای فهم مسیحی تاریخ بود، [۳۳] فهمی که لوویت اساساً آن را ناممکن دانسته بود.

او علاوه بر امپراتوری روم، دوره رایش سوم را نیز کاتخون می‌پنداشت و کلیسای کاتولیک را واجد چنان نقشی می‌دانست. گفتیم که کاتخون تفوق دجال را به تأخیر می‌اندازد. در نظر اشمیت، فلسفه‌های پیشرفتِ بلوک‌های سرمایه‌داری و کمونیستی، نقش دجال

را ایفا می‌کردند. آنها می‌خواستند اوتوپایی را پدید آورند که کاملاً زمینی، درون‌ماندگار و فرو بسته بود، اوتوپایی که دست یاری به سوی خداوند دراز نمی‌کرد و از ساحت استعلایی دست می‌شست و می‌رفت تا تاریخ را به پایان ببرد.

یکی از سویه‌های مهم اوتوپیا، تبختر انسان مدرن، مبنی بر تشخیص و تعیین آینده بود. اشمیت با طرح مفهوم کاتخون، در اصل می‌خواست از همین آینده امن و امان و قابل پیش‌بینی بگریزد. او در مخالفت با بلومبرگ و در ضدیت با پرومئتئوس، از اپیمئتئوس دفاع می‌کند و دیدگاه مسیحی را با اپیمئتئوس سازگار می‌داند. همانطور که کرول می‌گوید، نام دیگر اپیمئتئوس، پس‌نگری (نگاه به گذشته)، و نام دیگر پرومئتئوس، پیش‌نگری (نگاه به آینده) بود. در نظر اشمیت، پرومئتئوس شیطانی بود که زئوس را فریب داد تا برای انسان آتش بیاورد. پرومئتئوس به آینده نگاه می‌کرد و اپیمئتئوس مثل مسیحیان به گذشته می‌نگریست. در برداشت مسیحی، تاریخ بررخدادهای تکین وایسته است و نه مثل تاریخ یونانی، بر دور و تکرار. رخداد تکین در گذشته، بکرزایی مریم مقدس بود. در این معنی، تاریخ کاملاً منفرد و منحصر به فرد است و نمی‌توان آن را ذیل مفاهیم و مقولات قرار داد. این یکی از برداشت‌های اشمیت از تاریخ مسیحی است که کرول از آن تحت عنوان فهم ماریان از تاریخ یاد می‌کند. [۳۴] در این برداشت، چون تاریخ قابل فهم نیست، به ایمان واگذار می‌شود. بنابراین انسان مسیحی، آینده و مهم‌ترین رخدادی را که در آینده اتفاق خواهد افتاد، با نوعی اضطراب و تردید می‌نگرد که اشمیت، به تبع پترسون، آن را بلا تکلیفی آخرت‌شناسانه می‌نامید: بلا تکلیفی بین «همین الان» (قرب الوقوع بودن ظهور) و «هنوز نه» (موکول شدن ظهور به آینده‌ای نامعلوم). تحقق اوتوپیی سکولار به این معنی بود که ظهور دوباره مسیح، موضوعیت خود را از دست داده، و بنابراین بلا تکلیفی آخرت‌شناسانه، زایل شده است.

به همین دلیل بود که اشمیت با «برنامه ریزی» مخالفت می کرد. در نظر او، برنامه ریزی صورت کوتاه شده «فلسفه های تاریخ» بود که آینده را کاملاً طرح افکنده بودند. او در این باره نوشته بود که «به نظر من اوتوپیا به معنای برنامه ریزی است. از برنامه پنج ساله گرفته تا برنامه پنج هزار ساله؛ زمان تنها یک عدد است و تفاوتی در این عصر متورم ایجاد نمی کند.» [۳۵] در اندیشه اشمیت، برنامه ریزی به قدرت افزایی انسان در عصر مدرن ختم می شود، انسانی که در برابر خداوند کبر می ورزد و بر آن است تا صاحب و مالک تاریخ باشد. این یکی از نکات مورد اختلاف اشمیت با بلومبرگ بود که پیشتر توضیحش دادیم.

در نظر اشمیت، برنامه ریزی به تکنولوژی گره می خورد. او در این جا به نحوی کنایه آمیز از تعبیر «زمین چراغانی شده» استفاده می کند، کنایه ای که معطوف به سرقت آتش از سوی پرومتهوس بود. انسان مدرن گمان می کرد که آتش را که مایملک خدایان بوده، از آنان دزدیده است تا زمین را جایگزین آسمان کند. اشمیت این زمین چراغانی شده را جایی می دانست که به اوتوپای دنیای قشنگ نو، نوشته آلدوس هاکسلی، ختم می شود: دنیای یکدست انسان های دست کاری شده. اشمیت شخصاً نیز از تکنولوژی بیزار بود و کرول به نقل از کریستیان لیندر، به این نکته جالب توجه اشاره می کند که اشمیت سال ها از خرید رادیو و تلویزیون برای خانه اش خودداری می کرد و از «اشعه ها» می ترسید. [۳۶] اما علاوه بر این سویه زندگی نامه ای، اشمیت به دو دلیل مرتبط از تکنولوژی نفرت داشت: نخست اینکه تکنولوژی، اصل خصومت یا دشمنی را از بین می برد و عملاً امر سیاسی را تهدید می کند. تکنولوژی، زمین چراغانی شده ای را پدید می آورد که بی هیچ تمایز و تبعیضی، به همگان خدمت می کرد. کرول در جملات روشنگری این پیوند را توضیح می دهد:

آنچه امر سیاسی را تهدید می‌کند، تمایل به خنثی‌سازی است، تمایلی که مدرنیته در شکل اعتقاد به تکنولوژی، از آن استقبال می‌کند: «چون ظاهراً هیچ چیزی خنثی‌تر از تکنولوژی وجود ندارد» و این تکنولوژی است که به نحوی برابر در خدمت همگان است. اشمیت این عقیده را اشتباه، اما خطرناک، می‌دانست، چون این عقیده می‌توانست بر شدت ایمان به قدرت تکنولوژی برای ساختن اوتوپیا بیافزاید. نتیجه منطقی اندیشه تکنیکی، «اقتصادگرایی» بود، یعنی چیزی که لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها را متحد می‌کرد. [۳۷]

و دوم اینکه اگر تکنولوژی می‌توانست در انجام این امر کامیاب شود، و واقعیت این بود که پیشاپیش تا حد زیادی موفق به تحقق آن شده بود، سبکبالی به بار می‌نشست. اشمیت خصم دواآتشه سبکبالی است. از این منظر، او تا حد زیادی به مفهوم آخرین انسان نیچه نزدیک می‌شود و حتی در ارجاع به چنین گفت زرتشت می‌گوید که «شه‌رنشینان در شادی خود دیگر در پی ابدیت نیستند» و کرول با کنایه می‌افزاید که چون تنها در پی تعطیلات‌اند! [۳۸] هرآنچه سبکبالی و سرگرمی را تقویت و جدیت را مخدوش کند، امر سیاسی را مخدوش کرده است و فرسایش امر سیاسی، به نوبه خود، فرسایش اصل خصومت یا دشمنی را در پی دارد و آنگاه دولتی جهانی در کار خواهد بود و تکنولوژی همه‌شمولی که اوتوپای سکولار را محقق می‌کند. بدین ترتیب فقدان و حرمان از تاریخ رخت برمی‌بندد و نهایتاً نتیجه همان می‌شود که اشمیت از آن می‌ترسید: اعلام بی‌نیازی از استعلا و فروبستگی تاریخ.

ترس اشمیت از تحقق اوتوپای سکولار، و در واقع عاملی که او را به سوی مفهوم کاتخون کشاند، تردید او در یکی از اصول موضوعه خود بود، اصلی که او آن را با هابزشریک بود: ضرور بودن انسان. اشمیت، انسان‌شناسی خود و مفهوم امر سیاسی را بر این اصل ظاهراً

تردیدناپذیر استوار می‌سازد، اما خود برخلاف هابز، در آن تردید می‌کند. همانطور که اشتراوس می‌گوید، اگر اشمیت به‌طور قطع بر این باور بود که انسان شرور است، دلیلی برای ترس از تحقق اوتوپییای سکولار و پایان تاریخ باقی نمی‌ماند، چون طبیعت شرور انسان، از الغاء امر سیاسی، فرسایش اصل دشمنی و تشکیل دولت جهانی جلوگیری می‌کرد. اما ترس نامتعارف اشمیت، و ایمانی که او چون بید بر سر آن می‌لرزید، حتی این اصل را دستخوش تردید می‌ساخت. همانطور که گفتیم، یکی از دلایل مهم روی آوردن اشمیت به مفهوم کاتخون، این بود که می‌خواست به هر ریسمانی که تداوم تاریخ را تضمین کند، چنگ بباندازد. مفهوم وضع استثنایی نیز یکی دیگر از همین ریسمان‌ها بود. اشمیت، ظاهراً در مقام حقوقدان، و واقعا در هیئت مؤمن و متألّهی ترسا، می‌خواست ثابت کند که عقل روشنگری در فراچنگ آوردن تمامیت جهان، ناکام خواهد ماند. همواره چیزی هست که ذیل قوانین و مقولات ناقص بشری در نمی‌آید، همواره وضعی در کار خواهد بود که بر نیاز به مرجع و ملجایی فراتر، نیاز به ساحت استعلایی، مهر تأیید بزند. لوویت در ارزیابی‌اش از اشمیت و پیوند زدن تصمیم‌گرایی او به نیهیلیسم، تا حدی به خطا رفته بود، چون اشمیت دقیقاً از هراس همین پوچی و بی‌بنیانی بود که از وضع استثنایی سخن می‌گفت. برای او وضع استثنایی، تأییدی بود بر گشودگی تاریخ به استعلا و ناتوانی انسان در استقرار پادشاهی خداوند بر روی زمین.

از این منظر می‌توان فهمید که چرا اشمیت از بلومبرگ آزاده بود که تز سکولاریزاسیون او را با دیگر شقوق این تزیک کاسه کرده و نقد مشابهی را بر همه این تزا مطرح کرده بود. همانطور که کرول می‌گوید، بلومبرگ چنان‌که باید، ترس نامتعارف اما عمیقاً مؤمنانه و الهیاتی اشمیت را دریافت و مخصوصاً به مفهوم کاتخون در اندیشه

او توجه کافی نکرد. حال که این چشم انداز را به اختصار توضیح دادیم، می‌توانیم تز سکولاریزاسیون اشمیت را در پرتوی متفاوتی بنگریم. تز اشمیت، از یک سو سویه‌ای در زمانی یا تاریخی داشت که اشتقاق مفاهیم سیاسی از مفاهیم الهیاتی را توضیح می‌داد، و از سوی دیگر واجد سویه‌ای قیاسی یا ساختاری بود که بر اولویت مفاهیم الهیاتی بر مفاهیم سیاسی استوار بود. پیشتر دئیسم، خداوند را به ساعت‌سازی تبدیل کرده بود که نمی‌توانست در جهان مداخله کند و این به زعم اشمیت، عملاً سبب حذف خداوند از جهان شده بود. سپس روشنگری با تکیه تام و تمامش بر عقل و دولت قانون، حاکم را که همواره مقام و منزلتی الهی داشت، از مداخله در امور سیاسی منع کرد و بنابراین بر آن بود که خداوند را در هیئت نیرویی سیاسی نیز از میان بردارد. اشمیت با طرح نظریه اشتقاق تاریخی و ساختاری مفاهیم سیاسی مدرن از مفاهیم الهیاتی، «اولاً می‌خواست حق مداخله و تعلیق نظم قانونی را به حاکم دنیوی بازگرداند تا حاکم، "پوسته این ماشین را که از فرط تکرار، یخ زده است" بشکافد و از آن خارج شود؛ و ثانیاً قصد داشت با این کار، امکان مداخله الهی در جهان را گشوده نگاه دارد.» [۳۹] به عبارت دیگر، اشمیت در سویه در زمانی یا تاریخی، مثل لوویت می‌خواست که عدم اصالت و نامشروعیت مفاهیم سیاسی و توسعاً کل دوران مدرن را به کرسی بنشانند، و در سویه قیاسی یا ساختاری، که انگیزه‌های اشمیت را در آن بهتر می‌توان تشخیص داد، می‌کوشید استدلال کند که همواره ممکن است وضعی استثنایی پدید آید که در آن حاکم دنیوی، برخلاف نیات خداستیزانه باورمندان به عقل روشنگری، از سیطره قوانین خارج شود. امکان همواره موجود پدید آمدن وضع استثنایی، خنثی‌سازی جهان از طریق الغای امر سیاسی را ناممکن می‌کند. به بیان دقیق‌تر، نقش وضع استثنایی، که حاکم به لطف آن صیغه‌ای

الهی می‌یابد، کاملاً شبیه به نقش کاتخون است. وضع استثنایی نیز چیزی جز تعلیق، تعویق و توقف نیست. وضع استثنایی، ضامن حفظ اضطراب آینده است و کاری می‌کند که همه برنامه‌ها (به معنای اشمیتی‌ای که توضیح دادیم)، فقط تا اطلاع ثانوی معتبر و متقن باشند و در نتیجه، اوتوپای امن و امان سکولار و منظومه همراه با آن (دولت جهانی، سبکبالی و سرگرمی، و فرسایش اصل دشمنی و نهایتاً امر سیاسی) محقق نشود. وضع استثنایی، تذکاری است که اشمیت آن را «گزش امر نامتناهی» می‌نامد، گزشی که بر اعلان بی‌نیازی به ساحت استعلایی مهر بطلان می‌زند. [۴۰]

زانیار ابراهیمی

پاییز ۱۳۹۸

zaniarebrahimi3@gmail.com

مقدمه؛ سکولاریزاسیون و «مشروعیت دوران مدرن»

مشروعیت جهان سکولار

«مسئله مشروعیت، تنها زمانی محل بحث خواهد بود که انکار شده باشد.» [۱] «مشروعیت» مورد بحث، مشروعیت دوران مدرن است، عصر «فردگرایی، بازنمایی و سوبرکتیویته، عصر کاوش و اکتشاف، آزادی، حقوق، برابری، تساهل و دولت ملت.» [۲] این همان جهانی است که ما در «غرب» به ارث برده‌ایم و جهانی که به رغم تبدیل برخی از مؤلفه‌های آن به وضع «پست مدرن»، همچنان آن را مال خود می‌دانیم. وانگهی، این جهانی است که آن را سکولار قلمداد می‌کنیم، یعنی جایی که در آن «انسان جای خدا را در مرکز وجود می‌گیرد و می‌کوشد علم طبیعی و همراه با آن، تکنولوژی را بکار گیرد تا به ارباب و صاحب طبیعت تبدیل شود.» [۳] و اتهام نامشروعیت، اغلب معطوف به همین مشخصه سکولار عصر مدرن است، چون

این مشخصه با خودفهمی سابقا ریشه دار و البته همچنان نیرومند ما مغایرت دارد که تمدن مان را دین شکل بخشیده است. بنابراین می توان انتظار داشت که شدیدترین حملات به مشروعیت دوران مدرن به مثابه دورانی سکولار، در قالب ادبیات دینی صورت گیرند.

یکی از اعضاء دموکرات مسیحی مجلس آلمان (بوندستاگ) به نام مارتین هوهمان^۱، در سال ۲۰۰۳ نطقی ایراد کرد و در آن مدعی شد که نه «آلمانی ها» و نه «یهودیان» را نباید «مردمان خطاکار» لقب داد. تقصیر فجایع مدرنیته بر دوش دیگران است: «بی خدایان با ایدئولوژی های کفرآمیزشان مسئول قرن خون آلود اخیرند.» [۴] دیری نگذشت که هوهمان مجبور به استعفا شد، به ویژه به این دلیل که مردم آلمان و یهود را که ظاهرا به یک میزان قربانی ملحدان ستیزه جو شده بودند، به لحاظ اخلاقی در یک ردیف قرار داده بود. با این حال، هوهمان با برقراری ارتباط بین از دست رفتن ایمان و کاهش مستمر احترام به زندگی انسان، موضعی را بیان کرده بود که به هیچ رو موضع عجیب و نامتعارفی در بین محافل دینی نبود.

«هر جا انسان اجازه نداده که نسبی یا محدود شود، همیشه دستش به خون زندگی آغشته شده است: اول هرود^۲، فرزندان بیت لحم^۳ را به کشتن داد، بعد فی المثل هیلتر و استالین، میلیون ها انسان را از بین بردند و امروزه در عصر ما کرورها کرور جنین را در شکم مادران شان سقط می کنند.» [۵] - چنین گفت کاردینال یواخیم مایسنر^۴ اهل کولون، در موعظه مهمانی عید تجلی^۵ در سال ۲۰۰۵. کاردینال همین عقیده را در باب تأثیر سکولاریسم بر هنرها ابراز کرد. او که به مناسبت نصب پنجره های جدید در کلیسای جامع کولون

1 Martin Hohmann

2 Herod

3 Bethlehem

4 Joachim Meisner

5 Feast of Epiphany

سخن می‌گفت، پنجره‌ای که الگویی انتزاعی داشت و ساخته‌ی یکی از سرشناس‌ترین هنرمندان آلمان بود، اظهار کرد که «هر جا فرهنگ از پرستش خدا غافل شده است، مناسک به شعائر درغلتیده و فرهنگ تباہ گشته است.» [۶] مثل گذشته، تمرکز نقد عمومی بیش از همه بر روی استفاده نامناسب و نادرست کاردینال از مفاهیم بغرنج تاریخی قرار داشت در این جا اتهام «تباہی»^۱، اتهامی بود که نازی‌ها علیه هنر مدرن مطرح می‌کردند.

در این جا نیز، مثل سخنان هوهمان، توجه کمتری به نتیجه اظهارات کاردینال شد: محکومیت همه‌جانبه مدرنیته سکولار. آیا این خلأ، گواهی است بر ناراحتی گسترده از سکولاریسم، و شاهی است بر این یافته که روگردانی از دین در زمانه ما، مشکل ساز است، و اینکه رهایی انسان از قیمومت دین، راه افراط پیموده است؟ جمله مشهور داستایوسکی، «اگر خدا مرده است، پس همه چیز مُجاز است»، [۷] عصر سکولار را با تردید آزاردهنده‌ای درباره شالوده‌هایش رها کرده است، در باب «ارزش»‌های بنیادین این عصر. کلیسای کاتولیک رومی همچنان سفت و سخت بر این باور است که عقل انسان به تنهایی نمی‌تواند شالوده‌ای اخلاقی برای وجود پی نهد. اخیرا پاپ بندیکت شانزدهم، در منشور نجات یافته از طریق امید^۲، درغلتیدن اجتناب‌ناپذیر خدا ناباوری به ترور را چنین به روشنی توصیف کرد:

اعتراض به خداوند در مواجهه با رنج و تعب جهان را می‌شود درک کرد، اما این ادعا که انسان می‌تواند و باید به کاری دست یازد که خداوند عملا انجام نمی‌دهد یا توان انجامش را ندارد، ادعایی هم گستاخانه و هم اساسا نادرست است. [۸]

1 Entartung (degeneracy)

2 Spe Salvi (saved in hope)

پاپ عنوان این منشور را از کتاب رومیان، باب ۸، آیه ۲۴ برگرفته است: «زیرا با همین امید نجات یافتیم.» [م]

سخنان پاپ، راجع به خداناباوری قرن نوزدهمی مبتنی بر «خداکشی» (آلبر کامو) است که داستایوسکی نیز استنتاجات خود را بر آن استوار می‌ساخت. این ادعا که اخلاق، نیازمند شالوده‌ای استعلائی است، همان قدر که موسع است، به لحاظ فلسفی نیز در مظان تردید قرار دارد. [۹] با این حال، طرفداران ادیان بر این باورند که تلاش‌هایشان برای اثبات تداوم ربط و مناسبت دین، به احتمال فراوان در گفتار در باب «ارزش‌ها» به ثمر می‌نشیند. اینکه یورگن هابرماس دین را «منبعی ارزشمند» قلمداد می‌کند و با ژوزف راتزینگر، کاردینال وقت، موافق است که «مدرنیته از ریل خارج شده»، شاهدی است بر تأیید همین نکته. [۱۰]

کلیسای کاتولیک رومی، کفه ترازو را به ضرر مدرنیته سنگین می‌کند و همچنان حتی برای روشنفکران سکولار جذاب است، چون «نهادی است که حافظه‌ای فراخ دارد» و می‌تواند «مدرنیته افسارگسیخته را مهار کند و به همین دلیل همان چیزی است که ما بدان نیاز داریم.» مشکل این نحوه استفاده از دین، و نیز نحوه بکارگیری آن از سوی هابرماس، این است که دین را نه هدفی فی‌نفسه، و نه در مقام تأیید حقیقت دین، بلکه به منزله ابزاری می‌نگرد که فایده اجتماعی دارد. گویی آنان چاره‌ای ندارند جز اینکه ادعای قدیمی برضد دین را چونان سرپوشی برای سرکوب سکولار استفاده کنند و البته این کار را با حسن نیت تمام و در جهت صلاح انسان ره‌گم کرده و آشفته امروزی انجام دهند: «تنها با تمسک به دین می‌توانیم بدیل‌های ارزشی را رد کنیم، بدیل‌هایی که سیاست، علم و اقتصاد به ما قالب می‌کنند.» [۱۱] جدا از اینکه بدیل‌های ارزشی یاد شده، دقیقاً چه ارزش‌هایی هستند، این پرسش به میان می‌آید که چرا باید این بدیل‌ها و مجموعه‌ای را که معرف آن هستند، رد کنیم؟

و اگر دین تنها از حیث کارکرد اجتماعی‌اش ضروری است، [۱۲] چرا روایت‌های دیگری را مسئول انجام این کارکرد نکنیم که می‌توانند همین اعجازها یعنی ایجاد اطمینان خاطر جمعی را انجام دهند. مثال‌های فراوانی از این «کاتولیسیم هنری» [۱۳] می‌توان ذکر کرد. گوستاو زیبت^۱ آن را نوعی «عاطفه زیبایی‌شناسانه فرهنگی-انتقادی در مخالفت با بی‌شکلی معاصر» تفسیر می‌کند که نشانگر «آگاهی سیاسی از محدودیت‌های اوتوپیا‌های سکولار و تنظیم و تنسيق دوباره عقل در نسبت با راز و رمزهای جهان است». نقد اوتوپیا‌های سکولار، نقد مدرنیته است. هر جا انسان‌ها کوشیده‌اند تاریخ‌شان را بدون توجه به محدودیت‌های خدادادی بسازند، به ترور درغلتیده‌اند؛ و این همان معنای ضمنی سخن کاردینال مایسner بود.

مساهمتی تازه: توده سیاه جان‌گری

این سیر استدلال، مختص روحانیون یا دفاعیه‌پردازان فکری آنان نیست. این استدلال را البته عاری از هدف آشکار دینی‌اش می‌توان در کتاب اخیرا بسیار مورد بحث جان‌گری، فیلسوف انگلیسی، یافت. گری پروژه‌های اوتوپیایی را نیروی محرکه مدرنیته و نیز علت سقوط آن می‌داند. آنچه تشخیص گری را بسیار مشکل‌ساز می‌کند، این است که او اوتوپیانیسیم مدرنیته را به انگیزه‌ای دینی ربط می‌دهد که از مسیر اصلی خود منحرف شده است: «جهانی که در آغاز هزاره جدید، خود را در آن می‌یابیم، مشحون از ویرانه‌های به‌جامانده از پروژه‌های اوتوپیایی است؛ این پروژه‌ها، گرچه در چارچوب سکولاری قرار گرفته بودند که حقیقت دین را انکار می‌کرد، خودشان در واقع اربابان اسطوره‌های دینی بودند.» [۱۴] این ادعایی پرمغزو یادآور مسائل مربوط به مجادله‌ای است که در کتاب حاضر قصد داریم آن را بازسازی کنیم. بنابراین کتاب گری

1 Gustav Siebt

به‌ویژه از این حیث جالب‌توجه است که مسئله ناظر بر خاستگاه‌های آگاهی مدرن را دوباره در زمان معاصر فعال می‌کند. برخی از ادعاهای گری، یادآور کتاب کارل لوویت، معنا در تاریخ^۱، هستند که در سال ۱۹۴۹ منتشر شد. در این کتاب، لوویت فرض را بر این می‌گذاشت که پیوندی بین آخرت‌شناسی انجیلی و فلسفه تاریخ سکولار وجود دارد و این سخن او با استقبال چنان گسترده‌ای همراه شد که هانس بلومبرگ، فقط ده سال پس از انتشار کتاب در آلمان، می‌توانست این فرض را «که آگاهی تاریخی مدرن، نتیجه سکولار شدن ایده مسیحی تاریخ رستگاری است»، فرضی کاملاً «مقبول و شناخته‌شده» تلقی کند. [۱۵]

عجالتاً اگر این پرسش را کنار بگذاریم که آیا لوویت اشتقاق ساده و سراسر از یک شکل به شکل دیگر را مراد می‌کرد و اگر این‌گونه بود، این اشتقاق به چه نحوی رخ داده بود، به این پرسش می‌رسیم: آیا گری واقعا ادعای لوویت را دوباره بیان می‌کند؟

اظهارات گری، اگر نگوییم کاملاً متناقض، دست‌کم نادقیق‌اند: از یک سو، «سیاست مدرن، یکی از فصول تاریخ دین است»، [۱۶] و از سوی دیگر گری در صفحه بعد، ادعایی را مطرح می‌کند که تفاوت ظریفی با این جمله دارد؛ او می‌گوید: «جنبش‌های انقلابی مدرن، ادامه دین به روش‌های دیگرند.» [۱۷] گری حتی نمی‌تواند به قطعیت بگوید که هزاره‌گرایی^۲، منحصر به مغرب زمین است یا نه، و در نمی‌یابد که تردید در این باره، چه لطمه‌ای به استدلال او می‌زند. به هر روی: «هزاره‌گرایی، در اشکالی که بر جوامع غربی تأثیرگذار بوده، میراث مسیحیت است.» [۱۸]

گری استنتاجات خود را تا حد زیادی بر مطالعه کلاسیک نورمن کون^۳ درباره جنبش‌های هزاره‌گرایی مثل آنا‌بابتیست‌ها در اوایل عصر

1 Meaning in History

2 millenarianism

3 Norman Cohn

مدرن استوار می‌سازد[۱۹] که به زعم گری به تناوب در قرون بعدی تکرار شده‌اند. اما اگر فوران جنبش‌های هزاره‌گرا را به سادگی می‌توان «نشانه نوعی اختلال شناختی» تلقی کرد که «در آن پیوندهای معمول بین ادراک و واقعیت از میان می‌روند»، چرا حتماً باید از کلان‌روایت اشتقاق سخن گفت؟ [۲۰] مشکلی این روایت‌ها، پاسخ به این پرسش است که دین - یا ایده فرضا دینی - چه زمانی خصلت اصالتا دینی خود را از دست می‌دهد و به قلمرو سکولار وارد می‌شود. و مهم‌تر از این، می‌توان پرسید که آیا این جنبش‌ها، که ظاهر و ساختاری دینی دارند، ماهیتاً نیز دینی‌اند؟ آیا فنوتایپ^۱ دینی، در همه موارد، از ژنوتایپ^۲ دینی حکایت می‌کند؟ این پرسش به‌ویژه زمانی ربط و مناسبت می‌یابد که این جنبش‌ها، صراحتاً ماهیتی سکولار دارند، اما بر سبیل انتقاد، خصلتی دینی به آنها منتسب می‌شود. برای مثال، اغلب می‌شنویم که مارکسیست‌ها با متون‌شان مثل نص کتاب مقدس برخورد می‌کنند یا کنگره‌های حزبی دچار نفاق شده‌اند یا واپسین تجلی کمونیسم، صورت سکولار آخرتی است که دین از آن سخن می‌گوید.

آنچه در این جا با آن روبرویم، استفاده استعاری از دین برای توصیف رخداد‌های سکولار است. و حتی اگر اتفاقی در جریان است که به نظر شرکت‌کنندگان در آن، واجد نوعی احساس دینی است - به این معنی که توضیحی در باب جهان، فلاکت آن و دورنمای غلبه بر این فلاکت به دست می‌دهد یا «دلیلی برای زندگی کردن» عرضه می‌کند - لزوماً نباید پای دین را به میان کشید، یعنی دین از آن قسمی که (به تعبیر بلومبرگ) در «خطابه سکولاریزاسیون» مراد می‌شود و لزوماً نمی‌توان گفت که از ماهیت خدا‌باورانه، چیزی خدا‌نا‌باورانه مشتق شده است. تفاوت‌های ماهوی را به راحتی می‌توان دید. برای

1 phenotype

2 genotype

مثال، جان گری به این نکته واقف است که مسیحیت، آخرالزمان استعلائی را مسلم فرض می‌کند، در حالی که اوتوپیانیزم سکولار می‌خواهد آخرالزمانی درون‌ماندگار را رقم بزند، اما از این نکته برای تعدیل استدلالش استفاده نمی‌کند. این استدلال مشکل‌ساز است. چون نمی‌تواند بین مقولات جامعه‌شناسانه، که در باب پدیده‌های هم دینی و هم سکولار قابل استفاده هستند - مثلاً «کاریزما»ی وبر-و اشتقاق پدیده‌های سکولار از پدیده‌های دینی تمیز دهد. می‌توان گفت که وبر مفهوم کاریزما را در نتیجه مطالعه پدیده‌های دینی اخذ کرده بود، اما نکته این است که وبر آن مفهوم را ذیل «دارایی‌ها»ی دین جای نداد. از سوی دیگر، طرح ادعای اشتقاق، به این معنی است که ایده زمانی مشکل‌ساز می‌شود که از بستر فرضاً «اصیل» خود دور می‌افتد.

پس سخن گری بر سر چیست؟ او در یک بخش از کتابش به این مسئله می‌پردازد که چگونه اوتوپیانیزم مدرن، که زمانی ملک طلقِ چپ بود، به راستِ انگلیسی-آمریکایی منتقل شده است: مارگارت تاجر^۱ و رونالد ریگان^۲، اهمیتی رستگاری‌شناسانه به بازار آزاد بخشیدند، و اخلاف‌شان، جورج دبلیو بوش^۳ و تونی بلر^۴، کوشیدند قلمرو جهان‌شمول دموکراسی، سرمایه‌داری و حقوق بشر را مستقر سازند و از خاورمیانه شروع کردند. به زعم گری، شکست این پروژه، همان قدر مسلم بود که شکست پروژه کمونیستی. کیفرخواست گری علیه این فجایع سیاسی، ارزیابی او از نقش دین در مدرنیته را به مشکلاتی دچار می‌کند.

گری دینِ فرضاً «سکولار شده» را رد می‌کند و این مستلزم آن است

1 Margaret Thatcher

2 Ronald Reagan

3 George W. Bush

4 Tony Blair

که او نسخهٔ فرضا اصیلِ دین را اولویت ببخشد: «این اعتقادات سکولار، بیش از هر ایمان سنتی، غیرعقلانی‌اند، چون نمایش پر طول و تفصیل‌تری از عقلانیت را به روی صحنه می‌برند. ضروری‌ترین رسالت ما در زمان حاضر، پذیرش واقعیت تقلیل‌ناپذیر دین است.» [۲۱] اما بی‌درنگ این پرسش به میان می‌آید که گری از کدام «واقعیت دین» سخن می‌گوید. حتی ناظری که با روایت «سکولاریزاسیون جامعه» و نه همتای مُد روز آن، «بازگشت دین»، همراه است، دلیلی نمی‌بیند که واقعیت دین را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی انکار کند، گرچه برداشت او از این واقعیت می‌تواند متفاوت باشد. آنچه این ناظران انکار می‌کنند، این است که ادعاهای دینی، ارزشی هم‌سنگ و هم‌تراز با ادعاهای حقیقت دارند؛ اما این مسئله، نه گری را برمی‌آشوبد و نه همتایان آلمانی او را: «ادیان، ادعای شناخت حقیقت ندارند، بلکه شیوه‌ای از زیستن با امر شناخت‌ناپذیر را پیش می‌نهند.» [۲۲] شکی نیست که ادیان، از حیث کارکردی، واجد این شیوه‌های زیستن هستند، اما نکته این است که آنها از حیث ماهوی، روی هم رفته حاوی مجموعه‌ای کمابیش جزمی از دعاوی و تجویزات حقیقت‌اند. اگر تنها نکتهٔ مهم، کارکرد دین باشد، آن کارکرد را می‌توانیم در معرض نقد و ارزیابی قرار دهیم.

به نظر می‌رسد که گری به هیچ یک از اشکال فرضا نابِ آخرت‌شناسی دلبستگی ندارد، اما چیزی که برای او مهم است - و این کارکردی است که هیچ کدام از چارچوب‌های معنابخش کاملاً سکولار، از عهدهٔ انجام درست و دقیق آن بر نمی‌آیند - این است که نقطهٔ ارجاعی فرامانسانی باید رفتار انسان را محدود کند. در نظراو، پادشاهی ملکوت، باید همان‌گونه که هست باقی بماند؛ هر تلاشی برای از میان برداشتن تفاوتِ تقلیل‌ناپذیری که بین وضع خیالی

کمال و وضع واقعی نقصان در جهان وجود دارد، به ترور می‌انجامد یا شکست می‌خورد و به قول گری «نمی‌تواند تناقض‌های دائمی مندرج در نیازهای انسان را برطرف کند.» [۲۳] از این حیث، گری خود را به‌طور ضمنی با پاپ بندیکت شانزدهم هم‌داستان می‌یابد؛ پاپ گفته بود که «پادشاهی خدا، اگر بدون حضور خدا حاصل شود - یعنی پادشاهی انسان تنها باشد- لاجرم به «غایت منحرف»ی می‌انجامد که کانت توصیف کرده است.» [۲۴] یکی از اعتقادات اساسی معادله سکولاریزاسیون^۱ این است که تلاش برای سکولار کردن پادشاهی خداوند در پروژه‌های اوتوپایی طراحی شده به دست انسان، تلاشی محکوم به شکست است. این اعتقاد را در مطالعه حاضر خواهیم کاوید.

گری با این عقیده موافق است که ارزش‌های انسانی به نوعی ضامن استعلایی نیاز دارند - این جمله بدیهی، به نحوی پارادوکسیکال، بخش اعظم قدرتش را از نظر نیچه درباره مرگ خدا می‌گیرد. اگر مهم‌ترین دلیل نیاز ما به دین، این است که دین می‌تواند میل اوتوپایی‌ای را کنترل کند که خود بوجود آورده است، می‌توان به حق پرسید که چرا مشکل را از ریشه حل نکنیم و به نقد دین دست نیازیم- این همان راهی بود که کارل لوویت پیمود. [۲۵] پاسخ را می‌توان در این فرض گری جستجو کرد که «نیازهای انسان»، مثل خود دین، تقلیل‌ناپذیرند و به همین دلیل انسان‌ها باید خودشان را به دین در مقام اصلاح‌گر ضروری تمایلات متناقض و بالقوه خطرناک خود، تسلیم کنند.

1 Secularization theorem

بلومبرگ معادله سکولاریزاسیون را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: Y صورت سکولار X است. مثلاً در نظر لوویت، فلسفه‌های پیشرفت مدرن، صورت سکولار آخرت‌شناسی یهودی / مسیحی‌اند، یا در نظر اشمیت، مفاهیم دولت مدرن، صورت سکولار مفاهیم الهیاتی‌اند [م]

این پاسخ، یک قدم تا این «اعتقاد انسان‌شناسانه»ی اشمیت فاصله دارد: [۲۶] «انسان شرور است» و بنابراین باید از این حق محروم شود که تاریخ خودش را بسازد. اما محکومیت تام و تمام میل اوتوپیاپی، به معنای محکومیت حتی «اوتوپیا‌های کوچک‌تر» نیز هست؛ به‌ویژه محکومیت «اوتوپیا‌ی ضد اوتوپیاپی» حقوق بشر، ایده‌ای که خود محدودیت‌هایی را بر خود بار می‌کند. [۲۷] به علاوه، این محکومیت، مستلزم منع طرح این پرسش است که خواستار کدام جامعه هستیم و چه اهدافی را می‌خواهیم در آینده تحقق بخشیم. همانطور که آنتونی دورکین^۱ در مخالفت با گری گفته است، «چیزی ماهیتاً ارزشمند در سنت آینده‌بینانه اندیشه سیاسی وجود دارد که می‌توان آن را از بدترین افراطی‌گری‌های جنایتکارانه اوتوپیاپی جدا کرد.» [۲۸] دفاع از این هسته در برابر اتهامات نامشروعیت، به معنی پذیرش جهان به‌مثابه تنها قلمرو فعالیت انسان و قبول مسئولیت تحریف آن و نیز شکل بخشیدن به جامعه‌ای عادلانه است. وانگهی، دفاع از این هسته، به معنی قبول مسئولیت در قبال محذورات اخلاقی است، محذوراتی که به دلیل قدرت انسان بر طبیعت پدید آمده‌اند، از تهدید فاجعه زیست‌محیطی گرفته تا مسائلی که اخلاق زیستی به آنها مجال ظهور داده است. عقب‌نشستن به قلمرو دین، مستلزم این است که وضع معصومیت اخلاقی^۲ را پیش‌فرض بگیریم، وضعی که اکنون اعتبارش را از دست داده است، البته اگر معتقد باشیم که هرگز اعتباری داشته است.

عصر سکولار؟

گری نمی‌خواهد شکست‌های مدرنیته را در برابر دستاوردهای آن قرار دهد، دستاوردهایی که گرچه امروزه شاید آنها را بدیهی بدانیم،

1 Anthony Dworkin

2 state of ethical innocence

زمانی اوتوپایی به نظر می‌رسیدند و دستاوردهایی که نجات آنها از کیفرخواست‌های بسیار کلی علیه مدرنیته، همچنان ضرورتی بسیار حیاتی است. با این حال، در مطالعه حاضر نمی‌خواهیم این خلأ را پر کنیم یا به بازی‌تونیزمانی^۱، دست بزنیم و جنایات استالین را با جنایات تفتیش عقاید در اسپانیا یا جنگ‌های صلیبی را با جنگ‌های ناپلئون مقایسه کنیم. اهمیت کتاب گری از آن‌روست که شاهی است بر ناخرسندی گسترده از مدرنیته، چون اتهامی را علیه مدرنیته مطرح می‌کند که ذهن مدرن-آن را یکی از مؤثرترین و در واقع شتمنی‌ترین اتهامات علیه خود می‌داند: اینکه مدرنیته هویت واقعی‌اش را پنهان می‌کند، ریاکار است، شالوده‌هایش را منکر می‌شود و تظاهر می‌کند که خودآیین است، حال آنکه هیچ حقی ندارد که چنان ادعایی را مطرح کند. این همان اتهامی است که به باور بلومبرگ، در مفهوم «سکولاریزاسیون» پنهان شده است. به گفته او این مفهوم نه تنها ناظر بر این واقعیت محض بود که مراجع دنیوی به قدرتی بیش از مراجع روحانی دست یافته‌اند، بلکه مدعی بود که ایده‌های دینی به ایده‌های سکولار تبدیل شده‌اند و در عین حال ماهیت دینی خود را حفظ کرده‌اند. چنان‌که بلومبرگ می‌گوید، نتیجه‌ضمنی این تفسیر از سکولاریزاسیون چنین است: «اگر ماهیت تاریخی عصر مدرن را محصول سکولاریزاسیون بدانیم، پس عصر مدرن باید خود را عصری بداند که "به نحوی عینی" نباید وجود داشته باشد.» [۲۹]

در این مقدمه مجال کافی نداریم تا در باب ظرائف و پیچیدگی‌های معادله سکولاریزاسیون بحث کنیم. به‌طور خلاصه، آنچه نقد بلومبرگ، ما را بدان توجه می‌دهد، این واقعیت است که ماهیت فرضاً سکولار عصر مدرن و جامعه غربی، همچنان به چالش گرفته می‌شود، واقعیتی که تعبیر معاصر «بازگشت دین» و موج جدید

تحقیقات مربوط به بنیان‌های مدرنیته، بر آن صحنه می‌نهند. اهمیت مستمر این مسئله، در شماری از آثار اخیر نمایان است، از آثار جدلی گرفته تا تحقیقی. برای مثال، در منتهی‌الیه این طیف، مایکل آلن گیلسپی^۱، فیلسوف و دانشمند سیاسی آمریکایی، استدلال کرده است که مدرنیته کمتر از آنچه فکر می‌کند، سکولار است. گیلسپی از کار بلومبرگ بر روی خاستگاه‌های آگاهی مدرن استفاده می‌کند که این خاستگاه‌ها را در آپوریاهای الهیات قرون وسطای متأخر جستجو کرده بود. اما برخلاف بلومبرگ، گیلسپی معتقد است که این بحران در مدرنیته تکرار شده است و نیچه نماینده اصلی آن است. بلومبرگ خاستگاه‌های عصر مدرن را تنزل تدریجی الهیات و انتقال فیگور خدای قادر مطلق به جوانب و حواشی اندیشه می‌داند، اما گیلسپی بر این باور است که دین نقش فعالی در شکل بخشیدن به آگاهی مدرن دارد. او می‌گوید که بلومبرگ، دلالت‌های متافیزیکی روایت خود را دریافته است و بنابراین باید پروژه‌ای را که او چنان با قطعیت آن را رد کرده بود، ادامه داد: «باید به فراسوی حجابی نظر کنیم که مدرنیته دور خود کشیده است تا خاستگاه‌هایش را مخفی کند.» [۳۰] گیلسپی تحقیق خود را در چارچوبی هایدگری انجام می‌دهد و اظهار می‌کند که بحران متافیزیک، ما را وامی‌دارد تا زمان‌مندی‌مان را در نظر آوریم، و زمان‌مندی مسئله‌ای است که آن را تنها با توجه به افق ابدیت می‌توان مطرح کرد. [۳۱] در نظر بلومبرگ، چنان‌که در این مطالعه نشان خواهیم داد، صحبت از «بحران» در مدرنیته، بیش از پیش زائد و غیرضروری شده است، چون مدرنیته با خنثی کردن قدرت‌های مطلق شیوه تفکر توحیدی از طریق انجام نوعی تقسیم خشونت‌آمیز^۲، خطابه بحران و تصمیم را نیز خنثی کرده

1 Michael Allen Gillespie

2 Gewaltenteilung

است؛ و این یکی از سویه‌هایی بود که کارل اشمیت آن را بسیار محل بحث می‌دانست.

مطالعهٔ جالب‌توجه دیگری به تازگی از سوی چارلز تیلور، فیلسوف کانادایی، هوادار جماعت‌گرایی و پیرو کلیسای کاتولیک رومی منتشر شده است. تیلور در عصر سکولار^۲، به جستجوی معنا در جهانی می‌پردازد که در آن «اعتقاد به خدا دیگری امری بدیهی نیست».[۳۲] در نظر تیلور، تجربهٔ دینی تجربه‌ای است که «ما را برمی‌آشوبد و حس معمول‌مان از بودن در جهان را درهم می‌شکند».[۳۳] به زعم بلومبرگ، آگاهی نوظهور سکولار، دقیقاً همین حس عادی و معمولی بودن^۳ را در دفاع از خود علیه تعدیات خدای خودسر، ضروری یافت. اما تیلور، این مدافع دین و حامی آشتی‌پذیر بودن دین با مدرنیته به‌طور کلی و علم به‌طور خاص، چشم‌انداز جالبی عرضه می‌کند که نقل آن خالی از فایده نیست، مخصوصاً چون این دریافت را پیش می‌نهد که جهان‌بینی مادی‌گرایانه، لزوماً مانعی در برابر حس اعجاب نسبت به جهان نیست:

حس ما از عالم، عاری از ابهام نیست[...]. این حس می‌تواند راه را به کلی بر حس نظم و معنا ببندد، و در عین حال می‌تواند محمل معانی قدرتمند معنوی باشد. نتیجهٔ انکار این معانی، اغلب ظهور قسمی علم‌گرایی کوتاه‌بینانه و زمخت است. اما اگر به روی این معانی گشوده باشیم، نتایج بسیار مختلفی در انتظارمان است: از یک سو، این نتایج ممکن است سمت و سویی اپیکوری-طبیعت‌گرایانه داشته باشد و ما را به قسمی ماده‌گرایی غنی و عمیق رهنمون شود؛ و از سوی دیگر ممکن است ما را به طیفی از معنویت، و برای برخی، خدا، راهبر شود.[۳۴]

1 Charles Taylor

2 Secular Age

3 Alltäglichkeit

تیلور از منظر مؤمنی می‌نویسد که معتقد نیست علم می‌تواند وجود خداوند را رد کند. ناپیوستگی بین آشکال علمی و الهیاتی عقلانیت، ظاهراً همانقدر کم تیلور را به دردسر می‌اندازد که مسئله تئودیه، مسئله‌ای که نقشی بسیار مهم در روایت بلومبرگ دارد. با این حال، تیلور از اتهامات به اصطلاح «خداناباوران جدید»^۱ ی مثل ریچارد داوکینز،^۲ سام هریس^۳ و کریستوفر هیچنز^۴ می‌گریزد، چون قائل به وجود همزمان قلمروهای متفاوت عقلانیت است.

راهبرد بلاغی خداناباوران جدید این است که دین را در بنیادگرایانه‌ترین شکل‌اش در نظر آورند: «انجیل یا سخن خدا هست یا نیست.» [۳۵] از منظر لادری‌گرایان یا کسانی که دین‌شان را در مقام چیزی «عمیق‌تر» می‌فهمند، به راحتی می‌توان بنیادگرایی را به سخره گرفت و در عین حال به سختی می‌توان اتهامی را مردود شمرد که هریس، مثل داوکینز و هیچنز، آن را چونان مترسکی علم می‌کند تا به راحتی هر چه تمام‌تر بتواند زمینش بزند. با این همه، نکته هریس، به رغم ساده‌انگارانه بودنش، حقیقت ارزشمندی را پنهان می‌کند. مسیحیت جریان اصلی، در اروپا بسیار بیشتر از ایالات متحده، همچنان به ایفای نقشی اجتماعی مشغول است، دقیقاً چون مبادی خود را روشن نمی‌کند و هر جا چاره‌ای نباشد عرصه را به مدرنیته سکولار واگذار می‌سازد تا بتواند در زمان مناسب، خود را حلال مشکلاتی بنمایاند که جامعه هر چه پیچیده‌تر مدرن بدان دچار می‌شود. اینکه کلیساهایی که با بیشترین سرعت در سطح جهان گسترش می‌یابند، کلیساهای بنیادگرا هستند، و اینکه موازنه قدرت درون کلیساهای، مثلاً کلیسای کاتولیک رومی و جماعت انگلیکان، به سود نیروهای محافظه‌کار در حال تغییر است، تأییدی است بر تخصص

1 Richard Dawkins

2 Sam Harris

3 Christopher Hitchens

فزاینده‌ای که درون و بیرون کلیسا در بین مدرن‌ها و ضد مدرن‌ها در جریان است. نیاز به تعیین معنای مدرن بودن و ایضاح پیامدِ مقصر دانستنِ «بی‌خدایان و ایدئولوژی‌های بی‌خدایشان» بابت فجایع عصر مدرن، دوشادوش فشار ناشی از فراخوانِ بازگشت به دین، افزایش می‌یابد، فراخوانی که به بیانی بی‌خطرتر، آن را می‌توان کسب آگاهی مجدد از ریشه‌های دینی تمدن ما نامید. این فراخوان‌ها به‌ویژه بر بازنویسی تاریخ بر اساس تصویر مسیحی تأکید می‌کنند و در عین حال دستاوردهای مدرنیته را به عنوان دستاوردهای مسیحیت جا می‌زنند و از همین طریق عجیب، حق مطلب را در باب این دستاوردها ادا می‌کنند. همانطور که فیلسوف آلمانی، هربرت اشنادلباخ^۱، با ادبیاتی بسیار تلخ گفته است (و البته با این سخن، آگاهی خود را از ظرفیت فرهنگی انتقادی مفهوم سکولاریزاسیون نیز نشان داده است):

اینکه حتی امروزه مدام از خدماتی صحبت می‌کنند که فرضا مسیحیت به ایده‌های مربوط به کرامت و حقوق بشر ارائه کرده است، چنان‌که گویی چیزی همیشه آن‌جا بوده که تنها باید سکولار می‌شده است، در حقیقت کنایه تلخی را در خود دارد: اگر این‌گونه است، پس باید میراث یهودی و رواقی را دوباره از چنگ سنت مسیحی رها ساخت و مسیحیان نیز از این بابت دلیل برای مباحات ندارند. [۳۶]

استدلال اشنادلباخ را می‌توان از طریق داستان قدیمی لاک پشت و خرگوش توضیح داد. برادران گریم^۲، روایتی از این داستان را ثبت کرده‌اند که در آن نقش حیوان کُندتر را به یک خارپشت داده‌اند. در روایت ایزوپ^۳، خرگوش حریفش را دست‌کم می‌گیرد و به خوابی عمیق تر فرو می‌رود. در روایت آلمانی، چیزی که خرگوش را فریب

1 Herbert Schnädelbach

2 The Brothers Grimm

3 Aesopp

می‌دهد، این است که خارپشتِ نر، خارپشتِ ماده را که چهره‌ای دقیقاً شبیه به خودش دارد، در خط پایان قرار می‌دهد و به او می‌گوید که فریاد پیروزی سر دهد: «من زودتر رسیدم!». این فریاد پیروزی، در زبان آلمانی به ضرب‌المثل تبدیل شده است. [۳۷] ظاهراً داستان اشنادلباخ، به اتفاقی مشابه اشاره می‌کند: فلسفه سکولار، پس از قرن‌ها مبارزه، حقوق بشر را به رغم مخالفت الهیاتی به مردم قبولانده است، و درست در لحظه پیروزی، درمی‌یابد که باید اعتبار حقوق بشر را به دین بدهد، چون دین خیلی وقت پیش همان‌جا بوده است. نقد بلومنبرگ بر معادله سکولاریزاسیون، نوعی رخداد در تاریخ اندیشه دانسته شده، رخدادی که البته تأثیر بسیار کمی بر بحث‌های فلسفی یا جدلی معاصر گذاشته است. همچنان به نظر می‌رسد که اگر عصر مدرن را دگرآیین و وابسته به مبانی دینی اعلام کنیم، خود را در جریان اصلی گفتار عمومی قرار داده‌ایم. و همانطور که در نقد هربرت اشنادلباخ دیدیم، مفهوم سکولاریزاسیون چونان ابزاری برای محترم و شهودی نگاه داشتن این ایده عمل می‌کند. ادعاهای مربوط به دگرآیینی عصر مدرن، ذیل مجادله‌ای مطرح می‌شوند که الهیات همواره خود را پیشاپیش برنده آن می‌داند؛ این اعتمادبنفس، حتی در این ایده وجود دارد که خداناباوری نیز چیزی نیست جز خداباوری به روش‌های دیگر. به عبارت دیگر، الهیات موفق می‌شود حدود و شرایط مجادله را تعیین کند و به همین دلیل ادعاهای متقابل سکولار را در دام خود گرفتار سازد. اگر بتوانیم داستان فوق را در باب این نزاع بکار بگیریم، می‌توانیم بگوییم که این نزاع بر مکر عقل دینی استوار می‌شود، عقلی که شباهت سطحی ایده‌ها را برای پیروزی به خدمت می‌گیرد. دستاورد ماندگار هانس بلومنبرگ در نقد معادله سکولاریزاسیون این است که مدلی انتقادی را برای بررسی این شباهت‌ها و تمایزهای ظریف پیش می‌نهد.

الهیات سیاسی چپ

در این جا دفاع از دین در برابر ادعاهای سکولار را عمدتاً مختص به روحانیون و روشنفکرانی تلقی کرده‌ایم که اگر نتوان آنها را محافظه‌کاران سنتی نامید، دست‌کم می‌توان گفت که عامل وحدت‌بخش‌شان، ارزشمند دانستن مشارکت دین در چیزی است که به‌طور کلی به آن «انسجام اجتماعی» می‌گوییم. آنچه بیشتر تعجب‌مان را برمی‌انگیزد، کشف دوباره دین از سوی هواداران چپ است که آشکارا از سکولاریسم سرخورده شده‌اند. شاهد این امر، که قبلاً از آن سخن گفتیم، تجدید رابطه کاردینال راتزینگر و یورگن هابرماس، این «پاپ» مکتب فرانکفورت و «روشنگر اعظم»^۱ آلمان [۳۸] است که انتظار می‌رود در دفاع از عقل سکولار سخن بگوید.

یاکوب تاوبس^۲، که در پایان مطالعه حاضر راجع به او سخن گفته‌ایم، مورد کاملاً متفاوتی است. او هرگز شک و شبهه‌ای در این باره باقی نگذاشته است که امر سکولار را به دیده تحقیر می‌نگرد و در عوض می‌کوشد انرژی دینی موعودباوری یهودی را جمع کند و آن را در راه پروژه‌های انقلابی بکارگیرد. نقطه اشتراک تاوبس با روحانیون و دفاعیه‌پردازان مسیحی فوق، این فرض است که مدرنیته نمی‌تواند تنها با تمسک به اندیشه سکولار به حیات خود ادامه دهد. تاوبس از این حیث متفکری مثال‌زدنی است که شخصیت پولس را به عنوان نقطه ارجاع، به گفتار چپ وارد کرده است. همانطور که مارک لیلا^۳ می‌گوید: «بیست و پنج سال پیش، که جماعت مفلوک دانشکده دور هم جمع شده بودند، گفتگو طبیعتاً به آراء میشل فوکو درباره مجازات بدنی کشیده می‌شد؛ اما امروزه بیشتر احتمال دارد که بحثی راجع به نامه پولس به رومیان و تأثیر آن بر جهانی شدن و جنگ با ترور به گوش تان بخورد.» [۳۹]

1 enlightener-in-chief (Chefaufklärer)

2 Jacob Taubes

3 Mark Lilla

آلن بدیو در مطالعه‌ای به همین نام، پولس را «بنیان‌گذار شمول‌گرایی» می‌نامد؛ پولس کسی بود که وعدهٔ رستگاری مندرج در مودعوب‌باوری را که نخست خطاب به مردم اسرائیل بیان شده بود، خصلتی جهان‌شمول بخشید. استفاده از پولس در توضیح فضاهای معاصر یا کمابیش معاصر، که مارک لیلا تلویحا بدان اشاره می‌کند، برای مثال در فیلم‌نامهٔ کارگردان ایتالیایی، پی‌یر پائولو پازولینی^۱، آمده است که در آن پولس رسول در نقش قهرمان ظاهر می‌شود و بدیو آن را در مقام تأیید نقل می‌کند:

رم، نیویورک است، پایتخت امپریالیسم آمریکایی. اورشلیم، این مقر فرهنگی‌ای که رومیان اشغالش کرده‌اند، و نیز این مقر هم‌نمایی فکری، پاریس زیر چکمهٔ آلمان‌هاست. جنبش مقاومت، معرف جماعت کوچک و نوپاوهٔ مسیحی است، حال آنکه فریسیان، پتنیست^۲‌اند. [...] رم معاصر، معرف آتن است، آتن سوفسطائیان که به سخنان پولس گوش فرا ندادند. رم معاصر، آکنده از خرده روشنفکران و منتقدان ایتالیایی است که پازولینی از آنان بیزار بود. سرانجام پولس به نیویورک می‌رود و در آن‌جا به نکبت‌بارترین وجهی به او خیانت می‌ورزند، بازداشت‌اش می‌کنند و به دارش می‌آویزند. [۴۰]

گرچه این جملات را نباید با خود اندیشهٔ بدیو خلط کرد، در توافق او با آنها تردید نمی‌توان کرد: «ارزش جهان‌شمول هستهٔ اندیشهٔ پولس، و جاودانگی نثر او، این آزمون را با موفقیت پشت سر می‌گذارد و به نحو عجیبی از آن سربلند بیرون می‌آید.» [۴۱] شیوهٔ بکارگیری اندیشهٔ پولس در فضای معاصر، جالب‌توجه است: بحران عصر مدرن، در قالب جهان باستان جا داده می‌شود و طلوع مسیحیت، نشانهٔ آغاز دوران

1 Pier Paolo Pasolini

2 Pétanists

است. امروزه، ایالات متحده، نمایندهٔ شمول‌گرایی دروغین امپراتوری رم است و به نحو مؤثری با آلمان نازی یکی دانسته می‌شود. این قیاس می‌خواهد شور دینی را تنها ابزار ممکن مقاومت توصیف کند و آن را وسیلهٔ غلبه بر جهانی بنمایاند که چیزی نیست جز ساختاری استوار بر سرکوب، بیگانگی و بطلان.

مارک لیلا، علاوه بر بدیو، کسانی چون جورجو آگامبن^۱ و اسلاوی ژیزک^۲ را در زمرهٔ مهم‌ترین حامیان (به تعبیر تاوبس) «الهیات سیاسی منفی» قرار می‌دهد. این الهیات، در مقام پدیده‌ای فکری، نیازمند بررسی دقیق‌تر است، اما در این جا تنها به عنوان پدیده‌ای از آن یاد می‌کنیم که بر نارضایتی عمیق از مدرنیته و پیشرفت صحنه می‌نهد، نارضایتی‌ای که حتی در میان کسانی دیده می‌شود که زمانی پرشورترین حامیان مدرنیته پنداشته می‌شدند. وعدهٔ انقلابی، وعده‌ای که نسلی از روشنفکران در میانهٔ آن رشد کردند، با فرایند کمابیش تدریجی سرخوردگی و یأسی همراه شد که اشکال مختلفی به خود گرفت، از «درآمدن به کیش» راست افراطی گرفته تا در آغوش گرفتن سرمایه‌داری. در این بستر، قدسی‌سازی مجدد وعدهٔ انقلابی، وعده‌ای که در شکل سکولار شده‌اش بدان وفا نشده بود، ابزاری بود برای اتخاذ موضع مخالف رادیکال و در عین حال خلاص شدن از بار بالقوه عذاب‌آور تعهدات سیاسی. در نظر نسل جوان‌تر، این قدسی‌سازی مجدد، شکلی از رومان‌تیسیم سیاسی [۴۲] بود که در آن پاتوس امر استثنایی را می‌شد علیه نظام سرمایه‌داری بسیج کرد، نظامی که خود را در مقام تنها شیوهٔ مشروع سازمان‌دهی اجتماعی و اقتصادی تثبیت کرده بود. این عبارت است از موضع اصولی رد و طرد سیاست معاصر، که موفق می‌شود حامیانش را از بار مسئولیت هر گونه عمل

1 Giorgio Agamben

2 Slavoj Žižek

معنادار سیاسی خلاص کند و در عوض شکل آسوده‌ای از (به تعبیر لیل) «عرشهٔ صندلی راحتی»^۱ را به آنان پیشنهاد دهد. در نظر حامیان این موضع در آلمان، علاقهٔ جدید به موعودباوری، نشانگر امکان احیاء آرمان شمولیت‌یافتهٔ گماینشافت^۲ است، آرمانی که با تمسک مجدد به میراث آلمانی-یهودی‌ای که نازی‌ها کوشیدند نابودش کنند، از نوعی معصومیت برخوردار می‌شود. درغلتیدن چپ مدرن به عقل‌ناباوری-سیا مهربانانه‌تر بگوییم، کشف دین به عنوان شکلی از عقل‌باوری-مشکلی است که در مطالعهٔ حاضر بدان می‌پردازیم.

مجادلهٔ تاریخی: بلومبرگ، لوویت و اشمیت

در مطالعهٔ حاضر نمی‌خواهیم این مجادلات معاصر را بررسی کنیم، گرچه آنها وضع فکری نگارش این مطالعه را شکل بخشیده‌اند. هدف ما، یادآوری این نکته است که مسائلی که امروزه مورد بحث‌اند، به هیچ رو جدید نیستند، بلکه در گذشته بارها محل مجادلاتی فکری بوده‌اند که نمونهٔ بسیار جالب‌توجهی از آن را در این جا از نظر خواهیم گذراند. مجادله‌ای که بررسی خواهیم کرد، بین هانس بلومبرگ، کارل لوویت و کارل اشمیت، برسر معنای سکولاریزاسیون و نقش آن در شکل بخشیدن به آگاهی مدرن درگرفت. ارجاعاتی که معمولاً به آثار این سه متفکر داده می‌شود، یک‌سویه‌اند [۴۳] و هنوز مطالعهٔ تاریخی نظام‌مندی راجع به رابطهٔ این آثار صورت نگرفته است.

مجادله‌ای که در این جا بازسازی کرده‌ایم، مجادلهٔ غیرمستقیمی است که از طریق کتاب‌ها و نقدها و اغلب با ارجاع به مفاهیم و نه افراد، درگرفته است. اما همانطور که نامه‌های بلومبرگ به لوویت و اشمیت نشان می‌دهد، در گفتگوهای شخصی نیز تلاش‌هایی برای

1 Armchair frisson

2 Gemeinschaft

ایضاح نکات مناقشه‌انگیز انجام شده است. هدف از این مطالعه، بررسی دقیق مدعیات، از حیث دقت عینی آنها نیست، البته تا جایی که می‌توان به چنان هدفی دست یافت؛ راستی‌آزمایی این گزاره بلومبرگ که خاستگاه‌های عصر مدرن را باید در بحران الهیات نومی‌نالیستی جستجو کرد، مشکلی نیست که نگارنده صلاحیت پرداختن به آن را داشته باشد. مطالعه حاضر، بیش از هر چیز مطالعه‌ای تاریخی درباره مشکلات فلسفی و هدفش بازسازی مجادله سکولاریزاسیون و تفسیر مسائل مهم آن است. در بازسازی، از گزینش گریزی نیست و سرانجام تنها باید امیدوار بود که این گزینش‌ها به روایتی بیانجامد که در ارائه منابع، منسجم عمل کند و بتواند اهمیت ماندگار مجادله‌ای را که بازسازی می‌کند، به کرسی بنشاند.

لوویت و اشمیت، هر یک نظریه‌های بسیار جالب‌توجه و پرنفوذی را درباره سکولاریزاسیون عمومیت بخشیدند که در آنها ماهیت‌های دینی صورتی سکولار پیدا می‌کنند. روایت لوویت، قطع نظر از ظرائفش، این برداشت را رایج کرد که آخرت‌شناسی مسیحی به فلسفه‌های تاریخ روشنگری تبدیل شده و سرانجام به هیئت ایدئولوژی کمونیسم درآمده است. وانگهی، اصل مشهور اشمیت، که حدوداً یک ربع قرن پیش از روایت لوویت مطرح شده بود - این اصل که «همه مفاهیم نظریه مدرن دولت، صورت‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی‌اند» [۴۴] - مدت‌های مدیدی دستخوش تأویل و استفاده‌های مختلف قرار گرفت. لوویت و اشمیت، گرچه از هر گونه ارتباط شخصی پرهیز می‌کردند، آثار یکدیگر را به نحوی انتقادی می‌نگریستند و هر دو بعدها هدف نقد بلومبرگ بر مفهوم سکولاریزاسیون قرار گرفتند: بلومبرگ این مفهوم را در مقام نوعی شعار نخ‌نمای فرهنگی انتقادی و حامل اتهام نامشروعیت به عصر مدرن نقد کرد. در نگاه نخست گمان می‌کنیم که این مجادله بین لوویت و بلومبرگ در جریان است، اما مواجهه بلومبرگ با

اشمیت، کم‌کم در مرکز توجه قرار می‌گیرد به‌ویژه چون، همانطور که در این مطالعه نشان می‌دهیم، مواضع لوویت و بلومبرگ، بیش از آنچه آنان حاضر به تأیید و تصدیقش باشند، به یکدیگر نزدیک بود، در حالی که مواضع بلومبرگ و اشمیت را به هیچ رو نمی‌توان با هم آشتی داد.

ادبیات تفسیری موجود و موسع دربارهٔ بلومبرگ، لوویت و اشمیت، چشم‌اندازهای ارزشمندی را دربارهٔ مسائل مهم فلسفی عرضه می‌کنند، اما بازسازیِ اندیشه‌ای تاریخی این مجادله، تا حد زیادی به متون اصلی و مواد و مصالح آرشیوی بستگی دارد. انتشار اخیر نامه‌های بلومبرگ و اشمیت به یکدیگر، منبع انکارناپذیری را در اختیار محققان نهاده و عرصه‌های تحقیقی جدیدی را گشوده است. اما بقیهٔ نامه‌های بلومبرگ هنوز منتشر نشده و بسیاری از مقاله‌های او همچنان گردآوری نشده‌اند و نیز نوشته‌های او در مقام روزنامه‌نگار به‌طور کامل مورد ارزیابی قرار نگرفته است. این منابع، ارزش بسیاری در فهم سویه‌های مبهم اندیشهٔ بلومبرگ دارند و نیز در تلاش برای بازسازی عناصر مربوط به زندگینامهٔ فکری او اهمیت چشمگیری دارند. بنابراین در مطالعهٔ حاضر، تا حد زیادی از ادبیات تفسیری درمی‌گذریم و در عوض می‌کوشیم مجادله‌ای را بازسازی کنیم که همگان از آن آگاه‌اند، اما هنوز ارزیابی جامعی از آن صورت نگرفته است.

در این مطالعه، برای نخستین بار، رشته‌های ازهم‌گسیختهٔ مجادلهٔ بلومبرگ، لوویت و اشمیت را به یکدیگر پیوند می‌دهیم. این رشته‌ها پس از سال‌های بسیار و در واقع دهه‌ها تحول فکری به یکدیگر می‌پیوندند و نخستین کار ما فهم همین نقطهٔ تلاقی است. این واقعیت که هانس بلومبرگ، تنها شرکت‌کنندهٔ این مجادله است که با دو متفکر دیگر، مستقیماً ارتباط برقرار کرده است، و نیز این واقعیت که نقد بلومبرگ، در اصل این مجادله را رقم زد، بر اهمیت

مرکزی او صحنه می‌نهد. بدین‌رو این مطالعه را با بررسی نخستین دهه از کار دانشگاهی بلومبرگ آغاز می‌کنیم، از رسالهٔ اجتهادی^۱ او تا نقد در حال تکوینش بر معادلهٔ سکولاریزاسیون. این دوره، فرایند رهایی بلومبرگ از فیلسوفان پرنفوذ، مخصوصاً هوسرل و هایدگر، بود که بلومبرگ بعداً خطابۀ «بحران» در نظر آنان را مردود دانست. بلومبرگ همراه با رد و طرد خطابۀ بحران، به تدریج از اشکال دینی و محافظه‌کار نقد فرهنگی فاصله گرفت، نقدی که در آن زمان بسیار رایج بود. در بستر این دوره، نوشته‌های بلومبرگ در روزنامه‌ها اهمیت زیادی دارند. یکی از مثال‌های جالب توجه، نقد او بر *نامه به پدر*^۲ کافکا است که بلومبرگ در آن از مفهوم خوداثباتی استفاده می‌کند. با عنایت به بستر زندگینامهٔ بلومبرگ، خوداثباتی او در برابر غول‌های فلسفی‌اش، در کانون توجه قرار می‌گیرد. مقاله‌های او دربارهٔ اولین و^۳ و تی.اس. الیوت^۴، نشانگر تغییر موضع بلومبرگ در باب آخرت‌شناسی مسیحی است، در حالی که دیگر مقاله‌های عالمانهٔ بلومبرگ در دههٔ ۱۹۵۰، پیش‌درآمدی است بر دیگر بن‌مایه‌های مهم کارهای بعدی او. تداوم کار بلومبرگ بر روی مفهوم زیست‌جهان هوسرل، به ارزیابی مثبت او از علم و تکنولوژی و نیز خطابه می‌انجامد، خطابه به مثابه حامل حقائق «موقت» در برابر قطعیت اخلاقی‌ای که بیش از پیش دست‌نیافتنی شده بود. مقاله‌ها و نقدهای بلومبرگ، مبانی نقد او بر مفهوم سکولاریزاسیون را پی می‌ریزند، نقدی که در *مشروعیت دوران مدرن* پخته می‌شود. این فصل با ملاحظه‌ای دربارهٔ جایگاه مبهم و دردسرساز بلومبرگ در دانشگاه و جامعهٔ آلمان به‌طور کلی، خاتمه می‌یابد.

سپس، در بخشی که آن را تکمله نام نهاده‌ایم، مقدمات دو فصل

1 Habilitation

2 Brief an den Vater

3 Eveylin Waugh

4 T.S. Eliot

آتی را فراهم می‌کنیم. در فصل دوم، به مرور کلی زندگینامه فکری کارل لوویت و بررسی دقیق تبارشناسی او از فلسفه تاریخ می‌پردازیم که با آخرت‌شناسی انجیلی شروع می‌شود. نشان خواهیم داد که روایت لوویت، در کتاب مشهور *معنا در تاریخ* و نیز بستر گسترده‌تر آثار او، سرشار از ابهام است. پس از خوانش دقیق روایت او درمی‌یابیم که فرایند اشتقاق [فلسفه تاریخ از آخرت‌شناسی یهودی-مسیحی]، به هیچ رو ساده و سراسر نیست؛ معلوم نیست که این اشتقاق، با چه ابزار و وسیله‌ای صورت گرفته است و ظاهراً لوویت از شرایط امکان‌پذیری^۱ سخن می‌گوید و نه تداوم بی‌وقفه ماهیت آخرت‌شناسانه. هدف لوویت این نبود که نامشروع بودن مدرنیته را از طریق وابستگی آن به مدل آخرت‌شناسانه اثبات کند، بلکه می‌خواست نشان دهد که هم مدرنیته هم مدل آخرت‌شناسانه، فرایند واحدی هستند که محصول بیگانگی انسان از کیهان‌اند. با عنایت به این دغدغه، موضع لوویت به طرز جالب‌توجهی به موضع بلومبرگ نزدیک می‌شود. به علاوه، در این فصل به تفسیر شاگردان کارل اشمیت، و مهم‌ترین‌شان راینهارد کوزلک^۲ و هانو کستینگ^۳، از آراء لوویت می‌پردازیم. در تفسیر آنان، روایت لوویت از سکولاریزاسیون به نوعی سلاح در جنگ سرد تبدیل می‌شود و گرچه ظاهراً خصم جنگ سرد، مارکسیسم بود، آنان هم کمونیسم و هم لیبرالیسم را تجلیات هم‌ارز ایدئولوژی روشنگری تلقی کردند. با این حال، این نقد فلسفه تاریخ، موج جدیدی از تحقیقات در باب تکوین ایده مدرن تاریخ را پدید آورد که کوزلک بعدها در آن استاد شد. در این فصل درمی‌یابیم که لوویت فیلسوفی نه دلمشغول نابودی ارزش‌های دینی، بلکه درگیر غلبه بر آنها بود و فیلسوفی بود که گرچه یونان باستان را سرمشق تلقی می‌کرد، به رغم میلش دوران مدرن را می‌پذیرفت.

1 conditions of possibility

2 Reinhart Koselleck

3 Hanno Kesting

در فصل سوم، مجادله بلومبرگ و لوویت را بازسازی می‌کنیم. بلومبرگ نخستین نقد مفصل خود بر مفهوم سکولاریزاسیون را در کنگره فلسفی مونستر در سال ۱۹۶۲ مطرح کرد، نقدی که لوویت آن را حمله مستقیمی به خودش تلقی کرد. هسته نقد بلومبرگ این بود که طرفداران نظریه سکولاریزاسیون نمی‌توانند حضور ثابت ماهیت اصالتا دینی را در این فرایند اثبات کنند. در عوض، بلومبرگ مشخصا با ارجاع به ایده پیشرفت نشان می‌دهد که آنچه واقعا اتفاق افتاد، این بود که ایده‌های دینی درباره شیوه‌های ربط و نسبت خداوند به انسان، قدرت تبیینی‌شان را از دست دادند و ایده‌های سکولار، که از قلمرو علوم طبیعی سربرآورده بودند، جای ایده‌های دینی را گرفتند، و در نتیجه از دامنه مدعیات محدود اولیه‌شان در قلمرو علوم طبیعی، فراتر رفتند. نباید این دو تبیین را با هم خلط کرد؛ یکی اینکه ایده جدیدی ظهور می‌کند که کارکرد ایده قدیمی را عملی می‌سازد؛ و دیگری اینکه نوعی پیوستگی ماهوی بین این ایده‌ها وجود دارد.

بنابراین نباید دچار سوءفهم شد و نقد بلومبرگ را نوعی دفاعیه‌پردازی از روایت‌های تمامیت‌بخش فلسفه تاریخ قلمداد کرد. اما آنچه لوویت را به شدت آزرده بود، این تعبیر بلومبرگ بود که کتاب لوویت تأثیری «جزمیت‌بخش» داشته است. تلاش‌های بعدی بلومبرگ برای حل این کدورت از طریق نامه‌نگاری بی‌نتیجه بود. تقابل لوویت و بلومبرگ، پس از نقد لوویت بر مشروعیت دوران مدرن از سر گرفته شد، نقدی که همانطور که بلومبرگ دریافته بود، بیش از آنکه بر خود کتاب متمرکز باشد، بر سخنرانی چند سال قبل بلومبرگ مبتنی بود که رنجش شخصی لوویت را سبب شده بود. بلومبرگ در نسخه بازبینی‌شده کتابش دوباره کوشید تا موضعش را روشن کند، اما اختلافات او و لوویت حل نشد، گرچه مواضع آنان کمابیش به هم نزدیک بود. محل نزاع لوویت و بلومبرگ این نبود که فلسفه تاریخ

بدون مسیحیت ممکن است یا نه، چون هر دو معتقد بودند که بدون مسیحیت، فلسفه تاریخ ناممکن می‌شود. در عوض، نزاع آنان بر سر این بود که آیا «الهیات» تاریخ، الهیاتی غیراصیل^۱ و برخاسته از الهیات اصیل یهودی-مسیحی^۲ است یا چیزی سرپا متفاوت و عنصری است از عناصر جهان‌بینی خودآیین مدرن.

بعدها کارل اشمیت در مقام اصلی‌ترین معارض فلسفی بلومبرگ، جای لوویت را گرفت. نقد سیاسی-الهیاتی اشمیت بر مدرنیته را در فصل چهارم بررسی می‌کنیم. همانطور که نشان می‌دهیم، گرچه اشمیت به برخی از تعابیر فرهنگی-انتقادی رایج آن زمان به‌ویژه در دوره پس از جنگ- اشاره می‌کند، رویکرد او نامتعارف است. اشمیت درگیر و دلمشغول ایده اوتوپای سکولار به مثابه خاتمه تاریخ بود، ایده‌ای که چشم‌انداز قضاوت آخرت‌شناسانه در باب جهان را فرومی‌بست. بنابراین اشمیت موردی افراطی در گفتار پساتاریخ^۱ است، گفتاری که از دهه ۱۹۵۰ به این سو، در برهه‌های مختلف، احیا شده است. نقد اشمیت، که بر خوانشی نامتعارف از لوویت استوار است، تا حدی در شکل نقد تکنولوژی و برنامه‌ریزی مطرح می‌شود؛ تکنولوژی و برنامه‌ریزی دو ابزاری هستند که جهان را برای تأمین نیازهای انسان به خدمت می‌گیرند و حامل خنثی‌شدن اوتوپای دشمنی‌اند و بنابراین این دو را می‌توان تهدیدی برای مفهوم امر سیاسی در نظر اشمیت تلقی کرد. ترس اشمیت از جهانی بود که «آن را انسان برای انسان بسازد»، جهانی که او آن را پروژه اصلی فلسفه‌های روشنگری و مشتقات آن می‌دانست. در نظراشمیت، جهان مدرن سکولار، قلمرو دجال بود؛ اشمیت در مواجهه با تفوق دجال بر جهان، مفهوم کاتخون^۲ را مطرح کرد: نیروی اسرارآمیزی که تاریخ را دستخوش وقفه و تعلیق می‌ساخت و تا ظهور قضاوت واپسین، دجال را وادار به عقب‌نشینی

1 Posthistoire

2 Katechon

می‌کرد. بدین سان مفهوم سکولاریزاسیون در اندیشه اشمیت، نه تنها نقد اوتوپای سکولار، بلکه ابزاری است که پیوندی ناگسستنی بین قلمروهای دین و سیاست برقرار می‌کند و این اطمینان خاطر مجدد را بوجود می‌آورد که قضاوت واپسین رخ خواهد داد. ابهام مندرج در اندیشه اشمیت را بعداً بررسی خواهیم کرد؛ او از یک سو معتقد بود که این رشته پیوند، ناگسستنی است؛ و از سوی دیگر می‌ترسید که مبادا این رشته از هم بگسلد.

نقد اشمیت بر اوتوپای سکولار را با استدلال مشابه اریک فوگلین^۱ مقایسه می‌کنیم: این استدلال که عصر مدرن، دربند شکل درون‌ماندگار شده گنوسیسم^۲ است که سرانجامش هیچ نیست جز کشتن خدا و کوشش برای جلوس انسان بر تخت پادشاهی خداوند. گرچه نشان می‌دهیم که اندیشه خود اشمیت نیز حاوی عناصری گنوسی است، جلوس انسان بر تخت خداوند، اشمیت را نیز می‌ترساند و او تکنولوژی، و همراه با آن، کل مجموعه عقلانیت ابزاری را که طریقی برای نیل به این هدف هستند، محکوم می‌کند. بنابراین اشمیت تداوم تاریخ را در هیئت تداوم وضعی تصویر می‌کند که انسان را همواره در وضعی مشحون از نقصان و رنج، و امید و ترس نگاه می‌دارد. همانطور که خواهیم گفت، بلومبرگ در مخالفت با این دیدگاه، چشم‌اندازی انسان‌گرایانه عرضه می‌کند که در آن اراده انسان برای ساختن تاریخ خود، مستقل از مقولات فرامانسانی، مشروع دانسته می‌شود، اراده‌ای که در عین حال از ناممکن بودن دستیابی به کمال در جهان آگاه است. در نظر بلومبرگ، خلاص شدن از بلاتکلیفی آخرت‌شناسانه^۳، پیامد نهایی عصر مدرن است.

1 Eric Voegelin

2 Immanentized form of Gnosticism

3 Eschatological reservation

بلاتکلیفی آخرت‌شناسانه، ناشی از تنشی است که بین «همین حالا» ←

شخصیت اسطوره‌ای پرومتهوس، نماینده جهانی است که تحت مجازات الهی، از سوی انسان و برای انسان ساخته می‌شود. پرومتهوس، نقطه پیوندی است بین نقد اشمیت بر تکنولوژی پرومتهوس حامل آتش است و اشمیت بعدها تعبیر «زمین چراغانی شده» را در این خصوص بکار گرفت و البته آن را تقبیح کرد. و مجادله او با بلومنبرگ، که دگرگونی‌های مربوط به این اسطوره را در کتاب *کار بر روی اسطوره*^۱ پی‌جویی کرده بود. در تکمله دوم، دلالت‌های انسان‌شناسانه و فرهنگی انتقادی این شخصیت را می‌کاویم و در فصل پنجم مجادله واقعی اشمیت و بلومنبرگ را بررسی می‌کنیم. در بررسی مان از نقد بلومنبرگ بر مفهوم سکولاریزاسیون در *مشروعیت دوران مدرن* برای نکته تأکید می‌کنیم که مفهوم سکولاریزاسیون فیگوری است که بر وابستگی عصر مدرن به شرایطی سخن می‌گوید که ساخته خود این عصر نیست. از بین موارد استفاده از سکولاریزاسیون، بلومنبرگ به این ادعای اشمیت می‌پردازد که مفاهیم سیاسی از مفاهیم الهیاتی مشتق شده‌اند.

پاسخ اشمیت، که گفته می‌شود مجادله را رقم زده است، در پایان آخرین کتاب اشمیت، جلد دوم *الهیات سیاسی*^۲ می‌آید و در آن نقد بلومنبرگ بر سکولاریزاسیون در مقام تلاشی توصیف می‌شود که هدفش «فروبستگی» هرگونه الهیات سیاسی است. به علاوه، بلومنبرگ از «انسان جدید» پرومته‌ای حمایت کرده بود و در نظر او بداعت و کنجکاوی، یگانه سرچشمه‌های مشروعیت بودند و در اندیشه او هیچ جایی برای سیاست معنادار، چنان‌که اشمیت می‌فهمید، وجود نداشت. افزون بر این، اشمیت جمله قصار گوته یا «سخن بزرگ»^۳ او را در مجادله ذکر می‌کند: تنها آنکه خود خداست،

← «قرب الوقوع بودن آخر الزمان» و «هنوز نه» - عدم وقوع تاریخی آن - وجود دارد [م]

1 Arbeit am Mythos

2 Politische Theologie II

3 Ungeheurer Spruch

می‌تواند در برابر خدا بایستد^۱. اشمیت تفسیری گنوسی-مسیحی از این جمله ارائه می‌دهد که براساس آن، خداوند نقاب‌هایی به چهره می‌زند که با یکدیگر سرستیز دارند. بعداً بلومبرگ پا پیش نهاد و طی نامه‌هایی شخصی با اشمیت ارتباط گرفت، ارتباطی که به ویراست بازبینی‌شدهٔ مشروعیت دوران مدرن انجامید. در ویراست جدید، بلومبرگ این اشتباه خود را تصحیح می‌کند که اصل موضوعهٔ مشهور اشمیت دربارهٔ سکولاریزاسیون را با دیگر موارد کمتر جزئی و مشخص استفاده از این مفهوم، خلط کرده است؛ البته بلومبرگ تغییری در اصل و اساس نقد خود ایجاد نکرد و حتی صورت‌بندی تند و تیزتری به آن داد. مجادلهٔ واقعی بین بلومبرگ، لوویت و اشمیت در این‌جا پایان می‌یابد، اما بدون مشارکت شخصی آنان ادامه پیدا می‌کند. یاکوب تاوبس و شاگردانش بعداً کوشیدند مانع از تخریب الهیات سیاسی به دست بلومبرگ شوند تا بتوانند قدرت مفاهیم دینی را برای بسیج نیروهای سیاسی علیه مدرنیتهٔ لیبرال و سکولار حفظ کنند. در مؤخره‌ای کوتاه به زندگی بازپسین^۲ این مجادله پرداخته‌ایم. آخرین مساهمت مستقیم بلومبرگ، فصلی در کار بر روی / اسطوره بود که در آن دوباره جملهٔ قصار را بررسی کرده بود. او این جمله را در بستر کار خود گشته بر روی اسطورهٔ پرومتهوس در مقام نوعی چندخدایی استعاری تفسیر می‌کند، نوعی تقسیم قدرت بین خدایان، که تسلط مسلط این قدرت‌ها بر انسان را فرومی‌شکند. در مقابل، اشمیت این جمله را می‌توانست در هیئت غصب قدرت الهی تفسیر کند. نشان خواهیم داد که دغدغهٔ بلومبرگ، صرفاً این نیست که معادلهٔ سکولاریزاسیون را مردود بشمرد، بلکه این است که از خوداثباتی انسان در برابر مدعیات امر مطلق در موارد مختلف آن دفاع کند و این خوداثباتی را مقوم مشروعیت دوران مدرن بینگارد.

1 Nemo contra deum nisis deus ipse

2 afterlife

راه هانس بلومبرگ به دفاعیه پردازی از عصر مدرن

نجات دستاوردهای مدرنیته

نقاط عطف متعددی از تاریخ اندیشه آلمان را رساله‌ها یا رساله‌های اجتهادی رقم زده‌اند، رساله دومی که معمولاً حتی برای نفس امیدوار بودن به کسب کرسی استادی در دانشگاه‌های آلمان، الزامی است. رساله‌هایی مثل نقد و بحران^۱ راینهارد کوزلک (۱۹۵۹) و فانتزی‌های مردانه^۲ کلاوس تولایت^۳ (۱۹۷۷/۱۹۷۸) یا رساله‌های اجتهادی مانند دگرگونی ساختاری حوزه عمومی^۴ هابرماس (۱۹۶۲) و فاشیسم در عصر خویش^۵ ارنست نولته (۱۹۶۳) در این دسته جای می‌گیرند،

1 Kritik und Krise

2 Männerphantasein

3 Klaus Theweleit

4 Strukt Wandel der Öffentlichkeit

5 Der Faschismus in seiner Epoche

کتاب‌هایی که هنوز هم ارزشمندند، ولو مسیر حرفه‌ای بعدی نویسندگان‌شان، چنان طولانی و متمایز (یا در واقع توأم با بدنامی) نبوده باشد. حرفه دانشگاهی هانس بلومبرگ، در مسیر متفاوتی افتاد. حتی در ابتدا ممکن است گمان کنیم که حرفه دانشگاهی او، با گمنامی یا دست‌کم جاه‌طلبی ناچیزی شروع شد. رساله بلومبرگ، جستارهایی در باب مسئله اصیل بودن وجودشناسی مدرسی قرون وسطی^۱ (۱۹۴۷)، مثل رساله اجتهادی‌اش، فاصله وجودشناسی^۲ (۱۹۵۰)، منتشر نشده باقی ماند. هنگام نزاع در دانشگاه، بلومبرگ خود اذعان کرد که از اینکه ناتوانی‌اش در نوشتن کتابی درخور کسب کرسی استادی را به رخش بکشند، خسته شده است، و «خروج او از عرصه دانشگاه، خلأی بر جا نخواهد گذاشت.»^[۱]

با این حال، دهه ۱۹۵۰ را به هیچ رو نمی‌توان برهه‌ای بی‌حاصل برای بلومبرگ دانست. او مقالات و نقدهای بسیاری برای نشریات دانشگاهی، و مهم‌تر از همه استودیوم جنرال^۳ و فیلوزوفیش روندشاو^۴ متعلق به هانس گئورگ گادامر، و نقدهایی ادبی برای نشریه کاتولیک *موخلاند*^۵ نوشت. بسیاری از این نوشته‌ها، گردآوری نشده‌اند، اما به راحتی می‌توان آنها را در کتابشناسی بلومبرگ جستجو کرد. بخش اعظم مقالات دانشگاهی بلومبرگ در بین سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۵ را می‌توان مقدمه‌چینی برای نخستین «کتاب‌های بزرگ» او تلقی کرد، کتاب‌هایی مثل *مشروعیت دوران مدرن* و آثار پس از آن، آثاری که آدو مارکوارد^۶ آنها را «رمان‌های جنایی فکری» خطاب می‌کرد که

1 Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlichen Ontologie

2 Die ontologische Distanz

3 Studium Generale

4 Philosophische Rundschau

5 Hochland

6 Odo Maarquard

«ظاهرشان شبیه به کتاب‌های قطورِ فاضلانه است.» [۲]

دیگر جولانگاه بلومبرگ در دههٔ ۱۹۵۰، که عملاً ناشناخته مانده و هنوز در فهرست آثار او نیامده است، فعالیت او در مقام نویسندهٔ روزنامه است. بلومبرگ، ذیل نام واقعی خود، نقدهایی بر کتاب‌های تفسیری، مطالبی در بزرگداشت متفکران نامی و مقالات کوتاهی در باب موضوعات دانشگاهی و علمی نوشت که عمدتاً در *دوسلدورفر ناخریشتن*^۱ و *برمر تسایتونگ*^۲ چاپ شدند. [۳] در عین حال، بلومبرگ با نام مستعار «آکسل کولی»^۳ نقدهایی بر کتاب‌های گراهام گرین^۴ و آلدوس هاکسلی نوشت، یا به نگارش *فارغ‌البال* قطعاتی دربارهٔ سفر، تأثیر یا مُد استفاده از مکمل‌های ویتامین پرداخت؛ این نام مستعار، به بلومبرگ امکان می‌داد که از نقاب استاد سخت‌کوش فلسفه فاصله بگیرد. این مقالات در *فویلتو*^۵ منتشر شدند، بخشی از روزنامه‌های آلمانی که مختص هنر و تفسیر فرهنگی بود و از جهات بسیاری برای بلومبرگ سودمند بود. ملموس‌ترین وجه این نوشته‌ها، این بود که بلومبرگ را از درآمدی اضافی برخوردار می‌ساختند، مردی که باید همسر و چهار فرزندش را تأمین می‌کرد. بلومبرگ لاجرم با طیب خاطر از فرصت نوشتن آزادانه در باب علائق گسترده و انبیا^۶ پروپیمان مطالعات ادبی‌اش بهره می‌جسته است، نوشتنی فارغ از فشار صورت‌بندی استدلال‌هایش به شیوه‌ای دانشگاهی.

با این حال، در بین نوشته‌های ژورنالیستی بلومبرگ، شواهدی دال بر شکل‌گیری ایده‌هایی پردامنه‌تر را می‌یابیم. در شب تحویل سال ۱۹۵۲، آلفونس نوکیچرشن^۶، دوست بلومبرگ و دبیر بخش فویلتوی

1 Düsseldorf Nachrichten

2 Bremer Zeitung

3 Axel Colly

4 Graham Greene

5 Feuilleton

6 Alfons Neukirchen

دوسلدورفر ناخريستن، که بی شک گمان می کرد خوانندگان در فضایی سرشار از تأمل و تعمق به سر می برند، آنان را به مقاله ای نیم صفحه ای از بلومبرگ مهمان کرد که عنوانش چنین بود: «دفاعیه ای از زمان حاضر. تلاش برای دفاع از عصری که بسیار از آن بدگویی می کنند.» [۴] این عنوان، ظاهراً پیش درآمد مشروعیت دوران مدرن بود، گرچه مقاله اهداف بسیار فروتنانه تری داشت. بلومبرگ در این مقاله می خواست، نه کل دوران مدرن، بلکه صرفاً این جا و اکنون را توجیه کند، و این کار را نه در قالب تحلیلی از ریشه های فکری این دوران، بلکه با اشاره به این نکته انجام دهد که نزدیک به سه هزار سال است که گلایه های منتقدان فرهنگی تغییر چندانی نکرده است: «تا جایی که می توانیم در تاریخ ذهن بشر به عقب بازگردیم، ظاهراً وقفه ای در سلسله آه ناله هایی پیدا نشده است که از انحطاط، نابسندگی و شرارت دوره هایی سر داده می شوند که بشر در آنها حضور داشته است.» این نقد فرهنگی، در نخستین سال های پس از جنگ در آلمان بسیار رایج بود، کشوری که در آن دغدغه اصلی، فهم این پرسش بود که آلمان چگونه به چنین وضع اسفناکی دچار شده بود. این پرسش همچنان در دوره بازسازی پس از جنگ نیز مطرح می شد و به این پرسش دیگر مربوط بود که چگونه می توان در آینده از این فجایع پرهیز کرد، آینده ای که در آن زمان، گشوده و در دسترس همگان به نظر می رسید. انفجار تمام عیار مطبوعات در آلمان، از جمله نشریات جدی ادواری، نشانگر میل به بحث و به ویژه تعلیم بود: آلمانی ها تعلیم معلمان آلمانی^۱ جدید را با آغوش باز پذیرفتند و به ویژه مایل بودند به سخن کسانی گوش دهند که بحران آلمانی ها را ذیل بحران گسترده تر عصر مدرن قرار می دادند و از بار مسئولیت انحصاری آنان کم می کردند. این سویه تبریئه آمیز نقد فرهنگی، به وضوح در تبیین های مربوط به آثاری از این قبیل وجود

دارد: فاجعه آلمانی^۱ (ماینکه^۲)، پایان عصر مدرن^۳ (گواردینی^۴)، از میان رفتن موضع میانه^۵ (سدلمایر^۶)؛ یا مفهوم «فراموشی وجود» در فلسفه هایدگر. بلومنبرگ هنگام نوشتن این سطور، قطعاً به این آثار و مفاهیم نظر داشته است:

پیشگویان مدرن - منتقدان فرهنگی، اگزیستانسیالیست‌ها و رمان‌نویسانی که آینده را در خیال می‌پرورند- در تشخیص بیماری دوران ما، بر طبق داروهای قفسه مشحون از وحشت آسیب‌شناسی، گوی سبقت را از یکدیگر می‌ربایند. [...] آیا امروزه می‌توان شورش روح زمانه علیه روح نقد زمانه را تصور کرد؟ به آغوش کشیدن زندگی و درهم‌شکستن دیوار تسلیم و رضا را؟

بلومنبرگ با جریان‌های اصلی نقد فرهنگی در دوران معاصر آشنا بود و هر از گاه عملاً با برخی از آنها همدلی می‌کرد. او دربارهٔ از میان رفتن موضع میانه‌ی سدلمایر، نامه‌ای حاکی از اشتیاق فراوان به نویکی‌رشن نوشت. [۵] سدلمایر در این کتاب، که در آن روزها بسیار پرخواننده بود و «احتمالاً می‌توان آن را پرفروش‌ترین کتاب تاریخ هنر آلمان در همهٔ دوران‌ها دانست» [۶]، استدلال می‌کند که هنر مدرن، تاریخ «میل سوزانِ لوسیفری به غلبه بر همهٔ چیزهای صرفاً انسانی است.» [۷] البته نتیجهٔ این میل سوزان، از دست دادن استعلا است. انسان پیشتر در «مرکز» جهان خود بود، نه به عنوان موجودی برخوردار از خودآیینی مطلق، بلکه در مقام بخشی از قسمی نظم معنادار. آثار «فروستگی انسان نسبت به آسمان» برپیشانی هنر مدرن نقش بسته

1 Die deutsche Katastrophe

2 Meinecke

3 Das Ende der Neuzeit

4 Guardini

5 Verlust der Mitte

6 Sedlmayr

است و این «نه تنها به لحاظ فکری خطاست، بلکه از حیث روحانی چیزی جز تکبر» - تکبر عقلی ظاهراً «خودآیین» - و نومییدی نیست.» [۸] در نقد سدلمایر بر مدرنیته، تاریخ هنر مدرن، کمابیش عرصه‌ای است که هرج و مرج، سستی و فتور همه رانه‌ها و کشش‌ها، نیهیلیسم و خلاصه بی‌خدایی تمام‌عیار و تمایلات شیطانی بر آن حاکم است. آنچه کمتر از اشتیاق اولیه بلومبرگ، شگفت‌آور به نظر می‌رسد، فاصله‌ای است که او بعداً از سدلمایر گرفت، فاصله‌ای که صراحتاً در بحث او راجع به انفجار انتشار کتاب‌های جلد نازک بیان شده بود [۹] و به نحو ضمنی در ردیه او بر بدگویان مدرن وجود داشت.

این سال‌ها، به تعبیر یکی از منتقدان کمابیش معاصر، «سال‌های احیا مسیحی بود، احیایی که شکست فاجعه‌بار نخوت هیتلر بر شدت آن می‌افزود.» [۱۰] پایان عصر مدرن (۱۹۵۰)، نوشته رومانو گواردینی، حمله‌تند دیگری به مدرنیته بود که مخاطبان وسیعی پیدا کرد. عنوان فرعی این کتاب، کوشش برای یافتن سمت و سویی تازه، نیاز نخستین سال‌های پس از جنگ به جهت‌یابی دوباره را برآورده می‌کرد. گواردینی یکی از سرشناس‌ترین روشنفکران کاتولیک زمان خود بود و بر جایگاه قسمی مرجع اخلاق تکیه زده بود. بلومبرگ، در مقام طلبه حوزه‌های علمیه کاتولیک، زمانی که درهای دانشگاه‌های آلمان به روی او بسته بود، قطعاً با استدلال‌هایی شبیه به سخنان گواردینی آشنا شده بود، [۱۱] سخنانی که مدرنیته را از منظری الهیاتی به باد انتقاد می‌گرفتند و «ریاکاری خودفهمی مدرن» [۱۲] را نکوهش می‌کردند که مدعی عبور از خودفهمی مسیحی بود. بنابراین ضروری بود که فرد بی‌ایمان، دیده از «غبار سکولاریزاسیون‌ها» بشوید و بفهمد که بی‌خدا بودن یعنی چه. [۱۳] این یکی از کاربردهای «سکولاریزاسیون» بود که

ذیل نقد بعدی بلومبرگ قرار می‌گرفت. نقد گواردینی، به نحوی خودآگاهانه نقدی مسیحی بود که بر آگاهی از «خطر» این گزاره مبتنی بود که «انسان باید خود را وقف جهان و کار و بار جهان کند» و نیز نقدی بود که بر قدرت آگاهی برای «درهم شکستن خوشبینی عصر مدرن و دیدن حقیقت» تکیه می‌کرد.

سخن منتقدانی مثل گواردینی و سدلمایر این بود که انسان زمانی مالک «حقیقت» یا «خیر» بود، اما به تحریک نخوتی که داشت، خود را از آن محروم ساخت، و در برهوت بی‌معنایی باقی ماند. بلومبرگ در مخالفت با این برداشت‌ها استدلال کرد که تناقضی بین سخن گفتن از «خیر» و همه تجلیات پیشینش - خداوند، عقل، پیشرفت و غیره - و شکست ظاهری آن وجود دارد. نه هیچ اصل راهنمایی، اعم از خیر یا شر، وجود دارد و نه شزابداع جدیدی است، گرچه شاید بتوان گفت که صورت و سیمای آن تغییر کرده است: «نسخه‌هایی که برای شرمی‌پيچند، [...] قدمتی برابر با خود تاریخ دارند.» اما این امر، پیشرفت را به توهم تبدیل نمی‌کند؛ آنچه اهمیت دارد، تشخیص دستاوردهای کمتر مشهود پیشرفت است: «بی‌شک ما خیلی بد هستیم، اما آنقدر بد نیستیم که با وجدانی آسوده، بد باشیم. آیا این کم چیزی است؟ به زعم من، نظر به آنچه می‌توانیم از انسان انتظار داشته باشیم، خیلی هم چیز زیادی است.» استدلالی که در این جا علیه کمال‌پذیری انسان اقامه می‌شود، استدلالی انسان‌شناسانه و حامل این ایده است که علم و تکنولوژی، برای بقا انسان، این مخلوقی که همواره در معرض تهدید قرار دارد، ضروری بودند. بنابراین بلومبرگ، راه را بر ظهور فیگوری هموار می‌کند که در آثار بعدی‌اش اهمیتی مرکزی یافت، فیگور خوداثباتی^۱ انسان در مواجهه با واقعیتی که انسان را مقهور خود می‌کند:

1 Selbstbehauptung (self-assertion)

ما مرتفع‌ترین خانه‌ها، طولانی‌ترین پل‌ها و سریع‌ترین هواپیماها را می‌سازیم - و مثل کودکان از این کار احساس غرور می‌کنیم. اما هرگز به نفع خودمان، دست به استنتاجات اخلاقی نمی‌زنیم؛ و بی‌هیچ شک و شبهه‌ای می‌دانیم که عبور از دیوار صوتی با هواپیمای جت، ما را یک قدم به «بهترین جهان ممکن» نزدیک نمی‌کند. ما به این کارها دست نمی‌یازیم تا بر جلال خداوند بیافزائیم و پیش برویم و به نسل‌های آینده خدمت کنیم، بلکه تمام این کارها را می‌کنیم تا صرفاً زنده بمانیم.

بلومبرگ در سراسر عمر، بر این اعتقاد به دستاوردهای فروتنانه پیشرفت، پایدار ماند، اعتقادی که شالوده‌ای انسان‌شناسانه داشت. در سال ۱۹۷۰، بلومبرگ خطابه‌ای در کنگره انجمن مهندسان آلمان^۱ ایراد کرد. او بعدها به یاد آورد که این سخنرانی چگونه «خشم انباشته مهندسان را روانه من کرد، کسانی که به جد طالب استغفار بودند. آخر سر، آسوده‌خاطر شدم که بر درج سخنرانی‌ام در صورت جلسات کنگره اصرار نکرده بودم. هزینه پیشرفت، تا همین جا نیز بسیار بیش از آنی بوده است که بتوان آن را با هیچ چیز، جز پیشرفت بیشتر، پرداخت. در آن زمان، راهکار عملی این بود که از پاسخ به پرسش‌های ناظر بر اهداف پیشرفت پرهیزم، اما حتی در آن جا و نیز در فرانکفورت^۲ آلگماینه تسایتونگ^۳، پرهیز من از پاسخ به این پرسش‌ها را ناشی از «چشم‌انداز اشرافی» فیلسوفی دانستند که از کیفیت رو به زوال زندگی بی‌خبر مانده بود.» [۱۴]

در واقع، بلومبرگ در این جا عقیده‌ای را بیان می‌کند که پیشتر آن را به سال ۱۹۵۹ در ارجاع به استدلال روسواظهار کرده بود: اینکه امراض جامعه را نه از طریق بازگشت به طبیعت، بلکه با تلاش در جهت «تحقق اصل فعال در این وضع [اجتماعی]»^۳ می‌توان درمان

1 Verein Deutscher Ingenieure

2 Faz [Frankfurter Allgemeine Zeitung]

۳ افزوده از کرول است.

کرد. [۱۵] گرچه بلومبرگ هرگز در مقام ستایشگر بی چون و چرای تکنولوژی ظاهر نشد و گرچه واژه «تحقق^۱»، بار غایت شناسانه‌ای دارد که فرسنگ‌ها از او دور است، همدلی‌های او عملاً به این استدلال پهلومی‌زند که مشکلات تکنولوژی، به طور کلی، مشکلاتی تکنیکی‌اند و ذیل نقد فرهنگی قرار نمی‌گیرند. به هر روی، ضروری بود که مدرنیته را بر طبق معیارهای خود مدرنیته قضاوت کنیم. چنین است که بلومبرگ را نماینده قسمی «نقد فرهنگی پس از دوره بازسازی» دانسته‌اند که «بیانگرو کارگزار مدرنیته و واضع زنده آن بود» [۱۶] اما این حال و هوای دهه ۱۹۷۰ نبود. بلومبرگ به یاد می‌آورد که نطقش «در مقایسه با شیطنتی که مهندسان به خود نسبت می‌دادند، صرفاً می‌توانست این‌جا و آن‌جا خنده‌هایی را برانگیزد.» [۱۷]

با توجه به فقدان نسخه دست‌نویس نطق بلومبرگ، باید برای دستیابی به استدلال او، به گزارش مقاله *فرانکفورت‌ر آگماینه تسایتونگ* تکیه کنیم. نویسنده این مقاله، اظهار تعجب می‌کند که مهندسان گردآمده در این کنگره، ظاهراً همگی از بدبینی و شکاکیت فرهنگی استقبال می‌کردند، نکته‌ای که حتی در باب پیشرفت عملی^۲ صادق بود، چه رسد به پیشرفت جامعه یا انسان به طور کلی. در این حال و هوای متداول، بلومبرگ را می‌توان استثنا خواند:

این سخنران، این اعتقاد را عمیقاً به پرسش گرفت که موارد پیشرفت تکنولوژیکی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و «پیشرفت کلی» واحدی را می‌سازند. موارد متعدد پیشرفت جزئی - بلومبرگ بر این نکته تأکید می‌کرد که پزشکی درد را از بین برده است و البته در برابر آن، از افزایش درد روحانی فردی و جمعی سخن

1 Fulfillment

در بستر الهیاتی، این واژه بر تحقق وعده‌های خداوند در تاریخ دلالت می‌کند [م]

2 practical progress

نمی‌گفت - انتظاراتِ پر زرق و برق و رونق و شکوفایی را پدید آورده بودند. [...] ایده پیشرفت به ایده خوشبختی^۱ ربط داشت. اما خوشبختی را چگونه باید تعریف کرد؟ به پیروی از اپیکور، خوشبختی را می‌توان از میان رفتن درد دانست و به بیان مدرن، آن را کاهش ترس، درد و ملال^۲ تلقی کرد.

در چشم‌انداز اشرافی این سخنران، پیش‌گویی‌های هولناک، برای ساعتی از میان رفتند و به‌ویژه اثری از تنش تکنولوژی و سرمایه بر جا نیامد، تنشی که به گفته برخی مهندسان حاضر در تالار سخنرانی، عملاً مسبب خیل شروری بود که تکنولوژی پدید می‌آورد. [...] در عین حال، بلومبرگ کمابیش به نحو تحقیرآمیزی هر گونه تلاش در جهت زدودن رابطه تکنولوژی پویا و اقتصاد در حال توسعه را مردود می‌شمرد [...] [۱۸]

این نکته که دیدگان فلسفه نسبت به دستاوردهای بسیار ملموس علم - به‌ویژه پیروزی هر چند ناقص بر درد، در قالب داروهای بیهوشی و بی‌حسی - ناپیدا شده است، ظاهراً بسیار برای بلومبرگ ارزشمند بود، چون وقتی نتوانی‌اش در جلب نظر نخبگان مهندسی آلمان را به یاد آورد، بدان بازگشت: «آیا هرگز فیلسوفی پیدا شده که حتی یک سطر به پیروزی عقل بر درد اختصاص دهد؟ نه، آنان ماهی‌های بزرگتری برای گرفتن دارند، مثل زوال جهان یا دست‌کم زوال غرب.» [۱۹]

آنچه باید در مثال‌هایی که در این جا ذکر کردیم، روشن شده باشد، مرکزیت خودآثباتی انسان در برابر تهدیدهای ملموس وجودی و ساختارهای معنایی است که او را مقهور می‌کنند. اما در باب تعبیر خودآثباتی می‌توان گفت که این مضامین در نتیجه‌گیری مقاله روزنامه سنت سیلوستر^۳، ۱۹۵۲، حضور دارند:

1 Glück

2 boredom

3 At. Sylvester

پیشگویان، نشانه‌های استیصال و تسلیم را در همه این چیزها تشخیص داده‌اند. اینکه ما نه برای گذشته سوگواری می‌کنیم و نه آماده‌ایم که پیش از آنکه لازم باشد، خود را برای آینده قربانی کنیم، چیزی است که آنان بدان سستی و کرختی می‌گویند، کرختی‌ای که همه ملزومات و ضوابط را مردود می‌شمرد. اما آیا قضیه صرفاً این نیست؛ نفس اراده ماندن با خود؟ تمرکز بر آنچه اجتناب‌ناپذیر و ضروری است؟ سنجیدن خود بر اساس نزدیک‌ترین و نه دورترین چیزها؟ اینکه جهانی که پیشتر با خاک یکسان شده بود، اکنون دوباره بر پای خویش ایستاده است - جهانی که نه بهتر از جهان‌های پیشین است و نه به هیچ رو «بهترین جهان ممکن» - و مهم‌تر از همه، اینکه واقعییتی وجود دارد که اگر قرار است به قضایای صادقانه در باب زمانه‌مان دست یابیم، باید از منابع و انرژی‌های آن سؤال کنیم.

این سخن مقدماتی بلومنبرگ، در پروژه در حال تکوین تاریخ فلسفی عصر مدرن است، اما هسته این پروژه را نشان می‌دهد. گرچه بلومنبرگ، ظاهراً هرگز خود را اومانیست نخوانده است، آثار او را تا جایی که ناظر بر انسان و خودآیینی و حق او برای شکل‌بخشیدن به جهان خود هستند و چنین دغدغه‌ای دارند، می‌توان سزاوار این عنوان دانست. این نظرگاه، مستلزم پذیرش جهان مدرن است، حتی در پدیده‌هایی که ذیل مفهوم «بیگانگی» توصیف شده‌اند، مفهومی که احتمالاً می‌توان آن را مخرج مشترک نقد فرهنگی رادیکال در سراسر طیف سیاسی تلقی کرد. همین نقد فرهنگی بود که بلومنبرگ، نه تنها آن را رد می‌کرد، بلکه از آن رو می‌گرداند، روگردانی‌ای که همواره برای او راحت نبود، مخصوصاً پس از سال ۱۹۶۸، زمانی که دیدگاه تیره‌وتار بلومنبرگ در باب تغییراتی که در دانشگاه‌های آلمان صورت می‌گرفت، خود را در نامه‌های او، و هراز گاه در حواشی غم‌انگیز آثار منتشرشده‌اش نشان می‌داد.

در میانه بحران و خوداثباتی مدرنیته: رسالهٔ اجتهادی

گرچه دفاعیه‌پردازِ محتاطانهٔ بلومبرگ از عصر مدرن، دفاعیه‌ای که در سال ۱۹۵۲ عرضه شد، به هیچ رو واجد نظر و سخنی قطعی نیست، پیشاپیش تحولی را نشان می‌دهد و از برخی جهات، نشانگر قسمی بازبینی در موضع قبلی او است. دغدغهٔ عصر مدرن، ماهیت آن و ریشه‌ها و «مشروعیت» این عصر در آثار بلومبرگ، دغدغه‌ای است که در رسالهٔ اجتهادی سال ۱۹۵۰ نیز دست بالا را دارد و تنها عنصری که این نکته را در غباری از ابهام می‌پوشاند، ماهیت مرموزِ خودِ عنوانِ این رساله است. *فاصلهٔ وجودشناسی*، شاهی است بر نفوذ پدیدارشناسی، چنان‌که هوسرل آن را پرورده بود و هایدگر بعداً تغییرش داد. و شاید بتوان بی‌میلی بلومبرگ به انتشار *فاصلهٔ وجودشناسی* را با ذکر این دلیل توضیح داد که او گمان می‌کرد نتوانسته به قدر کافی با میراث هایدگر دست و پنجه نرم کند. فاصله‌ای که بلومبرگ از این مقدمات احساس می‌کرد، به نحوی موجز در جمله‌ای نمود یافت که او بر تکه کاغذی نوشته بود و آن را به نسخهٔ شخصی‌اش از متن صحافی‌شدهٔ رسالهٔ الصاق کرده بود. در این تکه کاغذ، شکل یک مجموعه و دو استخوانِ روی هم قرار داشت و این جملهٔ هشدارآمیز زیر آن آمده بود: با احتیاط بسیار خوانده شود. فرض راهنمای رسالهٔ اجتهادی بلومبرگ این است که چیزی تحت عنوان بحران دوران مدرن وجود دارد، بحرانی که او به پیروی از نیچه و هایدگران را «نیهیلیسم» می‌داند: تخریب همهٔ فرض‌های پرسش‌ناپذیری که دوران مدرن، سراپا برشالودهٔ آنها استوار شده است. [۲۰] البته این بحران عصر مدرن، با بحران دیگری تلاقی می‌کند که مستقیماً بلومبرگ را در مقام فیلسوف به خود مشغول می‌سازد: «بحران پدیدارشناسی ادموند هوسرل، بحرانی که اندیشهٔ مارتین هایدگر از بطن آن سر برآورد.» [۲۱] رسالهٔ اجتهادی، موفق از

کار در نیامد، چون زبان و سبک آن، آشکارا منبعث از زبان و سبک هایدگر بود: بلومنبِگ هنوز صدای خود را پیدا نکرده بود. با این حال، خالی از فایده نخواهد بود که به موارد متعددی توجه کنیم که شمه‌ای از دغدغه‌های خود بلومنبِگ در تمام طول زندگی را نشان می‌دهند: دوگانهٔ میتوس و لوگوس، درک و دریافت جهان، و به‌ویژه مسئلهٔ خودفهمی فلسفه در مقام امری تاریخی و جایگاه روشنگری در سیر پیوستهٔ تحول آن. بلومنبِگ در این جمله، به ضرورت خوداثباتی در برابر «مطلق‌العنانی واقعیت» اشاره می‌کند: «مشخصهٔ واقعیت، قاهر بودن آن است.» [۲۲] آنچه در این جا، با عنایت به آثار بلومنبِگ در دهه‌های بعد، بیشترین اهمیت را دارد، علاقه به خاستگاه‌های عقلانیت مدرن است.

به زعم بلومنبِگ، اندیشهٔ مدرن با دکارت و خوداثباتی در برابر قید و بندهای فلسفهٔ قرون وسطی آغاز می‌شود. فلسفهٔ دکارت، نشانگر لحظهٔ بحران بود، لحظه‌ای که آن را نه به‌مثابهٔ قسمی پیشروی ارگانیسم، بلکه تنها در مقام انقطاع می‌توان فهمید. دوران مدرن و برداشت آن از تاریخ، با بحرانی آغاز شد که هرگز از میان نرفت. نکتهٔ مهم در نظر بلومنبِگ، فهم این پرسش بود که «این آگاهی تاریخی و این مدعای مبرم، چگونه از عدم یقین استیصال‌آمیز قرون وسطای در حال اضمحلال سربرآورد؟» [۲۳] مشکل اصلی، ضعیف شدن آگاهی از واقعیت در قرون وسطای متأخر بود. الهیات نومی‌نالیستی، وحدت شناخت و تشخیص^۱ را از میان برده بود و بنابراین خود مفهوم «حقیقت» را دستخوش تردید ساخته بود. دوشادوش این تحول، تغییر دیگری رخ داد و آن تفوق برداشت غیرعقلانی از خداوند بود. وجه بارز این تحول و وجه مشخصهٔ زایش عصر مدرن، این بود که نه قلمرو الهیات، یعنی دانش مسلط آن زمان، بلکه فلسفهٔ سکولار، که

خارج از این قلمرو بود، نسبت به خطری که انسجام واقعیت را تهدید می‌کرد، واکنش نشان داد. در این روایت، دکارت نماینده خوداثباتی کوگیتواست، نماینده خودی که در مواجهه با مطلق العنانی خدای نومینالیسم، دوباره به اطمینان خاطر دست می‌یابد. پافشاری دکارت بر سوپرکتیویته، اهمیتی مرکزی در شکل‌گیری عصر مدرن داشت. اما آنچه باقی ماند، گسست ایمان و شناخت بود. این مسئله را شخصیت دیگری نمایندگی می‌کرد که بلومبرگ، اندیشه او را دروازه ورود به عصر مدرن می‌نامد: مارتین لوتر. این گسست بدین معنی بود که دین نتوانسته بود از این داعیه دفاع کند که مهم‌ترین و یگانه منبع مشروع تفسیر واقعیت است. [۲۴]

بلومبرگ بنیان روشنگری را - که دکارت گرچه خود آغازگرش نبود، دست‌کم آن را امکان‌پذیر ساخته بود- با تمسک به تعابیر وجودشناسانه، بنیانی می‌دانست که نتیجه نوعی فهم از وجود بود و نه محصول تصمیمی که از هیچ سربرآورده بود. «جنبش روشنگری، "روشنگری" را به معنایی غیرفاعلی در مقام شاخص وجودشناسانه خود پیش‌فرض می‌گیرد؛ انسان پیشاپیش می‌داند که در جهانی حضور دارد که اراده‌اش را "برمی‌تابد"» [۲۵] با این حال، جنبش روشنگری، در تلاش برای ایجاد شالوده‌ای استوار برای سوپرکتیویته، در برابر تاریخ‌مندی وجود قد علم کرد و شناخت فلسفی را بر شناخت تاریخی اولویت بخشید. تاریخ نهایتاً نمی‌تواند به نقش [غیرتاریخی‌ای] تن دهد که فلسفه بدان محول می‌سازد. بنابراین فهم تاریخی به عنصری بدل می‌شود که جنبش روشنگری را به نیرومندترین وجهی به چالش می‌کشد.

بدین‌رو بلومبرگ به حاشیه‌رانده شدن فهم تاریخی در اندیشه مدرن را مشکل وجودشناسانه‌ای تلقی می‌کند که در بطن خاستگاه‌ها و خودفهمی عصر مدرن قرار دارد و مشکلی است که فلسفه تاریخ

نمی‌تواند با آن دست و پنجه نرم کند، چنان‌که نقد دیلتای بر عقل تاریخی نیز از عهده این کار برنیامده بود. بدین ترتیب روشن می‌شود [۲۶] که چرا خاستگاه و بحران مدرنیته، از آن‌رو که به مسئله واحد حل‌نشده‌ای مربوط هستند، مسئله واحدی را تشکیل می‌دهند. تعبیری که بلومبرگ با تمسک به آنها، بحران مدرنیته را صورت‌بندی می‌کند، یادآور نقد فرهنگی معاصرند: از میان رفتن دین و البته واقعیت. [۲۷] این امر که مدرنیته دچار بحران شده بود، به‌طور ضمنی حاکی از امکان پایان یافتن مدرنیته بود، و این امکان، ضربه‌ای بود به اعتماد به نفس عصری که گشودگی را مقوم خود می‌دانست. عصر مدرن، که نفس عنوان آن، امکان به پایان رسیدنش را منتفی می‌کرد، اکنون می‌توانست صرفاً در مقام یک دوران^۱ بازشناخته شود، دورانی که اکنون می‌توانیم آن را موجودیتی مجزا و فرو بسته تلقی کنیم [۲۸]. بلومبرگ در این استنتاج با رومانو گواردینی موافق بود. [۲۹] به عبارت دیگر، عصر مدرن با فهم تاریخ‌مندی خود مشکل داشت. اما تنها با فهم آغاز می‌توانیم تحولی را بفهمیم که به پایان راه می‌برد. آغاز و پایان، کمانک‌هایی هستند که عصر مدرن را در مقام فهم‌پذیر می‌سازند.

بلومبرگ خطای دیگری را در خودفهمی مدرن تشخیص می‌دهد، خودفهمی‌ای که گمان می‌کند متافیزیک را پشت سر نهاده است: [۳۰] ناتوانی در تصدیق دین به گذشته. بلومبرگ در نقدش بر معادله سکولاریزاسیون، با این اتهام روبرو می‌شود، اتهامی که به نحوی سراسر است در تعبیر گواردینی راجع به ریاکاری مندرج در خودفهمی مدرن آمده بود. [۳۱] یکی دیگر از مصاحبان مهم، هوسرل بود، کسی که بلومبرگ مفهوم استقرار اولیه سوپرکتیویته استعلایی او را تلاشی از سر در ماندگی تفسیر می‌کرد که می‌خواست با عقب‌نشینی از مسئله

تاریخ، فلسفه را بر زمینی استوار بنشانند. [۳۲] این شکست هوسرل، دیرزمانی بلومبرگ را به خود مشغول کرده بود: نقد این مفهوم، پایان بخش اثری بود که می‌توان آن را سخن قطعی بلومبرگ راجع به مسئله تاریخ توصیف کرد، زیست‌زمان و زمان جهان^۱ (۱۹۸۶)، و تعبیر هوسرلی دیگری که ذهن بلومبرگ را انباشته بود، یعنی زیست‌جهان^۲، موضوع نقدی بود که بلومبرگ کتابش را با آن آغاز کرده بود.

در این جا بد نیست ولو برای فهم بهتر تشخیص اولیه بحران عصر مدرن از سوی بلومبرگ، در بستر گسترده‌تر اندیشه او، به زیست‌زمان و زمان جهان نگاهی بیاندازیم. بخش مربوط به /استقرار/ اولیه با ارجاعی دوبه‌لویه عادت تشخیص بحران در علم مدرن آغاز می‌شود: بحران نهایی و بحران بنیادین در اوایل قرن بیستم. [۳۳] گرچه بلومبرگ رواج این ایده‌ها را «قابل درک» توصیف می‌کند، تعبیری که امروزه بحران در قالب آنها صورت‌بندی می‌شود، تغییر کرده‌اند. دیگر خبری از تعبیر فرهنگی انتقادی نیهیلیسم یا بی‌دینی نیست؛ امروزه بحران در مقام نمونه - و در واقع تکمله - مضمون مرکزی زیست‌زمان و زمان جهان مطرح می‌شود: تفاوت طول عمر انسان با آگاهی از زمان مهیب کیهانی و گشوده و نامحدود بودن پیشرفت علمی و نظری. گرچه دکارت، دورنمای تدوین /اخلاق قطعی/ را اگر نه در زمان خود، بلکه در آینده نزدیک، راهنمای خویش قرار داده بود، این امیدها نقش بر آب شده بودند، و از میان رفتن این امیدها، در اوایل قرن بیستم و در دوره بین دو جنگ جهانی، به برداشت‌های مختلفی در باب بحران فلسفه میدان داد. در این جا نقطه ارجاع اصلی، سخنرانی هوسرل در سال ۱۹۳۵ تحت عنوان فلسفه و بحران انسان اروپایی بود که بلومبرگ آن را نشانگر تهدیدی می‌دانست که هوسرل نسبت به کار خود در

1 Lebenszeit und Weltzeit

2 Lebenswelt

سراسر عمر، یعنی پدیدارشناسی، احساس کرده بود، تهدیدی که ناشی از حمله تاریخ‌گرایی، روانشناسی‌گرایی، پوزیتویسیسم و غیره به پدیدارشناسی بود. گرچه بلومبرگ از این حیث که دیدگاهی هر چه مثبت‌تر در باب علوم طبیعی پیدا کرده بود، از هوسرل دور شده بود، به سویه دیگری از پدیدارشناسی او وفادار ماند: هایدگر کوشیده بود پدیدارشناسی را به وجودشناسی بنیادین زمان‌مندی و تاریخ‌مندی تغییر دهد، اما بلومبرگ می‌کوشید قسمی پدیدارشناسی تاریخ را بپرورد که در آن می‌شد، به جای مسلم فرض کردن جهش‌ها، تحولات تدریجی را ردیابی کرد. بنابراین بلومبرگ به روشی دست یافت که برخلاف روش هایدگر، که «تخریب» علوم را هدف گرفته بود، هدفش فهم دینامیسم اکتشاف علمی در بستر فرهنگی آن بود. [۳۴]

فاصله وجودشناسی، با طرح ایده «خوداثباتی عقل» [۳۵] در برابر فلسفه قرون وسطی، پیش‌درآمد مضمونی بود که بلومبرگ یک دهه بعد، آن را در مرکز اندیشه خود جای داد. این مضمون را برای درک این نزاع [عقل و فلسفه قرون وسطی] نیز می‌توان بکارگرفت و آن را در مقام بحران، مرز بین دوران‌های تاریخی دانست. البته بلومبرگ از این حیث که بحران یادشده - بحرانی که عصر مدرن از بطن آن سربرآورد - را با بحران علمی و فرهنگی معاصر مقایسه می‌کرد، همچنان خود را مجذوب برداشتی می‌یافت که در مسیری که چند سال بعد در پیش گرفت، آن را رها ساخت.

یادداشتی در باب بلومبرگ و هایدگر

در این زمان، تأثیر هایدگر بر بلومبرگ چنان بود که او پس از تکمیل نسخه تاپپی، مقدمه را بازنویسی کرد تا بحثی را در باب تازه‌ترین اثر منتشر شده هایدگر، *راه‌های جنگلی* [۳۶]، در آن بگنجانند، بحثی

که بلومبرگ مدعی بود که با مقاصد و یافته‌های آن، به‌ویژه در قطعه «عصر تصویر جهان»، کاملاً موافق است. بلومبرگ در نامه‌ای به دوستش آلفونس نویکیرشن، مطالعه *راه‌های جنگلی* را «عالی‌ترین لذت فلسفی» توصیف کرد [۳۷]، اما دو سال بعد، در نامه‌ای دیگری به خود او، سرخوردگی‌اش آشکار شد:

دلخوری‌ات از هایدگر را سراپا مایهٔ تحسین می‌دانم و کم‌کم می‌توانم بگویم که آن را مایهٔ تحسین می‌دانیم (یعنی ما در دانشکدهٔ فلسفهٔ کیل^۱، دانشکده‌ای که از خواب ارتدکسی برخاسته است). در مورد آخرین سخنرانی‌های هایدگر، که رونوشت آنها را خوانده‌ام، می‌توان گفت که این سخنرانی‌ها خود را به شنونده و خواننده تحمیل می‌کنند و از مرزهای آنچه پذیرفتنی است، پا فراتر می‌گذارند. لغت‌نامهٔ ریشه‌شناسانهٔ کلوگه^۲ به سرش زده و زبان به فلسفیدن باز کرده است [۳۸]

با عنایت به این پیش‌زمینه، معنای یادداشت سرزنش‌آمیزی که بلومبرگ به نسخهٔ رسالهٔ اجتهادی خود الصاق کرده بود، روشن می‌شود. رابطهٔ بلومبرگ و هایدگر، پیچیده‌تر از آن است که بتوانیم به‌طور کامل بدان بپردازیم، اما به‌ویژه با توجه به مسائلی که در سیر آتی مطالعهٔ حاضر مطرح خواهیم کرد، ذکر برخی نکات ضروری است: بلومبرگ، علاوه بر خصلت وجودشناسانهٔ اندیشهٔ هایدگر، نقد او بر تکنولوژی و انسان‌شناسی را نیز مردود می‌شمرد. داستان مسیر اندیشه‌ورزی بلومبرگ، دست‌کم تا یک دهه بعد، داستان دست و پنجه نرم کردن با هایدگر بود. مسیری که به *مشروعیت دوران مدرن* ختم شد، مسیری است که در طی آن، بلومبرگ خود را واداشت تا به موضعی مستقل از هایدگر دست یابد. طرد عمومی هایدگر، از سلوک

1 Kiel

2 Kluge

بلومنبرگ به دور بود، اما شواهد دوری فزاینده او را مثلاً می‌توان در بازنگری او در «مسئله تکنولوژی» هایدگر [۳۹] و به اساسی‌ترین وجهی در تجدیدنظر بلومنبرگ در تمایز سفت و سخت هایدگر بین طبیعت و تکنولوژی مشاهده کرد و نیز آن را در روی آوردن به برداشتی دید که مفهوم طبیعت را نقد می‌کرد و شأنی انسان‌شناسانه برای تکنولوژی قائل می‌شد. [۴۰]

تغییر دیدگاه بلومنبرگ در باب هایدگر، کاملاً ناگهانی اتفاق افتاد، گرچه تأثیرات آن به مرور نمایان شد. بلومنبرگ با نگاه به گذشته، از اعلان عمومی این وعده در سال ۱۹۵۰، پس از انتشار *راه‌های جنگلی*، یاد می‌کرد که هرگز هیچ اثر دیگری از هایدگر نخواهد خواند - وعده‌ای که مدعی بود آن را تنها یک بار، پس از سخنرانی درباره «ماربورگ هایدگر» در سال ۱۹۸۰، زیر پا گذاشته است. [۴۱] اما بلومنبرگ در بخش اعظم فعالیت حرفه‌ای خود، به تحریم هایدگر ادامه داد، واقعیتی که از نظرها دور نمانده بود. هانس گئورگ گادامر پس از مطالعه *مشروعیت دوران مدرن* در نامه‌ای به بلومنبرگ نوشت: «مایه تأسف من است که روح هم خبر ندارد که هایدگر متأخر دارد چه می‌کند.» [۴۲] جواب بلومنبرگ این بود:

از این اتهام شانه خالی نمی‌کنم که روح هم از آنچه هایدگر متأخر می‌کند، خبردار نیست. مقاومت سرسختانه در برابر افسونی که در دوران شاگردی‌ام دیده‌ام که چه بسیار افرادی مأیوسانه در دام آن گرفتار می‌شوند، برای من عملی در جهت حفاظت از خود بود - و چنان‌که از این اعمالِ عدوانی مربوط به اقتصاد اندیشه می‌توان انتظار داشت، بی‌شک ناعادلانه و به زیان من بود. درست می‌گویی که نقصی ناشی از این پرهیز، در کتاب‌هایم خود را لو می‌دهند، اما شواهدی نیز وجود دارد که نشان می‌دهند از این نقص آگاهم. [۴۳]

گادامر بعداً این جمع‌بندی را نیز دریافت کرد:

حتی پس از سال‌های یادگیری^۱ شما، [۴۴] پدیده هایدگر برای من غیرقابل فهم مانده است، حتی و به‌ویژه پس از خواندن سخنرانی‌های ماربورگ، که درباره آن باید خیلی راحت بگویم که مخاطبان افسون‌شده هایدگر، حقه‌های او را تشخیص نداده‌اند، حقه‌هایی که به توهم انسجام، میدان می‌دهند. شبی که با هایدگر گذراندم، این تأثیر طبیعتاً مبهم را در من به جا گذاشت که او هم مثل همه «کف‌بین‌ها»، از کسانی که او را باور کرده بودند و طوطی‌وار آنچه را «دیده بود» تکرار می‌کردند، متنفر بود؛ چه، پارادوکس کف‌بینی این است که ظاهراً شواهد کافی برای تناقض به دست می‌دهد، اما نه آنقدر کافی که کسانی را باور کنیم که مدعی‌اند می‌توانند آنچه را در باب دیده‌ها گفته شده، بپذیرند و اختیار کنند و به دیگران بگویند. [...] مشکل من این است که با نگرستن به پدیده‌ای که اکنون دارد در تمامیت خود آشکار می‌شود، چگونه باید این نفوذ بی‌مانند را ارزیابی کرد. می‌دانی که - به‌ویژه بر اساس تأثیری که از معلم‌انم گرفته‌ام - کلاً ارزیابی مثبتی از هایدگر ندارم.

بلومبرگ در نامه‌ای به لودویگ لاندگر^۲، استاد راهنمای رساله دکتری‌اش، «تنفر خود را از هر نوشته هایدگر» [۴۵] بیان می‌کند. او در سال ۱۹۸۷ از فرصت استفاده کرد تا دیدگاهش را توضیح دهد:

صحبت درباره هایدگر را به وقت دیگری موکول می‌کنم. اکنون فقط همین را می‌گویم: «یاسپرس خندید. "هایدگر؟" و گفت: "بگذار در این مورد چیزی نگویم." اولین باری که در این خصوص با احدی از ابناء بشر سخن گفتم، زمانی بود که هنگام صحبت راجع به «کشفیات» جدید (که البته بر همگان

1 Lehrejahre

2 Ludwig Langrebe

عیان‌اند[۴۶])، به اوشی^۱[۴۷] گفتم که یهودستیزی هایدگر چگونه شکل گرفت. گرچه شخصیت اصلی داستان مُرده است، رفیقش که محرم اسرارش بود، هنوز زنده و قبراق است. شک دارم که هرگز آن را تکرار کنم. اما وقتی در سال ۱۹۵۰ (پس از راه‌های جنگلی) علناً اعلام کردم که هرگز دوباره اثری از هایدگر نخواهم خواند، از این امر کاملاً بی‌اطلاع بودم. در ترم تابستانی ۱۹۸۰، سخنرانی دوساعته‌ای در باب «هایدگر ماریورگ» ایراد کردم و اعتراف کردم که با این کار، وعده‌ام را زیر پا می‌گذارم.[۴۸] مدت‌های مدیدی کوشیدم بی‌طرف باشم. اما عنوان کتابم، ادای احترام به قدرت و استعدادی فکری است که از قصور اخلاقی‌اش نفرت دارم. و این نه فقط به این خاطر است که هایدگر در ۱۹۳۳ چگونه آدمی بود، بلکه به خاطر جنجال و هیاهوی کلاس‌های درس او در ماریورگ و فرایبورگ است که در آنها جای سوزن انداختن نبود، همان کلاس‌هایی که از ۱۹۲۳ به این سو، بر آتش خصومت با «علوم» می‌دمیدند، خصومتی که همیشه در بین سرخوردگان دانشگاهی هوادارانی دارد که از سر حماقت، کار «علوم» - و نه فقط یکی از علوم - را تمام‌شده می‌دانند.[۴۹]

«وقت دیگری» که بلومبرگ از آن سخن گفت، در نامه بعد[۵۰] فرارسید و تا حد زیادی شکل مقاله‌ای را تحت عنوان «اعانه‌های حزبی» به خود گرفت[۵۱] که بلومبرگ در آن به مسئله عضویت هایدگر در حزب ناسیونال سوسیالیسم پرداخته بود. نخ تسبیح مقاله بلومبرگ، این «کشف» است که هایدگر تا آخر عمر، اعانه‌های حزبی خود را می‌پرداخت. اینکه هایدگر به حزب ناسیونال سوسیالیسم پیوسته بود، بر کسی پوشیده نبود. اما عدم انصراف از عضویت، خیلی راحت به معنای حفظ وضع موجود بود. البته برخلاف آنچه بلومبرگ می‌گوید، هایدگر کمابیش نمی‌دانست چه خبر است و همسرش را به حال خود گذاشته بود تا به نمایندگان شاخه محلی

حزب^۱، که برای جمع‌آوری اعانه می‌آمدند، پول پرداخت کند. علاقهٔ بلومبرگ به این داستان، با توجه به ریشهٔ زندگی‌نامه‌ای آن، جالب‌توجه است. در آخرین ماه جنگ، بلومبرگ که از اردوگاه کار اجباری به مدیریت «سازمان تود»^۲، فرار کرده بود، همراه با خانوادهٔ همسر آینده‌اش در آپارتمانی در لوبک مخفی شده بود. این آپارتمان «حسابی امن» بود، چون صاحبش یکی از نمایندگان شاخهٔ محلی حزب بود و بنابراین به فکر کسی خطور نمی‌کرد که برای جمع‌آوری اعانه به آن جا برود. [۵۲]

تا جایی که بحث بر سر کمکی است که اعانه‌های هایدگر به تأمین مالی جرائمی کردند که به نام حزب انجام می‌شدند، او را نمی‌توان بیش از هر مالیات‌دهندهٔ دیگر آلمانی مقصر دانست. مشکل چیز دیگری بود و به لب لباب فلسفهٔ هایدگر، یعنی برتری امر اصیل بر امر نمادین، ارتباط می‌یافت، تفاوتی که بیش از هر مسئلهٔ دیگری، سبب بیزاری عمیق بلومبرگ از هایدگر نازی بود:

کسی که می‌تواند از «معنای وجود» سؤال کند، چندان به نمادها و قعی نمی‌نهد. اگر به روح جهان اعتقاد داشتیم، بازگشت بی‌محایای امر نمادین را، امری که ادعا می‌شود زبینهٔ متفکر نیست و البته خود را در پرداخت مستمر اعانه‌های حزبی جلوه‌گر می‌سازد، انتقام از هایدگر می‌دانستیم، کسی که در سال ۱۹۲۹ در داورس کوشید ارنست کاسیرر، نویسندهٔ فلسفهٔ اشکال نمادین را از تاریخ فلسفه به بیرون پرتاب کند. چهار سال بعد، تنها کاری که هایدگر مانده بود بکند، پیوستن به حزب برای عملی کردن این

1 Blockwart

یکی از رسته‌های سیاسی حزب نازی بود که علاوه بر دیگر وظایفش، مثلاً سازمان‌دهی حمایت‌های محلی و ملی از حزب و تجسس از شهروندان و یافتن مخالفان، به جمع‌آوری اعانه‌های حزبی نیز می‌پرداخت [م]

2 Roganization Todt

تصمیم داوس بود، تصمیمی که کمابیش تا امروز بدان وفادار بوده است. اما پیوستن به حزب، صرفاً عملی آنی بود و پای اعانه‌ها تنها وقتی به میان کشیده می‌شود که در مقام نمادی حاکی از تجدید مداوم این تصمیم، سویه زمانی این عمل آنی را تعیین می‌کنند: تأیید و تحسینی مستدام از امر نمادین، که البته تنها پس از مرگ و پایان یافتنش، دردسرساز می‌شود. [...] فیلسوف باید تشخیص بدهد که پای نمادها کجا به میان کشیده می‌شود، و این اتهامی است که همچنان علیه هایدگر می‌توان مطرح کرد.

به گفته بلومنبرگ، این اتفاق [یعنی بازگشت امر نمادین و تشکیک در برتری امر اصیل بر آن]، هر چه مبلغ اعانه کمتر می‌بود، احتمال وقوعش بیشتر می‌شد. او نتیجه می‌گیرد که «هایدگر، این تجسم انسان حقیر، شاید چونان یک نازی از مادر زاده نشده بود، اما قطعاً یک اعانه‌پرداز مادرزاد بود.»

البته مقاله «اعانه‌های حزبی»، تنها یک مورد از «زیرپا گذاشتن وعده قطع ارتباط با هایدگر» بود، حرکتی که برای بلومنبرگ، نه ترمیم کامل رابطه‌اش با هایدگر، بلکه صرفاً آمادگی برای مطالعه دوباره هایدگر و دست و پنجه نرم کردن با نفوذ او بود، کاری که بلومنبرگ آن را بسیار دشوار می‌یافت. در این صف‌آرایی مجدد، بلومنبرگ آماده بود تا در یک مورد، دین خود به هایدگر را تصدیق کند: مفهوم دغدغه^۱، «این زیباترین و مهم‌ترین مفهومی که هایدگر فلسفه را با آن آشنا کرد.» [۵۳] این دین، در عنوانی علنی شد که بلومنبرگ برای کتاب مجموعه مقالات فلسفی کوتاه خود انتخاب کرد، کتابی که در سال ۱۹۸۷ منتشر شد: دغدغه / از رودخانه عبور می‌کند.^۲ [۵۴] آخرین بخش این کتاب، تحت عنوان دغدغه دازاین، شامل شق‌هایی از داستانی در دوران باستان است که هایدگر آن را در پیشگفتار هستی و

1 Sorge

2 Die Sorge geht über den Fluß

زمان، روایت می‌کند. در این داستان، شخصیت تمثیلی کورا^۱، انسان را از گلی که در کنار رودخانه یافته است، می‌سازد و شکل می‌بخشد، و ژوپیتتر حکم می‌کند که کورا تا زمان حیات خود، مالک این موجود خواهد بود. نکتهٔ محذوفی که بلومنبرگ در این داستان تشخیص می‌دهد، این است که کورا چرا باید از روخانه عبور می‌کرد تا گذرش به گِل بیافتد. بلومنبرگ این پرسش را چنین توضیح می‌دهد که کورا می‌خواست انعکاس تصویر خود را ببیند و آن را بر روی گلی دید که در بستر رودخانه قرار داشت. چنین بود که کورا انسان را بر صورت خویش شکل بخشید، همان کاری که ظاهراً خدای انجیل انجام داده بود و برخلاف کار دیگر کوزه‌گر^۲ اسطوره‌ای، پرومتئوس، بود که نه نیازی به الگو داشت و نه انگیزه‌ای نخوت‌آلود. [۵۵]

بی‌شک اسطورهٔ پرومتئوس، اسطوره‌ای مرکزی در اندیشهٔ بلومنبرگ است و به‌ویژه موضوعی است که او در کار بر روی / اسطوره^۳ (۱۹۷۹) بدان می‌پردازد. بنابراین بلومنبرگ قطعاً از این نکته غافل نبود که هایدگر تنها یک بار از پرومتئوس سخن گفته بود و آن هم در سخنرانی بدنام خود به مناسبت انتصاب به ریاست دانشگاه فرایبورگ در سال ۱۹۳۳. اما حتی در آن جا نیز پرومتئوس تنها در مقام «فیلسوف نخستین» دروغین ظاهر می‌شود و نه به اصطلاح خالق انسان، خالق که دغدغهٔ بقای انسان را داشت. هایدگر به شخصیتی چون پرومتئوس نیاز نداشت و تواضع کورا (دغدغه) را بر نخوت پرومتئوس ترجیح می‌داد. اما حتی کورا نیز به کار هایدگر سال ۱۹۳۳ نمی‌آمد. هایدگر

1 Cura

کورا نام دیگر دغدغه یا care است که نقش تأثیرگذاری در شکل‌گیری مفهوم خودآثباتی، در مقام دغدغهٔ صیانت از خود، ایفا کرد. بلومنبرگ معتقد بود که مرگ‌اندیشی و تأکید بر تناهی انسان، این صبغهٔ صیانت و مراقبت از خود را تضعیف می‌کرد [م]

2 potter

3 Arbeit am Mythos

خود توسلش به پرومتهوس را به مثابه تجلی نخوت انسان در برابر وجود تشخیص داد، و چرخش متعاقب خود را حرکتی در جهت دوری از سوپرکتیویسم و نزدیک شدن به دغدغه وجود دانست. اما به رغم تمام آنچه در این سخنرانی مایه انزجار بود، بلومنبرگ نه در آن و نه در کار اولیه هایدگر، نخوتی نمی‌دید؛ هستی و زمان درباره انسان نیست، بلکه انسان را در مرتبه‌ای فروتر از انتزاع «وجود» قرار داده است، حال آنکه لحن سخنرانی فرایبورگ، نه حاکی از تهور و جسارت، بلکه نشانگر انقیاد انسان در برابر قدرت‌های فزاینده بود. گرچه هایدگر، در حرکتی که بعدها موجب پیشیمانی خودش شد، پرومتهوس را نماینده «همه نیروهای وجود انسان» دانسته بود که «به جهان شکل می‌دهند»، کاری جز عقب‌نشینی از این سخن و قرار دادن دازاین در موضعی تدافعی نسبت به موجودات فزاینده نمی‌توانست بکند - یعنی دازاین را که تهدید شده و به مخاطره افتاده و متزلزل‌تر از همیشه بود، با تعریف قدیمی دغدغه یکی کند. [۵۶]

دلمشغولی بلومنبرگ به بدنام‌ترین سخنرانی عمومی هایدگر، این «قصور سراپا فرصت طلبانه»، را کاملاً می‌توان با توجه به عنوان آن فهمید: «خوداثباتی دانشگاه در آلمان». خوداثباتی، یکی از مفاهیم کلیدی اندیشه بلومنبرگ و ناظر بر تلاش انسان برای قد علم کردن در برابر مطلق‌العنانی واقعیت، به طور کلی، و الهیات، به طور خاص، در آستانه مدرنیته است. بلومنبرگ پرومتهوس را تجسم این خوداثباتی می‌داند و می‌خواهد انسان را در برابر اموری که خودآیینی‌اش را به چالش می‌کشند، در موضع مناسب قرار دهد. تا جایی که بحث بر سر بلومنبرگ است، واضح است که چرا او نمی‌توانست این هم‌پوشانی مفهومی بین خود و هایدگر را بی‌آنکه سخنی در این باره بگوید و مخالفتی بکند، رها سازد. بلومنبرگ با این استدلال که هایدگر از این تعبیر سوءاستفاده کرده است، موفق می‌شود فاصله‌ای مناسب بین

خود و هایدگر ایجاد کند - در اندیشه بلومنبرگ، این نکته را به روشنی در این همانی خوداثباتی و مفهوم قدیمی دغدغه می‌بینیم. به علاوه، دلیلی نداشت که هایدگر این تعبیر را به معنای دیگری بکار گیرد؛ این نکته به‌ویژه در باب پرومتئوس صادق است، کسی که هایدگر تفسیری عجیب و غریب از او ارائه می‌دهد که با سنت اسطوره‌ای و تفسیر خود بلومنبرگ سازگار نیست.

پرومتئوس هایدگر، گرچه علی‌الظاهر فیلسوف نخستین است، هیچ فهمی از دانایی ندارد، بلکه صرفاً موجودی است در چنبره وجود. اما پرومتئوس بلومنبرگ، نه دلمشغول امور نهایی، بلکه امور ماقبل نهایی بود، چیزی که هایدگر به آن گشتل می‌گفت. دغدغه هایدگر «اصلاً چیزی نبود که بتوان آن را به توانایی‌ای که پرومتئوس به انسان بخشیده بود، تقلیل داد: «نگاه خیره‌آن، معطوف به مرگ است، مرگی که از امور تکنیکی تن می‌زند، ولو این امور پیشاپیش همه دیگر دغدغه‌های دازاین را به سکوت کشانده باشند.» [۵۷] خوداثباتی، چنان‌که هایدگر بکار می‌گرفت، ناظر بر نوعی سوءفهم از خود بود. هایدگر می‌خواست از فشارهای ناشی از پرسش‌های پاسخ‌ناپذیر متافیزیکی بپرهیزد، چنین بود که این مفهوم را به نحوی بکار می‌گرفت که نه سوبرکتیویته مدرن را تأیید کند و نه مراقبت از خود را. بدین ترتیب، خوداثباتی به نمونه دیگری از وجودشناسی بنیادین تبدیل شد. دغدغه پرومتئوس بلومنبرگ، بقاء موجودی بود که خود پدید آورده بود، اما پرومتئوس هایدگر «به محض یافتن پاسخ مسئله «فهم وجود»، به فراموشی سپرده می‌شود - به زعم بلومنبرگ، «مرگ‌اندیشی»، دغدغه را در مقام یکی از راه‌های خوداثباتی انسان، خنثی و ملغی می‌کند و راه را بر پرورش قوای انسان می‌بندد. اما بلومنبرگ خوداثباتی را به همین معنا ارزشمند می‌دانست.

گرچه هایدگر چرخش خود به سوی تاریخ وجود را با توجه به

گنجاندن اختفاء وجود در آن بلومبرگ در این باره به مصاحبه مشهور هایدگر با اشیگل ارجاع می‌دهد: «تنها خدایی می‌تواند ما را نجات دهد». روگردانی از نخوت انسان و به‌طور کلی «اومانیزم» تلقی می‌کرد، نکته این بود که هایدگر اصلاً هرگز اومانیزم نبود. برداشتی از خوداثباتی، که خواستار انقیاد در برابر ندای «وجود» بود، با برداشت بلومبرگ میانه‌ای نداشت. به هر روی، تفسیر بلومبرگ از مفهوم هایدگری دغدغه، تفسیری که با برداشت خود بلومبرگ از خوداثباتی همسو بود، آشتی محتاطانه‌ای بود که تنها زمانی امکان‌پذیر شد که بلومبرگ از استقلال روش شناسانه خود اطمینان یافته بود. او به یکی از دانشجویانش گفته بود که هستی و زمان «پراز حقه» است [۵۸] و نباید آن را سرسری گرفت.

رهایی از بار امر مطلق: بلومبرگ کافکا می‌خواند

بخشی جالب و کمتر شناخته‌شده از شکل‌گیری مفهوم خوداثباتی در اندیشه بلومبرگ - مفهومی که در دیدگاه او راجع به عصر مدرن اهمیت بسیاری دارد - را می‌توان در مقاله «پدر مطلق» پیدا کرد که در سال ۱۹۵۲، پس از انتشار نامه به پدر کافکا، منتشر شد. این مقاله تقریباً همزمان در هوخ‌لند و دوسلدورف ناخبرشتن [۵۹] چاپ شد و دو نسخه آن، تفاوت‌های اندکی با یکدیگر داشتند.

بلومبرگ این واقعیت را که متن مقاله دیرتر از آن منتشر شده است که «قربانی موج مد روز تفسیر روان‌کاوانه» شود، مایه «نیکبختی» خواند، اما به «وسوسه تقلیل همه ساختارهای بنیادین آثار کافکا به این تجربه مسلط از پدر» اذعان کرد: «چون در رمان‌ها و داستان‌های کافکا، این پدر ویژگی‌هایی دارد که متعلق به قدرت‌های ناشناخته‌اند - وزارت‌توی اتفاقات قصر و بوروکراسی معلوم‌الحال دادگاه در محاکمه».

البته این نکته تا جایی صادق است که تلاش بلومبرگ برای مقایسه بینامتنی، بدان ختم می‌شود؛ آنچه علاقه بلومبرگ را به نامه به پدر جلب می‌کند، توصیفی است که این اثر از هرمان کافکا^۱، در هیئت پدری «مطلق» ترسیم می‌کند، پدری که در پیشگاه قدرت و حشمتش، همه دیگر واقعیت‌های قابل اعتماد، دود می‌شوند و به هوا می‌روند، و تنها حسی که به جا می‌گذارند، حس پوچی بی‌بنیان^۲ است. این توصیف را می‌توان از عبارت‌هایی در مشروعیت دوران مدرن برداشت کرد که خوداثباتی در برابر خدای قرون وسطای متأخر را توجیه می‌کنند و این دلیل دیگری به دست می‌دهد تا «نامه به پدر» را دقیق‌تر بررسی کنیم.

بد نیست به دلیل دیگری پردازیم که علاقه شخص بلومبرگ به این متن را برمی‌انگیخت. چیز چندانی از پدر خود بلومبرگ نمی‌دانیم و ارجاعات مستقیم به او، حتی از این هم کمترند. اما بلومبرگ در یکی از نامه‌هایش، با صداقت عجیبی چنین می‌گوید:

پدرم هفته قبل مُرد. آدم وقتی پدرش یک حیوان باشد، راحت می‌تواند با شادی بی‌شائبه‌ای از چنان اتفاقی صحبت کند. در بیست و پنج سال اول زندگی‌ام، رابطه خیلی خوبی با پدرم داشتم و بسیار مدیون او بودم. اما او ناگهان با من دشمن شد و با نفرتی در پی من بود که تا امروز دلیلش را نفهمیده‌ام. برای همین، مرگ پدرم رهایی‌بخش بود، اما با آن شادی بی‌شائبه‌ای همراه نشد که از مرگ یک حیوان احساس می‌کنیم. مسئله‌ای که در زندگی من حل نمی‌شود و همواره برمی‌گردد و آزارم می‌دهد، مربوط به این تغییر وحشیانه است، تغییری که نه من و نه هیچ‌کس دیگر انتظارش را نداشت و نمی‌توانست توضیحش بدهد. او جایی در همین نزدیکی، بی‌آنکه کنارش باشم مُرد، و حتی به فکرش نرسید که

1 Hermann Kafka

2 groundless nothingness

با من آشتی کند، کاری که در این دم آخری بسیار بجا و مناسب بود. خوب است که زندگی «حسابش را با آدم صاف کند»؛ اما در این جا، مرگ پدرم، آخرین قدم او در دور افتادن از خودش بود، دور افتادنی که سرشت منجرکننده نوعی اجتناب ناپذیری و گریز ناپذیری بیولوژیکی را داشت. در این جا بی خبری مان از پیری ای که عن قریب به سراغ مان می آید، احساس عدم امنیتی را برمی انگیزد که به شدت آزاردهنده است. [۶۰]

گرچه تقریباً همه ما، احساسات دویپهلویی نسبت به پدر و مادرمان داریم، می توان نتیجه گرفت که بلومبرگ، کشش خاصی به توصیف کافکا از پدرش داشت: سرکوبگری او، دمدمی بودن و خلّی متلّونش، و قدرت مطلق و مرموزی که داشت، حتی تا این حد که او را بتوان دشمن خواند. وانگهی، رهایی ناشادمانه ای که بلومبرگ از مرگ پدرش احساس می کرد، پیش درآمدِ توصیف او راجع به ازدست دادن ایمانش در دهه ۱۹۵۰ بود.

بلومبرگ خواننده پرشور آثار کافکا بود و در کتاب های مهمش، ارجاعاتی کم اما بسیار مهم به او داد. یک مثال مهم، روایت کافکا از اسطوره پرومتئوس است که بلومبرگ در پایان کار بر روی اسطوره، آن را در مقام تلخیص نهایی اسطوره پرومتئوس، به بحث گذاشت. بلومبرگ در سرنوشته این کتاب، جمله ای از کافکا به ماکس برود^۱ را نقل می کند: «آنان [ظاهراً یونانیان]^۲ نمی توانستند آنچه را قطعاً صبغه ای الهی دارد، به قدر کافی از خود دور تصور کنند. نظم سلسله مراتبی خدایان، یکسره ابزاری برای دور نگاه داشتن این چیز یا مسئله قطعاً الهی، و خلاصی شان از آن بود، تا هوایی برای نفس کشیدن انسان پیدا شود.» [۶۱] این ایده که فاصله گرفتن از امر مطلق سرکوبگر، تنها با تقسیم و تجزیه آن، و منقاد ساختن آن از طریق قسمی

1 Max Brod

۲ افزوده از کرول است.

تقسیم خشونت/آمیز، امکان پذیر است، هسته کار بر روی اسطوره را تشکیل می دهد، گرچه در دهه ۱۹۵۰، این ایده هنوز در آثار بلومبرگ پرورده نشده بود. البته بلومبرگ، پیش از این ها، نزاع کافکا با پدرش را در قالبی اسطوره ای تفسیر کرده بود: «وضع انسان، وضعی که در این اسطوره پدر منعکس شده است، اعتباری مثال زدنی دارد.» [۶۲]

بنابراین ارزش مثال زدنی وضع کافکا، تلاش او برای خوداثباتی در برابر نیرویی بود که در مقام نیرویی قاهر و کنترل ناپذیر تجربه می شد. کافکا پدرش را با تعابیری توصیف می کند که او را در جایگاه قدرتی الهیاتی یا اسطوره ای می نشاند. او می نویسد که این نزاع، مسئله ای است که ابعاد آن «به هیچ رو در مخیله و شناخت من نمی گنجد» و آن را قدرتی مطلق و خودسر می داند: «به گمانم، تو خصلت مرموز همه جباران را مال خود کرده ای، جبارانی که قدرت شان را بر شخص خودشان و نه اندیشه شان بنا می کنند.» [۶۳]

در برابر قدرتی چنین مطلق، فرد همواره در موضع خطا کار قرار دارد: «آدم یک جوری مجازات می شد، حتی پیش از آنکه بداند خطایی از او سرزده.» [۶۴] بیان این ترس و نوشتن درباره آن، برای کافکا نوعی مبارزه با این قدرت مطلق بود، مبارزه ای که نه برابر بود و نه قرار بود به پیروزی ختم شود. تمام آنچه برای کافکا باقی مانده بود، تلاش برای مسخره کردن پدرش در جمع های خصوصی و «خوداثباتی کوچکی در برابر او» بود؛ اما افسوس «این چیزی نبود جز ابزاری - البته بیهوده - برای حفظ خودم. این تلاش ها، لطیفه هایی درباره خدایان و پادشاهان بودند، لطیفه هایی که نه تنها با عمیق ترین احترام همراه بودند، بلکه حتی خود احترام آمیز بودند.» [۶۵]

آثار کافکا، ظاهرا پیش درآمد پیوند میان کورا و خوداثباتی بودند، پیوندی که بعدها بلومبرگ برقرار ساخت: «این دغدغه های عمیق را تا جایی که ذهنم کار می کند، راجع به خوداثباتی ذهنی

خودم داشته‌ام، دغدغه‌هایی چنان عمیق که مرا نسبت به هر چیز دیگری تفاوت می‌کرد. [...] تمام آنچه ذهنم را انباشته بود، دغدغه خودم بود، اما این کار را به روش‌های مختلفی انجام می‌دادم.» [۶۶]

بلومبرگ مبارزه کافکا را «تلاش‌های پسری برای نه تنها خوداثباتی در برابر پدرش، بلکه برای بودن در کنار او» می‌داند؛ [۶۷] در روایت دیگری از متن، بلومبرگ با طول و تفصیل بیشتری این نکته را توضیح می‌دهد: «در جهانی که اسیر قسمی آزادی بی‌نام و نامعلوم است، جهانی که نه امنیتی دارد و نه رحمتی، و جهانی که قدرت مطلق شیطنت‌آمیزش هیچ قانونی و قاعده‌ای نمی‌شناسد، دغدغه خوداثباتی، صیانت نفس را به ریشه و بنیان همه چیز تبدیل می‌کند.» [۶۸]

اما معنای نزاع کافکا با پدرش و نیاز متعاقب به خوداثباتی، صرفاً در دفاع از خود خلاصه نمی‌شد. بلومبرگ می‌پرسد که آیا حس فراروی کافکا، بر تجربه پدر استوار بود، یا برعکس، آیا این نزاع «تنها بر اساس حس ریشه‌دار فراروی قابل فهم نبود؟» [۶۹] همین حس عقیم فراروی بود که کافکا را ناخرسند می‌ساخت، کافکایی که در میان «یهودیان آلمانی پراگ» بزرگ شده بود، یهودیانی که «در مرز سکولاریزاسیون غربی و ایمان شدید و غلیظ شرقی قرار داشتند و می‌کوشیدند در سکولاریزاسیون غربی سهیم شوند و در عین حال ایمان شرقی‌شان را نگه دارند.» [۷۰] به نظر کافکا، تلاش برای حفظ حد وسط، بی‌نتیجه بود؛ مفاهیم و کردارهای دینی حول او، معنای خود را از دست داده بودند، و در وجود او نوعی خلأ بر جای مانده بود. این «خلأ دینداری بی‌خدا» را باید «پر کرد»؛ این خلأ در آثار کافکا، پیش از همه با پدرش پر شد و بعدها آفرینش‌های ادبی در کنار پدر قرار گرفتند، و البته جای او را نگرفتند.

ایده تصرف مجدد موضعی که خدایی غروب کرده یا بی‌اعتبار شده، آن را خالی گذاشته است، استدلال اصلی آثار بعدی بلومبرگ، به‌ویژه

مشروعیت دوران مدرن، را شکل بخشید. گرچه بلومنبرگ بعدها زبان به نقدی صریح از کل سنت الهیات یهودی-مسیحی گشود، خود هرگز فارغ از نوعی حس فقدان نبود و در این جا لحن نومیدانه او صرفا به این دلیل نبود که ملاحظه حساسیت‌های رهبری کاتولیکِ هونگ‌لند را می‌کرد. فراروی، در این جا اندک واقعیتی دارد - یا دست‌کم بلومنبرگ می‌گوید که برای کافکا از چنان واقعیتی برخوردار بوده است، برای کسی که توصیف‌کننده وضعی است که در آن «امر مطلق» را می‌توان به «قلمرو سکولار شده درون ماندگاریِ عریانِ عصر مدرن» تبدیل کرد و فروشکست.

در نظر بلومنبرگ، دقیقا همین طرد مداخله الهی - یا به طور کلی استعلایی - در کردوکارِ متقنِ واقعیت، مقومِ خوداثباتی مشروع عصر مدرن بود. در این جا، دوپهلویی و ابهامی که در توصیف «امر مطلق» وجود دارد، جالب توجه است: ویژگی‌هایی که کافکا به پدرش نسبت می‌دهد، و بلومنبرگ آنها را جمع‌بندی می‌کند، ویژگی‌های نیرویی است که بنا به تعبیر کافکا در نامه به ماکس برود، فرد می‌خواهد از زیر بار آن خلاص شود. تفسیر بلومنبرگ این است که کافکا مشتاق همین فراروی بود. بلومنبرگ، با این تفسیر که هرمان کافکا، نه خود امر مطلق، بلکه نماد جهانی است که در آن شأن ماهویِ مفاهیمی چون «گزینش» یا «برگزیدگی» وارونه شده است، از تنگنای محکوم کردنِ علنیِ فراروی می‌گریزد. پدر، تجسم تقدیر است، تجسم جهانی که پسادینی است، نه غیردینی، [۷۱] جهانی که پس از قطع عضوی از اعضای بدنش، دچار درد شبح^۱ شده است.

بنابراین مبارزه کافکا علیه همین تقدیر بود و دو شکل به خود گرفت: نوشته‌های کافکا و تلاش او برای ازدواج، دو شکلی که

1 phantom pain

دردی شایع در بیماران قطع عضو، دردی که گویی ناشی از عضوی است که دیگر سر جای خود نیست و قطع شده است [م]

بلومنبرگ آنها را شیوه‌هایی برای یافتن جای پای مطمئن در «جهان سوم» می‌داند - تکثر جهان‌ها نوعی تقسیم خشونت‌آمیز نمادین بود. این جهان سوم، غیر از جهان اول بود که پدرش بر آن حکم می‌راند و جهان دوم که در آن اسیر [شبح] پدرش بود. کافکا خود هرگز تشکیل خانواده نداد و بنابراین هرگز شأن و منزلتی برابر با پدرش پیدا نکرد، کسی که در هیئت «خدای حسود» ظاهر شده بود.

بلومنبرگ می‌گوید که «هیچ فرجام‌خواهی‌ای علیه این خدا در کار نبود»، فرجام‌خواهی علیه خدایی که قوانینی می‌گذارد که خود مقید به آنها نیست؛ در جایی که پدر و پسر، هم‌شأن یکدیگر نیستند، نه فرجام‌خواهی امکان‌پذیر است و نه قدرت به ابژه ادعاهای رقیب افراد برابر تبدیل می‌شود. این تفسیر، که شکاف پدر و پسر، نوعی تقسیم خشونت‌آمیز را ضروری می‌سازد، بار دیگر در تفسیر بلومنبرگ از سخن بزرگ‌گفته مطرح شد: تنها آنکه خود خداست، می‌تواند در برابر خدا بایستد. این تفسیر، پیوند روشنی با خوانش بلومنبرگ از کافکا دارد: خوداثباتی علیه امور مطلق، از آن‌رو ضروری است که این امور، بنا به ماهیت‌شان، هستی‌آنانی را که گرفتار قدرت خودسر آنها شده‌اند، تهدید می‌کنند. بنابراین، تقسیم خشونت‌آمیز، یا به معنای ایجاد «میدان برابر» است، یا پذیرفتن مسئولیت جهانی که در ید اختیار این قدرت مطلق نیست. در این بستر می‌توانیم میل کافکا به کسب منزلتی برابر با پدرش را بفهمیم، «چون در این صورت، من پسری آزاد، شاکر، شریف و سرفراز، و تو، پدری دلسوز، مشفق، آرام و بری از خوی جباران خواهی بود.» [۷۲]

این تنها یکی از مضامین متعدد آثار بعدی بلومنبرگ است که نطفه‌شان در این جا بسته می‌شود. مضمون جالب توجه دیگر، «سکولاریزاسیون» است. در این جا سکولاریزاسیون به معنایی که بلومنبرگ آن را «نامشخص» می‌خواند، ظاهر می‌شود: کاربرد «کمی»

سکولاریزاسیون، حاکی از کاهش نفوذ دین در عرصه‌ای خاص است. [۷۳] سکولاریزاسیون در این معنای کمی - که گرچه ارزش اکتشافی خاصی نداشت، اما آسیبی نیز به تحلیل بلومبرگ نمی‌زد. در بحث قبلی راجع به اجداد کافکا مطرح شد، «یهودیان آلمانی پراگ، که در مرز بین سکولاریزاسیون غربی و ایمان شدید و غلیظ شرقی قرار داشتند و می‌کوشیدند در سکولاریزاسیون غربی سهیم شوند و در عین حال ایمان شرقی‌شان را نگه دارند.» مورد دیگر استفاده از سکولاریزاسیون، آستن معنای بیشتری است: تعبیر «جهان سوم»، که قبلاً ذکر شد، هم جهانی بود که در آن «دیگر مردمان با شادمانی و به دور از فرمان‌پذیری و اطاعت زندگی می‌کردند» و هم جهانی «که ظاهراً خارج از مرزهای داستان استعلا قرار داشت، اما داستان استعلا باید در این جهان به نتیجه می‌رسید، نتیجه‌ای که عبارت بود از اضافه شدن تصویر فریبنده و دست‌نیافتنی بهجت و خرسندی، تصویری حاکی از بی‌تفاوتی امر مطلق.» قلمروی که فراسوی لعن و رستگاری جای می‌گرفت، «قلمرو سکولار شده درون ماندگاریِ عربان مدرن بود، قلمرو تک‌ساحتی دنیویت»^۱ [۷۴]

در این جا، بلومبرگ تعبیر «سکولار شده» را به نحوی بکار می‌گیرد که حاکی از وضعی است که دیگر دینی نیست، اما کاملاً غیردینی نیز نیست. بنا بر تعابیر بلومبرگ در مشروعیت دوران مدرن، این کاربرد نشان‌دهنده دین عینی به دین و عذاب وجدان ناشی از رها کردن آن است کلمه Schuld (شولت) هر دو معنا را افاده می‌کند. امر مطلق که تنها کنار زده شده، اما همچنان سایه‌گستر است، امیال برآورده نشده‌ای از خود به جا می‌گذارد. این تنش بین کردوکارهای پیش‌پا افتاده هستی روزمره و هجمه امر مطلق، سرچشمه شرم و سردرگمی است، و در معنای دقیق کلمه، مضمون اصلی آثار کافکا است، آثاری که در آنها امر مطلق همان عامل اسرارآمیزی است که

1 Diesseitigkeit (worldliness)

شخصیت اصلی بی پناه و بی نامِ رمان را دستگیر و «محاکمه» می‌کند. به زعم بلومبرگ، زندگی در جهان پسادینی، تقدیر کافکا بود. در این وضع، خوداثباتی به معنای «تلاش برای ریشه دواندن در این "جهان سوم" بود» به معنای ساختن و قوام بخشیدن به واقعیت اثباتی که مقید به قواعد خود بود و در ید قدرتِ این امر خارجی قرار نمی‌گرفت. اما «پیش از تغییر سیمای امر مطلق، و تبدیل آن به پدر» این تلاش بی نتیجه بود. برای کافکا و بسیاری از خوانندگان بعدی‌اش: «آنچه در این جا رخ می‌دهد، اصلاً اتفاقی نیست. تقدیر دورانی که روابطش با امر مطلق، دیگر در درون مایه‌ای که برای آن به ودیعه نهاده شده، برقرار نمی‌شود، در این جا بیان انسانی درخوری می‌یابد.»

بلومبرگ در این جا از کافکا در مقام بستری برای تأملات خود در باب جایگاه امر مطلق، خداوند و کل مجموعه ایده‌های همراه با آن، یعنی دین، استفاده می‌کند. ابهام عمیق این متن، قطعاً چیزی بیش از رعایت محتاطانه ملزوماتِ متن چاپی، و نشان‌دهنده تلاش بلومبرگ برای دستیابی به موضع مستقل خود است. بنابراین به نظر می‌رسد که بلومبرگ دو تفسیر از سکولاریزاسیون را می‌آزماید، دو تفسیری که در این جا یکی شده‌اند و شکنندگی این وحدت، تنها در پرتو نوشته‌های بعدی بلومبرگ آشکار می‌شود. تفسیر سکولاریزاسیون براساس شولت (Schuld)، در برابر تفسیر دیگری قرار می‌گیرد که سکولاریزاسیون را فرایند تصرف مجدد می‌داند، فرایندی که در آن، پرسش به قوت خود باقی می‌ماند، اما ماهیت و ساختار پاسخ مشخصاً دینی، از میان می‌رود. در این جا همچنان به نظر می‌رسد که مفهوم تصرف مجدد با فهم رایج از سکولاریزاسیون سازگار است، تا جایی که امر مطلق، و نه پاسخ به مسئله را که کار فلسفه کاستن از قدرت آن است، موضعی می‌داند که همواره باید پرسش شود: «برخلاف جاهایی که خلأ امر مطلق با نمادهای سیاسی، زیبایی‌شناسانه و

اروتیک پرمی شود، در این جا "انسان غول‌پیکر" در مقام متصرف استعلا ظاهر می‌شود. [۷۵] در نسخه‌ای که در *دوسلدورفر ناخریشتن* چاپ شده بود، این عبارت کمی تغییر کرده بود:

وضع انسانی‌ای که در این اسطوره پدر انعکاس می‌یابد، اعتباری مثال‌زدنی دارد: در آن، تقدیر درونی دوران، شکل و بیان پیدا می‌کند، دورانی که آگاهی‌اش از امر مطلق و استعلا، دیگر با تمسک به درون‌مایه دینی سنتی حاصل نمی‌شود و بنابراین دوران، به ضرورتی که از آن اجتناب نمی‌تواند کرد، این خلأ را با اشکال هر چه تازه‌تری پرمی‌کند: نمادها، ایدئولوژی‌ها و عناصر سیاسی، زیبایی‌شناسانه و اروتیکی که امر مطلق را تصرف می‌کنند.

در جملات پایانی مقاله، دوباره تفاوت‌های اندکی بین دو نسخه به چشم می‌خورد. نسخه *دوسلدورفر ناخریشتن* با این جملات تمام می‌شود:

این بیش از آن معنایی است که پدری واقعی هرگز بتواند افاده کند؛ این عرصه سیزیفوس، پرومئئوس، تانتالوس^۱ و اطلس^۲ است. این پدر، به دلیل تشویش و اضطرابی که در برابر امر مطلق بر او چیره شده بود، به نحو سرکوب‌گرانه‌ای غول‌پیکر شد و نامش را به امر بی‌نام و صورتش را به امر بی‌صورت تسلیم کرد. و قطعاً اتفاقی

۱ در اساطیر یونان، تانتالوس پسر زئوس بود و بنابراین تباری نیمه‌خدایی داشت. در مهمانی خود برای آزمون خرد خدایان، پسرش پلوپس را قطعه قطعه کرد و پخت. همه خدایان جز دمتر که شانه پلوپس را خورد، به حيله او پی بردند و پلوپس را به زندگی بازگرداندند و شانه‌اش را از عاج ساختند. تانتالوس به شکنجه ابدی در هادس محکوم شد. او در رودخانه‌ای ایستاده بود که آب تا چانه‌اش بالا آمده بود اما تا می‌خواست آب بنوشد، آب خشک می‌شد و بر بالای سرش درخت میوه‌ای بود که تا می‌خواست میوه‌ای بچیند، باد میوه‌ها را می‌برد [م]

2 Atlas

در اساطیر یونان، اطلس پادشاه شهر افسانه‌ای آتلانتیس بود. او سه برادر با نام‌های پرومئئوس، اپیمئئوس و منوتئئوس داشت. اطلس علیه خدایان جنگید و محکوم شد افلاک را بردوش بگیرد [م]

نیست که خود نام «پدر»، که از آغاز دوران تاریخی ما با نام خدا ممزوج شد تا لب لباب عشق را پدید آورد، اکنون در برهه بحرانی این دوران، به گمنامی وحشت‌زای نیستی درمی‌غلند. [۷۶]

نسخه هوخ‌لند نیز به همین ترتیب پایان می‌یابد، اما مسیر متفاوتی را طی می‌کند. عبارتی که نقل کردیم - جایی که به نحوی دیگر، خلأ امر مطلق... - به این نتیجه می‌رسد: «و قطعاً بی‌دلیل نیست که همین نام "پدر"، که در زمان‌های پیشین با نام خدا درآمیخته بود تا جوهر و اعصاره اعتماد به امر مطلق باشد، اکنون در برهه‌ای که این اعتماد دچار بحران شده است، به گمنامی وحشت‌زای نیستی درمی‌غلند.»

بنابراین به نظر می‌رسد که در نسخه هوخ‌لند، زوال ایمان به خدای پدر، وجه مشخصه دوره بحران فرهنگی بود، حال آنکه در نسخه دوم، اعتمادناپذیری فزاینده امر مطلق، ظاهراً به جستجوی چیزهایی که امر مطلق را تصرف کنند، مشروعیت می‌بخشد. احتمالاً محدودیت‌های مربوط به حجم مقاله، بلومبرگ را واداشته است تا مقاله اصلی را بازنویسی و خلاصه کند تا بتوان آن را در روزنامه چاپ کرد؛ و شاید برعکس، او از فرصت استفاده کرده تا مقاله کوتاه‌تر را برای انتشار در هوخ‌لند بسط دهد - ممکن نیست با عنایت به شواهد موجود، آنچه را دقیقاً اتفاق افتاده بازسازی کرد. این مقاله‌ها را با توجه به تصویر بزرگ‌تر اندیشه بلومبرگ در آن زمان، چندان نمی‌توان شاهی بر عدم انسجام فکری او دانست. از آخرین جملات هر دو نسخه، منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که بحران عصر حاضر، بحران اعتماد به خیرخواهی الهی است - و کافکا، در مقام انسان مدرنی که کس دیگری را نداشت تا ناراحتی‌اش را با او در میان بگذارد، این خلأ را با پدرش پر کرد.

وجه ممیزه اندیشه بلومبرگ، این است که عمارت‌های بلند معنا را که انسان برای خود برافراشته است، با نقدهای نافذ و عمیق خود

درهم می‌گوید، و همواره نیز از نیاز به برافراشتن چنان سازه‌هایی آگاه است و به همین دلیل، این سازه‌ها را نه براساس امتیازات درونی آنها، بلکه برشالوده موضع انسان‌شناسانه خودش، توجیه می‌کند. در این راستا، گفته‌اند که بلومنبرگ «مثل هابرماس، رورتی و فوکو، فیلسوفی دلبسته این ایده است که انسان موجودی است که به خود وانهاده شده و باید خود گلیمش را از آب بیرون بکشد. اما برخلاف دیگران، بلومنبرگ انسان را به قسمی حس فقدان مجهز می‌کند، حسی که تشخیصی وانهادگی و کنار آمدن با آن را برای انسان دشوار می‌سازد.» [۷۷] این دشواری، برای بلومنبرگ، مسئله‌ای برخاسته از تجربه شخصی بود؛ نوشته‌های او در دهه ۱۹۵۰، فرصتی پیش می‌نهد تا ببینیم بلومنبرگ خود چگونه با رنج بسیار، از این امید دست شُست که انسانی که به خود وانهاده شده، بتواند فراتر از صیانت نفس، به چیزی نظر کند. در این بستر، این نکته جالب توجه است که شکست کافکا در خوداثباتی، بخشی از وضع «مثال‌زدنی» او را تشکیل می‌دهد؛ چه، بلومنبرگ، تا آن زمان پذیرفته بود که امر مطلق می‌تواند در قلمرو انسانی مداخله کند و سرک بکشد، گرچه او از این همان دانستن امر مطلق با خداوند پرهیز می‌کرد، خدایی که امکان مرگش به نحوی ضمنی تصدیق شده بود. بلومنبرگ هنوز به برهه‌ای نرسیده بود که با صورت‌بندی فلسفه‌ای که از اتکا کامل انسان به خود عزیمت می‌کرد، آشکارا خوداثباتی را اقدامی بالقوه موفقیت‌آمیز در مصون ساختن امور انسانی از مداخله امر مطلق تلقی کند. «بحران»ی که بلومنبرگ در مقاله‌اش راجع به کافکا و نوشته‌های اولیه خود از آن سخن می‌گفت، عمدتاً بحرانی شخصی بود که پاسخ می‌طلبید، اما این پاسخ، برای بلومنبرگ، مستلزم نوعی تصمیم به «قطع ارتباط» بود و او نمی‌توانست این تصمیم را یا دفعتا یا با اِعمال خشونت علیه غرایز خود بگیرد. با این حال، بلومنبرگ هنگام صحبت درباره بحران شخصی

کافکا، به طور ضمنی می گوید که کافکا دستخوش بحران فرهنگی دیگری بود. توصیف بلومبرگ از کافکا، در مقام فردی که بین مدعیات سنت دینی و محیطی هر چه سکولارتر گرفتار شده بود، ناظر بر این است که وضع کافکا، وضعی مثال زدنی بود و خصلت منحصر به فرد آن، تنها شیوه بیان این وضع بود. در نوشته های این دوره بلومبرگ، همچنان سویه ای وجود دارد که متعلق به نقد فرهنگی است و به فرسایش ارزش های سنتی در مدرنیته می پردازد. چنان که گفتیم، گرچه بلومبرگ پیشاپیش از کیفرخواست های مد روز علیه مدرنیته فاصله گرفته بود، در نوشته های مربوط به میانه دهه ۱۹۵۰ او، علاقه ای هر چند کم به این گفتار وجود دارد و مقالات بعدی او بر این نکته صحنه می نهند.

مقابله با بقایای آخرت شناسی

مقاله کافکا، از بحرانی سخن می گفت که بیش از هر چیز، محصول تشویش و اضطراب زیستن در جهانی بود که در آن انسان قدرتمند شده بود، جهانی که دریافته بود برای مقابله با یورش امر مطلق آماده نیست و جهانی که ترجیح داده بود فراموش کند که دستخوش بلاتکلیفی آخرت شناسانه است. بلومبرگ، اولین ووا را شاهد دیگری بر مدعای تشویش و اضطراب می دانست، کسی که رمان هایش موضوع مقاله دیگری در *هوخ لند* با عنوان «آیرونی آخرت شناسانه» بود. [۷۸] بلومبرگ در این مقاله، بلاتکلیفی آخرت شناسانه را مضمون اصلی آثار ووتلقی کرد. رمانی مثل *مشتی غبار*^۱، چیزی بیش از کمدی های رایج اجتماعی است و جهانی مشحون از قطعیت های ظاهری را تصویر می کند، اما خوانندگانی که می خواهند دمی در سایه این قطعیت ها بیاسایند، «با شبیخون نویسنده» مواجه می شوند، دقیقاً

1 Evelyn Waugh

2 A Handful of Dust

مثل شخصیت اصلی رمان، که با «شیخون تقدیر» روبرو می‌شود. [۷۹] جهانی که او تصویر می‌کند، سرشار از شخصیت‌هایی است که «التفاتی به جهان» و اعتنایی به امر مطلق ندارند و آن را اسباب زحمت می‌دانند. امر مطلق، در میانه همین غفلت و کرختی سر می‌رسد و آدم‌ها را اسیر خود می‌کند. این آبرونی، کردوکارهای ظاهرا قابل اعتماد جهان را محدود می‌کند: «اهمیت آبرونی در نظرو، برای این باور استوار می‌شود که بی‌اعتنایی انسان مدرن به پرسش‌های بنیادین، تنها زمانی درهم می‌شکند که او به سهمگین‌ترین وجهی با حقیقت رو در رو شود.» [۸۰] آنچه این آبرونی را توجیه می‌کند، «مشروعیت» حقیقتی است که آن را در معرض دید قرار می‌دهد، گرچه در «وضع مدرن»، کار آبرونی بیش‌وکم «فهم‌پذیر کردن فقدان و حرمانی است که با غروب حقیقت در جهان حاصل شده است.» [۸۱]

آخرین دامی که حقیقت برای آدم عادی از همه جا بی‌خبر پهن می‌کند، انتظار ظهور دوباره خداوند و قضاوت واپسین است. از این منظر، کل عالم و قانون‌مندی ابدی‌اش، و کل تاریخ جهان و جد و جهدهای رنج‌آورش، در پرتوی آبرونیک نمایان می‌شود. [...] آبرونی شکلی از بیان است که همه چیز را در کمانک‌های «مقدماتی بودن»^۱، ثابت و درخودمانده نگه می‌دارد. [۸۲]

ظاهرا بلومنبرگ در توصیفش از بی‌خبری - یا معمولی بودن^۲ تحت هر عنوان دیگر - به مثابه مقدمه ظهور حقیقت بی‌نام، مفاهیم هایدگری را در بستر الهیاتی بکار می‌گیرد. این تعابیر، نه به نحوی منسجم استفاده شده‌اند و نه به هیچ رو در این متن دست بالا را دارند، بلکه نفسی ذکر شدنشان در این متن و حضور غالب ایده‌های اصلی آنها،

1 preliminariness (Vorläufigkeit)

منظور، مقدمه ظهور دوباره بودن و مقدمه قضاوت واپسین بودن است، یعنی نهایی نبودن وضع مدرنی که انسان در آن می‌زید [م]

2 Alltäglichkeit

جالب توجه است. ابهام پایدار موضع بلومنبِگ، در مواجهه او با این پرسش روشن می شود که رمان های او را باید «رمان های الهیاتی» محسوب کرد یا نه. او پاسخ منفی می دهد و البته این توضیح روشنگر را اضافه می کند: «اما از آن رو که پیش شرط تاریخ آگاهی مدرن، ولو در مواضع افراطیِ خدا ناباورانه، طرح واره آخرت شناسی مسیحی است، در رمان های او نیز وضع انسان را تنها می توان از این منظر فهمید که او همواره این پیش شرط را سرکوب و صورت بندی های نامتناهی^۱ را جایگزین آن می کند.» [۸۳]

در این جا بار دیگر به نظر می رسد که بلومنبِگ، با خرد متعارف در باب سکولاریزاسیون همداستان است و اصل اولیه کارل لوویت درباره «پیش فرض الهیاتی فلسفه تاریخ» را تکرار می کند. اما نکته ناهمسازی در توصیف بلومنبِگ وجود دارد: آیا او به این گزاره گردن نمی نهد که خدا واقعا مرده است؟ امکان ظهور دوباره خداوند، در مقام امری انتزاعی باقی می ماند، اما مثال هایی که از رمان های او راجع به مداخله الهی ذکر می شود، اغلب به طرز عجیبی مایه یأس و نومیدی اند. بلومنبِگ مرگ را در رمان تازه او، *دل بند*^۲، محدودیت برناگذشتنی انسان و اُس و اساس آخرت شناسی قدیمی تر می داند. [۸۴] اما آیا این تقلیل «آیرونیکی» آخرت شناسی [به مرگ]، از مرزی عبور نمی کند که فراسوی آن، صحبت از آخرت شناسی سرپای بی معنی می شود و مفاهیم الهیاتی کاملاً ماهیت خود را از دست می دهند؟ در این جا، مجال طرح این پرسش ها در باب ایمان خود او وجود ندارد، اما بسیار مهم است که تأثیر آنها بر اندیشه بلومنبِگ را بررسی کنیم. بلومنبِگ در نقد متعاقب خود بر مفهوم سکولاریزاسیون، با تمایل به ردیابی مفاهیم ظاهراً سکولار و ربط دادن آنها به مفاهیم

1 formulas of infinity

2 The Loved One

الهیاتی مخالفت می‌کند، تمایلی که نهایتاً وابستگی مستمر عصر مدرن به ایده‌هایی را تأیید می‌کند که ساختۀ خودِ عصر مدرن نیستند: «در این جا، آنچه دیرزمانی مغلوب و مه‌خور شده است، به نحوی غیرمنتظره باز می‌گردد و خود را چونان چیزی به رخ می‌کشد که مقاومتی آزردهنده دارد.» [۸۵]

در عین حال، آنچه قصور و کوتاهی شخصیت‌های اصلی وو در دور افتادن‌شان از ایمان را متعادل می‌کند، پذیرش ضمنی غیبت خداوند است: بلومبرگ از جهانی «فاقد حقیقت» سخن می‌گوید، و [حال که حقیقتی در کار نیست] این تشخیص، معنایی بیش از آن دارد که صرفاً از ناینیان مطلق سخن بگویم که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند حقیقت را دریابند. مثل مقالۀ مربوط به کافکا، تمام آنچه از امر مطلق باقی می‌ماند، درد شبیح است، خلأیی که به روی انواع تصرف مجدد، گشوده شده است. اما برخلاف خوانش بلومبرگ از کافکا، در مقام کسی که به نحوی دردناک از این خلأ آگاه بود و می‌خواست آن را با فیگور پدر پر کند که فربه شده و سویه‌هایی اسطوره‌ای پیدا کرده بود، شخصیت‌های اصلی رمان‌های وو در پی عناصری نیستند که این موضع را به یاری آنها تصرف کنند. برعکس، این شخصیت‌ها می‌کوشند به کلی از امر مطلق فرار کنند، و در عین حال، امر مطلق کمین می‌کند تا آنان را به دام بیاورد.

با این همه، تعجب‌آور است که بلومبرگ همچنان می‌کوشد استدلالش را در قالب معادلۀ سکولاریزاسیون و دگرآیینی عصر مدرن مطرح کند. این نکته را شاید بتوان بدین نحو فهمید که بلومبرگ نمی‌خواهد در برابر عدم قطعیت‌های ناشی از غیبت ایمان تسلیم شود، حتی پس از آنکه قطعیت‌های ایمان فروپاشیده‌اند. توضیح محتمل دیگر، در خود استدلال بلومبرگ وجود دارد: مشروعیت دوران مدرن، و مدعای خودآیینی این دوران، به موفقیت تلاش آن برای خوداثباتی

بستگی دارد، حال آنکه مقاله‌های مربوط به وو و کافکا، حاکی از شکست این تلاش‌اند.

در مقاله «آیرونی آخرت‌شناسی»، هیچ سخنی از خوداثباتی به میان نمی‌آید، گرچه جوهر آن را می‌توان در توصیف منفی از اعمال روزمره انسان‌هایی تشخیص داد که می‌کوشند خود را از زیر بار خداوند «خلاص کنند». گرچه بلومنبرگ بعدها از زندگی‌ای دفاع کرد که خود را با پرسش‌های نهایی و پاسخ‌ناپذیر به زحمت نمی‌اندازد، خود همین دلمشغولی به سطح هستی در این جا، شاهی است بر این ضرورت که زندگی انسان، تکیه‌گاه خود را در آگاهی از امر مطلق می‌جوید:

آنچه انسان را از آخرت‌شناسی مسیحی دور می‌کند، ماهیت فرامانسانی آخرت است، ماهیتی که خود را به انسان عرضه می‌کند، اما نه تنها انسان را جذب نمی‌کند، بلکه او را از خود می‌رانند. انتظارات مربوط به تحقق وعده رستگاری، مثلاً انتظارات سوسیالیستی-کمونیستی، به این دلیل بسیار جذاب‌اند که چیزی کم‌تر و نه بیشتر از انتظارات مسیحی را وعده می‌دهند؛ انتظارات سوسیالیستی-کمونیستی، به برزخ شباهت دارند، به تالاری که دیوار به دیوار جهنم است؛ این انتظارات، شکلی از خوشبختی‌اند که از انسان طبیعی برمی‌آید. جایی که ارمغان امور واپسین - خواه سعادت آخروی باشد و خواه لعن جاودان - چیزی جز پاشانی و پریشانی نیست، انسان با طیب خاطر به امور ماقبل‌نهایی رضایت می‌دهد، اموری که در مخیله‌اش می‌گنجند. به زعم وو، این رضایت دلپذیر انسان از انسان، و این روگردانی از تأثیر رقت‌انگیز انتظار برای ظهور دوباره امر مطلق، اشتباه بنیادین معاصرانش بود. آنان نمی‌دانند که تنها دو گزینه فرامانسان و فروامانسان را پیش رو دارند، و نمی‌دانند که نخواهند توانست با شکاکیتی سبک‌سرانه، روی مرز باریک انسانیت، مرز بین خدا و حیوان، و مرز بین بهشت و جهنم، راه بروند، چون پای انسان را یارای گام نهادن بر این مرز نیست.

باید به یاد داشت که این رادیکالیسم، متعلق به اولین وواست، گرچه بلومنبرگ آن را تا حدی با همدلی جمع‌بندی می‌کند. در واقع، این پاتوسِ عاجلِ تصمیمِ مطلق، تحسینِ معارضِ بعدیِ بلومنبرگ، کارل اشمیت، را به دنبال داشت. با این همه، عجزِ انسان در پیشگاه امر مطلق، پاتوسِ تصمیم‌گیری را تعدیل می‌کند. آیا رمان باری دیگر *برایده‌ها*^۱، امکان‌ناپذیریِ تصمیمِ ایجابی را نشان نمی‌داد؟ «چه کس می‌داند که آیا انسان می‌تواند به *طرفداری از خداوند* تصمیم بگیرد؟ هر چه باشد، انسان قدرت این را دارد که علیه خداوند نایستد.» [۸۷] مرگ، علاوه بر اینکه «آخرین پناهگاهِ آخرت‌شناسی» است، پایان یافتنِ هستیِ بدن‌مند ما را نیز اعلام می‌کند، هستی‌ای که همواره دیانتِ مسیح را به زحمت انداخته است. از این منظر، رضایت دادن به امر انسانی، به معنای رها کردنِ این تعهد است که به مرتبه‌ای فراتر از امر حیوانی و بدن در مقام جایگاه گناه - که آداب جنسی در کانون توجه آن قرار دارند - برسیم. در نتیجه، سهل‌گیریِ این افراد را نشانه دیگری از زوال اخلاقی می‌دانند. در *بدن‌های منزجرکننده*^۲، که عنوان بجا و مناسبی دارد، قضاوت مردم در باب هجوم دشمن، در شکل جنگ، به جامعه‌ای مجال ظهور می‌دهد که «وجه مشخصه‌اش، ولنگاری‌های جنسی» است. [۸۸] بلومنبرگ در نقدش بر *زوال و فروپاشی*^۳، در توصیف صحنه‌ای از یک آدم‌خواری واقعی، قسمی کیفرخواست از «آدم‌خواری در اشکالِ بسیار» را تشخیص می‌دهد که «مختص وحشیان نیست، بلکه هر جا که انسان برای انسان تبدیل به وسیلهٔ معاش و لذت شود، حکمفرما خواهد بود.» [۸۹] این لذت، چنان‌که بعداً در یکی از عبارات اشمیت خواهیم دید، لذتی است که «دیگر در پی ابدیت نیست.» توجهی که به رابطهٔ علی بین ولنگاری

1 Brideshead Revisited

2 Vile Bodies

3 Decline and Fall

جنسی و مکافات شده است، دست کم تا حدی نشانگر پذیرش آموزه کاتولیک و نقد فرهنگی همراه با آن است، حتی اگر بلومنبرگ خود خواستار «سخت گیری واقعی به سبک و سیاق کاتولیک ها» نشده باشد. [۹۰]

تصدیق مرگ خدا

در مقاله وو، تقدیر خداوند، مبهم باقی می ماند و می توان به نحوی مستدل فرض را بر این گذاشت که این مسئله، بلومنبرگ را بسیار آشفته کرده بود. مقاله بلومنبرگ در *استودیوم جنرال* با عنوان «کانت و مسئله "خدا ی رحیم"»، که تقریباً در همین زمان منتشر شد، شاهد دیگری بر این مدعاست. [۹۱] در روایتی که بلومنبرگ بعدها با نگاه به این دوره عرضه کرد، این مقاله را آغاز «رویارویی با مسیحیت» دانست. [۹۲] در این جا نکته جالب توجه این است که گرچه بلومنبرگ مرگ خدا را می پذیرد، دلیلی برای اظهار شادمانی نمی بیند: «از یک سو میراثی بارور قرار دارد، چنان که نیچه معتقد بود و همانطور که ارتقاء انسان به بالاترین مرتبه سیادت و برتری مؤید آن است؛ و از سوی دیگر میراثی وحشتناک در کار است، همان گونه که تجربه تبدیل قدرت انسان به قدرتی مطلق، به زودی نشان خواهد داد.» [۹۳] آنچه بلومنبرگ در این جا توصیف می کند، در غلتیدن خود اثنای به قدرت افزایی^۱ و تبدیل دفاع از خود مشروع به غصب^۲ است. بلومنبرگ بعدها در نقد خود بر معادله سکولاریزاسیون، قصد داشت همین اتهام غصب را که علیه عصر مدرن مطرح شده بود، رد کند.

البته این نقد هنوز در سال ۱۹۵۴ پرورده نشده بود. با این حال، مقاله مربوط به کانت، پیش درآمد برخی از سویه های پروژه

1 self-empowerment

2 usurpation

بعدی بلومبرگ بود. او که هنوز فرض می‌کرد قسمی «بحران دوران جدید» [۹۴] وجود دارد، کار خود را تحقیق در این باره می‌دانست که «قبلا چه اتفاقی افتاده که به / این بحران ختم شده است. چون در همه این پرسش‌ها راجع به گذشته، باید برهه‌ای را تشخیص داد که آنچه بعدها تبدیل به واقعیت و بنابراین تغییرناپذیر شد، در آن هنوز تنها نوعی / مکان بود؛ و نیز این پرسش‌ها می‌خواهند در ظلمت چیزی رخنه کنند که هنوز برای ما ممکن است.» این پرسشگری‌ها، حتی مرگ خدا را تعدیل می‌کنند: «اینکه آیا بازگشت خدا، به امکاناتی که برای ما گشوده مانده‌اند، تعلق دارد یا نه، یکی از ضروری‌ترین مسائلی است که مجبورمان می‌کند ریشه‌های تاریخی‌مان را بر آفتاب افکنیم.» [۹۵] پاسخ بلومبرگ، حاکی از تردید است، گرچه برخلاف چندخدایی زیباشناسانه‌ای که هولدرلین^۱ پیشنهاد داده بود، بلومبرگ بیشتر مایل است پاسخی منفی به این پرسش بدهد. بلومبرگ بار دیگر مسائل الهیاتی را البته با وضوح بیشتری در قالب مقاله‌ای ادبی بررسی می‌کند.

بلومبرگ آشکارا گفته بود که وو را، به رغم همه تأکیدش بر آخرت‌شناسی، نویسنده‌ای الهیاتی نمی‌داند و شاید به همین دلیل بود که تقریباً هیچ مخالفتی با عقاید الهیاتی او نمی‌کرد. سهل‌گیری بلومبرگ در مورد وو، در تقابل با تأملات او در مقاله مربوط به تی.اس. الیوت^۲ قرار داشت که چهار سال بعد در همین نشریه منتشر شد. [۹۶] این مقاله، آثار الیوت را در تمامیت خود بررسی می‌کردند و شکاکیت آشکاری را در باب موضوعی نشان می‌دادند که دغدغه‌هایش ظاهراً تفاوت چندانی با دغدغه‌های وو نداشت.

این مقاله انتقادی نیز از بحران مفروض مدرنیته، و مشخصاً بحران جهان غرب، عزیمت می‌کند، جهانی که از نقطه‌ای «بیرونی»،

1 Hölderlin

2 T.S. Eliot

که معلوم نیست دقیقاً کجاست، به پرسش گرفته شده است. «این مسئله که آیا آنچه در تملک ماست، یا معتقدیم که چنین است، همچنان در جهان ما حضور دارد یا نه، به قلب جهان مان رخنه کرده است.» [۹۷] بلومنبرگ نمی‌گوید که مایملک «ما» دقیقاً چیست، و میراث ما از چه چیزی تشکیل می‌یابد، اما نکته‌ای که روشن می‌شود، یکی از دغدغه‌های اصلی بلومنبرگ در دهه ۱۹۵۰ است. مقاله مربوط به وو، با توصیف شخصیتی پایان می‌یابد که در جستجوی قطعه‌ای از صلیب راستین، «این تکه خرد و ناچیز از واقعیت»، [۹۸] به زیارت می‌رود. در همین زمان، بلومنبرگ در مقاله‌اش راجع به کانت، کم‌رنگ شدن حضور خداوند را به رنگ باختن هر قسمی از اقسام از واقعیت، ربط می‌دهد. دغدغه مشترک هر دو مقاله، ماهیت واقعیت^۱ در جهان مدرن است، اینکه آیا ما همچنان می‌توانیم جهان را به هر قسمی از اقسام معنا، فراچنگ آوریم و آیا ما جهان را «داریم»^۲. بار دیگر، تأملات بلومنبرگ در باب این مسئله، به عصاره یکی از آثار اولیه‌اش، *مشروعیت دوران مدرن*، می‌انجامد. او در این کتاب، مسئله را چنین به صراحت مطرح می‌کند: چگونه است که عصری که مشخصه‌اش دنیویت فزاینده است، ظاهرادست‌کم در نظر برخی-خصلت واقعی خود را از دست داده است؟ و چگونه است که «سکولاریزاسیون» بر اعتماد به نفس انسان نیافزوده و او در جهان، احساس راحتی بیشتری نمی‌کند؟ [۹۹]

در مقاله مربوط به وو، آخرت‌شناسی در هیئت ضامن واقعیت آشکار شده بود؛ یورش همواره ممکن «امر مطلق»، ولو در اشکال نومیدکننده‌اش، چونان راهی برای تأیید و تضمین وجود قسمی ساختار معنا پدیدار شده بود: آنچه جهان را واقعی می‌کرد، امکان سیه‌روزی جهان بود. بلومنبرگ در بحثش راجع به الیوت، نقشی به

1 Wirklichkeit

2 whether we "have" the world

آخرت‌شناسی می‌دهد که کمابیش با توصیف قبلی‌اش از آن مخالف است. بحث بلومنبرگ دربارهٔ اشعار الیوت، بر چهارکوارتت^۱ متمرکز است. او این اثر را «چیزی شبیه به شعری تعلیمی در باب زمان و زمان‌مندی» توصیف می‌کند و آن را «در هر حال، مهم‌ترین شعر الیوت» می‌خواند. این اشعار از «مبارزهٔ الیوت برای حضور^۲ در زمان حال» حکایت می‌کند، مبارزه‌ای که در مقام «تنها سویی ممکن آزادی، در میانهٔ عجز دیگر نه^۳ و هنوز نه^۴» فهم می‌شود. اما این حضور در زمان حال، انتزاعی باقی می‌ماند، چون این مبارزه «حضور غنایی^۵ کم‌رنگی دارد». [۱۰۰] بلومنبرگ مفهومی از زمان را که «در چهارکوارتت قابل تشخیص است، چنین خلاصه می‌کند: «زمانی که آغاز و پایانی دارد، و این حضور در زمان حال، در مرکز آن جای می‌گیرد، مرکزی که - به عبارتی- «محاط» در این آغاز و پایان است». [۱۰۱] و این روگردانی آگاهانه‌ای است از ساختار زمان اسطوره‌ای، ساختاری که بر سرزمین بی‌حاصل^۶ غالب بود و خود تلاشی برای غلبه بر بی‌اعتنائی عظیم زمان نامتناهی بود. برخلاف آنچه بلومنبرگ قصدیت نهفته در سرزمین بی‌حاصل می‌داند، این اثر «همچنان فرسنگ‌ها با این تشخیص فاصله داشت که سنت، حضور در زمان حال را پدید نمی‌آورد، بلکه زندگی توأم با حضور، سنت را بیدار می‌کند و این بیداری تأییدی است بر خود حضور». [۱۰۲]

در زمان سرایش چهارکوارتت، الیوت دریافته بود که پادزهر بی‌اعتنائی عظیم زمان نامتناهی، فهم حضور یا زمان حال، در مقام زمانی است که به بیان رایج، بین گذشته و آینده، قرار می‌گیرد و

1 Four Quartets

2 Ggenwarf (presence)

3 The no longer

4 The not yet

5 Gegenwartigkeit (lyrical presence)

6 The Waste Land

بنابراین قرابت آشکاری با فهم مسیحی از زمان دارد، فهمی که در آن، خلقت [در گذشته] و قضاوت واپسین [در آینده]، فضایی را خلق می‌کنند که درون آن «زمان حال» مجال ظهور می‌یابد: «در این جا، زمان در امر نامتناهی جلوه‌گر نمی‌شود یا به نحوی دُوری در حال چرخش نیست. ارزشمندی، منحصر به فرد بودن و فوریت هر لحظه، تنها بین آغاز زمان و انقطاع زمان پدید می‌آید.» [۱۰۳] آگاهی از منحصر به فرد بودن چیزها در زمان و مکان، به جای فهم اسطوره‌ای و پاگانی تکرار، به موضوع اشعار الیوت تبدیل می‌شود. واقعیت، صرفاً ذیل بلا تکلیفی آخرت‌شناسانه قرار نگرفته بود، بلکه با بذل نظر به این افق، پدید آمده بود: «اینکه جهان می‌گذرد، یعنی چونان چیزی میان آغاز و پایان، و در "مسیر" بازگشت ناپذیر؛ اینکه زمان، قلمرو محدودی است برای عمل کردن: زمان، برای الیوت، زمان حاضر است، نیروی "متراکم"ی که چیزها را به چگالی دازاین‌شان راه می‌برد.» [۱۰۴] با این حال، تأکید الیوت، همواره بر آخرالزمان بود، نه پیدایش^۱؛ حتی در ساختار شعر، پایان دست بالا را دارد. حضور در زمان حال، در مقام چیزی فرّار ظاهر می‌شود، چیزی که همیشه در جستجوی آن هستیم و همیشه از چنگ‌مان می‌گریزد و نوعی حس فرصت از دست‌رفته را در ما باقی می‌گذارد، حس تألم و این حس که همیشه برای بودن در زمان حاضر، دیر می‌شود: «تألم، زمان تجربه‌شده را به زمان تلف‌شده تبدیل می‌کند، نه به دلیل ناکامی در تحقق فلان و بهمان چیز، یعنی نه به دلیل ناکام ماندن چیزی که باید کامیاب می‌شده است، بلکه به این دلیل که زمان در هر حال، وقفه‌ای بی‌ثمر، پیش از پایان یافتن چیزهاست.» [۱۰۵]

بلومبرگ این تألم را وجه مشخصه «آخرت‌شناسی درون‌ماندگار» می‌داند، که شباهتی سطحی به آخرت‌شناسی مسیحی دارد، اما

در واقع، بیشتر به چیزی غیر از آن شبیه است: «در این اشعار، چیزی بسیار شبیه به پرتاب‌شدگی محتوم فلسفه وجودی به چشم می‌خورد، و من در باب ریشه‌های عمیق‌ترِ مدرنیته مشترک آن فلسفه و این شعر - و اینکه هر دو نهایتاً مضمحل می‌شوند- ذره‌ای تردید ندارم.» [۱۰۶] به سخن بلومبرگ، «آخرت‌شناسی» نه چنان میل ذاتی چیزها به زوال و نابودی، بلکه براساس صبغه ناگهانی آن تعریف شده بود، یعنی - بنابر تعبیر مقالهٔ وو- صبغه‌ای که به چیزهای غرق در دنیویّت تام و تمام و دلپذیرشان «شبیخون» می‌زند، شبیخونی که در جای خود باید آن را پذیرفت؛ اگر این پذیرش صورت نگیرد، و زبان به نفرین خلقت باز شود، راهی تا گنوسیسم باقی نخواهد ماند. اما چنان‌که بلومبرگ می‌گوید، الیوت نه گنوسی بود و نه آغاز را نفرین می‌کرد، بلکه صرفاً آغاز را نادیده می‌گرفت، چون شیفتهٔ پایان بود. بنابراین الیوت فرصتی در اختیار بلومبرگ قرار می‌دهد تا درون‌مایهٔ اصیل مسیحیت را از درون‌مایهٔ ظاهراً مدرن‌شدهٔ آن تمیز دهد، درون‌مایهٔ اصیلی که چشم‌اندازِ مد روزِ فلسفهٔ وجودگرایانه، آن را به انحراف کشیده بود. [۱۰۷] دست گذاشتن بر روی ناکامی بشر، به معنای تجلیل از جلال خداوند نیست. بدین‌رو ربط و مناسبتِ دینی چهار کوارتت را نباید در بست پذیرفت، بلکه باید آن را در معرض تحقیق و پرسش انتقادی گذاشت.

نتیجهٔ ارزیابی انتقادی بلومبرگ از الیوت این است: نخست، و مهم‌تر از همه با توجه به آثار متأخر بلومبرگ، باید به این نکته دقت کرد که هر چیزی که شبیه به آخرت‌شناسی است، واقعاً آخرت‌شناسانه نیست. این نکته، که در این جا با ارجاع به موردی محدود و مشخص اثبات شده است، یکی از ارکان نقد بلومبرگ بر این برداشت است که فلسفه‌های تاریخ مدرن، آخرت‌شناسی‌هایی هستند که در آنها، «ماهیت» اصیل و الهیاتی، در فرایند سکولاریزاسیون، به قوت خود

باقی مانده است. متمایز کردن آخرت‌شناسی اصیل مسیحی از اشکال مسخ‌شده آن، و بازگرداندن معنای اصیل این مفهوم به آن، به‌طور ضمنی به معنای طرد سوءاستفاده از آخرت‌شناسی به عنوان حامل نقد فرهنگی یا فراهم‌آورنده استعاره‌هایی برای نوعی دلزدگی نامعلوم و نامشخص از جهان است. در هر حال، درون‌مایه و معنای آخرت‌شناسی مسیحی، قابل تقلیل به نفی زمان حاضر نیست، بلکه همانطور که بلومبرگ می‌گوید، این آخرت‌شناسی درون‌مایه‌ای ایجابی دارد. الیوت نتوانسته بود آخرت‌شناسی را در مقام ضامن واقعیت فهم کند و نتوانسته بود - به تعبیر خودش - «نظمی متّین را بر واقعیت تحمیل کند تا ما را به وضعی سرشار از سکون، آشتی و آرامش رهنمون شود.» [۱۰۸] برعکس، شبه‌آخرت‌شناسی الیوت کاری می‌کرد که جهان کمتر واقعی به نظر برسد.

برخلاف آنچه در نقد متعاقب بلومبرگ می‌یابیم، نقد شبه‌آخرت‌شناسی در این جا، ظاهراً مستلزم دفاع از ایمان اصیل است. بلومبرگ بعدها الهیات مسیحی را به‌طور کامل رد کرد، اما در این برهه، گسست هنوز اتفاق نیافتاده بود. در مقاله مربوط به وو، بلومبرگ دست‌کم به‌طور ضمنی با این نظر نویسنده موافق بود که در جهانی که پیوندش با استعلا قطع شده بود، ولی از دنیویّت خود آگاهی نداشت، مرگ آخرین عنصر باقیمانده و تقلیل‌ناپذیر آخرت‌شناسی بود. این بن‌مایه‌ها در مقاله مربوط به الیوت تکرار شدند، اما بلومبرگ نکته مورد تأکید را تغییر داد. آخرت‌شناسی وو، واقعیت را برای جهان به ارمغان می‌آورد، اما آخرت‌شناسی الیوت، واقعیت را از جهان سلب می‌کرد؛ البته اصلاً روشن نیست که آیا در این جا راجع به دو صورت‌بندی اساساً متفاوت از آخرت‌شناسی بحث می‌شود یا نه؛ در هر حال، آنچه با وضوح بیشتری می‌توان درباره‌اش سخن گفت، تغییر دیدگاه خود بلومبرگ است. بلومبرگ با متمایز کردن آخرت‌شناسی

مسیحی «اصیل» از سوءاستفاده‌هایی که زیر لوای وجودگرایی مخفی شده‌اند، به دزدگی از جهان حمله می‌کند، دزدگی‌ای که به مد روز تبدیل شده بود، و در عین حال، ظاهراً به دفاع از ارتدکسی الهیاتی برمی‌خیزد. اما این مسئله که وجه‌مميزه آخرت‌شناسی اصیل مسیحی (و در واقع، یهودی) چیست، ناروشن باقی می‌ماند.

این مسئله در مقاله کوتاهی راجع به تاریخ و آخرت‌شناسی^۱ بولتمان^۲ بررسی می‌شود که حاوی نخستین نقد روشن بلومنبرگ بر مفهوم سکولاریزاسیون و بنابراین نقطه عطف مهمی است. [۱۰۹] بلومنبرگ با خلاصه‌ای از نکات اصلی بولتمان آغاز می‌کند و به ربط و مناسبت آخرت‌شناسی می‌پردازد، آخرت‌شناسی در مقام امری که پس از تاریخ‌گرایی، به تاریخ معنا می‌دهد. نقد بلومنبرگ بر سه «مسئله مهم» و مرتبط «نیازمند به شرح مبسوط» تمرکز می‌کند که به مفهوم تاریخ ربط دارند. مسئله اول این است که بولتمان، صرفاً به دلیل جدایی طبیعت و تاریخ، که خاستگاهی مدرن دارد، دیدگاهی «طبیعت‌گرایانه» درباره تاریخ را به یونانیان نسبت می‌دهد. مسئله دوم، مربوط به فرض «پیدایش آخرت‌شناسی انجیلی از بنیان‌های دُوری-چرخه‌ای» است که در آن برداشت رواقی از توالی چرخه‌ها، به یک چرخه تقلیل می‌یابد. بلومنبرگ این برداشت را رد می‌کند، چون تخیل چرخه‌ای را نمی‌توان از تکرار جدا کرد و اینکه اسطوره‌شناسی چرخه‌ای تنها زمانی شکل می‌گیرد که نظرگاهی مثبت درباره کیهان وجود داشته باشد. اما سنت آخرالزمانی یهودی، هیچ علاقه‌ای به کیهان‌شناسی نداشت، و ایماژهای کیهان‌شناسانه را برای ایضاح نتایجی استفاده می‌کرد که محصول دلمشغولی و سواس‌گونه این سنت به تاریخ یهودی بود، تاریخی که خداوند در خدمت آن قرار داده می‌شد. بنابراین آخرت‌شناسی به شکلی از «تئودیسۀ پیشینی» تبدیل شده بود، به این وعده که همه

1 History and Eschatology

2 Bultmann

نومیدی‌های تاریخ، لاجرم از میان خواهند رفت. آخرت‌شناسی عهد جدید، فارغ از دگرگونی‌های متعاقب آن، دست‌کم در ابتدا ساختار بسیار متفاوتی داشت که در آن، انتظار ظهور قریب‌الوقوع منجی، «جریان فراغردی تاریخ را درهم می‌کوبید.» [۱۱۰]

مسئله سوم، مربوط به «مفهوم سکولاریزاسیون» بود که «مدتی مد روز شده بود» و بلومنبرگ آن را مفهومی «مرکزی» در اندیشه بولتمان می‌دانست. بلومنبرگ، نشانه‌های ناراحتی و خشم خود از این مد روز را چنین بروز می‌دهد: «واقعاً چه معنایی دارد که بگوییم ایده پیشرفت، مفهوم تحقق آخرت‌شناسانه وعده رستگاری را در "شکلی سکولار شده" حفظ کرده است؟ یا: دیدگاه کانت درباره تاریخ، "سکولار کردن اخلاق‌گرایانه غایت‌شناسی و آخرت‌شناسی تاریخ مسیحی" است؟ لازم بود که معنای این واژه روشن و کاربرد درست آن تعیین شود:

من معتقدم که مورخ و فیلسوف، هیچ چیزی را نمی‌توانند از طریق سکولاریزاسیون توضیح دهند؛ این توضیح، تنها کار متألّهان است، کسانی که فرض را بر این می‌گذارند که برخی گزاره‌ها، خاستگاهی استعلایی دارند؛ آنان می‌توانند از دگردیسی‌های این گزاره‌ها صحبت کنند، دگردیسی‌هایی که در طی آنها، این گزاره‌ها را دیگر نمی‌توان تشخیص داد یا قابل تشخیص کرد؛ و اینکه چنان دگردیسی‌هایی را باید مورد و مثالی از فرایند «سکولاریزاسیون» دانست، یعنی فرایندی که در آن، استفاده نامشروع و تحریف، رخ داده است. مورخ و فیلسوف باید سؤال کنند که آیا این سویه‌های ابتدایی فهم انسان از خود و جهان، نمی‌توانند خود را در تاریخ، به شکلی اسطوره‌ای یا دینی بیان کنند و شرحی شاعرانه یا نظری از خود به دست دهند، به طوری که مثلاً گزاره‌ای فلسفی لزوماً نباید محصول گزاره الهیاتی‌ای باشد که همان معنا را می‌دهد، و اینکه حتی هر دو گزاره فلسفی و الهیاتی ممکن است در فضای فکری تاریخی واحدی بیان شوند. [۱۱۱]

کانت معتقد بود که برخی مدعیات الهیاتی را می‌توان در قالب تعبیر فلسفی بیان کرد، اما او اصلاً نمی‌خواست چیزی را سکولار کند، بلکه فقط این اعتقاد خود را بیان کرده بود که زبان فلسفی، زبان اصلی است که بیش از هر زبان دیگری از عهده بیان این ایده‌ها برمی‌آید. همین نکته را می‌توان در باب هگل و این ادعا صادق دانست که بولتمان آن را به پیروی از لوویت مطرح می‌کند، اینکه *مانیفست کمونیست* نوعی «آخرت‌شناسی سکولار شده» است، فرمولی که پیش از این نیز بر سر زبان‌ها افتاده بود. این استفاده موسع از مفهوم سکولاریزاسیون، مملو از تضاد و تناقض است: آیا ایده پیشرفت نامتناهی و ایده اوتوپای نهایی^۱، هر دو نمی‌توانند صورت‌های سکولار ایده واحد دیگری باشند؟

ایده پیشرفت، سازه‌ای عقلانی است که آخرت الهیاتی را به نحوی حساب‌شده بیرون می‌راند و «جای» آن را می‌گیرد. [...] تصرف مجدد این والانس^۲ها [یا ظرف‌ها]ی خالی شده، حتی در قالب آنتی‌تز، بی‌شک نوعی «جایگزین شدن» و نوعی قیاس و تمثیل کارکردی است که درباره مواد و مصالح نامتجانس سخن می‌گوید. بنابراین فرضیه «سکولاریزاسیون» به لنگرگاه‌های روشی نیرومندتری از آنچه تاکنون دیده‌ایم، نیاز دارد. [۱۱۲]

بلومنبرگ در همین چند سطر، عصاره نقدی را که به تدریج در سال‌های بعد بسط داد، صورت‌بندی می‌کند. او پیشاپیش از اشاره‌های تلویحی نامشروعیت در مفهوم سکولاریزاسیون سخن می‌گوید، از آنچه

1 final utopia

2 Valence

همانطور که در تعبیری مانند معادله یا فرمول سکولاریزاسیون، درد شبیح و غیره دیدیم، یکی از مشخصات زبان بلومنبرگ، استفاده از تعبیر دیگر رشته‌های علمی در زبان فلسفی خود است. والانس، یکی از تعبیر رشته شیمی است که در این جا به معنای قابلیت ترکیب شوندگی ظرف خالی مانده با مظروف‌های جدید است. در آینده به موارد تازه‌ای از همین نوع استفاده بلومنبرگ برمی‌خوریم [م]

بعدها آن را خاصیت «جزمیت بخش» معنا در تاریخ لوویت خواند و از آنچه مرکزیت گذار از قرون وسطی به عصر مدرن می دانست.

بازاندیشی در خاستگاه‌های عصر مدرن

در دوره سال ۱۹۶۰، بلومبرگ سه دغدغه اصلی داشت: کار بر روی استعاره‌شناسی، که به پارادایم‌هایی در باب نوعی استعاره‌شناسی^۱ (۱۹۶۰) ختم شد؛ نقد «سکولاریزاسیون»، که بخش اعظم آن در سال‌های بعد شکل گرفت، و دغدغه مربوط به این نقد، یعنی مطالعات بلومبرگ درباره خاستگاه‌های عصر مدرن و گسست دوران‌سازی که این عصر را از قرون وسطی جدا می‌کرد.

بلومبرگ در نقد آثار مربوط به مسیحیت اواخر دوران باستان، به‌طور کلی، و گنوسیسم، به‌طور خاص، به مفهوم «آستانه دوران»^۲ پرداخت. [۱۱۳] او این آثار را با عنایت به پرسش‌هایی که در ذهن داشت، نقد می‌کرد: «دوران چیست، دگرگونی دوران‌ساز چه ساختاری دارد و چگونه باید ناهمگونی شواهد و رخدادها را فهم کرد.» او می‌خواست با طرح این پرسش‌ها، «عظمت دلسردکننده مشکل تاریخ را به امری ملموس و انضمامی» تبدیل کند. [۱۱۴] آنچه در این نقد آشکار می‌شود، بی‌اعتمادی بلومبرگ به نوعی تاریخ‌اندیشه است که با کلان‌روایت‌های پیوستگی کار می‌کند. بلومبرگ درباره خودفهمی نویسندگان قرون اولیه مسیحی و یکی از اموالی که متعلق به باستانیان بود و این نویسندگان، آن را مال خود کردند، می‌نویسد: «در این جا باید فرض را بر این گذاشت که «علقه»‌ای در مدعیات آنان وجود داشت. این نویسندگان خواستار خلق همگونی بودند تا کسی مدعیات‌شان را در مقام سخنانی عجیب و تازه، زیر سؤال نبرد.» [۱۱۵]

1 Paradigmen zu einer Metaphorlogie

2 Epochenschwelle (threshold of the epoch)

این نکته در مقاله دیگری که کمی بعد انتشار یافت، بیشتر توضیح داده شد: «مسیحیت خود را درون قسمی غایت‌شناسی تاریخ قرار داد که خود نخست آن را پدید آورده بود: مسیحیت پرسشی را در سنت مطرح کرد که معتقد بود تنها خود قادر است بدان پاسخ دهد.» بنابراین امر جدید^۱ می‌توانست خود را با این ادعا توجیه کند که به دغدغه‌های قدیم پاسخ می‌دهد. [۱۱۶] در نتیجه کار مورخ این بود که در اسناد، به فراسوی شباهت‌های ظاهری نظر کند و به «آنچه واقعا در لایه‌های مختلف "مشکلات" رخ می‌دهد و در این جا نمود "می‌یابد"» بپردازد و دینامیسم پرسش و پاسخ در برهه گذار از یک دوران به دوران دیگر را بررسی کند.

بلومبرگ این ملزومات را در کار آنالیز مایر^۲، مورخ علم و فلسفه قرون وسطی یافت. بлумبرگ در *فیلولوزوفیش روندشاول* مقاله‌ای تفسیری در باب اثر پنچ جلدی مایر، *مطالعاتی در باب فلسفه طبیعی اندیشه متأخر مدرسی*^۳، نوشته بود. [۱۱۷] مقاله با تأملاتی کلی راجع به عصر مدرن در مقام عصری شروع می‌شد که «نامش را خود بر خود نهاده بود.» مشخصه دیگر عصر مدرن، ایستار «تاریخی» بود، ایستاری که نهایتا با فهم انسان مدرن از خود، تضاد پیدا کرد، چون «اصالتی که به دلیل تاریخ‌ساز بودن به انسان [مدرن] نسبت داده شد، زیر خروارها شواهدی که از پیوستگی تاریخی حکایت می‌کردند و نشانه‌های تکوینی‌ای که شهادت می‌دادند این پیوستگی "همواره" وجود داشته است، مدفون گشت.» [۱۱۸] بлумبرگ از سلف مایر، مورخی به نام پی‌یر دوهم^۴ مثال می‌آورد که مطالعاتش درباره فیزیک مدرن، بدهات این عقیده را که قرون وسطی دورانی مجزا و متمایز است،

1 The new

2 Anneliese Maier

3 Studien zur Naturphilosophie der Spätscholstik

4 Pierre Duhem

عملاً به حداقل رسانده بود. بدین ترتیب مدعیات عصری که خود را دوران جدید می خواند، تنها با تمسک به غایت شناسی قابل دفاع بود. مثل اعلای این غایت شناسی، آخرین اثر هوسرل بود که در آن «پدیدارشناسی، دکارت گرایی را تکمیل می کند و دکارت گرایی در مقام فعلیت پنهان کل تاریخ اندیشه اروپا ظاهر می شود، اندیشه ای که از زمان یونانیان به این سو، در پی دستیابی به کمال بوده است» [۱۱۹] نکته دیگری که در این جا روشن می شود، ارجحیت نوعی تاریخ گرایی در نظر بلومبرگ است که هر عصری را بنا بر مقتضیات خودش می فهمد و گذشته را بر اساس «زمان حاضر و مطالبه های ناظر بر ربط و نسبت» قضاوت نمی کند. «همیشه احساس کرده ام که اتهام «تاریخ گرایی»، اتهامی است که می شود به آن افتخار کرد.» [۱۲۰] یا همانطور که مارکوارد، تاریخ گرایی بلومبرگ را تعریف می کند: «تاریخ، خیابان عریض و طولی نیست که در دو طرف آن، ماهیت های ثابت و دست نخورده سنت را جابجا کنند. [...] تاریخ، نظام مقتصد جایگاه هایی است که پاسخ ها یا دیگر حامل های کارکردهای حیاتی، آنها را اشغال می کنند، و پس از رفتن شان، این جایگاه ها خالی باقی می مانند و بار دیگر باید اشغال شوند» [...] [۱۲۱]

در حالی که مورخانی مثل دوهم، وجود پیوستگی های کلان «از افلاطون تا کوپرنیک» [۱۲۲] را مسلم فرض می کردند، مایر به مشکلات ویژه ای توجه می کرد که متفکران مدرسی به آنها می پرداختند. مایر قضاوت در باب این مسئله را که نتیجه پرداختن به این مشکلات، پیشرفت بوده است یا سکون، به مواد و مصالح تاریخی ای که گردآورده بود، واگذار می کرد. او همچنین تمایزی برقرار کرده بود بین آنچه انتظار می رفت^۱ و آنچه مهیا می شد^۲. او در نوشته های علمی

1 anticipated (voreggnommen)

2 prepared (vorbereitet)

قرن چهاردهم، تمایلاتی را تشخیص داده بود که نه تنها ابداً به اصول روشی مدرن ختم نمی‌شدند، بلکه کاملاً با این اصول مخالف بودند. [۱۲۳] بهترین توصیف از امکان پیدایی «امر جدید» این بود که امر جدید زمانی ظهور می‌کرد که «فرد درمی‌یافت در حال پاسخ به پرسش‌هایی است که در سنت کلاسیک قابل طرح نبودند؛ قدم بعدی این بود که فرد پیش از هر چیز، این پرسش‌ها را صورت‌بندی کند و مصرح سازد» [۱۲۴] تا بفهمد که تأثیر متقابل مشکل و راه حل، چگونه بحران را پدید آورده و حل کرده - یا نکرده - است.

ملزومات هرمنوتیکی و روش‌شناسانه‌ای که در مقاله تفسیری بلومبرگ راجع به مایر مطرح شدند، به راهنمای او در نقدش بر فرضیه سکولاریزاسیون بدل گشتند، نقدی که نقطه دیگر عناصر مهم تشکیل‌دهنده‌اش قبلاً بسته شده بود؛ از این میان، مهم‌ترین عنصر، مفهوم تصرف مجدد بود که بلومبرگ آن را در مقاله مربوط به کافکا آورده بود و آن را در مقاله‌اش راجع به بولتمان، در مورد وضع خاص منتج به دوران مدرن، عملیاتی کرده بود. در این جا مفهوم تصرف مجدد در بستر مسئله‌ای ظاهر می‌شود که پیشتر آن را ذکر کردیم: چگونه ایده‌های جدید بوجود می‌آیند. بلومبرگ در این جا به نکته‌ای توجه می‌کند که آن را محدودیت روش مایر می‌داند، روشی که در غیراین صورت، سزاوار تحسین می‌بود: تبیین نحوه پیدایش ایده‌های جدید و مفصل‌بندی آنها، این مسئله حیاتی را توضیح نمی‌دهد که یک ایده خاص، چگونه تاریخ را دگرگون می‌سازد. این پرسش را با مفهوم تصرف مجدد می‌توان پاسخ داد، با «جایگاه‌هایی که قبلاً خالی شده‌اند و اکنون از سوی ایده‌هایی هم‌ساخت^۱ تصرف می‌شوند که ذیل نظام فکری زمانه قرار می‌گیرند. انسداد این جایگاه‌ها، تاریخ را متعین می‌کند و برهم‌کنش^۲ ایده‌های مسدودکننده، تاریخ را به عرصه

1 homologous

2 catalysis

امکان و تصمیم‌گیری بازمی‌گرداند.» [۱۲۵] آنچه مانع تغییر می‌شود (بلومنبرگ از بکارگیری کلمه «پیشرفت» خودداری می‌کند)، «عمدتاً این نیست که ایده‌هایی "نادرست"، جایگاه‌ها را مسدود کرده‌اند و اجازه ورود ایده‌هایی را نمی‌دهند که بعداً بتوانند درستی‌شان را ثابت کنند و منشأ اثر شوند.» [۱۲۶] تاریخ فلسفه، بر مدل ارسطویی منطبق نیست، مدلی که در آنها آپوریاها همیشه آشکارند و در جهت ایضاح پیش می‌روند؛ برعکس، تاریخ فلسفه، تحت سیطره فرض‌هایی است که به پرسش گرفته نمی‌شوند و کوچکترین رخدادی را که بتواند نابسندگی این فرض‌ها را نشان دهد، باید رخدادی نامحتمل و مهم تلقی کرد. در این بستر، خوداثباتی بر سکون ایده‌های قدیمی و سکون فلسفه دلالت می‌کند: [۱۲۷] «تاریخ، مکرر در مکرر باید برای آزادی خود از چنگ چگالی و سکون مایملکش مبارزه کند.» [۱۲۸] بلومنبرگ اذعان می‌کند که ایده‌ها و راهکارهای جدید، تحت فشار قرار دارند تا ادله‌ای دال بر «مشروعیت» خود به دست دهد و این مشروعیت، محصول بذره‌ای کاشته‌شده تردید است.

اگر بتوان گفت که عصر مدرن بر تصرف مجدد استوار است، تصرف مجدد پس از تشکیک در اصلی رخ داده که پیشتر پرسش‌ناپذیر بوده است. فلسفه مدرسی و نومی‌نالیسم، در اصرار هر چه شدیدترشان بر قدرت مطلق الهی، افقی را گشودند که این پرسش‌ها در آن قابل طرح بود، چون این دو، فلسفه را واداشتند تا «قلمرویی را تعیین و تحدید کند که در آن عقل انسان می‌توانست مدعیاتش را در عمل ثابت کند.» [۱۲۹] در واقع، خود اصلی قدرت الهی بود که «به قوه تخیل انسان امکان داد که خود را از سرشت قاهر طبیعت - چنان‌که به تجربه درمی‌آمد - رها سازد و مُدام پرسد که چه می‌شد اگر جهان جور دیگری ساخته شده بود.» [۱۳۰] این چرخش را نباید به جسارت و گستاخی انسان ربط داد، چون انسان نمی‌خواست جای خالق را

بگیرد. برعکس، همانطور که بلومنبرگ می‌گوید، خاستگاه‌های علوم طبیعی مدرن را باید در قالب این تصمیم فهمید که انسان «دیگر نمی‌خواست در ملاحظات نظری اش راجع به طبیعت، خود را با امر آرمانی مقایسه کند و دیگر نمی‌خواست خلقت را از جایگاه رفیع خالق بنگرد. [...] انسان نمی‌خواست عاملیت الهی را دوباره مستقر سازد، بلکه بر آن بود که عاملیت انسان را توانمند سازد و آن را به هدف علم طبیعی مدرن تبدیل کند.» [۱۳۱] بلومنبرگ ده سال پیش از آن نیز به همین نکته اشاره کرده بود، زمانی که نیروی محرکه اندیشه دکارت را «ضرورت خوداثباتی خودبسنده قطعیت انسانی»^۱ در برابر پرسش‌گری‌های متافیزیکی الهیاتی دانسته و گفته بود که «البته برای انجام این کار، ایده قطعیت باید بر درون‌ماندگاری مطلق امکانات انسانی استوار می‌گشت.» [۱۳۲]

این نکته که امر جدیدی بوجود آمده و رویکرد جدیدی ظهور کرده است که گرچه به امر قدیمی به عنوان پیش شرط خود وابسته است، تداوم بخشی ماهیت امر قدیمی یا صورت دیگری از آن نیست، محدودیت‌های مفهوم «سکولاریزاسیون» را نشان می‌دهد. هرچند در نگاه نخست باید پذیرفت که می‌توان در مطلق‌گرایی فلسفی دکارت، چیزی شبیه به دگرگونی مطلق‌گرایی الهی را دید، اما «به محض اینکه درمی‌یابیم که مطلق‌گرایی فلسفی دکارت، صرفاً ناظر بر دگرگونی درون‌مایه‌های هم‌ساخت نیست، توصیف این فرایند در قالب "سکولاریزاسیون" را چنان معنادار نخواهیم یافت.» [۱۳۳] بلومنبرگ این نکته را بیشتر توضیح می‌دهد و یکی از سرچشمه‌های سوء برداشت از خاستگاه‌های عصر مدرن را صراحتاً بیان می‌کند. «ماکس وبر و اخلافتش» بودند که نقش الهیات تقدیرازلی را به عنوان پیش شرط اطمینان مجدد زمینی^۲ انسان، بیش از حد برجسته کردند.

1 autarkic self-assertion of human certainty

2 earthly reassurance

بلومنبرگ شرح خود را در مخالفت با این مدل - که آن را در این جا «سکولاریزاسیون» نمی نامد- بسط می دهد و تأیید آن را در کار آنالیز مایر می جوید:

تاریخ اندیشه بر طبق الگویی آشکار می شود که در آن «مواضع» موجود در نظام تفسیر هستی، به دلیل افول تدریجی کارکردشان، خالی می شوند و نه تنها در معرض تصرف مجدد قرار می گیرند، بلکه نوعی نیاز باقیمانده را به کارکرد سابق حفظ می کنند، نیازی که مفهوم جدید باید آن را برآورده کند. عملیاتی کردن این نکته در مورد حاضر، به این معنی خواهد بود که تمرکز انرژی های دینی بر تصمیم جدی و سنگین مربوط به رستگاری^۱، انسان را واداشت تا با این مسئله رویارو شود، مسئله ای که تاکنون، از حیث معنای وجود خود انسان در جهان، صیغه جزمی یا عاطفی چنین حاد و شدیدی پیدا نکرده بود. هر چه مقاصد «طبیعی» انسان کمتر به خداوند نسبت داده می شد، انسان بیشتر به خود وانهاده و ملتزم می شد که مقاصدش را با عطف نظر به خودش بجوید و تعریف کند و برای تحقق آنها بکوشد. خوداثباتی عقل، غایت شناسی جهان را که تا آن زمان لنگرگاهی متافیزیکی داشت، به فرضیه ای تقلیل ناپذیر درباره امکان جستجوی راهی برای ادامه حیات تبدیل کرد: اگر شناخت طبیعت را شرط امکان پذیری وجود انسان بدانیم، در این صورت شرایط کسب شناخت از طبیعت را باید مسلم بگیریم. [...] داستانی که با مقدمات ظهور عصر مدرن آغاز می شود، و آنالیز مایر در اثر خود آن را به روشنی تبیین می کند، داستانی است که نیروی محرکه و نیروی حاکم بر آن، خوداثباتی است. [۱۳۴]

بلومنبرگ در این جا طرح واره ای را بسط می دهد که قبلاً به روشنی در مقاله مربوط به کافکا آمده بود، جایی که «پدر» پا پیش می گذارد تا «نیاز باقیمانده»ی ناشی از خروج امر مطلق (خداوند) را برآورده سازد

1 Salvation-realted decision (Heilsentscheidung)

و سوژه - در آن جا کافکا و در این جا انسان غربی - باید خوداثباتی پیشه کند تا دوباره از اعتمادپذیر بودن جهان و این امکان که اصلاً «جهان»ی وجود دارد، اطمینان یابد. تفاوت در این است که آنچه ظاهراً در قرن پانزدهم، به لحاظ تبارزایشی^۱ فعال شد، در قرن بیستم به لحاظ رشدشناسی^۲ عقیم ماند. اگر عقیم ماندن رشد عصر مدرن، مستلزم نقد فرهنگی کلی و آگاهی از بحران این عصر بود، بازگشت به مسئله زایش تبار عصر مدرن و خاستگاه‌های آگاهی مدرن، دوباره ما را از ضرورت و موفقیت نهایی این خوداثباتی مطمئن می‌سازد. باید اضافه کنیم که خوداثباتی در ابتدا عملی تدافعی بود و حتی وقتی به قدرت‌افزایی تبدیل شد، محدودیت‌های خود را در محدودیت‌های انسان یافت. از این حیث، چیزی شبیه به نقشی که در قطعه مربوط به اولین وو به مرگ نسبت داده شد، در اندیشه متأخر بلومبرگ باقی ماند و دوباره در زیست‌زمان و زمان جهان آشکار شد، اثری که در آن خوداثباتی انسان با بزرگ شدن ابعاد مکانی و زمانی عالم تلاقی می‌کند و زندگی‌های فردی را کوچک و حقیر جلوه می‌دهد، و گویی در مقام جبران برآمده باشد، بر نیاز به خوداثباتی می‌افزاید. علاقه بلومبرگ به گذار دوران‌سازی که آغازگر عصر مدرن بود، به طُرُق دیگر علاقه او را به بحران معاصر تداوم بخشید. تغییرات

1 Phylogenetically

فیلوژنتیک شاخه‌ای از علم زیست‌شناسی است که ارتباط تکاملی گونه‌های مختلف را بررسی می‌کند [م]

2 Ontogenetically

انتوژنی شاخه‌ای از زیست‌شناسی است که تشکیل و رشد اندام‌ها را از سلول‌های بنیادی بررسی می‌کند.

در این جا مراد نویسنده این است که آنچه بلومبرگ، ریشه‌ها و نطفه‌های شکل‌گیری‌اش را در قرون وسطای متأخر بررسی می‌کند، به رشد کامل نرسید و عقیم ماند، دلیل این عقیم ماندن، همانطور که به اختصار دیدیم و به تفصیل خواهیم خواند، ضروری است که بسیاری را به انکار مشروعیت این رشد و تکامل، از همان ابتدای تشکیل نطفه عصر مدرن، واداشت [م]

دوران ساز، نتیجه بحران‌ها هستند و «بحران» در این معنا با حس عدم قطعیت آغاز می‌شود. با این حال، هر عدم قطعیت و هر رنج و عذاب کوتاه مدتی به بحرانی در حد و اندازه بحران‌های دوران ساز نمی‌انجامد. این تمایز، مورخ اندیشه‌ها را وامی‌دارد تا یک قدم از دغدغه‌های معاصر عقب بنشینند و به فراسوی ناخرسندی شخص خود بنگرد و دریابد که مسائل مهم امروز، وزنی برابر با مسائل مهم گذشته دارند. بلومبرگ مجاب شده بود که فهم تقدیر عصر مدرن مستلزم فهم نحوه آغاز شدن این عصر است؛ چنین بود که او در فرایندی گام نهاد که فهم عصر مدرن را به ابزاری برای دفاع از آن تبدیل می‌کرد.

درباره خلأ معنا: شرح بستر استعاره‌شناسی بلومبرگ

تا این جا نقش این ملاحظات در فهم نقد بلومبرگ بر فرضیه سکولاریزاسیون و پروژه گسترده‌تر دفاع از «مشروعیت دوران مدرن» را شرح دادیم. شاید نکته دیگری که به توضیح بیشتر نیاز دارد، اهمیت پروژه دیگر بلومبرگ در همین زمان، یعنی مطالعه استعاره‌ها است، مطالعه‌ای که به اولین کتاب منتشرشده بلومبرگ ختم شد: *پارادایم‌هایی در باب نوعی استعاره‌شناسی*. [۱۳۵] بلومبرگ چند سال بعد با نگاه به این متن به یاد آورد که «وقتی اریک روتهاکر، *پارادایم‌هایی در باب نوعی استعاره‌شناسی* را به سال ۱۹۶۰ در آرشیو تاریخ مفاهیم^۲ خود گنجاند، مثل من، چیزی شبیه به قسمی روش‌شناسی تابع تاریخ مفاهیم را در نظر داشت، تاریخی که هنوز در آغاز راه بود.» [۱۳۶] این کارکرد تغییری نکرد، اما معلوم شد که استعاره‌شناسی نمونه خاصی از چیزی بود که بلومبرگ نامفهومیت^۳ می‌نامید، یعنی شاخصی که ناظر بر محدودیت‌های زبان مفهومی بود.

1 Erich Rothacker

2 Archi für Begriffsgeschichte

3 Unbegrifflichkeit

در سال ۱۹۶۰، بلومنبرگ «نامفهومیت» را با ارجاع به «استعاره‌های مطلق»^۱ توضیح داد، تعبیری که بلومنبرگ واضح آن نبود، اما از آن پس، حدود و ثغور آن را تعیین کرد.

بلومنبرگ باز هم مطالعه‌اش را در چارچوب تاریخ علم و آگاهی مدرن قرار می‌دهد و با دکارت شروع می‌کند. پروژه اخلاق قطعی دکارت، که ناظر بر تکمیل فلسفه در آینده نزدیک بود، به طور ضمنی بر «کامل شدن» نوعی ترمنولوژی دلالت می‌کرد که دو مشخصه وضوح و تمایز را در مفاهیم معین فراچنگ می‌آورد. [...] از این منظر، همه اشکال و عناصر زبان استعاری، در معنای موسع، به اشکال و عناصری مقدماتی و به لحاظ منطقی منسوخ تبدیل می‌شوند. [۱۳۷] آنچه دکارت در نظر داشت، هرگز تحقق نیافت و چون معلوم شد که نمی‌توان استعاره‌ها را سرکوب کرد، امکان و ضرورت مطالعه استعاره‌ها به قوت خود باقی ماند. و البته چیز دیگری که باقی ماند، شأن و منزلت فروتری بود که از دوران باستان تاکنون، برای استعاره‌ها قائل شده بودند. از این حیث، استعاره‌ها را زینت کلام می‌دانستند که صرفاً برای تأثیرگذاری استفاده می‌شوند یا آنها را عناصری تلقی می‌کردند که از ایام قدیم به جا مانده‌اند و باید در مسیر میتوس به لوگوس کنار گذاشته شوند. اما حتی اگر برخی استعاره‌ها را صرفاً نمود نوعی «سردرگمی منطقی» [۱۳۸] بدانیم، استعاره‌های دیگری وجود خواهند داشت که قابل تقلیل به ایده یا واقعیتی نیستند که بتوان آن را چنان‌که باید به زبان مفهومی بیان کرد. این استعاره‌ها [ی تقلیل‌ناپذیر] را اگر بتوان تشخیص داد، باید واجد خصلتی «مطلق» دانست و این کار، خود به معنای ارزیابی استعاره‌ها به طور کلی است.

بر طبق تعریفی که بلومنبرگ از کانت وام می‌گیرد، استعاره مطلق «محصول انتقال تأمل از یک ابژه مورد مشاهده به مفهوم

کاملاً متفاوتی است که هیچ مشاهده‌ای مستقیماً با آن تطابق ندارد.^۱ [۱۳۹] استعاره‌های مطلق، تاریخچه‌ای مختص خود دارند، چون به «پرسش‌های ظاهراً ساده‌لوحانه»^۲ ای پاسخ می‌دهند که «ماهیتا پاسخ‌ناپذیرند. اهمیت این پرسش‌ها در این است که نمی‌توان حذف‌شان کرد، چون آنها پرسیده نمی‌شوند، بلکه ما در بنای هستی خود، آنها را پرسیده‌شده^۳ می‌یابیم.» [۱۴۰] بنابراین نباید این پرسش‌ها را به نحوی نظری «پاسخ» بدهیم، بلکه باید حقیقت تاریخی مندرج در آنها و کارکردشان در انتظام بخشیدن به واقعیت و فهم آن را عیان کنیم.

مثالی که در کار بلومبرگ اهمیت ویژه‌ای دارد، استعاره «چرخش کوپرنیکی»^۴ است، چرخشی که در طی آن - اگر عنوان مقاله قبل‌تر بلومبرگ [۱۴۱] درباره سوزه را با عبارت دیگری بیان کنیم - پیامدهای فکری تاریخی اکتشافات علمی، وضوح چشمگیری یافتند. چرخش کوپرنیکی از این حیث نیز قابل توجه بود که مورد نادری از تبدیل معادله‌ای ستاره‌شناسانه به استعاره‌ای برای خودفهمی انسان بود. در واقع، اصلاح کوپرنیک، «عمل بنیان‌گذارانه دوران ساز عصر مدرن نبود»، بلکه قصدی محافظه‌کارانه داشت: حفظ عقلانیت کیهان و غایت‌شناسی انسان‌مرکز^۵. با این حال «انقلاب کوپرنیکی» تاریخ‌ساز شد، اما نه در مقام فرایندی نظری، بلکه در هیئت نوعی استعاره.^۶ [۱۴۲] در پی کشف کوپرنیک، انسان خود را در مقام موجودی حاشیه‌ای، عجیب و ارزش‌زدوده فهمید، اما واقعیت آن بود که برداشت سابق از عالم زمین‌مرکز، هیچ تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر آگاهی انسان نداشت. در واقع، پیامدهای زمین‌مرکزی در الهیات و فلسفه، هر دو، عمیقاً مبهم و دوپهلو بود. در نظر ارسطو، مرکز به معنای

1 asked

2 Copernican turn

3 Anthropocentric teleology

قعر نیز بود و ایده‌ای که الهیات مسیحی را به دردسر می‌انداخت، این بود که زمین از گناه در عذاب بود و مرگ در مرکز خلقت جای داشت. چنین بود که به عقیده گالیله، این ایده که زمین «ستاره»ای میان دیگر ستارگان بود، در واقع جایگاه زمین را ارتقا می‌بخشید و از همه نظر مایهٔ تکریم و تجلیل از زمین بود. تنها در اوایل ظهور جنبش روشنگری بود که این ایده به حس فقدان و پوچی میدان داد و بعدها در «گلایهٔ نیچه» نمود یافت که واجد این تعبیر معروف بود: «کوپرنیک باعث آب رفتن^۱ انسان شد.» [۱۴۳]

بر همین قیاس، این نکته را که استعاره‌ها می‌توانند غیاب - یا ناتوانی در افاده - معنا را بیان کنند، به نحو آشکاری در ارزش‌زدایی از دلالت متافیزیکی دایره مشاهده می‌شود؛ دایره، از شکلی که الگوی کمال بود - بار دیگر در پی اکتشافات ستاره‌شناسی - به «مورد نامعمول»ی تبدیل شد که ناظر بر «نقص و قوام‌نیافتگی» بود؛ و تنها پس از نیچه بود که دایره دوباره در مقام استعاره‌ای مطلق ظاهر شد. بلومبرگ چنین نتیجه می‌گیرد:

چنان‌که دیدیم، استعارهٔ مطلق به درون خلأ گام می‌نهد و خود را بر لوح سفیدی می‌اندازد که نظریه نمی‌تواند بدان رخنه کند؛ در این جا [روی سخن با نیچه است]^۲ استعارهٔ مطلق جای ارادهٔ مطلق را می‌گیرد که دیگر زنده نیست. متافیزیک خود را در مقام امری استعاری نشان داده که تحت‌اللفظی فهمیده شده است. رو به زوال نهادن متافیزیک، استعاره را دوباره به جایگاه اولیه‌اش بازگردانده است. [۱۴۴]

در این دو جمله، دینامیسم تصرف مجدد را دوباره می‌توان دید. جملات یادشده، نتیجهٔ این بحث بلومبرگ هستند که اصالت گفتار

استعاری، در مقام شکلی از بیان، کمتر از اصالت گفتار متافیزیکی نیست. این ایده از دو جهت اهمیت دارد: اولاً چون پیشاپیش به فرضیهٔ انسان‌شناسانهٔ متعاقب بلومبرگ اشاره می‌کند، فرضیه‌ای که استعاره را براساس فقدانِ بررسی می‌کند که استعاره بدان پاسخ می‌دهد؛ [۱۴۵] و ثانیاً چون حاوی استدلالی در طرفداری از مشروعیتِ تصرف مجدد است. آنچه در این جا اتفاق می‌افتد، غصبِ شیوهٔ اصیل بیان و اندیشه از سوی شیوهٔ غیراصیل نیست، بلکه تصرف مشروع جایگاهی است که به دلیل زوال اعتبار متافیزیک، خالی مانده است. از این حیث، استعاره‌شناسی بلومبرگ را می‌توان در مقام یکی از مؤلفه‌های دفاع او از دوران جدید فهمید و آن را مخالفت با این ایده دانست که اندیشه از مبادی متافیزیکی (و در واقع الهیاتی) دور افتاده و به همین دلیل ماهیت خود را به تدریج از دست داده است. بنابراین باید به مسائل دیگری اشاره کنیم که بعداً بر کار بلومبرگ تأثیر گذاشتند: مشکل «مشروعیتِ داعیهٔ حقیقت» و ماهیت عصر مدرن در مقام عصری که «از هر تردید و ملاحظه‌ای در باب حقیقت» دست می‌شوید. [۱۴۶] اسطوره‌ها نیز پرسش‌هایی را بیان می‌کردند که «به پاسخ نظری تن نمی‌دادند و تن ندادن به این پاسخ‌ها، موجب نمی‌شد که از آن پرسش‌ها چشم‌پوشی کنیم». [۱۴۷] در واقع، دو اسطورهٔ استعاری پرومئوس و غار افلاطون، که بلومبرگ آثار مهم بعدی‌اش را به آنها اختصاص داد، پیشاپیش در همین جا مطرح شده بودند.

علیه نقد تکنولوژی

بد نیست مرورمان بر نخستین دهه از کار بلومبرگ را با یکی از دو مقاله‌ای به پایان ببریم که بلومبرگ خود آن را «مجاز و مشروع» ساخت، یا به تعبیر دیگر، خودش آن را برای انتشار برگزید. این مقاله،

گرچه کار اولیه بلومبرگ را جمع‌بندی نمی‌کند، توجه ما را به جریان دیگری در اندیشه او معطوف می‌سازد که مقدمه‌ای بر «پدیدارشناسی تاریخی» بود که می‌خواست در آینده آن را پیگیری کند. [۱۴۸] عنوان مقاله مورد نظر این است: «زیست جهان و تکنیکی کردن با عطف نظر به پدیدارشناسی»^۱ مفهوم دوم، یعنی تکنیکی کردن، در این جا اهمیت خاصی دارد. بلومبرگ این مفهوم را با توجه به «آخرین اثر ادموند هوسرل درباره بحران علم اروپایی» به بحث گذاشته بود، اثری که در آن «پدیدارشناسی، دکارت‌گرایی را تکمیل می‌کند و دکارت‌گرایی چونان فعلیت پنهان کل تاریخ اندیشه اروپا ظاهر می‌شود، اندیشه‌ای که از زمان یونانیان به این سو، در پی دستیابی به کمال بوده است.» [۱۴۹]

نقطه عزیمت بلومبرگ، نقد معاصر بر تکنولوژی است. بلومبرگ در این مقاله نامی از کسی نمی‌برد، اما احتمالاً نقاط ارجاع او، دو مقاله مسئله تکنولوژی^۲ هایدگرو و دهلیز چوبی^۳ ارنست یونگر بود که در آنها تکنولوژی تجلی نیهیلیسم مدرن دانسته می‌شد. این نقدها، کمک چندانی به فهم عمیق‌تر این پدیده نمی‌کرد و در عوض آن را با آنتی‌تز کاذب طبیعت و تکنولوژی، در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد. تعریف عملگرایانه بلومبرگ از تکنولوژی را شاید به بهترین وجهی بتوان در معنای انگلیسی کلمه تکنیک [۱۵۰] فراچنگ آورد، چون او تکنیک را «شناخت چگونگی» تعریف می‌کند و آن را در برابر «شناخت چرایی» قرار می‌دهد. [۱۵۱] از زمان نقد افلاطون بر سوفسطائیان به این سو، سنت فلسفی غربی، شناخت چگونگی را در مقام شکلی از شناخت، مردود شمرده است. این شکاف فلسفه [چه گفتن] و خطابه [چگونه گفتن] - که برای بلومبرگ در هیئت قسمی تکنیک پارادایمی

1 Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten Phänomenologie

2 Die rage nach der Technik

3 Der Waldgang

ظاهر می‌شود. در آغاز ناشی از تلاش فلسفه برای اثبات خود بود؛ اما هنرها نیز بی آنکه دلایل نهایی اعمال انسان را بفهمند، به نوبه خود نشان دادند که چه اعمالی ممکن است از انسان سر بزنند. این تعلیقِ توجیحات نهایی، فی‌نفسه زمانی به خوداثباتی بدل می‌گشت که اندیشه به بن‌بست می‌رسید. این نکته، در ابتدای شکل‌گیری عصر مدرن، اهمیت بسیار زیادی داشت: «عمل خوداثباتی با تن ندادن به مغاک، از میان نمی‌رود. اندیشیدن از قدم‌گاهی استوار به قدم‌گاه دیگر، اندیشیدنی که همان قدر مستلزم جهش است که شیوه اندیشیدن متعهد به استعلا، به دلیل گسست‌های پرنشدنی خود در رنج است و ضرورت و انرژی‌اش را از همین رنج می‌گیرد.» [۱۵۲]

بلومنبرگ نتیجه می‌گیرد که بیشتر رویکردهای فلسفی نمی‌توانند تکنیکی کردن را در مقام فرایندی بفهمند که نقطهٔ عزیمتِ ظاهراً خودانگیخته‌ای در تاریخ بشر داشته است و هم از طبیعت انسان و هم خود طبیعت می‌گسلد. او سپس به این مسئله می‌پردازد که ماحصل استفاده از رویکرد پدیدارشناسی در فهم تکنیکی کردن چیست. مابقی بخش‌های مقاله، حاوی نقد جدیدی بر فلسفه متأخر هوسرل است، نقدی که چون معطوف به مفاهیم زیست‌جهان و استقرار اولیهٔ هوسرل است، پیش‌درآمدی است بر کتابی که بلومنبرگ حدوداً سی سال بعد نوشت: *زیست‌زمان و زمان جهان*. وقتی مثل هوسرل از زیست‌جهان در معنای دوگانهٔ نوعی قلمرو پیشانظری بدیهی سخن می‌گوییم که هم در تاریخ و هم در آگاهی فرد وجود دارد، بین این مفهوم و «تلاش‌های همواره بی‌ثمری که می‌خواهند چیزی شبیه به "وضع طبیعی" پیدا کنند و آن را به منزلهٔ هنجاری برای زندگی اصیل قرار دهند»، قائل به شباهتی دردسرساز شده‌ایم.

[۱۵۳] بلومنبرگ با نقد مفاهیم مطلق‌ی مانند «وضع طبیعی»، دوگانهٔ طبیعت و تکنولوژی را اساساً از میان می‌برد و در ادامه از امکان

امتزاج تکنولوژی - یا فرایند تدریجی «تکنیکی کردن» - با چیزی سخن می‌گوید که رنگ‌مایه‌های افلاطونی و روسویی‌اش را از دست داده است و می‌توان آن را زیست‌جهان خطاب کرد. بنابراین مفهوم زیست‌جهان را می‌توان در مقام چیزی فهمید که نه تنها تکنولوژی ضعیف و فرسوده‌اش نمی‌کند، بلکه در وضع تعاملی پیچیده‌ای با تکنولوژی قرار دارد، چنان‌که می‌توان از «فرایند پارادوکسیکال تکنیکی شدن زیست‌جهان به دست خود زیست‌جهان» سخن گفت. [۱۵۴]

اما هوسرل علاقه کمتری به پارادوکس‌های تاریخ داشت. به زعم او، مشکل این بود که تخریب زیست‌جهان، یعنی کار به لحاظ فلسفی ضروری تبدیل بدهات به فهم‌پذیری، در مسیری نادرست افتاده است. باید بدهات را تخریب کرد، بدهاتی که «نامشروع بودنش از آن روست که می‌خواهد همه چیز را تا آخر مصرف کند» [۱۵۵] و شکل تکنولوژی به مثابه علم «کاربردی» را به خود گرفته است، علمی که از معنا و هدف و انگیزه خود هیچ فهمی ندارد. این دیدگاه، به ایستاری می‌انجامد که فهم را بر عقل برتری می‌دهد. هوسرل با تمسک به این پیش‌زمینه، که ناظر بر اشتباه تاریخی تکنیکی کردن بود و آن را به دلیل عدم خودفهمی «نامشروع» می‌دانست، معتقد بود که پروژه پدیدارشناسی، پروژه‌ای درمانی^۱ است که همواره به سرآغاز، به استقرار اولیه، بازمی‌گردد تا بار دیگر چیزی را به پرسش بگیرد که ظاهر واقعیتی پرسش‌ناپذیر را به خود گرفته است. [۱۵۶]

بلومنبرگ بر این باور بود که هوسرل، سنت افلاطونی فلسفه را ادامه می‌دهد که در آن جستجوی حقیقت، کاری پایان‌ناپذیر و معنای وجود انسان، جزء لاینفک آن است، سنتی که نمی‌تواند «در دسترس بودن» صرف و ساده‌شناخت را در قالب «روش» یا «تکنیک» قبول کند. اما نکته این است که عمر انسان کوتاه‌تر از چنان جستجوی

پایان ناپذیری است و این جستجو او را در بستری بسیار گسترده تر قرار می دهد. به زعم بلومنبرگ، واقعیت تنها از منظر حدوث^۱ قابل فهم است، از طریق رویکردی «تکنیکی» که دلمشغول امر واقع و امر ممکن است. در همین جاست که استدلال بلومنبرگ علیه هوسرل، با نظریه ظهور عصر مدرن ممزوج می شود، نظریه ای که عصر مدرن را نتیجه خوداثباتی در برابر فهمی از حدوث می داند که الهیات بر شدت آن افزوده بود: «بنابراین اگر حدوث را مُحرک آگاه شدن انسان از قدرت خداگونه اش بدانیم، درمی یابیم که چگونه پاتوس تکنیکی عصر مدرن، توانست پا به پای آگاهی فوق العاده حاد و مفراط از حدوث در اواخر قرون وسطی رشد کند.» [۱۵۷] پروژه پدیدارشناسی، از این حیث که کار خود را تلاش برای برچیدن بقایای زیست جهان می داند، در این فهم از حدوث و تنها علاج ممکن آن سهیم شده بود، یعنی در رویکرد تکنیکی به واقعیت، رویکردی که از مسائل مربوط به توجیهات نهایی چشم پوشی می کرد.

بلومنبرگ در آخرین بند این مقاله، این پرسش را پاسخ می دهد که چرا رویکرد تکنیکی را باید «تنها علاج ممکن» بدانیم: «تکنیکی کردن محصول تنش بین دو چیز بود: یکی کار نظری، که معلوم شده بود پایانی بر آن متصور نیست، و دیگری ظرفیت انسان برای وجود داشتن، که معلوم شد ظرفیتی ثابت و پیش داده است.» [۱۵۸] هوسرل در فهم این «عامل انسانی» و این سویه انسان شناسانه ناکام مانده بود. در این برهه، انسان شناسی بلومنبرگ به هیچ رو صورت بندی منسجمی پیدا نکرده بود. بلومنبرگ در نخستین تلاش خود برای صورت بندی این انسان شناسی، که می توان آن را «رویکردی انسان شناسانه به روزآمد بودن علم خطابه»^۲ [۱۵۹] دانست، از مواجهه مستقیم با هوسرل پرهیز کرد، اما بار دیگر تمایز افلاطونی گری و سوفیسم را بکارگرفت و

1 contingency

2 Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik

براستفاده از خطابه به مثابه نوعی ابزار موقتی مشروع در جهان تأکید کرد، جهانی که در آن شناخت حقیقت نهایی ناممکن بود و زبان مفهومی همواره بین انسان و واقعیت وساطت می‌کرد؛ - به عبارت دیگر، زبان مفهومی، تکنیکی بود که کسب مهارت در آن، بی‌هیچ شناختی از سرچشمه‌هایش، امکان‌پذیر بود.

شاهد دیگری بر این مدعا که انسان‌شناسی بلومبرگ محصول نقد او بر هوسرل بود، حاشیه‌نویسی او بر نسخه شخصی‌اش از انسان^۱ آرنولد گلن^۲ است: «چیزی که زبان را ممکن می‌کند، حفظ فاصله وجودشناسانه» است.^۳ [۱۶۰] بلومبرگ در رساله اجتهادی‌اش، مفهوم «فاصله وجودشناسانه»، این فاصله ضروری و تقلیل‌ناپذیر بین خود و ابژه را علیه «تقلیل پدیدارشناسانه»ی هوسرل بکار گرفت که هدفش حذف این فرضیه بود که جهان مستقل از آگاهی ما وجود دارد. به عبارت دیگر، بلومبرگ بر انفکاک سوژه و ابژه اصرار می‌ورزید، انفکاک‌ی که هوسرل آن را خودسرانه و قربانی کردن امکان در مذهب واقع‌بودگی می‌دانست. بنابراین بلومبرگ زبان را به مثابه تکنیک وساطت می‌فهمید، تکنیکی که کارش عقب راندن واقعیت قاهر و خلاص کردن انسان از بار تمنیات امر مطلق بود و گویی نقصان ارگانیکی ما را جبران می‌کرد. در این جا می‌توان تلویحا به قرابت نظر بلومبرگ با مفهوم موجود معیوب^۳ گلن اشاره کرد؛ بعدا هنگام بحث درباره کار بر روی اسطوره به این نکته بازخواهیم گشت.

بی‌دلیل نبود که بلومبرگ مقاله «زیست جهان و تکنیکی کردن» را در آغاز کتاب مجموعه مقالات خود قرار دارد، مجموعه‌ای که می‌توان آن را اثری فرعی در مجموعه آثار اصلی او و تنها مجموعه منتشرشده‌ای در زمان حیات خود بلومبرگ دانست که شامل

1 Der Mensch

2 Arnold Gehlen

3 Mängelwesen

قطعات کوتاه‌تر او بود. گرچه این مطالعه عمدتاً به تکوین دفاعیه بلومبرگ از مدرنیته اختصاص یافته است، دفاعیه‌ای که در واکنش به شکلی از نقد فرهنگی مطرح شد که وامدار الهیات بود، در این جا به جریان دیگری نیز می‌پردازیم که در رسالهٔ اجتهادی‌اش او جایگاه مهمی داشت: درگیری انتقادی با هوسرل - که می‌توان گفت تنها به این دلیل دوباره سربرآورده بود که تا سی سال دیگر مکتوم بماند. از جهت دیگری این مقاله را می‌توان نقطهٔ عطفی در کار بلومبرگ دانست. مسئلهٔ تکنولوژی مدتی از میان رفت و استعاره‌شناسی بر صدر نشست، چون بلومبرگ بهتر می‌توانست فهمش از تکنیک، ابزارهای خطابی و اهمیت انسان‌شناسانهٔ آنها را در استعاره‌شناسی بگنجاند. از این حیث، اولویت یافتن استعاره‌شناسی، به معنای دور شدن بلومبرگ از سبک و دغدغه‌های اولیه‌اش بود: «مسئلهٔ تکنولوژی خود را به خادمِ صبورِ استعاره‌شناسی بدل ساخت و از لحن آخرالزمانی مسئلهٔ پدیدارشناسی رها شد که درگیر واقعیات فی‌نفسهٔ امور» بود. [۱۶۱]

با این حال، بلومبرگ اصلاً علاقه‌اش را به این مسئله از دست نداده بود. در سراسر دههٔ ۱۹۶۰، به نظر می‌رسید که او در پس پشت ذهنش به فرصتی برای نوشتن «تاریخ روح تکنیک» می‌اندیشید که البته به چیزی بیش از چند مقاله دربارهٔ مشکلات روش‌شناسانهٔ نوشتن چنان تاریخی ختم نشد. این مقالات - که متن پیاده‌شدهٔ برنامه‌ای رادیویی و نطقی در کنگرهٔ مورخان آلمانی بود که به ترتیب در سال‌های ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷ اجرا و ایراد شدند - به تازگی دوباره منتشر شده‌اند و عنوان‌شان نشان می‌دهد که بلومبرگ در تکمیل اهداف خود قدمی به جلو برداشته بود. در این مقالات، این بینش قدیمی بلومبرگ تکرار شده است که انشقاق مفهومی تکنولوژی و طبیعت، در زیست‌جهانی که عمیقاً خصلتی تکنیکی یافته، انشقاقی زائد و

غیرضروری است. دشواری پیش روی بلومبرگ در «زیست جهان و تکنیکی کردن»، امتزاج این سویه‌های تجربه انسان بود؛ و کار تاریخ اندیشه تکنولوژی این بود که روابط درهم تنیده این سویه‌ها را دوباره ردیابی کند. از سوی دیگر، بلومبرگ در تأملات خود در پی فرصتی برای نوشتن *زیست زمان و زمان جهان* نیز بود و به این نکته می‌اندیشید که برداشت‌های ما از چارچوب زمانی اکتشافات علمی چگونه تغییر می‌کنند. لیختنبرگ^۱ زمانی «رفتن به کره ماه» را ناممکن خوانده بود و اکنون همین تعبیر به استعاره‌ای در وصف قدرت سهمگین علم مدرن و خود عصر تکنیکی تبدیل شده بود. [۱۶۲]

بلومبرگ در آلمان پس از جنگ: آشنا و غریبه

دفاع مردم و کمابیش پوزش خواهانه بلومبرگ از دوران مدرن، که به سال ۱۹۵۲ در مقاله‌ای در یک روزنامه شروع شد، راهی پریچ و خم را طی کرد که هر از گاه با قدم‌هایی رو به عقب همراه بود، راهی که چهارده سال بعد، به نگارش کتابی ششصد صفحه‌ای در دفاع از مشروعیت این دوران ختم شد. در فصل حاضر، کوشیدم این مسیر طی شده را پی جویی کنم. در این پی جویی، نه همه نوشته‌های بلومبرگ را لحاظ کرده‌ام و نه می‌توان امیدوار بود که بتوان تغییرات مربوط به عقاید، روحیات و نظرگاه‌های بلومبرگ را تنها از خلال نوشته‌های او فهمید. کوچکترین اشارات را باید از کتاب‌هایی که او مطالعه می‌کرد، گرد آورد. در مارباخ^۲ از دفترچه‌ای نگهداری می‌شود که بلومبرگ فهرست کتاب‌ها و مقالاتی را که بین سال‌های ۱۹۴۲ و ۱۹۵۹ خوانده بود، در آن یادداشت کرده بود. او این نوشته‌ها را به سبک و سیاق آلمانی‌ها از یک تا شش - از بهترین تا بدترین - شماره‌گذاری کرده بود. برای مثال، این فهرست به آیندگان نشان می‌دهد که

1 Lichtenberg

2 Marbach

بلومنبِ برگ در سال ۱۹۴۴ بیش از ۳۱ عنوان کتاب و مقاله خوانده بود، یعنی در سالی که به عنوان یک به اصطلاح نیمه یهودی به کار اجباری محکوم شده بود و نهایتاً به اختفای او ختم شد. این فهرست بر ذوق کاتولیکِ بلومنبِ برگ گواهی می دهد، کسی که آثار توماس مان^۱، ارنست یونگر^۲، [۱۶۳]، فاکنر^۳ و همینگوی^۴، گرین و چندلر^۵، هامسون^۶ و هسه^۷ را با اشتیاق می خواند. درمی یابیم که بلومنبِ برگ مطالعه چه کتابی را چه زمانی تمام کرده و در آن زمان چه امتیازی به آن داده است: معنا در تاریخ لوویت (۱۶ اوت، ۱۹۵۰)، امتیاز دو انسان گلن (۸ سپتامبر، ۱۹۴۹)، امتیاز دو، از اواسط دهه ۱۹۵۰ به این سو، آثار نیکولاس کوزانوس^۸ و کوپرنیک، آثار معاصران شان و تعداد نسبتاً زیادی از ادبیات تفسیری، به این فهرست راه پیدا می کنند و نشان می دهند که علاقه بلومنبِ برگ به این دوره شدت یافته است.

بلومنبِ برگ در سال ۱۹۵۷ به مطالعه آثار اپیکور پرداخت و سال بعد، آثار جانشین او، لوکرتیوس^۹، را در مطالعه گرفت. هریک از کتاب های در باب ماهیت چیزها^۹ لوکرتیوس، در مدخلی جداگانه آمده اند و مثل کتاب های اپیکور، امتیازی برای آنها ذکر نشده است. همه آثار کلاسیک فهرست نشده اند و به عبارتی می شود گفت که اپیکور و لوکرتیوس در این فهرست بی رقیب اند و ادعاهایی که بعدها در مورد علاقه بلومنبِ برگ به اپیکور [۱۶۴] مطرح شد، صرفاً بر اهمیت حیاتی اپیکور و لوکرتیوس در اندیشه بلومنبِ برگ صحه می نهد. این

1 Thomas Mann

2 Faulkner

3 Hemingway

4 Chandler

5 Hamsun

6 Hesse

7 Nicolaus Cusanus

8 Lucretius

9 De rerum natura

اهمیت تا حدی ناشی از علائق پژوهشی بلومبرگ در این زمان بود؛ او بر دوره‌ای از اوایل دوران مدرن تمرکز کرده بود که علم، فلسفه اپیکور را از نوزنده ساخته بود. اهمیت فلسفه اپیکور در همه آثار بلومبرگ مشهود است: لوکرتیوس نه تنها استعاره‌ای را در اختیار بلومبرگ قرار داد که استعاره محبوب او دربارهٔ د/زین‌ها بود - یعنی استعاره کشتی شکسته و ناظرش در خشکی که خم به ابرو نمی‌آورد - بلکه طرفدار فلسفه‌ای بود که به بلومبرگ آموخت که نباید به نحوی گراف از جهان مطالبه معنا کند و نباید فرض را بر این بگذارد که آن بیرون، در جهان اتم‌های بی‌اعتنا به خدایان عاجز، ولو معظم و محترم، نظم‌ی قابل فهم وجود دارد، چه رسد به مشیت و این قبیل چیزها. این نکته که کلیسا همواره می‌بایست فلسفه اپیکور را - برخلاف رقیب رواقی‌اش - ممنوع اعلام کند، نکته‌ای است که چرخش بلومبرگ را چونان قسمی خوداثباتی علیه شیوه تفکر الهیاتی، فهم‌پذیر می‌کند.

فلسفه اپیکور، در نطق بلومبرگ به سال ۱۹۶۰ در ششمین کنگره فلسفه در آلمان نیز اهمیت‌ی اساسی داشت. او در این نطق، پذیرش فلسفه اپیکوری در دورهٔ رنسانس را به منزلهٔ بخشی از گذار دوران ساز بررسی کرد و در عین حال بوجه تمایز این گذار، انگشت تأکید نهاد. [۱۶۵] این یافته‌ها به مشروعیت دوران مدرن راه یافتند. فلسفه اپیکور، گرچه اصلاً نخستین فلسفه‌ای نبود که رویکردی علمی در شناخت کیهان داشت، احتمالاً اولین فلسفه‌ای بود که در آن خدایان چونان موجوداتی زینتی به حاشیه رفته بودند و دیگر بر جایگاه خالق و مدیر کل کار و بار جهان تکیه نده بودند و انسان نیز دیگر نقطهٔ ارجاع ساختار جهان نبود. در آغاز دوران مدرن، انسان خود را در این جایگاه بیرون از مرکز می‌یابد، جایگاهی که هستهٔ انسان‌شناسی بلومبرگ است.

این پرسش را نمی‌توان به‌طور قطعی پاسخ داد که آیا عوامل شخصی‌تری بلومبرگ را به اتخاذ موضعی ترغیب کرده‌اند که اگر نه خوش‌بینانه، به نحو محتاطانه‌ای تأییدگر مدرنیته، و اگر نه قائل به فلسفه پیشرفت، به نحو محافظه‌کارانه‌ای مدافع دستاوردهای روشنگری است. نامه‌های بلومبرگ در دهه ۱۹۵۰ نشان می‌دهند که استقرار او در دانشگاه با سختی‌هایی همراه بوده است که احتمالاً بیش از سختی‌های معمول در گذشته و حال نبوده است. اگر بخواهیم این موضع ناظر بر تأیید مدرنیته را به نحوی سیاسی تفسیر کنیم، می‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که فردی با پیشینه بلومبرگ، یعنی فردی که نه تنها از جنگ در آلمان جان سالم به در برده بود، بلکه در مقایسه با هم‌میهنانش در وضع خطرناک و متزلزلی قرار داشت، لاجرم باید خیلی روی ثباتی حساب کرده باشد که از نظم پس از جنگ ناشی شده بود. اما بلومبرگ حتی در نامه‌هایش به ندرت درباره مسائل سیاسی سخن می‌گفت و نیز نمی‌توان موردی را یافت که او راجع به گذشته‌اش بحث کرده باشد. این الگو، موردی استثنایی را بیش از پیش جالب توجه می‌سازد؛ بلومبرگ در نامه‌ای به هانس یوناس، که در آن زمان به این می‌اندیشید که منصبی را در دانشگاه کیهل بپذیرد یا نه، گفته بود:

عواملی مثل ثبات تحول سیاسی در جمهوری فدرال و غلبه موفقیت‌آمیز بر بقایای ایدئولوژیک این گذشته فجیع، امروزه امکان می‌دهند که این پرسش را با اطمینان بیشتری پاسخ دهیم که آیا انسان‌هایی که تقدیری شبیه من و تو داشته‌اند، می‌توانند احساس مثبت به زندگی را باز یابند و در این جا و با مردم و کار و بارشان رابطه‌ای صمیمی و دوستانه برقرار کنند. من با حسن نیت به این پرسش، پاسخ مثبت می‌دهم و البته می‌دانم که آینده به عوامل درون‌ماندگار وابسته است. [۱۶۶]

این اشاره سر بسته به آخرت شناسی در نامه به یوناس، که کتابی درباره گنوسیسم نوشته بود، کتابی که به رغم الهام گرفتنش از هایدگر، بلومبرگ آن را کتاب بسیار ارزشمندی می دانست، قطعا اتفاقی نیست. این نکته نیز جالب است که بلومبرگ تنها در نامه هایش به یوناس [۱۶۷] از تقدیر خود در نظام نازی سخن می گوید و در مواقع دیگر از تبار نیمه یهودی اش لام تا کام حرفی نمی زند. این سکوت بلومبرگ، گرچه نکته ای نیست که شارحان امروزی به آن توجه خاصی کرده باشند، کاملا مغفول نمانده است. دیتر هنریش^۱، شاگرد گادامر و یکی از نویسندگان ارج نامه^۲ لوویت، تنها کسی است که به نحوی بسیار قابل توجه، به ارتباط این نکته با اندیشه بلومبرگ پرداخته است:

بلومبرگ می بایست با زخم های ناشی از دوره ای کنار می آمد که به دلایل به اصطلاح نژادی تحت پیگرد قرار گرفته بود، و نیز در همین حال باید آلام ناشی از ترک مسیحیت و آموزه های کاتولیک را تحمل می کرد. بلومبرگ در نوشته های دهه ۱۹۵۰، که نخستین نوشته های تأثیرگذار او بودند، کلمه ای درباره این مسائل سخن نگفت. اما این مسائل در جدیت و اصالتی که او در بسط مضامین مربوط به آنها به خرج می داد، حاضر بودند. [۱۶۸]

پیش زمینه ای که کم حرفی و توداری بلومبرگ را باید با توجه به آن بررسی کرد، پیش زمینه پیچیده ای است که در آن، «رفیق صمیمی و پرحرف»ی مثل هرمان لوبه، برای برگردان شرایط به حالت طبیعی لازم بوده است، کاری که البته به بهای حذف کسانی تمام می شد که واقعا می توانستند این سکوت را بشکنند. [۱۶۹]

بلومبرگ نهایتا نتوانست یوناس را به پذیرش این منصب مجاب

1 Dieter Herich

2 Festschrift

کند و اطلاعاتی که راجع به بحث‌های مربوط به انتصاب، به گوش یوناس رسیده بود، [۱۷۰] احتمالاً امید توأم با حسن نیت بلومنبرگ به اصلاح آلمان را نقش بر آب کرده بودند. این اصل بلومنبرگ، «سکوت در باب خود»، احتمالاً راهی بوده است برای پرهیز از جدال‌های آزاردهنده و رویارویی‌های ناخوشایند، و نیز قاعده‌ای که او برای ادامه کارش بدان نیاز داشته است. با این همه، نامه بلومنبرگ به یوناس، حاوی جمله مهمی است. فحوای این جمله، به رغم ایجازش، این است که بلومنبرگ روی ثبات نظم سیاسی و اقتصادی پیرامون خود حساب کرده بود و آن را شرط بلافصل امنیت و کار خود می‌دانست. زیننده نیست که آیندگان در این باره به قضاوت بنشینند که آیا امید و اعتقاد بلومنبرگ به بهتر شدن اوضاع، واقعی بود یا صرفاً بنا به مصلحت بیان شده بود، گرچه اکنون می‌توان موافق بود که این امید و اعتقاد، نهایتاً موجه بوده است. اما این امید و اعتقاد، چیزی نیست که بتوان آن را در میان کسانی سراغ گرفت که تجاربی شبیه بلومنبرگ داشتند یا پس از تحمل دوره تبعید به آلمان بازگشته بودند.

البته رضایت خاطر نسبی بلومنبرگ، با فشارهایی توأم بود. در سال ۱۹۶۳، او همراه با هانس روبرت یائوس^۲، گروه میان‌رشته‌ای تحقیق درباره شعر و هرنوتیک را تأسیس کرد. یائوس، متخصص زبان و ادبیات رومی بود و اندکی پیش از مرگ خود او و بلومنبرگ، افشاگری‌های مربوط به عضویتش در وافن-اس‌اس^۳، رسوایی به بار آورد. این گروه جلساتی را برگزار کرد که «احتمالاً بتوان آنها را موفق‌ترین سلسله جلسات علوم انسانی در آلمان دانست.» شخصیت‌های برجسته‌ای مانند آدو مارکوارد، یاکوب تاویس و راینهارد کوزلک، در کنار شارحان سرشناس دیگر، پای ثابت این جلسات بودند. [۱۷۱]

1 de nobis ipsis silemus (on ourselves, we are ourselves)

2 Hans Robert Jauss

3 Waffen-SS

اما با گذر زمان، علاقه بلومبرگ به این گروه و تمایلش به حضور در هر جلسه‌ای به تدریج از بین رفت. شک و تردیدهای کلی دربارهٔ اوضاع آلمان با ناخرسندی او از نقش خودش و نوعی حس تنهایی درآمیخت. نامه بلومبرگ به کوزلک دربارهٔ «دلزدگی از جلسات فکری» چیزی شبیه به نوعی مانیفست بود که بلومبرگ تا پایان عمر به آن وفادار ماند:

جدایی‌ام از گروه تحقیق دربارهٔ شعر و هرمنوتیک، روی هم رفته نتیجهٔ دلخوری گذرای من از اعضای اولیهٔ گروه نیست؛ این احساسات همانقدر که اجتناب‌ناپذیرند، قابل تحمل نیز هستند. در عوض، دریافتم که هزینه‌ای که این کار مشترک میان رشته‌ای از حیث زمان، انضباط، انرژی و گمنامی خودخواسته‌ام برای من دارد، در بلندمدت فایدهٔ علمی معقولی برایم نخواهد داشت. [...] تا جایی که وضع فعلی دانشگاه اجازه می‌دهد، به اتاق کار ساکت و خلوت بازگشته‌ام و عزم جزم کرده‌ام تا از این حریم کار و تنهایی حفاظت کنم. [...] از نیمهٔ قرن بیستم به این سو، این گونه کارهای مشترک با مخاطرات گزافی همراه شده‌اند. امتناع من از این قسم کارها، نه فقط توأم با جسارت، بلکه با تألم همراه بوده است، البته اگر این را از من بپذیری. [۱۷۲]

«تألم»ی که بلومبرگ از آن سخن گفت، تا پایان عمر با او ماند؛ تعبیر «وضع فعلی دانشگاه»، نگرانی خاص بلومبرگ را در حین نوشتن این نامه و به‌طور کلی ناخرسندی هر چه بیشتر او از حضور در دانشگاه را نشان می‌دهد. بلومبرگ، در مقام استاد دائم دانشگاه، ناگهان احساس کرد که یک نسل کامل از دانشجویان، او را دشمن خود خوانده‌اند. بلومبرگ گمان می‌کرد که سمینارش در باب دیالکتیک منفی^۱ آدورنو، [۱۷۳] اندکی پس از انتشار این کتاب، ذره‌ای بر ارج و قرب او نیافزوده است. او احساس می‌کرد که «مارکسیسم

کمابیش جزمیت‌گرا»، فرهنگ آزاداندیشی رایج در گروه‌های ناهمگون دانشجویانش - او «تلاش برای تشکیل هر نوع "مکتب" را زیان‌بخش» می‌دانست - را به حاشیه رانده است. [۱۷۴] در عین حال، حتی اگر قبلاً سمینارهای بلومبرگ به تکیه‌گویی میل می‌کردند، او با محدود کردن تدریس به ارائه درسگفتار، این تمایل را به نتیجه منطقی خود رساند.^۱

دیدگاه بلومبرگ، تا جایی که به وضع سیاسی آلمان ارتباط می‌یافت، در دهه ۱۹۷۰ تیره‌تر شد. او در پی آنچه «انقلاب فرهنگی آلمان» می‌نامید، نامه‌ای شش صفحه‌ای به هرمان لوبه نوشت. بخش نخست این نامه، به یکی از حکایت‌های فلسفی مورد علاقه بلومبرگ اختصاص داشت، حکایتی که دیوژن لائرتی^۲ درباره طالس روایت کرده بود: «آورده‌اند که چون طالس با کنیز پیر خود از خانه درآمد تا ستارگان را تماشا کند، در گودالی افتاد و زبان به شکایت باز کرد. کنیز پیر او گفت: ای طالس، تو که پیش پای خود نتوانی دید، گمان می‌بری که آنچه را در آسمان است درخواست یافت؟» [۱۷۵]

در نامه به لوبه، داستان طالس و کنیز تراکیایی^۳، بلومبرگ را به تعمق درباره اثرگذاری اندیشه‌ها در جهان واداشت، یعنی درباره اختلاط این اثرگذاری با «تأثیرات نیمه سوررئال و نیمه مهلک اندیشه‌هایی که به دلیل قدرت فکری، فلسفی خوانده می‌شوند یا

۱ «در نظام آموزشی دانشگاه‌های آلمانی زبان، تفاوت میان درسگفتار و سمینار در ساختار آموزشی آنهاست. در درسگفتار غالباً استاد به تنهایی سخن‌گوست و دانشجویان به ندرت در حین ارائه درس از سوی استاد سخن او را قطع می‌کنند یا پرسشی را مطرح می‌سازند. این در حالی است که در سمینار که معمولاً در آن تعداد دانشجویان به مراتب کمتر از تعداد دانشجویان در درسگفتارهاست، کلاس با همکاری میان دانشجویان و استاد برگزار می‌شود و اغلب همراه با پرسش و مباحثه است.» به نقل از یادداشت مترجمان در کتاب درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ، فرانس یوزف وتس، نشر چشمه، ص ۲۰.

2 Diogenes Laertius

3 Thracian

خود را فلسفی می خوانند.» این تأملات، با فعالیت های دسته ارتش سرخ^۱ - یا به قول بلومبرگ «گروه بادر» - «و تلاش های کلبی مسلکانه آنان» همراه شده بود که «می خواستند اندیشه هایی برای خود دست و پا کنند.» همه این ها بلومبرگ را به یاد «تجربه ای مربوط به چهل سال پیش» می انداخت، تجربه «افرادی که به چیزی جز شهوت ترور و اعمال خشونت نمی اندیشیدند.» این تجربه، بلومبرگ را به این نکته آزاردهنده رهنمون شد: «به گمانم کسانی که میلی فطری به ترور دارند، در کمین فرصتی برای در انداختن آن اند.» در این اوضاع - بلومبرگ به «شب دشنه های بلند»^۲، ۳۰ ژوئن، ۱۹۳۴ اشاره می کند - اندیشه ها خشونت را در جامعه قانون مندی می پیچیدند؛ و خشونت خود به نیروی محرکه اندیشه ها نیازمند است. [۱۷۶]

فارغ از دلالت های گسترده تر نظریه هراس انگیز میل فطری به ترور، سخنان بلومبرگ به ملموس ترین وجهی مبین نکاتی است از قبیل احساس ناامنی نیرومندی که همچنان در آلمان وجود داشت و سایه های سنگین آن هنوز از میان نرفته بودند و این نگرانی که تلاش های معطوف به اصلاح آلمان در دوره پس از جنگ، نتایجی اساسی به بار نیاورند. باید بر این نکته تأکید کرد که اظهاراتی از آن دست که لوبه مخاطب شان بود، به دلیل نادر بودن شان اهمیت بسیاری دارند. این موضوعات، هیچ جا در «کتاب های بزرگ» بلومبرگ مطرح نمی شوند. تنها در قطعات کوتاه بسیاری که بلومبرگ

1 Red Army Faction

دسته ارتش سرخ یا گروه بادر ماینهوف، یک سازمان مبارزه جوی افراطی چپ در آلمان غربی بود که در ۱۹۷۰ تأسیس شد و به اقداماتی مانند بمب گذاری، ترور، آدم ربایی و غیره دست می زد [م]

2 Night of the Long Knives

شب قتل ارنست روهم، رئیس اس آ، و برخی دیگر از فعالین نازی بود که با اس اس دچار اختلافات ایدئولوژیک بودند. این اقدامات را که با حوادثی در اوایل ماه ژوئیه همراه شد، و مرگ حدود ۴۰۰ تن را در پی داشت، شب دشنه های بلند می نامند. رژیم نازی این حوادث را کودتای روهم خواند. [م]

در سال‌های بعد نوشت و نوشته‌هایی که در دوران حیات او در روزنامه و پس از مرگش در مجموعه‌ها گردآوری شدند، اشاراتی به این موضوعات شده است. اما در این جا نیز بلومبرگ اغلب به سرعت از آنچه گفته است عقب می‌نشیند و «سخنان او در مقام کسی که منتقد میل رایج به افشای ترس‌های شخصی است، حاکی از این تابوی عمومی است که فرد نباید ترس‌های خود را با دیگران در میان بگذارد.» [۱۷۷]

وسوسه می‌شویم که تلاش بی‌امان بلومبرگ برای خلق اثر در سال‌های بعد را به افتراق زیست‌زمان و زمان جهان ربط بدسیم، گرچه او خود به اعتراض گفته بود که «این آنتی‌نومی [...] مشکل من نیست.» اما او خود وضعی را که در آن قرار داشت، وضعی ناظر بر وقفه زمانی بین به‌بارنشستنِ بذر اندیشه‌ها و قدرتِ «برداشت» آنها توصیف می‌کرد. [۱۷۸] شاید بتوان گفت که بازنشستگی بلومبرگ در سال ۱۹۸۵ مایهٔ راحتی او بوده است، چون قبلاً نشانه‌های سستی و فتور را به چشم دیده بود و «کاهش توان به پایان بُردنِ پروژه‌های بزرگ» را احساس کرده و زبان به شکایت باز کرده بود که «نوشتن کتاب، از ابتدا تا زمانی که به مرحلهٔ عذاب‌آورِ نمونه‌خوانی می‌رسد، کار بسیار پرزحمتی است.» [۱۷۹] آدو مارکوارد به یاد می‌آورد که وسواس بلومبرگ به تمام کردن کارهایش، ناشی از سال‌هایی است که در دوران جنگ «از دست داده بود.» بلومبرگ برای جبران این خسران، عزم کرده بود که در هفته فقط شش شب بخوابد. [۱۸۰] چنین بود که او برنامهٔ کاری طاقت‌فرسایی را بر خود تحمیل کرد که به بهای غیبت از انظار عمومی و نهایتاً به قیمت از دست رفتن دوستانش تمام شد. او دربارهٔ نرفتن به جشن تولد دوستش، نوبیکیرشن، چنین نوشت: «توزنگی‌ات را به سرانجام رسانده‌ای و به حق می‌توانی بدان مفتخر باشی؛ اما من هنوز در میانهٔ راهم و نخواهم گذاشت که این

قسم مناسب، خود را بر من تحمیل کنند و مرا از جدیتی که لازمه این کار است بازدارند. دیگر دوستانم مرحمت کرده و به این رویه خو گرفته‌اند، اما تونه [...] این نامه را با اندوه به پایان می‌برم. این آخرین نامه‌ام خواهد بود.» [۱۸۱]

تکمله اول: وجوه مختلف سکولاریزاسیون

در فصل قبل بر بکارگیری واژه «سکولاریزاسیون» در آثار متقدم هانس بلومنبرگ تمرکز کردیم و این تمرکز از آن رو بود که در مطالعه حاضر به نقد بلومنبرگ بر این مفهوم می‌پردازیم. در ابتدا به نظر می‌رسد که بلومنبرگ بر تفسیری صحنه می‌نهد که جامعه سکولار را خودبسا نمی‌داند و به تعبیری آن را طفیلی جامعه پیش از خود تلقی می‌کند. امر مطلق، به حاشیه رفته و انکار شده بود و در عین حال همچنان بر تخیل [جامعه سکولار] تأثیرگذار بود، تأثیری که می‌توان آن را در مقام نوعی حس تقصیر یا وامدار بودن (Schuld) توصیف کرد. با این همه، در فصل قبل نشان دادیم که ارزیابی بلومنبرگ از خودآیینی عصر مدرن، چگونه در طی مطالعات مربوط به تکوین این عصر، تغییر کرد. بلومنبرگ در زمان نوشتن مقاله تفسیری درباره بولتمان، این برداشت را نقد کرد که مفاهیم دینی سکولار شده، آگاهی مدرن را تعیین بخشیده‌اند و در عین حال با مفهوم «سکولاریزاسیون» در مقام مفهومی باب روز مخالفت کرد، مفهومی که کردوکارهای واقعی تاریخ اندیشه را به نحو عبث و بی‌معنایی در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برد. اکنون باید مفهوم سکولاریزاسیون را بیشتر بررسی کنیم.

نخست باید این نکته را روشن کنیم که دو کلمه آلمانی وجود دارند که هر دو به «سکولاریزاسیون» ترجمه می‌شوند: Säkularisation و Säkularisierung. بلومنبرگ دریافت که این دو کلمه به یک معنا بکار می‌روند و برای نیل به اهداف نقد خود، در سطح صرفاً

معناشناختی این دو کلمه را از یکدیگر تمیز نداد. [۱] اما هرمان لوبه، که تحلیلی تاریخی از این مفهوم به دست داده است، هریک از شق‌های این کلمه را متعلق به عرصه‌ای متفاوت می‌داند: شق Säkularisierung به فلسفه تاریخ تعلق دارد و شق Säkularisation کاربرد تاریخی و حقوقی متداولی دارد. [۲] مدخل مفاهیم/اساسی فلسفه تاریخ نیز همین تمایز را برقرار می‌سازد و این نکته را می‌افزاید که گرچه در بستر حقوق و به‌ویژه فقه تنها از کلمه Säkularisation استفاده می‌شود، هر دو کلمه دوشادوش یکدیگر در مقام مقوله‌ای واحد در تحلیل تاریخی بکار می‌روند. [۳]

در تک‌نگاری‌ها و مقالات دانشنامه‌ای مربوط به تاریخ واژه سکولاریزاسیون، [۴] در باب نخستین استفاده مستند از این واژه اختلاف نظر وجود دارد. اما در تحقیقات اخیر این ادعا مطرح شده است که از اواخر قرن شانزدهم به این سو، کلمه saecularisatio به معنای برداشتن تعهدات اجتماعات رهبانی از دوش روحانیون و پیوستن آنان به canonici یعنی روحانیون فعال در «امور دنیوی» بود. سکولاریزاسیون بعدها و ظاهراً بدون هیچ ارتباطی با معنای اولیه و بسیار خاص خود، [۵] بر انتقال اموال کلیسایی به نهادهای دنیوی دلالت کرد و بنابراین آنتی‌تزی را میان عرصه‌های روحانی و دنیوی یا دینی و دنیوی پدید آورد. با عنایت به اینکه «سکولارشدن» اموال کلیسایی، در تقابل با منافع سازمان‌یافته کلیسا بود، عموماً فرض را بر این گذاشتند که سکولاریزاسیون به معنای تجاوز اقتدار مدنی [یا عرفی] به امتیاز انحصاری کلیسا است. در آلمان، دورخدادی که این نحوه استفاده و دلالت‌های آن را تقویت کردند، یکی انحلال ولایات اسقفی به دست ناپلئون و دیگری نهضت نبرد فرهنگی^۱ بود که نشانگر گسترش هر چه بیشتر حوزه اقتدار دنیوی بود. بنابراین، طبق انتظار،

1 Kulturkampf

«سکولاریزاسیون» به جایی رسید که بر نقض اصول دینی دلالت می‌کرد و با «دنیوی‌سازی» امر سابقاً مقدس مترادف شد.

گرچه این نحوه خاص استفاده از واژه سکولاریزاسیون، هنوز به مرحله بعد نرسیده بود - یعنی به استفاده از «سکولاریزاسیون» به منزله خاستگاه ایزه یا ایده‌ای مشخص - خالی از فایده نخواهد بود که این معنا را اندکی بکاویم، چون کاربرد جدلی^۱ و شورمندانه سکولاریزاسیون را از این منظر به بهترین نحو می‌توان فهمید. هرمان لوبه این تعریف موجز را از دانشنامه‌ای که یکی از ناشران معروف کاتولیک منتشر کرده است، نقل می‌کند تا بر تداوم این معنا صحه نهد:

سکولاریزاسیون عبارت است از انتقال اموال کلیسایی و قلمروهای روحانی - یعنی بنیان‌های نفوذ اجتماعی و فرهنگی غنی کلیسای کاتولیک - به قدرت دنیوی، با هدف خلع ید کلیسا، بر اساس برنامه قبلی و ملاحظات فرقه‌ای و زیرلای حقوق عمومی یا سیاست، در جنبش اصلاح دینی، جنبش روشنگری و انقلاب فرانسه... [۶]

چندان چیزی نمی‌توان به این تعریف اضافه کرد، چون به قدر کافی جامع و شامل عناصری است از قبیل: رنجش کلیسا؛ آگاهی از پیامدهای زیانبار آن برای جماعت مؤمنان؛ اتهام شدید نامشروعیت؛ و سرانجام، فهرست کوتاهی از منفورترین عاملان سکولاریزاسیون و به‌طور کلی عصر مدرن. لوبه اظهار می‌کند که این عناصر در ارزیابی‌های مربوط به سکولاریزاسیون از اوایل قرن نوزدهم به این سو وجود دارند. او بر تفاوت اتهام ضمنی سرقت^۲ در این جا، با معنای اصلی saecularisatio در فقه تأکید می‌کند، معنایی که اگر استفاده می‌شد، می‌توانست چیزی را که در قلمرو دنیوی وجود دارد،

1 polemical

2 theft

با ارجاع به خاستگاه‌های آن در قلمرو روحانی، مشروعیت ببخشد. اما چون سکولاریزاسیون‌ها زیر لوای حکومت ناپلئون انجام شدند، معنای سکولاریزاسیون تثبیت شد: «به عنوان مفهومی ناظر بر غصب حقوق روحانی و حذف نامشروع نظارت و مراقبت روحانی از مواهب [کلیسایی].» [۷]

معنای موسع سکولاریزاسیون در مقام «شعار رهایی‌بخشی فرهنگی» به همین میزان در قرن نوزدهم ریشه دارد. در همین برهه بود که هم هواداران و هم مخالفان سکولاریزاسیون، آن را نوعی نیروی «پیشرفت» دانستند. چنین بود که سکولاریزاسیون وجه توصیفی خود را از دست داد یا حتی دیگر در مقام مفهومی جدلی بکار نمی‌رفت، بلکه به مثابه مقوله‌ای متعلق به تاریخ فلسفه، معنا و اهمیت تازه‌ای یافت. به عبارت دیگر، سکولاریزاسیون به تعیین و تعریف روابط محتمل قلمروهای روحانی و دنیوی نزدیک شد، روابطی که دست‌کم در ظاهر-دیگر نه در چارچوب مبارزه سیاسی، بلکه در مقام فرضیه‌ای تاریخی مطرح می‌شدند که می‌خواست خاستگاه‌های برخی پدیده‌های جهان مدرن و تحول آتی آنها را توضیح بدهد. پیش از آنکه ببینیم که «سکولاریزاسیون» در این بستر چه معنا و اهمیت تازه‌ای پیدا کرد، بد نیست به مثال‌های گزیده‌ای از این فرضیه نگاهی بیاندازیم.

بلومنبرگ نظریه تصرف مجدد یعنی اشغال دوباره مواضعی در نظام فکری که پیش از ظهور برخی ایده‌ها خالی شده‌اند- را در مخالفت با پارادایم دیگری بسط داد: «ماکس وبر و اخلاقیات» بیش از حد بر اهمیت الهیات تقدیر ازلی در پیدایی میل به کسب اطمینان مجدد زمینی تأکید کردند. [۸] ارجاع بلومنبرگ، آشکارا به مطالعه وبر تحت عنوان «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» است که بی‌شک یکی از مهم‌ترین - اگر نه مثال کلاسیک- استفاده از «سکولاریزاسیون»

در مقام مفهومی تکوینی^۱ است. بنابراین ارزشش را دارد که مدعیات و بر را دوباره بررسی کنیم تا تشخیص دهیم که این مدعیات از چه نوع استدلالی طرفداری می‌کنند و «سکولاریزاسیون» به چه معنایی در این مطالعه استفاده شده است.

و بر بعدها درباره موضوع تحقیق خود گفت که قصدش فهم این مسئله بوده است که «چه سلسله رخدادهایی به این واقعیت منجر شدند که در غرب - و تنها در غرب - پدیده‌هایی فرهنگی رخ دهند که - دست‌کم ما برآنیم که - در روند تحول خود، اهمیت و اعتباری جهان‌شمول یافتند.» [۹] تحول مورد نظر، شکل‌گیری عقلانیت ابزاری در دوران مدرن است، روندی که شامل ظهور سرمایه‌داری و علوم طبیعی بود و به همه عرصه‌های زندگی دست‌درازی کرد. اما به رغم جهان‌شمولیت ظاهری این روند، و بر آشکارا اظهار کرد که به بررسی موردی مشخص پرداخته است و این برداشت را مردود شمرد که تاریخ جهانی را بتوان از این مورد قیاس گرفت - این سخن بی‌شک خنجری در قلب اسوالد اشیپنگلر بود، کسی که دقیقاً به چنان قیاسی دست زده بود و و بر تا پایان عمر با او درگیر بحث بود. و بر اصلاً مدعی نشده بود که فرضیه او را می‌توان به نحوی جهان‌شمول بکارگرفت و با فروتنی در پی آن بود که کارش از خطاهای واقعیت‌بنیاد^۲ مبری باشد.

با عنایت به این هشدار و بر باید اظهار کرد که گرچه پیروزی عقلانیت ابزاری و «افسون‌زدایی از جهان» به مقامی هم‌چون مقام واقعیات تکیه زده‌اند، سیر تکوین این رخدادها را نباید ذیل مفهومی واحد - و به‌ویژه مفهوم سکولاریزاسیون - قرار داد. در شرح و بر، «سکولاریزاسیون» بیشتر محصول مجموعه‌ای از رخدادهاست و نه نیروی محرکه آنها؛ به هر حال، این مفهوم در مطالعه و بر به نحوی چنان نامنسجم بکار گرفته شده است که نمی‌توان آن را اصل

1 genetic concept

2 factual

تبیینی و بردانست. وبر حتی هنگامی که از این کلیشه مجادله‌گران کاتولیک سخن می‌گوید که مادی‌گرایی دوران مدرن، «پیامد سکولار کردن همه درون‌مایه‌های زندگی به دست پروتستان‌تیسزم» است، [۱۰] سکولاریزاسیون را نیرویی پنهان و انتزاعی تلقی نمی‌کند، بلکه خود سکولاریزاسیون را نتیجه نیروی تاریخی و انضمامی دیگری می‌داند. به همین‌نحو، در عبارت «آثار و نتایج سکولارکننده مالکیت» - نتایجی که پیوریتان‌های موفق، مستعد آن بودند [۱۱]- «سکولاریزاسیون» بار دیگر نتیجه تحول دیگری است، یعنی سکولاریزاسیون نه ضرورت درونی پیش‌روی تاریخ است و نه بالفعل شدن چیزها یا روح تاریخ. وبر در خلاصه‌ای که از فرایند پیدایی عقلانیت مدرن به دست می‌دهد، از واژه سکولاریزاسیون استفاده نمی‌کند: «یکی از عناصر تشکیل‌دهنده روح سرمایه‌داری مدرن، و نه تنها سرمایه‌داری، بلکه فرهنگ مدرن، تنظیم عقلانی زندگی فرد بر اساس ایده کار است، ایده‌ای که زاده روح زهدباوری مسیحی است.» [۱۲]

عبارت «زاده روح»، صورت‌بندی به قدر کافی مبهمی بود که راه را بر تفاسیر متعاقب هموار کرد، تفاسیری که این فرایند را ذیل «سکولاریزاسیون» قرار دادند، یعنی جدا شدن ایده کار از بستر اصلی (و استعلایی خود) و قرار گرفتن در بستری جدید و درون‌ماندگار. البته این عبارت از این حیث نیز مبهم است که پاسخ این پرسش را به تخیل خوانندگان وامی‌نهد که روح زهدباوری مسیحی، از چه راه پریپیچ و خمی ممکن است آبدستن (و همین ایماژ خود مستلزم سکولاریزاسیونی اساسی است) ایده روح باشد. شاید این ادعای وبر را بتوان انضمامی‌تر دانست که صورت‌بندی بنجامین فرانکلین از اخلاق سرمایه‌داری از همان عناصری تشکیل یافته است که «قبلا درون‌مایه کار زهدباورانه پیوریتان را تعیین کرده بودند؛ البته این عناصر در

صورت‌بندی فرانکلین شالوده‌ای دینی ندارند، چون این شالوده پیشتر در جهان او مُرده است.» [۱۳] این صورت‌بندی چنان روشن است که با تعریف پلومبرگ از سکولاریزاسیون جور در می‌آید: اینکه ماهیت ایده‌ای خاص از بستری به بستر دیگر، ثابت بماند. اما ویراین فرایند را «سکولاریزاسیون» نمی‌نامد. او یک بار «سکولاریزاسیون» را به معنایی بکار می‌گیرد که به استفادهٔ پروبلماتیک از ایده‌ای دینی در قلمرو سکولار، به نحوی ظاهراً قابل‌قیاس با کاربرد قبلی آن، نزدیک می‌شود: در حالی که کالون فقر را به اطاعت از خداوند ربط می‌داد، آلمانی‌ها این ایده را «سکولار کردند» و - در این جا گیومه از خود ویراست - به نحوی که فقر به مشوق کار، و درآمد پایین به مشوق تولید بیشتر تبدیل شد.» [۱۴]

این ادعای هرمان لوبه که «نحوهٔ استفادهٔ وبر از مفهوم سکولاریزاسیون، قرار دادن کلیت مطالعات او در باب جامعه‌شناسی دین را تحت همین عنوان توجیه می‌کند»، [۱۵] دست‌کم در باب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، نیازمند قدری جرح و تعدیل است. در *اقتصاد و جامعه*^۱، که نقطهٔ ارجاع اصلی لوبه است، مفهوم سکولاریزاسیون با فراغ بال بیشتری در مقام پیش‌شرط عقلانی‌سازی بکار رفته است. این نکته در باب هر جامعه‌ای صادق است که نخستین قدم‌ها را در دوری از جهان‌بینی کاملاً جادویی برمی‌دارد، اما ربط و مناسبت آن را به‌ویژه باید در شق مشخصاً غربی و مدرن عقلانیت جستجو کرد. برای مثال «با سکولار شدن فزایندهٔ اندیشه، "قانون طبیعی" که بنیانی فلسفی دارد، به تکمله یا رقیب "قانون دینی" تبدیل می‌شود. [۱۶] اما در این جا نیز آنچه «سکولار می‌شود»، نه قسمی ماهیت یا ساختار اندیشه، بلکه بستری است که سکولاریزاسیون درون آن رخ می‌دهد. به هر حال، شکی نیست که لوبه در تبیین

خود به درستی بر بی‌طرفانه بودن تحلیل و بر از نحوه ظهور عقلانیت غربی تأکید می‌کند: او این عقلانیت را به منزله «تصمیمی وجودی» توصیف می‌کند که بر آگاهی از بازگشت‌ناپذیری این فرایند، و البته اعتراض منتقدان آن، استوار شده است؛ چون و بر فهمیده بود که عقلانیت افسون‌زدوده تمدن سکولار شده غربی [...] خیل معناافروزان^۱ را به حرکت وامی‌دارد، کسانی که آزادی عقلی رسته از بند را قسمی آزادی توخالی و سرد می‌دانند، و بنابراین جهان‌بینی‌های معنابخش را علیه آن بسیج می‌کنند [...] هر چه کامیابی‌های تمدن تکنیکی-علمی بر طبق قواعد خود بیشتر می‌شود، میل ارتجاعی به فرار از خصلت درون‌ماندگار این کامیابی‌ها و متعهد ساختن خود به اهدافی فراتر از آن، قدرت بیشتری می‌گیرد. [۱۷]

مارامو^۲ نیز تحلیل و بر از سکولاریزاسیون را تنها در پرتوتز او درباره عقلانیت غربی قابل فهم می‌داند و با لوبه موافق است که رویکرد به لحاظ ارزشی بی‌طرفانه و برون‌نه رویکرد انتقادی او، توصیف و بر از واژه «تقدیر» را تعیین می‌کند. [۱۸]

نتیجه ملاحظات فوق این است که گرچه نحوه استفاده و بر از «سکولاریزاسیون» کاملاً با استفاده‌های بعدی از این واژه همخوانی ندارد که سکولاریزاسیون را به طور کلی در توصیف پیدایش آگاهی مدرن بکار می‌بردند، این شیوه‌های استفاده به طور بالقوه در تحلیل و بر وجود داشتند و منتقدان مدرن می‌توانستند آنها را بکار بگیرند. فارغ از قصد و نیت و بر در رویکرد بی‌طرفانه ارزشی، زبان او مستعد درغلتیدن به میدانی بود که در آن خطر خلط این زبان با پاتوس فرهنگی انتقادی وجود داشت - ایماژ مشهور «قفس آهنین» عقلانیت، بر این پیش‌بینی و بر سایه می‌انداخت که تنها تمام شدن سوخت‌های فسیلی می‌تواند این تحول را متوقف کند. [۱۹]

1 Meaning-monger (Sinnstifter)

2 Maramo

متونی مانند اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری سرشار از ابهام‌اند، بویژه ابهام بین مدعیات علمی و ساختار روایی‌ای که به داستان‌پردازی میل می‌کند؛ و در همین قوس و قزح عجیب است که سبک بیان، نقشی به بزرگی درون‌مایه متن ایفا می‌کند و متن ویرا به اثری فریبنده و اغواکننده تبدیل می‌کند که در آن «فرمول‌های فشرده‌ای از پی هم می‌آیند که به یک میزان هم موجز و هم در برابر تفسیر به این یا آن جانب-گشوده‌اند.» این متون، ابزاری برای «صحبت دربارهٔ دین در مدرنیته و مدرنیتهٔ دین» به دست می‌دهند که همزمان پیچیده و دوپهلوست. با این حال، می‌توانیم تحلیل ویرا از شکل‌گیری عقلانیت غربی را با مفهوم ویری دیگری ترکیب کنیم تا برداشت او از «سکولاریزاسیون» را به عبارتی-به مرحلهٔ بعد منتقل سازیم. باید مفهوم دیگری را اضافه کنیم و نیز از تجربهٔ جنگ جهانی دیگر و «توتالیتاریسم» سخن بگوئیم - «جنگ داخلی اروپا، ۱۹۱۴-۱۹۴۵» - که عمر ویر به تحلیل آنها قد ندارد. مفهوم ویری مورد نظر، مفهوم اخلاق/اعتقاد است، تعهدی شبه‌دینی به آرمان‌های انتزاعی، فارغ از نتایجی که به بار می‌آورند، اخلاقی که ویر در بحبوحهٔ انقلاب آلمان، نسبت به آن هشدار می‌داد. رواج مفهوم «آخرت‌شناسی سکولار شده» و قابل فهم شدن مفهوم «سکولاریزاسیون» در معنای تبدیل ایدهٔ دینی به ایدهٔ متناظر سکولار، زمانی امکان‌پذیر شد که شرح مربوط به ریشه‌کن شدن الگوهای دینی اندیشه و رفتار، با فهمی از اخلاق/اعتقاد درآمیخت، اخلاقی که در خدمت مأموریت تاریخی‌ای بود که ذیل اراده و مشیت الهی قرار می‌گرفت.

در این مدت، «سکولاریزاسیون» جایگاه خود را به منزلهٔ مفهومی دال بر فرایند تاریخی حفظ کرد، اما به سرعت بی‌طرفی خود را از دست داد، چیزی که ویر کوشیده بود آن را نگاه دارد. در الهیات بین

دو جنگ جهانی، سکولاریزاسیون در مقام مقوله‌ای «تبارشناسانه» و نظریه‌ای راجع به پیدایی مدرنیته ظاهر شد. زمان حاضر در مقایسه با زمان گذشته، جایگاهی فروتر پیدا کرد، چون می‌خواستند «فرهنگ مدرن سکولار شده را در هیئت فرهنگی تصویر کنند که از سنت دور افتاده بود، سنتی که خواه در معنای مسیحی کلمه و خواه در معنای دیگر، چونان داروی شفابخش زمان نومیدکننده حاضر عمل می‌کرد.» [۲۰] لوبه معتقد است که واژه «سکولاریزاسیون» خصلت و خاصیت چیزی را پیدا کرد که او به آن مفهوم سیاسی-ایدئولوژیک می‌گوید. گرچه طرفداران پیشرفت، سکولاریزاسیون را در معنایی مثبت بکار می‌بردند، معنای سکولاریزاسیون وارونه شد و به «مفهوم مرکزی نظریه تاریخ زوال» بدل گشت و به‌ویژه از منظر دینی «معنای اصلی خود را دال بر اعلان نامشروعیت» بازیافت. [۲۱] به عبارت دیگر، سکولاریزاسیون در جنگ جهانی دوم به حیات خود ادامه داد، حیاتی که کمتر در الهیات دانشگاهی و بیشتر در شرح‌هایی از بحران تجلی یافت که مخاطب‌شان عامه مردم بودند.

چنین بود که بحث در باب سکولاریزاسیون به عرصه نقد فرهنگی بازگشت، نقدی که در آغاز فصل اول از آن سخن گفتیم. نقد فرهنگی در نخستین سال‌های پس از جنگ در آلمان، پیچیدگی‌های بسیاری یافت [۲۲] و دو شارحی که در ابتدا بحث‌شان را کردیم، رومانو گواردینی و هانس سدلمایر، مدرنیته را از دو چشم‌انداز نامتجانس به باد انتقاد گرفتند. هردو شارح، چنان‌که نشان دادیم، آنچه را «سکولاریزاسیون» می‌خواندند، به نحو ضمنی و صریح نقد کردند. این ادعای سدلمایر که انسان دروازه‌های استعلا را به روی خود بسته است و کیفرخواست گواردینی علیه «ریاکاری» این آگاهی به اصطلاح پسادینی، هردو قویا بر اتهام نامشروعیت دلالت می‌کنند. هرمان لوبه سودمندی مفهوم «سکولاریزاسیون» در گفتار دوره پس از جنگ

را چنین خلاصه می‌کند: «سکولاریزاسیون نقطه ارجاع ثابت طرح‌واره تاریخی فلسفی است، طرح‌واره‌ای که می‌خواهد نومییدی و بیچارگی زمان حاضر را تبارشناسی کند. این طرح‌واره‌ای است که اثرگذاری عظیم سیاسی-ایدئولوژیکش با سادگی و بسیط بودنش همخوانی دارد.» [۲۳] امتیاز این طرح‌واره، در مقام طرح‌واره‌ای تاریخی فلسفی، کارکرد تبرئه‌آمیز یا دست‌کم تسلی‌بخش آن است، کارکردی که فاجعه را در بستر گسترده‌تر اندیشه غربی قرار می‌دهد و از بحث درباره علل و پیامدهای مشخصه آلمانی آن غفلت می‌کند.

لوبه از سدلمایر یا گواردینی سخن نمی‌گوید، دو شاهد تحلیلی او عبارتند از هانس تسیرر^۱ و آلفرد مولرآرماک^۲. هانس تسیرر، عضو برجسته «انقلاب محافظه‌کارانه»^۳ی پیش از جنگ بود که بعدها سردبیر نشریه مسیحی *زانتاکس بلات*^۴ شد و پس از آن برای روزنامه محافظه‌کار *ولت*^۴ کار کرد. تسیرر کار پیشرفت را تمام‌شده می‌دانست. چرخش انسان به سوی «درون‌ماندگاری ناب» با رنسانس شروع شد *زانتاکس بلات* نشریه‌ای پروتستان بود و تسیرر به همین دلیل جنبش اصلاح دینی را از این کیفرخواست حذف کرد و با جنبش روشنگری ادامه یافت. جنبش روشنگری، پس از موفقیت در بی‌اعتبار کردن دین، فلسفه سکولاری را به جای آن عرضه کرد که بر تحقق وعده‌های زمینی استوار بود، فلسفه‌ای که تبعات عملی آن اکنون مثل روز بر همگان آشکار است. «پادشاهی متعلق به این جهان، غیث زده.» [۲۴] آلفرد مولرآرماک نیز فاجعه اروپا را پیامد «فرایند عظیم سکولاریزاسیون» توصیف می‌کرد. مولرآرماک، اقتصاددانی که در سال ۱۹۳۳ به حزب کارگری سوسیال دموکراتیک آلمان (NSDAP)

1 Hans Zehrer

2 Alfred Müller-Armack

3 Sonntagsblatt

4 Die Welt

پیوست و پس از جنگ به حزب اتحاد دموکرات مسیحی آلمان محلق شد، در جعل واژه اقتصاد اجتماعی بازار نقش مؤثری داشت، واژه‌ای که تاکنون در سیاست آلمان به منزله نوعی نقطه ارجاع عمل کرده است. مولرآرماک در سال ۱۹۴۸ قرن بی‌خدا^۲ را نوشت و در آن کوشید افسون ناسیونال سوسیالیسم را در مقام دین جایگزین توضیح دهد. این بحران ارزش‌ها را تنها می‌توان «با فعال‌سازی دوباره» قدرت نگهدارنده^۳ پشت سر گذاشت، یعنی قدرت مسیحیت، بدون تفرقه‌های درونی آن. [۲۵] در بخش‌های بعدی این مطالعه، قدرت به اصطلاح نگهدارنده یا «به تأخیر اندازنده»^۴ مسیحیت، به عنوان پادزهر پیش‌بینی‌های سکولار مبنی بر تحقق وعده‌های زمینی، نقش بسیار مهمی خواهد داشت.

عجالتاً بحث درباره کارکرد و اهمیت نقد فرهنگی در بستر آلمان غربی پس از جنگ، بر اساس نظریه‌های سکولاریزاسیون، کفایت می‌کند. در فصل قبل راجع به کارکرد تبرئه‌آمیز نقد فرهنگی صحبت کردیم. کارکرد دیگر نقد فرهنگی این بود که راه را بر نوعی وحدت و پیوستگی هموار کرد، وحدتی که در منتقدانی چون هانس تسیرر تجلی یافت. نقد «انقلاب محافظه‌کارانه» بر جنبش روشنگری «یکی از عناصری بود که بر ایدئولوژی التقاطی ناسیونال سوسیالیسم نیز تأثیر گذاشت.» [۲۶] اکنون می‌توان جنگ البته «سرد» علیه کمونیسم شوروی را نیز در مقام قیاس فهمید، جنگی که به نام غرب انجام می‌شد.

لویه دو سوئه دیگر را اضافه می‌کند که زیر لوای مفهوم «سکولاریزاسیون»، به آلمان غربی کمک کرد تا در دوره پس از جنگ به اجماع دست یابد. سوئه نخست این بود که سکولاریزاسیون،

1 Sozial Marktwirtschaft

2 Das Jahrhundert ohne Gott

3 delaying

چنان‌که مولرآرماک گفته بود، به اتحادِ فرقه‌های مسیحی و تبدیل آنها به نوعی جنبش واحد سیاسی یاری رساند. سویهٔ دومی که جریان بزرگ دیگری را در قرن‌های نوزدهم و بیستم به سکولاریزاسیون افزود، ظهور «توده‌ها»یی بود که با اشتراکی‌سازی و فردی‌سازی مخالف بودند. لوبه نتیجه می‌گیرد:

قضیه کاملاً روشن است: پیامدهای سیاسی ایدئولوژیکی تلاشی که در آلمان پس از جنگ صورت گرفت، تلاشی که تاریخ اروپا از رنسانس تا پایان دورهٔ رایش سوم را فرایندی معطوف به تحقق سکولاریزاسیون می‌دانست، محصول بنیان‌های فکری و معنوی این حزب سیاسی بزرگ بود که ریشه‌های خود آن را نیز باید در سال‌های پس از جنگ جستجو کرد. [۲۷]

این نکته را می‌توانیم روشن‌تر نیز بیان کنیم: لوبه می‌گوید سقفِ احزاب دموکرات مسیحی و سوسیال مسیحی بر ستون‌هایی استوار شد که مصالح‌حش را فرضیهٔ سکولاریزاسیون تأمین کرده بود. این ستون‌ها بدین قرار بودند: جهت‌گیری علیه کمونیسم و له غرب؛ اتحاد کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در حزب سیاسی واحد؛ و تعهد به ساختن و حفظ «اقتصاد بازار اجتماعی».

باید بر این نکته تأکید کنیم که مثال‌های لوبه، و نیز کسانی مانند گواردینی و سدلمایر، متعلق به پنج سالِ نخست پس از جنگ هستند، یعنی زمانی که خاطرات [فجایع جنگ] همچنان زنده بود و بازسازی آلمان هنوز در ابتدای راه بود. و شاید به همین دلیل تعجبی نداشت که پس از موفقیت مشهود بازسازی و استقبالِ کشورهای غربی از جمهوریِ جوانِ فدرال، موج نقد فرهنگی فروکش کرد، گرچه اصلاً نمی‌توان گفت که کاملاً از بین رفت. نقد هانس بلومبرگ بر «پیشگویان مدرن»، در مقاله‌ای که شب سال نوی ۱۹۵۲ در روزنامه نوشت، منتقدان مدرنیته را مجبور کرد که در پی راه‌های دیگری برای

بیان انتقاد خود برآیند.

عملکرد چنین موفقیت‌آمیز مفهوم سکولاریزاسیون، باز هم ناشی از انعطاف‌پذیری این مفهوم و همه‌کاره‌بودنش^۱ بود. سکولاریزاسیون بود که پیشوند «سکولار» را به چیزی اضافه می‌کرد که هم اسما و هم ماهیتا، همان که بود باقی مانده بود. اینکه سکولاریزاسیون چیزی را به چیز دیگری تبدیل می‌کرد که در ظاهر کاملاً متفاوت بود، یا اینکه پیشرفت فی‌نفسه محصول همین فرایند سکولاریزاسیون بود، سطح دیگری از معنا را به سکولاریزاسیون اضافه می‌کرد. در بخش‌های بعد همین استفاده خاص از واژه «سکولاریزاسیون» را بررسی خواهیم کرد، برداشتی که به بیان ساده بدین قرار بود: همه ایدئولوژی‌های مدرن پیشرفت، صورت‌های سکولار شده آخرت‌شناسی یهودی-مسیحی هستند.

این صورت‌بندی از فرضیه سکولاریزاسیون، برگشتار پس از جنگ در آلمان و دیگر کشورها مسلط بود و نشانگر سطح جدیدی از پیچیدگی و چندسویگی این بحث بود. گرچه «سکولاریزاسیون» همه دلالت‌های فرهنگی-انتقادی‌اش را از دست نداد، سطح بحث به تاریخ فلسفه و فلسفه تاریخ انتقال یافت. کارل لوویت در *معنا در تاریخ* (۱۹۴۹) شرحی مرجع از این فرایند سکولاریزاسیون به دست داد.

مدرن‌سیم توأم با اکراهِ کارلِ لوویت

علیه تاریخ

گفته‌اند که «کارل لوویت، یکی از اصیل‌ترین پدیده‌های دانشگاهی آلمان بود»، [۱] قضاوتی که بر شخصیت قوی لوویت و دانش او صحه می‌نهد. جنگ و انقلاب، و بعدها نظام دیکتاتوری، تبعید و بار دیگر جنگ، در زمرهٔ «تجارب تعیین‌کننده» لوویت بودند. [۲] لوویت که «سه نسل» [۳] از اجدادش یهودی بودند، به سال ۱۸۹۷ در خانواده‌ای بورژوازی به دنیا آمد که کاملاً در جامعهٔ آلمان جذب شده بودند؛ او را در کلیسایی لوتری غسل تعمید دادند. لوویت در سال ۱۹۱۴ مدرسه را پس از طی امتحان نهایی اضطراری^۱ ترک کرد تا به ارتش آلمان محلق شود. او سال بعد در خط مقدم ایتالیا دستگیر شد و به سال ۱۹۱۷ به مونیخ بازگشت تا مطالعاتش را در دانشگاه شروع کند. لوویت در

1 Notabitur (emergency final examination)

مونیک و در بحبوحه آشوب انقلابی پس از آتش بس بود که به سخنرانی مشهور ماکس وبر، «علم به مثابه حرفه»، گوش داد و عمیقاً تحت تأثیر شخصیت قوی وبر قرار گرفت.^[۴]

تجربه جمهوری کوتاه مدت شورایی در مونیک^۱، لوویت را منجر ساخت و او به فرایبورگ نقل مکان کرد تا مطالعاتش را در دانشگاه این شهر ادامه دهد. لوویت مثل بسیاری از هم‌نسل‌های خود، شدیداً متأثر از آنچه بود و مانند آنان از «نیهیلیسم اروپایی» آگاهی داشت و در پی راهی برای شناخت ریشه‌های نیهیلیسم و غلبه بر آن بود. لوویت بشارت غلبه بر نیهیلیسم را از دو سو می‌شنید: اشتفان گئورگه^۲ی شاعر و مارتین هایدگر، که در آن زمان کم‌کم از زیر سایه هوسرل بیرون آمده بود و به شیوه‌هایی متفاوت با گئورگه، «قدرتی دیکتاتورمآبانه بر اذهان جوان اعمال می‌کرد، گرچه هیچ یک از شنوندگانش واقعاً نمی‌فهمیدند که او چه می‌گوید.»^[۵]

ملاقات با هایدگر، لوویت را عمیقاً به لحاظ فکری تحت تأثیر قرار داد و البته او را به نحو عمیق‌تری مأیوس کرد، تجاربی که در این ارزیابی موجز لوویت از هایدگر در مقام متفکر و در مقام انسان منعکس شده است: «رادیکال در همه مسائل نهایی و آماده به سازش در همه مسائل ماقبل نهایی.»^[۶] لوویت به رغم احترام بسیاری که برای هوسرل قائل بود، اظهار می‌کرد که «هر اندیشه‌ای در برابر جدیت محسوس و عمق نفوذناپذیر شور فکری هایدگر رنگ می‌بخت و ما را می‌فریفت و از ایمان ساده دلانه هوسرل به روش فلسفی نهایی دور می‌ساخت.»^[۷]

لوویت پس از اتمام تز دکتری‌اش دربارهٔ آنچه به سال ۱۹۲۳، در پی هایدگر به ماربورگ رفت و در آن جا رسالهٔ اجتهادی‌اش را در سال ۱۹۲۸ به پایان رساند. در همین زمان، لوویت رفته‌رفته «مطالعات

1 Räterepublik

2 Stefan George

غیرمارکسیستی مارکس» را شروع کرد، مطالعه‌ای که ثمره‌اش رساله کوتاهی به نام «ماکس وبر و کارل مارکس» بود. در این رساله می‌توان موافقت لوویت با بی‌اعتمادی وبر به تمامیت‌های کاذبی^۱ را مشاهده کرد که می‌خواستند جهان را توضیح دهند. لوویت به یاد می‌آورد که: «در این دوره کوشیدم به نحوی انتقادی رابطه فلسفه و الهیات را با تمسک به تحلیل بولتمان از دازاین هایدگر بررسی کنم. [...] پاتوسی «تصمیم» عمل‌گرایانه وجودی، که کی‌یرکگارد و مارکس را علیه مسیحیت رایج و جامعه موجود الهام بخشیده بود، در دهه ۱۹۲۰ ربط و مناسبت جدیدی یافت و به تصمیم‌گرایی فلسفی و سیاسی جدید راه بُرد، راهی که به ناکجا بود.» [۸]

گرچه لوویت معتقد بود که معادله‌اش در باب خاستگاه دینی افراطی‌گری فلسفی را پیشتر در آثار اولیه خود مطرح کرده است، این روندها هنوز در ذهن او قوام نیافته بود. فرض مطالعات او درباره سنت فلسفی آلمان از هگل تا نیچه این بود که روح به پایان کار خود رسیده و بحرانی دوران‌ساز، بحرانی فراگیر در همه عرصه‌ها، در راه است. این بحران در شکل قبضه قدرت از سوی حزب نازی و تجلیل سرخوشانه از پایان روح به وضوحی تمام عیار دست یافت و این امر لوویت را چنین به تجدیدنظر واداشت: «در واقع موضع من راجع به تحول [فلسفی]^۲ آلمان هنوز روشن نشده بود و پس از اتمام کتابم درباره بورکهارت (۱۹۳۵/۶) بود که خودم را از نیچه و پیامدهای رادیکالیسم آلمانی رها ساختم.» [۹]

کتاب مورد نظر، یاکوب بورکهارت - انسانی در میانه تاریخ^۳، به راستی نقطه عطفی در اندیشه لوویت بود. او این کتاب را در ایتالیا نوشت، چون پس از لغو امتیازات کهنه‌سربازان یهودی‌تبار، مجبور

1 false totalities

۲ افزوده از مؤلف است.

3 Jacob Burckhardt – Der Mensch nmitten der Geschichte

شده بود کار دانشگاهی‌اش را در فرایبورگ رها کند و در این کشور ساکن شود. لوویت، که رسالهٔ اجتهادی‌اش مبین علاقهٔ اولیهٔ او به انسان‌شناسی فلسفی بود، کانون تاریخ‌نگاری بورکهارت را «انسان صبور و عامل» می‌دانست، «انسانی که همواره چنان است، چنان بوده و چنان خواهد بود.» بدین‌ترتیب از این منظر انسان ماهیتاً موجودی تاریخی نیست. بورکهارت عمیقاً به مفاهیمی مانند تحول و پیشرفت مشکوک بود. شکاکیت او، به سیاست دموکراتیک توده‌ای آن دوران تسری یافت و به همین دلیل بورکهارت از سیاست دوری جست. لوویت رویکرد فرهنگی تاریخی بورکهارت به تاریخ را نمودی از سیاست‌گریزی او و دلزدگی کلی‌اش از سیاست می‌دانست [۱۰] فهم ماهیت انسان، تنها زمین استواری بود که مورخ می‌توانست بر روی آن بایستد. تأکید بورکهارت بر «ثبات همیشگی [ماهیت انسان]»، یعنی بر آنچه در تاریخ می‌پایید یا خود را تکرار می‌کرد، مقایسهٔ پدیده‌های تاریخی را در همهٔ زمان‌ها بر اساس شالوده‌ای واحد امکان‌پذیر می‌کرد، بی‌آنکه مورخ را مجبور به اتخاذ طرح‌واره‌ای مبتنی بر تحول کند. «بورکهارت، با عنایت به دیدگاهش دربارهٔ انسان در تاریخ، هرگز با دانش گزاف تاریخ‌گرایی - که مولود فلسفهٔ تاریخ هگل بود، اما فلسفهٔ او را رها کرده بود- همداستان نبود یا بر آن "غلبه نکرد"، بلکه آن را از ریشه برکند.» [۱۱]

لوویت نمی‌خواست خود را مقلد بی‌چون‌وچرای بورکهارت بنمایاند، گرچه نشان می‌داد که با مشی میانهٔ او - چنان‌که خود می‌گفت - همدلی بسیار دارد. مهم‌ترین عناصر این مشی میانه، مخالفت با افراطی‌گری و مردود دانستن رادیکالیسم بود، عناصری که در ناخرسندی بورکهارت از نیچه مشهود بود و خود را در تلاش بورکهارت برای «سعادت نسبی» و البته در رویکرد او به تاریخ نشان داد. [۱۲] بورکهارت در راهی قدم می‌نهاد که حد فاصل هگل و

کی‌یرکگارد بود، بین دو قطب افراطی سلوک جهان و سلوک فرد؛ اما مشی میانه بورکهارت، هرگز به میان‌مایگی^۱ در نمی‌غلتید. [۱۳]

به سخن لوویت، بورکهارت متفکری والا مرتبه در میان اهل اندیشه بود، کسی که فاصله خود را با نزاع‌های سیاسی و فکری زمانه‌اش حفظ می‌کرد. لوویت توصیف بورکهارت از اپیکور را نقل می‌کند، توصیفی که ظاهراً می‌توان آن را در باب خود بورکهارت و لوویت نیز صادق دانست: این فیلسوف یونانی، که شاگردانش را در باغ (و نه در مکان عمومی و سیاسی، یعنی رواق) گرد می‌آورد، «یگانه کس در میان خیل رقت‌انگیزان بود که خود رقت‌انگیز نبود». [۱۴] گرچه مراجعی چون یورگن هابرماس و ادو مارکوارد، سویه‌هایی از شخصیت و اندیشه لوویت را «رواقی» دانسته‌اند، دیتر هنریش رویکرد لوویت را در این تعابیر اپیکوری خلاصه می‌کند: «در نظر او، فلسفه نه با آنچه تفسیر می‌کند، بلکه با آنچه به ما مهم و اساسی می‌نمایاند، فلسفه می‌شود. هدف فلسفه، سعادت حقیقی و نشان دادن راه رسیدن به آن است». [۱۵] خداناباوری روش‌شناسانه لوویت، با سنتی فلسفی خویشاوند است که خدایان را از مداخله در امور دنیوی منع می‌کند و در عوض آنان را به سرمشق تأمل توأم با سکینه نفس تبدیل می‌کند.

از تبعید به تبعید: معنا در تاریخ و سرچشمه‌هایش

یاکوب بورکهارت مبین‌رهایی لوویت از رادیکالیسم آلمانی بود، اما این کتاب را هرگز نمی‌توان تسویه حساب نهایی لوویت با آن دانست. لوویت قدم‌هایی در جهت نقد تفکر تاریخی برداشته بود، اما دامنه تنگ موضوعات مورد بررسی او، لاجرم اظهاراتش را محدود می‌کرد. وانگهی، این موضوعات، او را از بحث درباره دین بازمی‌داشتند،

بحشی که از مطالعات اولیه‌اش راجع به بولتمان و کی‌یرکگارد به این سو، به اهمیت آن واقف بود.

سال‌هایی که لوویت پس از انتشار *یاکوب بورکهارت* سپری کرد، سال‌های شورش و آوارگی بود. موسولینی بر قوانین نژادی هیتلر مهر تأیید زده بود و ایتالیا دیگر کشوری نبود که لوویت بتواند در آن اقامت کند. او دعوتنامه تدریس در مقام استاد دانشگاه سندای^۱ در ژاپن را پذیرفت، مقامی که با مساعی دوستان و دانشجویانش و به رغم اعتراض نمایندگان آلمان در ژاپن، به او پیشنهاد شد. به رغم برخی ملاقات‌های ناخوشایند با مهاجران آلمانی و ملی‌گرایان ژاپنی، لوویت به سرعت در این کشور احساس راحتی کرد و در همان‌جا کتابی نوشت که دست‌کم به اندازه معنا در تاریخ مشهور شد: *از هگل تا نیچه*^۲، اثری که «جایگاه بین‌المللی لوویت در مقام فیلسوف و مفسر زمان خود را تثبیت کرد»^[۱۶] و برای یاکوب تاوبس جوان، «کتابی هدایت‌گر در بحبوحه جنگ جهانی نسل ما بود.»^[۱۷] در نظر لوویت، *از هگل تا نیچه* مطالعه‌ای در باب دو «ایدئولوژی آلمانی»^[۱۸] در طی قرون بود: نام مارکس بر ایدئولوژی اول نقش بست (گرچه لوویت میراث هگل را گسترده‌تر می‌دانست)؛ و ایدئولوژی دوم در سه دهه اول قرن بیستم شکل گرفت و بنیان‌گذار آن نیچه بود. زیر نام این غول‌ها، عنوان فرعی «گسست انقلابی در اندیشه قرن نوزدهم» قرار گرفته بود، گسستی که تا زمان حاضر نیز پیامدهایش را هضم نکرده‌ایم. به گفته لوویت، گرچه این تحول فکری به دو ایدئولوژی ختم شد، باید آن را در مقام فرایندی واحد فهمید: فرایند «فوران انرژی‌ها»ی (تعبیر یوهان پلنچ^۳) هم مادی و هم فکری.

1 Sendai

2 Von Hegel zu Nietzsche

3 Johann Plenge

این انرژی‌ها تداوم یافتند. قرن بیستم همچنان با مسائلی دست و پنجه نرم می‌کرد که اسلافش مطرح کرده بودند. در این قرن، تمدن تکنیکی جهانی ظهور کرد. از این حیث، لوویت قرن نوزدهم را اصلاً تمام‌شده نمی‌دانست، هرچند امیدهای این قرن نقش بر آب شده بود و آینده‌ای ناطمئن در پیش رو بود؛ بدین سان پرسش رِنان^۱، و البته بورکهارت، نیچه و تولستوی معنا پیدا می‌کرد: «از این پس چه خواهد شد؟» [۱۹] پیامد، به لحاظ فکری، رادیکال شدن اندیشه آلمانی بود؛ کی‌یرگارد به دلیل نقش محوری‌اش در روند منتهی به «عزم» و «مصمم بودن»، و بیان ایستارش در باب مسیحیت، ایستاری که موضع افراطی دفاعیه‌پردازانه‌ای در برابر حمله نیچه بود، بر جایگاه شهروند افتخاری آلمان تکیه زد. از آن رو که این داستان، حاکی از تخریب نظام‌مند مسیحیت بود و با حل و رفع^۲ ناکام مسیحیت در نظام هگلی آغاز شده بود، روایت لوویت پیش‌درآمدی بر روایت دیگری بود که او ده سال بعد در باب اندیشه تاریخی به دست داد.

برای ردیابی تاریخ اندیشه قرن نوزدهم، باید مسیر منتهی به «بی‌خانمانی»^۳ را پیماییم: «مارکس و کی‌یرگارد، خود را از جهانی که هگل همچنان می‌توانست در آن احساس راحتی کند، بیگانه می‌یافتند. [...] و نهایتاً نیچه نیز هیچ‌جا نه در خانه بلکه در آمد و شد و فروافتادن بود، تا حدی که دیگر تشخیص نمی‌داد کجاست و حتی در هستی یونانیان جایی برای خود نمی‌یافت، یونانیانی که در وطن می‌زیستند و آن را شکل می‌بخشیدند.» [۲۰] این ناتوانی، تا جایی که لوویت درمی‌یافت، آشکارا نشانه نهایی نومیدی بود. لوویت در پایان روایت خود، روایتی که سرشار از نقل‌قول‌هایی است که او آنها

1 Renan

2 Aufhebung

3 Homelessness (Unbehaustheit)

را به نحوی کنار هم قرار می‌دهد تا خود به سخن درآیند، به جای نتیجه‌گیری، نقل قولی از فرانتس اُوربک^۱ - متأله و دوست نیچه - می‌آورد. لوویت در توصیف خود از اوربک، بر ایستار زهدمنشانه او تأکید می‌کند که حاکی از تسلیم و رضا بود و بر یگانگی کامل با خود گواهی می‌داد؛ از این حیث، لوویت احترامی همسنگ بورکهارت و وبر برای اوربک قائل بود. برخلاف نیچه، اوربک ابایی از این نداشت که تأسف خود بابت این فقدان را علناً ابراز کند، اما او برخلاف کی‌یرکگارد، تظاهر نمی‌کرد که این راه طی شده را می‌توان به عقب برگرداند و ۱۸۰۰ سال الهیات را با تصمیمی ساده نادیده گرفت و به شهروندانی معاصر با مسیحیان متقدم تبدیل شد. اوربک تشخیص داده بود که نمی‌توان به فرهنگ اروپایی اندیشید و به میراث مسیحی این فرهنگ التفاتی نداشت؛ و نزاعی که آگاهی از زمان حاضر را به نحوی اجتناب‌ناپذیر به زحمت و دشواری افکنده است، به ضرب شستی حل نخواهد شد، «بلکه نیازمند ملاحظه‌ای انتقادی است» که این میراث را «نه صرفاً تأیید و نه صرفاً نفی کند».[۲۱]

مسئله‌ای که اوربک با آن مواجه بود، چیزی غیر از «سکولار شدن» مسیحیت بود که در مقام کنار آمدن ایمان با عدم وقوع آخرت یا فرجام تاریخ فهمیده می‌شد؛ مسئله اوربک این بود که حال که جهان به راه خود ادامه می‌دهد، باید درون آن جایی برای خود دست و پا کنیم. مفهوم «عصر مسیحی» و سنجش زمان بر اساس «سال‌های مولای ما»^۲، اوربک را برمی‌آشفته، چون بر امید برباد رفته مسیحیان متقدم به بازگشت قریب الوقوع مولای شان سرپوش می‌گذاشت. با این حال، اوربک چاره را نه شکلی از کنش‌گری معطوف به ایجاد زمینه ظهور یا ایجاد محدودیت دنیوی، بلکه «تغییر انتظار مسیحیان

1 Franz Overbeck

2 years of our lord

متقدم برای بازگشت مسیح، به شکلی از تأمل زیبایی‌شناسانه و سلوک زندگی» می‌دانست [۲۲] ظاهراً این تنها سکولاریزاسیون مشروع آرمان‌های مسیحی و در عین حال، به رسمیت شناختن ماهیت حقیقی این آرمان‌ها بود. / از هگل تا نیچه با این جملات پایان می‌یابد:

اینکه مسیحیت این جهان بورژوایی مسیحی باید، از هگل و بی‌شک از مارکس و کی‌یرکگارد به این سو، خاتمه یابد، اصلاً به این معنی نیست که ایمانی که زمانی بر جهان غلبه کرده بود، باید همراه با آخرین اشکال سکولار شده‌اش به چیزی کهنه و منسوخ تبدیل شود. به راستی چگونه ممکن است مسیحیانی که در این *درفانی*^۱ بیتوته کرده‌اند، دوباره در جایی که هرگز خانه‌شان نبوده، بی‌خانمان شوند؟ [۲۳]

بی‌خانمانی لوویت در بهار ۱۹۳۹، کاملاً انضمامی بود و او تسلیم و رضای اوربک را در خود نیز می‌یافت - گرچه تسلیم و رضای لوویت، عاری از هر دلالت دینی بود و او نمی‌خواست اعتباری اخلاقی برای خود قائل شود. لوویت به نمایندگی از نسلی که در دوره جنگ بزرگ، رشد و نمو یافته بود، پرسش رنان را با تسلیم و رضا جواب داد: «در زمانی که تقریباً همه چیز خود را از دست داده‌ایم، تسلیم و رضا آسان می‌نماید.» [۲۴] موضع لوویت به موضع کلی‌مسلمان یونانی پهلومی‌زد، کسانی که فلسفه عملی کنایت‌آلودشان، پاسخی بود به «بی‌خانمانی عقل در جهان اجتماعی و گسست ایده زندگی راستین از اجتماعات تجربی.» [۲۵]

علاوه بر موفقیت *از هگل تا نیچه* و به رغم نتیجه‌گیری خطرناک آن، سال‌هایی که لوویت در ژاپن سپری کرد، از حیث «تأثیر فراموش‌نشده» فرهنگ ژاپن براو، «این کشور و مردمان و سلوک ظریف و حاکی از نکته‌سنجی و هنر بزرگ بودایی‌اش»، حائز اهمیت بود:

با نگرستن به تقدس همه چیزهای طبیعی و روزمره در نظر این مردم - خورشید و ماه، زایش و زوال، فصل‌ها، درختان، کوه‌ها، رودخانه‌ها و صخره‌ها، حاصلخیزی و کشت غذا و برنج و ساختن خانه‌ها، و نیاکان و کاخ سلطنتی - نخستین بار بود که چیزی از پاگان‌یسم دینی و دین سیاسی یونانیان و رومیان فهمیدم. [۲۶]

لوویت در جای دیگری می‌گوید: «آنچه در ژاپن بیش از هر چیز مرا متأثر کرد، پاگان‌یسم زنده و اصیلی بود که قبلاً آن را تنها از طریق کتاب‌های درسی دربارهٔ فرهنگ رومی و یونانی می‌شناختم.» [۲۷] ژاپن - یعنی ایدهٔ ژاپن، اگر نه همهٔ سویه‌های واقعی آن - نمونه‌ای بود از وحدت انسان و کیهان، از فهم ابدیت، و نه تاریخ، آرمانی که لوویت را به نقد تاریخ‌اندیشی رهنمون کرد. اما گرچه ژاپن دلپذیر، با مشی میانهٔ لوویت و «تقدیرگرایی طبیعتِ توأم با قرار و سکینهٔ او» [۲۸] همخوانی داشت، شرایط سیاسی بار دیگر او را مجبور به رفتن کرد. شاید از بختیاری لوویت بود که او به دو کشوری تبعید شد که فرهنگ‌های آنها با طبیعت او همسو و سازگار بودند، اما شوربختی او این بود که تقدیر این دو کشور به آلمان گره خورده بود. حکومت ژاپن، شش ماه پیش از حادثهٔ پل هاربر^۱، توافقنامه‌ای با حکومت رایش منعقد کرد. لوویت توانست به ایالات متحده فرار کند، کشوری که در آن پل تیلیش^۲ و راینهولد نیبور^۳ جایی در حوزهٔ الهیاتی هارتفورد^۴ در کانکتیکت^۵ برای لوویت دست و پا کرده بودند.

گرچه هانس گئورگ گادامر بعداً گفت که فرهنگ و فضای فکری آمریکا، بسیار کم‌تر از فرهنگ و فضای فرهنگی ژاپن، به مذاق لوویت

1 Pearl Harbor

2 Paul Tillich

3 Reinhold Niebuhr

4 Hartford

5 Connecticut

خوش آمده بود، به این نکته نیز اذعان کرد که آمریکا مهمان‌نوازی قابل‌توجهی از خود برای لوویت نشان داد. [۲۹] لوویت نیز به نوبه خویش دریافت که از «سازگاری با شیوه زندگی آمریکایی» [۳۰] گریزی ندارد و به خود آموخت که نه تنها به زبان انگلیسی سخن بگوید، بلکه در قالب این زبان بیان‌دیشد، تا همواره مجبور نباشد از یک زبان به زبان دیگر ترجمه کند. لوویت با عطف نظر به این واقعیت که برای نوشتن معنا در تاریخ «در قالب زبانی اندیشیده است که خود نخست باید آن را فرا می‌گرفته»، از خوانندگان آلمانی‌اش عذرخواهی کرد که ایجاز را در مذهب فهم‌پذیری قربانی کرده است، اما به این نکته نیز اشاره کرد که نوشتن به زبانی که «اصلاً محمل مناسبی برای بیان ظرائف فلسفی و ژرفای مفهومی نیست»، تجربه پرثمری برای او بوده است، چون زبان انگلیسی «به طریق خاص خود، زبانی غنی و دقیق است». [۳۱]

تدریس در حوزه علمیه پیامدهای دیگری نیز داشت: لوویت با ایمانی به مسیحیت آشنا شد که آن را «شبه‌تر به ایمان قرون هجدهم و نوزدهم به پیشرفت یافت، تا به ایمان عهد جدید». [۳۲] تعهدات مربوط به تدریس، لوویت را به مرور دوباره آراء پدران کلیسا واداشت و این مرور دوباره، خود به «برنامه‌ای برای بررسی مفاهیم تاریخی فلسفی از ویکوتا مارکس و اتکا آنان به متألّهان قدیمی‌تر تاریخ» انجامید:

رد و نشان ایده راهنمای پیشرفت به سوی هدفی در آینده را که گذشته برای آن چیزی جز قسمی مقدمه‌چینی نیست، می‌توان تا پیشرفت مثالی عهد قدیم به جدید و تا طراح‌واره غایت‌شناسانه «مقدمات انجیلی»^۱ و «پیش‌روی» به جانب هدف آخرت‌شناسانه،

1 Pareparatio Evangelii

کتابی است که اوزیوس، اسقف قیصریه، در اوایل قرن چهارم میلادی نوشت. این کتاب برای آشنایی معتقدان به ادیان پاگانی با مسیحیت و اثبات برتری مسیحیت نوشته شد و قسمی دفاعیه‌پردازی کلامی بود [م]

پی گرفت. شاهد و گواه غیرمستقیم این داعیه که خاستگاه‌های فلسفه تاریخ را باید الهیات/انجیلی تاریخ دانست، غیبت هر گونه فلسفه تاریخ در اندیشه یونانی است، غیبتی که مورخان را به متولی تاریخ بدل می‌ساخت. و دلیل ایجابی فقدان سازه‌های تاریخی فلسفی، بخت‌های متغیر و توحه^۱ تاریخ بود که جز روایات و تواریخ، کسب شناخت راستین از آن ممکن نیست. [۳۳]

ثمره این مطالعات، معنا در تاریخ، را باید کاوشی در باب خاستگاه‌های فلسفه تاریخ دانست. اما عبارات فوق، پیشاپیش واجد نوعی ابهام درباره مفهوم «خاستگاه‌ها» هستند، چون می‌گویند که این خاستگاه‌ها، تکوینی نیستند، بلکه بیشتر با شرایط امکان‌پذیر قرابت دارند. این ابهام را می‌توان در معنا در تاریخ نیز پیدا کرد، کتابی که این ابهام اصلاً در آن برطرف نشده است. این نکته که روایت خود لوویت، شکلی از فلسفه تاریخ و قسمی روایت تاریخی است که ایده‌ای واحد آن را به هم پیوند می‌دهد، تنها یکی از معضل‌های معنا در تاریخ است. منظور لوویت به قدر کافی روشن است: «نشان دادن این نکته که فلسفه تاریخ از ایمان یهودی و مسیحی به تحقق وعده خداوند نشأت گرفته است و اینکه فلسفه تاریخ به سکولار شدن الگوی آخرت‌شناسانه این ایمان می‌انجامد.» [۳۴] در صفحه قبل، صورت‌بندی این بود که «فلسفه تاریخ، کاملاً به الهیات تاریخ وابسته است.» این ظرائف، با توجه به سنجش سختگیرانه مفهوم سکولاریزاسیون و توضیحات خود لوویت از سوی بلومبرگ، حائز اهمیت‌اند. بلومبرگ معتقد بود که کاربرد دقیق «سکولاریزاسیون» باید بتواند ثابت کند که «دگردیسی، استحاله و تبدیل شدن به کارکردهای جدید، به نحوی رخ داده است که در سراسر این فرایند، ماهیت همان که بوده باقی مانده است.» [۳۵] گرچه بلومبرگ

الهه بخت در اساطیر یونان [م] 1 Tyche:

بی‌شک به نکته‌ی درستی درباره‌ی نتایج مدل لویوت اشاره می‌کند و نقد متعاقب او، نه خود لویوت، بلکه همین نتایج را هدف گرفت، به نظر می‌رسد که بلومبرگ متن اصلی لویوت را با وسواس و سختگیری معمول لغت‌شناسانه‌ی خود، بررسی نکرده است.

لویوت معتقد بود که بحران مدرنیته، بازگشت به خاستگاه‌های این دوران را توجیه می‌کند و ضروری می‌سازد، اما هدف از این بازگشت، نه احیاء خاستگاه‌ها، بلکه فهم ریشه‌های آگاهی مدرن است: «واپس‌نگری روشمند، از تفاسیر سکولارِ مدرن از تاریخ تا الگوی دینی باستانی آنها، اصولاً از طریق فهم این واقعیت توجیه می‌شود که ما کمابیش در دوران مدرن به آخر خط رسیده‌ایم.» [۳۶] لویوت اظهارات کلی‌تری را در باب رابطه‌ی تاریخ، فلسفه و الهیات مطرح می‌کند: جستجوی معنا در تاریخ، اساساً جستجویی تجربی نیست و بنابراین از عهده‌ی مورخان برنمی‌آید. این جستجو، کار الهیات و فلسفه است. «اندیشه‌ی یهودی و مسیحی» [۳۷] بودند که پرسش از معنای تاریخ را به پرسشی مهلک و زهرآگین بدل ساختند. گرچه لویوت به تفاوت تفاسیر فلسفی و الهیاتی از تاریخ واقف است - پیشگویی یک چیز است و پیش‌بینی چیزی دیگر - مدعی می‌شود که تفاسیر فلسفی جای تفاسیر الهیاتی را گرفته‌اند، چون تاریخ را تنها از طریق «طرح‌واره‌ی غایت‌شناسانه یا آخرت‌شناسانه» می‌توان خصلتی «جهان‌شمول» بخشید. [۳۸]

«واپس‌گرایی روشمند»ی که لویوت از آن سخن می‌گوید، به این معنی است که او می‌خواهد داستان را از آخر به اول تعریف کند و تارهای تاریخ، فلسفه و آخرت‌شناسی را که از دو هزار سال پیش به این سودرهم‌تنیده شده‌اند، از هم باز کند و سکولاریزاسیون را لایه به لایه پس بزند تا به «دیدگاه انجیلی درباره‌ی تاریخ» - عنوان فصل آخر کتاب - برسد و بساطتِ آن جهانیِ این دیدگاه را عیان سازد.

این روال، و قدم‌هایی که مستلزم آن‌اند، با روایتی همخوانی دارد که «سکولاریزاسیون» را چیزی می‌داند که برای دین «اتفاق می‌افتد»، یعنی سکولاریزاسیون در معنای متعدی^۱ آن؛ با این حال، لوویت ظاهراً نمی‌گوید که راه دیگری برای پس زدن لایه‌های الهیات و عیان ساختن فلسفه «ناب»ی وجود دارد که عناصری بیگانه به تدریج آن را آلوده کرده‌اند. درست است که لوویت - برخلاف اشتراوس، که معاصر او و یکی دیگر از منتقدان سرشناس آگاهی تاریخی بود - به ایده صلب و سخت فلسفه «راستین» و به‌ویژه فلسفه سیاسی معتقد نیست، اما واپس‌گرایی به دیدگاهی آرمانی شده در باب دوران باستان می‌انجامد. گرچه طرح‌واره معنا در تاریخ، با تفسیر «سکولاریزاسیون» در مقام ریشه‌کن‌کردن تدریجی دین همخوانی دارد و بنابراین ایمان اصیل اناجیل را از تحریف‌های متعاقب آن تمیز می‌دهد، هدف روایت لوویت، نه احیا این دین اصیل، بلکه دستیابی مجدد به افق فراسوی آن [یعنی افق باستانی] است.

لوویت روایتش را با یاکوب بورکهارت آغاز می‌کند که به تعبیری «وصله ناجور»ی بود که می‌کوشید خود را از «تعصب مدرن، به‌ویژه تعصب هگل» رها سازد، «کسی که تاریخ را فرایند انباشتی ناظر بر پیشرفت تدریجی می‌دید و بر آن بود که ایده و مثال مسیحیت، هر چه بیشتر در تاریخ جهان سکولار تحقق می‌یابد.» [۳۹] اما بورکهارت تنها طرح مسئله می‌کرد و راهکاری ارائه نمی‌داد؛ به‌طور کلی، ارزیابی لوویت از بورکهارت، با ارزیابی یک دهه پیش او، سازگار است. نقش بورکهارت در معنا در تاریخ، نقش کسی است که بدیلی موقتی و ناقص را پیش می‌نهد، بدیلی که محدودیت‌های هر فهم ممکن از تاریخ را می‌پذیرد، ولی از آگاهی تاریخی دست نمی‌شوید.

اصلی‌ترین شاهد و گواه معادله لوویت، مارکس است، کسی که

1 transitive meaning

در پایان زنجیره سکولاریزاسیون‌ها قرار می‌دهد و می‌خواهد روندی را که بورکهارت امیدوار به‌گُند کردن آن بود، تسریع کند. طرح‌واره آخرت‌شناسانه به روشن‌ترین وجهی در فلسفه مارکس آشکار می‌شود؛ لوویت این نکته را به نحوی تمثیلی توضیح می‌دهد:

بنابراین اتفاقی نیست که تخاصم نهایی میان دو اردوگاه متخاصم بورژوازی و پرولتاریا، سازگار با باور یهودی-مسیحی است، باوری که می‌گوید نبرد میان مسیح و دجال در آخرین دوران تاریخ صورت می‌گیرد، [...] اینکه دگرگونی نهایی قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی با تبدیل شهر انسان به شهر خدا همخوانی دارد و اینکه کل فرایند تاریخ، چنان که در مانیفست کمونیست توصیف می‌شود، با طرح‌واره کلی تفسیر یهودی-مسیحی از تاریخ، طرحی که تاریخ را در مقام عرصه تحقق فزاینده مشیت الهی و حرکت به سوی مقصود نهایی چیزی معنادار می‌داند، سازگار است. [۴۰]

بدین ترتیب «باور» کمونیستی را باید در مقام «مسخ موعودباوری یهودی-مسیحی» فهمید، گرچه این شکل مسخ‌شده، فاقد «دو عنصر بنیادین» موعودباوری است: یکی پذیرش آزادانه خضوع و رنج‌رهایی‌بخش به‌مثابه شرط پیروزی [۴۱] و دیگری ایمان به خداوند. هگل آخرین فیلسوف تاریخ و حقیقتاً برانزده چنین عنوانی بود، «چون او آخرین فیلسوفی بود که سنت مسیحی، فهم تاریخی عظیم او را محدود و مقید کرده بود.» [۴۲] هگل برخلاف پیروان و اخلاف رادیکال‌تر خود، آشکارا «سنت الهیاتی را بر این اساس بازتفسیر می‌کرد که زمان پیش‌تر به بلوغ و کمال دست یافته است» - حال آنکه عقل‌گرایان پیش از او، بی‌شک چنان عقیده‌ای نداشتند. [۴۳] اما هگل نکته‌ای تعیین‌کننده را درباره مسیحیت درنیافت: مسیحیت نمی‌تواند در جهان «محقق» شود و همچنان دینانی باشد که به چیزهای نادیدنی ایمان

دارد.» [۴۴] بنابراین فلسفه هگل نوعی التقاط عجیب بود، فلسفه‌ای بود نه تماماً سکولار و نه حقیقتاً دینی، که ظاهراً تاریخ سکولار را به قیمت از دست رفتن تاریخ رستگاری ارتقا می‌بخشید.

لوویت سفرش را در پهنه زمان با کنت^۱ و پرودون^۲، کندورسه^۳ و تورگوا^۴ ادامه می‌دهد و به نقطه عطفی می‌رسد که بین بوسوئه^۵، این آخرین متأله تاریخ، و ولتر، واضع واژه «فلسفه تاریخ» قرار دارد. در این جا بود که «بحران بزرگ در تاریخ فهم ما از تاریخ» رخ داد، [۴۵] بحرانی که در کار ویکو تجسم یافت، کسی که به زعم لوویت «در مرز گذار حیاتی از الهیات به فلسفه تاریخ» قرار داشت: «او نه مانند ولتر پیشرفت را جایگزین مشیت ساخت و نه مثل بوسوئه، ارتدکسی را به تاریخ وارد کرد.» [۴۶]

لوویت در فصل مربوط به ویکو، سخن چندان در باب فرایند سکولاریزاسیون نمی‌گوید. مدل تکرار ویکو، نه تنها اصلاً نومیدانه بود، «بلکه طبیعی‌ترین و عقلانی‌ترین شکل تحول تاریخی بود.» [۴۷] بدین ترتیب ویکو انسان را ذیل هدفی تاریخی قرار داد، بی‌آنکه درباره این هدف فرضیه‌پردازی کند. بدین سان این ترس معاصران کاتولیک و محافظه‌کار ویکو خالی از وجه نبود که «تمایز صریح او بین تاریخ قدسی و تاریخ سکولار ممکن است عملاً به فهمی کاملاً انسانی از خاستگاه و سیر تمدن، از جمله دین، بیانجامد.» [۴۸] در مقابل، «دین مدرن پیشرفت» مغشوش و آشفته به نظر می‌رسید. «هسته» دین پیشرفت این نبود که «کانون» روحانی کاربست‌های سکولار خود را فراموش کرد، بلکه این بود که ایده پیشرفت را که هم دلالت و هم

1 Comte

2 Proudhon

3 Condorcet

4 Turgot

5 Bossuet

نتیجه‌اش ضد دینی و ضد مسیحی است، بکار گرفت.» [۴۹]
این جمله لوویت، ظاهراً نشان می‌دهد که او به نقد متعاقب بلومبرگ بر فرضیه‌اش آگاه بود: بلومبرگ بعدها به اصرار گفت که مفهوم اصیل آخرت‌شناسی «قابل ترجمه به هیچ مفهومی از تاریخ نیست» [۵۰] و قصد جدلی نظریه‌های سکولاریزاسیون این است که دین مدرنیته به دین را به آن یادآوری کنند. با این حال، لوویت در برابر همه این تردیدها مقاومت می‌کند: «نادین پیشرفت، خود گونه‌ای دین است، دینی که از ایمان مسیحی به هدف آتی نشئت می‌گیرد، گرچه آخرت نامحدود و درون‌ماندگار را جایگزین آخرت قطعی و استعلایی می‌سازد.» [۵۱] این «جایگزینی»، همانطور که گفتیم، در برآورده کردن این شرط بلومبرگ ناکام می‌ماند که ثبات ماهیتی که فرض می‌شود سکولار شده است، باید اثبات شود.

لوویت می‌توانست شجره سکولاریزاسیون را یادآور شود که آن را بیش‌تر به گذشته تسری می‌دهد، از یواخیم فیوری^۱، آگوستین و اورسیوس^۲ گرفته تا انجیل؛ اما شرحی منسجم از کردوکارهای واقعی این فرایند ارائه نمی‌داد و تنها قادر بود بگوید که این فرایند به نحوی از انحاء رخ داده است؛ در این راستا می‌توان این جملات لوویت را به عنوان شاهد و گواه ذکر کرد:

یکی از بزرگترین پارادوکس‌های تاریخ مسیحیت این است که اصیل‌ترین مقلد مسیح، سن فرانسیس^۳، در تفسیر انقلابی از «انجیل ابدی» شرکت جست، تفسیری که تحریف‌ها و انحرافات بسیار، به تفسیر مبتنی بر پیشرفت تاریخ تبدیلش کردند، تفسیری که آخرت را نه تنها در تاریخ^۴ که سرانجام از تاریخ انتظار دارد. [۵۲]

1 Joachim of fiore

2 Orosius

3 St. Fransic

4 In history

بنابراین لوویت خود اذعان می‌کند که فرایند سکولاریزاسیون، کمتر از آنچه خواننده ممکن است از طرح‌وارهٔ او استنباط کند، ساده و سراسر است. هر چه عقب‌تر برویم، تحولات ظاهراً پارادوکسیکال‌تر می‌شوند:

یواخیم، مثل لوتر که پس از او آمد، نمی‌توانست پیش‌بینی کند که قصد دینی‌اش -یعنی دنیا‌زدایی^۱ از کلیسا و احیاء شور روحانی آن- به دست دیگران به چیزی متضاد تبدیل می‌شود: سکولار شدن جهانی که هر چه بیشتر این جهانی می‌شد، چون اندیشهٔ آخرت‌شناسانه‌ای که به چیزهای نهایی می‌پرداخت، امور ماقبل نهایی را در دستور کار قرار داد. [۵۳]

در این بستر، لوویت از «سکولار شدن جهان» در مقام نوعی مجازاً استفاده می‌کند و نه به معنای ناظر بر دگرگونی، معنایی که در مفهوم خود لوویت دربارهٔ سکولاریزاسیون نهفته بود. معما این است که چگونه آخرت‌شناسی به فهم سکولار از جهان راه یافت. علاوه بر این «در نظر مؤمنان مسیحی، مثل آگوستین یا اوروسیوس، تاریخ سکولار فی‌نفسه معنادار نیست، بلکه انعکاسی ناقص از ماهیت فراتاریخی خود، یعنی داستان رستگاری است، داستانی که آغازی مقدس، مرکزی مقدس و پایانی مقدس دارد.» [۵۴] و سرانجام اینکه در اناجیل، هیچ رد و نشانی از فلسفهٔ تاریخ نیست. بنابراین آدم تعجب می‌کند که پس کدام «ماهیت» و دقیقاً چگونه سکولار شده است، پرسشی که لوویت نمی‌تواند به آن پاسخ بدهد.

این استدلال، به ابهامی در این سخن لوویت اشاره می‌کند: «بدین‌سان اگر خطر کنیم و بگوییم که آگاهی تاریخی مدرن ما از مسیحیت مشتق شده است، سخن‌مان تنها به این معنی خواهد بود

1 desecularizing

2 trope

که نظریه آخرت‌شناسانه عهد جدید، چشم‌اندازی را به سوی کمال و سرشاری آینده گشوده است؛ کمالی که اصالتاً در فراسوی وجود تاریخی قرار داشت و نهایتاً درون این وجود تاریخی قرار گرفت. [۵۵] اگر بگوییم که آخرت‌شناسی انجیلی، چشم‌انداز جدیدی را گشوده است، سخن‌مان با مدعیاتی سازگار خواهد بود که از نوعی اشتقاقِ تکوینی ساده و سراسر است تن می‌زنند؛ و حتی سخن‌مان با نظریهٔ بلومبرگ سازگار خواهد بود که می‌گوید «پیشرفت»، به لحاظ کارکردی جایگزین آخرت‌شناسی شده است. روایت لوویت از «سکولاریزاسیون»، برخلاف آنچه هم منتقدان و هم ستایشگران‌اش فرض می‌کنند، عمیقاً مبهم و دوپله‌وست و به نظر می‌رسد که وقتی به خاستگاه‌های فرضیِ آگاهی تاریخی مدرن نزدیک می‌شود، اطمینان هر چه کمتری به خود پیدا می‌کند.

پس از بحث دربارهٔ پیش‌زمینهٔ زندگی‌نامه‌ای مؤثر بر معنا در تاریخ، بد نیست اندکی درنگ کنیم تا سرچشمه‌های نظریهٔ لوویت را دریابیم. کاوش لوویت در باب الهیاتِ پدران کلیسا، با یافته‌های از هگل تا نیچه ترکیب شد، اثری که فرض راهنما و مرکزی‌اش این بود که مسیحیت را نمی‌توان با جهان‌آشتی داد. فراست نیچه در تشخیص بقایای مسیحیت یا آنچه خود «مسیحیتِ نهفته» (مثلاً در موسیقی، سوسیالیسم و غیره) می‌نامید، [۵۶] احتمالاً برای لوویت به منزلهٔ سرمشقی انتقادی و نمونه‌ای از رخنهٔ روانشناسانه در الگوهای سکولار اندیشه، عمل کرده است. این اعتبار را باید به لوویت (اگر نه فقط به او) داد که سطح جدیدی از معنا را در باب مفهوم «سکولاریزاسیون» تثبیت کرد. احتمالاً یکی از منابع مهم الهام‌بخش لوویت، نقد ویلهلم دیلتای^۱ بر فلسفهٔ تاریخ بود: [۵۷] نقد دیلتای بر فلسفه‌های تاریخ این بود که از سویه‌ای انسان‌شناسانه غفلت کرده‌اند، از «مبانی آنچه تا

1 Wilhelm Dilthey

ابد در طبیعت انسان، ثابت باقی خواهد ماند» [۵۸] ورد و نشان این مبانی را تا آگوستین پی می‌گرفت. «با وضوح چنان ساده‌ای که از هیچ مؤلفهٔ متافیزیکی دیگری نمی‌توان سراغ گرفت، اکنون می‌توانیم نشان دهیم که این فلسفهٔ تاریخ، ریشه در تجربه‌ای دینی دارد. [...] الهیات بود که ایدهٔ برنامهٔ واحد تاریخ انسان را مطرح کرد، این ایده که خدای درون [تاریخ] آموزگار ماست.» [۵۹] دلتای در این روایت از «سکولاریزاسیون» سخن نگفته بود، اما ماهیت روایت او و شجره‌ای که پی‌جویی می‌کرد - از کلمنت^۱ و آگوستین تا ویکو و از لسینگ^۲، هردر^۳ و هومبولت^۴ تا هگل - شباهت‌های آشکاری با روایت بعدی لوویت داشت.

هایدگر به تاریخ‌مندی وجود دست یافته بود، اما لوویت در پی کاوش در باب معنای این تاریخ‌مندی بود. [۶۰] هایدگر نیز مثل لوویت از مفهوم راهنمای «واپس‌نگری» استفاده می‌کرد، از بازگشت به خاستگاه‌های مفروض و از این ایده که پس‌زدن لایه‌های ابهام، امر «اصیل» و اولیه را عیان می‌کند. در نظر لوویت، این کار مستلزم غلبه بر شیوه‌ای از اندیشیدن و به معنای بازگشت به سویه‌ای بود که آن را فوزیس^۵ یا «طبیعت» می‌نامید. [۶۱] از سوی دیگر، لوویت می‌خواست معنا در تاریخ چونان پادزهر اندیشهٔ تاریخی مارکس و هایدگر عمل کند [۶۲] و خود هایدگر را در راستای استدلال‌های معنا در تاریخ به باد انتقاد گرفت: این به اصطلاح «تقوای اندیشه» در نظر هایدگر، «برای کسانی جذاب بود که دیگر نمی‌توانستند به چیزی ایمان داشته باشند، اما به هر حال می‌خواستند دینداری پیشه کنند.» [۶۳] کل زبان فلسفی هایدگر، متکی به مفاهیم الهیاتی بود، خود پرسش از

1 Clement

2 Lessing

3 Herder

4 Humboldt

5 physis

هستی «زیرلوی الهیات مخفی شده بود»؛ هایدگر نتوانست فوزیس (و کل علم مدرن) را بپذیرد و تلاش ناکام او برای غلبه بر متافیزیک، تلاشی غیریونانی، غیرکلاسیک و فی‌نفسه ته‌مانده‌ای از الهیات بود. هایدگر، برخلاف میل خود، «بقایای الهیات مسیحی را ذیل مشکلات فلسفی» تحلیل نکرده بود. [۶۴]

با توجه به این ناسزها، این سخن هانس گئوگ گادامر عجیب به نظر می‌رسد که لویوت نهایتاً می‌بایست «رابطه‌ای توأم با احترام و آرامش با معلم و دوست قدیمی‌اش» برقرار کند؛ و علاوه بر این، نخستین ارائه یافته‌های معنا در تاریخ به زبان آلمانی باید در ارج‌نامه هایدگر قرار گیرد؛ آن‌هم زمانی که لویوت نوشته بود: «به هایدگر نگفتم‌ام بالای چشم‌ت ابروست، مبادا خاطر پیروان و ستایشگران بی‌شمار او مگدر شود». [۶۵]

لویوت عنوان معنا در تاریخ را ترجیح نمی‌داد [۶۶] و به همین دلیل در ترجمه‌ای که بعدها به زبان آلمانی انجام شد، عنوان اثر بدین نحو تغییر یافت: تاریخ جهان و داستان رستگاری^۱. کوتاه شدن نسبی شکل، در مقایسه با خود کتاب، مستلزم تلخیص روایت توصیفی تاریخی بود، روایتی که دیگر از آخر به اول مطرح نمی‌شد، بلکه برخی از عناصر آن در استدلالی فشرده‌تر و مؤکدتر یک‌کاسه شده بود. در این ترجمه، نکته چندان‌ی به مفهوم سکولاریزاسیون اضافه نشده بود: دوباره در آن‌جا می‌خوانیم که پیشگویی یواخیم از «راه‌های فرعی بسیاری» گذر کرد و به «ایدئولوژی‌های سکولار شده پادشاهی‌های سوم و اعتقاد کلی به پیشرفت» ختم شد. [۶۷]

نکته جالب‌تر، تأملات لویوت درباره قانون پیامدهای ناخواسته^۲ است، قانونی که به باور او بر دگرگونی ایده‌ها و تاریخ جهان تأثیرگذار است. وارثان راستین فلسفه هگل، نه کسانی که کورکورانه او را

1 Weltgeschichte und Heilsgeschehen

2 The law of unintended consequences

ستایش می‌کردند، بلکه افرادی چون مارکس و کی‌یرکگارد بودند که صورت‌بندی مجددی از فلسفهٔ هگل به دست دادند؛ و کی‌یرکگارد، خودش را همانقدر از وجودگرایی معاصر دور می‌دانست که هایدگر خود را از سارتر بیگانه می‌یافت. همین قانون پیامدهای ناخواسته، در توضیح فرایند سکولاریزاسیون و تدقیق «کوره‌راه‌ها و انحراف‌های بسیاری» که در معنا در تاریخ به آنها اشاره شده بود، کمک‌مان می‌کند، کوره‌راه‌هایی که ایمان اخروی را به ایمان دنیوی تبدیل کردند:

پیامدهای تاریخی نقطهٔ عزیمت جدید فلسفی، ممکن است در نظر مبدع آن، سوء‌تفسیرهایی از قصد او به نظر برسد؛ اما اگر او این جابجایی‌ها و انحراف‌ها را پیامد به‌حق بنیان مؤثر تاریخی نداند، کاملاً غیرتاریخی اندیشیده است. فرزندان مشروع تاریخی، همواره فرزندانی نامشروع‌اند. [۶۸]

در این‌جا مسئلهٔ مشروعیت به بحث وارد می‌شود، گرچه عجالتاً باید آن را کنار بگذاریم. مسئلهٔ باقیمانده، این است که اولویت دیدگاه چرخه‌ای یا ایستا دربارهٔ تاریخ را در بستر گسترده‌تر نقد لوویت بر دین قرار دهیم. راهنمای نقد لوویت بر دین، «خداناباوری سراپا صادقانه» نیچه بود، هرچند لوویت خواستهٔ نیچه مبنی بر «ارزیابی مجدد همهٔ ارزش‌ها» را تعدیل می‌کرد. در نظر لوویت، راه بدیل، انتخاب یکی از این دو جهان بود: یکی جهانی که فی‌نفسه و قائم به ذات وجود داشت و فاقد معنا یا هدف بود؛ و دیگری جهانی که حقیقت الهی را در خود منعکس می‌کرد. [۶۹] مطالعات لوویت دربارهٔ خاستگاه‌های فلسفهٔ تاریخ و نقد او بر هایدگر، هدف مشترکی داشتند: افشای نفوذ و رخنهٔ فراگیر عناصر مسیحی به فلسفهٔ مدرن.

لوویت موضع خود را در سنتی قرار می‌داد که اسپینوزا آغازگرش بود: «در واقع ما نه خداناباور هستیم و نه خداناباور، چون ما تقریباً دیگر به این مسئله فکر نمی‌کنیم که چرا متافیزیک، مدتی چنین مدید و به

نحوی چنین مستمر، چیزی جز الهیات متافیزیکی نبوده است؛ و در هر شرایطی خود را مجبور می‌یابیم که به خدا و نه فقط تمامیت جهان بیاندیشیم، جهانی که هیچ‌یک در بی‌خدا بودن آن تردید نداریم.^{۷۰} یکی از اهداف لوویت این بود که خاستگاه‌های این الهیات متافیزیکی را تشریح کند و از این طریق، زائد بودن آن را به کرسی بنشاند. لوویت در نامه‌ای به فیلسوف کاتولیک، اریک فوگلین، که خود منتقد «ادیان سیاسی» و «آخرت‌شناسی درون‌ماندگار شده»^{۷۱} بود، چنین نوشت: «می‌ترسم که اگر بفهمی روایت من چه کانون و هستهٔ "مخربی" دارد، با قدرت هر چه بیشتری نخ تسبیح این روایت را به لحاظ روشی و اصولی، مردود بدانی.»^{۷۲}

با این حال، قصد لوویت از نگارش معنا در تاریخ چیزی بیش از نقد ایدئولوژیک خودفهمی مدرن سکولار بود.^{۷۳} به علاوه، این کتاب گواهی بود بر بیزاری لوویت از هر گونه اندیشهٔ آخرت‌شناسانه و ترجیح دیدگاهی که بر استقلال جهان از معیارهای دینی امید و ترس استوار بود. لوویت این نظرگاه را در نامه‌ای به ارسنت بلوخ^۲ توضیح می‌دهد و دربارهٔ اصل امید بلوخ چنین می‌گوید:

اعتقاد من این است که می‌توان بدون امید زندگی کرد و نومید نبود. به همین دلیل بود که تاریخ جهان و داستان رستگاری را با مؤخره‌ای (صفحهٔ ۱۸۶) ویراست آلمانی^۱ تحت عنوان له و علیه امید مسیحی و در مخالفت با هر قسمی از اقسام آینده‌باوری آخرت‌شناسانه به پایان بردم، آینده‌باوری‌ای که بر همهٔ دیدگاه‌های مسیحی و غیرانجیلی تاریخ سایه انداخته است. [...] این بدان معنی نیست که به تاریخ بشر یا امکان‌های آن (امکان‌های اوتوپایی یا جزآن) وقعی نمی‌نهم، بلکه بدین معنی است که تأمل فلسفی در باب تمامیت وجود، باید انسان و تاریخ انسان را

1 Immanentized eschatology

2 Ernst Bloch

در نسبت راستین با کل جهان ببیند و تاریخ انسان را به خداوند ربط ندهد یا وجود خداوند را مفروض نگیرد، گویی عالم برای انسان خلق شده است، چنان که در فهم انجیلی می بینیم. من آشکارا بسیار بیش از تو بر خداناباوری پای می فشرم [...] ماکس وبر، زمانی که سخنرانی اش را در سال ۱۹۱۹ شنیدم، به ویژه به این دلیل تأثیری عظیم بر من نهاد که بر اساس خداناباوری علوم، استنتاجاتی می کرد، و قادر بود بدون ایمان زندگی کند. شاید جوهر و خمیره یهودی تو همچنان بیش از من باشد.

از قضا بلوخ «جستجوی آبا و اجدادی» لوویت برای پیدا کردن «مادر بزرگ اسطوره ای»^۱ را به دیده تحقیر می نگریست و به استفاده از «سکولاریزاسیون» برای بی اعتبار کردن آنچه به زعم بلوخ عبارت بود از «قدرت قرار دادن [عقلانیت مدرن] بر روی پاهای خود و نجات هسته و جوهر عقلانی»، اعتراض می کرد. در نامه بعد، لوویت از یکی از سویه های خداناباوری نیچه فاصله می گیرد - کسی که عبارت «پرهیزکارترین بی خدایان» را برای همزادش زرتشت برگزیده بود، همزادی که لوویت او را «نخستین حواریِ رادیکالِ مسیح» می نامید. و از سویه دیگری استقبال می کند: [۷۴]

«خداناباوری دینی؟» بی شک چنان چیزی وجود دارد (حتی لوکاچ^۲، ماکس وبر را خداناباور دینی می نامید) و سوسیالیسم اصیل روسی در قرن نوزدهم نیز خداناباوری دینی بود، اما اکنون به نقطه ای رسیده ایم که خود خداناباوری، نوعی زمان پریشی است. [...] جایگاه سابق الهیات و خداناباوری، اشغال نشده باقی مانده است و دیگر رقابت با آنها ضروری نیست. ما اگر تعبیر نیچه را به نحو دیگری بیان کنیم - به معنایی ایجابی بی خدا شده ایم؛ و این سخن در باب ایمان ما به امکانات تاریخ نیز صادق است. [۷۵]

1 mythological grandmother

2 Lukacs

در این جا دوباره باید به استفاده از یک مجاز بلومبرگی - این بار، اشغال مجدد - توجه کنیم. روشن است که لوییت دین و جایگزین های دین را به یک میزان مردود می شمرد. بنابراین هدف شرح او از سکولاریزاسیون این نبود که شکلی فرضا ازجاکنده شده آگاهی دینی را به طرفداری از شکلی فرضا اصیل این آگاهی، رد کند، بلکه انتقاد او معطوف به هر دو شکلی این آگاهی بود. بدین سان نیمی از این سخن هانس گئورگ گادامر درست و نیم دیگرش نادرست است: گادامر به قرابت لوییت و متألهان پروتستانی اشاره کرده بود که به فرا افکندن داستان رستگاری به قلمرو سکولار اعتراض کرده بودند؛ [۷۶] و لوییت خود گلایه کرده بود که نیت های او را اغلب «به معنای ایجابی مسیحی، سوء تعبیر کرده اند.» [۷۷]

لوییت خود به تمایلات افرادی واقف بود که می خواستند به فهم راستین از حاکمیت الهی بازگردند و از این طریق، مدل اصیل اقتدار سیاسی را احیا کنند. او این تمایلات را در آثار کارل اشمیت تشخیص داد و هدف این قسم تمایلات را تجلیل از پاتوس عزم ناب^۱ می دانست و معتقد بود که آنها سوژکتیویسم شان را پشت مطالبه حقیقت الهی مخفی می کنند. نقد لوییت این بود که «تصمیم گرایی»^۲ اشمیت نوعی «نیهیلیسم فعال» است، [۷۸] در حالی که عزم اشمیت برای مصمم بودن، او را به یاد سخنرانی معارفه بدنام هایدگر می انداخت. [۷۹] در آن زمان، این مقاله در مقام نقد الهیاتی تمام عیاری بر الهیات سیاسی اشمیت نوشته شد: اندکی بعد، لوییت یک تاپرستی به مثابه مشکلی سیاسی^۳، [۸۰] اثر اریک پترسون،^۴ را به لئو اشتراوس معرفی کرد و آن را به عنوان «تخریب تاریخی هر گونه الهیات سیاسی» ستود. [۸۱]

1 pure resolve

2 decisionism

3 Der Monotheismus als politisches Problem

4 Erik Peterson

اشمیت بعدها معنا در تاریخ لوویت را به منزله کتابی مهم تحسین کرد، گرچه تحسین او دلایلی داشت که لزوماً به نیت‌های لوویت مربوط نبود. [۸۲] البته اشمیت در یادداشت‌های شخصی‌اش معنا در تاریخ را اثری توصیف کرد که «دیدگاه پترسون دربارهٔ یکتاپرستی را کاملاً و در بست پذیرفته است و این نکته بیش از خود کتاب، در ارجاعات زندگی‌نامه‌ای، آشکار است.» [۸۳] اشمیت در نامه‌ای به بلومبرگ، پترسون را «مرشد لوویت» خواند. به علاوه، اشمیت به بلومبرگ خبر داد که لوویت به سال‌های ۱۹۳۵/۶ در شهر رم، در جلسات اریک پترسون تحت عنوان «مقدمه‌ای بر مسیحیت» شرکت کرده است. [۸۴] کاملاً محتمل است که ارتباط شخصی لوویت با پترسون، و تقدیر مشترک آنها، که مهاجرت بود، بر مخالفت لوویت با الهیات سیاسی اشمیت تأثیر گذاشته باشد، اشمیتی که آن زمان هنوز از الطاف و مراحم رژیم نازی محروم نشده بود.

لوویت در بین اشمیتی‌ها

لوویت پذیرش مشتاقانهٔ دولت تام^۱ در اندیشهٔ اشمیت را نه بازگشت به دین راستین، بلکه «تجلی نهایی "سکولاریزاسیون" می‌دانست. اشمیت و امثال او با تأکید بر ضرورت «رهایی از بار ایمان آخرت‌شناسانه در تاریخ» و «افسون‌زدایی از مدعیات - ضمنی یا صریح - برخاسته از "الهیات سیاسی"، دو قلمرو ایمان و تاریخ را با هم خلط می‌کردند، دو قلمرویی که تمیز آنها از یکدیگر، بیشترین اهمیت را داشت.» [۸۵] بنابراین جالب است به این نکته اشاره کنیم که بخش اعظم نفوذ اولیهٔ لوویت در آلمان، محدود به حلقه‌ای از دانشگاهیان جوان بود که نوشته‌های اشمیت، از جمله *الهیات سیاسی*، در بین آنان جایگاه نوعی «کیش»^۲ را داشت.

1 total state

2 cult

کارل لئوویت به سال ۱۹۵۲ دعوت تدریس در دانشگاه هایدلبرگ^۱ را پذیرفت و به آلمان بازگشت؛ هانس گئورگ گادامر نقشی اساسی در پیشنهاد کرسی استادی به لئوویت داشت. ظاهراً لئوویت حتی پیش از این به فکر بازگشت به آلمان افتاده بود؛ او با دانشگاه ماربورگ در ارتباط بود، جایی که به سال ۱۹۴۹ در آن تدریس کرده بود؛ یک سال بعد، دانشگاه کلن^۲ از او دعوت کرد تا در مقام استاد مهمان در آنجا حضور یابد. [۸۶] دعوتنامه رسمی دانشگاه هایدلبرگ در سال ۱۹۵۰ به دست لئوویت رسید. [۸۷] در آن زمان، لئوویت پس از هشت سال کار در هارتفورد، در مدرسه جدید علوم اجتماعی در نیویورک تدریس می‌کرد و به تازگی شهروند آمریکا شده بود. به گفته آدا^۳، همسر لئوویت، او از حضور در کنگره فلسفی در مندوزا^۴ی آرژانتین، به سال ۱۹۴۹، خوشحال بود، جایی که توانست ارتباطش را با همکاران سابق از سر بگیرد؛ و اندکی پس از آن «با تمام وجود می‌خواست» به هایدلبرگ برود، دانشگاهی که همکار سابقش، گادامر، کرسی تدریسی برای او دست و پا کرده بود. [۸۸] گادامر بعدها به یاد آورد که لئوویت در آمریکا راحت و راضی نبود. [۸۹] نقل مکان به هایدلبرگ، به گفته آدا لئوویت، «بی‌تردید تصمیم درستی بود.» [۹۰] اما لئوویت سفره دلش را پیش اریک فوگلین باز کرده و گفته بود که اگر تا دو سال آینده پیشنهاد خوبی از دانشگاه‌های آمریکا دریافت کند، به رفتن فکر خواهد کرد، «چون نمی‌خواهم شهروندی‌ام را از دست بدهم و نیز نمی‌خواهم دوباره شهروند آلمان باشم.» [۹۱]

لئوویت به هایدلبرگ بازگشت، در مقام کسی «که همان آدم قبلی بود، همان آدمی که مصمم بود خاص و منحصر به فرد باشد؛» او در

1 Heidelberg

2 Cologne

3 Ada

4 Mendoza

توانایی‌های خود ذره‌ای تردید نداشت - متأسفانه از گادامر کاری جز اظهار تأسف بر نیامد، فلسفه به‌طور کلی و هایدگر به‌طور خاص، او را به تناقض‌گویی کشانده بودند. [۹۲] با این همه، تأثیر شخصیت منحصر به فرد لوویت و تألم او، به همه جا تسری می‌یابد: «اندوه هستی، او را در برگرفته بود» [...] نشستن پیش روی او، به یاد آوردن طرز حرکاتش، واکنش‌هایش، سکوتش؛ همواره حس چیزی بی‌زمان به آدم دست می‌داد؛ چیزی شبیه به مصریان در او بود. [۹۳] دانشجویان لوویت در هایدلبرگ نیز او را به همین نحوه یاد می‌آوردند:

شخصیت بسیار تأثیرگذاری داشت، مردی بود بسیار لاغر و قدبلند، با اندامی ظریف و سری بزرگ. لوویت نه در تالار ۱۳ بلکه در تالار کوچکتر ۱۰ تدریس می‌کرد که همیشه تا صندلی آخر پر می‌شد. لوویت بسیار آرام حرف می‌زد و صدا از احدى در نمی‌آمد؛ او یکنواخت حرف می‌زد؛ گمان می‌کردیم که او بودایی است... [۹۴]

به گفته نیکولاس زومبارت^۱، هایدلبرگ «چیزی بیش از مکانی جغرافیایی است. هایدلبرگ مَحْمَلِ روح آلمانی است.» [۹۵] دانشجویان بسیار، بازماندگان جنگ و کسانی که به تازگی از اقامت اجباری در اردوگاه اسرا بازگشته بودند و خلاصه نسلی از دانشجویان، به این «دیوار نامرئی^۲ با سنت‌ها و اسطوره‌ها و قهرمان‌هایش» می‌آمدند. [۹۶] - زومبارت می‌افزاید که «ما هیچ نمی‌دانستیم.» باید از زومبارت به خاطر ذکر این نکته روشن‌گر - «تاریخ اندیشه، تاریخ حلقه‌های کوچک دوستان است» [۹۷] - و شرح‌های زنده‌اش از این دوستان، سپاسگزار بود. این حلقه، در زمان ورود لوویت به هایدلبرگ، از زومبارت، هانو کستینگ^۳ و راینهارد کوزلک تشکیل می‌یافت

1 Nicolaus Sombart

2 Force-field

3 Hanno Kesting

- زومبارت دکتری‌اش را به سال ۱۹۵۱ تمام کرد. اما دوستانش، کستینگ و کوزلک، در هایدلبرگ ماندند تا به روش‌های مختلف با لوویت در ارتباط باشند. این سه نفر چیزی شبیه به «باشگاه طرفداران کارل اشمیت» را تشکیل دادند - زومبارت، چنان‌که خود می‌گوید، در تشکیل این باشگاه نقش بسیار کمتری داشت - و همگی متعلق به «نسل سوم دانشجویان» بودند، [۹۸] گرچه در سمینار شخصی آلفرد وبر^۱ گرد هم می‌آمدند.

اشمیت یکی از نخستین خوانندگان معنا در تاریخ لوویت بود و نقدی متناسب با دغدغه‌های خود از این کتاب «مهم» و «نامتعارف» منتشر کرد. [۹۹] اشمیت، لوویت را بابت تشخیص این نکته می‌ستود که همه فلسفه‌های سکولار شده پیشرفت، حامل «برنامه‌ها»یی هستند که انسان‌ها بر یکدیگر تحمیل کرده‌اند، اما با این ادعای او مخالف بود که فهم مسیحی تاریخ، چیزی ناممکن و متناقض بود. شرح جزئیات این مخالفت را دوباره باید کمی به تعویق بیاوریم. در مجموع، نقد اشمیت بر کتاب لوویت، بیشتر بهانه‌ای برای تأملات مرموز خود او بود. (اشمیت ظاهراً حمله به خود در مقاله‌ای با نام مستعار هوگو فیالا^۲ را که به سال ۱۹۳۵ منتشر شده بود و تا سال ۱۹۶۰ با نام واقعی نویسنده منتشر نشد، به لوویت مربوط نمی‌دانست، و در عوض گمان می‌کرد که آن را گئورگ لوکاچ نوشته است.) [۱۰۰] با این حال، علاقه اشمیت به کتاب لوویت، واقعی بود. در سال ۱۹۴۹، هانس پشکه^۳، سردبیر نشریه مرکور^۴ از اشمیت پرسید که آیا مایل است معنا در تاریخ را به زبان آلمانی ترجمه کند. اشمیت پاسخ منفی داد و در عوض یکی از ستایشگران جوانش

1 Alfred Weber

2 Hugo Fiala

3 Hans Paeschke

4 Merkur

در هایدلبرگ را برای انجام این کار پیشنهاد داد: هانو کستینگ. [۱۰۱] کستینگ نخست در سال ۱۹۴۸ به اشمیت نامه نوشت و سپس او را در منزلش در پلتنبرگ^۱ ملاقات کرد. زومبارت توصیف گیرایی از کستینگ ارائه می‌دهد و او را شخصیتی با ظاهری تقریباً شیطانی توصیف می‌کند. آینده حرفه‌ای کستینگ، کمتر از دوستش کوزلک، موفقیت‌آمیز بود؛ کستینگ بیشتر به جناح راست گرایید، آن هم زمانی که محافل دانشگاهی اقبال کمتری به این جناح نشان می‌دادند؛ و سرانجام معتاد به الکل شد.

پشکه، لوویت را در جریان این پیشنهاد گذاشت. اشمیت خواسته بود که اسمش در کنار لوویت ذکر نشود و به پشکه نوشت که «مهاجران پیش‌بینی‌ناپذیرند و اغلب تا جایی که پای اخلاقیات در میان باشد، مشاعرشان درست کار نمی‌کند» [...] و من اصلاً مایلم نیستم که علاوه بر اذیت و آزاری که قبلاً تحمل کرده‌ام، تن و روان رنجورم آماج عقاید سرشار از نفرت این قسم افراد قرار گیرد.» [۱۰۲] لوویت به سال ۱۹۵۰ در نامه‌ای به گادامر گفت که کستینگ را در هایدلبرگ پیدا کرده و به او گفته است که با ناشری تماس بگیرد که بیشتر علاقه‌اش را به انتشار ترجمه ابراز کرده بود؛ یاکوب هگنر^۲، ناشر کاتولیک (و یهودی سابق)، از قضا نقد اریک پترسون بر الهیات سیاسی، یکتاپرستی به مثابه مشکلی سیاسی، را منتشر کرده بود و مدیر نشریه کاتولیک سومما^۳ نیز بود که اشمیت در طول جنگ جهانی اول، مقالات متعددی را در آن به چاپ رسانده بود. از قرار معلوم، کستینگ قبلاً مقدمه و نتیجه‌گیری کتاب را ترجمه کرده بود و می‌خواست آنها را در مرکور منتشر کند. [۱۰۳] به علاوه، ظاهراً کستینگ ترجمه‌های اولیه‌اش را برای اشمیت فرستاده و از او خواسته بود که

1 Plettenberg

2 Jakob Hegner

3 Summa

«برای بار آخر دستی به سر و روی ترجمه بکشد.» [۱۰۴] کستینگ، گرچه آشکارا بسیار تحت تأثیر معنا در تاریخ قرار گرفته بود، لویوت را چندان به دیده یک معلم نمی‌گریست و بابت «تک‌گویی‌های طولانی و پرچانگی‌های کسل‌کننده و ملال‌آور او» به اشمیت شکایت برده بود. [۱۰۵] روشن بود که کستینگ، اثر لویوت را گزینشی و با هدف تأیید پروژه‌ای خوانده بود که آن را بیشتر از اشمیت الهام گرفته بود.

انتشار ترجمه کستینگ تا سال ۱۹۵۳ طول کشید و البته در انتشارات هگنر چاپ نشد، بلکه ناشر آلمانی جدید لویوت، کولهامر، آن را منتشر ساخت، ناشری که تاریخ جهان و داستان رستگاری را در نسخه‌های شُمیز ارزان‌قیمت چاپ کرد تا توزیع گسترده کتاب را ممکن سازد. و ترجمه نیز کاملاً کار کستینگ نبود: راینهارد کوزلک چهار فصل پایانی را ترجمه و کل کار را بازبینی کرد تا به کمک دوستش بیاید، اما کستینگ حتی در قسمت سپاسگزاری نیز نامی از او نبرد. [۱۰۶] ولی انجام این کار برای کوزلک بی‌ثمر نبود: «به ندرت دوره سه‌ماهه‌ای چنین پرفایده را در زندگی‌ام سپری کرده‌ام؛ این دوره روی هم‌رفته بر کیفیت رساله‌ام افزود.» [۱۰۷]

در واقع، شرح لویوت از مشتق شدن آگاهی تاریخی مدرن از آخرت‌شناسی یهودی-مسیحی، بر کیفیت رساله‌های هر دو محقق جوان [کستینگ و کوزلک] افزود، گرچه آنان برداشت‌شان از سیاست را در ابتدا وامدار اشمیت بودند، برداشتی که به ضمیر آنان راه یافته بود. با این حال، آنان هر دو فلسفه تاریخ را نقد کردند و نقدشان بر شرح لویوت استوار بود؛ و این خود گواهی است بر آنچه بلومنبرگ بعدها آن را «تأثیر جزمیت‌بخش» شرح لویوت از سکولاریزاسیون خواند.

رساله کوزلک به سال ۱۹۵۹ با کمی تجدید نظر تحت عنوان نقد و بحران منتشر شد. عنوان فرعی رساله، «مطالعه‌ای در باب زایش

بیمارگونه جهان بورژوازی، تقریباً برای انتقال هسته نقد کوزلک بر عصر مدرن و عقیده او راجع به نقایص بنیادین این عصر، کفایت می‌کند. کوزلک در قسمت سپاسگزاری، از استاد راهنمای خود یوهانس کون^۱، دوستانش زومبارت و کستینگ، و کارل اشمیت به عنوان شبه‌مشاور غیررسمی خود، تشکر کرده بود، اما نامی از لوویت نبرده بود، چون لوویت «در مقایسه با کون که بین اعطا درجه عالی و درجه ممتاز مردد بود، درجه عالی را که پایین‌تر بود، انتخاب کرده بود.» [۱۰۸]؛ کوزلک بعدها با تقدیر از لوویت، به نوعی حذف نام او در قسمت سپاسگزاری را جبران کرد.

کوزلک روایت خود را با توجه به پیش‌زمینه «بحران جهان امروز» آغاز کرد، بحرانی که گرچه خود را در شکل تضاد بین دو قطب ایالات متحده و شوروی نمایان کرده بود، پیامد تحول تاریخی خاصی در اروپا بود. این بحران، «درون افق نوعی خودفهمی تاریخی فلسفی و عمدتاً اوتوپییایی قرار می‌گیرد.» [۱۰۹] به عبارت دیگر، این بحران نتیجه دو شکل از یک فلسفه تاریخ اروپایی بود، فلسفه واحدی که کوزلک ریشه‌های آن را تا قرن هجدهم ردیابی می‌کند، قرنی که در آن - و این جا همگامی او با لوویت مشخص می‌شود - فلسفه تاریخ سکولار نخستین بار، به ذات و به نام، ظهور کرد. البته کوزلک بیشتر به کارکرد فلسفه‌های تاریخ در مقام حامل نقد و «آشوب» اجتماعی علاقه داشت، و نه به خود این فلسفه‌ها. این انتقاد، عمدتاً معطوف به دیانت مسیحی بود، دیانتی که «در آن فرقه‌های مختلف، نوعی میراث رستگاری‌شناسانه از خود به جا گذاشتند که به متنوع‌ترین شیوه‌های ممکن، در قسمی جهان‌بینی آینده‌گرایانه یک‌کاسه شدند.» فرض بر این بود که نظریه لوویت، تفسیری قطعی از این [فرایند امتزاج] ارائه کرده است: «این فرایند را در مقام فرایندی می‌شناسند که طی آن

آخرت‌شناسی به تاریخ مبتنی بر پیشرفت انتقال می‌یابد.» [۱۱۰]

خطای جنبش روشننگری، ناکامی در تشخیص این نکته بود که چگونه نقد به اصطلاح غیرسیاسی و عقلانی-اخلاقی دولت مطلقه، لاجرم به موضعی سیاسی تبدیل شد و چگونه روشننگری از مسئولیتی که مستلزم اتخاذ این موضع سیاسی بود، شانه خالی کرد. از مرتبه ممتاز معصومیت اخلاقی، معصومیتی که بورژوازی برای خود قائل می‌شود، «تاریخ به هیچ شیوه دیگری جز فلسفه تاریخ به فهم در نمی‌آید، به منزله فرایند توأم با معصومیتی که خود را محقق می‌کند.» با این حال، فارغ از قضاوت ضمنی کوزلک، این را می‌توان خوداثباتی مشروع بورژوازی بی قدرتی دانست که «محکوم به نقشی غیرسیاسی شده است و بنابراین به اوتوپیا پناه می‌برد»، به معیار و سنجه‌ای اخلاقی که قدرت دولت مطلقه را قضاوت می‌کند و آن را ناکافی می‌یابد. اما به نظر می‌رسد که کوزلک، مشروعیت مطالبات بورژوازی را انکار می‌کند. این مطالبات، «غیرسیاسی بودند و با تاریخ‌مندی بیگانه شده بودند» [۱۱۱] و علاوه بر این، سیاست را به صحنه‌ای برای موعظه‌های اخلاقی تبدیل می‌کردند و بنابراین مستقیماً به جنگ داخلی و بدتر از آن می‌انجامیدند، چون آنچه در انقلاب دیده شده بود، «چیزی به مراتب بدتر از جنگ داخلی بود: تحقق اصول مفروض اخلاقی.» [۱۱۲]

رساله کستینگ، *اوتوپیا و آخرت‌شناسی*^۱، طی «گفتگوهای فشرده» ای با کارل اشمیت نوشته شد، کسی که کستینگ او را «مرکز مطلق اندیشه من» و «تنها معلم راستین» خطاب می‌کرد. [۱۱۳] رساله کستینگ، منتشر نشد، اما شالوده «طولانی‌ترین و مهم‌ترین کتاب» او را در مجموعه آثاری تشکیل داد که بنا به اذعان خود کستینگ، مجموعه آثار مختصری بود. [۱۱۴] این کتاب، *فلسفه تاریخ و جنگ*

1 Utopia und Eschatologie

داخلی جهانی^۱، از سال ۱۷۸۹ شروع می‌کند - یعنی جایی که کوزلک بحثش را تمام می‌کرد- و نقد فلسفه تاریخ را ادامه می‌دهد و آن را چیزی می‌داند که به جنگ داخلی و نهایتاً جنگی در مقیاس جهانی ختم می‌شود. کار کستینگ، از جهتی جسورانه‌تر از کار کوزلک بود، چون کستینگ بسیار بیشتر در بطن مجادله‌های زمان خود قرار داشت، بسیار بیشتر از کوزلکی که به سبک و سیاق معمول اشمیتی، تنها به خصلت تماماً تاریخی و علمی روایت خود تکیه می‌کرد. از سوی دیگر، نقد و بحران کوزلک به لحاظ استدلالی، چفت و بست بیشتری داشت و چون کستینگ آپاراتوس رایچ [نوشتار علمی] را کنار گذشته بود، رساله کوزلک را می‌توان کتابی عالمانه‌تر دانست.

در نظر کستینگ، و نیز کوزلک، فرضیه سکولاریزاسیون بخشی از فلسفه تاریخ را تشکیل می‌داد و در معنای موسع خود فهم شده بود تا همه‌کس را از هگل گرفته تا فرانکلین دی. روزولت دربرگیرد. دین به اشمیت، هم در این جا و هم در این فرض کستینگ به روشنی قابل تشخیص است که به‌طور کلی «پیش‌فرض» فلسفه مدرن، «سکولار کردن اندیشه‌های مسیحی است و خود از جهاتی نتیجه به نهایت رسیدن این فرایند است.» البته برخلاف اشمیت، کستینگ مشخصاً به لوویت ارجاع می‌دهد و نمی‌تواند نکته خاصی به معنا در تاریخ بیافزاید و تنها نکات اساسی آن را تکرار می‌کند. [۱۱۵] کستینگ نیز فلسفه تاریخ را ابزاری سیاسی می‌داند که «طرف‌های جنگ داخلی جهانی بدان تمسک جستند تا خود را مشروعیت ببخشند و رقیبان‌شان را خوار و خفیف کنند.» - این تحلیل کستینگ با تحلیل کوزلک هم‌داستان است و به یک میزان وامدار برداشتی اشمیتی از دشمنی است که خود را در سطح معناشناسانه آشکار می‌کند. در مجموع، فلسفه تاریخ چیزی نیست جز «انحراف اوتوپیا یی آگاهی مدرن در حد/اعلای خود.» [۱۱۶] عنوان این فصل، «فلسفه تاریخ در

عمل: لنین و استالین»، برای توضیح جان کلام کستینگ کفایت می‌کند.

گرچه کستینگ فهم خود از سکولاریزاسیون را از کارل لوویت اخذ می‌کند، مفهوم مهم‌تر و قطعاً متمایز دیگری وجود دارد که آن را از کارل اشمیت وام می‌گیرد. همانطور که گفتیم، اشمیت در نقدش بر لوویت، نقدی که در آن تلویحا به فهم مشخصا مسیحی از تاریخ ارجاع می‌دهد، ایمان آخرت‌شناسانه را با آگاهی تاریخی ترکیب می‌کند. کستینگ آخرت‌شناسی آثار ژوزف دومستر^۱ و دونوسو کورتس^۲ را در برابر فلسفه تاریخ قرار می‌دهد و معتقد است که روح آثار آنان، در آگاهی آخرالزمانی سال‌های پس از جنگ بزرگ، احیا شده است. کستینگ مشخصا به والتر بنیامین - که در آن زمان کمتر شناخته شده بود - و مهم‌تر از همه به اسوالد اسپنگلر ارجاع می‌دهد که در نوشته‌های بعدی‌اش سناریوهای نزاع جهانی را به نحوی محیرالعقول در کنار خط‌مشی‌های نژادی قرار داد.

نیکولاس زومبارت، دوست کستینگ، بعدها او را «نمونه اعلای فردی» دانست که «طرز تفکری ضدلیبرال» داشت، کسی که «ایده شر در جان‌ش نشسته بود. در جهان‌نگری و جهان‌بینی پارانویایی کستینگ، اندیشه شر، خود را در قالب مقوله‌ای متافیزیکی نشان می‌داد.» [۱۱۷] یکی از سویه‌های ترکیب «ترس از زندگی» و «خشیم نفی» [۱۱۸] در نظر کستینگ، ضدیت قاطع با مدرنیته بود که چون هر دو طرف درگیر در جنگ جهانی را استوار بر شالوده ایده‌هایی یکسان می‌دانست، هر دو را مردود می‌شمرد: «در شرق به ندرت می‌توان از آزادی به معنای ماهوی کلمه سخن گفت، و در غرب نیز از این پس چنین است. [...] همنوایی این جا و همنوایی آن جا.» [۱۱۹]

یورگن هابرماس جوان نیز پیشاپیش نسبت به پیامدهای این

1 Joseph de Maister

2 Donoso Cortés

تأملاتِ ضدمدرن حساس بود. هابرماس در نقد آثار کوزلک و کستینگ، آنان را «محافظه‌کاران جدید» می‌دانست که «برای اینکه از قافلهٔ نقد پوزیتیویستی فلسفهٔ تاریخ عقب نمانند، خودشان به همان فلسفهٔ تاریخ متوسل می‌شوند.» [۱۲۰] گذشته از این نکته که هابرماس هنوز هم دست از تعقیب و شناسایی «محافظه‌کاران جدید» در لباس‌های جدید برنداشته است، نقد او و تشخیص «کین‌توزی»^۱ در رسالهٔ کوزلک، نقدِ دندان‌شکنی است. کستینگ در عین حال که فلسفه‌های اوتوپایی تاریخ را به طرفداری از بدیل آخرت‌شناسانه مردود می‌شمرد، همچنان وامدار همین فلسفه‌های تاریخ بود و حل و رفع دیالکتیکی فلسفه‌های رقیب شرق و غرب را انتظار می‌کشید. هابرماس در کل نتیجه می‌گیرد که «از این نویسندگانِ زرنگ ممنونیم که به ما گفتند کارل اشمیت دربارهٔ وضع حاضر چه اندیشه‌هایی در سر دارد.» [۱۲۱]

مفهوم سکولاریزاسیون بین نقد فرهنگی و مدرنیسمِ توأم با اکراه

«سکولاریزاسیون» تا حدی به دلایلی که قبلاً گفتیم، به روایت مسلطِ برخی جریان‌های زندگی فکری آلمان در دههٔ ۱۹۵۰ تبدیل شد: سکولاریزاسیون ابزاری بود برای قرار دادنِ فاجعهٔ آلمانی در چشم‌انداز بحران اروپایی یا در واقع جهانی؛ سکولاریزاسیون مفصل‌بندی قسمی نقد فرهنگی را امکان‌پذیر ساخت که بیش از هر چیز از این حیث قابل‌توجه بود که شناخت عمیقی از سنت‌های جنبش روشنگری داشت، سنت‌هایی که آنها را به باد انتقاد می‌گرفت؛ سکولاریزاسیون در بحبوحهٔ بحران هویت فکری و روحانی، مثل قطب‌نما عمل می‌کرد و شالوده‌ای تاریخی پیش می‌نهاد که می‌توانست به ضرورت احیا ارزش‌های مسیحی یا «غربی» جامعهٔ عمل‌پوشاند. سکولاریزاسیون به

مورخان آلمانی، یعنی مورخان متعلق به کشوری که دو طرح‌واره رقیب مبتنی بر پیشرفت، آن را به زانو درآورده بودند، امکان داد که دست‌کم احساس کنند که در رسوخ فکری به وضع بغرنج‌شان گامی به جلو برداشته‌اند؛ و سرانجام سکولاریزاسیون عملاً توانست جای آن روایت مسلط سابق، یعنی فلسفه تاریخ، را بگیرد. در نظر کستینگ، و البته اشمیت، تز سکولاریزاسیون «ابزاری بود برای انکار مشروعیت دوران مدرن لیبرال، عصری که قدرت‌افزایی پرومته‌ای انسان فریب‌خورده، آن را به عصر بحران دائمی تبدیل کرده است.» [۱۲۲] دلیل جذابیت این نقد بر تمایلات نخوت‌آلود^۱ مدرنیته، در کشوری مثل آلمان که هنوز از ویرانی تا حدی خودکرده‌اش کمر راست نکرده بود، به قدر کافی روشن است. نقد سکولاریزاسیون، زمانی به سلاح بُرنده‌تری در جنگ سرد فکری با مارکسیسم تبدیل شد که با نقد عاملیت انسان به‌طور کل و نقد برنامه‌ریزی برای تاریخ به‌طور خاص ترکیب شد.

لویوت خود هیچ نقشی در این مجادلات نداشت، اما معادله لویوت، به رغم نیات و مقاصد او، هم به این غائله‌ها یاری می‌رساند و هم با آنها قابل انطباق بود. بد نیست مختصراً به مواردی اشاره کنیم که تز سکولاریزاسیون دوباره با گفتار نقد فرهنگی الهیاتی ممزوج شد. یک مورد، حمله گواردینی به «ریاکاری» تمدن مدرن است، تمدنی که نمی‌تواند دیده از «غبار سکولاریزاسیون‌ها» بشوید. مورد دیگر، به قلم رابرت اشپیمان^۲ - در کنار مقالات هم گواردینی و هم بلومبرگ - در نظریه کاتولیک هوخ‌لند منتشر شد. اشپیمان استدلال می‌کند که «اندیشه اروپایی» تنها با انکار خاستگاه‌های الهیاتی‌اش توانسته است به «نوعی قدرت واقعی جهان‌تاریخی، در قالب علم جهان‌شمول و تکنولوژی جهان‌شمول» تبدیل شود. [۱۲۳] اشپیمان در تأیید سخن

1 hubristic

2 Robert Spaemann

خود به اشمیت و لوویت ارجاع می‌داد، اما از شکاکیت لوویت فاصله می‌گرفت و خواستار ارزیابی پیشرفت از نظرگاه مسیحی بود، نظرگاهی که هم با بینش‌های اوتوپیاپی مقابله کند و هم کلمه خداوند را بگستراند. می‌توان سیاهه‌ای طولانی از موارد دیگری را ذکر کرد که به فلان و بهمان شکل از «سکولاریزاسیون» در مقام مفهوم نقد فرهنگی استفاده می‌کردند، اما این کار نکته دندان‌گیری به بحث اضافه نخواهد کرد و موجب می‌شود سر رشته مطالعه حاضر را گم کنیم. در عوض، بهتر است این فصل را با تأمل کوتاهی درباره لوویت خاتمه دهیم. دیدیم که اشمیتی‌ها در دهه ۱۹۵۰ یافته‌های لوویت را مال خود کردند و از این حیث به نوعی می‌توان گفت که کارل اشمیت انتقامش را از هوگو فیالا گرفت. بحث در این باره تا حدی بی‌فایده است که مال خود کردن یا پذیرش اندیشه‌ها مشروع است یا نه، چون تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که چنان پذیرش و تغییر و تبدلی رخ می‌دهد و خود موضوع تحقیق و تتبع تاریخی است - این نکته‌ای است که خود لوویت به آن اشاره می‌کند. با این حال، او به روشنی در معنا در تاریخ می‌گوید که سوء برداشتی که در این جا عبارت است از فرا افکندن تاریخ الهی به تاریخ دنیوی، به قوت خود باقی مانده است؛ و ما نیز دقیقاً به دلیل همین سوء برداشت باید از لوویت - و اگر نه از ضعف‌های اندیشه‌های خود او - در برابر برخی ستایش‌گرانش دفاع کنیم. یورگن هابرماس، که بی‌شک از استفاده‌های متعدد نابجا از اندیشه‌های لوویت آگاه بود، اظهار کرد که گستردگی اندیشه‌های لوویت به میزان گستردگی سوء برداشت‌ها از اوست. یکی از این سوء برداشت‌ها این بود که لوویت رنج ردیابی فلسفه تاریخ تا ریشه‌های انجیلی آن را بر خود همواره کرده بود «چون می‌خواست دقیقاً سکولار شدن ایمان یهودی-مسیحی را نقد کند و حتی بر آن بود که از طریق این اشتقاق‌ها به اصالت کی‌یرکگاردی بازگردد.» [۱۲۴]

در واقع، درست است که لوویت ضد مدرن بود، اما دلایل ضدیت

او، با دلایل مخالفان الهیاتی مدرنیته یا موافقان اصالت رادیکال، فرق داشت. لویوت از جدل بیزار بود و منتقدی بیشتر محزون بود تا خشمگین. نقد او، به فرهنگ معاصر تسری نمی‌یافت. فرهنگی که او در باب آن سکوت اختیار کرده بود. و محدود به فلسفه تاریخ بود. آنچه لویوت در فلسفه مدرن می‌یابد، این است که فلسفه مدرن نمی‌تواند کاملاً از ریشه‌های خود یا وضع فعلی خود آگاه شود و بنابراین قسمی تزویر بنیادین^۱ در بین قائلان به این فلسفه وجود دارد. این تزویر، در موضع فلسفه راجع به دین آشکار می‌شود، در اینکه فلسفه می‌خواهد شکلی از دینداری مبهم^۲ برای خود قائل شود:

فلسفه‌پردازهای معاصر آلمان، نه می‌خواهند حقیقت را بدانند و جایگاه به حق تردید شکاکانه را به رسمیت بشناسند، و نه از ایمان سنتی مسیحی پیروی می‌کنند. این فلسفه‌پردازها به نوعی دینداری نامتعین پناه می‌برند که اولویت را به نقل شعر می‌دهد و مطالبات گزاف از فلسفه را جایگزین جوهر دینی از دست‌رفته می‌کند. آدم دیگر نمی‌تواند یا نمی‌خواهد بین عقیده صرف (دوکسا)، دانش راستین (اپیستمه) و ایمان اصیل (پستیسیس^۳) تمیز دهد. [۱۲۵]

این جملات، خنجر دیگری به قلب هایدگر و به‌ویژه خوانش او از هولدرلین است. واقعیت این است که گفته‌اند «لویوت هیچ قدمی، دست‌کم هیچ قدمی که در معرض دید عموم باشد، برنداشته است، مگر اینکه در آن نقدی به هایدگر کرده باشد». [۱۲۶] البته می‌توان پرسید که آیا گسست لویوت از هایدگر، کاملاً موفقیت‌آمیز بوده است. برای مثال، ریچارد ولین^۴، در این گسست تردید می‌کرد

1 fundamental dishonesty

2 vague religiosity

3 pistis

4 Richard Wolin

و در عین حال مسائل مشروع فلسفی را با اشاراتی به خُلقیات لوویت درمی آمیخت، خلقیاتی که براساس معیار زرین ولین، معیاری که در مکتب فرانکورت به رهبری هابرماس آموخته بود، آنها را به نحو گریزناپذیری ناقص و ناکافی می یافت. [۱۲۷]

این پرسش که آیا آرمان سکینه نفس^۱ لوویت را، [۱۲۸] که متأثر از مواجهه او با فرهنگ ژاپنی و خوانش آثار باستانیان بود، می توان واکنشی مکفی و بسنده به «مسائل اخلاقی و سیاسی» زمانه او دانست یا نه، روی هم رفته پرسش نامناسبی نیست، اما گویی به طور ضمنی واجد مطالباتی سیاسی از فلسفه تأمل و شکوفایی درونی است. این سخن که لوویت باید به هایدگر می پیوست و مثل او «در تقبیح و مردود دانستن پیشرفت های اخلاقی جهان شمول تعجیل می کرد، اخلاقی که با گسترش دموکراسی و برابری خواهی اجتماعی پدید آمده بود» [۱۲۹]، ادعای بی پشتوانه ای است که بی اعتنایی صریح را با خصوصیت ضمنی یک کاسه می کند.

با این حال، آنچه واقعیت دارد، این است که نظریه مدرنیته لوویت - چنان که هست - تا حدی در همان خاکی ریشه دارد که نظریه مدرنیته هایدگر؛ این سخن به ویژه در مورد تحلیل نیچه ای مدرنیته در مقام عصر ظهور نیهیلیسم صادق است، و نیز در باب واکنش لوویت به نیهیلیسم صدق می کند که وامدار مفهوم عشق به سرنوشت نیچه است. اما نکته این است که کار لوویت به محکومیت قاطع مدرنیته نمی کشد و در واقع نقد تاریخی او بر فلسفه مدرن را می توان قسمی فراخوان به شیوه ای از اندیشیدن دانست که از عهده حل چالش های زمانه برمی آید؛ و گرچه به حق می توان پرسید که آیا خود فلسفه لوویت می تواند این چالش ها را از میان بردارد یا نه، او در تحلیلش از این دشواری غافل نمانده است: «دوراهی کل فلسفه پسامسیحی این

1 Tranquilitas animi

است که نمی‌تواند مسیحی باشد. چون در این صورت دیگر فلسفه نخواهد بود. و نمی‌تواند پیشامسیحی باشد و وانمود کند که هرگز چیزی از وحی مسیحی نشنیده است.» [۱۳۰]

سؤال مشهور گرچن^۱ از فاوست^۲ - «چگونه به دین پایبند می‌مانی؟» - در زمان‌های فزونی اعتمادبنفس سکولار^۳ در فلسفه، شدت و حدت کمتری دارد، اما زمانی فوری‌تر از همیشه می‌شود که دین خود را در مقام نیرویی نه تنها در امور دنیوی، بلکه به‌ویژه در فلسفه و نظریه فرهنگی، به کرسی بنشاند. طرفداران نقد فرهنگی مثل اشیپمان مایل بودند برای تأیید سخنان خود از لوویت نقل قول کنند، اما وقتی کار به ماهیت آشکارا غیردینی اندیشه او می‌رسید، به دردمر می‌افتادند. لوویت در نقد خود بر فلسفه تاریخ، از هسته اصیل مسیحی در برابر انواع مصادره سکولار این هسته، دفاع نمی‌کرد، بلکه سویه‌های مربوط به قسمی اشتباه تاریخی واحد را مردود می‌شمرد. اما بسیاری از منتقدان فرهنگی محافظه‌کار، خیلی راحت چشم خود را بر روی این سویه می‌بستند و نظریه لوویت را چونان سلاحی فکری در مبارزه با مارکسیسم بکار می‌گرفتند. این نکته را که اندیشه لوویت به کار چنان مبارزه‌ای نمی‌آید، به وضوح می‌توان در رساله‌های کوزلک و کستینگ دید، رساله‌هایی که تز سکولاریزاسیون را فرض می‌گیرند، اما قدرت ضدمدرن‌شان تنها مدیون نقدی اساساً اشمیتی بر سیاست لیبرال است.

اگر بتوانم از عنوان کتاب سیلا بن حبیب^۴ درباره هانا آرت استفاده کنم، [۱۳۱] به گمانم سخن گفتن از «مدرنیسم توأم با اکراه کارل لوویت» خالی از وجه نباشد. البته منظورم مدرنیسم اندیشه لوویت

1 Gretchen

2 Faust

3 secular self-confidence

4 Seyla Benhabib

است و نه مشی میانه و خوی او. لوویت به رغم همه نقدهایش بر رادیکالیسم آلمانی، هایدگر و مصمم بودن، فلسفه تاریخ و «نیهیلیسم» عصر مدرن، هرگز تظاهر نکرد که می‌توان این تحولات را نادیده گرفت یا خود را از آنها برحذر داشت. تأثیر مواجهه لوویت با فلسفه‌های نیچه و هایدگر، و به‌ویژه اندیشه ماکس وبر، چنان قدرتمند بود که به او امکان نمی‌داد که باستانیان را تنها موضوع راستین و مشروع مطالعه فلسفی بداند. نامه‌های لوویت به لئو اشتراوس، به روشنی تفاوت او و اشتراوس را نشان می‌دهد. لوویت به اشتراوس می‌نویسد: «تواشتباه می‌کنی وقتی می‌گویی که نیچه یا هریک از ما مدرن‌ها به راحتی می‌توانند از "حصن و حصار پیشفرض‌های مدرن" به درآیند و دوران باستانِ باستانی^۱ را چنان‌که بوده "تکرار" کنند.» [۱۳۲] اشتراوس به نوبه خود لوویت را اسیر تخیل تاریخی مدرن می‌یافت؛ و بورکهارت نیز که در نظر لوویت، نماینده آرمانی شده آرمان «کلاسیک» مشی میانه بود، نمی‌توانست از اشتراوس طرفداری کند، چون «هیچ‌کدام از فیلسوفان باستان، مورخ نبودند، نه به دلیل فقدان حس ششم، بلکه دقیقاً به دلیل فهم‌شان از امور شایسته و زبینه دانی انسان، از آنچه در "قامت او و ید قدرت او" بود. نه لوویت عزیز، بورکهارت به کار نمی‌آید.» [۱۳۳] در واقع، لوویت هرگز مشروعیت تحقیق و تتبع تاریخی را انکار نکرده بود و نقد او بر «تاریخ‌گرایی» به منزله نوعی غایت‌شناسی، قویاً از حیث نکته مورد تأکید، با نقد اشتراوس بر نسبی‌گرایی مکتب تاریخی متفاوت بود، مکتبی که آموزه‌های حقیقت و حق طبیعی محبوب باستانیان را به نابودی کشانده بود.

موضع لوویت در این مجادله‌ها، لاجرم موضعی نامتعارف به نظر می‌رسد. او ریشه‌ای استوار در سنت فلسفی داشت، پیوستاری که به عقیده او، که تا حد زیادی شبیه به عقیده گادامر بود، در زبان

به حیات خود ادامه می‌داد. [۱۳۴] با این همه، لوویت مدرن‌تراز آن بود که اشتراوس و پیروانش را راضی کند. وقوف خود لوویت به سنت، دیدگاه او را درباره تاریخ به منزله بازسازی مستمر الگوی دینی اندیشه، تعیین بخشیده بود. اما او شکاک‌تراز آن بود و محکم‌تراز آن به خداناباوری روش‌شناسانه معتقد بود که مجذوب موعودباوران آلمانی یهودی هم‌نسل خود شود یا حتی به طرف منتقدان فرهنگی دوره پس از جنگ کشیده شود که کمابیش تحت تأثیر دین بودند. نامه‌های لوویت به اشتراوس، بلوخ و فوگلین، به ترتیب نشان‌دهنده فاصله او از هر یک از این تمایلات است. این تمایز، محدودیت‌های نقد ایدئولوژیک هابرماس و ولین بر لوویت را نیز نشان می‌دهد: آنان می‌خواستند هر نقدی بر فلسفه تاریخ را به نیت‌ها و مقاصد ارتجاعی ربط بدهند و به همین دلیل خصلت منحصربه‌فرد اندیشه لوویت را درنیافتند.

مجادله لوویت و بلومبرگ

کنگره مونستر

مجادله هانس بلومبرگ و کارل لوویت، ماهیتی نظری داشت، اما به رساله‌های دانشگاهی محدود نبود، بلکه شخصا بین شخصیت‌های اصلی رساله‌ها نیز پی گرفته شد. ادو مارکوارد گفته است که این مجادله «صحنه‌آرایی» شده بود و شباهت‌های بنیادین این دو موضع را از نظر پنهان کرد؛ عقب‌نشینی کردن به جانب مواضع فلسفه هلنیستی، رواقی‌گری (لوویت) و فلسفه اپیکور (بلومبرگ) و اهمیت کیهان. [۱] اما ربط و مناسبت این ملاحظه مارکوارد، به دلیل دیگری است: رویارویی مستقیم این دو موضع در «صحنه» ای اتفاق افتاد که آن را هفتمین کنگره فلسفی آلمان، ساخته و پرداخته بود، کنگره‌ای که در پاییز ۱۹۶۲ در مونستر، تحت عنوان «فلسفه و پیشرفت» برگزار شد. [۲]

در چشم برگزارکنندگان، مضمون این کنفرانس، غیرعادی و حتی بی سابقه بود، چون فلسفه آلمان، در سنت ایدئالیسم و تعریفی که دیلتای در مقام علوم روحی به دست داده بود، «فاصله‌ای سرد، عمدتاً انتقادی و اغلب خصمانه‌ای با جهان مدرن و دستاوردهای تکنولوژیکی آن، سازمان‌های توده‌ای و سرعت سرسام‌آور تحولش گرفته بود.» چنین بود که پرداختن فلسفه به موضوع پیشرفت را فی نفسه حرکتی کاملاً حاکی از «پیشرفت» می‌دانستند، حرکتی که البته «عامل محرکش، تحیر یا دلمشغولی به پیشرفت بود و نه اعتماد یا حتی اشتیاق به پیشرفت.» با این همه، برگزاری کنگره مونس‌تر به معنای «تمایل به رهایی از نظروزی‌های تاریخی فلسفی‌ای بود که در برج‌های عاج دانشگاهی پرورده شده بودند» [۳]؛ گرچه به نظر می‌رسید که این تمایل، شامل ترک این برج‌های عاج نمی‌شد، چون در کنگره دوباره بر عظیم‌الشان بودن فلسفه و جایگاه ممتاز آن در مقام مفسر جهان تأکید شد.

مفهوم پیشرفت، که شالوده هر شش میزگرد کنگره را تشکیل می‌داد، مفهومی «محصور در مفهوم علم مدرن» دانسته شد که «قدرت انسان بر محیط‌زیست هم طبیعی و هم انسانی‌اش را فراسوی همه انتظارات گسترش داده است.» [۴] این تعریف موسّع را می‌شد به پیشرفت سیاسی تسری داد، موضوعی که ذیل عنوان «انقلاب» در این کنگره به بحث گذاشته شد. یورگن هابرماس، سخنرانی خود را ذیل همین عنوان ایراد کرد و شاید کمی تعجب‌برانگیز باشد که «هیچ‌کس قاطعانه از پیشرفت تام» دفاع نکرد، گرچه با نگاه دقیق‌تر درمی‌یابیم که اجماع حداقلی سخنرانان در مردود دانستن «تمامیت» پیشرفت، اختلاف آشکار مواضع آنان در کنگره را پنهان می‌کرد، کنگره‌ای که هابرماس و گلن، و بلومبرگ و فوگلین در آن حضور داشتند.

کنگره با دو سخنرانی اصلی آغاز شد که هر دو را فیلسوفان

نیمه‌یهودی‌ای ایراد کردند که در دههٔ ۱۹۵۰ از ایالات متحده به آلمان بازگشته بودند: کارل لوویت و تئودور آدورنو.^۱ عنوان سخنرانی لوویت، «فاجعهٔ پیشرفت» بود، عنوانی که از خود سخنرانی بدبینانه‌تر بود. لوویت اظهار کرد که نمی‌خواهد پیشرفت را در معنای دقیق کلمه با انتقاداتی مبتذل مواجه سازد و اینکه پیشرفت دست‌کم در عرصه‌های تکنولوژی و علوم، گسترش دانش و آموزش و کالاهای مصرفی، انکارناپذیر است. با این حال، لوویت پیشرفت علوم را با کلماتی توصیف کرد که یادآور کلمات مارکس در توصیف سرمایه‌داری بود: «علوم طبیعی مدرن عبارتند از قدرتی که سنت را دگرگون می‌سازد و نابود می‌کند. علوم طبیعی مدرن در پیشرفتِ ثابتِ خود، هیچ چیزی را ثابت نگاه نداشته است.» [۵]

البته مفهوم «پیشرفت»، کلی‌تر از مفهوم «فلسفهٔ تاریخ» بود و بنابراین لوویت نخست از منظری انسان‌شناسانه به آن نزدیک شد. انسان «باید زندگی خود را اراده کند، چرا که او می‌تواند کمر به نابودی خود نیز ببندد.» [۶] و پیشرفت را لزوماً از منظر همین قدرت انسان بر زندگی خویش باید بررسی کرد. انسان با پرورش خود، از طبیعت محض فراتر می‌رود و نقصان او محرکی است برای حرکتش به سوی کمال. اما به باور لوویت، پیشرفتِ قابلیت‌های انسانی، بدین معنا، به مفهوم «پیشرفت» در معنای فهم «تاریخ» نمی‌انجامد و به فهمی ختم نمی‌شود که «به طور کلی ناظر بر حرکت رو به جلو، در معنای پیش‌روی هدفمند در مسیر واحد است.» [۷] چنان چرخشی با ظهور دوران مسیحی امکان‌پذیر شد.

این استدلال به‌طور کلی از استدلال معنا در تاریخ پیروی می‌کند. «فاجعهٔ» پیشرفت، ناشی از این است که در مقطع حاضر، یعنی در زمانی که همهٔ اوتوپیاها از منظر تکنیکی قابل‌دستیابی به نظر می‌رسند،

پیشرفت نه با خوش بینی بلکه با تقدیرگرایی نگریسته می شود. آنچه باقی می ماند، آن است که «انسان را دگرگون سازیم تا در مرتبه ای برابر با ابداعات خودش قرار گیرد.» [۸]

تأملات لوویت در پیش زمینه عصر اتمی مطرح شدند. سال ۱۹۶۲، سالی بود که در آن نمایشنامه فردریش دورنمات^۱، فیزیکدان/ها^۲، برای نخستین بار به روی صحنه رفت. در این نمایشنامه، سه دانشمند هسته ای در یک آسایشگاه روانی مخفی می شوند تا جهان را از یافته های خود در امان نگاه دارند: یکی از آنان می گوید: «باید دانشمان را پس بگیریم، من آن را پس گرفته ام.» [۹] لوویت می پرسد که آیا چیزی وجود دارد که «انسان را از انجام هر آنچه می تواند بکند» بازدارد؟ [۱۰] پاسخ دورنمات به این پرسش، منفی است: این بیماران درمی یابند که رئیس آسایشگاه، یافته های آنان را به سرقت برده تا برای تأمین اهداف خود از آنها استفاده کند. لوویت نیز هیچ نمی داند که چه چیزی ممکن است بتواند بر سرراه این «توهم کار قابل انجام»^۳، که توهمی جهان شمول است، بایستد. لوویت خود از این عبارت استفاده نمی کند؛ این عبارت از دهه ۱۹۷۰ به این سو، به تکیه کلام منتقدان زیست محیطی و فرهنگی دینی تبدیل شده بود. تمام کاری که لوویت می تواند بکند، قرار دادن این مشکل در موضع انسان نسبت به جهان است. معنا در تاریخ هم فلسفه تاریخ مدرن و هم آخرت شناسی مسیحی را - که شرط امکان پذیری فلسفه تاریخ مدرن بود- به باد انتقاد گرفته بود، نقد لوویت در این جا نیز دو لبه است. مشکل هم در علم مدرن است و هم در روایت مسیحی از خلقت، چون هر دو معتقدند که جهان برای انسان ساخته شده و در خدمت او قرار داده شده است. فاجعه پیشرفت را تنها با تجدیدنظر در این موضع می توان متوقف کرد. [۱۱]

1 Friedrich Dürrenmatt

2 Physiker

3 Machbarkeitswahn (the delusion of the doable)

برخلاف تسلیم و رضای لوویت، تئودور آدورنو از پیشرفت دفاع کرد، البته دفاع معتدلی که می‌توان از یکی از نویسندگان دیالکتیک روشنگری انتظار داشت. آدورنو اظهار کرد که پیشرفت تاکنون برای توجیه امپریالیسم و توتالیتاریسم استفاده شده است و هشدار داد که این مفهوم را نباید صرفاً به معنای فنی تفسیر کرد. با این همه، به نظر می‌رسد که آدورنو در یک نکته با لوویت موافق است: «شاید این فاجعه طرز تفکری متعاقب در باب پیشرفت بود که غایت‌شناسی درون‌ماندگار و مفهوم انسان به مثابه سوژه کل پیشرفت را از آگوستین اخذ کرد، در حالی که رستگاری شناسی مسیحی که به نظروزی تاریخی فلسفی مشغول بود، فروپژمرد.» [۱۲] اما برخلاف لوویت، آدورنو می‌خواست این عنصر رستگاری شناسی را حفظ کند: «لحظه رستگاری را ولو سکولار شده باشد، نمی‌توان از مفهوم پیشرفت حذف کرد.» [۱۳] و آدورنو در مخالفت با کسانی که ممکن است از نامشروع بودن (آدورنو خود از این کلمه استفاده نمی‌کند) نسخه‌های سکولار پیشرفت سخن بگویند، هر شکلی از ضدیت با پیشرفت را که بر گناه اصلی مبتنی است، مردود می‌شمرد. [۱۴] در مجموع، پیشرفت فارغ از اینکه واجد چه اهداف انضمامی و ملموسی است، خصلت و خاصیتی رستگاری‌بخش دارد، چون پیشرفت می‌خواهد در پیروزی شرادیکال کارشکنی کند، نه اینکه خود به پیروزی دست یابد. [۱۵]

سخنرانی بلومبرگ تحت عنوان «سکولاریزاسیون»، که با مقدمه لوویت آغاز شد، پیش از سخنرانی هرمان لوبه ایراد شد و لوبه تا حدی زمینه آن را فراهم کرده بود، چون در سخنرانی خود شرح فشرده‌ای از تاریخ مفهومی سکولاریزاسیون داده بود. بلومبرگ اظهار کرد که او و لوبه، متن سخنرانی‌های خود را مستقلاً تهیه کرده‌اند و در زمانی نه چندان دور از زمان برگزاری کنگره، درباره آن با هم سخن گفته‌اند. [۱۶]

با این حال، به نظر می‌رسد که آن دو پیشتر در سال ۱۹۶۲ بحثی کلی

در باب موضوع سکولاریزاسیون با هم داشته‌اند، گرچه لوبه متن‌های اولیه را واجد ماهیتی «محافظه‌کارانه» دانسته بود[۱۷] با تمام این تفصیل، سخنرانی‌های او و بلومبرگ را باید مکمل یکدیگر دانست، چون لوبه شالوده تاریخی نقد فلسفی بلومبرگ را فراهم کرد.

ارزشش را دارد که مفصلاً به سخنرانی بلومبرگ پردازیم، به‌ویژه به این دلیل که پس از نقد فرعی سکولاریزاسیون در مقالاتی مثل مقاله بولتمان، این سخنرانی نخستین متن بلومبرگ بود که تنها به این موضوع اختصاص داشت. به علاوه، متن این سخنرانی، نقد بلومبرگ بر سکولاریزاسیون را به فشرده‌ترین وجهی در خود جای داده بود و نکات اصلی‌ای که او بعدها در مشروعیت دوران مدرن ذکر کرد و بسط داد، در همین متن آمده بود. و سرانجام این سخنرانی اهمیت بسیاری در مجادله لوویت و بلومبرگ دارد، چون لوویت استدلال‌های مخالف خود را بر استدلال‌های بلومبرگ در این سخنرانی استوار کرد و نه بر کتاب مشروعیت دوران مدرن که بعدها منتشر شد و بلومبرگ دلیل سوءبرداشت‌های بعدی را همین می‌دانست که لوویت تنها متن سخنرانی را لحاظ کرده است.

بلومبرگ سخنان خود را با این ایضاح این نکته شروع می‌کند که سکولاریزاسیون را نه مفهومی الهیاتی بلکه مقوله‌ای تاریخی می‌داند. [۱۸] او سپس بدون ذکر منبع، مثال‌هایی از این مقوله می‌آورد که «به صورت تصادفی انتخاب» شده بودند: وقتی گفته می‌شود:

وضع نهایی‌ای که مانیفست کمونیست وعده‌اش را می‌دهد، صورت سکولار بهشت انجیل است؛ اخلاق کار مدرن، آرمان قداست را به منزله روشی زهدباورانه سکولار کرده است؛ [...] اندیشه‌های مربوط به وحدت بشر و شکل سیاسی سازمان‌دهی آن

در قالب جامعه ملل یا سازمان ملل متحد، صورت سکولاریزاسیون نوع بشر است که در آخرالزمان به خداوند رجعت می‌کند: [...] وقتی مدعیانی از این دست مطرح می‌شوند و به همین نحو در شق‌های بیشماری ظاهر می‌گردند، هدف مدعیان این نیست که به نوعی جمع‌بندی دینی و قسمی قضاوت پیش‌آخرت‌شناسانه دست یابند، بلکه هدف‌شان این است که فرایندهای تاریخی را بفهمند [۱۹]

بر این اساس، بلومبرگ تعریفی از معنا و مدلول سکولاریزاسیون در این مثال‌ها به دست می‌دهد. بلومبرگ تعریف خود را با تعریف حقوقی لوبه مقایسه می‌کند که سکولاریزاسیون را مصادره اموال کلیسایی دانسته بود. بلومبرگ از این طریق، سه مشخصه مصادره اموال را برمی‌شمرد: ۱) قابل تشخیص بودن اموال مصادره شده؛ ۲) مشروعیت مالکیت اولیه؛ و ۳) روگردانی یک‌جانبه از این اموال.^۱ [۲۰] بلومبرگ با ارجاع به تعریف مارتین اشتالمان^۲، [۲۱] بر این نکته تأکید می‌کند که سکولاریزاسیون، مربوط به فرایندهای روحانی است، فرایندهایی که در اصل، آنها را ایمان امکان‌پذیر کرده است، اما بعدها از سوی انسان و بر طبق توانایی‌های انسان بکار گرفته می‌شود. و این بار بلومبرگ با احترام به نظر فردریش دلکات^۳ [۲۲] چنین می‌گوید: «تشخیص فرایند سکولاریزاسیون، موجب پیوستگی بین گذشته و

1 The onsidedness of its withdrawal

در این جا منظور نه اموال عینی، بلکه اموال فکری و روحانی کلیسا است. به بیان دقیق‌تر، بلومبرگ در مخالفت با این ادعا که عصر مدرن، اموال فکری و روحانی کلیسا را سکولار کرده است، اظهار می‌کند که نخستین روگردانی و اعراض از این اموال را خود کلیسا انجام داده است و کلیسا نخست خود را تاریخ‌مند کرده است؛ بنابراین روگردانی از این اموال، به صورت یک‌جانبه از سوی عصر مدرن انجام نشده و در ابتدا رخدادی درون‌کلیسایی و درون‌الهیاتی بوده است. بلومبرگ در کنگره مؤنستر این نکته را با تمسک با مقاله بولتمان توضیح می‌دهد [م]

2 Martin Stallmann

3 Friedrich Delikat

حال می‌شود. [...] برداشتهای مغلوط، حجابی را بر واقعیتی که عملاً در آن زندگی می‌کنیم، کشیده‌اند.» بلومنبرگ، تعریف دلکات از مفهوم سکولاریزاسیون را نیز اخذ می‌کند، تعریفی که سکولاریزاسیون را دال بر نوعی «دین عینی فرهنگی می‌داند.» [۲۳] بار اثبات این امر که چنان مصادره‌ای واقعاً اتفاق افتاده است، بردوش این تعریف قرار دارد، اما تعریف فوق قادر به اثبات این امر نیست و در بیشتر موارد حتی به «این بار اثبات روشی»^۱ آگاهی ندارد. [۲۴]

بلومنبرگ مثالی می‌آورد که لوویت بعدها آن را حمله‌ای به شخص خود دانست: «برای مثال، در کتابی تأثیرگذار و مشهور، این نکته که اندیشه تاریخی پیشرفت از آخرت‌شناسی الهیاتی ریشه گرفته است، به ایجاز تمام، در مقام نکته‌ای معلوم و شناخته شده مطرح می‌شود، حال آنکه هیچ یک از مشخصاتی که تاکنون ذکر کردیم، در تأیید این ادعا پیش کشیده نمی‌شود که اندیشه پیشرفت، محصول سکولاریزاسیون آخرت‌شناسی است.» [۲۵]

بلومنبرگ، برای تسهیل نقد ماهوی خود بر این برداشت که فلسفه تاریخ، صورت سکولار آخرت‌شناسی است، پیش از همه به تفاوتی صوری^۲ اشاره می‌کند: آخرت‌شناسی در تاریخ مداخله می‌کند و یکباره بدان وارد می‌شود و پیوستگی تاریخ را درهم می‌شکند و استعلایی است و از جنس تاریخ نیست، حال آنکه پیشرفت درون ماندگار است و در بطن تاریخ جای دارد. وانگهی، تفاوتی تکوینی^۳ نیز در کار است، تفاوت در مسائلی که آخرت‌شناسی و پیشرفت بدان‌ها پاسخ می‌دهند: آخرت‌شناسی به مسائل مربوط به معنای کل تاریخ پاسخ می‌دهد، حال آنکه اندیشه پیشرفت محصول گفتارهایی در علوم و هنرهاست که مشهورترین شان مجادله «قدما» و «متأخرین»

1 methodical burden of proof

2 formal difference

3 genetic difference

در اوایل عصر مدرن است. [۲۶] شاید نوعی توالی تاریخی واقعی از یکی به دیگری وجود داشته باشد، اما ماهیت ثابتی وجود ندارد که آخرت‌شناسی و پیشرفت در آن با یکدیگر شریک باشند.

بلومبرگ به همین میزان با مفاهیم مربوط به حقوق مالکیت یک ایده یا اصالت آن، مشکل داشت؛ [و به زبانی طعن‌آمیز پرسیده بود که] چه کسی می‌تواند «کپی‌رایت»^۱ یک ایده را مال خود بدانند؟ بلومبرگ درباره اصالت فرضی مدعیات «اخروی» آخرت‌شناسانه می‌پرسید که این مدعیات واقعا چقدر اصالت دارند. او این پرسش را با ارجاع به بولتمان مطرح می‌کند که گفته بود این مدعیات محصول علاقه عمیقاً دنیوی [عهد قدیم] به تقدیر جهان‌اند که تنها با انتظار ظهور دوباره و قریب‌الوقوع خداوند در عهد جدید، سراپا دگرگون می‌شود، چون عهد جدید، برخلاف عهد قدیم، معناداری قلمرو تاریخ را به کلی نفی می‌کند. اما پس از نومییدی مسیحیان از ظهور دوباره، آخرت‌شناسی چاره‌ای نداشت جز اینکه به تاریخ روی بیاورد و خودش را سکولار کند. از آن پس آخرالزمان را نه با امید، بلکه با ترس می‌نگریستند و دیری نگذشت که مسیحیان دعا می‌کردند که آخرالزمان به تعویق بیافتد «قضاوت واپسین به توشه پنهان خداوند برای تاریخ تبدیل شد.» [۲۷] هر جا اظهارات انجیلی درباره آخرالزمان را به نحوی نه دیگر تحت‌اللفظی، بلکه تمثیلی تفسیر می‌کردند، «فلسفه تاریخ» پیشاپیش در آن جا حاضر بود. این نظرورزی‌ها، که عمدتاً بر کتاب‌های دانیال نبی و مکاشفه یوحنا ی رسول مبتنی بود، نیازی به سکولاریزاسیون دوباره نداشت، چون پیشاپیش دلمشغول معنای تاریخ و کمال نهایی آن بود.

با این حال، بلومبرگ می‌پرسد که آیا بر طبق تعریف فوق، این واقعا «سکولاریزاسیون» بود؟ مصادره اموال و مسخ هسته فرضاً اصیل از بیرون، در کجای این روایت اتفاق افتاده است؟ این معیارها در

این جا اجابت نمی‌شوند، «نه تنها به این دلیل که اجابت آنها به لحاظ روشی ناممکن است، بلکه به دلیلی که قبلاً آن را ذکر کردم: اینکه آخرت‌شناسی خودش خودش را تاریخ‌مند کرد» [۲۸] و این کار را به اجبار یا به این دلیل انجام نداد که اندیشه «خودآیین» مدرن، آخرت‌شناسی را غصب کرد، بلکه انجام این کار «پیامد درونی خود اندیشه آخرت‌شناسانه بود». هرگونه فهم مؤکدی از دنیویّت^۱، تنها زمانی ممکن شد که [خود آخرت‌شناسی] تمایز سفت و سختی بین دنیا و آخرت برقرار کرد و دنیا را در نام پادشاهی‌ای زیر سؤال برد که «در آسمان‌ها» بود. در این جا سکولاریزاسیون، نه مصادره یک جانبه و غیرشرعی اموال و خروج آنها از ید قدرت کلیسا، بلکه پیدایی دنیویّت قبلاً ناشناخته از بطن پرسشگری دینی و خود ناواقعیت بود. [۲۹]

مفهوم مدرن «پیشرفت»، که قدمتی برابر با خود دوره مسیحی دارد، در این فرایند هیچ نقشی نداشت. مفهوم مدرن پیشرفت، مدت‌ها بعد مجبور شد به پرسشی پاسخ بدهد که الهیات مطرح کرده بود، اما این مفهوم نتوانست پاسخی درخور به آن بدهد. مفهوم مدرن پیشرفت، در مقام پاسخی به مسائل مربوط به معنای کل تاریخ، «به درون کارکردی کشیده شد که قبلاً آخرت‌شناسی آن کارکرد را در آگاهی انسان به انجام رسانده بود؛ مفهوم پیشرفت مجبور شد وظایفی تبیینی را به انجام برساند که از عقلانیتش فراتر می‌رفت. [...] بنابراین شکل‌گیری ایده پیشرفت و قرار گرفتن آن در جایگاهی که بتواند تفسیری دینی از تاریخ ارائه بدهد، دو فرایند کاملاً مجزا بودند.» [۳۰] در این جا بلومبرگ راجع به این پرسش بحث نمی‌کند که چرا این آخرت‌شناسی مصرحاً الهیاتی، در سپیده دم دوران مدرن، به چیزی نارضایت‌بخش تبدیل شده بود. البته پاسخ را که عبارت بود از احساس ناامنی ناشی از قدرت خودسرانه‌ای که الهیات نومی‌نالیستی

به خداوند نسبت داده بود، در رساله دوم بلومبرگ و مقاله ای می توان یافت که به تازگی منتشر شده بود و بلومبرگ در میزگرد خود از آن سخن گفت. وجه مشخصه این دگرگونی دوران ساز، «بحران نظم» در قرون وسطای متأخر^۱ بود که نتیجه اش «خودآیین کردن قلمرو عمل انسان» بود. [۳۱] در این جا سویه دیگری از تبارشناسی بدیل بلومبرگ از مفهوم پیشرفت، ذکر نشده است: اکتشافات کوپرنیک، گالیله و کپلر در قلمرو ستاره شناسی، اکتشافاتی که در آنها علم برای نخستین بار به عنوان تلاشی ظاهر شد که نسل های متعددی را در بر می گرفت. [۳۲] بنابراین مفهوم «پیشرفت» در نظر بلومبرگ، نتیجه عوامل مجزای مختلفی بود و نه محصول سکولاریزاسیون البته تدریجی در طی فرایندی واحد. بلومبرگ با این توضیح که ایده پیشرفت و برعهده گرفتن کارکردی ظاهرا شبه دینی، محصول دو فرایند مجزا بوده اند، کانون و هسته نقد خود را توضیح داده بود: طرفداران سکولاریزاسیون، هم ارزی کارکردی و توالی تاریخی را با اشتقاقِ تکوینی^۲ خلط کرده بودند:

این همانی تاریخی و قابل تشخیص بودن ایده های فرضا سکولار شده از حیث روشی، توهمی است که از این همانی کارکرد ناشی شده است، کارکردی که درون مایه های نامتجانس، می توانند در چارچوب نظام تفسیر انسان از خود و جهان، در مقاطعی آن را به انجام برسانند. در تاریخ اندیشه ما، الهیات مهم ترین نقش را در بسط این نظام ایفا کرده است: الهیات مواضعی را ایجاد کرده است که از آن پس نمی توان آنها را ملغا کرد یا از منظر اقتصاد نظری، آنها را خالی گذاشت. [...] آنچه در فرایند موسوم به سکولاریزاسیون اتفاق می افتد، نه انتقال درون مایه ای اصالتا الهیاتی به عرصه از خود بیگانه سکولار، بلکه اشغال مجدد موضعی است که به تازگی خالی شده است، موضعی که نمی توان آن را از بین برد. [۳۳]

1 crisis of order

2 genetic derivation

مابقی سخنرانی بلومبرگ، عمدتاً به تحلیل ماندگاری سکولاریزاسیون در مقام مقوله‌ای تاریخی اختصاص داشت. در این جا بلومبرگ دو عامل فعال را تشخیص می‌دهد: سهولت معناشناسانه سکولاریزاسیون و کاربرد ایدئولوژیک آن. عنصر نوپا و نوظهور مدرن، پرهیز داشت که خود را بر آفتاب بیافکند و نمی‌خواست بدان ظن بی‌دینی ببرند. بنابراین در قرون اولیه، وجه مشخصه زبان مدرنیته، «اجبار به اتخاذ نوعی طرز بیان دینی» بود، بیانی که جهان زبان قدسی را به نحوی اضطراب‌آلود حفظ کرد و آن را چونان حجاب و پوششی به قلمرو سیاست و فلسفه انتقال داد [۳۴] ایستایی زبان، بهترین توضیحی است که می‌توان در پاسخ به این پرسش ذکر کرد که چرا از سکولاریزاسیون برای تبیین نسخه‌های متناهی و نامتناهی تاریخ، دولت کامل و پیشرفت نامحدود، استفاده می‌کردند. زبان در سطح گرفتار می‌ماند، و این تمایلی بود که توهم سکولاریزاسیون را پدید آورد. مطالعات بلومبرگ در استعاره‌شناسی، بی‌شک آگاهی او را از استقرار این تعبیر استعاری و ماندگاری آنها، شدت بخشیده بود.

«آنچه قبلاً در مورد اشغال مجدد کارکردهای نظام‌مند در فرایند گذارهای دوران‌ساز تاریخ گفتم، مستلزم ثبات زبانی است، ثباتی که دقیقاً این جایگزینی درون مایه اولیه را تسهیل می‌کند و آن را پنهان می‌سازد.» [۳۵] این تکنیک بلاغی، از دلالت‌های چندگانه زبان الهیاتی و طنین‌های عاطفی مختلفی که این زبان احتمالاً تولید می‌کند، بهره می‌گیرد، اما این کار را مستقل از درون‌مایه‌ای انجام می‌دهد که این زبان قبلاً منتقل می‌کرد. بنابراین ماندگاری این تعبیر بلاغی، بر ماندگاری کارکرد آنها دلالت می‌کند و نه بر ماندگاری معنای دینی اولیه آنها. این نکته، محدودیت‌های تاریخ اندیشه را نیز نشان می‌دهد که فرض را بر وجود عوامل ثابت می‌گذارد و بدین‌سان در وجودشناسی ماهیت باورانه تاریخ گرفتار می‌شود.

در عوض، بلومبرگ به طرفداری از قسمی ناپیوستگی ماهیت استدلال می‌کرد که شباهت صوری بر آن سرپوش می‌گذاشت. او اضافه می‌کرد که فقط باید یادآوری کرد که چه استنتاج سطحی و عجولانه‌ای خواهد بود اگر به خیل استفاده‌ها و کاربست‌های غنی تعبیر اسطوره‌ای در ادبیات معاصر نظر کنیم و وجود ماهیت زنده سنت را از آن نتیجه بگیریم [۳۶] بلومبرگ بعدها توضیح داد که فرضیه سکولاریزاسیون را نوعی افلاطونی‌گری تعین بخشیده است که چندان هم خود را مخفی نمی‌کند: وابستگی/ایماژ به تصویر مثالی خود. [۳۷] مدل خود بلومبرگ، که مشخصه‌اش اشغال مجدد کارکردها بود، بدیلی سراپا ماهیت ستیزانه را در برابر این روایت‌ها قرار می‌داد. [۳۸] وانگهی، به دلیل همین آرمان افلاطونی حقیقت بود که ایده حق مالکیت بر یک ایده^۱ و استفاده مشروع از آن در ابتدا شکل گرفت. [۳۹]

مفهوم سکولاریزاسیون در کاربرد ایدئولوژیک خود، حمله‌ای بود به این ادعای مدرنیته که دوران جدیدی را در انداخته است، ادعایی که از منظر الهیاتی، دوران مدرن را به دورانی نامسیحی و دنیوی تبدیل می‌کرد. بنابراین سکولاریزاسیون به عنوان ابزاری برای حمله اساسی به تصویر مدرنیته از خود عمل می‌کرد. در واقع، سکولاریزاسیون عمدتاً در مقام نوعی مقوله فهم تاریخی و مفهوم ناظر بر خودآثباتی و تفسیر الهیات از خود عمل می‌کرد [۴۰] و ظاهراً نیز بسیار موفق بود، چون دوران مدرن همچنان از مشروعیت خود اطمینان نداشت و عمدتاً حمله الهیاتی به خود را که در مفهوم سکولاریزاسیون مندرج بود، پذیرفت. به عبارت دیگر، دوران مدرن توضیح ایدئولوژیک از خود را قبول کرد و اجازه داد که معادله سکولاریزاسیون، این دوران را نوعی خبط و خطا [ی تاریخی] معرفی کند: [۴۱]

1 Idea of property right to an idea

سکولاریزاسیون در مقام مقوله ناظر بر خبط و خطا مستلزم [...] استفاده به منزله ابزاری است که بر دین دلالت می‌کند و لحظه ایدئولوژیک این مفهوم در همین کاربست اتفاق می‌افتد. منظورم از ایدئولوژیک در این جا نوعی علقه غیرنظری است که به صورت نهفته در بستر عینی سازی نظری قابل تشخیص است و همواره می‌تواند فعال شود. تصادفی نیست که سندروم سکولاریزاسیون کاملاً با محیط فرهنگی انتقادی سازگار است، محیطی که کارش این است که مسئولیت احساس ناراحتی و نارضایتی در زمان حال را بر دوش دور و درازترین عوامل بگذارد، کاری که متضمن تصمیم‌گیری در باب دعاوی مربوط به بنیان‌گذاری عصر مدرن و عوامل دخیل در آن است. این همه ژرفای زائد و پرزرق و وبرق سکولاریزاسیون چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟ [۴۲]

بلومبرگ تأملات خود را تحت عنوان مشروعیت پایان می‌دهد: «مشروعیت دوران مدرن». مشکل مشروعیت از این ادعای دوران مدرن نشأت گرفت که از کل تاریخ پیش از خود، از سنت، کاملاً گسسته است. به عبارت دیگر، مشکل مشروعیت دوران مدرن ناشی از این بود که «توجه به واقعیت تاریخ، اینکه تاریخ هرگز از هیچ آغاز نمی‌کند، موجب سوءبرداشت از این ادعا شد.» [۴۳] سخنرانی بлумبرگ این‌گونه پایان یافت:

اگر ماهیت دوران مدرن، محصول سکولاریزاسیون بود، پس دوران مدرن باید خود را چیزی می‌دانست «که به نحو عینی» نباید وجود می‌داشت. در این صورت چیزی شبیه به دین عینی فرهنگی وجود می‌داشت و نتیجه منطقی مقوله سکولاریزاسیون این می‌بود که باید در پی تشخیص این دین باشیم و بکوشیم آن را جبران یا حتی طلب کنیم. با عطف نظر به این نکته، می‌توان سکولاریزاسیون را آخرین اعتقاد الهیاتی^۱ دانست که می‌خواهد

1 theologoumenon

اعتقادی است که خاصیت اقتدارآمیز و آموزه‌ای ندارد و بیشتر اعتقاد خاص فردی است [م]

وارثان الهیات را به دلیل مرگی که به جانشینی این وارثان انجامیده است، سرزنش کند. [۴۴]

بحث این میزگرد، عمدتاً مربوط به مسائل جزئی بود که توضیح بلومبرگ در باب این جزئیات، ظاهراً مصاحبانش را قانع کرد. البته یک شرکت‌کننده بود که بحث با او به نتیجه نرسید و آن شرکت‌کننده لوویت بود. مسئله مربوط به اشتقاق فلسفه تاریخ، که در بحث میزگرد مطرح شده بود، لوویت را برانگیخت تا نکته‌ای را در باب معنا در تاریخ روشن کند:

خوانندگان این کتاب اغلب دچار سوءفهم شده و گمان کرده‌اند که این کتاب می‌خواهد ناممکن بودن فلسفه تاریخ خودآیین را اثبات کند. دوران باستان به مورخانی طراز اول مجال ظهور می‌داد، اما نه به فیلسوفان تاریخ. هر آن کس که مدعیاتی درباره زنجیره‌های اشتقاق تاریخی مطرح کند، لاجرم اگر از او مدرک و مستند بخواهند، خود را در وضعی ناخوشایند خواهد یافت. تصویر دوران لاحق از خود را به هیچ نحوی نمی‌توان دلیلی بر ارتباط تاریخی راستین دانست. [۴۵]

پاسخ بلومبرگ، آشتی‌جویانه بود:

در مورد اشتقاق فلسفه تاریخ از الهیات تاریخ، باید یادآور شد که به عقیده من چیزی تحت عنوان الهیات تاریخ مسیحی/اصیل در کار نیست. نومی‌دی مسیحیان متقدم از ظهور دوباره خداوند، به چیزی مجال ظهور داد که پیشاپیش قسمی الهیات بود، یا بهتر بگوییم، پیشاپیش قسمی فلسفه تاریخ بود.

این نکته به هیچ‌رو تز لوویت در معنا در تاریخ را زائد و غیرضروری نمی‌سازد، بلکه قدرت بیشتری به آن می‌بخشد، قدرتی بیش از آنچه می‌توانست از منظر الهیات قرون وسطایی تاریخ بدان دست یابد.

مسئله نهایی بودن تاریخ، فی نفسه مسئله‌ای اصالتاً مسیحی نبود، بلکه پیشاپیش شکل سکولار شده آخرت‌شناسی مقدم بر آن است.

[...] در پاسخ به این ایراد لوویت که آیا اصلاً می‌توان فرضیه‌های تاریخی در باب رابطه یک دوران با دوران دیگر را معتبر دانست، بلومنبرگ اظهار کرد که نمی‌خواهد داعیه جدید را جایگزین داعیه قدیم کند، بلکه تنها به این نتیجه سلبی رسیده است که طرح‌واره سکولاریزاسیون نمی‌تواند بار اثبات آنچه را که باید اثبات کند، به دوش بکشد. [...] [۴۶]

بلومنبرگ در حین پاسخ به نکته یکی دیگر از شرکت‌کنندگان، اظهار کرد که شاید هرگز نتوان از «امر پیشینی هرمنوتیکی» فرضیه سکولاریزاسیون خارج شد، چون خود شکل تأمل در باب این موضوع را مسیحیت تعیین کرده است. در این لحظه لوویت پرسید که آیا تمایز هایدگر بین همسانی^۱ و این‌همانی^۲ را نمی‌توان در این جا بکار گرفت، به طوری که «درون‌مایه تاریخی، در مسیر تاریخ مؤثر خود، همسان باقی بماند، اما این همان نباشد.» بلومنبرگ پاسخی محتاطانه داد و گفت که این نکته «حاوی مفروضاتی است که مفهوم خود بلومنبرگ درباره سنت را به مخاطره می‌اندازد،» مفهومی که (چنان که می‌توان انتظار داشت) بر تمایز بین این‌همانی ماهوی^۳ و پیوستگی کارکردی^۴ استوار بود. مورخ، در مواجهه با آگاهی از این نکته که سنتی که در حال بررسی آن است، او را مشروط می‌کند، یک انتخاب دارد: «یا به این موضع مشروط تن بدهد یا قدم به قدم بکوشد پرده از این امر پیشینی اجتناب‌ناپذیر بردارد؛ و این کاری بود که خود بلومنبرگ کوشیده بود در مورد مفهوم سکولاریزاسیون انجام دهد. [۴۷]

1 Selbigkeit (sameness)

2 Gleichheit (identity)

3 Substantial identity

4 Functional continuity

نامه نگاری لوویت و بلومبرگ

گزارش بحث با نکته فوق پایان می‌یابد، نکته‌ای که به رغم اظهارات قبلی و آشتی‌جویانه بلومبرگ، می‌توان آن را حمله‌ای به موضع خود لوویت دانست. گرچه در این جا آخرین نکته را بلومبرگ مطرح کرد، مجادله آن دو، پنج سال بعد، با انتشار نقد لوویت بر مشروعیت دوران مدرن در *فیلوزوفیش روزندشاو* ادامه یافت. البته پیش از انتشار این نقد، نامه‌هایی بین لوویت و بلومبرگ رد و بدل شده بود که لحن مؤدبانه آنها، هیچ نشانی از استدلال‌های تند و تیز بعدی نداشت. لوویت گفت که ناشر اثر، زورکامپ^۱، نسخه‌ای از مشروعیت دوران جدید را برای او فرستاده و اضافه کرد که این کتاب را «بسیار جذاب» یافته است و این جذابیت «نه فقط به دلیل نقد شما بر طرح‌واره سکولاریزاسیون است» (عجیب است که لوویت هیچ اشاره‌ای به اولین مواجهه‌اش با این نقد، در چهار سال پیش، نمی‌کند). لوویت موافقت خود را با «بسیاری از نکات» مندرج در ادعای بلومبرگ راجع به «مشروعیت» عصر مدرن اعلام می‌کند، البته تا جایی که خود اثباتی نشانگر رهایی از مطلق‌العنانی الهیاتی است. این «توافق» به‌ویژه تا صفحه ۴۲ از کتاب ادامه می‌یابد، جایی که بلومبرگ دامنه استدلالش را تا گذار دوران‌ساز بین دو دوران باستان و قرون وسطی گسترش می‌دهد. اما لوویت بر ماهیت «پسامسیحی متافیزیک پسامسیحی» نیز پافشار می‌کند. لوویت در پایان نامه به بلومبرگ یادآوری می‌کند که پرسشی جزئی را در باب ویکوپاسخ دهد. [۴۸]

پاسخ طولانی بلومبرگ، عمدتاً به ایضاح این نکته اختصاص دارد که البته به بحث فعلی ما مربوط نمی‌شود. در بند آخر نامه، بلومبرگ به اظهار نظرهای لوویت درباره مشروعیت دوران مدرن می‌پردازد و شالوده مشترک خود و لوویت و البته تفاوت‌هایشان را

متذکر می‌شود. بلومنبرگ شالودهٔ مشترک بین خود و لوویت را این نکته می‌داند که «مسیحیت را نمی‌توان میان پردهٔ تاریخی دوران باستان و مدرن دانست و اینکه عصر مدرن به مقدماتی که از مسیحیت به ارث بُرده وابسته است»؛ اما بلومنبرگ دوباره تأکید می‌کند که این وابستگی، ناظر بر تداوم ماهیت اصیل مسیحی نیست، «حتی و به‌ویژه در تلاش‌هایی که هدف‌شان "نجات" فلسفی این ماهیت بود». بلومنبرگ اذعان می‌کند که آخرین اندیشه‌های لوویت در این خصوص را در نقدی بر سنت مسیحی^۱ - که لوویت در نامه‌اش به آن اشاره کرده بود- نخوانده است، اما اظهار امیدواری کرد که بحث‌شان را بر اساس همین متن پیش ببرند. [۴۹]

پاسخ لوویت، کوتاه بود. او بابت توضیحات مفصل بلومنبرگ از او تشکر کرد و وعده داد که در فرصت مناسب، بیشتر در باب نقدش بر «طرح‌وارهٔ سکولاریزاسیون» بنویسد. [۵۰] او به این وعده وفا کرد، اما نه در نامهٔ شخصی، بلکه در شکل نقدی که گادامران را برای *فیلوزوفیش روندشاو فرستاد*. لوویت نقدش را با یادآوری سخنرانی بلومنبرگ در سال ۱۹۶۲ به خوانندگان شروع می‌کند و مشروعیت *دوران مدرن* را شکل بسط‌یافتهٔ فرضیهٔ همان سخنرانی می‌داند. البته این سخن لوویت دربارهٔ بخش‌های پایانی کتاب صادق نبود، اما او قبلاً اعلام کرده بود که «صرفاً مسئول» پاسخگویی به بخش اول کتاب است و مابقی بخش‌ها را به گادامر واگذار کرده [۵۱] و گفته بود که «شناخت من از کوزانوس و برونو کمتر از آن است» که بخوام کل کتاب را نقد کنم. [۵۲]

در خوانش لوویت، بلومنبرگ خود را در جایگاه مدافع عصر مدرن قرار داده بود و از این عصر در برابر اتهامات نامشروعیت دفاع می‌کرد؛ بلومنبرگ فرضیهٔ سکولاریزاسیون را اصلی‌ترین حامل این

1 Zur Kritik der christlichen überlieferung

اتهام تشخیص داده بود و روایت بدیلی عرضه کرده بود که خود با همان شدت و حدت، مدعی تملک حقیقت بود. نخستین مثال فرضیه سکولاریزاسیون معنا در تاریخ لوویت بود (لوویت صیغه سوم شخص را در ارجاع به خود بکار می‌گیرد) که مشتق شدن فلسفه تاریخ [از الهیات یهودی-مسیحی] را بدون آنکه سند و مدرکی ارائه دهد، «مفروض می‌گرفت». بنابراین لوویت مابقی نقد را به خوانش مشروعیت دوران مدرن در مقام حمله‌ای به خودش اختصاص می‌دهد. اما لوویت در قالب دفاع از تز سکولاریزاسیون، آن گونه که بلومبرگ صورت‌بندی کرده است، پاسخ نمی‌دهد، بلکه مدعیات آن را تضعیف می‌کند:

سکولاریزاسیون چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد، جز دقیقاً امکان تبدیل نقطه ارجاع اصالتاً استعلایی به نقطه ارجاع درون‌ماندگار و بنابراین بیگانه شدن آن از معنای اولیه‌اش؟ آنچه ماهیتاً در انتظارات درون‌ماندگار و استعلایی ثابت می‌ماند، این است که هر دو با امید زندگی می‌کنند، چون تاریخ را از منظر هدفی می‌نگرند که قرار است در آینده محقق شود. [۵۳]

دفاع لوویت، کمی فریبکارانه به نظر می‌رسد، چون از مطالبات دقیق بلومبرگ از مفهوم سکولاریزاسیون طفره می‌رود. وانگهی، دفاع لوویت نشان می‌دهد که او جرح و تعدیل‌های محتاطانه‌ای را در ادعای قبلی خود در معنا در تاریخ می‌گنجاند. لوویت دیگر ایرادات بلومبرگ در سخنرانی سال ۱۹۶۲ را نادیده می‌گیرد و در عین حال از همان سخنرانی نقل قول می‌آورد. [۵۴] برای مثال، لوویت «سند غیرمستقیم ثابت‌کننده» این ادعا را که مسیحیت، دوران مدرن را تعیین بخشیده است، تداوم مفاهیم و ایده‌ها و کلماتی می‌داند که خاستگاهی دینی دارند. اما بلومبرگ خود این نکته را سند دیگری در اثبات نیاز به بررسی لایه‌های زیرین معناشناسانه تلقی می‌کند. لوویت

در این جا تمایز بلومنبرگ بین ماهیت و کارکرد را نادیده می‌گیرد، گرچه در جاهای دیگر - البته باز هم به نحوی نه چندان مؤکد - آن را تصدیق می‌کند.

با این همه، ماحصل تلاش لوویت در کم ارزش شمردن جدیت نقد بلومنبرگ بر سکولاریزاسیون، نقدی کلی بر بلومنبرگ است که حتی ابهام بیشتری دارد. لوویت می‌گوید:

پس از آنکه به سختی از عهده فهم اسلوب پیچیده اندیشه و نوشتار بلومنبرگ برآمدیم، ناگزیر خواهیم پرسید که این نمایش مشحون از ملاحظات تیزبینانه، دانش گسترده تاریخی و مخالفت‌های تند و تیز با طرح‌واره سکولاریزاسیون و نقد آن در مقام مقوله‌ای نامشروع، چرا سرانجام - البته به شیوه‌ای بسیار متفاوت - به نتیجه‌ای می‌رسد که بیشترین شباهت را با چیزی دارد که در ابتدا با آن مخالفت کرده بود؟ [۵۵]

این نظر لوویت، گذشته از اینکه او شواهد دال بر این شباهت را در کجا یافته است، در پی نیل به دو هدف است. اولاً می‌خواهد گفتارهای بلومنبرگ را «هیاوهی بسیار برای هیچ» جلوه دهد و آنها را بی‌اعتبار کند؛ و ثانیاً، و در عین حال، می‌خواهد بگوید که خواننده می‌تواند معنا در تاریخ خود لوویت را بخواند که کتابی قابل فهم‌تر و عاری از تناقض است تا از این طریق به هر آنچه در باب این موضوع ارزش دانستن دارد، دست یابد. لوویت نیش آخر را در این جمله می‌زند و نشان می‌دهد که موضع او از زمان نخستین واکنش به بلومنبرگ در سال ۱۹۶۲ تغییر چندانی نکرده است: «اثبات خاستگاه‌های تاریخی پدیده‌ای تاریخی همانقدر ناممکن است که اثبات ولد الزنا نبودن فرزندان» [۵۶] - البته لوویت در این تشبیه، نه قائل به پیشرفت علم زیست‌شناسی است و نه علم تاریخ.

بلومبرگ که نسخهٔ تایپی این نقد را از خود لوویت دریافت کرده بود، مردد بود که می‌خواهد چه پاسخی به آن بدهد. بلومبرگ با این جمله شروع کرد که پاسخ به نقد کتاب، «برخلاف قاعدهٔ بازی است»، اما او خطر چنان کاری را به جان می‌خرد، «گرچه تحقیقی که در نحوهٔ برخورد شما با این کتاب کاملاً احساس می‌شود، نتیجهٔ رنجش خاطری است که اگر برخی جملات را دوباره بخوانید، از میان خواهد رفت» [۵۷] آن جملات بدین قرار بودند:

از میان مدعیات رایجی که به سادگی و ایجاز تمام می‌توان آنها را داعیهٔ «شناخته شده» نسل دوم دانست، فرضیه‌ای است که خاستگاه آگاهی تاریخی مدرن را سکولاریزاسیون ایدهٔ مسیحی تاریخ‌رستگاری و - به عبارت دقیق‌تر - ایده‌های مشیت و خاتمیت آخرت‌شناسانه^۱ می‌داند. از این حیث، کتاب مهم کارل لوویت، معنا در تاریخ با عنوان فرعی دلالت‌های الهیاتی فلسفهٔ تاریخ تأثیری جزمیت‌بخش داشته است. [۵۸]

ظاهراً لوویت این جملات را چنین فهمیده بود که او خود فرضیه‌اش را در مقام نتیجه‌ای قطعی و تمام‌شده عرضه کرده است - فهمی که عبارت «کتابی تأثیرگذار و شناخته شده»، که بلومبرگ در سخنرانی سال ۱۹۶۲ بکار برده بود، به آن دامن زد. بلومبرگ در این عبارت، می‌خواست اشتقاق فلسفهٔ تاریخ از آخرت‌شناسی را تزیی «شناخته شده» قلمداد کند، اما اصلاً نامی از لوویت نبرده بود. اما بلومبرگ عبارت «شناخته شده» را - همانطور که بعداً به تأکید گفت و البته فقط در مشروعیت دوران مدرن واقعاً ابهام آن را برطرف کرد - در مورد تفسیر متعاقب «نسل دوم» از کتاب لوویت بکار گرفته بود، و نه خود کتاب او؛ یعنی بلومبرگ به تأثیرات جزمیت‌بخشی اشاره کرده بود که پس از انتشار کتاب پدید آمده بودند، و نه خصلت

1 eschatological finality

جزمی این اندیشه‌ها در کتاب لوویت، [۵۹] با این حال، عجیب است که بلومبرگ نه در سخنرانی و نه در نامه‌نگاری بعدی‌اش با لوویت، نمی‌گوید که منظورش از «کتاب شناخته‌شده» کدام کتاب است. البته این سوء تفاهم می‌توانست به دلایل زیر، یکی یا همه آنها با هم، ایجاد شود: اینکه لوویت برای نقد کتاب *مشروعیت دوران مدرن*، که در سال ۱۹۶۶ منتشر شد، سخنرانی سال ۱۹۶۲ را مد نظر قرار داد؛ عبارت مبهمی که بلومبرگ در سخنرانی بکار برده بود؛ و خود لوویت که عامدانه تفسیر نادرستی از عبارتی ارائه می‌کرد که به روشنی تمام در این کتاب آمده بود.

با عنایت به نامه‌نگاری‌های نارضایت‌بخش با لوویت، و ضربه ناشی از نقد «شدیدالبحن» لوویت، [۶۰] بلومبرگ چند سال بعد احساس کرد که باید اختلافات بین خود و لوویت را روشن کند و در ویراست مجدد بخش اول *مشروعیت دوران مدرن*، که در سال ۱۹۷۴ منتشر شد، به این مجادله بازگشت. عنوان این بخش چنین بود: سکولاریزاسیون و خوداثباتی. بلومبرگ عنوان فصلی را که در آن به این مسئله پرداخته بود، با توجه به عنوان سخنرانی لوویت در مونستر انتخاب کرد: تجلی پیشرفت در مقام تقدیر محتم. بلومبرگ در ارزیابی اهمیت معنا در تاریخ، اظهارات قبلی خود را تکرار می‌کند و در واقع کلمه‌ای را به عبارت محل اختلاف می‌افزاید: کتاب لوویت، تأثیرات «جزمیت بخش پایدار» داشته است. [۶۱] بلومبرگ گویی برای اینکه شاهد و مثالی برای پایدار بودن این تأثیر جزمیت بخش بیاورد، نکاتی را در انتقاد از نحوه استفاده راینهارد کوزلک از معادله سکولاریزاسیون اضافه می‌کند.

بلومبرگ مواضعی نگرفته بود که بخواهد از آنها عقب‌نشینی کند و البته در نامه‌اش به لوویت، ظاهراً بسیار طالب تلطیف اوضاع بود. لوویت منتقد، آشکارا لازم دیده بود که از لوویت نویسنده دفاع کند،

اما این دفاع را بر سوء برداشتی مبتنی کرد که اگر چنان آن را با «تحقیر» همراه نکرده بود، بلومبرگ می‌توانست به راحتی آن را بپذیرد - نشانه دیگر این برخورد تحقیرآمیز این بود که لوویت بدون ارجاع به سخنرانی سال ۱۹۶۲، از آن نقل قول می‌آورد. اگر بلومبرگ امیدوار بود که این نامه به آشتی و مصالحه بیانجامد، سخت در اشتباه بود. لوویت با لحنی به این نامه جواب داد که اگر نه تکبر، حاکی از غرور بود؛ او گفت که «اگر کتاب را به دیده تحقیر می‌نگریست، هرگز نقدی بر آن نمی‌نوشت». لوویت اذعان کرد که فهم کتاب را اندکی دشوار یافته است، اما اصرار ورزید که تمایز سفت و سختی را نمی‌توان بین «در [کتاب لوویت]» و «پس از [کتاب لوویت]» برقرار کرد. لوویت اصلاً به دیگر نکات بلومبرگ نپرداخت و در عوض نوشت که در این نقد قصد داشته که استفاده بلومبرگ از مفهوم «مشروعیت» را در قلمرو تاریخ نقد کند، قلمرویی که هیچ دخلی به مشروعیت ندارد. [۶۲]

لوویت نامه کوتاهش را با سخنی خاتمه داد که تأثیری آشتی‌جویانه بر جا نگذاشت - البته اگر بگوییم لوویت چنان هدفی در سر داشت - و پایانی بود بر نامه‌نگاری او و بلومبرگ: «جدای از این‌ها، خوشحال شدم که شنیدم [...] کتاب شما را در ماه نوامبر در برلین به بحث خواهند گذاشت. آدم بیشتر از این دیگر چه می‌خواهد؟» نقد لوویت در سال ۱۹۶۸ منتشر شد و اثری از توضیحات بلومبرگ در آن نبود. بلومبرگ آزرده‌گی‌اش را در نامه‌ای به هانس گئورگ گادامر ابراز کرد، [۶۳] کسی که در مقام منتقد همکار لوویت عمل می‌کرد. بلومبرگ گفت که در هر حال پاسخ به نقدها کار اشتباهی است، اما چه می‌توانست بکند، وقتی لوویت منظور او را آشکارا چنین بد فهمیده بود؟ با این حال، بلومبرگ در توضیحش به گادامر، به عامل جدیدی نیز اشاره می‌کند: لوویت باید می‌فهمید که او نمی‌توانست مخاطب بلومبرگ در عبارت به اصطلاح جدلی «بدعت مسیحی»

باشد، عبارتی که خطاب به تفاسیری از مدرنیته نوشته شده بود که بلومبرگ با آنها مخالف بود. مخاطب این عبارت، نه لوویت، بلکه «چنان که باید بر خوانندگان کتاب‌های فلسفی معلوم باشد»، کارل فردریش فون وایتسزکر^۱ بود. [۶۴] وایتسزکر ظاهراً – و در این مورد به درستی – خود را مخاطب این عبارت یافته بود و به همین سبب نامه‌نگاری‌های پرشماری را با بلومبرگ شروع کرد. [۶۵] آدم تعجب می‌کند که چرا بلومبرگ این نکته را به همین ترتیب برای خود لوویت روشن نکرده بود؛ شاید بتوان گفت که بلومبرگ بعدها به ذهنش خطور کرده بود که لوویت ممکن است ارجاعی چنین واضح را نفهمیده باشد.

نقد گادامر

گادامر شخصا کمتر رنجیده بود و به همین دلیل در ارزیابی‌اش از بخش‌های باقیمانده مشروعیت دوران مدرن، اشتیاق کمتری به خرج داد. نقد او، موشکافانه است، در حالی که نقد لوویت، جدلی بود، گرچه گادامر نقدش را به نحوی شروع می‌کند که نشان می‌دهد همدلی چندانی با کار بلومبرگ ندارد. گادامر با این عقیده بلومبرگ مخالف است که مفهوم سکولاریزاسیون به طور ضمنی بر نامشروعیت دلالت می‌کند. در عوض، او مفهوم سکولاریزاسیون را واجد نوعی «کارکرد مشروع هرمنوتیکی» می‌داند: «این مفهوم کل سویه ناظر بر معنای پنهان را در پیشگاه آنچه پدید آمده است و اکنون وجود دارد، حاضر نمی‌کند و بدین نحو نشان می‌دهد که معنای آنچه اکنون وجود دارد، بسیار بیش از آن است که خودفهمی آن بدان راه می‌برد» [۶۶] - این ادعایی بود که بلومبرگ در ویراست مجدد کتابش آن را بررسی کرد و مردود دانست.^۲

1 Carl Friedrich von Weisäcker

۲ بلومبرگ در ویراست جدید مشروعیت دوران مدرن در رد دیدگاه گادامر ←

گادامر سپس این ادعای کمابیش بهت‌آور را مطرح می‌کند که «دستاورد تاریخی و فلسفی این کتاب، تا حد زیادی به منبع الهام جدلی آن در فصل مقدمه‌ماتی وابسته است». گادامر با این ادعای جسورانه می‌خواهد به چه دست یابد؟ این ادعا اولاً به گادامر امکان می‌دهد که ارزش علمی و دانشگاهی کتاب را بدون توجه به استدلال اصلی آن ارزیابی کند، استدلالی که گادامر را خوش نمی‌آید، اما مابقی کتاب عملاً به تشریح آن اختصاص یافته است. به علاوه، گادامر ظاهراً نقد لوویت را بی‌اعتبار می‌کند، نقدی که نخستین بار در همان شمارهٔ فیلزوفیش رونده‌شو منتشر شده بود، چون به زعم او لوویت به مسئله‌ای می‌پردازد که اهمیتی ثانویه دارد. و ثانیاً این ادعا به گادامر امکان می‌دهد که خود را در مرتبه‌ای فراتر از هیاهوی مجادلات معاصر و فرهنگی انتقادی قرار دهد و به محیط رفیعی قدم بگذارد که در آن مجادلات مربوط به نیکولاس کوزانوس و جوردانو برونو درمی‌گیرد. گادامر واقعاً می‌کوشد حق مطلب را در باب کار بلومبرگ ادا کند و نشان می‌دهد که خواننده‌ای موشکاف‌تر و دقیق‌تر از لوویت است، اما این نتیجه‌گیری نهایتاً ستایش گادامر را دوپهلو می‌کند:

من دستاورد اصلی این کتاب را نه زدودن سوءظن‌های الهیاتی نامشروعیت از مشروعیت دوران مدرن و خوداثباتی انسان، بلکه بیشتر در این می‌دانم که کتاب حاضر، پیش‌شرط‌های غایت‌شناسانهٔ فرایند مدرن رهایی‌بخشی را پیش‌شرط‌هایی معتبر و معنادار می‌یابد، ولو این مقدمات الهیاتی اکنون نامعتبر شده باشند. [۶۷]

«چنین می‌گوید: «این کاربرد [هرمنوتیکی] به محصول سکولاریزاسیون [یعنی دوران مدرن] اجازه نمی‌دهد تا خود را از فرایند سکولاریزاسیون جدا کند و خودآیین شود. نامشروع بودن نتیجهٔ سکولاریزاسیون، ناشی از این واقعیت است که نتیجه نمی‌تواند خود فرایندی را که از آن منتج شده است، سکولار کند، چون کارکرد هرمنوتیکی مادامی مشروع می‌ماند که چیزی را بر خودآگاهی عیان کند که از آن پنهان شده است و خودآگاهی را محکوم کند که منقاد توهم حضور خودآیین بوده است» ص ۱۷. [م]

به عبارت دیگر، گادامر حاضر بود شواهد را بپذیرد، اما به استدلالی که متکی بر این شواهد بود، تن نمی داد. به هر روی، گادامر در نامه به بلومبرگ، سراپا از او ستایش کرد و به خاطر این «دستاورد مهم» به او تبریک گفت. اما این ستایش ها خیلی کلی بودند و گادامر قبل از آن اظهار تأسف کرده بود که بلومبرگ آثار اخیر هایدگر را مغفول گذاشته است. [۶۸] بلومبرگ در پاسخ به تأکید گفت که نظر گادامر برای او بسیار مهم است و از او به پاس سال ها حمایتش قدردانی کرد و افزود که بسیار خوشحال است که گادامر این کتاب را در مقام اثری حاوی اندیشه - و نه «صرفاً تاریخ علم» - جدی گرفته است. [۶۹] بلومبرگ بعدها گفت که پس از نامه نگاری بی ثمر با لوویت، تمایلی نداشت که درباره نقد گادامر نظری بدهد، اما قدردان بود که «خواننده ای دقیق» پیدا کرده که «می تواند پا به پای کتاب بیاندهد». [۷۰]

سوءفهمی در بین مواضع مشابه

تا کنون با ارائه استدلال های بلومبرگ در این فصل، کوشیدیم نقایص نقد لوویت را نشان دهیم: تقلیل استدلال بلومبرگ به مدعیاتی که در سخنرانی کنگره مونستر به سال ۱۹۶۲ مطرح شده بود. این رویه در بستر حاضر مناسب به نظر می رسد، چون هدف ما در این فصل، نه بازسازی فرضی مجادله لوویت و بلومبرگ به نحوی که بتوان استدلال های آنها را در آثار مهم شان دوباره در کنار یکدیگر قرار داد، بلکه این بود که خود مباحثه واقعی آنان را توضیح دهیم، مباحثه ای که بین انسان هایی فرهیخته درگرفت، که البته مثل انسان های عادی مستعد سوءفهم یکدیگر بودند. اما این رویه، از این به بعد، برای ارزیابی مجادله آنها مناسب نیست؛ باید رویه ای اتخاذ کنیم که از واکنش های طرف های مجادله فراتر می رود و امیدوار است به ارزیابی سنجیده تری از مجادله و درون مایه های مهم آن برسد. توضیحات

ما در پایان فصل قبل و شروع فصل حاضر، با این عقیده آغاز شد که در اختلافات بلومبرگ و لوویت اغراق کرده‌اند و مناقشه آنها به تعبیر مارکوارد «صحنه‌آرایی شده بود» و قرابت عمیق‌تر اندیشه‌های آنان را پنهان می‌کرد. شوربختانه در فصل حاضر شواهد کمی را در تأیید این ادعا مطرح کردیم و آنچه تاکنون گفته شده، این ادعا را تضعیف می‌کند. بنابراین بسیار مهم است که از این کارزار بلاغی^۱ قدمی به عقب برداریم. روشن است که چه سوءفهمی در کار بود که روابط لوویت و بلومبرگ را تیره‌وتار کرد؛ اما روشن نیست که لوویت به چه دلیلی از تصدیق این سوءفهم خودداری می‌کرد. لازم است بین استدلال‌هایی که اقامه شدند و قصد و نیت اقامه آنها تمیز دهیم. حتی در جایی که استدلال‌های لوویت، کاملاً ناقض استدلال‌های بلومبرگ هستند، همچنان می‌توان زمین مشترک آنان را تشخیص داد. استدلال اصلی مربوط به خاستگاه‌های عصر مدرن است، یعنی آگاهی تاریخی آینده‌محور و اعتقاد به شکلی از پیشرفت. روایت لوویت از تکوین این خاستگاه‌ها را ذکر کردیم؛ آخرت‌شناسی اصالتاً مسیحی از موضوع اصلی‌اش، که آخرت یا فرجامی آن جهانی و غیرتاریخی است، جدا می‌شود، و تحقق خود را در تاریخ سکولار می‌جوید، و نهایتاً پوشش دینی‌اش را فرومی‌گذارد و در ظاهر کاملاً سکولار می‌شود، اما ساختار و خاستگاه دینی‌اش را حفظ می‌کند. روایت بلومبرگ این است که در آغاز عصر مدرن، دو فرایند مجزا - یکی زوال انحصار چشم‌انداز دینی به دلایل درونی، و دیگری شکل‌گیری عناصر مجزایی که بعدها ذیل آموزه پیشرفت یک کاسه می‌شوند - به نحوی تصادفی با یکدیگر تلاقی می‌کنند.

همانطور که بلومبرگ به درستی در میزگرد مونستر اظهار کرد، مسئله بر سر «سنت» است، اینکه اندیشه‌ها چگونه به ودیعه نهاده می‌شوند و چگونه در طول اعصار به حیات خود ادامه می‌دهند. به عقیده لوویت،

1 rhetorical battlefield

سنتی وجود دارد که «از راه‌های انحرافی و کوره‌راه‌های بسیار»، از زمان انجیل تا زمان حاضر، ادامه یافته و گسسته نشده است. [۷۱] دلالت ضمنی روایت لوویت این است که عادت ما به تقسیم تاریخ به دو دوره پیش و پس از مسیح، علاوه بر اعتبار عملی، اعتبار نظری نیز دارد. لوویت در روایت خود بین دو گونه اندیشه - مسیحی و پاگانی - و بنابراین بین دو عنصر سنت تمیز می‌دهد. اندیشه و عنصر مسیحی، تا جایی که به غرب مربوط می‌شود، از اندیشه و عنصر پاگانی می‌گسلد و تا امروز ادامه می‌یابد (البته اگر بخواهیم استدلال لوویت را پیچیده کنیم، می‌توانیم بگوییم که اندیشه و عنصر مسیحی به نحوی ناپالوده تا زمان حاضر ادامه می‌یابد.) در طرح‌واره لوویت، تنها یک گذار دوران‌ساز، و در طرح‌واره بلومبرگ، دست کم دو گذار دوران‌ساز وجود دارد.

در نظر لوویت، ظهور مسیحیت، آغازگر «گذار دوران‌سازی بود که ما را از دوران باستان جدا کرد». ظاهراً سنت تنها در این دوران، امکان‌پذیر بود. در نظر لوویت، «سنت تنها در مقام ساختارها و ایده‌هایی قابل‌تصور است که ماهیتی از پیش موجود دارند. [...] برای لوویت قابل‌تصور نبود که ساختارها و ایده‌هایی جدید در مخالفت با سنت حاکم پدید آیند.» [۷۲] بنابراین لوویت لاجرم مفهوم «خودآیینی» عصر مدرن در نظر بلومبرگ را مفهومی در تخالف با عمیق‌ترین اعتقادات فلسفی و تاریخی خود می‌یابد: «دوران تنها زمانی می‌تواند خودآیین باشد که گویی از هیچ سربرآورده است و نه از درون سنتی تاریخی یا در مخالفت با آن» [۷۳]. - و چنان خرق عادت‌ی ظاهراً فقط یک بار رخ داده است.

مسئله خودآیینی به مسئله مشروعیت گره خورده است. بلومبرگ گفته بود که این مشکل، ناشی از این ادعای دوران مدرن است که «می‌تواند به نحول رادیکال از سنت بگسلد و عملاً این کار را

کرده است»؛ [۷۴] لوویت این سخن بلومبرگ را علیه خود او بکار می‌گیرد. ولی مخالفت لوویت صرفاً به این دلیل است که او تازگی و بداعتِ دوران مدرن را قبول ندارد. بنابراین در زمین بازی لوویت، نمی‌توان در مبارزه بر سر مشروعیت پیروز شد. شاید بتوان به سطح دیگری رفت و معنای این تفسیر از مشروعیت را در آن جا بررسی کرد. همانطور که لوویت می‌گوید، بلومبرگ سرنوشته کتاب خود را از کتاب *سکه‌سازان*^۱ آندره ژید می‌گیرد: «خنده دار است که نظر آدم، بسته به اینکه تخم حرام باشد یا حلال، چه مایه متفاوت خواهد بود.» [۷۵] در نظر لوویت، جهان مدرن، پسر «حرامزاده» مسیحیت و بنابراین «نامشروع» است. لوویت لکه ننگِ حرامزادگی را بیش از هر چیز دیگری در دوران مدرن، قابل اعتراض می‌داند؛ محکم‌ترین سندِ این حرامزادگی، ناپالودگی دوران مدرن و نوسان بین آتن و اورشلیم است، بین عقل و ایمان. [۷۶] به زعم لوویت، عصر «مشروع»، «واجد اصل و انسجام اصیل است و می‌تواند مدعی شود که مالکِ اولیهٔ آنها بوده است.» [۷۷] معلوم نیست که چه عصری می‌تواند از این آزمونِ طاقت‌فرسا سربلند بیرون آید؛ و تحقیقات اخیر نشان می‌دهند که حتی یونانیانِ دلبندِ لوویت نیز در این آزمون شکست می‌خورند.

بلومبرگ می‌کوشد خودآیینی و بداعتِ دوران جدید را اثبات کند؛ آیا او با این کار، به‌طور ضمنی معیار مشروعیتِ لوویت را نمی‌پذیرد؟ هر چه باشد، دفاعیه زمانی مؤثر است که به هیچ رو بر موجه بودنِ دلیلِ پیگرد، مُهر تأیید نزنند. بلومبرگ بعدها گفت که او نخستین کسی نبود که مفهوم مشروعیت را مطرح کرد: «مشروعیت تنها زمانی به محل بحث تبدیل می‌شود که انکار شده باشد.» [۷۸]

به هر روی، دفاعی که بلومبرگ در پیش می‌گیرد، نشان‌دهندهٔ اهمیتِ «مشروعیت» است. این مسئله، بعدها در مجادلهٔ بلومبرگ با کارل اشمیت نیز او را رها نکرد.

راه دیگر برای بررسی مسئله خودآیینی عصر مدرن این است که خودآیینی را در پرتو پرسش‌هایی بنگریم که می‌خواهد به آنها پاسخ دهد. در نظر لوویت، مفهوم سنت مستلزم ثبات و یکسان بودن پرسش‌هایی است که انسان از خود می‌کند - یا دست‌کم مستلزم این است که پرسش‌ها در طی یک دوران ثابت بمانند. انسان‌شناسی لوویت، حد بالایی از استمرار طبیعت انسان در تاریخ را مسلم فرض می‌کند، اما برای مثال او شرحی تاریخ‌مند از رشد جهان‌بینی تاریخی ارائه می‌دهد؛ و دوباره می‌بینیم که ناگزیر با بلومبرگ به مشکل برمی‌خورد، چون بلومبرگ استدلال می‌کند که «باید از شر این ایده خلاص شویم که مجموعه ثابتی از "پرسش‌های بزرگ" وجود دارد که در سراسر تاریخ، مستمرا کنجکاوی انسان را به حرکت درآورده‌اند و داعیه او مبنی بر شناخت خود و جهان را شکل بخشیده‌اند» [...]» [۷۹] مسائل ممکن است پدید آیند یا پدید آورده شوند، و علاوه بر این، عمر مسائل ممکن است طولانی‌تر از نظام فکری‌ای باشد که آنها را پدید آورده است. نتیجه‌گیری بلومبرگ، با عطف نظر به مدعیات تمامیت‌بخش ایدئولوژی‌های پیشرفت یا فلسفه‌های (به تعبیر والاس)^۱ «زیاده بلندپرواز» تاریخ، این است:

می‌بینیم که این مفهوم تاریخ، محصول دگرگونی آخرت‌شناسی الهیاتی و جدایی آن از قصد «اصیل» خود نیست، بلکه این مفهوم مجبور بود از گستره اصالتا محلی و عینا محدود خود فراتر برود و نقش فلسفه کلی تاریخ را برعهده بگیرد تا بتواند به پرسشی پاسخ دهد که یتیم مانده و حل نشده بود و پیشتر الهیات آن را زهرآگین کرده و برشدت و حدت آن افزوده بود. ایده پیشرفت، در مقام پاسخی محتمل به [مسئله معنای] کل تاریخ، به درون کارکردی شناختی کشیده شد که انجام آن برعهده آخرت‌شناسی‌ای بود

که خود قبلاً تاریخ‌مند شده بود. مفهوم پیشرفت فراخوانده شد تا وظیفه‌ای تبیینی را به انجام برساند که از حدود عقلانیتش فراتر می‌رفت. [۸۰]

این عبارات، احتمالاً فشرده‌ترین صورت‌بندی نظریه بلومبرگ در مخالفت با فرضیه سکولاریزاسیون است و نیز خلاصه‌ای از مخالفت دو ایده بلومبرگ و لوویت به دست می‌دهد: ایده پیوستگی کارکردی در نظر بلومبرگ و ایده لوویت در باب ماهیتی که به تدریج دگرگون می‌شود، اما این همانی‌اش را در سراسر تاریخ حفظ می‌کند. به همین دلیل بود که بلومبرگ، این پیشنهاد لوویت را در [کنگره موستر] رد کرد که یک ایده می‌تواند «همسان» باشد و نه «این‌همان». به زعم بلومبرگ، آنچه در آستانه گذار به دوران مدرن ثابت مانده است، ایده نیست، بلکه مسئله‌ای است که پاسخ می‌طلبیده است.

واقعیت گیج‌کننده مربوط به موضع لوویت این است که او گذار دوران‌ساز را امکان‌پذیر می‌داند - البته او تا زمان حاضر، فقط به یک گذار دوران‌ساز قائل است: یعنی ظهور مسیحیت. لوویت به استدلال‌هایی تمسک جست - که مدت‌ها در همه‌جا آنها را قانع‌کننده تلقی کرده‌اند - تا این گسست، خودسرانه جلو نهد. بلومبرگ اهمیت این گسست دوران‌ساز واحد را تشخیص داد: نقطه عزیمت شرح لوویت، «گسست دوران‌ساز تاریخ از طبیعت بود»، [۸۱] انقطاعی که نه در آغاز عصر مدرن، بلکه در اواخر دوران باستان صورت گرفت. علقه‌ای که انسان را به کیهان پیوند می‌داد، تنها یک انقطاع را از سر گذراند، گسستی که قرون وسطی و عصر مدرن، به یک میزان از آن در عذاب‌اند؛ فرضیه سکولاریزاسیون، فرایند شکل‌گیری این انقطاع از قرون وسطی تا عصر مدرن را فرایندی واحد و مستمر می‌داند.

بلومبرگ نقش انقطاع واحد دوران ساز در طرح‌واره لوویت را تشخیص داد و به همین دلیل فرضیه سکولاریزاسیون را در مجموعه آثار او واجد اهمیتی اساسی دانست. اما این نقش، چنان‌که بлумبرگ تشخیص داد، نقش مبهمی بود؛ چون اگر این گسست، و به تعبیری این بلیه دوران ساز در تاریخ فلسفه، در روابط انسان با کیهان اتفاق افتاده باشد، «تقصیر» آن، البته اگر بتوان از چنان چیزی سخن گفت، کاملاً برعهده مسیحیت است. از سوی دیگر، فرایند سکولاریزاسیون، مشروعیت می‌یابد، مشروعیتی منطقی هم در طرح‌واره لوویت و هم در تأیید ساختار کلی این طرح‌واره. بدین ترتیب از بار نامشروعیت کاسته می‌شود، چون عصر مدرن، نه مقصر این گسست، بلکه در فهم لوویت، دومین پیامد - البته گریزناپذیر - آن گسست اولیه [ی تاریخ از طبیعت] است.

بلومبرگ همچنان شائبه «روگردانی یک‌جانبه» [۸۲] را در شرح لوویت می‌یابد و به زعم او همین کفایت می‌کند که شرح لوویت را در کنار دیگر روایت‌های مربوط به فرضیه سکولاریزاسیون قرار دهیم. بлумبرگ در این جا به درستی از لوویت گذر می‌کند و توجه خود را به روایت کلی تر فرضیه سکولاریزاسیون معطوف می‌سازد. یکی از «فرمول‌های اساسی و بی‌ضرر» فرضیه سکولاریزاسیون، ایده «اندیشه‌ناپذیری بدون» است: این ایده که «دوران مدرن، بدون مسیحیت، اندیشه‌ناپذیر می‌شود» [۸۳] بлумبرگ این ایده را در عین حال هم روشن و هم درست می‌داند، اما هشدار می‌دهد که نباید از این گزاره کلی و خالی از مناقشه، نتایجی افراطی گرفت. این ایده در بحث حاضر، بدین معنی است که بлумبرگ دوباره به تفاوت آخرت‌شناسی اصیل مسیحی و ایده مدرن و سکولار پیشرفت رجوع می‌کند. آخرت‌شناسی اصیل مسیحی از «رخداد»ی سخن می‌گفت

که «یکباره به تاریخ وارد می شود و فی نفسه استعلایی است و از جنس تاریخ نیست»، در حالی که ایده مدرن و سکولار پیشرفت، «آینده درون مانده‌گار تاریخ را از ساختاری می‌گیرد که در زمان حال وجود دارد.» [۸۴] این نکته را قبلاً توضیح دادیم و در فصل بعدی بدان بازخواهیم گشت. آنچه در این جا باید روشن کنیم، آزدگی بلومبرگ از این ایده است که قسمی ماهیت اصالتا دینی در کار است که در فرایند سکولاریزاسیون، ثابت و دست‌نخورده مانده و توانسته است سرشت دوران مدرن را تعیین کند.

بخش اعظم سوء تفاهمی که مدل لوویت برانگیخته و بسیاری از استفاده‌های ناروایی که از آن شده است، ناشی از اصرار لوویت بر استمرار مسیحیت است. در نظر مفسران فرهنگی دلبسته امکان احیا دین در جهان غربی، جهانی که - به معنای غیرمتعدی^۱ کلمه - سکولار شده بود، اصرار بر استمرار مسیحیت، تأییدی بود بر وجود مستدام ماهیت دینی و میل وافر به دین، میلی که دوباره می‌توانست از طریق این ماهیت برآورده شود. به علاوه، اصرار بر استمرار مسیحیت، همانطور که بلومبرگ می‌گوید، می‌توانست در مقام ابزاری برای خدشه‌دار کردن اعتماد به نفس دوران مدرن بکار برود. اعتماد به نفسی که شوربختانه، پس از دو جنگ جهانی، نشانه‌های افول آن پیشاپیش پدیدار شده بود. در حالی که عصر فضا^۲، با خود قسمی خوشبینی به ارمغان آورده بود که بر معماری و طراحی صنعتی تأثیر گذاشته بود، بسیاری از فیلسوفان و منتقدان فرهنگی از سایه آشویتس و هیروشیما عبور کرده بودند تا به فاجعه قریب الوقوع زیست محیطی چشم بدوزند. در چنین وضعی، این ادعا که کُمیت مدرنیت از ابتدا لنگ بوده، بی‌مخاطب نمی‌ماند.

1 intransitive

2 space age

اگر خودِ لوویت را ناقدِ پسامسیحیِ مدرنیته بدانیم، نکته‌ای اساسی را در شرح او از فرایند سکولاریزاسیون مغفول گذاشته‌ایم، چون او آخرت‌شناسی اصیل [مسیحی] و سکولاریزاسیون مفروض آن را به یک اندازه مردود می‌شمرد. از این حیث، بلومنبرگ درست می‌گفت که شرح خود او از سکولاریزاسیون، موضعِ لوویت را واضح‌تر کرده است: [۸۵] با تشخیص این نکته که الهیات‌های متقدم مسیحی، خودشان قبلاً «سکولار شده بودند»، اتهامِ نامشروع بودن آنها، در قالب انحراف‌شان از هستهٔ اولیه، به اتهامِ بسیار قدرتمندتری تبدیل می‌شود. اگر بتوان بر طبق معیارهای لوویت، دوران مسیحی را «م شروع» تلقی کرد، تفسیر بلومنبرگ این دوران را حتی کوتاه‌تر می‌کند [چون بلومنبرگ فرایند سکولاریزاسیون را عقب‌تر می‌برد] همانطور که در فصل قبل گفتیم، لوویت «مطلقاً خدانا‌باور» [۸۶] بود و بنابراین هیچ علاقه‌ای به دفاع از هیچ جنبه‌ای از سنت مسیحی نداشت. نقد لوویت بر آگاهی تاریخی غرب، محصول چشم‌اندازی «پاگانی» بود که او آگاهانه آن را اختیار کرده بود - البته چشم‌انداز پاگانی لوویت با نئوپاگانیسمی که می‌کوشید خدایان قدیمی را از نوزنده کند، متفاوت بود.

در عین حال، بلومنبرگ را نیز نباید مدافع فلسفهٔ تاریخ، به معنای دقیق کلمه دانست. بلومنبرگ فقط تا جایی به فلسفهٔ تاریخ تمسک می‌جوید که بتواند ظهور این فلسفه را در مقام پاسخ به مسائلی توضیح دهد که محصول خود فلسفهٔ تاریخ نبودند و از حدود توانایی این فلسفه فراتر می‌رفتند. عنصری که در عصر مدرن وجود دارد و بلومنبرگ صراحتاً از آن دفاع می‌کند، و همین جاست که راه او از لوویت جدا می‌شود، این است که انسان حق دارد و می‌تواند تاریخ را «برای خود قابل‌تحمل‌تر» سازد، اگر نگوییم به آن شکل بدهد. [۸۷] این برنامهٔ معتدل، نه به قطب‌های افراطی امید و ترس دین ربط دارد و نه به آرمان‌های اوتوپایی مربوط است، بلکه مشروعیتش را از قسمی

انسان‌شناسی می‌گیرد که فرهنگ بشری را مجموعه تلاش‌هایی برای عقب راندن نیروهای قاهر می‌داند. آنچه هم لوویت و هم بلومبرگ را انگیزه می‌بخشد، بیزاری از آخرت‌شناسی و طرح‌های اوتوپایی است، اما نتایجی که آنان از شکاکیت تاریخی مشترک میان خود می‌گیرند، متفاوت است. لوویت شکاکیت ناظر بر روگردانی از جهان و تسلیم و رضا و تأمل را برمی‌گزیند، و شکاکیت بلومبرگ، شکاکیتی است که می‌خواهد از مفهوم بی‌اعتبار شده و تمامیت‌بخش پیشرفت عبور کند و به امکان و مشروعیت عمل انسان در تاریخ برسد.

این دفاع از عاملیت ولو معتدل و محتاطانه انسان، همچنان دردسرساز است، چون انسان را موجودی تلقی می‌کند که در تاریخ فاقد اهداف استعلایی دست به عمل می‌زند، تاریخی که از هر نوع کنترل استعلایی رها شده است. دیدگاه بلومبرگ درباره مدرنیته، تا حد زیادی مثل لوویت و البته به روشی متفاوت از او، بر رد و طرد هم خدای مسیحی و هم خدایان سکولار پیشرفت استوار است. مذهب‌یون ممکن است این دیدگاه را تاب نیاورند و این دیدگاه همچنان ممکن است به اتهامات ناظر بر نخوت و بی‌مسئولیتی در جهان میدان بدهد، جهانی که اعمال افسارگسیخته انسان، همانقدر در آن خرابی به بار آورده است که در زمان نخستین ویراست معنا در تاریخ چنین کرده بود. به هر روی، پاسخ لوویت حاوی دیدگاهی ناظر بر بهبود اوضاع نیست، در حالی که بلومبرگ به تأکید می‌گوید که مشکلات ناشی از اعمال انسان را تنها با اعمال انسان می‌توان از سر راه برداشت.

مواضع لوویت و بلومبرگ، به رغم تمام اختلاف‌های نظر و همه دلالت‌های عملی متفاوتی که می‌توان از آنها برداشت، فقط در صورتی کاملاً مخالف یکدیگر به نظر خواهد رسید که این مواضع را تنها پاسخ‌های ممکن و موجود به مسائل سکولاریزاسیون و پیشرفت بدانیم. قرابت نسبی مواضع لوویت و بلومبرگ را زمانی به بهترین

نحو درمی یابیم که آنها را در کنار پاسخ سوم کارل اشمیت قرار دهیم، کسی که آگاهانه سکولاریزاسیون را از منظر کاتولیک رومی - و برخی شاید بگویند پاپ مدارانه - نقد می کرد، نقدی که در مقایسه با نقد لوویت، حمله بسیار تند و تیزتری به مشروعیت دوران مدرن بود؛ و بلومنبرگ نیز اشمیت را معارضی یافت که بیش از هر کس دیگری او را به دردسر می انداخت.

پایان تاریخ و راهبردهای الهیات سیاسی

پساتاریخ

مسائل مربوط به سیر تاریخ، تا جایی که معنا در خود تاریخ جستجو می‌شود، به هدف و غایات تاریخ میل می‌کنند. اگر فلسفه تاریخ، کمال خود را در اوتوپییای سکولار بجوید، کمال فلسفه تاریخ به معنای خاتمه خود تاریخ - پایان تاریخ - خواهد بود. خاتمه تاریخ، تا حدی، محملی است برای آزمودن مشروعیت دوران مدرن. نوشته‌های کارل اشمیت در اوایل دهه ۱۹۵۰، نشان می‌دهد که این نقطه عزیمت، به هیچ رو خودسرانه نیست. اما قبل از آنکه دیدگاه‌های اشمیت را مفصلاً بررسی کنیم، بد نیست گفتار پایان تاریخ را در بستر گسترده‌تر آن در نظر آوریم. «پایان تاریخ»، در تازه‌ترین و شاید مشهورترین شکل خود، در مقاله و سپس در کتابی با همین نام، از سوی فرانسیس فوکویاما^۱ اعلام شد. [۱]

1 Francis Fukuyama

گویی تقدیر این است که عناوین جذابی که این نویسندگان برای آثار خود برمی‌گزینند، وبال گردن‌شان شود. ساموئل هانتینگتون^۱، قطب مقابل فوکویاما، با برخورد تمدن‌ها^۲ ایش دل ساده‌سازان وحشتناک را به دست آورده بود، تقریباً همان کاری که به اصطلاح سلف هانتینگتون، اسوالد اسپنگلر، با زوال غرب (۱۹۱۸-۲۳) کرده بود. فوکویاما تا به امروز نتوانسته است مصاحبه‌ای را به پایان برساند و مخاطب این جمله قرار نگیرد که تاریخ با شدت و حدت تمام بازگشته است. [۲] این بحث‌ها، علاوه بر اینکه حق مطلب را در باب استدلال‌های پیچیده نویسندگان ادا نمی‌کنند، تازگی و اصالتی به عبارت «پایان تاریخ» می‌بخشند که به هیچ‌رو از آن برخوردار نیست.

مدعیات فوکویاما، به‌ویژه در آلمان مخاطبان علاقه‌مندی پیدا کرد، کشوری که خود سنتی غنی در اندیشه پساتاریخی^۳ دارد. ایده پایان تاریخ، واکنش‌های مختلفی را برمی‌انگیزد. کانت را اغلب شاهدی بر جذابیت پایدار، - ولو بیمارگونه - پایان تاریخ می‌گیرند: «البته اینکه ممکن است لحظه‌ای فرا برسد که در آن همه تغییرات (و همراه با آن، خود زمان) متوقف شود، ایده‌ای است که قوه خیال، آن را موهن می‌یابد.» [۳] در سراسر تاریخ، ترس و امید، به یک میزان، با دلشوره‌های حاکی از قضاوت واپسین یا غروب خدایان همراه بوده‌اند. البته تمدن‌های پیشرفته، مثل تمدن ما، پایان تاریخ را در هیئت آخرالزمان تصور نمی‌کنند. در واقع، این ایده که چیزی یا کسی در آخرالزمان «حجاب از چهره بردارد» - یعنی اتفاقی که به تعبیر کانت، همچنان درون زمان رخ دهد- [۴] با این فهم شهودی در تناقض است که پساتاریخ عبارت است از وضعی که در آن هر اتفاق و رخدادی بی‌معنا می‌شود. به عبارت دیگر، گرچه در پایان تاریخ، همچنان

1 Samuel Huntington

2 The Clash of Civilizations

3 posthistorical thinking

اتفاقاتی رخ می‌دهند، مجموع این اتفاقات، «تاریخ» را به فرایندی جهت‌دار، و البته معنادار، تبدیل نمی‌کنند.

در بحث‌های اخیر آلمان، ایده «پایان تاریخ» ذیل عنوان پساتاریخ قرار می‌گیرند. آرنولد گلن، این تعبیر را به گفتار آلمانی وارد کرد و مدعی شد که آن را در آثار هندریک دومان^۱، سیاستمدار و فیلسوف بلژیکی یافته که او نیز خود تحت تأثیر آنتوان آگوستین کورنو^۲، ریاضیدان و اقتصاددان فرانسوی بوده است. [۵] گلن به گوتفرد بن^۳ نیز ارجاع می‌دهد و ایماژ خود از وضع پساتاریخی را در واژه «مُداومت» او می‌یابد: نوعی «مکانیسم اجتماعی» که ظرفیتِ دائمِ دائمی دارد و تنها به تنظیماتی گاه‌به‌گاه نیازمند است، شکلی از «بلوری شدن»^۴ که گلن آن را چنین توصیف می‌کند:

اگر پیش‌بینی کنم که تاریخ اندیشه تمام شده و به پساتاریخ رسیده‌ایم، خودم را به دردسر انداخته‌ام. [...] به همین منوال، در این دورانی که زمین را می‌توان با ابزارهای بصری و اطلاعاتی درنوردید و در این دورانی که هیچ اتفاق مهمی از نظر دور نمی‌ماند، زمین از این حیث نیز از هر شگفتی و اعجابی خالی می‌شود. بدیل‌ها را همه می‌شناسند، چنان‌که در قلمرو دین بر کسی پوشیده نیستند، و در همه حال سخنی بیش از آن نمی‌توان گفت. [۶]

«پایان تاریخ»، آن‌گونه که گلن تصورش می‌کند، دفاع نامتعارفی از مدرنیته، بر طبق چشم‌انداز محافظه‌کارانه است. گلن به شیوه‌ای شبیه به خوانش لیبرالی یواخیم ریتز^۵ از هگل، [۷] «زایش آزادی از

1 Hendrik de Man

2 Antoine Augustin Cournot

3 Gottfried Benn

4 crystallization

5 Joachim Ritter

بطن بیگانگی» را اعلام کرد.^[۸] این عبارت، نوعی زورآزمایی، نه فقط با مارکسیسم، بلکه با اشکال سنتی تر نقد فرهنگی محافظه کارانه بود. در حالی که سدلمایر با اندوه از فقدان «مرکز» یاد می کرد، گلن این فقدان را تنها شانس هنر برای ادامه حیات می دانست: در وضع پساتاریخی، هنرها را نمی توان «ابداع» کرد، اما خود همین وضع، ضامن بقا هنرهاست، استمرار «شکلی از زندگی که سکون را در شیوه حرکت خود می جوید.»^[۹]

تحلیل گلن از فرهنگ، هنرها و تاریخ اندیشه، پیش درآمد وضعی بود که اندکی بعد با نام وضع پست مدرن شناخته شد. گرچه گلن به سیاست نیز نظر دارد - البته تا جایی که سیاست، نهایتا حتی در مقیاس جهانی، به تنظیم مکانیسم اجتماعی فروکاسته می شود - اما شکل مهم و اساسی روایت سیاسی پساتاریخ را او مطرح نمی کند. در این جا مهم ترین نقش را در اندیشه پساتاریخی، الکساندر کوژو^۱ ایفا کرده است. خوانش کوژو از هگل، و البته ستایش اش از مسیری که اتحاد جماهیر شوروی به رهبری استالین در پیش گرفته بود، او را به پیش بینی وضعی رهنمون ساخت که آن را «وضع جهان شمول و همگون» نامید.

گرچه تحلیل های مختلف پساتاریخ، عناصر مشترکی دارند - به ویژه ایده هایی مثل تاریخ زدایی، مکانیزه شدن و تصلب جامعه و مفهوم مدرنیته خودبسا در مقیاس جهانی^[۱۰] اما چندان نمی توان گفت که این تحلیل ها نوعی آموزه را در هیئت قسمی «احساس شایع»^[۱۱] پدید می آورند. اما این احساس، کاملاً چیزی شبیه به احساس تقدیر محتوم نیست. گلن صراحتاً اعلام کرد که بحث پساتاریخ را با این قصد مطرح می کند که آن را از «دلالت های آخرالزمانی» تهی سازد^[۱۲] و در واقع این جهان نیست که عن قریب

به پایان می‌رسد، بلکه ظرفیت تاریخ تمام شده است و تاریخ دیگر عرصه‌ای نیست که بتوان روایت‌های معنادار را بر آن فرا افکند.

در تاریخی که از معنا - و به‌ویژه معنای غایت‌شناسانه یا آینده‌باورانه - تهی شده است دیگر امکان حتی پیوند فرضی بین تاریخ جهان و داستان رستگاری وجود ندارد؛ تاریخ رستگاری را دیگر نمی‌توان در رخداد‌های تاریخ دنیوی قرائت کرد و هیچ نوع پیش‌بینی براساس این رخدادها امکان‌پذیر نیست. در پساتاریخ، دنیویّت دنیا^۱، مطلق است. اشمیت به چالشی که خاتمه سکولار تاریخ پیش روی او قرار می‌داد، دو پاسخ تکمیلی داد: اولین پاسخ، معادله سکولاریزاسیون بود، بدین قرار که خاتمه تاریخ، هدف منطقی نیرویی غیردینی و در واقع ضددینی است. بر این اساس، پایان تاریخ، به معنای کامل شدن فلسفه تاریخ است، فلسفه‌ای که جایگاه دین را غصب کرده است؛ و دومین پاسخ، نظریه اشمیت درباره نیرویی بود که خاتمه تاریخ را به تعویق می‌اندازد و تاریخ را نسبت به استعلا، گشوده نگاه می‌دارد: کاتخون^۲.

در ذهن اشمیت، این دو مفهوم - یعنی معادله سکولاریزاسیون و کاتخون - به نحو جدایی‌ناپذیری به یکدیگر پیوند خورده بودند. از منظر دینی، منظری که انفکاک کامل تاریخ دنیوی و آخرت‌شناسی را می‌پذیرد، پساتاریخ سکولار بر قطعیت قضاوت الهی درباره تاریخ، خدشه‌ای وارد نمی‌کند. اما برای اشمیت، پساتاریخ این قطعیت را خدشه‌دار می‌کرد. مفهوم سکولاریزاسیون اشمیت، صراحتاً مدعیاتی را در باب اشتقاق تاریخی و تناظر ساختاری^۳ مطرح می‌کرد، اما این مفهوم تلویحاً بدین معنا بود که توالی نامشروع عصر دینی و عصر غیردینی عملاً در جهان واقع اتفاق افتاده است. البته این سویه

1 worldliness of the world

2 Katechon

3 structural correspondence

از معادله سکولاریزاسیون اشمیت، تنها زمانی آشکار می شود که آن را در کنار مفهوم کاتخون در نظر آوریم. بنابراین بررسی اندیشه های اشمیت راجع به پایان تاریخ را باید از کاتخون شروع کنیم. اولویت کاتخون، به ویژه در نوشته های او پس از سال ۱۹۳۳، چنان که خواهیم گفت، در بحث های درباره تاریخ و الهیات، کارکردی سیاسی داشت. اشمیت کلمه سیاسی (پولیتیکال) را به نحوی جدلی به جنگ (پولیموس) ربط می داد. [۱۳] برای اشمیت، مفهومی که معنای سیاسی داشت، همواره نوعی هجمه و شعار [۱۴] بود، سلاحی در مبارزه فکری، که کاربرد آن به هدف سیاسی بکارگیرنده اش بستگی داشت. در مجادله تاریخی در باب پایان تاریخ، و مجادله الهیاتی بر سر مشکل آخرت شناسی، کاتخون دقیقاً همین کارکرد را دارد و به همین دلیل هر دو مجادله را سیاسی می کند.

نقد فوگلین بر گنوسیسم مدرن

با این همه، استدلال اشمیت، نه تنها پیچیده است، بلکه استدلالی است که باید آن را تا حدی از روی تکه ها بازسازی کرد، چون این استدلال، صورت بندی فشرده و واحدی ندارد. این کار، بدون مخاطره نیست. هاینریش مایر^۱ اندیشه اشمیت را ذیل الهیات سیاسی، نظام مند کرده است، [۱۵] اما در بازسازی، افراط کرده و گفته های متفاوت اشمیت را با اندک توجهی به جایگاه تاریخی این گفته ها در اندیشه او، روی هم تلنبار کرده است. همانطور که خواهیم دید، اشمیت به کرات در گفته های خود دست می برد تا آنها را با موقعیت های خاص و بسترهای استدلالی سازگار کند. تفاوت ظریف فرضیه های سکولاریزاسیون سال های ۱۹۲۲ و ۱۹۷۰، شاهی برای مدعاست، تفاوتی که آن را نه با تقریباً نیم قرن فاصله ای که بین دو

1 Heinrich Meier

فرضیه وجود دارد، بلکه باید با توسل به این نکته توضیح داد که اشمیت مجبور بود از خوانش خود به عنوان خوانشی کاملاً «حقوقی» دفاع کند. وانگهی، مایر الهیات سیاسی اشمیت را در برابر مفهوم فلسفه سیاسی^۱ قرار می‌دهد، و با این کار، وفاداری خود به اشتراوس را نشان می‌دهد. این قسم فلسفه سیاسی، در طول اعصار و از قله‌ای به قله دیگر شکل می‌گیرد: افلاطون، هابز و روسو فراخوانده می‌شوند، اما مایر تقریباً در این باره چیزی به خواننده نمی‌گوید که بسترهای بلاواسطه‌تری که اندیشه‌های اشمیت در آنها شکل گرفت، کدام بودند. تعجب‌آور نیست که مایر همان شأن را به‌ویژه برای خوانش اشمیت از هابز قائل می‌شود. اما نکته این است که اشمیت، حتی وقتی ظاهراً به مسائل به اصطلاح لازمان فلسفه سیاسی می‌پرداخت، با معاصرانش مشغول مبارزه‌ای بر سر اندیشه‌ها بود.

از جهات دیگر، فرض‌های مایر قابل دفاع‌ترند. من با این ارزیابی او موافقم که گلو ساریوم^۲ - دفتر روزانه‌ای که اشمیت اندیشه‌های خود را بین سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۵۱ در آن می‌نوشت - متن کلیدی اندیشه اشمیت است. در نوشته‌های مربوط به دو دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰، وسواس اشمیت به پایان تاریخ، نمایان می‌شود. بنابراین موجه به نظر می‌رسد که این نوشته‌ها را در مقام متونی بررسی کنیم که از منظری واحد به مشکلی واحد می‌پردازند.

این نکته در باب کاتخون و، مهم‌تر از همه، ارتباط کاتخون با معادله سکولاریزاسیون، صدق می‌کند. برای فهم بهتر ماهیت نزاعی که اشمیت درگیر آن بود و پاتوس عجیبی که او در این نزاع بکار می‌بست، دیدگاه‌های اشمیت را به دیدگاه‌های اریک فوگلین ربط می‌دهیم، کسی که در الهیات سیاسی تاریخ خود، که در سلسله

1 timeless political philosophy

2 Glossarium

جلساتی با نام علم جدید سیاست^۱ بیان شدند، هدفی شبیه به هدف اشمیت را دنبال می‌کرد: شناسایی قدرتی که تاریخ را نسبت به رستگاری آخری گشوده نگاه می‌دارد یا - برای پرهیز از پرسش درباره ماهیت این رستگاری- نیرویی که از تحقق وضع پساتاریخی و سیاساسی جلوگیری می‌کند.

فوگلین، مثل اشمیت، این ایده را بنا بر شهود و غریزه مسیحی خود رد می‌کرد که انسان تاریخ را به نفع خود و براساس معنای خود و با توجه به اهدافی که در سر دارد، رقم می‌زند؛ اما نباید دیدگاه‌های فوگلین را با دیدگاه‌های اشمیت خلط کنیم: آنان هم سرگذشت متفاوتی داشتند و هم کارشان به نحو متفاوتی تفسیر شد. وانگهی، مجموعه آثار فوگلین و اشمیت، تفاوت‌های چشمگیری دارند. با این حال، مزیت تحلیل فوگلین از نقش آخرت‌شناسی در مدرنیته و حمله او به سیاست اوتوپایی، این است که حاوی حمله‌ای تمام‌عیار و بسیار دقیق بر مشروعیت مدرنیته است و بنابراین نکات مورد بحث ما در این بخش را روشن‌تر می‌کند. به علاوه، برخی از مسائلی که فوگلین به آنها می‌پرداخت، برای بلومبرگ مهم بودند - و البته اهمیت کمتری برای اشمیت داشتند. بدین‌رو بحث در باب علم جدید سیاست، فرصتی در اختیارمان قرار می‌دهد تا دو مفهوم مهم را مختصراً بررسی کنیم: گنوسیسم و تئودیه.

اریک فوگلین قصد داشت علم جدید سیاست را به مقدمه احیاء علم سیاسی تبدیل کند: «احیاء آگاهی از اصول» [۱۶] و غلبه بر پوزیتیویسم و نسبی‌گرایی. فوگلین، تا حد زیادی مثل لئو اشتراوس، آثار ماکس وبر، علم به لحاظ ارزشی بی‌طرف او، و همراه با آن، تصمیم‌گرایی هنجاری^۲، را تجسم‌بخش تهدیداتی می‌دانست

1 The New Science of Politics

2 normative decisionism

که تمامیت علم سیاسی را به مخاطره می انداختند. [۱۷] اما این اندیشه ها، تنها یکی از نشانه های ماهیت فاسد اندیشه مدرن و مدرنیته ای بودند که فوگلین وجه مشخصه آن را بازگشت گنوسیسم تلقی می کرد، فرایندی که آن را «لغزش گنوسی»^۱ نیز می نامید. [۱۸]

فوگلین، به دلیل رعایت «اقتصاد کلام»، [۱۹] از بحث درباره گنوسیسم یا گنوسیسم به عنوان پدیده ای تاریخی صرف نظر می کند. او گنوسیسم را مهم تر از همه نوعی ایدئولوژی می داند که «ایدئولوژی کاذب»ی را به مخالفان خود نسبت می دهد. بدین نحو فوگلین می توانست این واژه را در معنایی اشمیتی، به طرزی جدلی و سیاسی بکار گیرد: برای مخاطبی که اندک شناختی از جزم مسیحی داشته باشد، ذکر واژه «گنوسیسم» کافی است تا در ذهن او بدعت اولیه ای را تداعی کند که کلیسا در مخالفت با آن تأسیس شد، بدعتی که در واقع حمله ای بنیادین به نظم جهان و عقل الهی بود.

گنوسیسم - که از ریشه یونانی گنوسیسم به معنای شناخت و تتبع گرفته شد- در قرون اول و دوم میلادی پدید آمد. گنوسیسم ابتدا بر بکارگیری فلسفه هلنیستی و به ویژه نوافلاطونی در مطالعه کتاب مقدس استوار بود و این امر به خوانشی تمثیلی، نخست از عهد قدیم و بعدها از عهد جدید، انجامید. [۲۰] متألهی به نام آدولف فون هارناک^۲، که تفاسیرش به ویژه در اوایل قرن بیستم بسیار پرنفوذ بودند، گنوسیسم اولیه را شناخت رستگاری می داند. در این شناخت، راه رستگاری از شهود باطنی می گذرد و عقل نمی تواند آن را بفهمد. از بین بنیادی ترین تعالیم فلسفی گنوسیسم، تعلیمی که در بستر حاضر بیشترین اهمیت را دارد، این تعلیم است که «ماده، مخالف با ذات الهی و علت شر است». [۲۱] پیامد این اندیشه، رادیکال شدن

1 Gnostic recidivation

2 Adolf von Harnack

آخرت‌شناسی انجیلی است: «جهان شراست و رهایی از این شر تنها با نابودی جهان ممکن می‌شود.» [۲۲] نتیجه این نظریه شهود باطنی، که بار آخرت‌شناسانه دارد، روگردانی از جهان است. [۲۳] مارکوارد این نتیجه را به ایجاز چنین توضیح می‌دهد: «گنوسیس یعنی ایجابی کردن دنیاگریزی از طریق سلبی کردن دنیا.» [۲۴] گنوسیس مستلزم این اعتقاد است که آخرالزمان عن‌قریب سر می‌رسد، اما این تمام شدن و به آخر رسیدن، به معنای کمال یا غایت تاریخ نیست. رستگاری از بالا می‌آید، از جهان دیگر، و همین بود معنای کلمات عیسی که گفته بود: «شما از زیرید و من از زبیم: شما از این جهانید و من از آن دیگری» [۲۵] بنابراین آخرالزمان را با نظریه تاریخ نه می‌توان تسریع کرد و نه پیش‌بینی، بلکه باید با چشم دل به «نشانه‌ها» نگریست.

این اعتقاد به عدم ربط و مناسبت تاریخ، بدین معنی است که «گنوسی‌ان با علاقه به جهان، از قسم علاقه عملی اجتماعی، سیاسی و غیره، میانه‌ای ندارند.» [۲۶] با این همه، پافشاری گنوسی‌ان بر مداخلیت الهی^۱ رستگاری، به بهای «حذفِ بلا تکلیفی آخرت‌شناسانه» [۲۷] تمام شد؛ نتیجه این بود که قریب‌الوقوع بودن رستگاری بر عدم قطعیت مطلق آن اولویت یافت و بنابراین خود نهاد نوپای کلیسای کاتولیک و علت وجودی آن زیر سؤال رفت، نهادی که جماعت مؤمنان را سامان می‌داد و شعائر را مدیریت می‌کرد، چون انتظار داشت که قضاوت واپسین در آینده‌ای نامعلوم [و نه قریب‌الوقوع] رخ دهد. تأسیس کلیسا در مقام نوعی نهاد، نشانگر عدول از امید به قریب‌الوقوع بودن آخرالزمان و بازگشت مسیح بود؛ «میراث آخرت‌شناسانه» مسیحیت، در عوض به منبع ترس و در واقع به باری بردوش کلیسایی تبدیل شد که در پی گسترش نفوذ خود بود. [۲۸] «دیری نگذشت که کلیسا برای به تعویق

1 extra nos

معنای تحت‌اللفظی آن «بیرون از ما» است، یعنی منشأ رستگاری، جایی بیرون از فرد، در اراده و ذات باری تعالی است و انسان در آن مداخلیتی ندارد [م]

افتادن آخرالزمان دعا می‌کرد» [۲۹] همین مفهوم تعویق، تعلیق یا توقف بود که تفسیر اشمیت از کاتخون یا تأکید فوگلین روی غلبه برگنوسیسم را شکل بخشید.

با عنایت به این تعریف کوتاه از گنوسیسم، این توضیح فوگلین تناقض آمیز به نظر می‌رسد: «نظروزی گنوسی بر عدم قطعیت ایمان غلبه کرد، چون از استعلا پا پس کشید و مجموع اقدامات دنیوی انسان را از معنایی برخوردار ساخت که متعلق به کمال آخرت‌شناسانه بود.» [۳۰] البته فوگلین، کمی قبل‌تر، در همین متن، کیفرخواست خود علیه گنوسیسم را تعدیل می‌کند و می‌پذیرد که گنوسیسم به تنهایی «واجب آن ضرورت درونی‌ای نیست که به سازه مغالطه‌آمیز تاریخ انجامید، سازه‌ای که وجه مشخصه مدرنیته است.» ایجاد سازه تاریخ، به عنصر دیگری نیز نیاز داشت: «تمدن غرب، خودش به خودش معنا بخشید.» [۳۱] گنوسیسم، برای تبدیل شدن به مشکلی سیاسی، باید توجه‌اش را به جهان معطوف می‌کرد و رستگاری را «از بالا» انتظار نمی‌کشید. به عبارتی، گنوسیسم باید سکولار - یا همانطور که فوگلین می‌گوید - «درون‌ماندگار» می‌شد.^۱

پیش از فوگلین، یاکوب تاوبس (که فوگلین از او یاد می‌کند) پیوستگی بین گنوسیسم و یکی از جریان‌های فلسفه مدرن را مفروض و البته مسلم گرفته بود: «با آخرالزمانیت و گنوسیسم، شکل جدیدی از اندیشه شروع می‌شود که تا زمان حاضر به حیات خود ادامه داده و هگل و مارکس آن را پرورده‌اند.» [۳۲] در واقع، یکی از جریان‌های گنوسیسم را می‌توان به برداشتی از پیشرفت تاریخی ربط

۱ نکته کرول را باید کمی تدقیق کرد. در نظر فوگلین، آنچه درون‌ماندگار می‌شود، نه گنوسیسم، بلکه گنوسیسم یا شناخت رستگاری است. به عبارت بهتر، مدرنیته شناخت رستگاری را درون‌ماندگار و زمینی کرد و رستگاری را در همین جهان جست و عدم قطعیت رستگاری را که به زعم فوگلین، وجه مشخصه مسیحیت بود، به قطعیت رستگاری تبدیل کرد، یا به قطعیت تحقق رستگاری در شکل اوتوپای زمینی. به این اعتبار، فوگلین دوران مدرنیته را گنوسی می‌داند [م]

داد که مارسینون^۱ (حدود ۸۵-۱۴۴ میلادی) مفصل‌بندی‌اش کرده بود. بدعت مارسینون این بود که فرایند رستگاری را فرایندی نامتقارن با هبوط می‌دانست و معتقد بود که این فرایند به *عاده* وضع سابق منتهی نمی‌شود، یعنی بازگشت به وضع اولیه و آلوده‌نشده انسان. در عوض، همانطور که هارناک می‌گوید: «امر نامعلوم شکوهمندی برآنان گشوده و به موطن‌شان تبدیل شد.» [۳۳] به زعم فوگلین، همین ایده رستگاری در شکلی متفاوت با اشکال معلوم بود که به مثابه رستگاری در پایان فرایند تاریخی، سکولار شد، فرایندی که چونان مبارزه خیر و شر تصویر شده بود. انسان باید کاری را تمام می‌کرد که خداوند نتوانسته بود آن را به سرانجام برساند. [۳۴]

در نظر فوگلین، غضب وعده خداوند، به «الوهیت بخشی مجدد» به قلمرو دنیوی منجر شد. [۳۵] برخلاف روگردانی از جهان در گنوسیسم اولیه، وعده و دلالت رستگاری شناسانه به قلمرو تاریخ انتقال یافت و «معنای کمال آخرت شناسانه را به انسان و مجموعه اعمال دنیوی او منتقل کرد.» [۳۶] یواخیم فیوری - که یکی از شخصیت‌های مرکزی روایت لوویت نیز بود- ایده پایان تاریخ به مثابه وضع قابل فهم کمال^۲ [۳۷] را دوباره به اندیشه مسیحی وارد کرد. تعالیم یواخیم، مستلزم درون‌ماندگار کردن^۳ کمالی بود که پیشتر به نحوی استعلایی فهمیده می‌شد. «درون‌ماندگار کردن مغالطه‌آمیز آخرت مسیحی»، [۳۸] پیامد ضروری تلاشی بود که می‌خواست معنا را در تاریخ پیدا کند. نفس امکان این درون‌ماندگار شدن، ناشی از شرح «نمادین»ی بود که «مسیحیت از مقصد و مقصود فراطبیعی» ارائه کرده بود؛ این شرح نمادین، ساختاری نظری داشت که انتقال آن به قلمرو دنیوی را امکان‌پذیر کرد. [۳۹]

1 Marcion

2 intelligible state of perfection

3 immanentization

فولگالین با جعل واژه «درون‌ماندگار شدن»، که دلالتش تا حد زیادی شبیه به دلالت واژه «سکولاریزاسیون» در نظر لوویت بود، ظاهراً می‌خواست از سردرگمی و اختلاطی که ممکن بود به دلیل تاریخ واژه سکولاریزاسیون ناشی شود، پرهیز کند. با این حال، مدلول‌های هر دو واژه، بسیار شبیه به یکدیگرند. «سکولاریزاسیون» به واژه رایج نقد فرهنگی تبدیل شده بود و به‌ویژه برای تقبیح استفاده «نامشروع» از اموال کلیسا بکار می‌رفت. «درون‌ماندگار شدن»، در سطح کاملاً معناشناختی، عاری از این قسم دلالت‌ها بود. و اگر فولگالین بار جدلی به آن نمی‌داد، به واژه‌ای «ارزش‌زدوده» بدل می‌گشت. وانگهی، روایت فولگالین از «درون‌ماندگار شدن»، همانقدر در معرض انتقادات بلومبرگ بود که روایت لوویت از سکولار شدن. مفهوم سکولاریزاسیون تنها زمانی از ارزش اکتشافی برخوردار می‌شود که آن را در نسبت با ایده خاصی (ایده ایدئولوژیک خاصی) قرار دهیم که از نظام مسیحی استخراج شده است و «پس از تغییر کارکرد، آن را در نظام تفسیر مدرن از جهان جای دهیم». [۴۰] بلومبرگ به خطای فاحشی در فرضیه سکولاریزاسیون اشاره می‌کند: آخرت‌شناسی، پایان را در هیئت نوعی مداخله استعلایی ناگهانی در تاریخ تصور می‌کند، در حالی که «پیشرفت» از ساختار درون‌ماندگار تاریخ سخن می‌گوید، ساختاری که به آینده راه می‌برد و شناخت آینده را امکان‌پذیر می‌سازد. [۴۱] نتیجه تعریف بلومبرگ این است که درون‌مایه ایده ممکن است ثابت بماند، اما تناظر ساختاری ایده‌ها در قلمروهای دنیوی و روحانی، دلیل کافی به دست نمی‌دهد تا از «سکولاریزاسیون» سخن بگوییم، به‌ویژه اگر نتوانیم ثابت کنیم که ایده مستقلاً در هر دو قلمرو شکل نگرفته و تکوین نیافته است.

فولگالین وقتی تعبیر «گنوسی» را در مورد «درون‌ماندگار شدن» اندیشه آخرت‌شناسانه بکار می‌برد، دقیقاً با همین فرض شکل‌گیری

مستقل اندیشه‌های گنوسی در مسیحیت و اندیشه سکولار مخالفت می‌کند، چون او آشکارا فرض را بر این می‌گذارد که «ماهیت»ی گنوسی و بدعت‌آمیز وجود دارد که در فرایند سکولاریزاسیون ثابت مانده است. نقد فوگلین، نافذتر از نقد لوویت است. لوویت آگاهی مدرن را آگاهی التقاطی مشکل‌سازی می‌دانست که از عناصر آشتی‌ناپذیر [سنت، یعنی عقل و وحی] تشکیل شده است، اما او از چشم‌انداز رفیع‌تری به این آگاهی نمی‌نگریست تا بتواند محکومش کند. در عوض، فوگلین به مخالفت با خودآیینی عصر مدرن رضایت نمی‌دهد و می‌خواهد عصر مدرن را متهم به بدعت کند، بدعت در برابر ایمان راستین و مشروع مسیحیت.

بر اساس تعریفی که خطوط کلی‌اش را ترسیم کردیم، کم‌کم درمی‌یابیم که فوگلین واژه‌های «گنوسی» و «آخرت‌شناسانه» را به نحوی مناقشه‌برانگیز در باب فلسفه‌های غیرمسیحی بکار می‌گیرد. نشانه‌هایی در متن فوگلین وجود دارد که او خود از این مسئله آگاه بود، به‌ویژه عبارتی که در بالا نقل کردیم و فوگلین در آن اظهار می‌کرد که گنوسیس‌م باید با «معنابخشی تمدن غربی به خود» تکمیل می‌شد تا بتواند درون‌ماندگار شود. [۴۲] همین جرح و تعدیل نشان می‌دهد که «سکولاریزاسیون» فرایند ساده و سراسری نبوده است. در این جا، مثل این توصیف فوگلین که «کنت، مارکس و هیلتر» درگیر «تجارب گنوسی» بودند، [۴۳] کاربرد سیاسی-جدلی این واژه عیان می‌شود: در نظر فوگلین، تعبیر «گنوسی» تداعی‌کننده «ترومای گنوسی در دو قرن اول پس از میلاد» [۴۴] و صورت کوتاه‌شده^۱ «شورش علیه خدا» است، شورش که نتیجه منطقی آن، چیزی جز قتل عام نیست. [۴۵] «گنوسی» به واژه‌ای اهانت‌آمیز و حاکی از هتک حرمت تبدیل می‌شود و پیروان آن را دشمنان بالقوه خدا و انسان می‌نامند. در روایت

فوگلین، ایده پیشرفت تاریخی، صورت سکولار شده گنوسیسم است. هدف سیاسی این اتهامات، یکسان انگاشتن مدرنیته با فلسفه مدرن تاریخ است تا بتوان نتیجه محتوم هر دو را توتالیتاریسم دانست و کیفرخواستی علیه هم مدرنیته و هم فلسفه تاریخ مدرن صادر کرد. اما می‌توان پیوستگی را با هدف سیاسی متضادی بکار گرفت و از همان مثال‌ها و استدلال‌ها استفاده کرد. شاهد این مدعا، یاکوب تاوبس است که گنوسیسم را پدرخوانده همه جریان‌های اندیشه‌رهای بخش و «چپ» می‌داند که در سراسر تاریخ، «در کنار محکومان و منفوران ایستاده‌اند» [۴۶] البته وجه مشترک هر دو روایت این است که مطلقاً عصر مدرن را مردود می‌شمزند.

بلومبرگ راهبرد فوگلین را وارونه می‌کند و می‌کوشد بین فهم مدرنیته از تاریخ و آخرت‌شناسی تمیز دهد و بر مشروعیت دوران مدرن اصرار ورزد. نخستین قدم بلومبرگ در دفاع از مدرنیته، نقد او بر مفهوم سکولاریزاسیون بود. او در مخالفت با فوگلین، مدرنیته را «دومین غلبه بر گنوسیسم» [۴۷] تعریف می‌کند. این تعریف، حاوی موافقتی ضمنی با فوگلین است؛ بدین معنی که نخستین غلبه بر گنوسیسم، در اوایل قرون وسطی ناکام ماند. اما فوگلین تقصیر بازگشت گنوسیسم را بر دوش جریان‌های بدعت‌آمیز فلسفه مسیحی می‌گذارد - جریان‌هایی که به دلیل باور به نفوذ نیروی شروری که کار خدا را مختل می‌کند، تا حد زیادی اندیشه گنوسی را تداعی می‌کنند. در مقابل، بلومبرگ توضیح می‌دهد که بازگشت گنوسیسم در آستانه مدرنیته، نتیجه ارتدکسی الهیاتی بود که خود محصول تعالیم آگوستینی گناه اصلی و تقدیر ازلی بود: «گنوسیسم، که مغلوب نشده و تنها انتقال یافته بود، در هیئت خدای پنهان و حاکمیت مطلق فهم‌ناپذیر او به صحنه بازگشت» [۴۸] پیامد این اندیشه برای خودفهمی انسان این بود که انسان را مسئول وضع پیش‌آمده در جهان می‌دانست و در عین حال هر گونه عاملیتی

را از انسان سلب کرده بود و بنابراین انسان نمی‌توانست واقعیت را با اعمال خود بهبود بخشد. مدرنیته، در مقام دومین غلبه بر گنوسیسم، در برابر همین «بیهودگی خوداثباتی»^۱ و تقبیح کنجکاوِ فکری، [۴۹] قد علم کرد و خود را برنهاد.

پیش از هر چیز، موضع مخالفی که می‌شد در برابر گنوسیسم گرفت، موضع خوشبینی بود. برای غلبه بر جهان و مهجور بودن خداوند، جهان و خالق آن باید خصلتی ایجابی پیدا می‌کردند. تئودیه، صورت‌بندی فلسفی این خوشبینی بود: آموزه‌ای که (به تعبیر لایب‌نیتس^۲) این جهان را بهترین جهان ممکن می‌خواند. البته این آموزه معایب خود را داشت. [۵۰] به هر روی، در میانه قرن هجدهم، جهان‌بینی خوشبینانه به بحرانی درگلتید که خود را در واکنش‌ها به زلزله لیسبون در سال ۱۷۵۶ نشان داد. کاندید^۳ ولتر را شاید بتوان مشهورترین مثال این جهت‌گیری مجدد تلقی کرد. ادو مارکوارد استدلال کرده است که فلسفه مدرن تاریخ، در واکنش به این بحران خوشبینی شکل گرفت. تئودیه رادیکال شد، تا حدی که خدا را از نه تنها مصائب جهان، بلکه از هرگونه مسئولیتی در قبال خلقت مبری کرد. در نتیجه، انسان سکان‌دار تاریخ شد و وظیفه‌اش این بود که در آینده جهانی بهتر بسازد و کار خدا را تکمیل کند. بلومبرگ در مخالفت با تفسیری که این ایده را روایتی پنهان از فرضیه سکولاریزاسیون می‌نامید، بر این نکته اصرار ورزید که فلسفه تاریخ برخاسته از تئودیه را نمی‌توان «الهیات به روش‌های دیگر» خطاب کرد، چون تفاوتی حیاتی در کار بود: «فلسفه تاریخ، جهان را نه در مقام چیزی که خدا خلق کرده بود، بلکه در هیئت چیزی که خود می‌خواست خلق کند، توجیه می‌کرد.» [۵۱]

1 futility of self-assertion

2 Leibniz

3 Candide

گرچه این فهم از فلسفه تاریخ، با فهم فوگلین از گنوسیس تناظر دارد، لزوماً روایت بلومبرگ را به مخاطره نمی‌اندازد. بلومبرگ دریافته بود که استفاده فوگلین از واژه گنوسیس، نوعی راهبرد بلاغی و نوعی تمسک به «دشمن ازلی» [۵۲] است برای بی‌اعتبار کردن رهایی فلسفه از «مطلق‌العنانی الهیاتی». بلومبرگ تشخیص می‌دهد که فوگلین مفهوم تقبیح‌آمیز گنوسیس را به نحوی بکار می‌گیرد که به گنوسیس در مقام پدیده‌ای الهیاتی ربطی ندارد. عقیده بلومبرگ این است که «تاریخ‌مند شدن آخرت‌شناسی» در عالم واقع رخ داده است، [۵۳] اما نه در شکل استفاده فلسفه از اندیشه‌های آخرت‌شناسانه. در عوض، این خود آخرت‌شناسی بود که هم نتوانست به مسائلی پاسخ دهد که در اصل خودش پدید آورده بود و هم در پاسخ به مشکلات مدرنیته ناکام ماند. اگر حتی بگوییم که مشخصه بارز مدرنیته این بود که جد و جهدی زیاده از حد به خرج داد تا این مشکلات را حل کند و سرانجام خود را با اتهام نخوت روبرو سازد، این جد و جهد زیاده از حد، نه به دلیل «ماهیت شیطانی» دنیاگرایی مدرن و اراده خودانگیخته‌اش به دانستن، بلکه به دلیل ماهیت مفرط و طاقت‌فرسای مسائلی [مثل معنای کل تاریخ] بود که الهیات در پاسخ به آنها ناکام مانده بود. [۵۴] این نکته، بازگشت مفاهیم رستگاری‌شناسانه در شکل فلسفه انقلابی تاریخ را توضیح می‌دهد. اگر این مفاهیم، در اشکال مفرط خود، توصیف فوگلین در مقام «لغزش گنوسی» را موجه سازند - که البته بلومبرگ چنان چیزی را نمی‌پذیرد - باز هم این لغزش معرف مدرنیته نبود، بلکه مبین انکار بود، انکار اینکه مدرنیته طفیلی مفاهیمی است که با دوران مدرن ضدیت دارند. [۵۵]

به جای اینکه همچنان از «سکولاریزاسیون» صحبت کنیم، بهتر است از مفهوم راینهارد کوزلک استفاده کنیم که از هرچه زمانمندتر

شدن^{۵۶}] اوتوپیا سخن می‌گوید. در این جا تفاوت معنایی ظریفی وجود دارد. کوزلک این مفهوم را بکار می‌گیرد تا بر انتقال برداشت استعلایی از اوتوپیا به تاریخ تأکید کند، چون دقیقاً همین کشف زمان تاریخی است که موجب تمایز اوتوپیا در مقام غایت [درون‌ماندگارا] تاریخ، از اندیشهٔ اصالتاً [استعلایی] آخرت‌شناسانه می‌شود. این قسم زمان‌مند شدن آخرت، ناقض هر گونه آخرت‌شناسی دینی است که همان‌طور که گفتیم، اساساً علاقه‌ای به تاریخ و تغییر جهان ندارد. اخلاق آخرت‌شناسی دینی، اخلاقی است که معتقد به قریب‌الوقوع بودن آخرالزمان است و اعمال زمینی را بیهوده می‌داند، به نحوی که «با زندگی به نزاع برمی‌خیزد»: اخلاق موعظه بر فراز کوه. [۵۷] این ایده که انسان می‌تواند پایان تاریخ را با دست‌های خودش رقم بزند، ایده‌ای ننگین است، ننگین در نظر کسانی که معتقدند قیامت هر لحظه ممکن است در تاریخ رخ دهد یا معتقدند که نظر دوختن به آینده، کفرآمیز است. و حتی بدتر از این، این ایده ممکن است فرد را از مراقبت از روح خویش بازدارد و به مانعی واقعی بر سرستگاری او تبدیل شود. این ایده نیز که اوتوپییای سکولار می‌تواند مانع از رستگاری آخری و در واقع جایگزین آن شود، کسانی را که در پی به تعویق انداختن آخرالزمان هستند، هراسان می‌کند. گرچه آنان در این عقیده با پیروان باورهای آخرالزمانی همداستان‌اند که تاریخ را باید گشوده نگاه داشت، فرض آنان مبنی بر دور بودن آخرالزمان، ایشان را به تشخیص این نیاز رهمون می‌شود که لحظهٔ آخرت‌شناسانه را باید نگاه داشت. بنابراین آنان با دو نوع مشکل روبرو هستند: باید تهدید تفسیر رقیب تاریخ را دفع کنند، و امکان و نیاز به رستگاری آخری را نگاه دارند. اعتقاد به خطرناک بودن اوتوپییای «زمانمند» بود که فوگلین را واداشت در جهت احیا علم سیاسی در محدودهٔ عقل الهی بکوشد

و همین اعتقاد بود که کارل اشمیت را به مفصل‌بندی دیدگاهش دربارهٔ نیرویی واداشت که از تمام شدن تاریخ، پیش از ظهور قیامت یا قضاوت واپسین، جلوگیری می‌کرد: کاتخون.

نقد اشمیت بر مدرنیته

کاتخون، یعنی نیروی به تعویق اندازنده یا بازدارنده، را تنها می‌توان در بستر دیدگاه کارل اشمیت در باب تاریخ بررسی کرد؛ کاتخون نیرویی است که قدرتش را از همان وضعی می‌گیرد که قرار است تحقق آن را به تعویق بیندازد: اوتوپییای سکولار در مقام خاتمهٔ تاریخ. برای تأکید بر اهمیت این فیگور در اندیشهٔ اشمیت و قرار دادن آن در گفتار پایان تاریخ، باید چشم‌اندازی عرضه کنیم که در آن سیاست، الهیات و تاریخ، با یکدیگر تلاقی کنند. متون اصلی اشمیت دربارهٔ این موضوع، به اوایل دههٔ ۱۹۵۰ برمی‌گردند. عدم قطعیتی که بی‌درنگ پس از جنگ پدید آمده بود و با وعدهٔ بازسازی و فرصت مشارکت و کمک به آن همراه شد، به شدت نیازمند روایت‌های تبیینی بود - میدانی برای عرض اندام نقد فرهنگی. در نظر بسیاری، پیش‌شرط شکل بخشیدن به آینده، فهم وقایع گذشته بود - حتی طرح‌های معناداری که بیشترین محبوبیت و سمت‌وسویی محافظه‌کارانه داشتند، می‌کوشیدند شالوده‌ای را احیا کنند که نویسندگان‌شان، آنها را سنت‌های بهترِ مغرب‌زمین^۱ می‌دانستند. در واقع، مفهوم مغرب‌زمین، هستهٔ «ایدئولوژی عجیب و هراز گاه مسلط یکپارچگی» را در عنفوان شکل‌گیری جمهوری فدرال تشکیل می‌داد. [۵۸] علاوه بر اجماع ضدتوتالیتتری، شکلی از اومانیزم مسیحی وجود داشت که موضع میانهٔ آن زمان بود، به‌ویژه در مخالفتش با «بولشویسم»، مخالفتی که همچنان یکی از اصول اساسی مورد احترام ایدئولوژی نازی بود.

منصفانه نیست که پناه گرفتن در به اصطلاح دیدگاه مسیحی دربارهٔ انسان^۱ را وصف مشترک روشنفکران محافظه‌کار فرهنگی بدانیم که می‌خواستند خود را از بی‌مبالاتی‌های سابق تبرئه کنند. نمونه‌هایی مثل اعضا حزب کارگری سوسیال دموکراتیک آلمان، هانس سدلمایر و آلفرد مولر-آرماک وجود داشتند، اما مثال‌های نقض بسیاری نیز در کار بودند، مانند یوژن کوگون^۲، که از سال ۱۹۴۶ به بعد یکی از سردبیران ژورنال چپ کاتولیک فرانکفورتر هفته^۳ بود و شش سال را در اردوگاه متمرکز بوخن‌والد^۴ گذرانده بود.

در طی سال‌های حکومت نظامی متفقین (۱۹۴۵-۴۹)، روشنفکرانی که تن به مصالحهٔ سیاسی داده بودند و می‌کوشیدند دوباره به گفتار عمومی وارد شوند، با احکام تعلیق و ممنوعیت تدریس و نشر آثار مواجه می‌شدند. برای مثال، ممنوعیت تدریس هایدگر تا زمان بازنشستگی او در سال ۱۹۵۱ ادامه داشت و گوته‌فرد بن، که خود نازی‌ها نیز او را به سال ۱۹۳۸ از نشر آثارش محروم کرده بودند، برای انتشار دوبارهٔ یکی از آثارش در آلمان تا سال ۱۹۴۸ انتظار کشید. اما ارنست یونگر، گرچه به نازی‌زدایی تن نداده بود، کار نوشتن را بدون وقفهٔ چندانی از سر گرفت.

بازگشت اشمیت به عرصهٔ گفتار عمومی، اصلاً به راحتی بازگشت یونگر یا حتی بن نبود. او به یک سال حبس در بازداشتگاهی آمریکایی محکوم شد، کتابخانه‌اش را توقیف کردند و البته مقام استادی‌اش را از او گرفتند؛ اشمیت این تحقیرها را به نحوی عجیب و استثنایی، نشانهٔ مظلومیت خود دانست و برای اینکه بر آراء اشتباهش سرپوش بگذارد، خودش را چونان حکیم فرزانه‌ای نمایاند که اندیشه‌هایش را بد فهمیده‌اند.

1 Christliche Menschbild

2 Eugen Kogon

3 Frankfurter Hefte

4 Buchenwald

تلاش‌های اشمیت برای تبریئه خودش در سراسر یادداشت‌های او نمایان است: «کدام یک بیشتر از شرافت به دور بود: اینکه در سال ۱۹۳۳ سنگ هیلتر را به سینه بزنم یا در سال ۱۹۴۵ به صورتش تف بیاندازم؟» به عبارت دیگر، اشمیت فرصت‌طلبی اولیه خود را کمتر از انکار متعاقب هیتلر از سوی همکارانش، مشمژکننده می‌دانست.

یادداشت‌های روزانه اشمیت در سال‌های ۱۹۵۱-۱۹۴۷ کاملاً نشان می‌دهد که او چگونه خود را قربانی تبعیض سیاسی جا می‌زد. این یادداشت‌ها، به لحاظ صوری، چیزی بین دفتر ثبت افکار و دستورالعمل‌های درمانی در سنت گزین‌گویی رواقی بودند. عبارت «دست‌نوشته غیبی دون کاپیسکو»^۱، [۵۹] با متنی به نام دست‌نوشته غیبی و هنر دوراندیشی^۲ قابل مقایسه است که بالتازار گراسیان^۳، ژرژوئیت اسپانیایی، در سال ۱۶۴۷ منتشر کرده بود و آرتور شوپنهاور آن را تحت عنوان دست‌نوشته غیبی و هنر حکمت جهان^۴ به آلمانی ترجمه کرد. استفاده از هم‌زد - اشمیت بصیرت‌های فرزانه‌وار خود را از زبان «دون کاپیسکو» بیان می‌کرد (گرچه این اسم را ظاهراً یونگرروی اشمیت گذاشته بود). - [۶۰] نوعی راهبرد ادبی برای شخصیت‌زدایی و خروج از قالب روانی است: استفاده از «نقاب سرد و بی‌روح»، بهترین راه برای ایجاد تمایز بین این و آن بود. و مهم‌تر از همه اینکه ندای درون و خواسته‌های وجدان، خاموش می‌شدند. [۶۱] این قسم جا زدن خود در شکل دیگری، سکه رایج آوانگاردهای ادبی هر دو جناح چپ و راست در دوره بین جنگ بود، چیزی که آن را «عینیت جدیده» می‌نامیدند. به هر روی، گلو ساریوم به‌ویژه از این حیث جالب‌توجه

1 Don Capisco

اسم مستعار اشمیت [م]

2 Oráculo manual arte de prundencia

3 Balthazar Gracián

4 Handorakel und Kunst der Weltklugheit

5 new objectivity

است که «آخرین ایستادگی نقاب سرد و بی‌روح را در میان خرابه‌ها»ی آلمان پس از جنگ نشان می‌دهد. [۶۲] از جهت دیگر، این شرایط، شرایطی آرمانی برای مزاج فکری^۱ اشمیت بود: نخستین سال‌های جنگ سرد، از این جهت نیز قابل توجه بود که حاکی از دشمنی افراطی بلوک‌های ایدئولوژیک سیاسی بود، یعنی محیطی که اشمیت می‌توانست در آن تمایزها را به چشم ببیند و تمایزهای خودش را برقرار کند و در عین حال یکسره به این فکر مشغول شود که چگونه در جنگ قبل، آلمان به‌طور کلی و خود او به‌طور خاص، از جایگاه حقوقی «دشمن» به جایگاه «جنایتکار» فروافتادند. [۶۳]

سوگواری اشمیت برای خودش تمامی نداشت، تا جایی که او وضعیتش را با کلماتی قاطع و عاری از هر کنایه و ابهامی چنین بیان کرد: «نسل‌کشی، قتل عام، برهه‌ای هول‌انگیز؛ من مستقیماً یک مورد نسل‌کشی را تجربه کرده‌ام: قلع و قمع کارمندان دولت پروس آلمان در ۱۹۴۵، آنها را به خودکشی کشاندند. اما من را به بی‌شرمانه‌ترین وجهی وادار به ایده‌کشی کردند.» [۶۴] اشمیت می‌کوشید تحقیقی را که بر خود او رفته بود، با «ترور»ی که بر آلمان تحمیل شد، یک‌کاسه کند، و بعد هر دوی این‌ها را در یک سطح اخلاقی قرار دهد و آنها را به لحاظ اخلاقی همسنگ تروری قرار دهد که خود آلمان بر جهان تحمیل کرد. [۶۵] این قسم تلاش‌ها، ویژگی معمول راهبردهای بلاغی اشمیت در بحبوحه تردید و عدم قطعیت نخستین سال‌های پس از جنگ بود. این تکنیک بلاغی حساب شده، که برهم‌ارزی اخلاقی استوار بود، به هیچ رو تن به آگاهی از این نکته نمی‌داد که اتفاقات را نمی‌توان یک‌کاسه کرد، و اشمیت را قادر می‌ساخت که در پس نقاب علیم و حکیم بودن پنهان شود. اما اشمیت زیرک‌تر از آن بود که نداند قضیه از چه قرار است. او ذیل مطلبی با عنوان «حکمت زندان» نوشت:

«تنهایی و خودفربیی دوشادوش هم پیش می‌روند.» [۶۶]
اما این قسم بصیرت‌ها را بسیار کم می‌توان در یادداشت‌های
اشمیت یافت. یادداشت‌های او در این دوره، مردی را نشان می‌دهند
که برای خود سوگواری می‌کرد، مردی که نه تنها اندیشه‌های او را بد
فهمیده‌اند، بلکه ساکتش کرده و به او خیانت کرده‌اند. در این آیین
قربانی، زیراین نقاب سرد و این نقابِ ناظرِ فسادناپذیر، روحِ پسِ
پشتِ نقاب نمایان می‌شود: «موجودی رنجور» [۶۷] «آدم بدبختی که
من باشم.» [۶۸] گلو ساریوم نشان می‌دهد که دغدغه‌های شخصی
و سیاسی اشمیت، چگونه در ذهن او درهم‌تنیده می‌شدند؛ در
واقع، گلو ساریوم بسیاری از دغدغه‌ها و وسواس‌های پسِ پشتِ آثار
منتشرشده اشمیت در این دوره را لومی‌دهد.

صدای اشمیت در دهه ۱۹۲۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰، صدای
حقوقدانِ تیزبینی بود که در آثارش تناقض‌های قانون اساسی وایمار
را برملا می‌ساخت، به نحوی که می‌شد این آثار را دفاعیه‌ای از دولت
قانون و تلاشی در جهت استحکام شالوده‌های آن تلقی کرد. از
این منظر، چرخش اشمیت به سوی ناسیونال سوسیالیسم، حرکتی
فرصت‌طلبانه و استفاده‌ای گزینشی از اندیشه سیاسی سابق او به نظر
می‌رسید. در دوره حکومت رایش سوم، اشمیت مقالات بسیاری را
منتشر کرد که کمابیش آشکارا به دفاع از سیاست نازی می‌پرداختند،
اما او صدای پوشیده‌تر خود^۱ را نیز در این مقالات پرورش داد.
کاتولیسیم رومی و شکل سیاسی^۲ (۱۹۲۳) شالوده مفهوم امر سیاسی
اشمیت در کلیسای رومی را پی‌نهاد، مفهومی که البته هنوز پرورده
نشده بود. اشمیت در آثار بعدی خود، مثل خشکی و دریا^۳ (۱۹۴۲)،
تلاش‌هایش را پی‌گرفت تا مقولات سیاسی‌اش را صبغه‌ای ماهوی

1 more esoteric voice

2 Römischer Katholizismus und politische Form

3 Land und Meer

بیخشید، که در این مورد خاص، به معنای مسلم فرض کردن مبارزه ابدی نیروهای (کاتولیک) خشکی و قوای دریایی (پروتستان کاتولیک) بود. بنابراین اشمیت می‌کوشید نوعی شأن تاریخی برای جانبداری خود از غائله نازیسم بتراشد و در تصویری که خود به این جانبداری می‌بخشید، سرو شکل تازه‌ای به آن بدهد. اما عمر این ایده‌ها، بیش از شکست آلمان و تحقیر شخصی خود اشمیت بود و بعدها بر برداشت‌های اشمیت از تاریخ و نظم آتی جهان در متون دهه ۱۹۵۰ او تأثیر گذاشتند.

این متون، حاوی تصویری از جهان بودند که به مخالفت با آن برخاسته بود، جهانی که دو وجه مشخصه‌اش، یکی انسان‌محوری بود که اشمیت آن را با خدا ناباوری یکسان می‌گرفت، و دیگری تسلط عقلانیت ابزاری، که در خدمت تأمین نیازها و تحقق بلندپروازی‌های انسان درآمده بود. اشمیت این تمایلات را ذیل دو عنوان «برنامه‌ریزی» و «نیهیلیسم» می‌گنجاند که نتیجه فلسفه تاریخ کاربردی^۱ بودند:

امروزه همه کسانی که برنامه‌ریزی می‌کنند و می‌خواهند توده مردم را در برنامه‌های خود سهیم سازند، به نحوی از انحاء درگیر فلسفه تاریخ‌اند. آنان همگی علم مدرن را به منزله واقعیتی بی‌چون‌وچرا می‌پذیرند و به ابزار نابودی تن می‌دهند، ابزاری که در دست همه قدرتمندان قرار دارد. [...] نخبگان برنامه‌ریزی و هدایتگری، خودشان و توده‌های تحت هدایت‌شان را کسانی می‌دانند که معنا و اهمیت‌شان را از فلسفه تاریخ می‌گیرند. [۶۹]

طنین سخن قبلی درباره همگرایی ایدئولوژی‌ها در ایدئولوژی واحد پیشرفت را در این نقد می‌توان تشخیص داد: «کارآفرین اعظم، آرمان دیگری جز لنین ندارد، یعنی زمین چراغانی شده. تنها اختلاف واقعی بین دو دغدغه [بلوک شرق و غرب]، بر سر شیوه درست چراغانی کردن است.» [۷۰] هم سرمایه‌داری بازار آزاد و

نتیجه فرضاً منطقی آن، یعنی لیبرالیسم سیاسی) و هم کمونیسم، فرزندان فلسفهٔ روشنگری‌اند. در نظر اشمیت، ریشه‌های مشترک فلسفه‌های تاریخ شرق و غرب، «به پردهٔ آهنین رخنه می‌کند و ارتباطی نامرئی و به شدت خطرناک با آن برقرار می‌سازد.» [۷۱]

نظم دوقطبی جهان - واقعیت جنگ سرد، پیشاپیش در دورهٔ محاصرهٔ برلین و جنگ کره، نمایان شده بود - این وجه مشترک ماهوی را پنهان می‌کرد: استفاده از فلسفه‌های تاریخ برای حمایت از «برنامه‌ها.» خوانندگان امروزی ممکن است با تعجب بپرسند که اشمیت چرا این واژه را در مورد نظامی اقتصادی بکار می‌گرفت که چنان آگاهانه خود را از «برنامه‌های پنج‌سالهٔ شوروی متمایز کرده بود. در واقع، واژهٔ «برنامه» کارکردی جدلی داشت و ترس از کمونیسم و حتی اشکال معتدل‌تر سوسیالیسم را القا می‌کرد. حمله به اقتصاد مبتنی بر برنامه‌ریزی، یکی از موضوعات رایج کارزارهای احزاب میانه و راست میانهٔ آلمان در آن دوره بود - به‌ویژه وقتی این نوع اقتصاد را با دستاوردهای اولیهٔ «اقتصاد بازار اجتماعی» مقایسه می‌کردند. [۷۲] مخالفت با برنامه‌ریزی، اشمیت را (ولو به نحوی سطحی) در جریان اصلی سیاسی زمان خود قرار می‌داد. اشمیت احتمالاً موضوعات دیگر و خاص‌تری را به ذهن تداعی می‌کرد: اشمیت در گلساریوم بارها به نحوی سرزنش‌آمیز از هنری مورگنتا^۱ نام می‌برد. در این اظهار نظر مرموز نیز به برنامهٔ موسوم به مورگنتا برای تضعیف توان صنعتی آلمان - که در آن زمان ضرورتش را از دست داده بود^۲ - اشاره می‌شود: «دلیل تفوق استالین این است که او در برابر برنامهٔ مورگنتا، موضعی دفاعی دارد.» [۷۳]

1 Henry Morgenthau

۲ برنامهٔ مورگنتا، برنامهٔ نیروهای متفقین بود که پس از جنگ جهانی دوم، آلمان را اشغال کرده بودند. هدف از این برنامه، تضعیف و نابودی بازوهای صنعتی آلمان و به‌ویژه صنایع کلیدی نظامی بود تا آلمان نتواند دوباره علیه کشورهای اروپایی دست به جنگ بزند [م]

ممکن است اشمیت صرفاً از واژه «برنامه» به عنوان صورت کوتاه‌شده همه اشکال عقلانیت ابزاری استفاده کرده باشد که در خدمت پیشرفت اقتصادی بود. باید به یاد داشت که سرمایه‌داری در سیر تحول خود به جایی رسیده بود که در آن اصل لسه‌فربی اعتبار شده بود. «نیو دیل» روزولت، اقتصادهای زمان جنگ همه طرف‌های مهم نبرد و سرانجام ملی‌سازی صنایع کلیدی در بریتانیای پس از جنگ، شاهدی بر مدعا هستند. در سطح نظری، اشمیت ممکن است همچنان تحت تأثیر تحلیل ماکس وبر از شکل‌گیری سرمایه‌داری بوده باشد، تحلیلی که بر اساس آن، سرمایه عناصر غیرعقلانی را کنار می‌زند و روش‌های کارآمدتر سازمان‌دهی را جایگزین آن می‌کند.

ارج‌نامه‌ای که اسما به حقوق‌دان قانون اساسی، ارنست فورسترهوف^۱ تقدیم شده است، اما نفوذ نیرومند و پایدار اشمیت را در آن می‌توان دید، بر طنین معاصر این موضوع گواهی می‌دهد. این ارج‌نامه، نتیجه تلاش گروهی از محققان و دانشجویانی بود که در بین سال‌های ۱۹۵۷ و ۱۹۷۲، سمیناری تابستانی را در شهر ابراخ^۲ در فرانکونی برگزار کرده بودند. گرچه اشمیت نه مؤسس رسمی این گروه بود و نه خودش در این جلسات حضور داشت، نفوذش نیرومند بود، چون دوستان و دانشجویان بسیاری که در آن جا گرد هم آمده بودند، احترام بسیار زیادی برای او قائل بودند. [۷۴] این ارج‌نامه تحت عنوان *سکولاریزاسیون و اوتوپیا*^۳ منتشر شد و شامل دو مقاله بود که صراحتاً به موضوع برنامه‌ریزی می‌پرداختند. یکی از مقاله‌ها برنامه‌ریزی را «مکمل یا حتی جایگزین» قوانین در مقام چارچوب کل مبارزه سیاسی می‌دانست [۷۵] و دیگری با این جمله آغاز کرده بود

1 Ernst Forsthoff

2 Ebrach

3 Säkularisation und Utopie

که «اوتوپیا نقطه مقابل سیاست است» و «نسبت به پیامدهای توتالیتَر برنامه‌ریزی هشدار داده بود.» [۷۶]

با عنایت به این مجموعه سرشار از معنا، به راحتی نمی‌توان در هیچ موردی معنای واژه «برنامه» را در نظر اشمیت و گروه گسترده‌تر او به تحلیل مستدل سیاست اقتصادی معاصر تقلیل داد. کارکرد این واژه در بستر نقد اشمیت بر فلسفه تاریخ را باید با توجه به مقاله «سه مرحله از معنابخشی تاریخی» مطالعه کرد. این مقاله، که از قرار معلوم نقدی بر معنا در تاریخ لوویت بود، دست‌آویز اشمیت برای ارائه تحلیلی بود که ربط چندانی به تحلیل خود لوویت نداشت. این مقاله، که در مکرورد شده بود، در *یونیورسیتاس*^۱ منتشر شد، نشریه‌ای که مؤسس آن، یکی از دانشجویان اشمیت به نام سرژ مایوالد^۲ بود، کسی که «مهم‌ترین واسطه» اشمیت و مخاطبانی بود که همچنان نظر مساعدی درباره اشمیت نداشتند. [۷۷] اشمیت جهان را تحت سلطه فلسفه تاریخ توصیف می‌کرد: «امروزه، تلاش برای خودفهمی به یکی از این دو نتیجه می‌انجامد: قرار دادن خود^۳ به نحوی تاریخی-فلسفی یا از جا کردن خود^۴ به نحوی اوتوپایی.» [۷۸] نکته گیج‌کننده این جمله، این است که اوتوپیا و فلسفه تاریخ را بدیل یکدیگر فرض می‌کند - بدیلی که اشمیت آن را توضیح نمی‌دهد. با این حال، به نظر می‌رسد که این جمله، به نحوی به این تلاش اشمیت ربط داشت که فهمی از تاریخ را همسوبا پیش‌فرض‌های خودش پیرورد. اشمیت سپس بندی را که قبلاً نقل کردیم، بندی که درباره پیوند برنامه‌ریزی و فلسفه تاریخ بود، کلمه به کلمه تکرار می‌کند و در ادامه آن می‌گوید که «توده‌ها» ایمانی کورکورانه دارند که پیشرفت

1 Universitas

2 Serge Maiwald

3 self.location

4 self.dislocation

به سود آنها خواهد بود: «و آخرین ناله نومیدی، چیزی جز این هشدار نیست که تاریخ جهان معنای خود را از دست داده است.» [۷۹] در این جا دشوار می‌توان سخنی را که اشمیت می‌کوشد بیان کند، به زبان دیگری بازگفت، اما او دربارهٔ وضعی صحبت می‌کند که کارل لوویت، تحلیلی بی‌نظیر از آن به دست داده بود. راهی که لوویت آن را از زمان حاضر تا انجیل پی‌جویی کرده بود، «مقدمه‌ای برای پی‌جویی‌های بعدی» بود. اشمیت آشکارا خود را در زمرهٔ کسانی می‌دانست که پیشتر قدم در این راه نهاده‌اند؛ تشخیص او این بود که باید «برهوت مسائل کهنهٔ مربوط به روش» را دور بزنند و مستقیماً به نتایج لوویت جهش کنند. اشمیت با این عقیدهٔ لوویت موافق است که پاگانیزم از اندیشهٔ تاریخی عاجز بود. اما این همهٔ ماجرا نیست: «ما می‌دانیم که اعتقاد به پیشرفت روشنگری و پوزیتیویسم، چیزی نبود جز صورت سکولار یهودیت و مسیحیت و "آخرت یا فرجام" خود را از همان‌ها گرفته بود.» وانگهی، اشمیت این توصیف لوویت از عصر مدرن را انعکاسی از اعتقادات خود یافته بود: دو سنت متناقض [یعنی عقل و وحی]، عصر مدرن را به دو پاره تقسیم کرده‌اند. اما اشمیت، کش وقوسی به این یافتهٔ لوویت می‌دهد و آن را چنین تبیین می‌کند:

به علاوه می‌توانیم ببینیم که امروزه واقعا سروکارمان به چه چیزی افتاده است: نه این و نه آن، نه اعتقادات چرخه‌ای و نه باورهای آخرت‌شناسانه، بلکه معنایی جعلی یا: تحمیل معنا به برنامه‌های کلان، برنامه‌هایی که آنها را انسان برانسان تحمیل می‌کند، تحمیل معنایی که خودشان نهایتاً عناصری از برنامه‌های کلان‌اند. چنین است که معنای جملهٔ بی‌نهایت مهم لوویت را می‌فهمیم: هر چه در تاریخ اندیشهٔ تاریخی انسان به عقب می‌رویم، کمتر نشانی از ایدهٔ برنامه می‌یابیم. [۸۰]

اما لوویت برخلاف اشمیت، و کستینگ، که متأثر از اشمیت بود، تا آن جا پیش نمی‌رود که بگوید فلسفه‌های تاریخ «چیزی نیستند جز ابزارهای ایدئولوژیک برنامه‌ریزی سیاسی». [۸۱] اشمیت از لوویت نقل قول می‌کند، اما دست‌ورکار خود را پیش می‌برد. دوباره باید بر این نکته تأکید کرد که در نظر اشمیت، «برنامه» صورت کوتاه‌شده تسلط رویکرد «تکنیکی» در زندگی بود. در این جا بد نیست تعریف بلومبرگ از تکنیک را یادآوری کنیم: تکنیک «شناخت چگونگی» بود و نه «شناخت چرایی». [۸۲] یعنی تکنیک شناختی بود که با توجیهات مطلقا کاری نداشت. «برنامه»، چنان‌که اشمیت بکار می‌گیرد، بر ساخته تکنیک است، تکنیک در معنای دوگانه «تکنیک» و «تکنولوژی». در نظر اشمیت، تکنولوژی و الهیات، دو قلمرو «تمامیت‌خواه» و تمامیت‌بخش بودند، یکی از حیث روش و دیگری از حیث ماهیت. [۸۳] بنابراین، به زعم اشمیت، تکنولوژی و الهیات، متقابلا یکدیگر را طرد می‌کردند. استدلال دیگر اشمیت، به قابلیت مخرب تکنولوژی مدرن مربوط می‌شود. [۸۴] به علاوه، تکنولوژی در خدمت تأمین نیازهای انسان بود، هدفی که اشمیت آن را نامشروع می‌دانست. [۸۵]

یادداشتی در دفتر روزانه اشمیت وجود دارد که هدف پنهان این ملاحظات را برملا می‌کند: «بیزارم از جهانی که آن را انسان برای انسان بسازد».^۲ [۸۶] این جمله کوتاه، که نقد الهیاتی اشمیت بر مدرنیته را خلاصه می‌کند، لب لباب ترس‌های اوست و در بحث بعدی ما اهمیتی اساسی دارد. این جمله، بازگویی عبارت‌هایی است که اشمیت قبلاً گفته بود و در آنها تکنولوژی، اوتوپیا و قدرت‌افزایی انسان را حتی با صراحت بیشتری به یکدیگر ربط داده و اضافه کرده بود:

1 absolute justification

2 I am repelled by a world made by man for man

«تکنولوژی، عصر شکل‌پذیری^۱ است. عصر هولناک‌ترین اوتوپیاها. عبارتی در *رهایی/زندان*^۲، بیزاری اشمیت از ایده جهانی را نشان می‌دهد که انسان آن را به نحوی نظام‌مند برای انسان، ساخته و پرداخته است:

اما اکنون، بهشت‌ها با اشاره به نزدیک فراخوانده می‌شوند. این بار، بهشت‌های جهانی کاملاً برنامه‌ریزی شده، با افتخارات قدرت تولید افسارگسیخته و قابلیت بی‌نهایت افزون شده مصرف، همراه با اوقات فراغتی که سخاوتمندانه پهن دامن شده‌اند و ساختارهای متناظر تفریح و تجدید قوا. بهشت زمین تکنیکی شده و نوع بشری که سراسر سازمان یافته است. [۸۷]

این تمایلات، از جهانی خبر می‌دهند که از ترس و محرومیت، رها شده است، جهانی که در آن همه مشکلات به مسائل تکنیکی تقلیل یافته و مقولات اخلاقی یا سیاسی را به دست فراموشی سپرده است. اشمیت در نوشته‌هایش بسیار کم به نیچه ارجاع می‌دهد، اما در این جا صدای «آخرین انسان» به گوش می‌رسد و تلمیحی مصرح به چنین گفت زرتشت وجود دارد: وقتی خدای وحش [pan] جای خود را به برنامه [Plan] داده، (این مورد دیگری از اعتیاد اشمیت به جناس‌های سؤال برانگیز بود)، شهرنشینان در «شادی خود، دیگر در پی ابدیت نیستند»، [۸۸] بلکه به دنبال تعطیلات‌اند. همانطور که اشمیت قبلاً در مفهوم *امر سیاسی*^۳ گفته بود، در به اصطلاح دولت جهانی، ممکن است «جهان‌بینی غیرسیاسی، فرهنگ، تمدن، اقتصاد، اخلاقیات، حق، سرگرمی و غیره وجود داشته باشد، اما نه دولت در کار خواهد بود و نه سیاست». [۸۹] اشتراوس می‌داندست

1 age of plastic

2 Ex Captivitate Salus

3 Der Begriff des Politischen

که این فهرست، بی‌خود و بی‌جهت به «سرگرمی» ختم نشده و -
نیانجامیده- است: نتیجه منطقی الغاء امر سیاسی، «جهان سرگرمی و
تفریح بود، جهان فاقد جدیت، جهانی که در آن دلیلی برای فداکاری
وجود نداشت.» [۹۰]

البته در این جا می‌توان شباهت‌های سخنان اشمیت با بسیاری
از منتقدان جامعه مصرفی یا اوقات فراغت را در همه طیف‌های
سیاسی تشخیص داد. اما تفاوت اشمیت با منتقدان چپ یا لیبرال
در این بود که این تمایلات را اشکال کاذب یا اشکالی نمی‌دانست که
به اشتباه جایگزین اشکال‌رهایی انسان شده‌اند، بلکه آنها را تكملة
ترسناک اشکال‌رهایی‌بخش تلقی می‌کرد. به علاوه، آنچه نقد اشمیت
را متفاوت‌تر می‌کند، نه فقط منظر ضدآوانیستی او، بلکه شالوده
این منظر بود: عبارت‌هایی درگلساریوم وجود دارد که شالوده‌های
الهیاتی اعتراضات اشمیت به «برنامه‌ریزی» و همه ملزومات آن را
عیان می‌کند. اشمیت در یکی از این عبارت‌ها می‌گوید که «مشیت
الهی باید سربه‌مهر بماند.» [۹۱] او در یادداشت دیگری، که مثل
بسیاری دیگر از یادداشت‌ها، شکل اشعار ساده و دم‌دستی را دارد، بر
بی‌فایده بودن برنامه‌های انسان و ناکام ماندن آنها تأکید می‌کند. [۹۲]
بیهودگی برنامه‌ریزی، درسی بود که اشمیت از تجارب شخصی‌اش
آموخته بود. اشمیت که در اوایل سال ۱۹۴۷، ابتدا به عنوان «متهم
احتمالی»^۱ و بعداً در مقام «شاهد داوطلب»^۲ در نورنبرگ دستگیر و
البته هرگز محاکمه نشد، به همسر خود نوشت: «دیگر هیچ برنامه‌ای
نمی‌ریزم؛ خدا بهتر از ما آدم‌های ناشی، کارش را بلد است.» [۹۳]
ناکام ماندن برنامه‌های به‌ویژه شغلی اشمیت، و تلقی او از خودش
به مثابه قربانی بی‌گناه شرایط، علاوه بر به اصطلاح حکمت کسی که به
چشم دیده بود که برنامه‌ها به هیچ جایی نمی‌رسند، سویه‌ای شخصی

1 possible defendant

2 Voluntary witness

بررد و طرد برنامه‌های تاریخی می‌افزاید. گرچه «برنامه‌ریزی»، صورت کوتاه‌شده «جهانی که انسان برای انسان می‌سازد» بود، نباید دلالت آن را در الهیات شخصی اشمیت نادیده گرفت. در واقع، برنامه‌ریزی بر شیطان‌شناسی^۱ اشمیت دلالت می‌کرد که اهمیت بیشتری در الهیات شخصی او داشت. برنامه‌ریزی را می‌توان با «پیش‌نگری»^۲ برابر دانست که نام دیگر پرومتهوس اسطوره‌ای بود، کسی که زئوس را فریب داد تا برای انسان آتش بیاورد و آتش را به مثابه استعاره‌ای دال بر تکبر انسان و مخاطرات آن به ادبیات وارد کرد. البته اشمیت در این جا نه از پرومتهوس، بلکه از برادر او، اپیمتهوس^۳ سخن می‌گوید که او را می‌توان با «پس‌نگری»^۴ برابر دانست. اشمیت، دو هفته پس از آنکه تأملاتش را در باب بیهودگی جد و جهدهای انسان با همسرش در میان گذاشت، به او گفت که در کلیسا روزنامه‌ای قدیمی را پیدا کرده که شعری از یک آشنای قدیمی در آن نوشته شده بود؛ این آشنای قدیمی، کونراد وایس^۵، شاعر کاتولیک بود، که اشمیت بعدها شعر «اپیمتهوس مسیحی» (۱۹۳۳) را از او به خاطر آورد و آن را با وضع خود متناسب یافت. [۹۴] اپیمتهوس مسیحی، فیگوری بود که به نحو مرموزی سرو کله‌اش در نقد اشمیت بر معنا در تاریخ پیدا شد.

تمسک اشمیت به دیدگاه‌های لوویت، معمولاً با سکوت او در باب پروژه لوویت همراه بود، پروژه‌ای که همه برداشت‌های غایت‌شناسانه یا آخرت‌شناسانه از تاریخ را مردود می‌شمرد. در مقابل، اشمیت فیگور «اپیمتهوس مسیحی» را به میان کشید. در نظر اشمیت، پس‌نگری، چشم‌انداز خاص مسیحیت بود. اشمیت مسیحیت را

1 demonolgy

2 foresight

3 Epimetheus

4 hindsight

5 Konrad Weiss

«دینی در معنای مطالعه مقایسه‌ای ادیان» نمی‌دانست و ادعا می‌کرد که مسیحیت مشتمل بر آموزه یا تعالیم اخلاقی نیست، بلکه عبارت است از رجعت به «نوعی رخداد تاریخی» که «تکینگی^۱ نامتناهی» دارد، «تکینگی‌ای که نمی‌توان آن را مال خود کرد یا متصرف شد.» منظور او از این رخداد، «جسمیت یافتن خداوند در مریم باکره» بود. اشمیت توضیحی به خوانندگانش نمی‌دهد که پیامدها و دلالت‌های این «رخداد»، دقیقاً چه بودند، اما دیدگاه مسیحی درباره تاریخ را توصیف می‌کند، دیدگاهی که در نوشته‌های کونراد وایس مفصل‌بندی شده بود: «مسیحیان به پشت سرشان می‌نگرند، به وقایع تمام‌شده، و در آنها عقل و ایماژ^۲ی درونی را می‌یابند، عقل و ایماژی که معنای ناروشن تاریخ ما، همچنان با تأمل فعالانه در باب آنها روشن می‌شود.» [۹۵] این قسم تأمل، راه را بر «پیش‌نگری» و بنابراین برنامه‌ریزی می‌بندد، چون هر رخداد تاریخی تکین است و نمی‌تواند ما را به آینده هدایت کند. «فروتنی» اپیمتئوس مسیحی از آبخخور این واقعیت سیراب می‌شود که «او با پس‌نگری، درمی‌یابد که چگونه در مقام کارگزار [مشیت الهی]، محکوم به نایب‌نایی بوده است.» [۹۶] پذیرش منفعلانه رخدادها، اُس و اساس این فهم «ماریان^۳» از تاریخ است، مگر اینکه اطاعت از دیانت مسیحی، مستلزم عمل کردن باشد.

گرچه اشمیت در همین متن، از میلاد مسیح و مرگ یا رستاخیز او در مقام رخدادهای اساسی عصر مسیحی سخن می‌گوید، [۹۷] اما وقتی به این رخداد مهم می‌رسد، رخدادی که پس از آن دیدگاه مسیحی درباره تاریخ شکل می‌گیرد، ایماژ ماریان اهمیت بیشتری می‌یابد. این دیدگاه‌های نامتعارف، اگر نه غیرارتدکس، از نظر دور

1 singularity

2 reason and image

3 Marian

نماند. آرمین موهلر^۱، که دوست نزدیک اشمیت و خود یکی از نظریه پردازان برجسته جناح راست در آلمان پس از جنگ بود، گفته بود که اندیشه اشمیت نمونه بارز «مسیحیت بدون مسیح» است که او در آن سویه های مربوط به شعائر را بر سویه های انقلابی اولویت می بخشد. [۹۸]

کریستیان لیندر^۲، با این نظر مخالفت می کند و بر خوانش هایتریش مایر صحه می نهد، کسی که اصل موضوعه هابز، «عیسی، مسیح است»^۳ را در مرکز اندیشه و ایمان اشمیت می نشانند. [۹۹] اما جایگاه این اصل موضوعه در کار هابز، خالی از مناقشه نیست، چون اهمیت سیاسی این اصل، که هدف از آن برقراری اجماع بین فرقه های درگیر نزاع بود، دست کم به اندازه اهمیت الهیاتی آن است. این اصل، بر حسب الهیات مسیحی، به معنای هیچ چیز و همه چیز است؛ این اصل، همانطور که بلومنبرگ نیز گفته است، اختلافات الهیاتی را خنثی می سازد ولی حل شان نمی کند. [۱۰۰] اصل موضوعه هابز، با توجه به تأکید اشمیت بر ایمان خود، معنای چندانی ندارد. با این حال، می توانیم فرض را بر اصرار بودن ایمان اشمیت بگذاریم، گرچه شواهد نیرومندی وجود دارند که بر غیر ارتدکس بودن این ایمان دلالت می کنند. بسیاری از ناظران اظهار کرده اند که مفهوم امر سیاسی اشمیت، با عنایت به تمایز مطلق آن بین دوست و دشمن، شواهدی را دال بر نوعی جهان بینی به دست می دهد که هسته ای گنوسی دارد. اشمیت این راز را تنها در پاسخش به بلومنبرگ، آن هم در اواخر زندگی خود، فاش کرد. [۱۰۱] اما حتی اگر اشمیت گنوسی بوده باشد، معنای گنوسیسم او با تعریف گنوسیسم در نظر فوگلین، متفاوت بود. به زعم فوگلین، گنوسی های مدرن اصرار داشتند تا

1 Armin Mohler

2 Christian Linder

3 Jesus is Christ

بهشتی زمینی را برپا کنند. اشمیت نیز با گنوسی‌های مدرن مخالف است و این مخالفت، او را به گنوسیسم پنهان خود فوگلین نزدیک‌تر از آنچه می‌کند که پیشتر تشخیص داده شده بود، یعنی به اشتغال ذهنی فوگلین به شر مطلق.

اپیمتئوس مسیحی، «آشکارا مسیحی‌ترین» دیدگاهی است که اشمیت در همه نوشته‌های خود اختیار کرده است، [۱۰۲] اما این دیدگاه، تا حد زیادی مبهم مانده است. شاید بهترین راه برای فهم دیدگاه ناظر بر اپیمتئوس مسیحی این است که آن را حلقه پیوند مفهوم کاتخون با مفهوم «همتای بزرگ تاریخی»^۱ بدانیم. از منظر مسیحی، تشخیص «عناصر امر ابدی، عناصری که در سیر زمان چونان بذری پاشیده شده‌اند»، اهمیتی مرکزی دارد. [۱۰۳] این «تأمل فعالانه»، از حیث سیاسی به اشمیت کمک کرد تا مواضع خودش را برگزیند و شاید با نگاه به گذشته، به جرح و تعدیل‌هایی در آراء خود دست بزند. البته این «پس‌نگری»، خالی از هر نوع حس تقصیر یا گناه است: اشمیت احتمالا دریافته بود که طرفداری‌اش از راهکارهای اقتدارگرایانه، نتایجی مخالف نیات اولیه او داشتند، نتایجی که گرچه موجب تشکیک در صداقت نیات او نمی‌شدند، اما چونان عوامل به تعویق اندازنده و محدودکننده عمل نمی‌کردند. بنابراین او می‌توانست اشتباهات خود را قضاوت‌های نادرست راهبردی و اشتباهاتی سیاسی تلقی کند. [۱۰۴]

گرچه «اپیمتئوس مسیحی» همچنان حضوری حاشیه‌ای در اندیشه اشمیت داشت، برای فهم تصویر اشمیت از خود و منظر تاریخی‌اش واجد اهمیت است. کاتخون، نوعی نهاد یا موجودیت جمعی است، در حالی که جایگاه اپیمتئوس مسیحی را افراد، در طی اعصار، و آن هم به نحوی موقتی تصرف می‌کردند. اما در کاتخون،

1 great historical parallel

این تصرف موقتی نبود. توکویل^۱ می‌توانست با توجه به پیش‌زمینه و تجربه‌اش، این جایگاه را تصرف کند، اما به گفته اشمیت، او فاقد «هیمنه داستان رستگاری بود، داستانی که ایده تاریخی او در باب اروپا را از نومیدی می‌رهاند.» به عبارت دیگر، توکویل فاقد مفهوم کاتخون بود، مفهومی که بدون آن اروپا «محکوم به نابودی» بود. [۱۰۵] اشمیت گمان می‌کرد که از این حیث بر توکویل برتری داشت. اشمیت با نظر به پدیده‌ها از دیدگان اپیمئوس مسیحی، رفته‌رفته کوشید منظر خودش در باب وضع جهانی تاریخی را پرورد، منظری که بر «تناظر بزرگ تاریخی» استوار بود، «تناظری که خودفهمی تاریخی قرن اخیر، بر آن متمرکز بوده است.» [۱۰۶] منظور از این «تناظر» فرضی، جنگ‌های داخلی در واپسین سال‌های امپراتوری روم غربی و عصر مسیحیت متقدم بود. فهم این تناظر، به معنای فهم آستانه گذار از یک دوران به دوران دیگر بود: «در این جا پرسش این است که عصر مسیحی به پایان رسیده است یا نه.» [۱۰۷]

پایان عصر مسیحی و بنابراین - تا آن جا که بحث بر سر اشمیت است - پایان هرگونه تاریخ معنادار، به آغاز این عصر شبیه بود، چون نشانه هر دو، جنگ داخلی بود، جنگی که اکنون در سطح جهانی انجام می‌شد: جنگ داخلی جهانی. اشمیت این اندیشه را در مقاله‌ای تحت عنوان «وحدت جهان» تشریح می‌کند. این مقاله تقریباً هیچ فرقی با مقاله دیگری نداشت که در جایی دیگر با نام «سیاره برنامه‌ریزی شده» منتشر شده بود. [۱۰۸] «وحدت جهان»، حاوی شرحی روشن‌نگر از چشم‌انداز اشمیت در باب سیاست جهانی در اوایل دهه ۱۹۵۰ است. اشمیت مقاله را با ملاحظه‌ای در مورد معنای واژه «وحدت»^۲ آغاز می‌کند و پیش از توضیح معنای وحدت در متن مقاله، اهمیت و جدیتی به این واژه می‌بخشد که از ریاضیات گرفته

1 Tocqueville

2 Einheit (one-ness)

تا الهیات، اخلاق و سیاست را دربرمی‌گیرد: «در این جا بحث بر سر سازمان‌دهی قدرت انسان است، برای برنامه‌ریزی و هدایت‌گری و تسلط بر زمین و همهٔ دیگرانسان‌ها. بحث بر سر این پرسش عظیم است که آیا زمین هنوز آمادهٔ برخورداری از قسمی مرکز واحد قدرت سیاسی نیست.» اشمیت به نحوی کمابیش گذرا به محدودیت‌های قیاس‌های سیاسی-الهیاتی و ظرفیت تجاوز آنها به دیگر قلمروها سخن می‌گوید: «نباید فراموش کنیم که آرمان وحدت، در پادشاهیِ شبانِ خوب^۱ محقق می‌شود، نه در هیچ قسمی از اقسام سازمان‌دهی بشری.» [۱۰۹] خطر ایدۀ جهانِ وحدت یافته، دقیقاً در همین شباهت فریبنده‌اش به آرمان مسیحی است، حال آنکه این ایده، در واقع «ایده‌ای تکنولوژیکی» است.^۲ از عصر دونوسو کورتس به این سو، پیشرفت اجتماعی بر شدتِ «تصغیر زمین»^۲ افزوده‌اند و به استقبال تصویر جدیدی از جهان و همراه با آن، ایدۀ وحدت جهان، رفته‌اند. همانطور که در باب بیشتر تصاویر جهان می‌توان گفت، این قسمی دین یا شبه‌دین، و نوعی اسطوره است: یک دین قلابی.» [۱۱۰]

اشمیت تسلط تکنولوژیک را به معنای فرسایش اصل سیاسی می‌دانست و معتقد بود که این تسلط، «چونان فرایند مقاومت‌ناپذیری شتاب گرفته است که در پی «تمرکز مطلق» است. [۱۱۱] اما واقعیت سیاسیِ روز، تصویر دیگری را نشان‌مان می‌دهد، که نه وحدت، بلکه دوگانگی است، از این حیث که دو قطب شرق و غرب ایجاد شده است که ایدئولوژی‌ها و نظام‌های اقتصادی کاملاً مخالفی دارند، ولی با تمسک به مفهوم مشترکی از تاریخ، وحدت یافته‌اند: تفسیری که خود از مأموریت تاریخی‌شان دارند. اشمیت، این درس را از توماس آکویناس^۳ می‌گیرد: «اگر وحدت، فی‌نفسه خیر باشد، دوگانگی

1 The kingdom of the good shepherd

2 Diminution of the Earth

3 Thomas Aquinas

فی نفسه شر و خطرناک است.» [۱۱۲] - و دلیل شر بودنش این است که صرفاً می‌تواند مقدمه نزع بر سر وحدت باشد، وحدتی که از حیث سیاسی، نامطلوب و دست‌نیافتنی است. اشتراوس با ارجاع به این اندیشه اشمیت که انسان به این دلیل که «شرور» است، موجودی سیاسی است، اظهار می‌کند که در این اندیشه، تنشی وجود دارد: اگر امر سیاسی و نتیجه منطقی آن، یعنی تکثر قوا، ریشه در طبیعت انسان دارد، دلیلی برای هراس از زوال این تکثر وجود نخواهد داشت - اما این دقیقاً همان چیزی بود که اشمیت از آن می‌ترسید. این تنش، به دیدگاه‌های اشمیت در باب وحدت جهانی انتقال می‌یابد: خشکی و زمین پیشتر «بین داعیه یقینی و این سوءظن» دوپاره شده بود که «اوضاع ممکن است، سرانجامی دیگر داشته باشد.»، یا به عبارت دیگر، «عقل‌گرایی غرب» ممکن است بتواند این تمایز را در پایان تاریخ، منحل کند. [۱۱۳]

در پرتو تمایل به وحدت تکنیکی-صنعتی، مبارزه برای تسلط در جهان دو قطبی، می‌توانست تنها به پیروزی یکی از این دو قدرت بیانجامد. [۱۱۴] پیروزمندان، جهان را بر طبق ایده‌های خود، وحدت می‌بخشند، اما این وحدت، از راهی جز برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی، محقق نخواهد شد. در این جا دوباره اشمیت صراحتاً از پیوند برنامه‌ریزی و فلسفه‌های تاریخ سخن می‌گوید: «عصر برنامه‌ریزی، مثل عصر ما، مشتمل بر فلسفه پیشرفت است» و این سخن که «هرکس امروزه به برنامه‌ریزی مشغول است و هرکس که برای [تحقق برنامه‌های خود]^۱ به توده‌های عظیم مردم نیاز دارد، به نحوی از انحاء به فلسفه تاریخ اشتغال دارد.» [۱۱۵] توده‌ها نیز به نوبه خود، اسیرایمان شبه‌دینی به پیشرفت هستند، در حالی که روشنفکران، که زمانی نام نخبگان و مبدعان این ایمان را یدک می‌کشیدند، دریافته‌اند «که

۱ افزوده از کرول است.

ابزارهای جدید تکنولوژیک، شاید انسان را قدرتمندتر ساخته باشد، اما از او موجود بهتری نساخته‌اند.» [۱۱۶]

از این وضع پیش آمده در مقیاس جهانی چه می‌توان فهمید؟ نظروری‌های اشمیت در باب ظهور «قدرت سوم» یا تکثر فضای بزرگ، به توازن قوا میدان می‌دهد و به وحدتی منتهی می‌شود که با وحدت یادشده متفاوت است. در این جا عامل وحدت بخش، چیزی شبیه به حقوق عمومی اروپایی^۱ است، مدلی از نظم بین‌المللی متشکل از قوای حاکم، که اشمیت بسیار دلبسته آن بود. [۱۱۷] اما اشمیت ظاهراً چندان باور نداشت که چنان اتفاقاتی واقعا رخ دهند یا در هر حال ترجیح می‌داد که بر وضع فعلی تمرکز کند، وضعی که کلید فهم آن، فلسفه تاریخ بود. به نظر می‌رسد که اشمیت از شرح لوویت مبنی بر گذار از الهیات به فلسفه تاریخ پیروی می‌کند، و در عین حال، دیدگاه پاگان و دُوری تاریخ را مردود می‌شمرد، چون در عصری که پیشرفت تکنولوژیکی، بر بهبود اخلاقیات، پیشی گرفته بود، دیدگاه دُوری تاریخ چیزی جز توهم نمی‌توانست باشد. تنها بدیل انسان، احتمالاً حرکت استیصال‌آمیز در جهت آزادی نهایی است، حرکتی که فرصت خودکشی جمعی از طریق تکنولوژی را در اختیار او قرار می‌دهد، چرا که خودکشی جمعی، «نقطه اوج تاریخ جهانی است.» [۱۱۸] اشمیت بار دیگر موضع لوویت را تحریف می‌کند تا به اهداف خود دست یابد، چون سخن لوویت اصلاً این نبود که پاگانسیم، روی هم رفته عاجز از فهم تاریخی است، بلکه برعکس، لوویت گفته بود که پاگانسیم، کاملاً قادر است به نوعی مطالعه محدود، عملگرایانه و مبتنی بر انسان‌شناسی از تاریخ دست پیدا کند که نمونه بارز آن توسیدید^۲ بود. [۱۱۹]

1 Jus publicum europaeum

2 Thucydides

این چشم اندازهای محدود تاریخی، به کار اشمیت نمی‌آمد؛ فایده طرح‌واره لوویت برای اشمیت، این بود که تعریفی از تاریخ را در اختیار اشمیت قرار می‌داد که لوویت خود آن را رد می‌کرد، و نیز نوعی ساختار تمامیت‌بخش معنا را به اشمیت می‌بخشید که او می‌کوشید آن را به شالوده‌های مفروض‌اش در دیانت مسیحی گره بزند. بنابراین چالش فکری، چنان‌که اشمیت تصور می‌کرد، اتخاذ نوعی چشم‌انداز تاریخی و در عین حال مقاومت در برابر شبه‌دین پیشرفت بود. پاسخ را شاید بتوان در «ایده مسیحی تاریخ» یافت. اشمیت، رد و طرد این امکان از سوی لوویت را اشتباه اصلی او می‌داند و مدعی می‌شود که بسیاری از این قسم تصاویر جهان وجود دارند که اغلب در زمان نیاز به کمک مسیحیان آمده‌اند. برای مثال، ایده «تناظر بزرگ» و مفهوم کانتخون را می‌توان از این دست تصاویر دانست. اشمیت بدون تدقیق هریک از این دو امکان، سخنش را با ذکر خصوصیات کلی دیدگاه مسیحی تاریخ به پایان می‌برد. این ایده، می‌پذیرفت که تاریخ، سلسله وقایعی نیست که بر طبق نوعی هنجار علمی یا طبیعی اتفاق بیافتد، بلکه اس و اساس تاریخ، «رخدادی است که یک بار اتفاق افتاده و خود را تکرار نمی‌کند». [...] رخداد تاریخی، تنها یک بار اتفاق می‌افتد، و فلسفه تاریخ عقل‌گرایی، تکینگی این رخداد را از بین می‌برد. [...] اما تکینگی اعمال انسان را تنها در صورتی خواهیم فهمید که آنها را به تکینگی بی‌منتهای رخدادهای تاریخ مسیحی ربط بدهیم. [۱۲۰] این نکته، اشمیت را به نتیجه‌ای می‌رساند که گرچه سخت بتوان آن را خوشبینانه نامید، دست‌کم این امید در آن وجود دارد که شاید خداوند هنوز عطای انسان را به لقایش نبخشیده باشد:

تاریخ، و همراه با آن، امکان ایده مسیحی تاریخ، همواره نیرومندتر از فلسفه تاریخ خواهد ماند. هر نوع وحدت جهان، که پیرو ایده مسیحی نباشد، تنها پیشگام گذار به کثرت جدیدی خواهد بود که

آبستنِ فاجعه است، یا نشانه‌ای از ظهور آخرالزمان. [۱۲۱]
جان کلام این استدلال‌ها، چیز تازه‌ای در اندیشه اشمیت نبود، بلکه فقط مفهوم او از امر سیاسی را از منظر الهیاتی تدقیق می‌کرد، یا شالوده الهیاتی تا آن زمان پنهان مفهوم امر سیاسی را عیان می‌ساخت. اشمیت در رساله مفهوم امر سیاسی، پیشتر به ایده دولت جهانی حمله کرده بود، دولتی که در آن زمان، کارگزارش، جامعه ملل^۱ بود: نتیجه تعریف مفهوم امر سیاسی، تکثر دولت‌هاست. پیشفرض واحد سیاسی، امکان واقعی دشمن و بنابراین وجود واحد سیاسی دیگر است. بنابراین تا زمانی که دولتی بر روی زمین وجود دارد، شاهد تکثر دولت‌ها خواهیم بود و «دولت»ی جهانی در کار نخواهد بود که کل زمین و کل انسان‌ها را دربرگیرد. [۱۲۲]

در نظر اشمیت، آرمان دولت جهانی، معترف اوتوپیا در تحت‌اللفظی‌ترین معنای کلمه بود: «ناکجا^۲». اما این نه به دلیل ماهیت توهم‌آلود اوتوپیا، بلکه به دلیل ارتباطی بود که اشمیت بین نظم^۳ و نوعی حس مکان^۴ برقرار کرده بود. به زعم او، در دولت جهانی اوتوپایی، نه نظم وجود خواهد داشت و نه حس مکان؛ نظم، نه بیانگرا انتظام افقی درون دولت، بلکه مبین قسمی نظم افقی بود که روابط دولت‌ها را تنظیم می‌کرد - چیزی که در پارادایم اشمیت، حقوق عمومی اروپایی نام می‌گرفت. اشمیت معتقد بود که این نظم، خاستگاهی الهی یا دست‌کم منزلتی «طبیعی» دارد و بنابراین نقد او بر اوتوپیا به مثابه «بی‌جاشدگی^۵»، با نقدش بر نخوت انسان یا شورش او علیه نظم الهی، ارتباط نزدیکی داشت. سرانجام تکنولوژی بود که

1 The League of Nations

2 non-place

3 ordnung (order)

4 sense of place

5 dis-location (Ent-Ortung)

این رؤیای دیرینه انسان را به تحقق نزدیک می‌کرد: «دیگر مکان یا فضا تفاوتی با هم ندارند. مکان یا فضا دیگر خداداد یا جهیزیه طبیعت نیستند، بلکه حادث‌اند و انسان‌ها آنها را آزادانه برمی‌گزینند و در واقع، آن دو را انسان برای انسان می‌سازد.» [۱۲۳] در این جا بیزاری اشمیت از این جهانِ انسان‌زاد^۱، به برنامه‌ریزی، تکنولوژی، دولت جهانی و - تلویحا- به خاستگاه مشترک آنها، یعنی فلسفه تاریخ، گره می‌خورد:

انسان جهان خود را در راستای طرح‌های عقلانی می‌سازد. با رشد تکنولوژی، اوتوپیا به قله‌های هر چه رفیع‌تری دست می‌یابد؛ و سرانجام به آخرین مرز طبیعت می‌رسد، طبیعت خود انسان، و جامعه‌ای سیاسی را در ذهن می‌پرورد که از انسان‌هایی تشکیل می‌شود که طبق برنامه، یکدست شده‌اند. [...] به عبارت دیگر، این نوعی برنامه‌ریزی تام است که حتی وضع طبیعی انسان در بی‌جاشدگی‌های او را دربرمی‌گیرد. بدین‌سان معنای اوتوپیا این است: بی‌جاشدگی نهایی در تام‌ترین معنای کلمه، که شامل الغاء پیوند نظم و حسِ جای گرفتن در مکان می‌شود و این به نوبه خود مکانی را که انسان تا این زمان در طبیعت اشغال کرده است، ملغی می‌کند. [۱۲۴]

اشمیت ظاهراً این سطور را تحت تأثیر دنیای قشنگ نور^۲ (۱۹۳۲)، رمان آلدوکس هاکسلی^۳ نوشت که «اوتوپای درخور عصر تکنولوژی» بود [۱۲۵] و خود پاسخی بود به رمان اوتوپیایی اچ. جی. ولز^۴، *انسان‌های شبیه به خدا*^۵ (۱۹۲۳). مشخصاتِ خراب‌آبادِ هاکسلی، عبارتند از دولت جهانی و زاد و ولدِ هدفمندِ انسان‌های یکدست‌شده.

1 antropogenic world

2 Brave New World

3 Aldus Huxley

4 H. G. Wells

5 Men Like Gods

او این مشخصات را در مقام نتیجه منطقی تمایلات علمی، اجتماعی و سیاسی زمان خود توصیف کرده بود. گرچه دنیای قشنگ نو مفهوم اوتوپیا را در دستورکار اشمیت قرار داد، همه دیگر سخنان اشمیت درباره اوتوپیا را در آثار او می‌توان یافت. برای مثال، اشمیت قبلاً در اثر تمثیلی زمان جنگ، خشکی و دریا، به مفهوم بی‌جاشدگی اشاره کرده بود، اثری که در آن، تکنولوژی در قالب راه‌های هر چه سریع‌تر ارتباطی ظاهر می‌شود و بر تغییر مفاهیم مربوط به فضا دلالت می‌کند. [۱۲۶] به علاوه، اوتوپیا عنوان مناسبی به نظر می‌رسد که اشمیت می‌توانست نقدش بر عصر مدرن را ذیل آن قرار دهد و در مخالفت با این عصر، از مفهوم خود درباره تاریخ دفاع کند. بنابراین می‌توان تشخیص داد که علاقه اشمیت به این مفهوم از تاریخ، بیش از بستر بلاواسطه خوانش او از هاکسلی، تداوم یافت: «هنوز دارم به اوتوپیا فکر می‌کنم؛ به نظر من اوتوپیا به معنای برنامه‌ریزی است. از برنامه پنج ساله گرفته تا برنامه پنج هزار ساله؛ زمان تنها یک عدد است و تفاوتی در این عصر متورم ایجاد نمی‌کند.» [۱۲۷] این اظهارات، مثل بسیاری دیگر از سخنان اشمیت در *گلو ساریوم*، مواضع بی‌درنگ قابل فهم سیاسی را با اظهار نظرهایی مرموز ترکیب می‌کند.

نکته واضح در این جا و جاهای دیگر، این است که اشمیت اوتوپیا را نتیجه حرکت به سوی هدفی می‌فهمد که عقلانیت علمی در پی آن روان بود، هدفی که نشان می‌داد تاریخ را انسان تمام کرده است و نه خدا؛ انسان خود وضع کمال را رقم می‌زند، وضعی که خوب یا بد، قضاوت الهی نمی‌توانست آن را نجات بخشد و رستگار کند و وضعی که در آن، نه امید و نه ترس از بلا تکلیفی آخرت‌شناسانه، معنایی نداشت. به نظر می‌رسد که این هدف، همواره حتی برای هواداران سوسیالیسم، روشن نبود: «آلفرد دوبلین^۱

اوتوپیا را چنین تعریف می‌کند: "برنامه‌ای بشری برای فرار از تاریخ و رسیدن به وضع پایدارِ کمال." این نکتهٔ روشنگری در باب مارکس است، کسی که مدعای "علمی بودن" دیدگاه‌هایش، دست‌آویزی برای تغییر جهان، بدون فرار از تاریخ، بود. [۱۲۸] دوبلین رمان‌نویس، گرچه متعلق به جناح راست و یهودی‌زاده بود، به آیین کاتولیک رومی گروید و پس از آنکه سوسیالیسم جزم‌گرا را مردود شمرد، به سال ۱۹۵۳ از جمهوری آلمان شرقی خارج شد. دوبلین در ادامهٔ این متن، بین اوتوپیا و دین تمیز می‌دهد و این بی‌شک به مذاق اشمیت خوش می‌آمد: «اوتوپیا پاسخی به مطالبهٔ قدرت است، قدرتی که زمین را هدف قرار می‌دهد، اما دین کاری با برنامهٔ زمینی ندارد. [...] اوتوپیا به خیال خود می‌داند که انسان‌ها می‌توانند از طریق مداخلات رادیکال در نهادهای اجتماعی و سیاسی، به وضع پایدار کمال برسند.» [۱۲۹] دوبلین در ادامه دو مدل «آخرت‌شناسانه» را از هم متمایز می‌کند، یکی مدل «اقتصادی (کمونیستی-مارکسیستی) و دیگر مدل «زیست‌شناسانه»، که از سال ۱۹۳۳ به این سو، در آلمان محقق شده است. [۱۳۰] دوبلین از قضا حتی پیش از لوویت، به این نکته اشاره کرده بود که اشتقاق «موعودباوریِ پرولتری» از ریشه‌های مسیحی، امری «شناخته‌شده» است.

در مورد دوبلین، اشمیت از بحث دربارهٔ اوتوپیا «زیست‌شناسانه» ناسیونال سوسیالیسم چشم‌پوشی می‌کند، گرچه اشمیت، با تأثیرپذیری‌اش از هاکسلی، نشان داده بود که از سویه‌های مربوط به بهسازیِ نژادی در اوتوپیا آگاه است. در عوض، اشمیت بر تمایز دوبلین بین اوتوپیا و دین تمرکز می‌کند. دوبلین این تمایز را محصول بصیرتی دینی می‌داند: «اینکه طبیعت انسان، چنان‌که هست، به وضع پایدارِ کمال و خوشبختی، تن نمی‌دهد.» [۱۳۱] در این جا «خوشبختی» مفهومی کلیدی است. خوشبختی مبین آرمانی

اپیکوری است و تا حد زیادی به معنای رهایی از ترس است - ترس از مرگ و ترس از خدایان. الغاء ترس، یکی از عناصر اوتوپیانسیم و به ویژه مغایر با غرایز دینی اشمیت بود، غرایزی که بر طبق آنها، ترس از خدا نه تنها سرآغاز حکمت بود، بلکه مقوم مقام و منزلتی بود که در مقام کاتخون عمل می‌کرد. پاسخ خود اشمیت به پرسش «اوتوپیا چیست؟» این نکته را روشن می‌کند:

انحلال امکانات نامتناهی انسان در تحقق امر متناهی؛ نخست در نظرو سپس در عمل. چه، همه اندیشه‌های انسان به ثمر می‌رسند. گناه اوتوپیا این است که تحقق امر متناهی، به معنای الغاء ترسی است که در امکان تحقق امر نامتناهی لانه کرده است؛ اینکه تحقق امر متناهی، باید ما را از زخم امر نامتناهی رها کند. [...] امروزه موضوع «اوتوپیا» به قدر کافی روشن است؛ و چنین است خصلت اوتوپایی کلی عقل‌گرایی، روشن‌گری و پوزیتیویسم. [...] اما نکته و قصور اساسی این است: سازمان‌دهی معطوف به الغاء ترس، و نیل به امنیت. [۱۳۲]

اشمیت صلح و امنیت را شعار آنارشئیست‌ها می‌دانست، کسانی که به زعم او، حکومت‌شان فرقی با حکومت دولت جهانی نداشت. [۱۳۳] در نظر اشمیت، عصر امنیت، عصری بود که در آن برنامه‌ها جای مشیت الهی را می‌گیرند، [۱۳۴] حال آنکه فقدان امنیت و - در یک کلام - ترس، از پایان اوتوپایی تاریخ جلوگیری می‌کرد. بنابراین حفظ ترس، یکی از وظایف بسیار مهم سیاسی بود. گرچه هابز خود بر نقش حاکم به عنوان حافظ صلح و نظم عمومی تأکید کرده بود، اشمیت رنج بسیار می‌کشید تا رویکرد «عملی» هابز را از برنامه‌های اوتوپایی اخلاف او متمایز کند. نتیجه منطقی موضع اشمیت این است که میل انسان را باید زیر نظر گرفت و انسان را همواره باید در وضع کمبود و فقدان نگاه داشت. اشمیت به صراحت می‌گوید که

استمرار این وضع ناکامل، پیش شرط تاریخ است، تاریخی که «عجز و مسکنّت آن، امید و افتخار ماست.» [۱۳۵] وجه مشترک تعریف اشمیت از اوتوپیا با تعاریف هاکسلی و دوبلین این است که برآورده نشدن میل را بخشی از وضع بشری می داند و تحقق میل را پایان تاریخ بشری تلقی می کند. در اوایل کار فکری اشمیت، هوگو بال^۱ توصیف موجز زیر را از سبک فکری او به دست می دهد:

او ایدئولوگی است که اعتقادات غریب و نامتعارفی دارد. [...] ایدئولوگ چه معنایی دارد؟ او چگونه به وجود می آید؟ او نظامی شخصی و کمابیش خصوصی دارد که می کوشد بر عمر آن بیفزاید. او همه واقعات بی چون و چرای زندگی و همه تجاربش را حول این اعتقاد بنیادین گرد می آورد که ایده ها بر زندگی حکومت می کنند. [...] در زمانه ای که با پوچی می جنگد یا آن را به دیده تحقیر می نگرد، و از این طریق، اهمیتی وافر به پوچی می دهد، ایدئولوگ چاره ای جز بررسی مجدد بنیان های خود ندارد. او به سیاستمدار تبدیل می شود، و پیش از آنکه بداند، به هیئت متاله درمی آید. [۱۳۶]

اُس و اساس ایدئولوژی سیاسی الهیاتی اشمیت، ایمانی است که طنین آن را در سراسر آثار او و از نوشته های اولیه اش به این سو، می توان شنید: «انسان در این جهان تنها نیست و: جهان خیر است و هر شری در آن وجود دارد، نتیجه گناه انسان است.» [۱۳۷] اشمیت بعدها این ایمان را با صراحت بیشتری بیان می کند: «همه نظریه های اصیل سیاسی، فرض را بر «شروع بودن» انسان می گذارند؛ شروع بودن انسان، نوعی «اعتقاد انسان شناسانه» بود که اشمیت آن را «به این جزم بنیادین الهیاتی» ربط می داد که «جهان و انسان گناهکارند.» [۱۳۸] همانطور که اشتراوس فهمیده بود، هسته امر سیاسی، دستخوش تنش عجیبی بود: چون یا انسان ماهیتا شروع و «خطرناک» بود و همین امر،

استمرار خصومت ناشی از این وضع را تضمین می‌کرد؛ یا انسان شرور نبود و بنابراین امر سیاسی در معرض تهدید قرار می‌گرفت؛ این ترسی است که اشمیت در مفهوم/امر سیاسی، آن را در کنار مدعای انسان‌شناسانه‌اش، بیان می‌کند [۱۳۹] - در هر حال به نظر می‌رسید که اشمیت اشتباه نمی‌کرد، بلکه دستورکار متفاوت و مرموز خود را پی می‌گرفت. در مجموع، اشمیت از امر سیاسی دفاع می‌کرد «چون تهدید امر سیاسی، تهدید جدیت زندگی است. تأیید امر سیاسی، چیزی نیست جز تأیید اخلاق.» [۱۴۰] دوباره استدلال اشمیت حول تقابل می‌چرخد: جدیت مرگ و زندگی در برابر سرگرمی و تفریح محض.

شالوده انسان‌شناسی سلبی، یعنی آموزه گناه اصلی، از حیث الهیاتی قابل مناقشه است، چون این آموزه محصول دیدگاه‌هایی است که - در آن زمان که آگوستین مفصل‌بندی‌شان می‌کرد - نامتعارف بودند و قرابتی با سنت متقدم مسیحی نداشتند. دو نتیجه‌ای که آگوستین از تفسیر هبوط انسان گرفت، بدین قرار بودند: انسان نمی‌تواند با تکیه بر قدرت خویش از این فلاکت رها شود؛ و «انسان یکسره قدرت اولیه‌اش را برای حکومت بر خود از دست داده است.» [۱۴۱] این شکاکیت بنیادین در مورد امکان رهایی انسان به هر شکل ممکن، موضع اشمیت را نیز تعیین می‌کند. تنها خداوند می‌تواند خیر باشد، و انسان، که منقاد خداوند است، لاجرم شرور است. و این شرارت را نه تنها در ماهیت انسان، بلکه در نسبت با خیر چیره خداوند، باید فهمید [۱۴۲] برده درمی‌یابد که یوغ بردگی‌اش را چونان ننگی اخلاقی پیش چشم او گرفته‌اند؛ برده‌ای که در نظام فئودالی پابسته زمین بود، اکنون در نظام الهیاتی پابسته گناه می‌شود.

اعتقاد اشمیت به ضرورت دشمنی بر این اعتقاد او استوار است که تنها خصومت می‌تواند از درغلتیدن جهان به صلح طلبی تام و تمام - و در نتیجه پایان تاریخ - جلوگیری کند، هدفی که پروژه‌های اوتوپایی

در پی آن هستند. اشمیت می‌گوید: «چه وحشتناک است جهانی که همه‌جایش اندرونی^۱ است، بی‌هیچ محیط بیرونی^۲، بی‌هیچ جایی که نیروها در آن آزادانه به نزاع برخیزند.» [۱۴۳] «الهیات سیاسی با اعلام نامتقارنِ خصومت» علیه این جهان می‌شورد: الهیات سیاسی، این جهان را کاملاً و مطلقاً شیطانی می‌کند. [۱۴۴] اما همانطور که اشمیت بسیار به نقلِ این جملهٔ دوستش، تئودور دابلر^۳، علاقه داشت، نکته این بود که «دشمن، تجسمِ مشغلهٔ ذهنیِ ماست.» [۱۴۵] دشمنی اشمیت با اوتوپای سکولار، به‌ویژه محصول تنش‌های ذاتی خودِ انسان‌شناسی سلبی اشمیت بود. آموزهٔ اشمیت در مورد ماهیت شرورِ انسان، ظاهراً برای تضمینِ تداومِ دشمنی و بنابراین تداومِ تاریخ، کافی نبود. حدوداً در همان زمانی که اشتراوس به این مشکل اشمیت اشاره کرد، اشمیت پاسخ دیگری در آستین داشت: کاتخون.

مفهوم کاتخون اشمیت

از مفهوم امر سیاسی تا نوموس زمین^۴ و دیگر آثار اشمیت، دشمنی و نظم، در مقام ضامن‌های متقابلاً ضروری تاریخ ظاهر می‌شوند، ضامن‌هایی که تاریخ را نسبت به مداخلهٔ الهی و نهایتاً رستگاری، گشوده نگاه می‌دارند. در نظر اشمیت، تاریخ را تنها به‌مثابه تاریخِ مواجهات انسان با خداوند می‌توان فهمید، تاریخی که بر عدم کفایت انسان برای انسان و تمنای استعلا گواهی می‌دهد. نیرو یا نیروهای که موفق می‌شوند از پایان سکولار تاریخ جلوگیری کنند، ذیل مفهوم کاتخون درمی‌آیند.

الهیات سلبی اشمیت، همانطور که اشتراوس نشان داد، استمرار

1 Interior (Inland)

2 Abroad (Ausland)

3 Theodor Däubler

4 Der Nomos der Erde

دشمنی را تضمین نمی‌کرد. بنابراین توجه اشمیت از طبیعت انسان به ضامن بیرونی و نهادی تداوم تاریخ معطوف شد. نمی‌توان ثابت کرد که آیا این حرکت اشمیت، در واکنش به نقد اشتراوس بود یا نه، اما اشمیت بعدها نظریه کاتخون را محصول سال ۱۹۳۲ دانست. [۱۴۶] این تاریخ قابل مناقشه است، به‌ویژه چون خود اشمیت بعدها این تاریخ را جلوانداخت و گفت که این بصیرت در سال ۱۹۳۶ به اندیشه او راه یافته است. [۱۴۷] این خلاف‌گویی اشمیت، از آن رو مهم است که این سال‌ها، هر دو، از حیث نقش‌آفرینی سیاسی اشمیت، اهمیت بسیاری دارند. اشمیت در سال ۱۹۳۲ به طرفداری از به اصطلاح کودتای پروس سخن گفت، کودتایی که طی آن فرانک فون پاپن^۱، مأمور رایش، حکومت پروس به رهبری اتوبراون^۲ را سرنگون کرد؛ و ۱۹۳۶ سالی بود که اشمیت به فرصت‌طلبی متهم شد و از چشم نازی‌ها افتاد. در هر دو مورد، کاتخون را می‌توان فیگور مقاومت تفسیر کرد، گرچه کاتخون تنها در سال ۱۹۳۶ به طرز واضحی چنان نقشی داشت. اشمیت در سال ۱۹۳۲ به احتمال فراوان انتظار داشت که پاپن یا هیلتر در نقش «به تعویق اندازنده»^۳ اولا جنگ داخلی و ثانيا بولشویسم عمل کنند. حتی در سال ۱۹۳۶، فهم بازگونه کاتخون به معنای خلط از دست رفتن نفوذ خود اشمیت با مقاومت فعالانه بود و بعدها نیازمند خوانشی خاص و جانبدارانه از اولین استفاده از این مفهوم در اثری منتشرشده، در مقاله‌ی «تسریع آگاهانه» به سال ۱۹۴۲ بود. به هر حال، از این زمان به بعد، مفهوم کاتخون جایگاهی اساسی در سیاهه مفاهیم اشمیت می‌یابد، از جمله در جلد دوم الهیات سیاسی، که آخرین کتاب اشمیت بود. در این کتاب، اشمیت در بحبوحه جدال با دوست دیرینش، اریک پترسون، تعریفی انضمامی از مفهوم کاتخون ارائه می‌دهد.

1 Franz von Papen

2 Otto Braun

کانون این مناقشه، دیدگاهی دربارهٔ امپراتوری روم بود که پترسون آن را به اوزیوس^۱ - مثاله رسمی دربار کنستانتین - منتسب کرده بود. در این دیدگاه، اوزیوس معاهدهٔ صلح رومی^۲ را تحقق وعدهٔ آخرت‌شناسانهٔ امپراتوری صلح و تحقق پادشاهی خداوند بر روی زمین دانسته و گفته بود که یکتاپرستی، معادل ساختاری خود را در حاکمیت امپراتوری یافته است. پترسون به پیروی از آگوستین استدلال می‌کند که آموزه‌های اوزیوس، غیرارتدکس و آلوده به آموزهٔ ممنوعهٔ آریانیسم^۳ بودند و نتیجه می‌گیرد که «جزم تثلیث و تفسیر معاهدهٔ صلح رومی بر اساس آخرت‌شناسی مسیحی، لاجرم نظریهٔ سلطنت الهی را به کام نابودی فرستادند.» این هستهٔ تخریب جزمی تعالیم اوزیوس به دست پترسون و عقیده‌ای است که دوباره در «آخرین فرضیهٔ افسانه‌ای»^۴ [۱۴۸] ظاهر می‌شود تا ناسازگاری الهیات سیاسی و مسیحیت را به کرسی بنشاند.

اشمیت معتقد بود که پترسون نه تنها تعالیم اوزیوس را درست نفهمیده، بلکه عامدانه این تعالیم را تحریف کرده است تا هدف سیاسی خود را محقق ساخت که عبارت بود از انفکاک مصنوعی قلمروهای سیاست و الهیات. این راهبرد، پترسون را از فهم این نکته بازداشته بود که اوزیوس در واقع نقش امپراتوری روم را «نقش به تعویق اندازندهٔ ظهور دجال» می‌دانست و معتقد بود که این امپراتوری در مقام «کاتخونی عمل کرده بود که پولس رسول در نامه‌اش از آن سخن گفته بود.» [۱۴۹] کاتخون، نیرویی بود که تا زمان بازگشت مسیح و قضاوت واپسین، از ظهور دجال جلوگیری می‌کرد. به نظر می‌رسد

1 Eusebius

2 Pax Augusta (Pax Romana)

3 Arianism

آموزه‌ای الهیاتی است که مسیح را پسر خدا و نه خود خدا می‌دانست و بنابراین انقسام سه‌گانهٔ خدا یا تثلیث را رد می‌کرد [م]

4 The legendary final thesis

که فوگلین نیز هنگام ذکر «برداشتی از تاریخ که در آن پایان روم به معنای پایان جهان از منظر آخرت‌شناسانه است»، به مفهومی شبیه به کاتخون نظر داشته است، گرچه او از این کلمه استفاده نمی‌کند. [۱۵۰] همین نقش امپراتوری روم بود که پترسون از فهم آن درمانده بود، چون عقیده داشت که «ناباوری یهودیان و استنکاف دائمی آنان از گرویدن به مسیحیت، پایان عصر مسیحی را به تأخیر می‌انداخت». [۱۵۱] آنچه در این جمله جالب توجه است، فقط این نیست که پترسون ظاهراً به نحوی فعالانه خواستار ظهور دجال به عنوان مقدمه رستگاری می‌شود - یعنی چیزی که حسن ختام اندیشه آخرت‌شناسانه است - بلکه این است که اشمیت می‌خواهد پترسون را به یهودستیزی متهم کند و از این طریق اندیشه او را بی اعتبار سازد.

اشمیت مفهوم کاتخون را در نامه دوم به تسالونیکیان می‌یابد، نامه‌ای که در آن پولس رسول یا هر کس که ممکن است آن را نوشته باشد - چون در اصالت این نامه تشکیک کرده‌اند - به مدعیاتی می‌پردازد که از «فرا رسیدن روز خدا» [۱۵۲] سخن می‌گویند و به جماعت مؤمنان یادآور می‌شود که «چه آن روز فرا نخواهد رسید، مگر آنکه عصیان بزرگ علیه خداوند رخ دهد و مرد بی‌دین، [دجال] حجاب از چهره بردارد - مردی که مولود هلاکت خواهد بود. او خود را برمی‌کشد و از هر آنچه مردم خدا می‌خوانند و هر آنچه عبادت می‌کنند، سر می‌پیچد» [۱۵۳] و پس از این هشدار است که ادعای اسرارآمیزی مطرح می‌شود: «و می‌دانید که چه چیزی او [دجال] را باز می‌دارد؛ چه او حجاب از چهره نخواهد درید، مگر آنکه زمانش رسیده باشد. همانا این بی‌دینی، مخفیانه به کار خود مشغول است و تا زمانی مخفی خواهد ماند که آن کس که بازش می‌دارد [کاتخون]، از سر راه کنار رود». [۱۵۴] بنابراین کاتخون در وهله اول، یک فرد است، و در وهله دوم، یک موجودیت انتزاعی. در این عبارات،

هویت او - مرد یا زن بودنش - [۱۵۵] و راه نابودی اش معلوم نیست و نیز نمی‌توان فهمید که آیا کاتخون را مؤمنان از سر راه برمی‌دارند یا نیرویی نادیدنی یا مداخله الهی موجب نابودی او خواهد بود. [۱۵۶] «ظاهرا پولس و تسالونیکیان از هویت به تعویق اندازنده، آگاه بودند. آنان به دلایلی انتقال این آگاهی به آیندگان را ضروری یا مصلحت‌آمیز ندانستند.» [۱۵۷] بنابراین همواره گمانه‌زنی‌های بسیاری در این خصوص وجود داشته است، به‌ویژه چون مسئله کاتخون به یکی از عمیق‌ترین نزاع‌های مسیحیت متقدم وارد شد، نزاعی که هرگز کاملاً از میان نرفت: چگونه باید با عدم ظهور دوباره خداوند، به نومی‌د گراییدن انتظار تحقق درون‌ماندگار وعده‌های خداوند، و استقرار نهادی کلیسا در این جهان کنار آمد. شاید آنچه بیش از ماهیت به تعویق اندازنده قابل فهم است، شخصی است که عموم مسیحیان - از جمله خود اشمیت - او را «دجال» می‌نامند، شخصی که با تعبیری وصف شده است که گرچه به تفاسیر گنوسی یا سایر تفاسیر دوگانه‌باور میدان می‌دهد، خیلی راحت می‌توان او را اسوه نخوت انسان دانست. اشمیت بعدها با توجه به سنتی طولانی، [۱۵۸] که البته تماماً به آن متعهد بود، اظهار کرد که امپراتوری روم نقش کاتخون را ایفا کرده است. اشمیت در نخستین باری که در آثارش از کاتخون سخن می‌گوید، آن را نیرویی می‌داند که اواخر دوران باستان و قرون وسطی از وقوع «پایان آخرالزمانی تاریخ، که بسیار به تعویق افتاده بود» جلوگیری کرد. [۱۵۹] در همین سال، اشمیت توصیفی از امپراتوری بیزانس در مقام وارثان کنستانتین عرضه می‌کند و اظهار می‌کند که این امپراتوری قرن‌ها در مقام کاتخون عمل کرد و اعراب را از دست‌درازی به اروپا بازداشت. [۱۶۰] در هر دو مورد، به رغم تفاوت تأکید اشمیت، انگیزه‌های آخرالزمانی و سیاسی به یکدیگر پیوند می‌خورند: کاتخون، نیرویی سیاسی بود که آخرالزمان یا پایان تمدن را به تعویق انداخت.

اعتقاد به این نیرو، «تنها نقطه‌ای است که تعلیقِ آخرت‌شناسانه همه فعالیت‌های انسان را به رخداد تاریخی مهمی مانند امپراتوری مسیحی پادشاهان آلمانی تبار متصل می‌کند.» [۱۶۱] در نظر اشمیت، کاتخون «یگانه امکان مسیحیان برای فهم تاریخ و یافتن معنا در آن است. [...] امروزه کاتخون کیست؟ [...] زمین هیچ‌گاه از کاتخون خالی نبوده است. [...] شکست الهیاتیِ دونوسو کورتس به این دلیل بود که مفهوم کاتخون بر او ناشناخته ماند.» [۱۶۲] - همانطور که گفتیم، توکویل نیز به همین دلیل شکست خورده بود: «بدون ایده کاتخون، اروپا از دست می‌رفت.» [۱۶۳]

بنابراین در معنای موسع، کاتخون نیرویی است که راه پایان تاریخ را سد می‌کند و از این طریق انتظام زندگی انسان را امکان‌پذیر می‌سازد. این پایان ممکن است در شکل قضاوت واپسین یا هر اوتوپایی زمینی اتفاق بیافتد. این دو برداشت، متقابلاً یکدیگر را طرد می‌کنند: اگر بگوییم تاریخ در زمان تاریخی یا در نتیجه آن به پایان رسیده است، ضرورت رستگاری استعلایی را انکار کرده‌ایم. اشمیت با دفاع از اوزبیوس، اسقف قیصریه^۱ را از این اتهام تبرئه می‌کند. اما نکته این است که برای جلوگیری از پایان یافتن تاریخ در زمان، نیرویی لازم است که خودش رستگاری بخش نباشد، اما دست به مقابله بزند و با کُند کردن میل همواره حاضر به تأسیس پادشاهی خداوند بر روی زمین، تاریخ را نسبت به رستگاری، گشوده نگاه دارد. پایان [بشری] تاریخ، هدفی است که نه تنها انقلابیون «آناشیسست»، بلکه خطرناک‌تر و مؤثرتر از آنان، لیبرال‌ها، در پی تحقق آن هستند و احتمال دارد که این پایان در شکل دولتی رقم بخورد که در آن امر سیاسی خنثی شده است. نتیجه منطقی این معادله اشمیت، «تمایز مشخصا سیاسی عبارت است از تمایز دوست و دشمن»، [۱۶۴] این است که ناکامی

1 bishop of Caesarea

در ایجاد تمایز، به معنای عقب‌نشینی از زندگی سیاسی و در واقع پا پس کشیدن از تاریخ خواهد بود، چون دشمنی، «تنشی دیالکتیکی است که تاریخ جهان را همچنان به حرکت درمی‌آورد و موجب می‌شود که تاریخ تمام نشود. پس آگاه باشید، و با سبکسری از دشمن سخن نگویند. آدمی خود را بر طبق دشمنانش می‌شناسد.» [۱۶۵] به بیان دقیق‌تر، آنچه امر سیاسی را تهدید می‌کند، تمایل به خنثی‌سازی است، تمایلی که مدرنیته در شکل اعتقاد به تکنولوژی، از آن استقبال می‌کند: «چون ظاهراً هیچ چیزی خنثی‌تر از تکنولوژی وجود ندارد» و این تکنولوژی است که به نحوی برابر در خدمت همگان است. [۱۶۶] اشمیت این عقیده را اشتباه، اما خطرناک، می‌داند، چون این عقیده می‌توانست بر شدت ایمان به قدرت تکنولوژی برای ساختن اوتوپیا بیافزاید. نتیجه منطقی اندیشه تکنیکی، «اقتصادگرایی» بود، یعنی چیزی که لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها را متحد می‌کرد.

اشمیت مفهوم کاتخون را در بسترهای محلی‌تر نیز بکار می‌برد، گرچه همه این کاربردها در طرح‌واره آخرت‌شناسانه او جای می‌گیرند. برای مثال، به گفته اشمیت، نیچه وقتی هگل را به تعویق‌اندازنده خداناباوری خوانده بود، همین مفهوم کاتخون را به نحوی آگاهانه و مناسب بکار گرفته بود، گرچه اسمی از کاتخون نبرده بود. [۱۶۷] قبلاً به این اتهام اشمیت اشاره کردیم که دونوسو کورتس و توکویل نتوانستند مفهوم کاتخون را دریابند. هانس فرایر، فیلسوف و جامعه‌شناس راست‌هگلی، این مفهوم را دریافت و از همین رو توانست محافظه‌کاری قرن نوزدهم [۱۶۸] و، ظاهراً همراه با آن، عجز نهایی آن را پشت سر گذارد. «محافظه‌کاران» مدرن (اشمیت در همه نوشته‌هایش علاقه کمی به این تعبیر نشان می‌دهد) نمی‌توانستند موضع او را جز با عنایت به این افق آخرت‌شناسانه بفهمند.

ظاهراً هر قدر علاقه اشمیت به مفهوم کاتخون افزایش می‌یافت، این اعتقاد در او قوت می‌گرفت که تاریخ واقعاً ممکن است پایان یابد و بنابراین باید این پایان را به تعویق انداخت. وانگهی، این بدان معناست که «کشف» کاتخون از سوی اشمیت، حدوداً در ظرف یک سال، با چرخش اندیشه او از تصمیم‌گرایی قانونی-سیاسی به اندیشه مبتنی بر انتظام و طراحی انضمامی - شکلی از اندیشه که مشخصه دوره‌ای بود که اشمیت آشکارا نازی شده بود - و از سال ۱۹۴۰ به این سو، با دیدگاه جدید در باب نظم جهانی، مقارن بود. به همین دلیل است که در نوشته‌های اشمیت در دوره جنگ و پس از آن، می‌بینیم که او یکسره دلمشغول مفهوم کاتخون است، کاتخون در مقام عاملی که از آنچه او در آن زمان «تمایل کلی به وحدت تکنولوژیکی-صنعتی جهان» می‌دانست، جلوگیری می‌کرد، تمایلی که در نتیجه آن «تنها یک قدرت، اراده خود را بر جهان تحمیل می‌کرد.» [۱۶۹]

اشمیت اظهار می‌کرد که میل به «وحدت تکنولوژیکی-صنعتی جهان»، که اوتوپایی محصول هرچه تکنیکی‌تر شدن جهان بود، قابل اجتناب است. در دیدگاه اشمیت راجع به نظم جهانی، نظمی که عامل تعیین‌کننده آن، قلمروهای نفوذ و انحصار مداخله بود، می‌توان تلاش او برای انتظام بخشی «کاتخون‌وار» به جهان در فضاهای بزرگ را تشخیص داد، نظمی که اشمیت آن را راهی برای حفظ اصل «قدرت‌آزمایی»^۱ می‌دانست که اصلی اصالتاً سیاسی

1 Agonal

آگونال وجه وصفی آگونیسیم و ناظر بر دوگانه آگونیسیم و آنتاگونیسیم است که از منظر صرف سیاسی، نوعی توازن قدرت را ایجاد می‌کند و از منظر الهیاتی که منظور اشمیت است، از غلبه یک قدرت بر دیگری و پایان بشری یا سکولار تاریخ جلوگیری می‌کند. آگونال ریشه‌ای یونانی نیز دارد، به معنای روح رقابت یا هر جایی که در آن امکان رقابت یا به تعبیر اشمیتی امکان جنگ وجود دارد و روح آگونیسیم بر آن حاکم است. به علاوه، وجه آگونال را می‌توان در ادیان ابراهیمی نیز پیدا کرد. که بر اساس آن خداوند، انسان را از طریق شیطان می‌آزماید تا به قدرت دوست و دشمن خود پی ببرد [م]

بود: [۱۷۰] «چه وحشتناک است جهانی که در آن دیگر محوطه بیرونی وجود ندارد [...] و هیچ فضایی برای سنجش و آزمایش اندازه قدرت در آن نیست.» [۱۷۱] اشمیت در توصیف میل به تأسیس دولتی که از حیث سیاسی خنثی است، و آن را نوعی اوتوپای موقتی و «شکل تسریع شده» اوتوپیا تلقی می‌کرد، [۱۷۲] بار دیگر فیگوری آخرت‌شناسانه را به میان می‌کشد، فیگوری که البته دیگر نمی‌توان آن را از رستگاری‌شناسی مسیحی استنتاج کرد، و در عوض وجه مشخصه آن، تجربه متمایز مدرنیته است، یعنی «پوشش تکنیکی و صنعتی کل جامعه»، [۱۷۳] که تنها ساختار صوری انتظارات آخرالزمانی را حفظ کرده بود. [۱۷۴] به هر روی، در نظر اشمیت، جهانی که به لحاظ تکنولوژیک خنثی است، کیفیتی مشخصاً آخرالزمانی دارد. پایان تاریخ، به معنای سکولار کلمه، همچنان دلالتی متافیزیکی دارد، دلالتی که نه حاکی از پایان جهان، بلکه مبین پایان معناست. [۱۷۵] این معنا را نه در استمرار مبارزه سیاسی، بلکه در نتیجه روحانی تداوم مبارزه باید جستجو کرد، و آن نتیجه چیزی نیست جز تداوم نیاز به رستگاری: «گناه اوتوپیا این است که نیل به کمال در قلمرو متناهی، قرار است ترسی را زایل کند که ناشی از امکان امر نامتناهی است؛ اینکه کمال نهایی [و متناهی] قرار است ما را از گزش امر نامتناهی^۲ برهاند.» [۱۷۶] این تعریف اوتوپیا، ما را به تعریف کاتخون می‌رساند، کاتخون یعنی «گرسنگی، رنج و عجز»، [۱۷۷] یعنی چیزهایی که تمنای رستگاری را در انسان زنده نگاه می‌دارند.

قبلاً گفتیم که اشمیت در نوشته‌های پس از جنگ خود، کاتخون را شناسایی نکرد، بلکه تنها اعتقادش را به وجود کاتخون ابراز کرد و مثال‌هایی تاریخی در این باره آورد که مهم‌ترین‌شان امپراتوری مقدس روم بود. [۱۷۸] البته او پیشتر کلیسای کاتولیک را مدافع اصل سیاسی

۱ افزوده از کرول است.

در برابر اصل تکنیکی دانسته و گفته بود که کلیسای کاتولیک حامل تمایزهای سیاسی است. [۱۷۹] خود عنوان جزوه‌ای که اشمیت این استدلال را در آن مطرح کرد، یعنی کاتولیسیسم رومی و شکل سیاسی، متضمن تضاد و تخالف بود - مخالفت با اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری و بر، که البته حاوی مخالفت کلی با تحلیل وبر نبود؛ در عوض، اشمیت با این‌همانی پروتستان‌تیسیم و عقلانیت ابزاری موافقت می‌کرد و سپس ایده کلیسای کاتولیک را به عنوان قطب مخالف این دو و در مقام حافظ اصل سیاسی، در برابر آنها قرار می‌داد. اشمیت در این متن، محل نزاع را به روشنی تعیین می‌کند: «بحث همیشه بر سرفراوندهای گنجاندن و طرد کردن است و هرگز بر سرفراوندهای وحدت و یکپارچگی نیست.» [۱۸۰] اشمیت نه تنها از اصل دشمنی دفاع می‌کند، بلکه آن را در مقام اصلی مسلم در نوشته‌های خود به کرسی می‌نشاند.

کلیسای کاتولیک، به دلیل «مخالفتش با اندیشه اقتصادی فنی متداول در زمانه ما» و به دلیل اصرارش بر نمایندگی [قلمرو روحانی]، تصمیم و جزم، ظاهراً از پیش مقدر شده که نقش کاتخون را برعهده بگیرد. در واقع، جزوه اشمیت در ستایش از کلیسا، پیش‌درآمد بسیاری از نکات مربوط به نقد فرهنگی است که بعدها در آثار پس از جنگ او دوباره مطرح شدند: تقابل اصل تکنیکی و امر سیاسی، اعطاء همزمان اقتدار و اعتقاد به امر سیاسی، اصرار بر شکل و نظم، و باور انسان‌شناسانه او. گرچه تصویری که اشمیت از کلیسا ترسیم کرده بود، بی‌شک همسوبا دغدغه‌های خود او بود، دیدگاه‌هایی که در کاتولیسیسم رومی و شکل سیاسی مفصل‌بندی شده بودند، چنان به دیدگاه‌های کلیسای رسمی نزدیک بودند که کلیسا ویراست دوم کتاب را به نشان تنفیذ اسقفی مُزین کرد. در این اثر، استدلالی الهیاتی مطرح شده بود که هرچند مبتنی بر قیاس بود، چنان‌که خواهیم

دید، مشکلاتی داشت: از منظر الهیاتی، پایان امر سیاسی به معنای «بی‌اعتنا شدن خلقت است، خلقتی که از زمان هبوط تا قضاوت واپسین، حول دو جبههٔ مخالف سامان یافته است.» [۱۸۱]

مجاز دیگری که در ضدیت اشمیت با اوتوپانیسم، اهمیتی مرکزی یافت، «خنثی بودن» تکنولوژی و خصلت و خاصیت آن در مقام ابزاری برای رسیدن به پایان بود: «عقل‌گرایی اقتصادی، چنان از ایدهٔ عقل‌گرایی اکتولیک دور است که می‌توان ترسی مشخصاً کاتولیک را برانگیزد. تکنولوژی مدرن، به راحتی خود را در خدمت امیال قدیمی قرار می‌دهد.» [۱۸۲] و این امیال قدیمی، امیال چه کسانی می‌تواند باشد، جز انسان‌های فانی؟ بی‌زاری از جهانی که آن را انسان برای انسان می‌سازد، و اشمیت در گلو ساریوم از آن سخن گفته بود، در این جا مشهود است و «ترس مشخصاً کاتولیک»، توصیف موجز اشمیت از دشمنی خود با جهان مدرن بود.

استفاده از نهاد دینی برای نیل به اهداف سیاسی، علاوه بر مشکلات مربوط به اتخاذ آگاهانهٔ «الهیات سیاسی» در هر شکلی از اشکال آن، مشکلات واضحی دارد. تأکید بر نقش کلیسا در دفاع از امر سیاسی در برابر خنثی‌سازی‌ها، درون‌مایهٔ مسیحیت را به طرفداری از قدرت نهادی و «نمایندگی» کلیسا به حاشیه می‌راند و بنابراین خود مسیحیت را خنثی می‌کند. پیام انجیل، به طرفداری از سودمندی آن [۱۸۳] خنثی می‌شود - این همان تمایلی بود که برخی در مدعیات‌شان به اشمیت نسبت می‌دادند، به این معنی که اشمیت بر سویه‌های آیینی مسیحیت تأکید می‌کند و آنها را به سویه‌های انقلابی مسیحیت ترجیح می‌دهد. به زعم اشمیت، آنچه دربارهٔ کلیسا اهمیتی حیاتی دارد، خصلت و خاصیت کلیسا در مقام نوعی نهاد است. اما نهادهای کامل، خودشان وضع پساتاریخی را به پیش

می‌برند و نشانه شکل‌گیری این وضع‌اند. [۱۸۴] اشمیت نشان می‌دهد که از این مسائل آگاه است، [۱۸۵] اما این مسائل را در ایده خود راجع به کلیسا در مقام جمع اضداد می‌گنجاند و کلیسا را نهادی می‌خواند که می‌تواند همه تضادها را درون خود حل کند [۱۸۶] و در عین حال قسمی تفاوت حیاتی بیرونی را نگاه دارد، انتخاب بین «کاتولیک بودن و خداناباور بودن»، [۱۸۷] بین رستگاری و لعنت ابدی. بر طبق همین منطق، کلیسا می‌تواند نهادی کامل باشد، بی‌آنکه مخاطره تبدیل به «قفس آهنین» و بر را به جان بخرد. از این حیث، کلیسا به منزله نوعی شکل سیاسی، بر فراز دولت قرار می‌گیرد، چون کمال کلیسا، به معنای کمال در مقام جمع اضداد است، یعنی نوعی یکپارچگی هر چه کامل‌تر، که از نقیضین تشکیل می‌شود، اما عناصر ضد و نقیض را نابود نمی‌کند، و بنابراین تمثیلی بود از نظم جهانی، چنان‌که اشمیت در ذهن پرورده بود؛ حال آنکه دولت کامل، هیچ مشروعیتی را بیرون از خود نمی‌پذیرفت، و به «تسلیم آگاهانه سنت کاتخون» انجامیده بود که نمونه‌های بارزش هابز و کرامول بودند، [۱۸۸] کسانی که نظام لیبرال پارلمانی را در انداختند.

ترس اشمیت از تسریع پیش‌روی به سوی اوتوپای سکولار، شکل نفرت از خود زمان - مقیاس تاریخ، اصل در زمانی^۱ - را به خود گرفت: «مکان، بهشت است، و زمان، جهنم». [۱۸۹] مکان یا فضا - Raum - کلمه‌ای بود که اشمیت آن را به نحوی ریشه‌شناسانه (یا شاید رمزآلود) به روم - Rome - مربوط می‌دانست. [۱۹۰] مکان، پوچی را به عقب می‌راند. «اوتوپیا، بهشت را از درون تهی می‌کند». [۱۹۱] در این جا کارکرد بالقوه کلیسای رومی در مقام کاتخون، به قدر کافی روشن به نظر می‌رسد. اما اشمیت کلیسا را کاملاً قابل اعتماد نمی‌یافت، چون پرسش «امروز کاتخون چه کسی است؟» همچنان او را می‌آزرد.

1 The diachronic principle

واقعیتی که این پرسش را پیچیده می‌کرد، این بود که کاتخون باید بتواند در نسبت با فرایندهای مختلف تاریخی عمل کند و ناظر همواره به راحتی نمی‌توانست سیر حرکت فرایندهای تاریخی را به درستی تشخیص دهد. مصداق این نکته، تلاش اشمیت برای استفاده از این مفهوم در فهم وضع جغرافیای سیاسی در جنگ جهانی دوم بود، جایی که انگلستان را «به تعویق اندازنده» حرکت به سوی نظم جهانی جدید می‌دید، [۱۹۲] نظمی که بر کلان‌سیاست مکانی آلمان به عنوان بدیل جهان‌شمول‌گرایی استوار بود. روزولت با طرفداری از نظم رو به زوال، پایان آن را تسریع می‌کرد. او که در «تناقض‌های نیم‌کره‌ای» گرفتار شده بود که «تسلطش را بر خود از دست داده بود»، و بنابراین به تعبیری بدون قطب‌نما سرگردان شده بود، سرنوشتی شبیه به سرنوشت کسانی داشت که «نه محرک عظیم هستند و نه به تعویق اندازنده عظیم، بلکه علی‌رغم میل‌شان تنها تسریع‌کننده‌اند.» [۱۹۳]

اشمیت در دوره پس از جنگ، به این قضاوت بعضاً مغشوش و آشفته، دلگرم بود. او ظاهراً نظریه کاتخون را به‌ویژه در نخستین شکل منتشر شده‌اش، همسوبا اهداف جنگی آلمان پرورده بود. اما با نگاه دقیق‌تر، قضیه مبهم‌تر می‌شود: در این طرح‌واره، آیا پیروزی آلمان نازی به معنای فرارسیدن آخرت بود یا ظهور دجال؟ آیا نتیجه فرایندی که روزولت «تسریع‌کننده» آن دانسته می‌شد، واقعا پیروزی آلمان بود؟ نکته این بود که اشمیت به این دلیل روزولت را چنان فرض کرده بود که او قطعاً برخلاف میل خود در جهت تسریع گام نهاده بود. اما اگر این جرح و تعدیل را کنار بگذاریم، می‌توان گفت که اشمیت این فرض را در مقام تسریع معاهده صلح آمریکا می‌فهمید. اشمیت قبلاً به این باور رسیده بود، باوری که در سال ۱۹۴۲ تقویت نیز شده بود، که آلمان نمی‌تواند پیروز جنگ باشد، و بنابراین ظاهراً فقط داشت جلوی وخیم‌تر شدن شکست را می‌گرفت. در طول جنگ، ماهیت کاتخون

نامعلوم مانده بود: آیا کاتخون «خیور»، در حال به تعویق انداختن استقرارِ نظم جهان شمول بود و آیا حمایت اولیهٔ اشمیت از نازی‌ها را بر این اساس می‌توان فهمید؟ آیا کاتخون «شور»، در آن زمان، کاتخونی بود که در برابر آلمان می‌ایستاد؟ آیا اشمیت نفهمیده بود که در واقع خود آلمان، علی‌رغم میلش در حال تسریع ظهورِ نظم دوقطبی بود، نظمی که دو نسخهٔ رقیب از جهان‌شمول‌گراییِ روشنگری، در دو سوی آن قرار گرفته بودند؟ صورت‌بندی مجدد کاتخون، کاملاً بر بصیرتی استوار بود که اشمیت خود هرگز آن را به صراحت بیان نکرد: «او با حمایت از تسریع‌کننده، خود به کسی تبدیل شد که علی‌رغم میل خود در حال تسریع بود.» [۱۹۴]

گرچه اشمیت از وضع خود در دورهٔ پس از جنگ بیزار بود، این وضع فرصتی در اختیار او نهاد تا خطوط مقدم مبارزه‌اش را روشن سازد و اشمیت این فرصت را هدر نداد. ایدهٔ دولت جهانی در مقام دشمن اشمیت ظاهر می‌شود و همراه با آن، طرفداران اومانستی پا به صحنه می‌گذارند که اشمیت به آنان «فعالان درون‌ماندگاری» [۱۹۵] می‌گوید. در این ساختارِ دشمنی، که ساختار اندیشهٔ متأخر اشمیت نیز بود، کاتخون نقشی اساسی دارد. از حیث الهیاتی، کاتخون، عامل تأخیر در ظهور دوبارهٔ مسیح است و فعالیت تاریخی را از پوچی می‌رهاند. اما این فعالیت تاریخی، زمانی به پایان می‌رسد که بخواهد جانشینی سکولار برای ظهور دوبارهٔ مسیح پیدا کند. بنابراین کاتخون به یک میزان هم پرسش و هم پاسخ است. اما در نظر اشمیت، کاتخون چیزی فراتر از همهٔ این‌هاست، کاتخون پاسخ مسئلهٔ اوتوپای سکولار است، اوتوپایی که اشمیت آن را با دجال برابر می‌گرفت. پذیرش عدم ظهور دوبارهٔ مسیح، مشکلی را به میان می‌کشد که متضمن ارتداد است، مشکلی که جدای از نابجا بودنش که دلایل بسیاری دارد، کلیسا و دولت را به یک میزان زیر سؤال می‌برد.

از بین سه امکان دیدگاه مسیحی دربارهٔ تاریخ، اشمیت بی‌شک بیشترین ارزش را برای کاتخون قائل بود. «تناظر عظیم»، ارزشی اکتشافی داشت و به مؤمنان امکان می‌داد وضع‌شان را بفهمند، در حالی که «اپیمتئوس مسیحی» فیگوری اصیل و البته نهایتاً منفعل بود. کاتخون، در مقام پاسخ به مشکل اوتوپییای سکولار، هر دو منظر و محدودیت‌های عمل در تاریخ را تعیین می‌کرد و بنابراین بیش از هر مفهوم دیگری به کار اشمیت می‌آمد. «فیگور» به تعویق‌اندازنده پُلی است بین ایمان آخرت‌شناسانه و آگاهی از «تاریخمندی». [۱۹۶] به عبارت دیگر، کاتخون عمل انسان را مشروعیت می‌بخشد، عملی که هدفش جلوگیری از پایان تاریخ، تحت الطاف بشری [و نه الهی] است: «اما تنها با ابزارهای بشری می‌توانیم/ین پایان را به تعویق بیاوریم». [۱۹۷]

پیامدهای عملی این امر، مستقیماً از نظریهٔ کاتخون ناشی نمی‌شود. این پیامدها، از نقد فرهنگی توأم با تسلیم و رضا گرفته، که اغلب از مواضع ارتجاع حمایت می‌کرد، تا حمایت از رژیم‌های اقتدارگرایی مثل رژیم فرانسیسکو فرانکو^۱ را دربرمی‌گرفت. در واقع، تلاش چهل‌ساله برای به تعویق انداختن تحولات دموکراتیک در اسپانیا، و در عین حال، تلاش برای دور نگاه داشتن این کشور از جنگ جهانی دوم، را می‌توان مثال بارزی از فعالیت در مقام کاتخون دانست، گرچه اشمیت، که آشنایان بسیاری در اسپانیا داشت و خود از این کشور دیدن کرده بود، هرگز صراحتاً از چنان ارتباطی سخن نگفت. به هر روی، اصل راهنمای کاتخون و وجه تمایز آن دو انتخاب دیگر، دیدگاه ماریان یا اپیمتئوس مسیحی، به قدر کافی روشن است: «عدم پذیرش بی‌نیازی جهان از رستگاری، و تلاش در جهت تصدیق این نیاز». [۱۹۸]

در طرح‌وارهٔ اشمیت، نه «تسریع‌کننده» و نه «به‌تعویق‌اندازنده»، با نیروها یا تمایلاتی که می‌خواهند آنها را تسریع کنند یا به تعویق اندازند، برابر نیستند. جهان‌شمول‌گرایی اومانیزستی، برخی تحولات را تسریع می‌کند، اما چونان هدفی فی‌نفسه، کم‌توان باقی می‌ماند، گرچه مثل حجابی بر دیگر پروژه‌های سلطه عمل می‌کند. کاتخون نیز کارکرد خود را تنها از چیزی می‌گیرد که نهایتاً جایگزین آن خواهد شد^۱ - یا گمان می‌شود که چنین است. اشمیت تا جایی که مفاهیم را به نبردهای نیابتی وامی‌دارد، مراجع^۲ این مفاهیم را از نظرپنهان می‌کند. این نزاع، به جای نزاع خدا و شیطان، به نزاع اقتدار و آنارشسی، یا به نحوی انضمامی‌تر، نزاع کلیسا و سکولاریسم تبدیل می‌شود. گرچه در این جا مشکل سرسپردگی اشمیت به نهادها مطرح می‌شود، این صورت‌بندی به روشنی خطوط استدلال او را مشخص می‌کند.

تنها با فهم ارتباط اوتوپای سکولار، کاتخون و استمرار دشمنی، درخواستیم یافت که چرا تداوم تاریخ تا این حد برای اشمیت مهم بود. این سه عنصر، روی هم رفته به وضوح تمام نشان می‌دهند که اشمیت از جهانی که آن را انسان برای انسان بسازد، بیزار بود، جهانی که در آن بساط ترس و حرمان را برجیده‌اند. دلایل قانع‌کننده‌ای داریم تا به این پروژه‌ها مشکوک باشیم، و تاریخ قرن بیستم، بسیاری از این دلایل را در اختیارمان می‌گذارد - تا جایی که صحبت از روشنگری، بدون ذکر «دیالکتیک» آن، ناممکن شده است و به حق نیز چنین است. اما اشتباه خواهد بود اگر در موضع اشمیت، در پی یافتن نوعی شکاکیت اومانیزستی نسبت به محدودیت‌های پیشرفت باشیم. چنان‌بحثی، مستلزم حساسیت نسبت به پیامدهای اخلاقی قدرت انسان است، تا حدی که حتی کار به تعدیل ماهیت تکوینی انسان

۱ عقیده بر این است که کاتخون، یعنی نیرویی که دجال را پیش از ظهور عیسی از سلطه بر جهان بازمی‌دارد، خود به دجال بدل می‌شود [م]

می‌کشد؛ و نیز مستلزم آگاهی از ضرورت مطلق علم است، علمی که باید زمین را همچنان به عنوان جایی قابل سکونت حفظ کند. این ضرورت، طیفی از عوامل را دربرمی‌گیرد: از تهیه مایحتاج از طریق انرژی پاک گرفته تا کنترل رشد جمعیت - یعنی حفظ و گسترش دستاوردهای مدرنیته.

اما اشمیت هیچ علاقه‌ای به مشارکت در این بحث‌ها نداشت؛ او مجادله‌ای را علیه دوران مدرن آغاز کرده بود که نیرویش را از خشم و انزجار دینی می‌گرفت: «این کلیدواژه مخفی کل هستی من است، در قالب روحانی‌فکری و در مقام نویسنده: مبارزه برای تشدید امر اصالتا کاتولیک^۱، علیه خنثی‌گران^۲، ولن‌گاران زیبایی‌شناس، طرفداران سقط جنین، علیه مرده‌سوزها^۳، علیه صلح‌طلب‌ها.» [۱۹۹] از این سخن اشمیت می‌توان چنین برداشت کرد که ترس او ترسی «مشخصا کاتولیک» بود، بی‌آنکه لزوما نیازی به قضاوت در این باره باشد که مذهب او ارتدکس بود یا بیشتر شبیه به نوعی «اسطوره‌شناسی آغشته به کاتولیسیسم.» [۲۰۰] چنین وحشت از «جهانی که آن را انسان برای انسان بسازد»، همچنان در منشورهای پاپی وجود دارد، و گرچه این وحشتی است که دیگر فرقی مسیحی و حتی سایرادیان در آن با کاتولیسیسم شریک‌اند، آشکارترین و قدرتمندترین تجسم آن را باید نهاد باستانی کلیسای رومی دانست. نظریه کاتخون، می‌خواهد آتش اشتیاق رستگاری را همچنان سوزان نگه دارد، و در عین حال جنبش‌های سکولار را سرکوب کند، جنبش‌هایی که در پی تحقق این رستگاری‌اند. در نظر اشمیت، کلیسای کاتولیک رومی، نهادی است

1 the authentically Catholic intensification (die eigentlich Katholische Verschärfung)

2 neutralizers

3 incremators

کاتولیک‌ها به دلیل اعتقاد به رستاخیز فیزیکی پس از مرگ، در قانون شرع سوزاندن جسد را ممنوع کرده‌اند [م]

که این وضع حاکی از عدم رستگاری^۱ را از طریق شکل سیاسی‌اش و با تمسک به اصل تمایز، مدیریت و حفظ می‌کند.

اشمیت نه تنها نگران بلندپروازی‌های اوتوپیاپی است، بلکه معتقد است که این بلندپروازی‌ها در کل پروژه مدرن حک شده‌اند، و این حک‌شدگی حاکی از قدرت‌افزایی، شورش و دوری از خداست - همان عصیانی که پولس رسول از آن سخن می‌گفت. در این بستر، اهمیت و دلالت ترس، به‌ویژه جالب‌توجه است. هابز در جمله مشهوری ترس را برادر دوقلوی خود نامیده بود؛ [۲۰۱] این شاید قوی‌ترین و ملموس‌ترین رابطه‌ای است که بتوان بین هابز و اشمیت برقرار کرد، اشمیتی که هابز را «برادر» خود خوانده بود. هابز که از آشوب جنگ داخلی جان سالم به در برده بود و به همین دلیل تن به تبعید داده بود، عذر موجهی داشت که از بی‌نظمی توأم با خشونت بترسد - عذر اشمیت نیز موجه بود، کسی که بی‌شک با این ایده موافق بود که دو جنگ جهانی، سراپا ادامه افراطی‌گری‌های «جنگ داخلی اروپا» بودند که سه دهه طول کشیده بود. هابز فرض را بر این گذاشته بود که ترسی که او در کنه وجودش حس می‌کرد، در وضع طبیعی دست بالا را دارد و کار حکومت، علاج نقص‌ها و معایب فراوان همین وضع است: در نظر هابز، بی‌نظمی زمانه، درغلتیدن به ورطه وضع طبیعی بود. اما هابز، چنان‌که اشمیت می‌فهمید، نمی‌توانست «در این دار فانی» [۲۰۲] به دنبال برچیدن تام و تمام ترس باشد، آن هم در زمانه‌ای که اگر کسی ذره‌ای از شدت ترس کم می‌کرد، کار او را دستاوردی بزرگ می‌شمردند.

یکی از ویژگی‌های نامتعارف اندیشه اشمیت این است که او به‌ویژه در باب طبیعت انسان، به مفهومی مطلق و لایتغیر از طبیعت متکی است، طبیعتی که مرز قاطعی بین امر اصیل و امر نااصیل

می‌کشد. اینکه تمدن، «شر»ی را که اشمیت در طبیعت انسان می‌یابد، مهار می‌کند، همانقدر در نظر او با شکست همراه می‌شود که تلاش برای تعلیق ترس: هم شر و هم ترس، در زمره مقومات ماهوی تصویر اشمیت از انسان باقی می‌ماند. اگر همانطور که اشتراوس گفته است، در اندیشه اشمیت تنشی بین اصل شرارت انسان و ترس از نابودی دشمنی وجود داشته باشد، این ترس را تا حدی می‌توان از طریق نظر اشمیت درباره میل به غلبه بر ترس، به عنوان سویه نهایی این شر، توضیح داد. شاید به همین دلایل مرتبط بود که اشتراوس، هابز را جد مسئله آفرین اشمیت می‌داند. اشتراوس به درستی می‌گفت که هابز، شالوده‌های لیبرالیسم را «در افقی فراسوی لیبرالیسم» پی ریخت، و بنابراین نتیجه می‌گرفت که ناقدان لیبرالیسم، که خواستار رهایی از پیش‌داشته‌های مفهومی لیبرالیسم‌اند، باید به فهمی درخور از هابز دست یابند. [۲۰۳] اشمیت خود این شرط اشتراوس را با نوشتن کتابی در تحلیل هابز عملی کرد، کتابی که در سال ۱۹۳۸ منتشر شد و اشمیت در آن هابز را مبدع دولت لیبرال به مثابه «ماشین بزرگ»^۱ معرفی کرد، ماشینی که به دلیل سوءاستفاده از آزادی فردی برای تحقق اهداف ضدفردگرایانه، از کار می‌افتد. [۲۰۴]

ترس، نیروی محرکه اندیشه اشمیت است: ترس، پیش‌شرط مطلق دشمنی و بنابراین پیش‌شرط مطلق هر گونه هستی معنادار است. ترس اشمیت، ابژه‌های محتمل بسیاری داشت: بی‌نظمی، کمونیسم، دولت جهانی، دریا، اصل زنانه^۲ [۲۰۵]. در نظر اشمیت، ارزش اکتشافی ترس از این ناشی می‌شود که تعاریف سراسر است و اعلان دشمنی را ممکن می‌کند. در هر مورد، دشمنان عبارتند از ابزارهای خنثی‌سازی، ابزارهایی که تفاوت‌ها و مرزها را مخدوش می‌کنند. اشمیت در مخالفت با این خنثی‌سازی‌ها، «سیاست»ی را تدوین کرد که «انسان

1 great machine

2 The feminine principle

را در ناامنی و ترس نگاه می‌دارد.» [۲۰۶] اشمیت پس از مشارکت کمابیش فاجعه‌آمیزش در دستگاه نازی، به پراکتیس سیاست در مقام اندیشهٔ سیاسی قناعت کرد. این نه چندان نوعی عقبگرد، بلکه قسمی بازگشت به ریشه‌ها بود. کاتولیسیسم و شکل سیاسی، از صدر تا ذیل، رساله‌ای بود که نیروهای سیاسی را چونان حاملان نه منافع جسمانی، بلکه حاملان ایده‌ها، تعریف می‌کرد - ایده‌هایی که اگر نهادهای بسامان، حمل‌شان نمی‌کردند، در جای خود بهره‌ای از قدرت نمی‌داشتند. اگر آن متن، یکی از ریشه‌های نقد اشمیت بر مدرنیته را عیان می‌کرد، متن دیگری در کار بود که در آن اشمیت روایتش از سکولاریزاسیون را عرضه کرد، روایتی که اکنون بدان می‌پردازیم.

مفهوم سکولاریزاسیون در نظر اشمیت

اشمیت در جملات مشهور زیر، مجادلهٔ سکولاریزاسیون را روشن ساخت:

همهٔ مفاهیم نظریهٔ مدرن دولت، صورت سکولار مفاهیم الهیاتی‌اند؛ و نه تنها از حیث تحول تاریخی‌شان چنین‌اند، چون از الهیات به نظریهٔ دولت انتقال یافته‌اند، مثلاً در انتقال مفهوم خدای قادر متعال به مفهوم قانون‌گذار قدر قدرت، بلکه ساختار نظام‌مند آنها نیز چنین است، ساختاری که فهم آن برای ملاحظهٔ جامعه‌شناختی این مفاهیم، ضروری است. معنای وضع استثنایی در فلسفهٔ حقوق، با معنای معجزه در الهیات، قابل قیاس است. تنها با آگاهی از این قیاس‌ها، تحول مفاهیم را می‌توان تشخیص داد، تحولی که به ایده‌های فلسفهٔ دولت در قرون اخیر ختم شده است. ایدهٔ دولت قانون، خود را دوشادوش دئیسم به کرسی می‌نشانند، دوشادوش الهیات و متافیزیکی که معجزه را از جهان می‌تاراند و نقض قوانین طبیعت از طریق مداخلهٔ مستقیم را مردود می‌شمزند - که حاکی از استثناء مندرج در مفهوم معجزه است - درست همانطور که مداخلهٔ مستقیم حاکم در نظام معتبر

قانونی را رد می‌کنند. عقل‌گرایی روشنگری، مورد استثنایی را در هر شکلی مردود می‌داند. بنابراین اعتقادات خداپاورانه نویسندگان محافظه‌کار ضدانقلابی می‌توانست، از طریق قیاس‌هایی که از الهیات خداپاورانه گرفته شده بود، از حیث ایدئولوژیک به کمک حاکمیت شخصی پادشاه بیاید. [۲۰۷]

درباره این سطور، و مجموعه الهیات سیاسی اشمیت به طور کلی، آنقدر نوشته وجود دارد که خواندن یا به خاطر سپردن شان ناممکن است، و همین کار را برای اتخاذ رویکردی جدید، دشوار می‌کند. این عبارات را از راه‌های مختلفی می‌توان بررسی کرد؛ یکی از پرثمرترین روش‌ها این است که زبان آن را عمیقاً نقد کنیم. در این نقد، به این نکته باید توجه کرد که در جملات اشمیت، یکی در میان، به جملات اصلی سراسر است و موجز و بعد به جملات پیرو مغلق برمی‌خوریم. این نکته زمانی خود را نشان می‌دهد که بکشیم این جملات را برای ترجمه، بشکافیم و جراحی کنیم. عجالتاً کار ما این است که از عبارات فوق، نظریه سکولاریزاسیون اشمیت را استخراج کنیم و جایگاه این نظریه در مجموعه آثار اشمیت را بفهمیم. باید روشن کنیم که مفهوم سکولاریزاسیون اشمیت، دو سویه دارد: سویه در زمانی، تکوینی و تاریخی، که مربوط به خاستگاه مفاهیم سیاسی است؛ و سویه همزمانی^۱ و ساختاری، که قلمروهای امر الهی و امر سیاسی، و امر الهیاتی و امر حقوقی را از طریق قیاس به یکدیگر پیوند می‌زند.

پیامد الهیاتی تئودیسۀ مدرن، که بار مصائب جهان را از دوش خداوند برمی‌داشت، دئیسم بود، یعنی اعتقاد به خدای «ساعت‌سازی» که جهان را چونان ماشینی خودپساخته و سپس از مداخله در کردوکار آن خودداری می‌کند. در نظر اشمیت، این ایده «که خداوند

اراده‌اش را به‌طور کلی بیان کرده است و نه به‌طور جزئی»، [۲۰۸] به حذف کامل خداوند از جهان می‌انجامد. و حتی بدتر از این، خداوند را نه تنها در مقام موجودی متافیزیکی، بلکه در هیئت نیرویی سیاسی، می‌کشد. پیش از این، اعتقاد به قدرت مطلق الهی، به مثابه ضامن حاکمیت دنیوی عمل کرده بود و هر چه فیلسوفان حاکمیت را بیشتر به مردم منتقل کردند - ارادهٔ عمومی روسو - معنای حاکمیت مبهم‌تر شد. اولین مثال این اصل موضوعهٔ اشمیت، که همهٔ مفاهیم سیاسی معنادار، صورت‌های سکولار مفاهیم الهیاتی هستند، این است که «خدای قادر متعال، به قانونگذار قدر قدرت تبدیل شده است». [۲۰۹] پس از ظهور دئیسم، مداخلهٔ حاکم الهی یا دنیوی در ادارهٔ جهان منظم قانون‌مند، به نوعی امر ناممکن الهیاتی و قسمی تخطی سیاسی تبدیل شد. بنابراین اشمیت در الهیات سیاسی خود، دو هدف ضمنی داشت: اولاً می‌خواست حق مداخله و تعلیق نظم قانونی را به حاکم دنیوی بازگرداند تا حاکم، «پوستهٔ این ماشین را که از فرط تکرار، یخ زده است» بشکافد و از آن خارج شود؛ [۲۱۰] و ثانیاً قصد داشت با این کار، امکان مداخلهٔ الهی در جهان را گشوده نگاه دارد. جلوگیری از پایان تاریخ، به وظیفهٔ الهیات سیاسی تبدیل شد، الهیاتی که سرپا هدفی سیاسی داشت و در توانایی خود برای ایجاد تمایز، بیش از همه، نقشی سیاسی را ایفا می‌کرد.

آنچه سودمندی «الهیات سیاسی» را روشن می‌سازد، مجادله‌ای است که اشمیت با همین کتاب در انداخت. اشمیت از این مفهوم استفاده کرد تا «میدان مبارزه» ای پدید آورد که در آن بتواند از موضعی برابر با مخالفانش مواجه شود، حال آنکه مخالفانش عبارت «الهیات سیاسی» را در مقام تحقیر بکار می‌بردند تا خود را از متألّهانی جدا سازند که دیدگاه‌های سیاسی‌شان را رد می‌کردند. البته، در هر دو مورد، موضع سیاسی، محصول تفسیر دین به مثابه وحی است. [۲۱۱]

از بین متأللهانی که موضعی مخالف با اشمیت گرفتند، موضع اریک پترسون، سرزنش‌آمیزتر از همه بود و اشمیت را بیش از همه آزاده کرد. مجادله اشمیت و پترسون، که در آن سخن آخر را اشمیت بر زبان آورد، چون پترسون از دنیا رفته بود، نمونه روشنی دال بر ماهیت مشکل‌آفرین «الهیات سیاسی» و ستون فقرات مفهومی نخستین صورت‌بندی اشمیت از آن، یعنی سکولاریزاسیون، است.

پترسون در تک‌نگاری‌اش، یکتاپرستی به‌مثابه مشکلی سیاسی، به‌طور ضمنی درباره این عقیده اشمیت بحث می‌کند که نظریه حاکمیت مبتنی بر یکتاپرستی مسیحی یعنی «یک پادشاه بر روی زمین، با یک پادشاه الهی در آسمان مطابقت دارد.» [۲۱۲] البته این ادعا نه بر اساس تعبیر خود اشمیت و نه حتی با ارجاع صریح به او، [۲۱۳] بلکه در چارچوب مناقشه الهیاتی بین آموزه‌های پدران کلیسا، آگوستین و اوزبیوس، بحث شده است. فارغ از آنکه این مناقشه، نخستین مورد از این قسم مناقشات بود یا نه، پترسون آن را مثال‌زدنی می‌داند و ماهیت مرموزش، دلیل کافی برای نوشتن کتابی بود که در سال ۱۹۳۵ منتشر شد و در آن به‌طور ضمنی به مشروعیت دیکتاتوری حمله شده بود. از آن زمان تاکنون، نقد پترسون بر الهیات سیاسی را حمله‌ای پنهان به گروه‌های عمده‌تارون کلیساهای پروتستان دانسته‌اند که الهیات رایش را پروردند، الهیاتی که حامی رژیم نازی بود، تا حدی که آن را تحقق وعده آخرت‌شناسانه تلقی می‌کرد. الهیات سیاسی خود اشمیت، شباهت ناچیزی به این موضع دارد. [۲۱۴] البته می‌توان پرسید که آیا اشمیت ولومدتی هیلتر را به دیده کاتخون نمی‌نگریسته و بنابراین به زعم خودش او را مجری کارکردی آخرت‌شناسانه نمی‌دانسته است. این نکته به‌ویژه از آن‌رو جالب‌توجه است که گفته‌اند اشمیت فیگور کاتخون را از پترسون وام گرفته است، کسی که کاتخون را ملتقای شهر خدا و شهر انسان

می‌دانست. [۲۱۵] پترسون ظاهراً به نحوی آگاهانه این ایده را در نقدش بر استفادهٔ سیاسی از یکتاپرستی کنار می‌گذارد و اشمیت از این بابت او را به باد انتقاد می‌گیرد. اما آنچه بیش از همه اشمیت را برآشفته بود - و این آشفتگی بعداً در مجادله با بلومبرگ دوباره برای او رخ داد - این بود که نظریه‌های او را با مواضعی خلط کرده‌اند و اشتباه گرفته‌اند که قرابتی با مواضع او ندارند و کمتر پیچیده‌اند. با این همه، اشمیت با انکار امکان الهیات سیاسی مسیحی از سوی پترسون، لاجرم خود را هدف حمله احساس می‌کرد.

پترسون سخنش را - به قول اشمیت - با «آخرین فرضیهٔ افسانه‌ای» [۲۱۶] پایان بخشیده بود تا ناسازگاری الهیات سیاسی و مسیحیت را به کرسی بنشانند. اگر اشمیت خودش را اوزیوس و هیتلر را کنستانتین می‌دانست، زحمت تأکید بر این نکته را به خود نمی‌داد که «پرداختن به وقایع سال ۱۹۳۵ از طریق تناظرهای تاریخی سال ۳۲۵، از لحاظ علمی و الهیاتی، مُجاز نیست.» [۲۱۷] شاید علاقهٔ سال‌های بعد اشمیت به «تناظر عظیم» بین وضع اواخر دوران باستان و وضع زمان حاضر، ناظر بر این نکته بود که تعیین تناظرهای مُجاز و غیرمجاز، در ید اختیار اوست. ردیهٔ صریح اشمیت، در سال ۱۹۷۰ منتشر شد، یعنی ده سال پس از مرگ پترسون. دفاع اشمیت بر این راهبرد مبتنی بود که مخالف خود را متهم کند که متألهی سیاسی است و این امر را پنهان می‌سازد؛ این راهبرد، به اشمیت امکان می‌داد که زمین بازی را تعیین کند.

به گفتهٔ اشمیت، نحوهٔ تخریب اندیشهٔ اوزیوس به دست پترسون، واجد دو عنصر است که رابطهٔ تنش‌آلودی با یکدیگر دارند. عنصر اول، نقد جزئی‌الهیاتی است. گرچه اشمیت در این امور، همواره به سخنان پترسون در مقام متألهی سرشناس گردن نمی‌نهد، بیشتر دلمشغول استدلال دوم پترسون است که آن را استدلالی بسیار مهم

می‌دانست. این استدلال، مستقیماً به مشکل الهیات سیاسی مربوط است و ضدحمله اشمیت، دست‌کم دو هدف اصلی دارد. اشمیت مدعی می‌شود که پترسون از یک سونوانسته است ماهیت امر سیاسی را در جهان مدرن بفهمد. پترسون از آموزه آگوستینی دو پادشاهی الهی و بشری پیروی می‌کند و در نمی‌یابد که نهادها دستخوش بحران‌اند و آنها را نه به نحوی مطلق، «بلکه با ارجاع به سوزدهای متنازع» باید تعریف کرد. [۲۱۸] اشمیت، همانطور که در مفهوم امر سیاسی گفته بود، استدلال می‌کند که امر سیاسی در جای خود قلمرویی با حدود و ثغور مشخص نیست، بلکه واجد میزانی از همگرایی و واگرایی است. [۲۱۹] اما از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که پترسون تا حدی جوهر امر سیاسی را دریافته است، چون خود پیشقدم می‌شود و شاهد و مدرکی الهیاتی را برای اثبات نکته‌ای سیاسی عرضه می‌کند. و البته در این کار موفق نیست، دست‌کم تا جایی که اشمیت ادعا می‌کند که از همان ابتدا دست پترسون را خوانده است. دیدگاه‌های بالقوه کفرآمیز اوزبیوس در باب تثلیث، برای صدور کیفرخواست پترسون علیه او در مقام متأله سیاسی کافی نیست. به همین دلیل پترسون «وزن استدلال را به دومین خطای جزئی اوزبیوس منتقل کرد: عقاید رستگاری‌شناسانه و آخرت‌شناسانه نادرست اوزبیوس، و به‌ویژه گنجاندن کنستانتین و امپراتوری روم در آموزه ظهور تاریخی منجی و وحدت جهان در آخرالزمان.» [۲۲۰]

عقاید اوزبیوس با این تعلیم کلیسا مخالف بود که آخرالزمان و صلح واقعی، نه محصول قدرت‌های دنیوی، بلکه نتیجه بازگشت مسیح است. [۲۲۱] پترسون در توصیفش از اوزبیوس، می‌خواهد مفهوم الهیات سیاسی را به بدعت و کفر، و الهیات «ناب» را به ارتدکسی پیوند بزند. [۲۲۲] در نتیجه، پترسون نه تنها اوزبیوس را به دلیل دیدگاه‌های سیاسی‌اش کافر می‌خواند، بلکه موفق می‌شود که

«شخصاً کار او را تمام کند و شخصیت فکری و اخلاقی او را نابود سازد.» [۲۲۳] کوتاه سخن، پترسون چون نمی‌تواند اوزیوس را با استدلال‌های الهیاتی شکست دهد، او را به دشمن سیاسی لیبرال‌ها و اومانیت‌های سکولار در سال ۱۹۳۵ بدل ساخت و او را دشمن اعلام کرد. [۲۲۴] بنابراین، گرچه اشمیت خودش هنوز موفق به اعاده حیثیت از الهیات سیاسی‌اش نشده بود، اظهار کرد که خود پترسون، استدلال‌های سیاسی و الهیاتی را با یکدیگر خلط کرده است.

تفسیر اشمیت این است که اوزیوس، امپراتوری روم را نه تحقق‌بخش کمال سکولار تاریخ، بلکه کاتخونی می‌دانست که دقیقاً از تحقق همین کمال سکولار جلوگیری می‌کرد. و این تمایزی حیاتی بود. در جلد دوم *الهیات سیاسی*، مفهوم کاتخون برای اولین و آخرین بار، در کنار نظریه سکولاریزاسیون ظاهر می‌شود، نظریه‌ای که حدوداً نیم قرن پیش مفصل‌بندی شده بود. در تمام این سال‌ها، کاتخون، صورت کوتاه‌شده همه ترس‌های اشمیت از اوتوپای سکولار به منزله پایان تاریخ بود. اکنون باید رابطه نظام‌مند این مفاهیم در اندیشه اشمیت، پیش از انتشار جلد دوم *الهیات سیاسی* را عیان کنیم. پیش‌فرض کلی نقدهای بعدی اشمیت بر مدرنیته، نقدهایی که صبغه الهیاتی-سیاسی داشتند، فرضیه سکولاریزاسیون بود که قبلاً در جلد اول *الهیات سیاسی* به سال ۱۹۲۲ مطرح شده بود. همین فرضیه به اشمیت امکان می‌دهد که همه پروژه‌های اوتوپایی را صورت‌های سکولار پادشاهی خداوند تلقی کند؛ و نیز همین فرضیه اشمیت را واداشت تا اوتوپیانیزم را در همه پیامدهای روشنگری، دخیل بداند، چون تنها یک مفهوم مطلق می‌تواند با مفهوم مطلق دیگر متناظر باشد: طرح‌واره اشمیت، از این امکان جلوگیری می‌کند که فلسفه سکولار، چیزی کمتر از تسلط و نیل به نوعی جهان‌بینی جامع را هدف بگیرد، جهان‌بینی و تسلطی همسنگ آنچه الهیات مسیحی در نیرومندترین

وجه خود پدید آورده بود.

اما قیاس نظام‌مند، به تنهایی اتهام نامشروعیت دوران مدرن را توضیح نمی‌دهد یا توجیه نمی‌کند. گرچه این اتهام، صراحتاً در الهیات سیاسی نیامده بود، به نحوی ضمنی چنان روشن بود که یاکوب تاوبس درباره آن چنین گفت: «از همان جمله اول مثل روز روشن بود که این کتاب، حمله‌ای تمام‌عیار به مدرنیته لیبرال است.» [۲۲۵] قدرت این حمله، در نوشته‌های دوره پس از جنگ اشمیت، آشکارتر است. دلالت ضمنی نامشروعیت، به نیرومندترین وجهی در سویه دوم این فرضیه آمده است: روایت تکوینی‌درزمانی. شکل قیاسی که اشمیت مطرح می‌کند، ارتباطی بین این دو قلمرو مجزا برقرار نمی‌کند، بلکه از کنار رفتن یکی و جایگزین شدن تدریجی دیگری سخن می‌گوید، مثل آینه‌ای که تصویری را در خود مستحیل می‌کند و در نتیجه ابژه اولیه ناپدید می‌شود. در این جا غرابتِ ایمان اشمیت، دوباره جلب توجه می‌کند. گرچه اشمیت قرص و محکم بر واقعیتِ ابژه اولیه [الهیات] پافشاری می‌کند، همیشه به همین اندازه می‌ترسد که مبدا چنین نباشد؛ و ایمان به کاتخون، مثل وزنه تعادل، این ترس را فرومی‌نشاند، چون کاتخون تضمین می‌کند که ابژه ایمان اولیه، به حاشیه نخواهد رفت.

نوعی لحن تحلیل عالمانه بر الهیات سیاسی سایه افکنده است که راه را بر نقد فرهنگی پرشور و حرارت سد می‌کند، اما اشمیت در دهه ۱۹۲۰ با دیگر کاربست‌های فرضیه سکولاریزاسیون آشنا بود. در این جا دوباره می‌توان کاتولیسیم رومی و شکل سیاسی را مثال زد. در آن جا سکولاریزاسیون به نقد اندیشه تکنیکی گره خورده است: «تقریباً در هر گفتگویی می‌توان دید که روش علمی تکنیکی، تسلط تام و تمامی بر اندیشه امروزی دارد؛ برای مثال، در ادله مرسوم اثبات وجود خدا، خدایی که حکومتش بر جهان چونان حکومت پادشاهان

بر دولت است، به نحوی ناخودآگاه خدا را به موتوری تبدیل می‌کنند که ماشین کیهان را به حرکت درمی‌آورد.» [۲۲۶] به علاوه، این جمله کمک می‌کند که تفاوت نسخه‌های سکولاریزاسیون اشمیت و لوویت را برجسته کنیم: دغدغه لوویت، حضور مستمر عنصری قدیمی در اندیشه مدرن است، یعنی آگاه نبودن مدرنیته از شالوده‌های پیشامدرن خود؛ اما اشمیت در مسیر کاملاً متفاوتی قدم می‌گذارد: چیزی که اشمیت را نگران می‌کند، نابودی کامل همین شالوده‌ها است.

روایت لوویت، سراسر تراست. گرچه لوویت هشدار می‌دهد که نباید پیچیدگی فرایندی را دست‌کم بگیریم که «تفسیر ترقی‌جویانه تاریخ» را پدید آورد، «تفسیری که آخرت یا فرجام را نه در تاریخ بلکه نهایتاً/ز تاریخ انتظار داشت»، [۲۲۷] اما آن فرایند همچنان سویه‌ای واحد و یکدست داشت: ساختار اندیشه آخرت‌شناسانه و رابطه عناصر آن با یکدیگر حفظ می‌شود، ولی مجموعه این عناصر به نحو فزاینده‌ای به قلمرو سکولار انتقال می‌یابد، یعنی نقش انسان در پیدایی این آخرت یا فرجام، به مرور بیشتر می‌شود.

عنصر همزمانی در فرضیه سکولاریزاسیون، مدرنیته را متهم می‌کند که نتوانسته از زبان مفهومی‌ای که ساخته خود این دوران نیست، بگریزد؛ بنابراین مدرنیته با اتهام وابستگی و دگرآیینی روبرو می‌شود. عنصر درزمانی، مدرنیته را متهم می‌کند که رهایی‌اش از این زبان مفهومی، نامشروع بوده است. بار دیگر، سویه دوگانه ترس/ایمان اشمیت، خودنمایی می‌کند: اشمیت می‌ترسد که همان چیزی که آن را ابدی پنداشته بود، در معرض خطر نابودی قرار گرفته باشد. بنابراین تلاش برای ادغام عناصر درزمانی/تکوینی و همزمانی/ساختاری روایت اشمیت، تصویر پیچیده‌ای را پدید می‌آورد: از یک سو، رابطه‌ای «قابل قیاس» بین مفاهیم الهیاتی و سیاسی وجود دارد. در این جا کلمه «قیاس» کاملاً کلمه مناسبی نیست، چون اشمیت از تناظر ساختاری

دو نظام مفهومی هم‌ارز سخن نمی‌گوید. توضیح بعدی و تا حدی فریبکارانه اشمیت، از اهمیت این تمایز می‌کاهد؛ او مدعی می‌شود که دو قوه الهیات و فلسفه حقوق، «مفاهیمی قابل مقایسه و قابل انتقال را پدید آورده‌اند و حوزه‌های مفهومی نظام‌مند مشترکی دارند، حوزه‌هایی که در آنها حتی هم‌ارزی‌های مترادف^۱ را می‌توان مجاز و معنادار تلقی کرد.» [۲۲۸] رابطه‌ای که روایت اولیه اشمیت برقرار می‌سازد، نه دو سویه است و نه تصادفی^۲. سخن اشمیت این است که یک نظام - یعنی نظام سیاسی- نسخه «جعلی» نظام دیگر، یعنی نظام الهیاتی است؛ اینکه هر مفهوم سیاسی، انعکاس ضعیفی است از نوعی تصویر ازلی افلاطونی یا تصویر نخستینی که در الهیات وجود دارد. این یافته، «همزمانی» دانستن این عنصر از فرضیه سکولاریزاسیون اشمیت را نیز زیر سؤال می‌برد، اما این مشکل اصلی نیست. چنان‌که اشمیت اذعان می‌کند، «سکولاریزاسیون»، یعنی فرایند ظهور مفاهیم سیاسی، لاجرم در طول زمان رخ داده‌اند، اما این لزوماً موجب نمی‌شود که نظام پدیدآمده، از زمان پیدایی به این سو، هیچ تغییری نکند.

مسئله تصویر ازلی، روی مشکل بنیادینی دست می‌گذارد که همه قیاس‌ها با آن درگیرند. هر قیاسی برای اینکه کارکردی اکتشافی از همان قسم کارکرد مطلوب اشمیت را عملی کند، باید تا حدی نامتقارن، یک‌سویه^۳ و استعاری باشد. در طرح‌واره اشمیت، الهیات می‌تواند سیاست را توضیح بدهد، چون اشمیت ساختار الهیات - یعنی حاکمیت خداوند- را پیشاپیش مسلم فرض کرده است. اما زبانی که این قیاس در آن بیان می‌شود، این الگورا وارونه می‌کند، چون آنچه واقعاً اتفاق می‌افتد، این است که اشمیت مدل سیاسی

1 enharmonic equivalencies

2 coincidental

3 Non-reciprocal

را روی رابطه خدا و انسان پیاده می‌کند و نه برعکس. یان آسمان^۱ در مطالعه تاریخی‌اش درباره شکل‌گیری ادیان توحیدی از طریق تعامل مصر و اسرائیل، به همین نکته اشاره می‌کند. آسمان می‌گوید که «همه مفاهیم - بگذارید با فروتنی بیشتری سخن بگوییم، برخی از مفاهیم - اصلی الهیات، مفاهیم سیاسی الهیاتی شده هستند.» [۲۲۹] به گفته آسمان، نقطه شروع تخیل توحیدی، این بود که انسان، مدل روابط خود با دیگرانسان‌ها را روی روابط خود با باری تعالی پیاده کرد.

اگر در نظر اشمیت «امر سیاسی مظهر چیز دیگری غیر از خود امر سیاسی است، اما مؤکدا بدان بازمی‌گردد»، و اگر امر سیاسی «مظهر امر دیگری است که بر امر سیاسی مقدم است و امر سیاسی برشالوده آن استوار شده است»، [۲۳۰] پس این سلسله مراتب را به راحتی می‌توان وارونه کرد. امر سیاسی، چنان‌که بلومبرگ بعدها تشخیص داد، برای اشمیت در وهله نخست اهمیت بود و الهیات به منزله لنگرگاه استعلایی آن عمل می‌کرد. به علاوه، خود الهیات هم از جنس همان چیزی نیست که بررسی‌اش می‌کند. الهیات، لوگوس است، گفتاری درباره امر شناخت‌ناپذیر. الهیات، تخیل درباره خداوند است، و نه خود خداوند؛ بنابراین الهیات، پیشاپیش به قلمرو مقولات سکولار درغلتیده است. تنها ایمان می‌تواند این ورطه را پر کند؛ و تنها پس از این کار، آموزه‌ای مثل آموزه استحاله جوهری می‌تواند بر شکاف لوگوس و عرصه انضمامیت آن، بین کلام و انسان خاکی^۲، غلبه کند. الهیات سیاسی اشمیت، بر رابطه متقابل پیچیده سکولاریزاسیون و الهیاتی‌شدن یا قدسی‌شدن برخی مفاهیم استوار است. اشمیت با علّقه‌ای سیاسی به الهیات نزدیک می‌شود و با همین علّقه، الهیات را

1 Jan Assman

2 word and flesh

اشاره‌ای است به یوحنا، آیه ۱۴، باب اول: «و کلام، انسان خاکی شد و در میان ما مسکن گزید و ما بر جلال او نگریستیم.» [م]

[دوباره] سکولار می‌کند، چون کاربست مشخص (و شاید پارادایم‌گونه) مفهوم امر سیاسی را این می‌داند: «تقابل آخرت‌شناسانه مسیح و دجال، که در آن انسان‌ها برای مرگ یا زندگی، گرد هم می‌آیند یا از گرد هم پراکنده می‌شوند.» [۲۳۱]

دیگر نکته مشکل‌سازی که درباره پیش‌فرض تناظر ایستای نظام‌های مفهومی وجود دارد، این است که با دگرگونی تدریجی سلسله‌مراتب‌های دو قلمرو هم الهیات و هم سیاست، سازگار نیست. این سخن اشمیت قابل فهم است که کارکرد تصمیم حاکم در سیاست، شبیه به کارکرد معجزه در الهیات است. البته در این جا دوباره می‌بینیم که تخیل الهیاتی، که به تدریج از جایگاه رفیع خود پایین آمده است، بر تخیل سکولار برتری دارد. اما آنچه مبهم می‌ماند، این است که دقیقا چه چیزی موجب شده است که ورق برگردد و الهیات چگونه سیادت و سروری‌اش را از دست داده است. اگر این کار از طریق سکولاریزاسیون انجام شده و اگر این فرایند عاملی داشته که بخشی از قانون ازلی کیهانی نبوده است، پرسشی که باقی می‌ماند، این است که اصلا چنان شورش چگونه رخ داده است. این نکته ما را به عمق ایمان شخصی و نامتعارف اشمیت می‌رساند. مشکل این ایمان را می‌توان به هزینه قرار دادن اهریمن یا خدایی دیگر در کنار خدا حل کرد، یعنی به هزینه انتساب شیوه تفکر گنوسی به اشمیت. اهریمن، خدای مجعول است، انسان‌خدایی که شورش او علیه نظم الهی، کارکردی آخرت‌شناسانه دارد. آنچه اشمیت را نگران می‌کند، این است که شورش انسان علیه خدا، ممکن است به رغم همه پیش‌بینی‌ها، و به دلیل فقدان کاتخون، موفق از کار درآید. عدم قطعیت گریزناپذیری در بنیان اندیشه اشمیت وجود دارد. اشمیت در عین حال که می‌نویسد «تا مسیح برنگردد، جهان بسامان نخواهد شد»، [۲۳۲] می‌ترسد که مبدا عیسی دوباره ظهور نکند.

اگر صورت‌بندی اشمیت از معادله سکولاریزاسیون، در طی توضیحات بعدی او، قدرت می‌گیرد، تنها به این دلیل است که قسمی نقد مدرنیته، پیشاپیش در این صورت‌بندی مستتر است. فرایند سکولاریزاسیون، در معنای در زمانی، به منزله فرایند مدرنیزاسیون ظاهر می‌شود، فرایندی که هدفش استقرار - همانطور که ماکس وبر گفته بود- «مکمل یا رقیب» [۲۳۳] شیوه تفکر دینی است. این موجودیت خاص مدرن، دولت است، همان «ماشین بزرگ»ی که اشمیت در کتابش راجع به هابز از آن سخن گفته بود و همان موجودیتی که نهایتاً تمایلات درونی‌اش را بالفعل می‌کرد و به دولت قانون‌خنثای لیبرال تبدیل می‌شد. کوتاه سخن: «هر جا دولت هست، مدرنیته هم هست.» [۲۳۴] این عبارت اشمیت، «خدای قادر متعال به قانونگذار قدر قدرت تبدیل شد»، نشان می‌دهد که اوصاف خداوند، نه تنها در حاکم سکولار منعکس می‌شود، بلکه به حاکم سکولار انتقال می‌یابد. این اوصاف الهی، اگر مطلق باشند - که هستند- دولت نیز باید داعیه تملک اعتبار مطلق این اوصاف را داشته باشد و بکوشد به آنها معنا ببخشد. به عبارت دیگر، دولت باید در راه کمال قدم بگذارد، «در راه خودبسایی از طریق عملکرد کامل نهادهای آن.» [۲۳۵] کمال دولت مدرن، مشروعیت دین را اساساً به چالش می‌کشد. دولت مدرن، واژگان مطلق دین را مال خود کرده است، در نتیجه مدعیات دین در باب تسلط تام و اطاعت تام را به مبارزه می‌خواند و تسلط و اطاعت تام را از آن خویش می‌داند. معلوم است که منزلت دین، با چه پیامدهایی روبرو خواهد بود. این خاصیت مطلق واژگان سیاسی، چنان‌که اشمیت می‌فهمد، مشکل دیگری را پیش روی نهادهای لیبرال قرار می‌دهد، چون در این اطلاق، میل به توتالیتریزم وجود دارد، میلی که اشمیت آن را در تفسیرش از *لویاتان* هابز به دولت مدرن نسبت می‌دهد. این توتالیتریزم، موزیانه‌تر است، چون خودش

را پشت فلسفهٔ روشنگری قایم می‌کند، پشت فلسفهٔ جهان‌شمولی که ماهیت سیاسی‌اش را منکر می‌شود.

میل به کمال، یعنی میل به عملکرد کامل و بی‌نقصی نهادهای دولت، سمت‌وسوی دیگری نیز می‌یافت که پیامدهای آن، عمیقاً اشمیت را برمی‌آشفست، چون کامل شدن دستگاه دولت، روندی بود که به خنثی‌سازی امر سیاسی می‌انجامید. سن سیمون^۱ پیش‌بینی کرده بود که حکومت بر چیزها، نهایتاً جایگزین حکومت بر مردم می‌شود؛ مارکس و انگلس در ایدهٔ اوتوپیا^۲ سوسیالیستی، برای نشان دادن غلبه بر تخصصات طبقاتی، اعلام کردند که دولت سرانجام به «ادارهٔ صرف و سادهٔ تولید» قناعت می‌کند. [۲۳۶] بار دیگر، در تعبیر کمتر امیدوارانهٔ وبر، این وضع نهایی، «قفس آهنین» عقلانیت بود. در هر حال، چه خوب و چه بد، فرض این است: نهادهای باثبات، نظام سیاسی را باثبات می‌کنند، و نهادهای کامل، نظام سیاسی را تا حدی باثبات می‌کند که راه بر هر گونه تغییری سد می‌شود.

بنابراین، ویلهلم اشمیت-بیگمان^۲ چنین ادامه می‌دهد، «پساتاریخ، خُسن ختام نظریهٔ سکولار حاکمیت است. ایدهٔ دولتی که عملکردی کامل و بی‌نقص دارد، زمینهٔ اقامهٔ استدلالی را فراهم می‌کند که پایان استعلایی تاریخ، یعنی آخرالزمان، را زائد می‌داند.» [۲۳۷] خنثی شدن دشمنی، به انحلال همهٔ مفاهیم مطلق و تقابل جویانه، نابودی اوصاف خداوند، آزادی، عدالت و نهایتاً برچیدن بساط خیر و شر می‌انجامد. زمانی که این خنثی‌سازی‌ها محقق شوند، زمان بی‌نیازی از رستگاری خواهد بود، «کوتاه سخن، زمان مطلقاً مشروع، دوره‌ای به لحاظ تاریخی معتبر است، دوره‌ای که آغازی دارد و تاریخی، اما به پایان و آینده نیازی ندارد: دنیای قشنگ نو.» [۲۳۸] این توصیف از مدرنیته، به هیچ رو حاکی از واقعیت نیست، اما

1 Saint-Simon

2 Wilhelm-Schmidt-Biggemann

برداشت اشمیت از دولت مدرن، آینده آن و شکست اجتناب‌ناپذیر آن را خلاصه می‌کند، برداشتی که بر نظریه سکولاریزاسیون او مبتنی است. در واقع، نهادهای «کامل» همانقدر دست‌نیافتنی‌اند که نقطه «صفر مطلق» در ترمودینامیک. به علاوه، تاریخ معاصر نشان داده است که نهادهایی که از بیرون به نظر می‌رسد عملکرد بی‌نقصی دارند، شکنندگی درونی‌شان را مخفی می‌کنند، تا جایی که فروپاشی‌شان - همانطور که بیست سال پیش در اروپای شرقی دیدیم - غافلگیرکننده و همه‌جانبه خواهد بود. رها ساختن این وعده‌وتوپیایی در سوسیالیسم «واقعی» یا «واقعاً موجود»، مبین تلاش برای توقف تحولی تاریخی بود که بر طبق معیارهای نظری خود سوسیالیسم، به هیچ رو تحولی در جهت نیل به کمال نبود. اشمیت ظاهراً ادعای «علمی بودن» رویکرد مارکسیسم در سیاست را جدی گرفته است، یا درباره معنای کلمه «علمی» دچار سوءفهم شده و آن را نه به معنای روش علمی، بلکه به معنای تجویز نتایج ثابت فهمیده است. اما اشمیت مثل هر کس دیگری (از جمله لینن) کاملاً به این نکته واقف بود که سیاست را نمی‌توان در شرایط کنترل‌شده آزمایشگاه، به انجام رساند. خطری که وجود داشت، ناشی از تلاش برای اصلاح ذات خراب بشر بود، نه قطعی نبودن موفقیت این تلاش.

امروزه، تمایلات معطوف به بهینه‌سازی، بسیج همه منابع در جهت رشد اقتصادی و بهره‌وری، همچنان وجود دارند، اما با تمسک به پروژه‌هایی مطرح نمی‌شوند که آشکارا خصلتی اوتوپیایی دارند. تمایل به حرکت در راستای شرایط شبیه به شرایط هاکسلی در دنیای قشنگ نو، در پروژه‌های علمی نمود پیدا کرده است و نه سیاسی. اشمیت با سخن گفتن درباره خنثی‌سازی امر سیاسی و تقلیل یافتن آن به مسائل تکنیکی، بر سویی بسیار مهمی از واقعیت مدرن دست

گذاشت. همین به ظاهر روش‌بینی است که موجب تداوم جذابیت اشمیت شده است. اما نقطهٔ مقابل این روشن‌بینی، قسمی الهیات سیاسی است که در بهترین حالت، به رستگاری استعلایی امید بسته است و در بدترین حالت، مستلزم مطالبهٔ رژیمی اقتدارگرا است که همهٔ جد و جهدهای انسان را شدیداً کنترل می‌کند. البته نکته‌ای که باقی می‌ماند، این است که باید دوباره بر نقش امر سیاسی تأکید کنیم. اگر قرار است انسان دنیای خودش را بسازد، تنها زمانی قادر به این کار خواهد بود که تصویری از نتایج مطلوب داشته باشد. اگر بگذاریم که اکتشاف علمی و بازی افسارگسیختهٔ بازار، یعنی امکان و ضرورت، آینده را دیکته کنند، قدرت و مسئولیت انسانی‌مان را به نحوی بزدلانه و غیرمسئولانه واگذار کرده‌ایم.

امروزه «اومانیزم» معنای روشنی ندارد، به‌ویژه به این دلیل که ضد اومانیزم‌های مختلفی در علوم انسانی قد علم کرده‌اند. سه تفاوت را می‌توان بین ضد اومانیزم‌ها برشمرد: نوع اول، خواستار انقیاد انسان در برابر خدا یا وجود است؛ نوع دوم به مخاطراتِ طرح‌واره‌های کلانی اشاره می‌کند که هدف‌شان پیشرفت انسان است؛ و نوع سوم، مثل ساختارگرایی و نظریهٔ نظام‌ها، عمدتاً در سطح روشی عمل می‌کند. استفادهٔ گروه‌های ذی‌نفع از واژهٔ اومانیزم، گروه‌هایی که در پی ترویج خداناباوری و عقل‌گرایی قرن نوزدهمی هستند، و برخی‌شان خدمات دینی «سکولار شده» ارائه می‌دهند، قضیه را پیچیده‌تر می‌کند. در مطالعهٔ حاضر، هرگاه از «اومانیزم» سخن می‌گوییم، منظورمان موضع مخالفی است که با ترس اشمیت از جهانی که انسان آن را برای انسان بسازد، میانه‌ای ندارد. به عبارت دیگر، این اومانیزم، در مخالفت با اشمیت بر این نکته تأکید می‌کند که انسان چاره‌ای جز ساختن جهان خود و تاریخ خود ندارد و هیچ کس دیگری این کار را برای او انجام نخواهد داد. [۲۳۹] این موضع انسان‌شناسانه را در

تکمله‌ای که پس از این فصل، با عنوان «پرومتئوس و محافظه‌کاری فقدان»^۱ خواهد آمد، تشریح خواهیم کرد. در نظریات فوگلین، که پدیدارشناسی روح هگل را «شاهکارِ خداگشی»^۲ [۲۴۰] نامیده بود، «هستی در خود» انسان، «مستلزم خداگشیِ نظرورزان» بود، و این «موضوعی افراطی در طیف موضوعی است که سکولاریزاسیون را در مقام اتهام مطرح می‌کنند. این موضع برفساد و نامشروعیتِ دوران مدرن دلالت می‌کند.» [۲۴۱] پروژه اثبات مشروعیت دوران مدرن، در مخالفت با همین مواضع افراطی شکل می‌گیرد و نه بر استکبار یا نخوت، بلکه بر دفاع از خود ضروری^۳، استوار می‌شود.

فرضیه سکولاریزاسیون، در صورت‌بندی اشمیت نیز جوهر اتهام نامشروعیت را دارد، اتهامی که اشمیت آن را نه فقط علیه دولت مدرن، بلکه علیه کل عصر مدرن مطرح می‌کند. بلومبرگ بدون بحث دربارهٔ نظریهٔ کاتخون اشمیت، تشخیص داد که اشمیت چه نوع استدلالی را پیش می‌نهد. فصل آینده را به تقابل مواضع اشمیت و بلومبرگ اختصاص می‌دهم. بلومبرگ فرضیهٔ سکولاریزاسیون را نوعی محمل می‌داند، محملی که اتهامات مختلف علیه مدرنیته، به انضمامی‌ترین وجهی در آن مطرح می‌شوند. در نتیجه، تقابل مواضع اشمیت و بلومبرگ، نوعی مبارزهٔ نیابتی است که در مجادلهٔ بزرگتری حول این پرسش صورت می‌گیرد که آیا انسان می‌تواند تاریخ را به نفع خود تمام کند یا نه، چون دورانی که در خود و برای خود مشروع است، باید بتواند بدون نیاز به غلبه بر مفهوم تاریخ، به حیات خود ادامه دهد. اشمیت و هواداران متعاقب نظریه‌های سکولاریزاسیون، به ضعفی بنیادین در خودفهمی مدرن اشاره می‌کنند: خودفهمی مدرن، از ریشه‌ها و هویت خود مطمئن نیست.

1 the Conservatism of Lack

2 Magnum opus of deicide

3 Necessary self-defence

این عدم اطمینان - یا ریاکاری [درباره ریشه‌ها] - نه ناشی از ناتوانی در تصدیق و امرداری عصر مدرن به سنت یهودی-مسیحی، بلکه محصول خودداری از پذیرش تبعات خودآیینی عصر مدرن است.

تکمله دوم: پرومئوس و محافظه‌کاری فقدان

محافظه‌کاری در فصل قبل، و حتی بیش از آن در ادبیات **فقدان** موجود، بسیار در باب اعتقاد انسان‌شناسانه اشمیت به ماهیت شرور انسان سخن گفتیم و گفته‌اند. این تصویر از انسان، هر نظریه سیاسی را که در سایه آن صورت‌بندی می‌شود، با ملزوماتی مطلق روبرو می‌سازد، به‌ویژه با این لازمه که باید این موجود حیوان‌صفت را تحت نظر قرار دارد، این موجودی که تنها یک سویه از هستی او قابل‌پیش‌بینی است: اینکه خیر او به کسی نخواهد رسید. از این حیث می‌توان این اعتقاد انسان‌شناسانه را نوعی موضع کلاسیکِ محافظه‌کارانه دانست که از اقتدار طرفداری می‌کند و حکومتِ مشت‌آهنین را مشروعیت می‌بخشد. نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت، این نیات و مقاصد را در همه انواع انسان‌شناسی فلسفی تشخیص می‌داد. برای مثال، تئودور آدورنو استدلال کرد که در هسته این انسان‌شناسی، مغالطه‌ای وجود دارد: انسان‌شناسی فلسفی، وضع انسان را که تعیین اجتماعی دارد، صبغه ماهوی می‌دهد: «آنچه طرفداران اصالتِ سطح پایین‌تر، با شور و حرارت، تصویر انسان می‌نامند، در جایی قرار گرفته است که در آن دیگر نمی‌توان گفت که آن شرایط چه زمانی پدید آمده‌اند.»^۱ آیا همین سخن را می‌توان در باب یکی از مواضع کلاسیکِ انسان‌شناسی محافظه‌کارانه صادق دانست، یعنی درباره مفهوم «موجود معیوب»^۲ که آن را آرنولد گلن پرورده است - کسی که روی هم‌رفته او را «زیرک‌ترین محافظه‌کار قرن

1 authenticity of a lower level

2 deficient being (Mängelwesen)

بیستم» خوانده‌اند. یا آیا انواع مختلف انسان‌شناسی فلسفی، به رغم دوری کلی آن از پروژه‌های اوتوپایی یا انقلابی، برای تأمین نیازهای انسانی‌تر سودمند خواهد بود؟

با عنایت به نظریه گِلن، موجزترین تعریف ممکن از موجود معیوب، یا مشخصاتی از این موجود که به کار بحث ما خواهد آمد، از این عناصر تشکیل می‌شود: اولین عنصر، نقائص فیزیولوژیک و غریزی انسان است، یعنی عدم انطباق انسان با محیط طبیعی پیرامونش. عنصر دوم، «گشودگی انسان به جهان»^۱ است که به نظر گِلن، «اساسا بار»ی بردوش اوست، چون انسان را در معرض محرک‌های بیشماری قرار می‌دهد. انسان برای کاهش این فشار، همواره مجبور است خودش را «از زیر این بار، خلاص کند»، یعنی با توانایی‌های خودش، نقائص وضع خود را به فرصت تبدیل کند.^[۲]

در این صورت، پیامدهای سیاسی و ایدئولوژیک این تصویر از انسان، کدام است؟ آیا به گزینه اقتدارگرایانه می‌انجامد که اشمیت از آن استقبال کرده بود یا به تکثر تفاسیر در باب جایگاه انسان در جهان میدان می‌دهد؟ تأمل‌مان در بخش اول را با نقد پیتراسلوتردایک^۲ بر پیامدهای انسان‌شناسی فقدان آغاز می‌کنیم و سپس استنتاج‌های او را به نحوی انتقادی بررسی خواهیم کرد. در گام بعد، با ارجاع به گِلن و بلومنبرگ، به نقش اسطوره پرومتئوس در بیان نحوه غلبه موجود معیوب بر نقائص‌اش می‌پردازیم؛ و سرانجام، نتایج بدیلی را که می‌توان از نقائص انسان و وضع فقدان گرفت، وضعی که فرض می‌شود انسان درون آن به زندگی ادامه می‌دهد، از نظر خواهیم گذراند. اسلوتردایک علیه محافظه‌کاری فقدان، نظروری می‌کند، علیه چیزی که آن را محافظه‌کاری فلاکت می‌نامد، اما بر طبق توضیحاتی که بعداً می‌دهد، آن را محافظه‌کاری عیب نیز می‌خواند. ریشه‌های این

1 openness (Weltoffenheit)

2 Peter Sloterdijk

قسم محافظه‌کاری را باید در تغییر مسیر اندیشه کلی محافظه‌کاری جستجو کرد، یعنی برهه‌ای که این اندیشه کم‌کم درباره نوع بشر سخن گفت، مفهومی که قبلاً ملک طلق روشنگری بود (اشمیت نیز همین نظر را داشت). محافظه‌کاری مدرن، به نمایندگی گلن، به مفهومی از انسان دست یافت که فرض را بر اصلاح‌ناپذیری انسان گذاشته بود (گرچه بین تمایلات توصیفی و تجویزی این ادعا، تنش وجود دارد). گلن انسان را موجودی تلقی کرد که شناسه او، فقدان بود، و فقدان در جای خود مانعی بود بر سرایجاد جهانی که اشمیت آن را جهانی «ساخته انسان برای انسان» می‌داندست. بنابراین تعجب‌آور نیست که بدانیم اشمیت زمانی عیب و نقص را با کاتخون برابر گرفته بود: «کاتخون همان عیب و نقص است، همان گرسنگی و عجز و حرمان.» [۳] الهیات سیاسی اشمیت بر نومیدی از جهان استوار است. این نومیدی را باید با توجه به غیبت خیر انضمامی^۱ - و نه وضع منحن جهان - درک کرد. در طرح‌واره آخرت‌شناسانه اشمیت، این تجلیات انضمامی فقدان - یعنی «گرسنگی و عجز و حرمان» - در هیئت نمادهای به اصطلاح سکولار این وضع منحن ظاهر می‌شوند. از بین رفتن این تجلیات، به معنای از بین رفتن نیاز به رستگاری استعلائی است.

باید بر این نکته تأکید کرد که ارتباطی که اسلوتردایک مایل است برقرار کند - یا آشفتگی‌ای که او گرفتارش شده است - از این واقعیت نشأت می‌گیرد که واژه آلمانی Mangel را هم می‌توان به «نقص» (ارگانیک و ماهوی) و هم به «فقدان» (مادی) ترجمه کرد. در نتیجه، این استدلال به ابهام مفهومی وابسته است، ابهامی که البته در ترجمه از بین می‌رود. با این حال، اسلوتردایک موفق می‌شود نکته‌ای درست را در باب رواج گفتار Mangel در نقد فرهنگی معاصر مطرح کند، نکته‌ای که به‌ویژه بر ارتباط ثروت مادی با حرمان و فقدان معنوی

1 the absence of concrete good

استوار است و بارها در گفتار رایج و سخنان رهبران معنوی مخصوصاً پاپ بندیکت شانزدهم^۱ بدان اشاره می‌شود: «در بسیاری از جوامع ما، دوشادوش رونق مادی، بیهوشی معنوی در حال گسترش است: نوعی بوچی درونی، ترس نامعلوم و حس خاموشِ نومیدی.» [۴]

اسلوتردایک به برداشتی مثبت از مدرنیته متأخر دست می‌یابد؛ او وسواس دائم نظریه فرهنگی به کمیابی را نقد می‌کند، گرچه همانطور که او با لحن نیشداری می‌گوید، کمیابی را می‌توان مثل ماده خام از جهان سوم وارد و در این جا پردازش‌اش کرد تا به کالاهای تمام‌شده تروتمیز تبدیل شود. کل صنعت دانشگاهی براساس این مقدمه کار می‌کند که «بسیاری، فقدان Mangel را ظاهراً شرم‌آورتر از فقر علنی می‌دانند.» [۵] نتیجه، چنان‌که اسلوتردایک می‌گوید، این است که شاخه نقد فرهنگی، که نوعی انقلاب محافظه‌کار امروزی است، خود را وقف اثبات این نکته کرده است که تنها با پناه گرفتن در فقدان، می‌توانیم روح‌مان را نجات دهیم. به گفته اسلوتردایک، ما نه چندان به ثروت مادی دست می‌یابیم و نه فراغت روان را به تمامی تجربه می‌کنیم. او شواهد فراوان این «اندیشه افسرده‌کننده» را در جناح چپ می‌یابد، اما صورت‌بندی دقیق آن را در نظر آرنولد گلن می‌جوید و «داستان موجود معیوب» او را به دقت بررسی می‌کند.

بر طبق استدلال اسلوتردایک، دستاورد گلن این است که فقدان را به نوعی «جوهر سلبی»^۲ تبدیل می‌کند و از این طریق، نوعی محافظه‌کاری را پی می‌ریزد که بر فقدان استوار است. تعریف محافظه‌کاری فقدان، چنان‌که از روایت اسلوتردایک برمی‌آید، شامل حمله‌ای دوجانبه به مدرنیته است، یعنی حمله‌ای از دو منظر وجودشناسی و الهیات:

1 Pope Benedict XVI

2 negative essence

قطع نظر از دارایی‌های بالفعل انسان، عامل بنیادینی که انسان را در هر مرحله از تغییر و تحولش همراهی می‌کند، فقدان است (وجودشناسانه کردن فقدان).

قطع نظر از اینکه انسان چه تمهیداتی برای جبران مادی می‌اندیشد و چه سازه‌های فلسفی‌ای را برای فهم‌پذیر کردن جهان بکار می‌گیرد، طبق آنچه در نکته اول گفته شد، هسته تقلیل‌ناپذیر حرمان، همواره با او خواهد بود، حرمانی که به مثابه محرومیت از معنای نهایی یا امکان رستگاری تفسیر می‌شود (الهیاتی کردن فقدان).

با این همه، جبران‌های مختلفی که انسان پدید می‌آورد، نهایتاً او را قادر می‌سازند تا وضع بنیادین فقدان و ملزومات آن را پنهان کند. این فرایند با دو انتقاد روبرو شده است: (۱) از این جهت که به لحاظ وجودشناسانه، نابینا است و (۲) و از این حیث که به لحاظ الهیاتی، طغیان‌گر است.

اسلوتردایک می‌پرسد که «اگر مشخصه اساسی تفکر ارتجاعی این باشد که همواره با گرانباری^۱ دست دوستی دهد تا سبکباری^۲ را انکار کند، چه؟» [۶] او با ارجاع به مفهوم نیچه، «روح گرانبازی^۳»، اصل مدرنیته را سبکباری می‌نامد و آن را در تقابل با پیگیری^۴ «آن تنها چیزی که لازم است» (لوقا، باب دهم، آیه ۴۲) قرار می‌دهد. اسلوتردایک، شخصیت اسطوره‌ای ایکاروس^۴ را مثال می‌زند که تجسم بخش این اصل است. او ایکاروس را نماد حمله مداوم به سبکباری انسان می‌داند. اما شخصیت اسطوره‌ای دیگری وجود دارد که به همین میزان مورد حمله است، شخصیتی که بهتر می‌توان او را با تفسیر وضع فقدان منطبق کرد و او را با تعین بخشیدن انسان

1 gravity

2 antigravity

3 Geist der Schwere (spirit of gravity)

4 Icarus

به خود سازگار ساخت؛ شخصیتی که مثل ایکاروس کوشید چیزی را برای انسان طلب کند که از انسان دریغ شده بود، و می‌توان با دلیل نشان داد که او در این راه، موفق‌تر از ایکاروس بود. این شخصیت کسی نیست جز پرومتئوس.

پرومتئوس: خیرخواه گلن در مقاله «تصویری از انسان» (۱۹۴۲) **موجود معیوب** [۷]، خلاصه‌ای از اندیشه انسان‌شناسانه

خود را تا آن زمان به دست می‌دهد. در این جا دوباره با فیگور انسان در مقام موجودی مواجه می‌شویم که «به لحاظ ارگانیکی، فاقد ابزار» [۸] است، اما گلن فهرستی از دستاوردهای خیره‌کننده انسان نیز ارائه می‌دهد:

دیده‌ایم که انسان همه‌جا توانسته «جان سالم به در ببرد»، در قطب و استوا، دریا و خشکی، جنگل، جلگه، کوهستان و دشت. و در واقع انسان هم‌چون موجودی فرهنگی زندگی کرده است، یعنی موجودی که با نتایج پیش‌نگری و فعالیت برنامه‌ریزی شده و مشترک می‌زید. [...] نتایج این فعالیت برنامه‌ریزی شده و اصلاح‌گر، از جمله هدف همراه با آن، را باید در زمره ابزارهای فکری و تخیلی انسان در کنار شرایط فیزیکی او قرار دارد؛ این سخن را در باب هیچ حیوان دیگری نمی‌توان گفت. خانه بیدسترها، لانه پرندگان و غیره، هرگز از پیش در خیال آفریده و برنامه‌ریزی نمی‌شوند، بلکه محصول شرایطی کاملاً غریزی‌اند. بنابراین اگر انسان را در هیئت پرومتئوس توصیف کنیم، معنای دقیق و مستدلی را افاده کرده‌ایم. [۹]

همانطور که در فصل قبل گفتیم، پرومتئوس را به «پیش‌نگری»، «پیش‌بینی» یا پیش‌اندیشی» ترجمه می‌کنند. کلیات اسطوره پرومتئوس را همه می‌دانند: او آتش را (بسیاری از جمله بلومبرگ، آن را معرف لوگوس می‌دانند و البته آن را استعاره موسع‌تری دال بر نور

و روشنگری تفسیر می‌کنند) از خدایان دزدید و انتقام زئوس این بود که او را به کوهی در ناحیه قفقاز زنجیر کرد و عقابی هر روز می‌آمد و جگر او را می‌خورد [و صبح روز بعد، جگر او از نو می‌رویید] اما داستان کمتر شناخته شده‌ای درباره پرومتئوس وجود دارد که به خوبی با پاره نظریه موجود معیوب، جور درمی‌آید. این داستان را افلاطون در هم‌پرسه پروتاگوراس تعریف می‌کند. آنچه در این نسخه از اسطوره پرومتئوس اتفاق می‌افتد و سقراط افلاطون، پروتاگوراس سالخورده را به گفتن آن وامی‌دارد، این است: خدایان پس از آنکه گِل موجودات فانی را سرشتند، به پرومتئوس و برادرش اپیمتئوس دستور دادند که این موجودات را به ابزارهایی مجهز کنند که برای بقا آنها ضروری است. اپیمتئوس از خدایان خواست که کار تجهیز را تنها به او بسپارند و کار که تمام شد، پرومتئوس آن را بازبینی کند. اپیمتئوس به هریک از حیوانات، قابلیت‌های چنان متفاوتی بخشید که یک گونه نتواند گونه دیگر را منقرض کند و گونه‌ها بتوانند در برابر نیروهای طبیعت از خود محافظت کنند. اما اپیمتئوس، پس از آنکه کارش با حیوانات تمام شد، دریافت که تمام ابزارهایی را که می‌توانست به موجودات فانی بدهد، بین حیوانات تقسیم کرده است و وقتی نوبت به انسان رسید، که هنوز ابزاری به او تعلق نگرفته بود، اپیمتئوس به شدت دستپاچه شد. و در همین حین که او دست و پایش را گم کرده بود، پرومتئوس برای بازبینی نحوه تقسیم ابزارها جلو آمد و متوجه شد که دیگر حیوانات، جهیزیه نیکویی دارند و تنها انسان است که عریان و پابرنه^۱ مانده و نه بستری دارد و نه قوایی برای دفاع. ساعت معهود نزدیک می‌شد، ساعتی که انسان نیز به نوبه خود باید به روشنایی روز پا می‌گذاشت؛ و پرومتئوس، که نمی‌دانست چگونه انسان را از این مشکل رهایی بخشد، هنرهای ساختن و به کار انداختن چیزها را از هپائستوس و آتنا دزدید و همراه با آنها آتش را نیز به سرقت برد، چون

آن هنرها بدون آتش نه قابل تحصیل بودند و نه قابل استفاده، و آنها را به انسان داد. [۱۰]

همین روایت از اسطوره پرومتئوس در کتاب هانس بلومنبرگ نیز آمده است. اما آیا بلومنبرگ اصلاً از موجود معیوب سخن می‌گوید؟ او این کار را در آثار مهم خود نمی‌کند، اما ارجاع روشنی در مقاله «رویکردی انسان‌شناسانه به روزآمد بودن علم خطابه» [۱۱] وجود دارد که در آن بلومنبرگ مفهوم موجود معیوب را مفهومی «بسیار اساسی» می‌نامد. به علاوه، در ادبیات تفسیری، این مفهوم را به دیدگاه بلومنبرگ در باب انسان ربط داده‌اند [۱۲] و در این باره شواهد غیرمستقیم بسیاری را می‌توان در خود آثار بلومنبرگ یافت. گفته می‌شود که بلومنبرگ/انسان [گلن] را «پس از هستی و زمان مهم‌ترین کتاب قرن بیستم در اندیشه آلمانی» خطاب کرده بود. [۱۳] گرچه بلومنبرگ این سخن را همزمان با تعبیر «کسی که در جنگل سیاه درباره هستی آسمان و ریسمان به هم می‌بافت» [۱۴] می‌گوید و بی‌شک تحسین‌اش تام و تمام نیست، اما برخلاف قضیه هایدگر، رابطه بلومنبرگ با گلن، با دو قطب افراطی شیفتگی و انزجار همراه نبود. البته نباید در این ارتباط اغراق کرد و بلومنبرگ را مقلد گلن دانست. تفاوت بلومنبرگ با گلن، نه چندان در نقص ارگانیکی، که در «مطلق‌العنانی نهادها» است، [۱۵] یعنی نکته‌ای که در اثر بعدی گلن مطرح می‌شود؛ برای این اساس، نهادها «مکانی هستند که موجود معیوب در آن حاضر می‌شود تا از مخصصه جهاز ناکافی‌اش بگریزد». [۱۶] یکی از دلایل رد این نظر از سوی بلومنبرگ، این است که او با تقابل دوگانه انسان و نهاد موافق نیست؛ دلیل دیگر این است که نهادی که دولت هابزرا الگو می‌گیرد، میل به سرکوب دارد. انسان‌شناسی استوار بر این مقدمات، «خودش موردی برای بررسی‌های استعاره‌شناسانه» است [۱۷] - ضمناً این را هم بگوییم که «مطلق‌العنانی نهادها» و

«مطلق‌العنانی واقعیت»، استعاره‌هایی سیاسی در ارجاع به دولتی هستند که عصاره نظری آن در اندیشه هابز آمده است.

بلومبرگ در این نکته از گلن پیروی می‌کند که انسان نقص ارگانیک دارد، اما تیشه به ریشه مسائلی می‌زند که از «طبیعت» انسان سراغ می‌گیرد. فیگور فقدان را به معنای بسیار ویژه‌ای می‌توان در روایت بлумبرگ از تکوین مدرنیته یافت: در اواخر قرون وسطی، خدای پنهان به غایت انتزاعی و بی‌نهایت خودسری ظهور کرد که حاکی از فقدان خیر قابل تشخیص در عالم بود. «فقدان»ی که در آستانه گذار از یک دوران به دوران دیگر تجربه شد، فقدان نظم قابل فهم بود. این فقدان، به شکل نوعی حدوث مطلق^۱ درآمد که نتیجه ناگزیر آن، شکل‌گیری تئودیه‌ای بود که نهایتاً خداوند را به موجودی عاجز تبدیل کرد تا او را از شرور جهان تبرئه کند.

تا جایی که به بستر فعلی بحث مان مربوط می‌شود، می‌توان گفت که فیگور فقدان در کار بر روی / اسطوره نیز ظاهر می‌شود؛ برخلاف مشروعیت دوران مدرن، در این اثر استدلال بлумبرگ اولاً به لحاظ عینی خنثی و ثانیاً به لحاظ تاریخی کلی است، به این معنا که در این اثر، قدرت خطرناک و قاهر، نه خداوند، بلکه واقعیت است و قاهر و خطرناک بودن واقعیت، نه فقط در مورد آستانه گذار به مدرنیته، بلکه در باب کل تاریخ انسان صادق است. [۱۸] بлумبرگ کار بر روی / اسطوره را با حمله متقابلی به سرخوردگی از مدرنیته آغاز می‌کند: «برای آنانی که از این موفقیت خسته شده‌اند، تسلط بر واقعیت ممکن است رؤیایی تمام شده به نظر برسد که از همان آغاز نیز ارزشی در سرپروراندن را نداشت. اگر شرایطی را که در آن زندگی، سختی‌اش را تنها در حاشیه تجربه می‌کند، بدیهی بدانیم و از اظهار نظر درباره آن خودداری کنیم، دیری نمی‌گذرد که دلزدگی و نارضایی به سراغمان خواهند آمد.» [۱۹]

می‌توان به جای کلمه «سختی»، تعبیر «مطلق‌العنانی واقعیت» را گذاشت، واقعیتی که مواجهه مستقیم با آن، به گفته بلومنبرگ، وضع طبیعی تخیل رومانتیک بود. این «مطلق‌العنانی»، انسان را در عنفوان رشد، گرفتار می‌کند، در همان زمانی که انسان ناگهان درمی‌یابد که با محیطش تطابق ندارد و جهشی می‌کند که نتیجه‌اش دستیابی به «توانایی پرهیز و پیشگیری است، پرهیز و پیشگیری از آنچه هنوز رخ نداده، و آمادگی برای آنچه ظاهراً در پشت افق ناپدید شده است. همه این‌ها گرد هم می‌آیند تا موفقیت مفهوم را رقم بزنند.» [۲۰] در این شرح، «مفهوم» - Begriff یا Logos - این عطیه پرومتهوس، چونان کاهش فشار، در حد اعلای کلمه، ظاهر می‌شود و پیش‌شرط همه اقدامات جبرانی و تلاش‌های بعدی است که هدف‌شان عقب‌راندن واقعیت قاهر است تعبیری که گرانباری حسّانی گلن را به ذهن متبادر می‌کند. منظور از جبران، جبران نقص ارگانیک در همان لحظه‌ای است که به فهم درمی‌آید. موفقیت مفهوم این است که از واقعیت فاصله می‌گیرد و نظم را بر آن تحمیل می‌کند. تردیدی نیست که نوعی دیالکتیک کاهش فشار وجود دارد. فاصله ابژه و مفهوم و تلاش انسان برای انتزاعی کردن ابژه، نوعی حس بیگانگی بین زبان و خود انسان پدید می‌آورد، نوعی آگاهی دردناک از محدودیت‌های زبان و نهایتاً فاصله خود و جهان. به علاوه، نکته مهم‌تر در بستر حاضر این است که خود این مفهوم‌ها می‌توانند فشاری تحمل‌ناپذیر را بر انسان تحمیل کنند و انسان مجبور شود که فرایند کاهش فشار را بارها تکرار کند. ایجاد فاصله بین انسان و واقعیت، مستلزم تقسیم خشونت‌آمیز واقعیت به تکه‌های مختلف است، یعنی وساطت بین خود و امر مطلق، کاری که به لحاظ مفهومی از طریق استعاره‌ها و به لحاظ اجتماعی از طریق نهادهای مختلف انجام می‌شود. [۲۱]

کاهش مطلق العنانی واقعیت، در داستان‌ها و کار بر روی اسطوره محقق می‌شود، که پیش شرط هر چیزی است که در این سوی مطلق العنانی واقعیت امکان پذیر است، واقعیتی که هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که آن را عقب رانده‌ایم. این داستان، اسطوره پرومتهوس است. بلومبرگ، روایتی از اسطوره‌ها را که پروتاگوراس نقلش می‌کند، در بستر سوفیسم قرار می‌دهد که کوشیده بود اعمال تیتان‌ها را به عنوان دفاع از خود توجیه کند. این روایت، در جای خود، به بستر گسترده‌تر ضدیت سوفیسم با متافیزیک تعلق دارد. در این جا از شیوه‌هایی سخن گفته می‌شود که انسان از طریق آنها جهان و طبیعتش را می‌سازد، و با این برداشت مخالفت می‌شود که طبیعت همه نیازهای مربوط به بقا و شکوفایی انسان را در اختیار او نهاده است: کسی که مشخصاً نابسندگی انسان را به چالش کشید، ارسطو بود. اما بلومبرگ به طرفداری از اندراج روایت سوفسطائیان در انسان‌شناسی موجود معیوب سخن می‌گوید و ظاهراً می‌توان گفت که بلومبرگ با سوفسطائیان همدلی دارد که از خطابه دفاع می‌کردند و خود خطابه را «شکلی از عقل» و «نوعی تنظیم فاصله معقول با موقتی بودن عقل» می‌دانستند و با جهان‌بینی‌ای که عقل را ثابت و به لحاظ نظری قابل دسترسی می‌دانست، مخالفت می‌کردند. [۲۲] مسئله تکنیک نیز به طور ضمنی مطرح می‌شود، چون خطابه وسیله‌ای برای تحقق هدف است، راهی برای ایجاد نتیجه مطلوب. [۲۳]، نتیجه‌ای که در باب آن، دعاوی حقیقت در وهله دوم اهمیت قرار می‌گیرند.

ذکر این نکته خالی از ارزش نیست که افلاطون می‌کوشد پروتاگوراس را به تناقض بیافکند، او پروتاگوراس را وامی‌دارد تا محدودیت‌های اعمال پرومتهوس را بپذیرد: خصائل انسان سیاسی، خصائل زئوس باقی می‌مانند و همچنان از سوی او اعطا می‌شوند. بنابراین افلاطون سعی دارد پرومتهوس را به موجودی تبدیل کند که شایسته کمک و رساندن خیر به انسان نیست. تفسیر کلی مسلکان،

در مقام نخستین معتقدان به محافظه‌کاری فقدان، این بود که پرومتئوس طبیعت خیر انسان را فاسد کرد - همه این مثال‌ها، به نحوی از انحاء مربوط به کار بر روی اسطوره‌اند. بخشی از این کار بر روی اسطوره، ارتقاء پرومتئوس به جایگاه خالق - یا در این جا، کوزه‌گر - انسان است، این وصف اضافی، رنج پرومتئوس را با عملی گران سنگ قیاس می‌گیرد، عملی که چیزی فراتر از سرقت است.

این ملاحظات را از آن رو ذکر می‌کنیم که پیش‌زمینه‌ای برای مجادله اشمیت و بلومبرگ بر سر پرومتئوس به دست دهیم و بر این نکته تأکید کنیم که در این جا، محل نزاع، حق بشر برای تعیین سرنوشت خود در برابر هر شکلی از مطلق‌العنانی است، چه مطلق‌العنانی الهیاتی و چه مطلق‌العنانی «واقعیت». این سویه از مجادله را در بستر نامه‌های اشمیت و بلومبرگ به یکدیگر بررسی خواهیم کرد. تا جایی که مسئله پرومتئوس به سرشت مدرنیته مربوط می‌شود، بد نیست این نکته را اضافه کنیم که لوویت نیز در این مجادله حضور دارد، گرچه حضورش حاشیه‌ای و ناظر بر اختلاف قدیمی او با بلومبرگ است و تنها در حد یک پانوشت می‌توان به آن اشاره کرد. لوویت در سخنرانی کنگره مونستر به سال ۱۹۶۲، اسطوره پرومتئوس و آنچه را که «فاجعه پیشرفت» می‌خواند، به یکدیگر مربوط ساخت:

در اسطوره پرومتئوس در زنجیر، یونانی‌ها کفاره سرقت آتش آسمانی را می‌پردازند، چون در عمق جان خود احساس می‌کردند که سرقت این آتش، انسان را به قدرتی مجهز کرده است که نیازمند عمیق‌ترین تعهدات و ضمانت‌هاست، مبدا این جهیزیه انسان را به کام نابودی بفرستد. این اسطوره، بر نوعی ترس توأم با احترام گواهی می‌دهد که از هر گونه اخلال در کار نیروهای طبیعت جلوگیری می‌کند و کیهان فیزیکی را نمی‌آلاید، کیهانی که قطع‌نظر از دسائس انسان، در نظر یونانیان صبغه‌ای الهی داشت. امروزه هر گونه ترس توأم با احترام از میان رفته است. [۲۴]

به گفته بلومبرگ، سوءفهم لوویت این بود که رنج پرومتهوس را آخرین حرف اسطوره و «مجازات موجه تکنولوژی ای» تلقی می کرد که «انسان با شورش خود بدان دست یافته بود». آنچه لوویت در این خوانش جانبدارانه مغفول می گذارد، این است که چیزی بازگشت ناپذیر به دست آمده است؛ در واقع، آنچه حاصل شده بود، چیزی شبیه به فتح و ظفر بود، «چون پرومتهوس راز زئوس و سقوط محتمل او را می دانست». [۲۵] جمله قصار گوته -تنها آنکه خود خداست، می تواند در برابر خدا بایستد- حاوی تصدیق تلویحی این نکته بود که انسان نمی تواند در برابر خدا بایستد. اما در اسطوره پرومتهوس، انسان قدرت ها را تقسیم کرده تا بتواند قدرت مطلق خدای قاهر را تحت نظر بگیرد. و این دقیقاً خوانش بلومبرگ از جمله کافکا به ماکس برود درباره یونانیان بود: «آنان نمی توانستند آنچه را قطعاً صبغه ای الهی دارد، به قدر کافی از خود دور تصور کنند. نظم سلسله مراتبی خدایان، یکسره ابزاری برای دور نگاه داشتن این چیز یا مسئله قطعاً الهی، و خلاصی شان از آن بود، تا هوایی برای نفس کشیدن انسان پیدا شود.» [۲۶]

اسطوره پرومتهوس، مسئله مشروعیت دوران مدرن را تعمیم می دهد، چون خوداثباتی انسان را علیه نه تنها مطلق العنانی الهیاتی، بلکه علیه مطلق العنانی همه جا حاضر واقعیت قرار می دهد؛ بدین ترتیب اسطوره پرومتهوس را می توان در این مورد خاص نیز بکار گرفت. پرومتهوس به قدرت پیش نگری مهجzas است و بنابراین فیگوری است که سراپا با نابینایی «ماریان» یا «اپیمتهوسی» نسبت به گذشته تضاد دارد؛ همانطور که دیدیم، اشمیت با توسل به همین نابینایی می کوشید عمل تاریخی را محدود کند. پرومتهوس به کمک پیش نگری خود می تواند برنامه بریزد، و برنامه ریزی تنها زمانی معنادار است که بتوان روی آینده حساب کرد و آینده را تا حد

امکان قابل اطمینان دانست. بر طبق تفسیر بلومبرگ، این پیش‌نگری پرومتئوسی، و این عمل آینده‌محور، با آخرت‌شناسی قرون وسطایی مخالف است، چون پیش‌نگری پرومتئوسی متضمن اعتقاد به کردوکار قابل اطمینان جهان است و به ایده مداخله ناگهانی و استعلایی در جهان تن نمی‌دهد.

برای بلومبرگ مهم نیست که آیا اسطوره‌ها به لحاظ عینی «حقیقت دارند» یا حتی تفسیری تمثیلی از داستانی حقیقی هستند یا نه. اولین و مهم‌ترین نکته در نظر بلومبرگ، سودمندی اسطوره در فرونشاندن ترس‌های ازلی انسان است، ترس‌هایی که او حاصل جمع آنها را «مطلق‌العنانی واقعیت» می‌نامد. انسان در مقام موجودی معیوب - که به آنچه گلن گشودگی در برابر جهان خطاب می‌کند، مجهز است - چاره‌ای ندارد جز اینکه نیروهای مافوق خود را «تقسیم کند» تا بتواند جایی برای عرض اندام خود باز کند و همین عرض اندام و خوداثباتی است که به نحو کوبنده‌ای در فیگور پرومتئوس تجسم یافته است، یعنی فیگوری که بلومبرگ او را در مرکز کتابش کار بر روی اسطوره می‌نشانند. کوتاه سخن، پرومتئوس فیگوری است که بلومبرگ با تمسک بدان می‌تواند به حمایت از موجود معیوب و داعیه او مبنی بر کاهش بارهایش برخیزد، و فیگوری است که به جای انسان، کار تقسیم قدرت‌ها را برعهده می‌گیرد.

محافظه‌کاری فقدان
یا شکایت مبتنی بر
محدودیت‌ها
پیتر اسلوتردایک به تناقضی در استدلال گلن اشاره می‌کند: آیا گشودگی در برابر جهان، که انسان باید یاد بگیرد که با آن زندگی کند، فی‌نفسه ثروتی عظیم برای انسان نیست؟ اما به گمان من، این استدلال، نکته اصلی مفهوم موجود معیوب را در نمی‌یابد: اگر از تعابیر بلومبرگ استفاده کنیم، می‌توانیم بگوییم که همین گشودگی است

که انسان را در معرض مطلق العنانی واقعیت قرار می‌دهد و مجبورش می‌کند که از آن فاصله بگیرد و خودش را از این بار خلاص کند. این قابلیت خلاقانه انسان برای ایجاد واسطه‌ای میان خود و مطلق العنانی واقعیت، وضع نخستین ناظر بر نقص زیستی را تغییر نمی‌دهد، مشروط به آنکه این را چونان داستانی اکتشافی بپذیریم و آن را به مرتبه اصل موضوعه وجودشناسانه یا الهیاتی ارتقا ندهیم. همانطور که بلومبرگ می‌گوید، ما همواره از واقعیت فاصله گرفته‌ایم و قدمت این فرایند به درازای عمر خود انسان است و البته این فاصله هرگز برداشته نمی‌شود، ولو عصر اسطوره به پایان رسیده باشد. در این جا وضع حاکی از نقص، برخلاف آنچه اسلوتردایک می‌گوید، نسخه سکولار شده گناه اصلی نیست و برنومیدی بنیادین جهان و جد و جهدهای انسان در آن دلالت نمی‌کند. مفهوم فقدان، تنها زمانی که بار الهیاتی پیدا کند و به معنای عجز انسان از رستگاری تعبیر شود، به «جوهری سلبی» بدل می‌شود که می‌توان از آن برای سرکوب آزادی انسان استفاده کرد. البته کاملاً می‌توان مفاهیم نه تنها بلومبرگ، بلکه مفاهیم گلن را (یکی پس از دیگری) بکار گرفت تا توجیهی برای صیانت نفس انسان به دست داد. بلومبرگ همیشه انسان را در موضع تدافعی قرار می‌دهد، موضعی که در آن صیانت نفس، قسمی ضرورت است؛ مخالفان بلومبرگ عمدتاً از لفظ افزودن انسان بر قدرت خود استفاده می‌کنند که «نخوت و استکبار» را تداعی می‌کند. در فهم لیبرال از موجود معیوب، که نقد بلومبرگ بر سکولاریزاسیون، زمینه آن را فراهم می‌کند، نظریه گناه اصلی به هیچ نحوی حضوری ماهوی ندارد، چون این فهم مستلزم هبوط از وضع سرشار نخستین^۱ نیست. انسان بودن یعنی قرار داشتن در معرض واقعیت، واقعیتی که انسان همواره در برابر آن دیوار حائل می‌سازد؛ انسان، بنا بر تعابیر

1 State of primal plenty

پارادایمی دیگر، مشغول کاهش پیچیدگی است و گرچه این تلاش‌ها ممکن است به الهیاتی ختم شوند که انسان را مقهور خود می‌کند یا گرچه ممکن است به نهادهای قاهر بیانجامند، در روایت گلن، این قاهر شدن و غلبه کردن، کار هیچ‌کس جز خود انسان نیست، انسانی که از گناه اصلی‌اش چیزی باقی نمانده، جز این تمایل که به خودش سخت بگیرد. بلومنبرگ مفهوم موجود معیوب را برای نیل به هدفی بکار می‌گیرد که سراپا با هدفی که اسلوتردایک به محافظه‌کاری فقدان می‌دهد، متفاوت است. این مفهوم به‌ویژه به کمک بلومنبرگ می‌آید تا توجیهی برای خلاقیت انسان به دست دهد، تمایلی که البته در روایت خود گلن نیز وجود دارد. اما گلن در اثر بعدی‌اش، آموزه‌های و ملزومات هر چه مطلق‌تر آنها را مطرح کرد و بدین نحو تمایل به خلاقیت، تحت الشعاع نهادها قرار گرفت.

با این حال، مشکل اصلی نقد اسلوتردایک این است که او نقصان انسان را در برابر سرشاری و منابع و مواهب جهان قرار می‌دهد و از این طریق با مفهوم نقصان مخالف می‌کند؛ اما پاره‌نظریه موجود معیوب، به زبان ساده اگر بگوییم، این نیست که انسان اساساً با کمبود مواهب روبروست یا به اصطلاح تشنه مواهب است (این مشکل از آن رو پدید می‌آید که کلمه Mangel موجب خلط کمبود و نقص می‌شود). نقائص جهان، از حیث تأمین نیازهای انسان، و تا جایی که انسان را وادار به کار بر روی جهان می‌کنند، به چارچوب نظری متفاوتی تعلق دارد، به چارچوب اقتصاد، و نه انسان‌شناسی فلسفی. در این جا راجع به وضع جهان استدلال نمی‌کنیم، بلکه دلمشغول خود انسان هستیم: و در همین جاست که تفسیر بلومنبرگ از موجود معیوب، با مدعای انسان برای صیانت از خود (و اگر جرأت کنیم بگوییم) کبرورزیدن در برابر هستی یا خداوند، سازگار می‌افتد. همان‌طور که خود اسلوتردایک، البته بدون ذکر نام بلومنبرگ، می‌گوید: «خلاصی از بار واقعیت

مطلق العنان، ناشی از این است که انسان خود را از بلاواسطگی مصون می‌دارد.^۱ [۲۷] هدف اسلوتردایک - نقد سوگواری^۱ فلسفی معاصر- ممکن است درست باشد، اما این نکته را نادیده می‌گیرد که آنچه خود اسلوتردایک به درستی محافظه‌کاری سوگوارانه می‌نامد، همواره معطوف به خلأ معنوی در ضمیرانسان بوده است که تنها خدا می‌تواند پُرش کند. مطلق کردن فقدان، با روایتی که بُب لبابش تجلیل از کاردانی انسان علیه شرایط نامساعد است، سازگار نیست.

این‌همانی کاتخون با فقدان در اندیشه اشمیت، این تفاوت را روشن می‌کند: نگرانی اشمیت این است که غلبه برکیمیایی مادی، جبران‌های معنوی فقدان را از دور خارج کند. از این حیث، اشمیت روایتی سلبی از نقد مارکس بردین ارائه می‌دهد، چون به گفته مارکس «دین آه ستم‌دیدگان است، قلب جهان بی‌قلب و روح اوضاع بی‌روح».^۲ نتیجه‌ای که مارکس می‌گیرد، یعنی الغاء این «سعادت خیالی» به طرفداری از «سعادت واقعی»، [۲۸] تصویری است از جهانی که آن را انسان برای انسان می‌سازد، همان جهانی که اشمیت از آن بیزار بود. اشمیت در روایت خود، فقدان را مسلم فرض می‌کند و از جبران‌ها آگاه است، اما او این کار را از منظری انجام می‌دهد که این جبران‌ها را مطلق و انسان را اساساً موجودی دستخوش حرمان می‌داند، موجودی که استکبار در جانش ریشه دوانده و موجودی که اگر نیازهایش آرام گیرند، خدا را به دست فراموشی می‌سپارد. به هر روی، نقد بنیادین مارکس بردین، در جای خود، نتیجه برداشت او در ایام جوانی از اسطوره پرومتهوس بود:

اعتراف پرومتهوس: - «راحت بگویم، از خیل خدایان بیزارم»

1 Miserablism

میل به تفلسف سوگوارانه در باب انسان و وضع او در جهان [م]

2 The soul of soulless conditions

[آیسخولوس، پرومتئوس در زنجیر]^۱ - اعتراف خودش است و گزین‌گویه خودش علیه همه خدایان آسمانی و زمینی، خدایانی که به خودآگاهی انسان چونان والاترین الوهیت گردن نمی‌نهند. چیز دیگری هم‌تراز آن نخواهد بود. [۲۹]

از قضا، این نتیجه‌گیری مارکس، «پرومتئوس والاترین قدیس و شهید تاریخ فلسفه است»، نمونه بسیار خوبی از سکولاریزاسیون کاذب است. در این جمله، زرادخانه مفهومی دین، استعاره قدرتمندی در اختیار مارکس گذاشته است تا نکته‌ای غیردینی را بیان کند. به هر روی، اگر اشمیت نقد بلومبرگ بر معادله سکولاریزاسیون را دنبال کرده بود، معادله‌ای که هوادارانش با تمسک بدان آگاهی مدرن را غاصب می‌خوانند و معتقدند که این آگاهی، مفاهیم اصالتا دینی را به انحراف کشانده است، مارکس را یکی از مهم‌ترین نمونه‌ها و مثال‌ها می‌یافت. در واقع، آگاهی اشمیت از قدرت اسطوره پرومتئوس در گفتار اندیشه پیشرفت، تا حدی واکنش‌گریزی و آتشین او به آن را توضیح می‌دهد.

تفسیر بلومبرگ از پرومتئوس، از گزند پاتوس هگلیان جوان در امان است، چون او کاملاً می‌داند که پیروزی پرومتئوس هرگز نهایی نخواهد بود و نیازمند فعلیت‌بخشی مُدام است. هدف بلومبرگ، محدودتر است: استدلال او، که چارچوبی سوفسطایی دارد، این است که حقیقت خادم انسان است و انسان اسطوره‌ها را می‌سازد و نهادها را خلق می‌کند تا تهدید واقعیت مطلق و یکپارچه و خودسر و قاهر را فروبشانند. اگر این مخلوقات انسان، خودشان قاهر شوند - و البته به ضرورت، چنان نیز هستند - دفاع انسان از خود، از منظر انسان‌شناسانه، مشروع خواهد بود. اگر خواستار فهم مُعارضان «مشروعیت دوران مدرن» و دفاع بلومبرگ از آن هستیم، نمی‌توانیم

در این استدلال‌ها، از بحث درباره نقش انسان در هیئت موجودی معیوب، چشم‌پوشی کنیم. زورآزمایی اشمیت با بلومنبرگ، به‌ویژه مواجهه دو شق از انسان‌شناسی «محافظه‌کارانه» و در واقع «ارتجاعی» فلسفی است. تصویر متفاوتی که بلومنبرگ و اشمیت از انسان در ذهن دارند، مانع از خلط انسان‌شناسی آنان با یکدیگر می‌شود و امکان می‌دهد نقش فقدان را در نظریه انسان دوباره ارزیابی کنیم.

مجادلهٔ اشمیت و بلومبرگ

مواجههٔ هانس بلومبرگ و کارل لوییت، بی‌ثمر ماند و حتی مأیوس‌کننده بود: هیچ‌یک از آنان دلیلی برای تجدیدنظر در مواضع خود نمی‌دیدند و هیچ‌کدام جدا نکوشیدند بفهمند که دقیقاً ریشهٔ اختلاف‌شان کجاست. شاید دلیل این امر، فارغ از غرورِ زخم‌خورده‌ای که لوییت بسیار بر آن تأکید می‌کرد، این بود که هر دو از ایده‌ها و علاقه‌های مشترک‌شان آگاه بودند. حلقهٔ پیوندِ رویکردهای استیصال‌آمیزِ لوییت و بلومبرگ را شاید به بهترین نحوی بتوان دغدغهٔ ایجاد «دنیویت» نامید. نوعی فهمِ شهودی از واقعیت و جهانی که ایمان دینی‌اش را از دست داده بود، اما ترس‌ولرزه‌های این ایمان را همچنان با خود داشت. آنان می‌پرسیدند که چه چیزی آگاهیِ مدرن را شکل می‌دهد و ما مدرن‌ها چگونه می‌توانیم در برابر مدعیاتِ کمرشکنِ مدل‌های غایت‌شناسانه یا آخرت‌شناسانهٔ مربوط به تقدیرمان، قد علم کنیم؟

البته برخی مفروضات لوویت با کارل اشمیت یکی بود، گرچه اشمیت در چارچوب مقولات جامعه‌شناسانه و حقوقی استدلال می‌کرد و به قیاس صوری متوسل می‌شد، و لوویت تار و پود روایتی تاریخی را به هم می‌بافت؛ به هر روی، نتیجه آراء هم اشمیت و هم لوویت، تشخیص پیوستگی فکری بود. به علاوه، آنان رویکردهای خود را مدیون ماکس وبر بودند. با این همه، شکی نیست که لوویت منتقد سرسخت و معارض فکری اشمیت بود. گذشته از این، لوویت الهیاتی سیاسی عرضه نکرد و اندیشه‌اش - به تعبیر بلومبرگ - ناظر بر «مطلق‌العنانی» هیچ چارچوب مفهومی‌ای نبود. تنها به همین دلیل، موضع لوویت را نمی‌توان موضعی تلقی کرد که به نیرومندترین وجهی مخالف موضع بلومبرگ باشد.

حال که دغدغه اساسی لوویت و بلومبرگ را یکی دانستیم، باید پرسیم که آنان بر سر چه مسئله‌ای اختلاف داشتند و وقتی دقیق‌تر بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که این مسئله اهمیت چندانی برای بلومبرگ نداشت. مسئله این نبود که آیا می‌توان بدون توجه به تأثیر مسیحیت، به فلسفه تاریخ و در واقع به کلیت اندیشه و آگاهی مدرن اندیشید، چون هم بلومبرگ و هم لوویت بی‌درنگ پاسخی منفی به این پرسش می‌دادند. مسئله مورد اختلاف آنان این بود: آیا «الهیات» تاریخ همچنان قسمی الهیات اصیل مسیحی است یا چیز سراپا تازه‌ای است (یعنی برای اندیشیدن به آن هم باید مسیحیت را لحاظ کرد و هم نوعی الگوی جدید اندیشه را که مستقل از مقدمات و مقومات مسیحی است، استقلالی که محصول خروج از سنت‌های اندیشه الهیاتی است).

دست‌کم تا جایی که به بلومبرگ مربوط می‌شود، مسئله سکولاریزاسیون صرفاً نقطه عزیمت مجادله‌ای بسیار گسترده‌تر بود، چون معادله سکولاریزاسیون ملموس‌ترین نمونه نقد مدرنیته بود،

نمونه‌ای که در اواسط قرن بیستم، به لقلقه زبان همه انواع نقد فرهنگی تبدیل شده بود؛ به همین دلیل است که معادله سکولاریزاسیون در فصل حاضر نیز نقشی اساسی دارد، و همان‌گونه در فصل قبل نشان دادیم، این معادله برای اشمیت هم منظری است که حمله او به عصر مدرن را شکل می‌دهد و هم لب لباب اندیشه اوست. اشمیت حق داشت که از بلومبرگ دلخور شود، چون بلومبرگ صورت‌بندی اشمیت از معادله سکولاریزاسیون را وسط آش درهم جوشی از نقل‌قول‌ها قرار داده بود که ظاهراً به نحوی تصادفی انتخاب شده بودند، و به‌ویژه چون بلومبرگ کاملاً ماهیت حمله اشمیت را دریافته بود.

اشمیت هم مواجهه کوتاهی با لوویت داشت، اما به نظر می‌رسد که این مواجهه موجب دلخوری اشمیت نشد، چون هرگز به برخورد شخصی نیانجامید. در مقابل، اشمیت گرچه مُسن‌تر از بلومبرگ بود، زورآزمایی بلومبرگ را چیزی بیش از حمله‌ای کین‌توزانه می‌دانست و آن را نوعی زورآزمایی وجودی در حد و اندازه پترسون تلقی می‌کرد. بنابراین رد و طرد آراء بلومبرگ در پی‌نوشت جلد دوم *الهیات سیاسی*، نوعی تکمله و وصیت فکری برای اشمیت و دفاعیه‌ای از یک عمر کار فکری او بود، دفاعیه‌ای که در این صورت‌بندی آخر معلوم شد که الهیات سیاسی همواره در مرکز آن قرار داشته و آسیب‌پذیرترین مؤلفه آن بوده است. بنابراین مجادله اشمیت و بلومبرگ خیلی پر حرارت بود، چون بلومبرگ نیز به نوبه خود دریافته بود که اشمیت مشروعیت دوران مدرن را نشانه رفته است. البته نقش و سهم اشمیت در این مجادله بیشتر بود، چرا که او باید از یک عمر کار فکری خود دفاع می‌کرد، در حالی که بلومبرگ با مشروعیت *دوران مدرن*، تازه به اوج قدرت فکری خود رسیده بود و دست به کار صورت‌بندی مجدد آراء و گسترش حوزه تحقیق خود شده بود. به علاوه، اوج حضور بلومبرگ در اجتماع دانشگاهیان، مربوط به دهه ۱۹۶۰ بود و پس از

آن او به تدریج از این اجتماع کناره گرفت - نخست از کنفرانس‌ها و بعد از تعهدات مربوط به تدریس - تا بر نوشتن تمرکز کند. در عین حال، انزای دانشگاهی اشمیت، از سال ۱۹۴۵ به این سو، همچنان او را عذاب می‌داد، گرچه اشمیت در هر حال به سنی رسیده بود که باید بازنشست می‌شد؛ به همین دلیل، اشمیت بیش از هر زمان دیگر مشتاق بود که شبکه غیررسمی گفتار فکری خود را ایجاد کند و گسترش دهد.

نامه‌های اشمیت و بلومبرگ، که به تازگی منتشر شده است، امکان می‌دهد که مجادله آنها را کاملاً بازسازی کنیم، گرچه در نگاه اول، جوهر مباحثه آنان، با عنایت به لحن عمیقاً محترمانه نامه‌ها، کمتر جلب توجه می‌کند. تا جایی که به مسئله ما در این جا مربوط است، نامه‌های اشمیت و بلومبرگ، چندان چیز تازه‌ای به آثار منتشرشده آنان نمی‌افزاید، اما حاوی اطلاعات بسیاری زیادی درباره این آثار است و به‌ویژه فرایند نگارش و صورت‌بندی مجدد آنها را روشن می‌کند. این نکته به‌ویژه در مورد بازنویسی بخش اول مشروعیت *دوران مدرن* از سوی بلومبرگ صادق است که در واکنش به منتقدان انجام گرفت. برای فهم آنچه بلومبرگ و اشمیت، چنین محترمانه بر سر آن اختلاف نظر داشتند، نخست باید اولین اظهارات مجادله - اگر نه همه آنها، دست‌کم نکات محل مناقشه - را جمع‌بندی کنیم.

نقد بلومبرگ بر «سکولاریزاسیون»

جوهر نقد بلومبرگ بر مفهوم سکولاریزاسیون، اساساً همان بود که او در کنگره مونستر گفته بود. مشروعیت *دوران مدرن* نیز به همین نحو آغاز می‌شود، گرچه در آن جا بلومبرگ فصیح‌تر سخن می‌گوید و از معنای کلمه دنیویت در باب عصر مدرن می‌پرسد: «اگر دنیویت چیزی بیش از کلیشه‌ای تهذیب‌کننده باشد که از زمان حال غافل

از استعلا فاصله می‌گیرد، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ دنیوی شدنِ آنچه در دنیا اتفاق می‌افتد و عصارهٔ واقعیت را می‌سازد، ظاهراً چیز پیش‌پاافتاده‌ای است.^[۱] آنچه در این جا مهم است، قابلیت اطمینان و اعتماد به واقعیت و جهان است، که ظاهراً در آن مناقشه کرده‌اند. حال که «دنیوی شدن» دنیا، همچنان معارضان و مخالفانی دارد، معلوم می‌شود که شیوهٔ تفکر آخرت‌شناسانه هنوز مغلوب نشده است. در این جا دنیوی شدن کیفیتی است که نباید آن را بدیهی گرفت، بلکه باید آن را در وهلهٔ اول از چنگ مُنکرانش قاپید و آن را در برابر معارضان قرار داد. تلاش برای فهمِ دنیوی شدنِ دنیا به مثابه فرایندی تاریخی، اغلب به اتهام «سکولاریزاسیون» منجر می‌شود، اتهامی که در آن «مجموعهٔ واقعیت تاریخی ما را برای جستجوی دارایی‌هایی می‌پیمایند که از خود بیگانه شده است یا به نحوی دستکاری شده، خاستگاه خود را از نظر پنهان می‌کند.»^[۲] به نظر می‌رسد که کل مشروعیت دوران مدرن، چونان منزلتی ظاهری می‌شود که باید در آن تجدیدنظر کرد یا به نحوی یک‌جانبه آن را ملغی دانست؛ بلومنبرگ یکی از نیرومندترین زورآزمایی‌ها با مشروعیت را این ایده می‌یابد که عنصر تشکیل‌دهندهٔ دنیویت، از آن خودِ دنیا نیست، ایده‌ای که معادلهٔ سکولاریزاسیون، کوبنده‌ترین بیان آن بود.

بلومنبرگ از میان نمونه‌های سکولاریزاسیون، مثال‌هایی را انتخاب می‌کند که دوباره باید گفت که تا حد زیادی شبیه به مثال‌های او در کنگرهٔ مونستر هستند. اما گرچه در آن جا لحن بلومنبرگ حاکی از بیان امری واقعی بود، در این جا او نظرهایی را در کنار این مثال‌ها ذکر می‌کند که هر از گاه لحنی ریشخندآمیز دارند و عقیدهٔ خود بلومنبرگ را دربارهٔ موارد این معادله‌ها به خوبی روشن می‌سازند: «تقریباً مُد شده که در اوقات فراغت‌شان بنشینند و انتظارات مربوط به رستگاری سیاسی، مثلاً انتظاراتی را که نمونهٔ اعلای آنها در مانیفیست

کمونیست آمده، صورت‌های سکولار بهشت انجیلی یا موعودباوری
آخرالزمانی تفسیر کنند.» و چنین ادامه می‌دهد:

همین‌که ایده پیشرفت را در مقام شکل دیگری از «داستان
رستگاری»^۱ فهمیدیم، داستانی که تحت هدایت مشیت خداوند
است، لاجرم خصلت نامتناهی این پیشرفت را صورت سکولار
قدرت مطلق خواهیم دانست که پیشتر بر تاریخ حکمفرما بوده
است؛ یا خواهیم گفت که مرحله واپسین و مورد انتظار پیشرفت،
یعنی «عصر طلایی»، «صلح دائم» یا «برابری همگانی، پس از
برچیدن بساط دولت»، شکلی از «آخرت‌شناسی بدون خداوند»
است. [۳]

ویژگی جالب توجه این فهرست جامع بلومبرگ، استفاده آزادانه
او از نقل قول‌ها بدون ذکر منبع است که احتمالاً دلیلش این بوده
که هدف بلومبرگ نقد نوعی سندروم فرهنگی انتقادی است که
نمونه‌هایش را این‌جا و آن‌جا می‌توان دید، و نه انتساب عباراتی
برخورنده به فلان و بهمان نویسنده. اما در این میان، یکی از نقل
قول‌ها آشناتر از بقیه است:

در قلمرو نظریه سیاسی نیز این ادعا به قوت خود باقی مانده که
همه مفاهیم نظریه مدرن دولت، صورت‌های سکولار مفاهیم
الهیاتی هستند، و این فقط شامل تحول تاریخی آنها نمی‌شود؛
بنابراین وضع اضطراری و استثنایی، در چارچوب سیاسی و
حقوقی کلمه، معنایی دارند که با معجزه در الهیات قابل مقایسه
است. [۴]

در آن‌جا بلومبرگ نکته قابل‌ذکری درباره این مورد از معادله
سکولاریزاسیون نیافت. این موارد، مثل سایر موارد، از آزمون سه‌بخشی
معناداری مفهوم سکولاریزاسیون، سربلند بیرون نیامده بود، آزمونی

1 story of salvation (Heilsgechichte)

که بلومبرگ نخست آن را در کنگره مونستر پرورد و بعدها آن را جمع‌بندی کرد: «قابل تشخیص بودن مالِ غصب‌شده، مشروعیت مالکیت اولیه تا زمان حاضر، و ماهیت یک‌جانبه تغییر و تبدل.» [۵] اگر مدعای کمابیش مشخص و روشن اشمیت، از اجابت معیارهای سختگیرانه بلومبرگ درمی‌ماند، چه شانسی می‌شد برای مدعاهای کلی‌تری مثل مدعای فردریش فون وایتسزکر قائل بود که گفته بود: «جهان مدرن را روی هم‌رفته می‌توان نتیجه سکولاریزاسیون مسیحیت دانست»؟ [۶] به گفته بلومبرگ، کسی که می‌خواست از مفهوم سکولاریزاسیون استفاده کند، دوره پیشتر نداشت: یا سکولاریزاسیون را به همین معنای سست و کلی بکار ببرد و از این مدعا چشم‌پوشی کند که مشارکت و مساهمتِ معناداری در فهم دوران ما کرده است؛ یا بار اثبات مدعا را بپذیرد: «مفهوم سکولاریزاسیون به مثابه مفهومی تاریخی، تنها از یک حیث، ارزش اکتشافی دارد: از این حیث که رابطه‌ای متعددی با ابژه اندیشه برقرار کرده است، اندیشه‌ای که آن را از جایگاه اصلی‌اش در نظام مسیحی جدا کرده و پس از تعدیل و تغییر کارکرد، آن اندیشه را در نظام مدرن تفسیر جهان و انسان جای داده است.» [۷] اما هیچ نویسنده‌ای به خود زحمت نمی‌داد تا مفهوم سکولاریزاسیون خود را با این معیارها بیازماید و در نتیجه همه برداشت‌های مربوط به مفهوم سکولاریزاسیون - از جمله برداشت لوویت - از تحمل بار اثبات ناتوان بودند.

بلومبرگ سخنانش را با بازگویی و گسترش نکات اصلی سخنرانی مونستر ادامه می‌دهد. او به‌ویژه به این دو نکته اشاره می‌کند که اولاً خود آخرت‌شناسی، خودش را نهادمند کرد و از این طریق خود را سکولار ساخت و ثانیاً تفاوتی هم صوری و هم اشتقاقی بین دو ایده آخرت‌شناسی و پیشرفت وجود دارد. او سپس به نظریه اشغال مجدد می‌رسد و آن را صورت‌بندی می‌کند. بر طبق این نظریه، ایده پیشرفت

در قلمرو کاملاً خاص و محدود علوم طبیعی شکل گرفت، و بعدها از این قلمرو فراتر رفت تا خلأ و شکافی را پر کند که آن را الهیات خالی گذاشته بود؛ منظور از این جای خالی، پرسشی بود که الهیات مطرح کرده بود، اما نتوانسته بود به آن پاسخ دهد و در نتیجه آن را «رها کرده و تشنه پاسخ گذاشته بود»: «ایده پیشرفت به منزله پاسخی محتمل به مسئله [معنای] کل تاریخ، به درون کارکردی کشیده شد که آخرت‌شناسی "پیشاتاریخی"، آن را اشغال کرده بود. چنین بود که ایده پیشرفت، ناگزیر به ارائه پاسخی اکتشافی شد که از حدود عقلانیتش فراتر می‌رفت.» [۸] از قضا لوویت نشان داده بود که مدل اشغال مجدد و مشکل کنار رفتن پارادایم‌ها و به جا ماندن پرسش‌های قدیمی را می‌فهمید، پرسش‌هایی که پارادایم‌های جدید باید به آنها پاسخ می‌دادند: او تشخیص داده بود که «پرسش‌هایی که در پی اعلام "مرگ خدا" به نیچه هجوم آوردند، همگی ناشی از زایل شدن پاسخ الهیاتی بودند.» [۹]

افزون بر این، هواداران فرضیه سکولاریزاسیون، در باب رابطه الهیات و نظریه پیشرفت در اشتباه بودند، چون معنای پیشرفت را به درستی نفهمیده بودند. اگر پیشرفت را «نه انباشت خیر، بلکه کاهش شر در جهان» بفهمیم، چندوچون رقابت الهیات و فلسفه مدرن تاریخ روشن می‌شود. مشکل، نه درون‌ماندگار شدن موعودباوری، بلکه چالشی حادث درون خود الهیات بود: «تئودیه مثل قبل کار نمی‌کرد، تئودیه‌ای که به گفته آگوستین، شرور فیزیکی خلقت را مجازات عادلانه شری می‌دانست که از آزادی انسان ناشی شده بود.» [۱۰] با عنایت به نظریه کاتخون، می‌توان گفت که اشمیت نیز با همین چالش روبروست: وقتی کاتخون را نیاز و کمبود و درد تعریف کنیم و الغاء آنها در اوتوپای سکولار را موجد ترس بدانیم، لاجرم هر قسم «کاهش شر در جهان» را تکبری مهلک تلقی خواهیم کرد. از این

منظر، جالب است که اشمیت و بلومبرگ، در نامه‌های خود تنها به‌طور غیرمستقیم به این موضوع پرداخته‌اند، گرچه این موضوع به نحو ضمنی هم در مفهوم کاتخون اشمیت و هم در تفسیر بلومبرگ از «سخن بزرگ گوته» وجود دارد. در عین حال، تمرکز بلومبرگ بر «کاهش شر»، بر ایده‌ای محدود از پیشرفت دلالت می‌کند که متأثر از اپیکور است؛ بر همین اساس، بلومبرگ دستاورد اصلی مدرنیته را که همانا پیروزی بر درد است، گرامی می‌دارد و اظهار می‌کند که قدر و مرتبه این دستاورد، دانسته نشده است.

نظریه سکولاریزاسیون، معیوب بود، اما سکولاریزاسیون در مقام آخرین پناهگاه تخیل الهیاتی، دشمن‌اش را درست تشخیص داده بود: «عصر مدرن - قطع نظر از اینکه چه کاری می‌توانست بکند یا در صدد انجام چه کاری برآمده بود - به دلیل اعتماد بنفسی که خود را با تمسک بدان، شروعی جدید و سراپا نو دانسته بود، ناگزیر با الهیات در افتاد؛ عصر مدرن چاره‌ای نداشت جز اینکه به تعبیر الهیاتی "سکولار" شود.» [۱۱] به عبارت دیگر، نزاع بین این دو شیوه از نزدیک شدن به جهان و فهم آن، اجتناب‌ناپذیر بود، چون قلمرو سکولار همواره و اساساً الهیات را به چالش می‌کشید و هر چه اهمیت این قلمرو، در مقام قلمرویی که تقدیر انسان را رقم می‌زد، افزایش می‌یافت، الهیات بیشتر در معرض تهدید قرار می‌گرفت. با عنایت به این تضاد بین دعاوی سکولار و الهیاتی، بلومبرگ کارکرد خاصی را به معادله سکولاریزاسیون منتسب می‌کند: فرض مسلم معادله سکولاریزاسیون است که تخیل سکولار یا دنیوی به تخیل الهیاتی یا دینی وابسته است؛ بنابراین معادله سکولاریزاسیون می‌خواهد تیشه به ریشه خود فهمی مدرن بزند: داعیه نو بودن.

در نتیجه، بلومبرگ معادله سکولاریزاسیون را راهبردی بلاغی می‌خواند که می‌خواهد تصویر به اصطلاح مغلوط مدرنیته از خود را

برملا کند و این کار را نخست از طریق ایجاد تناظر بین مفاهیم مقدس و دنیوی انجام می‌دهد. بنابراین «سکولاریزاسیون» نه پیامد تحقیق و تتبع تاریخی، بلکه رویکردی هرمنوتیکی است که متون را براساس چارچوبی مفهومی قرائت می‌کند که سنخیتی با آن متون ندارد. از سوی دیگر، الهیات برای جانشینانِ خَلَفِ خود، نه تنها مجموعه‌ای از مسائل حل نشده، بلکه زرادخانه عظیمی از استعاره‌ها را به ارث گذاشته است که استفاده از آنها می‌تواند این شبهه را ایجاد کند که ماهیت ایدئال ثابتی وجود دارد که سکولار شده است. اما برخلاف ایده حضور پنهان و رازآلود و آسیب دیده، و برخلاف هرمنوتیک سوءظنی که طرفداران نظریه سکولاریزاسیون به آن مشغول‌اند، دعاوی سکولاریزاسیون نه تنها اصلا مخفی و رمزآلود نیستند، بلکه عموماً خود را بر آفتاب افکنده‌اند، چون «تنها در این صورت می‌توانند کارکرد ادبی خود را به انجام برسانند.» [۱۲]

بدین ترتیب بلومبرگ در تحلیل خود از مفهوم سکولاریزاسیون به این نتیجه می‌رسد: عصر مدرن، از همان آغاز، با مسئله بغرنج مشروعیت خود مواجهه بوده است، دقیقاً به این دلیل که مدرنیته مدعی گسست از تحولات فکری قرون وسطی است و فهم مدرن بر این شالوده استوار است که این عصر، شروعی جدید است که البته لازمه پیدایی آن، شکست پارادایم سابق بوده است. اگر بگوییم که موفقیت عصر مدرن در تثبیت خود، در واقع به دلیل استمرار الگوهای اندیشه مسیحی در آن است، عصر مدرن را از تنها منبع مشروعیتی که در دسترس آن قرار دارد، محروم کرده‌ایم، و آن مشروعیت را به جریان نهفته‌ای منتقل کرده‌ایم که فرض می‌شود دینی است و سرکوب شده است. مفهوم «سکولاریزاسیون»، همزمان حاوی دو مؤلفه است: یکی دین به گذشته، که عصر مدرن بدان گردن نهاده است، و دیگری ابزار ادای این دین. بنابراین مفهوم سکولاریزاسیون، خصلتی «ایدئولوژیک» به این دین می‌دهد، به نحوی که باید این نیروها را برای تحقق اهداف «فرانظری»

فرهنگی-انتقادی بسیج کرد. [۱۳] کوتاه سخن: «اگر ماهیت تاریخی عصر مدرن، محصول سکولاریزاسیون بود، پس عصر مدرن باید خود را عصری می‌دانست که "به نحوی عینی" نباید وجود می‌داشت.» [۱۴]

به گفته بلومبرگ، اتهام نامشروعیت علیه مدرنیته، از طریق حمله به توجیه اصلی مدرنیته ممکن می‌شود: معادله سکولاریزاسیون به سرشت عصر مدرن در مقام قسمی جهان‌بینی سرپا جدید، حمله می‌کند و عصر مدرن را متهم می‌کند که سنت‌های پیش از خود را به روش‌های دیگر ادامه می‌دهد. بلومبرگ، توجه ویژه‌ای به صورت‌بندی اشمیت از این معادله نمی‌کند. با این حال، تا جایی که این اصل موضوعه که «همه مفاهیم نظریه مدرن دولت، صورت‌های سکولار مفاهیم الهیاتی هستند»، اشتقاق تاریخی و قیاس ساختاری را مسلم فرض می‌کند، بلومبرگ هر دو سویه استدلال را مردود می‌شمرد: اولی را با اشاره به فهم نادقیق از مفهوم سکولاریزاسیون و دومی را با ارجاع به قدرت استعاری کلمات الهیاتی. اما بد نیست یادآوری کنیم که چرا صورت‌بندی اشمیت از معادله سکولاریزاسیون، حمله‌ای بسیار نیرومند به مشروعیت دوران مدرن بود: این صورت‌بندی، در هر دو عنصر در زمانی و همزمانی، عصر مدرن و زرادخانه مفهومی آن را متهم می‌کند که نسخه‌های اشتقاقی و بدلی عصر سابق هستند. گرچه از این حیث، معادله اشمیت ذیل حکم کلی بلومبرگ در باب روایت‌های سکولاریزاسیون قرار می‌گرفت، اما نکات دیگری وجود داشت که بلومبرگ باید بدان‌ها توجه می‌کرد.

پاسخ اشمیت: جلد دوم الهیات سیاسی

کارل اشمیت جلد دوم الهیات سیاسی را به قصد نگارش مقاله‌ای در ارج‌نامه هانس باریون^۱ فقیه آغاز کرد که اصلاحات شورای دوم واتیکان، او را نیز مثل اشمیت نگران کرده بود. در این زمان، واژه

1 Hans Barion

الهیات سیاسی دوباره رایج شده بود، البته نه به معنایی که اشمیت را راضی کند. الهیات سیاسی «جدید»، که مُبلغ اصلی آن، یوهان باپتیست متز^۱ - و اتفاقاً همکار بلومبرگ در مونستر- بود، چیزی شبیه به جنبش چپ در داخل کلیسای کاتولیک بود و هراز گاه با به اصطلاح «الهیات لیبرال» هم پیمان می شد، الهیاتی که کاتولیسیسم سنتی و حمایت آن از رژیم های اقتدارگرای آمریکای لاتین را به چالش می کشید. بنابراین اشمیت دریافت که *علی الاطلاق*^۲ هم علیه پترسون موضع می گیرد که الهیات سیاسی را رد کرده بود و هم با نیروهایی مخالف می کند که از مفهوم الهیات سیاسی استفاده می کردند ولی اشمیت میان آنها و انقلابیون سکولار فرقی نمی گذاشت. مشروعیت دوران مدرن بلومبرگ، سومین دعوت اشمیت به زورآزمایی بود. گرد گیسلر^۳، دوست صمیمی سال های آخر عمر اشمیت، این کتاب را به دست او رساند: این کتاب «آخرین زورآزمایی ای بود که ارزش اش را داشت که اشمیت با تیغ پولادین خویش به مصاف آن برود. چنین بود که او بخشی از اثر خود را بدان اختصاص داد.» [۱۵]

اشمیت طبق معمول با شکسته نفسی فریبکارانه ای جلد دوم *الهیات سیاسی* را «کتابچه قدیمی نویسنده ای عزلت نشین» نامید. [۱۶] او در جلد دوم بارها به پرت گویی های تاریخی درمی غلتد، حال آنکه در جلد اول، عبارت های دقیق و موجزی را در باب آن مسائل بکار گرفته بود؛ البته جلد دوم، کاملاً گواهی می دهد که وسواس ذهنی اشمیت تغییری نکرده است، نکته ای که اگر کتاب را دفاعیه ای از میراث فکری اشمیت بدانیم، کمی تأثیر انگیز می شود، چون برخلاف جلد دوم *فاوست* گوته، که کتابچه قدیمی و مشهور دیگری بود که در ادامه جلد اول منتشر شده بود، جلد دوم *الهیات سیاسی* را نمی توان

1 Johann Baptist Metz

2 tout court

3 Gerd Giesler

قسمی حسن ختامِ رهایی بخش برای اشمیت دانست. و اگر بتوان گفت که متن جلد دوم، فشرده و گاهی مغلق است، این نکته را به ویژه می توان در باب پاسخ اشمیت به بلومبرگ صادق دانست، پاسخی که در قالب نوعی پی نوشت آمده بود، یعنی پس از آنکه اشمیت به قدر کافی به جدال قدیمی اش با اریک پترسون پرداخته بود. جلد دوم الهیات سیاسی، متنی مغلق است، هم از این نظر که می خواهد اشمیت را تبرئه کند و هم از این حیث که اشمیت در آن از نکته ای به نکته دیگر جهش می کند. استدلال اشمیت، سر رشته روشنی ندارد و به همین دلیل دشوار می توان پا به پای جملات منقطع و پیوسته او پیش رفت. از آن رو که همه سخنان اشمیت به قطعه ای در مخالفت با پرومتئوس ختم می شود و این قطعه خود به هجو جمله قصار گشته می انجامد، بهتر است این صفحات را ذیل جمله ای قرائت کنیم که قبلاً بارها آن را نقل کردیم: «بیزارم از جهانی که آن را انسان برای انسان بسازد.» برخلاف اعتقاد انسان شناسانه اشمیت، این جمله را که از دل برآمده است، با استدلال نمی توان رد کرد. این جمله، اس و اساس نفرت اشمیت از مدرنیته سکولار است و باید آن را به مثابه نوعی اصل موضوعه ایدئولوژیک، جدی گرفت.

اشمیت در ابتدا بلومبرگ را در زمره کسانی مثل پترسون قرار می دهد که هر قسمی از اقسام الهیات سیاسی را ناممکن خوانده بودند (گرچه تنها پترسون در این باره به صراحت سخن گفته بود). اما در حالی که پترسون از منظر ایمان مطلق تثلیث گرایانه توحیدی به دفاع از عقیده خود برخاسته بود، انکار «علمی» الهیات سیاسی (و توسعاً هر الهیاتی که اشمیت آن را معنادار می یافت) از سوی بلومبرگ، مطلق دیگری را می شناخت: امر مطلق غیر مطلق^۱. اشمیت به درستی ایده مرکزی بلومبرگ را تشخیص داده بود، ایده ای که البته

1 absolute of the non-absolute

در مشروعیت دوران مدرن هنوز در «وضع جنینی» بود: [۱۷] «رهایی از بار امر مطلق». اما سخن فریبکارانه اشمیت این بود که بلومنبِrg، امر غیرمطلق را مطلق کرده است. اولاً او بلومنبِrg را پیرو «دین سکولار»، «دین خدا ناباوری» معرفی می‌کند و ثانیاً پارادوکسی را صورت‌بندی و به دقت میزان می‌کند که امر مطلق را تنها نتیجهٔ منطقاً ممکن می‌نمایاند. انکار امر مطلق، فرد را در وضعی ناممکن قرار می‌دهد که فرار از آن تنها با خلاصی از بار اثبات ممکن می‌شود و با فهم اینکه مطلق، مقوله‌ای است که دقیقاً برای تاراندن همین مشکلات به میان می‌آید. در جایی که امر مطلق وسیله‌ای برای نیل به هدف است، مثل خدا در نظریهٔ اشمیت، و در جایی که امر مطلق نه با شواهد و قرائن، بلکه چونان امری ضروری توجیه می‌شود که سنگ‌بنای نظریه است، در صداقت این ادعاها باید شک کرد.

به هر ترتیب، کتاب بلومنبِrg حاوی «جملاتی است که افق مشکل را در موضع کنونی‌اش قابل تشخیص می‌کند» - و اشمیت نیز طبق معمول از منظر مشخصاً «حقوقی» می‌خواهد همین کار را بکند. [۱۸] اشمیت به بلومنبِrg خُرده می‌گیرد که دیدگاه‌های او را با «همهٔ روش‌های سردرگم‌کنندهٔ ایجاد تناظر بین ایده‌های دینی، آخرت‌شناسانه و سیاسی»، «یکسره خلط کرده است». اشمیت به اصرار می‌گوید که استدلال او، نمونه‌ای قدیمی از سکولاریزاسیون نیست، بلکه قسمی اشغال مجددِ کلاسیک است که به کمک مفاهیم خاصی میسر شده که در دو چارچوب از پیشرفته‌ترین چارچوب‌های عقلانیت غربی شکل گرفته‌اند: کلیسای کاتولیک و دولت حقوق عمومی اروپایی. [۱۹] در این جا پیش‌فرض ادعای اشمیت، اشغال مجدد ذیل چارچوب مسیحی است، چون هر دو قوه‌ای که فرضاً با یکدیگر سرستیز دارند - الهیات و حقوق، «فقیهان» و «حقوقدانان» - بر زمین و شالوده‌ای مسیحی ایستاده‌اند. بنابراین الهیات سیاسی

مبتنی بر اشغال مجدد درون مسیحی^۱، می‌تواند چنان عصارهٔ نظم ابدی [۲۰] ظاهر شود، نظمی که در آن، همانطور که گفته بود، هر آنچه گذراست حکایتی بیش نیست.

اشمیت در جلد اول الهیات سیاسی، نظریهٔ سکولاریزاسیون خود را با ارجاع به دولت پرورده بود، و لفظ «سکولاریزاسیون» لاجرم به معنی تأکید بر این نکته است که چیزی از چارچوب دینی جدا شده است. دوباره به نظر می‌رسد که اشمیت به نحو فربیکارانه‌ای ایده‌هایش را تعدیل می‌کند تا با استدلال‌های جدید او جور در بیایند. (گفتن ندارد که در الهیات سیاسی هیچ سخنی از اشغال مجدد نیز نرفته بود).

بلومبرگ سکولاریزاسیون را اتهامی ناظر بر نوعی خبط و خطای تاریخی توصیف کرده بود و عصر مدرن را ذیل عنوان مشروعیت قرار داده بود؛ بنابراین بلومبرگ بحث را صبغه‌ای حقوقی^۲ بخشیده بود و اشمیت با طیب خاطر این زورآزمایی را پذیرفت. به علاوه، بلومبرگ به نحو ظرفیتی معنای مشروعیت را تحریف کرده بود و مشروعیت را نه بر سنت و پیوستگی، بلکه بر تازگی و بداعت استوار ساخته بود. بنابراین بهتر بود از قانونمندی^۳ عصر مدرن صحبت کرد، چون بلومبرگ پیدایی عصر مدرن را به تحولی منتسب کرده بود که بر طبق قوانین، به معنی قانون‌مداری^۴ بود، [۲۱] در حالی که مشروعیت، بر طبق حق (احتمالاً فراقانونی)، به معنای حق‌مداری^۵ بود. دغدغهٔ مشروعیت، و ارزش بسیار بالای آن، دغدغه‌ای مشخصاً مدرن بود که ماکس وبر نیز بدان پرداخته بود (اشمیت، ماکس وبر را

1 intra-christian

2 juristic

3 legality

4 gesetzmässig

5 rechtmässig

نیز متأله سیاسی می‌داند). در این جا اشمیت دوباره موضع خودش را دچار ابهام می‌کند، چون او همواره بیش از آنچه اکنون می‌گوید، دغدغه مسئله قانون‌مندی در برابر مشروعیت^۱ را داشته است؛ برخی اظهار کرده‌اند که دوگانه مرکزی نظریه اشمیت، همین قانون‌مندی و مشروعیت است. [۲۲] در دوره وایمار، نقد اشمیت بر دموکراسی پارلمانی و موارد مربوط به عدم انسجام قانون اساسی آلمان، بر همین تمایز مبتنی بود و او در تحلیل خود بر اهمیت فراقانونی مشروعیت تأکید می‌کرد. در نظر اشمیت، قانون اساسی وایمار، واجد عناصر هم قانون‌مندی و هم مشروعیت بود؛ عنصر قانون‌مندی عبارت بود از بی‌طرفی ارزشی مشهود قانون اساسی، و عنصر مشروعیت در نهاد «قانونگذاران استثنایی» آشکار شده بود که مهم‌ترین شان رئیس جمهور رایش بود، کسی که حاکمیتش نه تنها خارج از شمول قانون^۲، بلکه بالقوه مخالف با قانون^۳ بود. [۲۳]

نکته تمایز اشمیت این است که به عقیده او، دولت مدرن مدعی است که بر اساس اصل قانون‌مندی عمل می‌کند و از مرکزیت قدرت حاکم، قدرتی که قانون بر آن استوار می‌شود، غافل می‌شود. این معادله ظاهراً سیاسی، حاوی اتهامی است که اشمیت علیه بلومبرگ مطرح کرده بود؛ اینکه عصر مدرن، به مثابه نوعی کل، می‌کوشد خودش شالوده‌ای برای مشروعیت خودش پیدا کند. اشمیت با تنگ‌تر کردن رابطه مشروعیت دوران مدرن با قانون‌مندی، سعی می‌کند تا به نحو هر چه مؤثرتری زیرآب این مشروعیت را بزند. با عنایت به معادله سکولاریزاسیون، اتهام از این قرار است: لنگرگاه نظم سکولار، نمونه مثالی و استعلایی این نظم است (سکولاریزاسیون همزمانی) و وقتی این نمونه مثالی ناپدید شود (سکولاریزاسیون در زمانی)، نظم قانونی

1 Legality vs. Legitimacy

2 praeter legem

3 contra legem

ناگزیر باید مدعی خودآیینی شود، اما نظم قانونی نمی‌تواند این ادعا را به کرسی بنشاند، چون گرفتار صغری و کبرایی منطقی است که به عصر مدرن تعلق ندارند. خصلت دَورانی^۱ استدلال اشمیت، قاطع و کوبنده است، گرچه همانقدر دستخوش «درخودماندگی»^۲ است که استدلال بلومبرگ را بدان متهم می‌کند.

اکراه عصر مدرن در پذیرش استثنا، و اصرار این عصر بر قانون‌مندی، با مشروعیت این عصر، که بر تازگی و بداعت استوار شده است، سازگاری ندارد. اشمیت، پرت‌گویی در باب مشروعیت را بس می‌کند و سر وقت اصل مطلب می‌رود: دغدغه بنیادین بلومبرگ عبارت بود از استکبار و کنجکاوی انسان، دغدغه‌ای که او آن را «اساسی‌بی‌نیاز از توجیه» می‌داند: [۲۴] [بلومبرگ در مشروعیت دوران جدید می‌گوید:] «دانش، نیازی به توجیه ندارد، بلکه فی‌نفسه خود را توجیه می‌کند؛ انسان این دانش را به خداوند بدهکار نیست و این دانش، به هیچ‌رو نه تجلی عقل الهی است و نه خداوند از سر رأفت به انسان اجازه دسترسی به آن را داده است؛ برعکس، این دانش بر شواهد و قرائن خاص خود مبتنی است، شواهد و قرائنی که نه خدا و نه انسان، از آن‌گریزی ندارند.» [۲۵] اشمیت بر این باور است که این نقل‌قول‌ها اهمیتی مرکزی در پروژه بلومبرگ دارند - «همه‌اش همین است» - و سیل طعن و تحقیر را روانه آنها می‌کند: «درخودماندگی، اُس و اساسی این نحوه اقامه استدلال است و درون‌ماندگاری آن، که به نحوی جدلی در برابر استعلاّی الهیاتی عرض‌اندام می‌کند، چیزی جز قدرت‌افزایی نیست.» [۲۶] همین پرهیز از توجیه خود، طبیعتاً برخاسته از بداعت و تازگی آلوده به قدرت‌افزایی است، بداعتی که بر اساس آن، قدیم، چونان امری زائد و غیرضروری به نظر می‌رسد. اشمیت

1 circularity

2 autism

درگیر منطق استدلال بلومبرگ بود و بنابراین دقیقاً توضیح نداد که از قدیم و جدید، چه چیزی را مُراد می‌کند و اظهارات بعدی‌اش این نکته را چندان روشن نمی‌کنند: «به هر روی، آپوریا‌های درونی تناقض بین برنامه‌ریزی و بداعت، قابل ملاحظه‌اند و لاجرم بر تجاوزگری جدید افسارگسیخته می‌افزایند.» [۲۷] اگر بخواهیم حتماً معنایی را از این سخن اشمیت استخراج کنیم، می‌توانیم چنین بگوییم: تازگی و بداعت، فاقد منبع مشروعیت بخش بیرونی است، پس باید همواره خودش را از نو بیافریند، و اگر این کار را بکند، تیشه به ریشه همان عقلانیتی زده است که می‌خواهد آن را به کرسی بنشاند.

سپس اشمیت لحن‌اش را تغییر می‌دهد و به تأکید می‌گوید که همه این‌ها به کنار، مشروعیت *دوران مدرن* کتابی عالی و آموزنده است. و پاسخ اشمیت چیزی نبود جز «پی‌نوشتی بر تحلیل رساله‌ای الهیاتی که مسئله الهیات سیاسی را با تقابل اوزبیوس و آگوستین به پایان برده و کارش توأم با موفقیت بود» [۲۸] اشمیت خود کار را موفق نمی‌داند، بلکه آن را توأم با موفقیت می‌خواند: او تلویحاً می‌گوید که پیروزی پترسون، موفقیت در روابط عمومی و بهره‌جویی از فرصت سیاسی بود، و نه پیروزی در تحقیق و تتبع عالمانه. اشمیت، که پس از تسویه حساب با پترسون، کمی راحت شده است، به موضوع اصلی بحث بازمی‌گردد و البته پترسون در مقام نقطه ارجاع باقی می‌ماند. اشمیت بر اهمیت مفهوم امر سیاسی و تمایز دوست/دشمن در جمله‌ای تأکید می‌کند که خود پترسون آن را به میان کشیده است: واحد همیشه علیه خود می‌شورد.^۱ [۲۹] کلمه استاتیس (Statis) به معنای هم «شورش» و هم «سکون» است. این کلمه بار دیگر به طور ضمنی نقدی است بر درون‌ماندگاری ناب، و تحلیل اشمیت نهایتاً به این پرسش می‌رسد که در «واقعیت الهیات زدوده»^۲ و مطلقاً انسانی

1 to Hen stasiatson pros heauton (the One always revolts against itself)

2 de-theologized

جدید»، [۳۰] چه بر سر مفهوم دشمنی می‌آید. این سخن تلویحا بدین معنی است که دشمنی همواره مقرر و جولانگاهی خواهد یافت، گرچه اشمیت نمی‌گوید که آیا این اعتقاد انسان‌شناسانه اوست یا نه. اما اگر تصعید تثلیث‌گرایانه‌ای بین دو هویت خدا، به ترتیب خالق بودن و ناجی بودن، رخ ندهد و این صعود بر ایمان فرمان نراند، لاجرم خطر لغزش گنوسی به میان می‌آید.

ایده واحد که علیه خود می‌شورد، زیرمتن الهیاتی تصویری بود که اشمیت از سیاست آینده داشت و آن را در «وحدت جهان» مفصل‌بندی کرده بود: دوقطبی شدن جهان بین شرق و غرب، دوگانه کاذبی است، چون به زعم اشمیت، هر دو طرف، تجلیات اصل واحدی هستند و از فلسفه تاریخ مشابهی پدید آمده‌اند که بر پیشرفت استوار است - و این البته قسمی ایدئولوژی است که معلوم شده با خودش سرستیز دارد. بنابراین اشمیت توضیح می‌دهد که در شرایط همگونی چگونه ممکن است دشمنی به بار بنشیند، البته فرد برای انتقال نکته‌اش باید بپذیرد که قائل به وحدتی بالاتر از کمونیسم و کاپیتالیسم شده است و حتی شاید بکوشد این ایدئولوژی‌های رقیب را چونان نقاب‌های گنوسی در نظر بیاورد، مثلا سرمایه‌داری را خدای خالق و کمونیسم را ناجی بی‌قید و شرط آن تلقی کند - البته این نظرورزی‌ها کار فوگلین بود و نه اشمیت.

نکته مشکل‌ساز استدلال الهیاتی اشمیت در باب دوگانگی، این است که او خود ظاهرا به قسمی از اقسام گنوسیسم اذعان می‌کند و از «سخت‌جانی دوگانه گنوسی و دشواری مردود دانستن آن» سخن می‌گوید، دوگانه‌ای که «عبارت از این است که خدای خالق قادر مطلق و علیم و خیرخواه، نمی‌تواند ناجی جهانی باشد که خود خلق کرده است.» راه حل آگوستین برای حل مشکل این بود که گفت رستگاری به این دلیل ضروری شده است که انسان از اراده

آزاد بهره‌مند است و استفاده او از این اراده، به گناه اصلی انجامیده است. [۳۱] با این همه، مشکل دوگانه گنوسی، در جهانی که نیازمند دگرگونی و رستگاری بود، همچنان مشکلی مهلک و زهرآگین باقی ماند. دشمنی و خصومت را نمی‌توان به ضرب شستی «ملغا» کرد، مثلاً با ممنوعیت جنگ یا تبدیل سیاست به سیاستگذاری. اما سؤال این است که گنوسیسم چه نقشی در این ملاحظات دارد؟ برای اشمیت، گنوسیسم ضامن دشمنی است. اگر واحد همواره علیه خود بشورد، حتی دولت جهانی سراپا غرق در صلح و آرامش نیز پایان تاریخ نخواهد بود؛ در این روایت، گنوسیسم در مقام حامل اصل بنیادین دشمنی عمل می‌کند. بنابراین می‌توان استدلال اشمیت را بدین نحو خلاصه کرد: بهتر است الهیاتی بدعت‌آمیز داشته باشیم، تا اینکه کلا قید الهیات را بزنیم.

اشمیت اکنون به جمله قصار گوته می‌رسد و معنای البته کاملاً رازآمیزی را به آن اضافه می‌کند و می‌گوید که این جمله در طول جنگ جهانی دوم، در محافل خصوصی، ورد زبان مردم بود. جمله قصار، «مثل مشهوری به زبان لاتین است که در ابتدای کتاب چهارم شعرو حقیقت آمده: تنها آنکه خود خداست، می‌تواند در برابر خدا بایستد.» [۳۲] اشمیت معنایی مسیحیت‌شناسانه به این جمله می‌دهد و ریشه‌های آن را تا قطعه‌ای از جی.ام.آر.لنز^۱ نمایشنامه‌نویس پی‌جویی می‌کند که در آن دختری تمثال مسیح را در برابر پدری قاهر و خداگونه می‌گیرد و می‌گوید: «خدا در برابر خدا!» اشمیت این حرکت را عصیان پسر علیه پدر تفسیر می‌کند، عصیان خدای ناجی علیه خدای خالق. در این جا این نکته ارزش یادآوری دارد که ایمان اشمیت، ایمانی شخصی و نامتعارف است که مسیح منجی تاکنون در آن نقش ناچیزی برعهده داشته است. در نظر اشمیت، دوگانه

1 J.M.R. Lenz

گنوسی حاوی دوگانه‌ای مسیحی نیز بود که در آن خود مسیح به دو پاره تقسیم شده بود: پاره‌ای تابع خدا بود (نقاب اپیمتئوسی) و پاره‌ای به نام انسان علیه خدا می‌شورید (نقاب پرومتئوسی). - اشمیت این عناصر متناقض را هر طور که صلاح می‌دید کنار هم قرار می‌داد. [۳۳] اشمیت نتیجه می‌گیرد که مسئله دشمن باید راهنمای الهیات سیاسی باشد. اشمیت از بحث درباره نقد بلومبرگ بر سکولاریزاسیون ظفره می‌رود، اما به هیچ رو از سکولاریزاسیون دست نمی‌شوید، گرچه ظاهراً نکته مورد تأکید آن را تغییر می‌دهد. در واقع، معادله سکولاریزاسیون همچنان حضوری نیرومند دارد، چون اشمیت بار دیگر اظهار می‌کند که پیوند بین استعلا و دشمن - و بنابراین توسعاً پیوند امر سیاسی و تداوم تاریخ - پیوندی نازدودنی است. او سخنانش را با مجموعه تزهایی تمام می‌کند که به زعم خودش نشان می‌دهند که تخریب الهیات سیاسی به دست علم، چگونه خواهد بود. این تزه‌ها، «فرایند پیشرفت» انسان تکنیکی-صنعتی را توصیف می‌کنند که همواره در حال بازتولید خود و سلسله‌ای از «تجدید حیات» است که در آن، قدیم، با سرعت حتی بیشتری کنار گذاشته می‌شود. نتیجه این تجدید حیات‌ها، جهانی است که در آن «آزادی جای عقل و بداعت جای آزادی» را می‌گیرد، یعنی بداعت به سرچشمه یگانه و مطلق مشروعیت تبدیل می‌شود. این سلسله (بعضاً مبهم) ایده‌ها، به تصویر پرومته‌ای انسان جدید می‌انجامد که در ابیاتی به زبان لاتین توصیف شده است:

او آتش را از آسمان‌ها می‌دزدد و رعد و برق‌های جدیدی ایجاد می‌کند
او آسمان‌ها را از خدا می‌دزدد و فضاها را جدیدی می‌سازد
انسان برای انسان، چیزی همواره متغیر است
و در برابر انسان، تنها خود انسان می‌تواند بایستد [۳۴]

«مسئله اصلی ناشی از مفهوم امر سیاسی، مربوط به دشمن است که هنوز امکان واقعی آن را حتی در تصویر مخالف تهی شده از الهیات

تشخیص می‌دهم.» [۳۵] البته می‌توان پرسید که اگر دشمنی در هر حال نیرومندتر از تلاش‌هایی است که می‌خواهند آن را ملغا کنند، چرا تا این حد اشمیت را به زحمت و دردسر می‌اندازد. در این جا بحث نه فقط مسئله دشمنی و تصویری از انسان که اشمیت مفهوم امر سیاسی‌اش را نیم قرن پیش بر آن استوار کرد، بلکه امکان و در واقع ضرورت الهیات سیاسی است. الهیات سیاسی اشمیت را نباید به معادله سکولاریزاسیون تقلیل داد، اما این معادله، اگر دلالت‌های ضمنی آن را بررسی کنیم، موجزترین بیان این عقیده اشمیت است که سیاست به معنای درست کلمه تنها بر مفاهیم الهیاتی مبتنی خواهد بود. اما اگر اشمیت بر آن بود که همین نکته را در نظریه‌اش اثبات کرده است، هانس بلومبرگ دلایلی در چنته داشت تا در این دستاورد تشکیک کند.

نامه‌نگاری بلومبرگ و اشمیت

یاکوب تاوبس، که خود را یهودی دوآتشه و بنابراین به اصطلاح دشمن طبیعی اشمیت می‌نامید، بی‌اختیار شیفته اندیشه این شکنجه‌گر تمام‌عیار بود، اما نمی‌خواست ارتباطی شخصی با او برقرار کند. تاوبس بعدها این اکراه و تلاش برای غلبه بر آن را علنی کرد و ظاهراً این کار را حتی قبل از اینکه واقعاً ارتباطی برقرار کند، انجام داده بود، چون طفره رفتن‌های علنی تاوبس، خشم هانس بلومبرگ را برانگیخت و او نامه‌ای به تاوبس نوشت که - حتی بیش از نامه سال بعد بلومبرگ به هرمان لوبه - چیزی شبیه به مانیفست بود. این نامه، سرنمون سیاست بلومبرگ در باب وقایع گذشته بود؛ اینکه او حتی اگر حاضر به فراموش کردن نبود، آمادگی بخشیدن را داشت:

من به همگان حق می‌دهم که از ارتباط شخصی با هر کس پرهیزند و به دلیل هر آنچه او گفته یا کرده است، تا آخر عمر کینه

او را به دل نگه دارند. و هیچ‌کس هم نه حق دارد و نه می‌تواند در این باره کاری کند. اما اگر کسی این مسئله را در شرح حال‌های عمومی یا نیمه‌عمومی از خودش دخیل کرد یا دید که دیگران دارند چنین کاری می‌کنند، به نظرم کارش همانقدر منجرکننده است که کار سانسورچیان اخلاقی، کسانی که همه‌جا برمسند قضاوت می‌نشینند و دوباره دارند تکه‌پارچه‌هایی به بدن مردم می‌آویزند و آنها را به چپ و راست تقسیم می‌کنند و براین اساس دست به قضاوت می‌زنند که چه کسی در نوبت بعدی حضور خواهد داشت و چه کسی نه. [...] توبه خودت افتخار می‌کنی که از ارتباط شخصی با کسی که الان حدوداً نود سال دارد پرهیز کرده‌ای، چون او پنجاه سال پیش، چیزهای حقیقتاً نفرت‌انگیزی نوشته است، که البته این قسم نوشته‌ها را هنوز می‌توان نزد افراد و تمایلات محیط فکری ذوب شده در تصویر و اقوال اشمیت پیدا کرد. ما جهد بلیغ می‌کنیم تا روح قضاوت اخلاقی را بتارانیم و انتقام را از نهادهایمان دور سازیم، فارغ از آنکه در محیط شخصی خود چه فکر می‌کنیم و چه می‌خواهیم. [...] تنها همان کسی که سخن نادرستی را از جایگاهی نادرست بر زبان آورده است، مطرود خواهد ماند، و اشتباه است که به تنفر از او افتخار کنیم. من در مقاومت شخصی غلبه‌ناپذیری که فرد ممکن است احساس کند و با آن باید کنار بیاید، ایرادی نمی‌بینم؛ برعکس، حتی می‌توانیم ناتوانی در فراموش کردن را محترم بشمرم. اما بازی فکری با این مقاومت و ادای داوران فکری را درآوردن که چه کسی هنوز همان آدم سابق است و چه کسی نیست، حالم را به هم می‌زند. من هیچ همدلی شخصی یا عینی با مارتین هایدگر نداشته‌ام، اما باید نسبت به سانسور آثار او در سالیان اخیر اعتراض کنم. بنابراین مایلم این واقعیت محض را به اطلاع تو برسانم که در سال ۱۹۷۱ کوشیدم و موفق شدم با کارل اشمیت ارتباط برقرار کنم. بعدها بیشتر در این باره خواهم گفت. [۳۶]

نامه بلومبرگ برای اقناع تاویس کافی بود که ظاهراً خطاب به خودش چنین گفته بود: «گوش کن یاکوب، توقاضی نیستی،

مخصوصاً در مقام یک یهودی قاضی نیستی، چون باید اعتراف کنی که اگر چیزی یاد گرفته‌ای، از کارل اشمیت بوده است.» [۳۷] بلومبرگ پی‌نوشت جلد دوم *الهیات سیاسی* را بهانه خوبی برای نامه نوشتن به اشمیت دانست. حتی قبل از اینکه بلومبرگ نامه اولش را بنویسد، راینر اشمیت^۱ فیلسوف، به اشمیت گفته بود که بلومبرگ را ملاقات کرده است و او «کمابیش» از نقد اشمیت «خشنود» است، چون «تقریباً هرگز سخن دقیقی راجع به کتابش نشنیده است و آنانی نیز که سخنان صحیحی در آن باب گفته‌اند، نکته سازنده‌ای در اظهاراتشان نبوده است.» [۳۸] خشنودی بلومبرگ را می‌توان خشنودی ناشی از فهمیده شدن تفسیر کرد، و این نه به معنای امتیاز دادن به اشمیت، بلکه به این معنی است که او راضی بود که مستمع درخوری یافته است.

به هر روی، بلومبرگ احساس می‌کرد که باید مستقیماً چیزی برای اشمیت بنویسد، گرچه تلاش‌های دلسردکننده سه سال قبل را برای ارتباط با لوویت و گادامر، کاملاً به یاد داشت: «البته کسی که مورد انتقاد بوده است، مجاز نیست که در پاسخ، به سنجش رأی منتقد پردازد.» [۳۹] تا جایی که به اختلافات آنان مربوط بود، بلومبرگ از ورود به بحثی پر طول و تفصیل درباره الهیات سیاسی یا معادله سکولاریزاسیون پرهیز کرد، اما پذیرفت که برای رنگ و لعاب بحث از اشمیت نقل قول کرده است و اینکه نظریه اشغال مجدد را هنوز به‌طور کامل نپرورده است؛ و در باب جمله قصار گوته گفت که از همزمانی علاقه‌شان به این جمله شگفت‌زده شده، چون او اندکی پیش از خواندن الهیات سیاسی، در همین خصوص با گادامرو شولم بحث کرده. [۴۰] و پیشتر به خوانش پرومته‌ای-چندخدایی اشاره کرده بود. بلومبرگ نامه‌اش را با پذیرش ضمنی این نکته پایان می‌دهد که از بحث در باب اصل بحث‌شان پرهیز کرده است: «تمرکز انحرافی

1 Rainer Specht

من براین نکته درباره پی نوشت شما، از آن رو بود که نمی خواهم شما عالیجناب اشمیت را به بحثی بکشانم که ممکن است مایل نباشید بدان وارد شوید.» [۴۱]

نامه همین قدر احترام آمیز اشمیت به بلومبرگ، یک هفته بعد به دست او رسید. اشمیت اظهار کرد که «دریافت پاسخ مبسوط شما به کتابچه قدیمی این نویسنده عزلت نشین، حقیقتاً تسلی بخش بود.» به علاوه، اشمیت از بلومبرگ تشکر کرد که او را با فهمی از سکولاریزاسیون آشنا کرده است که فراتر از سکولاریزاسیون «کشیش خانه های پروتستان» بود، کسانی که اشمیت، نه تنها ارنست ترولتش متأله، بلکه ماکس وبر را نیز که نه متأله بود و نه ساکن کشیش خانه، در زمره آنان می دانست. اشمیت اظهار تعجب می کند که گوته، حتی در زمان سالخوردگی، به اسطوره پرومئوس علاقه نشان داده بود، چرا که گوته، در نظر اشمیت، بیشتر شخصیتی اپیمئوسی بود. [۴۲]

ایضاح نقد بلومبرگ

بلومبرگ و اشمیت، در اولین نامه هایشان، در مقام مصاحبانی ظاهر شدند که از ورود به هر گونه بحث جدی اکراه داشتند و در عوض «کاوشی مؤدبانه در باب اختلافات» شان را ترجیح می دادند. [۴۳] بلومبرگ که آشکارا با کمبود وقت مواجه بود و شاید اعتقادی نداشت که از طریق نامه بتوان به نحوی درباره اختلافات بحث کرد که رضایت هر دو طرف حاصل شود، نامه نگاری را ادامه نداد و سه سال بعد ناگهان آن را از سر گرفت: او نسخه بازنویسی شده بخش های اول و دوم مشروعیت دوران مدرن را که تحت عنوان سکولاریزاسیون و خود اثباتی منتشر شده بود، برای اشمیت فرستاد و این توضیحات را برای او ذکر کرد:

مطمئن نیستم، اما بسیار امیدوارم که در مقایسه با یک دهه قبل، حق مطلب را در باب مفهوم سکولاریزاسیون در آثار شما بیشتر ادا کرده باشم؛ و به همین دلیل است که نسخه‌ای از ویراست جلد نازک آن را برای شما می‌فرستم. نه تنها نابسندگی شرح و نقد را بر اندیشه‌های شما تلویحا با اصلاح و گسترش نشان داده‌ام، بلکه این نکته را صراحتا نیز خاطرنشان ساخته‌ام. [۴۴]

انطباق یا مقایسه انتقادی دو ویراست مشروعیت *دوران مدرن* در مطالعه حاضر نمی‌گنجد، اما قطعا ارزش اش را دارد که تغییرات مربوط به معادله اشمیت و مداخلات بعدی او را پی‌جویی کنیم. این تغییرات، بی‌شک حائز اهمیت‌اند: بلومبرگ حجم بخش اول را از ۶۵ به ۱۲۵ صفحه رساند، عناوین تازه‌ای به فصل‌ها افزود و روی هم‌رفته ساختار استدلالش را وضوح بیشتری بخشید. بلومبرگ نقل قول مشکل‌آفرین - شاید بتوان آن را جمله قصار خود اشمیت خواند، چون سرشتی همزمان اثیری و حاکی از یادگارپرستی دارد - را حذف نکرده، بلکه توضیح جدیدی بدان اضافه کرده بود: «این ادعا تنها و عمدتا به تاریخ مفهومی مربوط نیست، بلکه ناظر بر ساختار نظام‌مندی است که این مفاهیم در آن کار می‌کنند: امر استثنایی و وضع اضطراری ظاهرا هم از حیث سیاسی و به لحاظ حقوقی معنایی دارند که با معنای معجزه در الهیات قابل مقایسه است.» [۴۵]

جرح و تعدیل بلومبرگ، در نگاه نخست، گیج‌کننده به نظر می‌رسد: آیا استدلال ویراست اول مشروعیت *دوران مدرن* در جهت رد و طرد ایده مربوط به خاستگاه تاریخی مدرنیته و زبان مفهومی آن ارائه نشده بود؟ اکنون به نظر می‌رسد که بلومبرگ این ایراد اشمیت را در متن خود لحاظ کرده است که نباید نام او را در کنار دیگر طرفداران فرضیه سکولاریزاسیون ذکر می‌کرد اما بلومبرگ با این اصلاح، هدف دیگری را تحقق می‌بخشد. سخن تلویحی بلومبرگ این نیست که

اشمیت نمی‌خواسته مدعایی تاریخی مطرح کند، بلکه او تشخیص می‌دهد که اتفاق دیگری در جریان است، چیزی که خود اشمیت یا از آن آگاه نیست یا آن را مخفی کرده است: در این‌جا، آنچه اشمیت مخفی کرده، این است که الهیات سیاسی او بر طرح‌واره‌ای دَوْرانی از سکولاریزاسیون و تقدیس برخی مفاهیم استوار است؛ در این طرح‌واره، هر قلمرو طی فرایندی دوسویه استعاره‌هایی برای قلمرو دیگر پدید می‌آورد که این استعاره‌ها نهایتاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. بنابراین اگر بلومبرگ به نحوی از اشمیت سخن می‌گفت که گویی او فهمی صرفاً «تاریخی» از فرایند سکولاریزاسیون پیش نهاده است، حمله اشمیت را دست‌کم گرفته بود، چون وابستگی متقابل، در مقایسه با اشتقاق یک‌سویه، عُلُقَه نیرومندتری ایجاد می‌کند. این ادعا را بعداً بیشتر بررسی می‌کنیم.

گرچه اندیشه اشمیت، با نگاه دقیق‌تر، موردی ویژه به نظر می‌رسد، اما زبان اشمیت ثابت می‌کند که او را نیز می‌توان در ذیل «سندروم» سکولاریزاسیون جای داد. بلومبرگ نقل‌قول‌های مرتبط را چنین جمع‌بندی می‌کند:

در این‌جا قصد مجادله ندارم. نمی‌خواهم با نحوه اقامه استدلال در هریک از این موارد مخالفت کنم. هدفم تنها قسمی تذکار است، تا با این مثال‌های محدود از آثار نویسندگانی که نامی از آنها نبرده‌ام، وفور این اظهارات مشابه را به خوانندگان یادآور شوم، اظهاراتی که قطعاً در ادبیات متأخر از چشم‌شان دور نمانده است، اما شاید خود را چنان بدیهی نمایانده‌اند که رابطه‌ای که آن را مفروض گرفته‌اند، ولو بسیار متهورانه باشد، دیگر توجه آنان را جلب نمی‌کند. [۴۶]

بلومبرگ سپس با منتقدانش و اول از همه با گادامر مواجه می‌شود که گفته بود مفهوم سکولاریزاسیون «نوعی کارکرد مشروع

هرمنوتیکی» دارد و آن کارکرد، «سویه‌ای از معنای پنهان» را بر مدرنیته آشکار می‌سازد. بلومنبرگ معتقد بود که این سویه پنهان، خودآگاهی عصر مدرن در مقام «دنیوی شدن» را قسمی خودآگاهی سطحی و مغلوط اعلام می‌کند و اینکه گادامر پیوندی را بین قدیم و جدید برقرار کرده است که اجازه نمی‌دهد این به اصطلاح نتیجه سکولاریزاسیون از فرایند سکولاریزاسیون مستقل شود و جایگاهی خودآیین پیدا کند. [۴۷]

در این بستر، بلومنبرگ به نظر راینهارد کوزلک نیز می‌پردازد که در نقد و بحران فهمی از سکولاریزاسیون را اختیار کرده بود که آن را از اشمیت و لوویت وام گرفته بود. بلومنبرگ از این فرصت استفاده می‌کند تا رویکرد استعاره‌شناسانه خود را از رویکرد تاریخ مفاهیم متمایز کند. در بدو شکل‌گیری رویکرد تاریخ مفاهیم، که کوزلک امروزه با آن شناخته می‌شود، استعاره‌شناسی نوعی رشته کمکی بود. برخلاف مفهوم، استعاره لزوماً نباید ماهیتش را حفظ کند تا معنادار باشد. این نکته در باب سکولاریزاسیون به این معنی است که از کاربرد ابتدایی سکولاریزاسیون به عنوان فرایند حقوقی دال بر خلع ید کلیسا گرفته تا کاربرد مدرن این کلمه، هیچ خط سیر مستقیمی وجود ندارد. آنچه اتفاق افتاد، این بود: «تغییر نکته مورد تأکید از کاربرد ترغیبی و تنبیهی تا تعریف شکل نوعی یک فرایند، "یادآوریِ خاطره" فرایند حقوقی تاریخی را تقریباً گریزنپذیر کرده بود. این چیزی است که کوشیده‌ام آن را در قالب استعاره‌شناسی پیش‌زمینه‌ای توصیف کنم.» [۴۸] عدم دقت استعاری زبان، تحلیل تاریخی را دچار مشکل می‌کند. خاطره و حافظه می‌تواند بین شکاف‌های تاریخی پل بزند و به شباهت‌های سطحی امکان می‌دهد که تفاوت‌های عمیق را فروپوشانند و سرانجام این پرسش را خالی از وجه می‌کند که غایت به دست آمده، نتیجه تلاش‌های خود

انسان بوده است یا محصول مداخله الهی: «زبان در غفلت از این تفاوت نقش دارد. در این جا نیز زبان سطح و ظاهر سکولاریزاسیون را می سازد. [...] ثبات زبان به معنی ثبات کارکرد برای آگاهی است، نه این همانی محتوا.» [۴۹]

اظهارات مربوط به لوویت، مثل اظهارات راجع به اشمیت، تغییری نکرده بودند، گرچه بلومبرگ با حوصله به ایرادات پرداخته بود و در همین حین مسئله پایان تاریخ را مطرح کرده و پرسیده بود: «آیا نشانه ای دال بر این وجود دارد که آخرت شناسی الهیاتی، و ایده اش در باب کمال تاریخ از طریق تعلیق آن، می توانسته الگوی ایده تداوم تاریخ را به دست دهد، ایده ای که بر اساس آن تاریخ می تواند با رسیدن به کمال یا نزدیک شدن به آن، به دو وصف ثبات و اعتماد پذیری متصف شود.» [۵۰] در این جمله غامض، بلومبرگ از منظر وضعی که در آن نخستین بار ایده پساتاریخ امکان پذیر شد، از پساتاریخ دفاع می کند: ایده تثبیت تاریخ، در وضعی که ثبات، ناشی از کار و عمل انسان باشد، نوعی دفاع از خود است، در برابر امکان پایان آخرت شناسانه تاریخ. انسان مسئولیت را به دوش تاریخ می اندازد و خداوند را یکسره از تحمل این مسئولیت فارغ می کند. بنابراین مشکل تئودیه حل می شود، اما بهای حل این مشکل، مفهوم خدایی است که خنثی شده، اگر نگوییم از آغاز خنثی بوده است.

از نظر بلومبرگ، مشکلی که در وهله اول در باب مفهوم تاریخ پیش می آید، این است که آگاهی از درون ماندگار بودن تاریخ، لزوماً با کاهش مطالبه معنا از سوی انسان همراه نمی شود. بلومبرگ استدلال می کند که اگر تاریخ - در شکل ایده پیشرفت - فراخوانده می شود تا «ماحصلی اکتشافی به دست دهد که از حدود عقلانیتش فراتر می رود»، دلیلش انتظارات برآورده نشده ای است که ناشی از

«پرسش‌های بزرگ» به‌جامانده از تخیل الهیاتی‌اند. بلومبرگ با دفاع از مدرنیته و فلسفه تاریخ مدرن، تنها در برابر نظریه‌پردازان سکولاریزاسیون نمی‌ایستد، بلکه با انتظاراتی نیز مخالفت می‌کند که در این قسم نظریه‌ها لانه کرده‌اند، چون این انتظارات را نمی‌توان برآورده کرد، دقیقاً همانطور که آخرت‌شناسی اصیل نیز نتوانسته بود چنین کند. باید بر این نکته تأکید کنیم که بلومبرگ از فلسفه تاریخ به عنوان حاملِ پروژه‌های اوتوپایی دفاع نمی‌کند؛ برعکس، در این بستر، «پایان تاریخ» به معنای پایان تاریخ در مقام عرصه تحقق معناهایی است که بدان فرا افکنده شده‌اند. عصر مدرن، که فی‌نفسه عصری مشروع است، نیازی ندارد که خودش را با چیزی استعلایی و بر فراز خود توجیه کند و نیز خواستار غلبه بر این ساحت نیست: این همان «درخودماندگی»‌ای بود که اشمیت آن را غیرقابل تحمل می‌یافت. مسئله شر، همچنان مهلک و زهرآگین است، اما شر دیگر نه با ارجاع به قضاوت آخرالزمانی، بلکه چونان ابژه‌ای «انسانی و درون‌ماندگار و عملی» نگریسته و بررسی می‌شود [۵۱] این پایان، همین که تاریخ به درون‌ماندگاری محض خود می‌رسد، «داستان رستگاری خطی را با آغاز و پایانش می‌گیرد و خم می‌کند و آن را به شکل حرکت دُوری و متافیزیکی بازگشت ابدی امریکسان درمی‌آورد.» [۵۲]

این پاگانیسم آشکاری که بیگمان به بلومبرگ نسبت می‌دهد، بیشتر به سبک و سیاق لوویت شبیه است. با این حال، نکته جالب بیگمان، این است که بلومبرگ پروژه لوویت را تکمیل می‌کند، به این معنی که فهمی از تاریخ را دوباره به کرسی می‌نشاند که عاری از انتظارات تحمیلی و گزافِ معنا از تاریخ است و در آن اثری از معادله کاذب سکولاریزاسیون به چشم نمی‌خورد. معادله سکولاریزاسیون، لوویت را به این عقیده هدایت کرد که مدرنیته، تداوم بدعت آمیز مسیحیت است، و بنابراین چیزی است که باید بر آن غلبه کرد، در

حالی که بلومبرگ در نقد خود، تصویر پیچیده‌تری ترسیم می‌کند: تصویر مدرنیته خودآیینی که کمرش از بار انتظارات پیشامدرن خم شده است. بلومبرگ با انتقاد از معادله سکولاریزاسیون، توانست جوهر مدرنیته را دست‌نخورده نگاه دارد و بدین ترتیب از نیاز به غلبه بر آن صرف‌نظر کند. بلومبرگ اظهار می‌کند که کلان‌روایت‌های مدرنیته، خلأ و شکافی را پرمی‌کنند که مسیحیت آن را خالی گذاشته است، و چنین نیست که خود این کلان‌روایت‌ها نسخه‌های سکولار شده مسیحیت باشند. جدای از این تفاوت حیاتی در تفسیر خاستگاه‌های مدرنیته، بلومبرگ با لوویت موافق است که نه مسیحیت و نه به اصطلاح سکولاریزاسیون‌ها نمی‌توانند شالوده آگاهی تاریخی مدرن را تشکیل دهند. این نکته، در پارادایم اشغال مجدد، به این معنی است که کارکرد داستان رستگاری، روی هم رفته متأثر از فهم مدرنیته است.

اگر ایده پساتاریخ را زمانی تفسیر کنیم که در آن هیچ اتفاق معناداری نمی‌افتد، همانقدر به اشتباه افتاده‌ایم که اگر وضع پساتاریخ را پیروزی پروژه لیبرال سرمایه‌داری بفهمیم. اگر پساتاریخ را پایان کلان‌روایت‌های تاریخی و غایت‌شناسانه بدانیم، فریبکارانه است که آن را غایت چنان روایت‌هایی تلقی کنیم، چون شواهد موجود، ناقص و متغیرند، و تلقی ما تصمیمی خودسرانه خواهد بود. پایان یک روایت را نباید با ماحصل آن خلط کرد.

بر این اساس، پست‌مدرنیته را می‌توان مدرنیته تنقیح‌شده و خلاص شدن مدرنیته از انبوه انتظارات معنا دانست، و نه گذاری از دوران مدرن به دوران پست‌مدرن. عصر مدرنی که از ایده‌های کمال و شکوفایی، خواه غایت‌شناسانه و خواه آخرت‌شناسانه، رها شده است، دیگر در «نامتناهیّت بد»^۱ی که هگل از آن سخن

1 bad infinity

گفته بود، گرفتار نمی شود؛ چون اگر از چنان چیزی سخن بگوییم، دوباره دقیقاً به دام ایده‌ای درغلتیده‌ایم که زمان حاضر را صورت سکولار عصر طلایی تفسیر می‌کند. مفهوم مدرنیته مبتنی بر درون‌ماندگاری محض، پیامدهای ایجابی کاملاً متفاوتی دارد: این مفهوم از مدرنیته، مستلزم این است که مسئولیت‌مان را در قبال تاریخ بپذیریم و آن را مسئولیتی تلقی کنیم که نه قابل انکار است و نه قابل تفویض. تغییر، حتی تغییر بنیادین، هنوز ممکن است اتفاق بیفتد. می‌توان صبغه‌ای زیست‌بوم‌شناسانه به این ایده بخشید، چنان‌که پیتراسلوتردایک کرده است: «آیا واقعاً "پس از تاریخ"، دوره‌ای فرا می‌رسد که در آن زمین از هستی تاریخی‌اش به مثابه عرصه عمل انسان و فراهم‌کننده مواد خام و ابرّه دغدغه (Sorge) انسان خارج شود.» [۵۳]

پذیرش درون‌ماندگاری به مثابه افق فعالیت بشر را نباید با تأیید کورکورانه جهان، چنان‌که هست، خلط کرد. پذیرش درون‌ماندگاری، مستلزم پذیرش جهان است، اما پذیرش نه در معنای تن دادن به همه جوانب واقعیت به مثابه امری تغییرناپذیر، بلکه واقعیت در مقام قلمرو فعالیت بشر و در هیئت جهانی که می‌توان در آن کاشت و برداشت، نه واقعیت فروتری که باید از آن فراتر رفت. بنابراین عصر مدرن، نه وضع نهایی، بلکه وضع بالقوه‌گی عظیم است. با این حال، نمی‌توان این خطر را دست‌کم گرفت که فقدان روایت، ممکن است فعالیت انسان را دست‌خوش نومیدی و حتی کمرختی سازد. بلومنبرگ در زیست‌زمان و زمان جهان توضیح می‌دهد که علم چگونه ما را از تفاوت هولناک میزان عمر انسان و - با عنایت به همه اهداف عملی - عمر نامتناهی و استمرار جهان آگاه کرده است. این تفاوت عظیم، اغلب به تلاش‌های خشونت‌آمیزی - مثلاً احیاء انتظارات آخرالزمانی - انجامیده است که هدف‌شان سازگار

کردن این دو مقیاس زمانی با یکدیگر است. ظاهراً دورنمای وظایف نامتناهی، و دورنمای مرگ، یعنی محدودیتی طبیعی که بر همه تجارب انسان از نامتناهی بار می‌شود، به یک اندازه برای ذهن انسان غیرقابل تحمل است.

البته تا این‌جا در مطالعه حاضر از تقابل بلومبرگ و اشمیت دور نیافتاده‌ایم. بلومبرگ در این تقابل، مدرنیته را در مقام دورانی ترسیم و تصویر کرد که نیازی به منبع مشروعیت‌بخش بیرونی ندارد. دورانی که علاوه بر این، واجد وحدت است و علیه خود نمی‌شورد. این آشکارا مدرنیته‌ای بود که بلومبرگ در مخالفت با اشمیت از آن طرفداری کرد. البته رویکردی که در ابتدا بلومبرگ راجع به اشمیت بکار می‌گیرد، رویکرد متفاوتی است که بر ارزیابی سکولاریزاسیون به مثابه مشکلی معناشناسانه استوار است و به خصلت استعاری سکولاریزاسیون تکیه می‌کند: یافتن استعاره‌هایی که به معنای تحت‌اللفظی‌شان فهمیده شده‌اند و «سوءفهم‌ها»یی هستند که می‌توانند «در جای خود از حیث تاریخی مولّد باشند» [۵۴] همین سوءفهم بود که به اشمیت امکان داد تا سکولاریزاسیون را براساس تبدّل ماهیت تفسیر کند. مفهوم اشغال مجدد در نظر بلومبرگ، برخلاف تبدّل ماهیت، مستلزم ثبات کارکردهاست و نه ثبات ماهیت‌ها.

در این‌جا بلومبرگ مفهوم «مطلق‌العنانی» را مطرح می‌کند. او شقوق الهیاتی و سکولار مطلق‌العنانی را قیاس می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که اشتراک لفظ نباید ما را گمراه کند. این قیاس، مستلزم هیچ هم‌ارزی نظام‌مندی نیست، بلکه خود آن را باید نوعی خوداثباتی در عرصه زبان تلقی کرد، راهی برای دست و پنجه نرم کردن با مطلق‌العنانی سیاسی. بلومبرگ اظهار می‌کند که «زبان مطلق‌العنانی الهیاتی، تنها کارکردش این بود که واقعیت مطلق‌العنانی سیاسی را در قلمرویی آشنا قرار داد تا آن را چونان تقدیر بپذیرند» [۵۵] منظور

بلومبرگ از این دوره، عصر هابز بود، یعنی زمانی که مطلق‌العنانی الهیاتی در برابر مطلق‌العنانی سیاسی عقب‌نشینی کرد. بлумبرگ، به سبک و سیاقِ خوانش اشمیت از هابز، مطلق‌العنانی سیاسی را راهکارِ جنگ‌های داخلی می‌دانست که انگیزهٔ دینی داشتند، چون مطلق‌العنانی سیاسی تنش داخلی را آرام کرد و آن را به سطح دشمنی بالقوهٔ [خارجی] بین دولت‌ملت‌ها منتقل کرد. اگر این را به معنای «تسلیم و تقدیم امتیازات انحصاری دینی به دولت» بدانیم، «این کار بیشتر نوعی روگردانی ضروری بود تا مصادرهٔ عدوانی.» تا جایی که به دولت مربوط می‌شود، برخورداری از اوصاف مطلق، نوعی «مسخ» بود. [۵۶] اینکه امر سیاسی کیفیات مطلق‌اش، و همراه با آن، مطالبات مطلق از شهروندان را از دست داده بود، از همان سنخ بود، و همه‌جا حاضر بودنِ امر سیاسی، و تعیین قلمروهایی که فراتر از کنترل‌اش بود، تفوق امر سیاسی را محدود کرد.

این نکته بлумبرگ را بار دیگر به اصل موضوعهٔ مشهور اشمیت هدایت می‌کند. بлумبرگ دربارهٔ این اصل چنین می‌گوید: «این اصل، نه فقط با داعیهٔ واقعی‌اش، بلکه با مطالباتش، آغاز می‌شود و به قوی‌ترین شکل معادلهٔ سکولاریزاسیون تبدیل می‌شود.» [۵۷] بлумبرگ برای تحلیل دلالت‌های ضمنی این معادله، راهبرد دوگانه‌ای را در پیش می‌گیرد تا این اصل را از سویی به لحاظ زبانی-استعاره‌شناسانه نقد کند، و در عین حال انگیزه‌های ایدئولوژیک اشمیت را نیز در نظر بگیرد. اشمیت مرزهای بین دگرگونی مفاهیم و قیاس ساختاری آنها، بین سطح در زمانی و همزمانی را مثلاً در این جمله مخدوش می‌کند: «چنین بود که اعتقادات خداپاورانهٔ نویسندگان محافظه‌کار ضدانقلابی، بر طبل حمایتِ ایدئولوژیک از حاکمیت شخصی پادشاه می‌کوبید و این حمایت را از طریق قیاس‌هایی انجام می‌داد که آنها را از الهیات خداپاورانه اخذ کرده بود.» - بлумبرگ می‌گوید که «اگر

هرگونه تمسک استعاری به ادبیات دیرین الهیات را مورد و مثالی از "سکولاریزاسیون" بدانیم، بی‌درنگ با انبوهی از موضوعات سکولار شده روبرو می‌شویم که همگی ذیل عنوان "رومانتیسزم" قرار می‌گیرند. در عین حال، انتخاب ابزار زبانی، از مقتضیات اوضاع ناشی می‌شود و نه از آنچه در دسترس است. [۵۸]

رمزگان دوگانه سکولار/دنیوی، برای بلومبرگ به موضوع تحقیق استعاره‌شناسانه تبدیل می‌شود. الهیات سیاسی فی‌نفسه در مقام مجموعه‌ای استعاری ظاهر می‌شود که ارزش اکتشافی‌اش، کمتر ناشی از دعوای حقیقت، و بیشتر برخاسته از نکاتی است که در باب وضع زایش خود برملا می‌کند. در این جا بلومبرگ بحث دربارهٔ این وضع را اندکی به تعویق می‌اندازد و اظهار می‌کند که جلد دوم *الهیات سیاسی* مبین کوشش اشمیت برای زنده نگاه داشتن پروژه الهیات سیاسی است. اشمیت برای نیل به این هدف، امتیازات ضمنی اما گسترده‌ای به منتقدانش می‌دهد. این نکته را به روشنی در این ادعای اشمیت می‌بینیم: «هر چیزی که راجع به موضوع الهیات سیاسی گفته‌ام، سخنانی بوده است که در مقام حقوقدان، دربارهٔ رابطهٔ نظام‌مند و ساختاری مفاهیم الهیاتی و حقوقی بر زبان آورده‌ام، رابطه‌ای که خود را در نظریه و عمل حقوقی نشان می‌دهد.» [۵۹] عنصر در زمانی، یعنی ادعای مربوط به اشتقاق مفاهیم سیاسی از مفاهیم الهیاتی، به تعبیر بلومبرگ، ناگهان غیب می‌شوند و او اظهار تعجب می‌کند که اشمیت اصلاً از ابتدا چرا چنان ادعایی کرده بود. در این صورت، اگر بخواهیم بیشتر به نیت و مقاصد اشمیت نزدیک شویم، باید استدلال الهیات سیاسی او را وارونه کنیم و «وجه الهیاتی پدیدار شدن امر سیاسی را نتیجه اوصاف مطلق واقعیت‌های سیاسی بدانیم» [۶۰]

بلومبرگ می‌کوشد این نکته را با ارجاع به هابز تدقیق کند، اما این عبارت قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، به‌ویژه چون از بحث در

باب نیات فرضیِ اشمیت پرهیز می‌کند. مفهوم در زمانی و فرایندی^۱ سکولاریزاسیون، که می‌خواست دگرآیینیِ عصر مدرن را به کرسی بنشانند، از نظر بلومبرگ دور مانده است، شاید چون بلومبرگ قبلاً این مفهوم را «مُرده و تمام‌شده» تلقی کرده بود و آن را سوبه کمتر جالبِ اندیشهٔ اشمیت دانسته بود. بدین ترتیب، بلومبرگ بر مشغولیتِ اشمیت به استعاره متمرکز شد و از این طریق نکته‌ای را در باب نیات او برملا کرد.

البته بلومبرگ نخست به این ایراد اشمیت پرداخت که او قانون‌مندی و نه مشروعیتِ دوران مدرن را بررسی کرده است. بلومبرگ این نکته را با توجه به فهم اشمیت از این مفاهیم توضیح می‌دهد. چنان‌که اشمیت می‌فهمید، مشروعیت نشانگر خط سیرِ در زمانی و بی‌وقفهٔ سنت است، در حالی که قانون‌مندی را می‌توان به نحوی هم‌زمانی و بر طبق هنجار ثابت سنجید؛ و چون قرون وسطای مسیحی، در مقام هنجار ظاهر شده است، عصر مدرن زمانی مشروع خواهد بود که این هنجار را «به روش‌های دیگر» ادامه دهد. «این ایراد که من، ذیل عنوان مشروعیت، تنها به قانون‌مندی مدرنیت پرداخته‌ام، خصلت تاریخی مسئله و فرضیه را منکر می‌شود. این ایراد، قوی‌تر از این نمی‌توانست باشد.» [۶۱] عجیب است که این ایراد، بلومبرگ را تا حدی که دیدیم برآشفته می‌کند، چون او قبلاً به آن پاسخ داده بود. اگر اشمیت تعریف خودش را از مشروعیت دارد، بلومبرگ نیز تعریف خود را از مشروعیت ارائه می‌دهد، منتها در تعریف بلومبرگ، مشروعیت ریشه در تاریخ دارد، ولی منوط به پیوستگی نیست. اگر دقیق‌تر به سخن بلومبرگ بنگریم، درمی‌یابیم که جملهٔ فوق، نشان‌دهندهٔ حرکتی بلاغی از جانب بلومبرگ است: او بر اهمیت پرسش تأکید می‌کند، چون پیشاپیش پاسخ آن را در

چنته دارد. در نظر اشمیت، ایده مشروعیت برخاسته از گسست، ایده‌ای مهمل بود، اما مهمل بودنش تنها به این دلیل بود که اشمیت نمی‌توانست تفاوت بین قدرت‌افزایی کاملاً داوطلبانه از یک سو، و شکلی از خوداثباتی را که علیه مقاومت در وضع خاص تاریخی ایجاد شد، دریابد. بحث بر سر مشروعیت خودآگاهی عصر مدرن به مثابه نوعی خودآگاهی معقول نبود، بلکه حول این نکته بود که عصر مدرن یکسر «چیزی نبود جز مقاومتی ناخودآگاه در برابر الهیاتی که داعیه تملک خود بر همه چیز را به کرسی نشاندۀ بود.» [۶۲] در نظر بلومبرگ، مشروعیت مدرنیته نه صرفاً از تازگی و بداعت آن، بلکه از ضرورت مدرنیته استنتاج می‌شود.

به زعم اشمیت، سکولاریزاسیون فی نفسه مقوله‌ای مشروعیت‌بخش بود، چون استمرار ماهیت در این مقوله، هدف اشمیت را تأمین می‌کرد: این همانی الهیات و سیاست. تصمیم‌گرایی اشمیت، اساساً نیازمند مورد نهایی^۱ - نوعی خلأ توجیه - بود. تصمیم‌گرایی به حاکم، «ولو صرفاً در مقام نوعی استعاره»، نیازمند بود. ایده خدا به منزله حاکم مطلق، تمام چیزی بود که الهیات برای زورآزمایی با معارضان دئیستی یا پان‌تئیستی نیاز داشت. «اشمیت از این مقدمه که اراده در دولت ضروری است، این نتیجه را گرفته بود که حامل آن اراده نیز ضرورتاً باید یک شخص باشد؛ اما این حقه‌ای بود که هگل قبلاً در انجام آن ناکام مانده بود.» [۶۳] این ادله وجودشناسانه اثبات خدا، این استنتاج وجود یک چیز بر اساس مفهوم آن، فی نفسه اقداماتی عقلانی - و در نظر اشمیت ظاهراً ناکافی - برای دستیابی به مفهومی خودبسا از حاکمیت بودند. سکولاریزاسیون با استفاده از «ذخیره آن سنت گرفته تا سیاهه بی‌شک اصیلی که مفهوم شخص، قطعاً به آن تعلق دارد»، به چنان شخصی مجال ظهور می‌داد. [۶۴] - «متأله

سیاسی، با مفروض گرفتن سکولاریزاسیون، می‌تواند چیزی را پیدا کند که در غیراین صورت باید ابداعش می‌کرد، چون هیچ راهی برای استنتاج آن وجود ندارد.» [۶۵] به عبارت دیگر، اشمیت برای مفهومش از دولت، به سکولاریزاسیون نیاز دارد، چون سکولاریزاسیون، مشروعیت ضروری (و تقلیل‌ناپذیر) مفهوم حاکمیت را تأمین می‌کند و حاکمیت در جای خود، قانون‌مندی را از رهگذر تصمیم حاکم پدید می‌آورد. برای اشمیت، الهیات انبار و انبان تمام‌نشدنی استعاره‌های مطلق اداره دولت بود - این لب لباب تحلیل بلومبرگ است.

هاینریش مایر به انتقاد می‌گوید که بلومبرگ تنها یک نکته را در الهیات اشمیت تشخیص می‌دهد: اینکه اشمیت «موضع سیاسی‌اش را با ردای الهیات می‌پوشاند.» [۶۶] گرچه خود مایر نیز نقد بلومبرگ را به همین نکته تقلیل می‌دهد، اما سخنش خالی از وجه نیست، چون ظاهراً چیزی هست که بلومبرگ آن را دریافته است. وانگهی، مایر به گلایه می‌گوید که بلومبرگ معادله سکولاریزاسیون را با مجموعه گسترده‌تر الهیات سیاسی اشمیت، خلط کرده است. دوباره باید گفت که سخن مایر، تا آن‌جا که ناظر بر غفلت بلومبرگ از کاتخون است، حاوی نکته درستی است که در مطالعه حاضر بدان بازخواهیم گشت. معادله سکولاریزاسیون، کار بست خاصی از الهیات سیاسی است که بلومبرگ سوئیة آخرت‌شناسانه آن را به تمامی در نمی‌یابد - قصد من این بوده است که وابستگی متقابل معادله سکولاریزاسیون و کاتخون را در هراس اشمیت از جهانی نشان دهم که آن را انسان برای انسان می‌سازد. روٹ گرو^۱ نیز بر این باور است که بلومبرگ، جدیت و اهمیت الهیات سیاسی برای اشمیت را دست‌کم می‌گیرد. مفهوم سکولاریزاسیون اشمیت، چیزی بیش از توجیهی ارتجاعی از حاکمیت بود؛ مفهوم مطلق خدای قادر متعال، باید بر روی زمین

آشکار می‌گشت. [۶۷] معلوم نیست که چرا بلومبرگ این سویه هنجاری و تجویزی سکولاریزاسیون را دست‌کم گرفته بود. شاید دلیلش این بود که اگر این سویه را جدی می‌گرفت، مجبور می‌شد قدم به بحثی بگذارد که در آن ایمان، و نه مجادلات تاریخی یا فلسفی، دست بالا را داشت. اتهام ایدئولوژی فرهنگی انتقادی، اتهامی که بلومبرگ به معادله سکولاریزاسیون وارد می‌کند، نقطه کور محتومی دارد: این اتهام نمی‌تواند خدمت معادله سکولاریزاسیون به ایمان را بفهمد، ایمانی که ولو غیرارتدکس به نظر برسد، در اصالت آن تردید نمی‌توان کرد.

تنها در این جاست که مشکل خلط معادله سکولاریزاسیون اشمیت با روایت لوویت از این معادله، کاملاً روشن می‌شود. مشکل، نه ادعاهای نظری دو روایت اشمیت و لوویت از معادله سکولاریزاسیون، که ادعاهایی قابل قیاس هستند، بلکه نتایج و انگیزه‌های متفاوت این روایت‌هاست. شکل آنچه لوویت و اشمیت بدان دست می‌یابند، نوعی ایضاح متأملانه است، قسمی یادآوری ریشه‌ها و مقدمات به مدرنیته. تفاوت روایت‌های اشمیت و لوویت را می‌توان به نحوی ملموس از طریق این تضاد فهمید: لوویت می‌خواست آخرت‌شناسی و صورت‌های سکولار آن را دور بیاندازد، اما اشمیت ترسی آخرت‌شناسانه داشت که مبدا سویه ناظر بر داستان رستگاری، یکسر از عرصه تاریخ پاک شود. حمله بلومبرگ به روایت اشمیت از سکولاریزاسیون، حاوی ردیه‌هایی است که از هر لحاظ منطقی‌اند، اما نمی‌توانند موضع اشمیت را از اساس تضعیف کنند، چون بلومبرگ نمی‌خواهد به اشمیت، در مقام ایدئولوگ، حمله کند؛ و اگر بخواهیم ساده بگوییم، این قسم حملات، از منش و روش بلومبرگ به دور بود. در عوض، بلومبرگ می‌خواست بحث مربوط به گنوسیسم نهفته اشمیت و ایدئولوژی ضد اوامانیستی او را به قلمرو

استعاره‌ی و در واقع اسطوره‌ای بکشاند. کار بلومبرگ بر روی اسطوره پرومتئوس را می‌توان تقابل غیرمستقیم بلومبرگ با اشمیت تلقی کرد: بلومبرگ تاریخ مخالف خود با آگاهی مدرن را نه در مقام جوابیه‌ای مستقیم به اشمیت، بلکه چونان طرحی اصیل و مستقل عرضه می‌کند، طرحی که نباید در تله وابستگی مفاهیم متخاصم گرفتار شود. تعمیم مطلق‌العنانی الهیاتی به مفهوم مطلق‌العنانی واقعیت، شالوده‌ای انسان‌شناسانه در اختیار بلومبرگ قرار داد که نمی‌توان آن را به هیچ رو کمتر از شالوده انسان‌شناسانه اشمیت تأثیرگذار دانست.

محدودیت‌های ارتباط: کاتخون

نامه‌های بعدی اشمیت و بلومبرگ به یکدیگر نشان می‌دهد که آنان نمی‌توانستند زمین مشترکی پیدا کنند تا بر روی آن درباره اختلافات بنیادی‌شان بحث کنند. نامه‌ای که در آن اشمیت به بلومبرگ اطلاع می‌دهد که سکولاریزاسیون و خود/ثباتی به دستش رسیده است، با گلایه از تنهایی اشمیت سالخورده آغاز می‌شود. و تنها پس از آن اشمیت به اصل مطلب می‌پردازد که دست‌کم حاوی دو نکته است. بلومبرگ پرسیده بود که آیا تشخیص قیاس ساختاری ذیل «عبارت تعمیم‌دهنده کل قدرت»، برای توجیه «صحبت درباره سوئه سیاسی نظری الهیات سیاسی» کافی است یا نه. [۶۸] و اشمیت در پاسخ با ایجازی کنایه‌آلود تنها می‌گوید: «بله»، گرچه وعده می‌دهد که در آینده بیشتر در این باره توضیح می‌دهد. [۶۹] به علاوه، اشمیت به طرز تعیین‌کننده‌ای - بلومبرگ را از مفهوم کاتخون آگاه می‌سازد. او کاتخون را «مسئله اصلی الهیات سیاسی من» می‌نامد و بلومبرگ را به مقاله خود درباره لوویت، «سه مرحله از معنابخشی تاریخی»، ارجاع می‌دهد. اشمیت نامه‌اش را با افزودن این اظهارات تمام می‌کند که ویراستاران، عنوان مقاله را تحریف کرده‌اند و این مقاله هیچ پاسخی

از سوی لوویت دریافت نکرد. [۷۰]

اشمیت به دلیل عدم دریافت پاسخ و نیز با لحنی حاکی از عذرخواهی بابت نامه «ناشیانه‌اش»، یک ماه بعد دوباره به بلومبرگ نامه نوشت [۷۱] و بلومبرگ این نامه را نیز با تأخیر پاسخ داد و انجام تعهدات دانشگاهی را بهانه کرد. بلومبرگ تنها در تعطیلات تابستان آن سال توانست پاسخی مفصل‌تر به نامه اشمیت بدهد. او با لحنی به شدت محترمانه و حتی توأم با تواضع شروع کرد: «از زمانی که شما در جلد دوم الهیات سیاسی گفتگویی را با بین من و خودتان آغاز کرده‌اید، دیگر نمی‌توانم چیزی از همان قسم که پیشتر نوشته‌ام بنویسم...» [۷۲] این جمله از این حیث تعجب‌آور است که بلومبرگ اصلاً در مقابل سخنان اشمیت کوتاه نمی‌آید، و از این حیث تعجب‌آور نیست و حتی به روشنی نشان می‌دهد که بلومبرگ بیش از پیش در توضیح دیدگاه‌های خود با مشکل روبروست. بلومبرگ امیدوار است که او و اشمیت بتوانند به گونه اختلافات‌شان راه یابند و درمی‌یابد که مقاله «سه مرحله از معنابخشی تاریخی» واقعاً ممکن است مفید واقع شود. در نتیجه او این پرسش را مطرح کرد: «آیا ایمان آخرت‌شناسانه و آگاهی تاریخی با یکدیگر سازگارند؟» [۷۳]

بلومبرگ، مثل لوویت، پاسخ منفی به این پرسش می‌دهد، اما تأکید می‌کند که این کار او دلیل بسیار متفاوتی دارد. بلومبرگ بدون توضیح این نکته، به مفهوم کاتخون می‌رسد، نیرویی که به تعبیر او می‌تواند خنثی و شخصی باشد. اما این نکته اهمیت کمتری از این پرسش داشت که آیا کاتخون مفهومی اصالتاً آخرت‌شناسانه است یا مفهومی است که فی‌نفسه «تفسیر و توجیه عدم ظهور موعود مسیح بود؟» [۷۴] بنابراین بلومبرگ می‌گوید که خود کاتخون مثال و نمونه‌ای از سکولاریزاسیون است. این تفسیر، نتیجه این نظریه بلومبرگ بود که در مسیحیت متقدم، آخرت‌شناسی خود به نحوی ناگزیر خود

را سکولار کرد. [۷۵] همانطور که بلومبرگ قبلاً استدلال کرده بود، الهیات متقدم مسیحی پولس رسول و یوحنا، دربارهٔ نویدی ناشی از عدم تحقق وعدهٔ آخرت‌شناسانه [یعنی ظهور دوبارهٔ مسیح] گفته بودند که مسیحیان پیشاپیش از شفاعت همراه با آن - یعنی برائت از گناه و حیات جاودان، پیش از قضاوت واپسین - برخوردار گشته‌اند. سالیان سال است که مسیحیان نه برای تحقق آخرالزمان، بلکه برای به تعویق افتادن آن دعا می‌کنند. «اما این‌ها همه نه اشکال ناظر بر همزمانی تاریخ و آخرت‌شناسی، بلکه اشکال حاکی از وارونگی و تبدیل وعدهٔ آخرت‌شناسانه به وعدهٔ تعویق آخرت یا فرجام است.» در نتیجه این‌ها را باید، نه دگرگونی آخرت‌شناسی، بلکه «نفی ورد و وارونگی محضی آن» دانست. [۷۶] بنابراین کاتخون، در معنای درست کلمه، نه نکتهٔ اشمیت، بلکه این نکته را به کرسی می‌نشاند که «آخرت‌شناسی/اصیل و آگاهی تاریخی» با یکدیگر همراه نمی‌شوند. [۷۷] افزودن وجه وصفی «اصیل» از سوی بلومبرگ را باید خنجری توصیف کرد که او بر قلب اشمیت فرود می‌آورد و علاوه بر اینکه بلومبرگ را کارشناس و خبرهٔ عرصهٔ الهیات نشان می‌دهد، صورت‌بندی تحریف‌شده و ایدئولوژیک اشمیت از آخرت‌شناسی را به رخ او می‌کشد.

به هر روی، دلیل بلومبرگ در اثبات ناسازگاری اشکال آخرت‌شناسانه و تاریخی آگاهی، تاکنون باید روشن شده باشد: در نظر بلومبرگ، آخرت‌شناسی اصیل، همواره «سرشتی گنوسی» دارد؛ دلالت ضمنی سخن بلومبرگ این است که آگاهی تاریخی تنها زمانی شکل می‌گیرد که بتوان به جهان، این صنع خدای خالق - یا چنان‌که گنوسی‌ها می‌گفتند، دمیورگ - اعتماد کرد یا دست‌کم آن را پذیرفت. در این‌جا، بلومبرگ از این استنتاج استفاده نمی‌کند که «اسطوره‌شناسی شخصی و کاتولیک» اشمیت، کانونی گنوسی دارد، گرچه اشمیت این

نکته را کمابیش صراحتاً در جلد دوم *الهیات سیاسی* گفته بود، و نیز بلومبرگ تصدیق نمی‌کند که از منظر گنوسی، به نحو کاملاً مستدل و قابل فهمی می‌توان دو خدای کاملاً متضاد داشت. این دوگانگی مندرج در یکتاپرستی، به کمک اشمیت می‌آید و در مقام ضامن مفهوم امر سیاسی و تداوم بی‌منت‌های دشمنی عمل می‌کند.

در این جا مهم‌ترین مسئله برای بلومبرگ این است که عدم دقت تاریخی و عدم انسجام الهیاتی استدلال‌های اشمیت را ثابت کند. این کار، برای فیلسوف و منتقد متنی‌ای با روحیات بلومبرگ، لاجرم برای رد و طرد استدلال‌های طرف مقابل کفایت می‌کند. اما متأسفانه بلومبرگ این مسئله را بررسی نمی‌کند که چرا اشمیت قادر بود این عناصر ضد و نقیض را بپذیرد و با این کار در پی چه هدفی بود. تلاش برای بررسی این مسئله، ما را دوباره به لحظه ایدئولوژیکی می‌رساند که بلومبرگ در سندروم سکولاریزاسیون پیدا کرده بود، و در عین حال نفوذناپذیری این ایدئولوژی‌ها در برابر نقدی را نشان می‌دهد که آنها را چنان‌که هستند، نمی‌پذیرد. در این جا اشتباه بلومبرگ این است که به سرنخی که اشمیت چنان آشکارا به او نشان داده بود، توجه نکرد: مفهوم کاتخون اهمیتی اساسی در اندیشه اشمیت دارد، اما بلومبرگ در اهمیت این مفهوم تردید کرد و نتوانست معنا و دلالت آن را کاملاً بفهمد. آنچه بلومبرگ فهمید، مرکزیت کاتخون در مقام نوعی فاکت^۱ در اندیشه اشمیت بود؛ او بر این نکته تأکید کرد که «آنچه نیازمند توجه فوری است، اصرار شما بر تفسیرتان از کاتخون و برجسته ساختن آن است.» و در ادامه گفت که «قطعا در آزمودن میزان طاقتم جدی خواهم بود، چون قطع نظر از همه اختلاف‌ها، داشتن "مخالف"ی در قامت شما - مرا بابت این کلمه ببخشید- آرزوی هر اندیشمندی است.» [۷۸] شاید جالب‌توجه‌ترین و قطعاً مأیوس‌کننده‌ترین ویژگی

1 textual critic

2 Fact

بحث اشمیت و بلومبرگ دربارهٔ این موضوع، این است که گرچه هر دو بر اهمیت آن تأکید می‌کنند، هیچ‌یک آن را چندان توضیح نمی‌دهند یا بلومبرگ پاسخی درخور بدان عرضه نمی‌کند. اشمیت در نامهٔ بعدی خود بار دیگر نقش مرکزی کاتخون را یادآوری می‌کند و این آشکارا نشان می‌دهد که اشمیت خلأ و شکافی را در نامهٔ بلومبرگ دیده است و عملاً از او می‌خواهد این نکته را دریابد، [۷۹] اما بلومبرگ در نامه‌هایشان دیگر سخنی از کاتخون به میان نمی‌آورد. تنها در کار بر روی /سپوره بود که این مفهوم حضوری کوتاه و البته کم‌رنگ داشت. در آن‌جا کاتخون در مقام استعاره‌ای ظاهر می‌شود که ته‌ماندهٔ تقلیل‌ناپذیر مطلق العنانی الهیاتی را نشان می‌دهد؛ بلومبرگ کاتخون را بی‌نام و فاقد شخصیت و بنابراین «عاجز از جلب اعتماد یا مساعدت» می‌خواند. [۸۰] رد و طرد ضمنی اعتقاد اشمیت به کاتخون و تشخیص‌پذیری تاریخی آن را به روشنی در جملات بلومبرگ می‌توان دید، چون اشمیت نوشته بود که «می‌توان کاتخون هر کدام از دوره‌های تاریخی ۱۹۴۸ سال گذشته را نام برد.» [۸۱]

با این حال، طرز برخورد اشمیت با بلومبرگ در این نامه‌ها، به‌خودی‌خود گیج‌کننده است. گرچه او می‌خواست به بلومبرگ بفهماند که کاتخون چیست، ظاهراً نمی‌توانست آخرین قدم منطقی را بردارد و کاتخون را توضیح دهد. این اکراه اشمیت از افشای هستهٔ الهیات سیاسی‌اش، شاید به دلیل روحیهٔ تودار اشمیت بود یا، همان‌طور که هاینریش مایر گفته است، ملاحظات راهبردی در کار بود: «اشمیت بر آن بود که بهتر است هستهٔ ایمانش را چنان شری شخصی حفظ کند. اشمیت احتمالاً بصیرت الهیات و حیانی را تأییدی بر این توداری یافته است، الهیاتی که در آن «از قدرت مطلق خداوند نمی‌توان دفاع کرد، مگر با تمسک به رازآلود بودن آن.» [۸۲] این موضع تلویحاً بدین معنی است که اشمیت دیدگاه خودش را

فقط برای کسی کاملاً افشا می‌کرد که قبلاً آن را فهمیده باشد - - نحوه برخورد اشمیت با نویسندگانی مثل توکویل و دونوسو کورتس، که مصاحبانی زنده بودند، این ملاحظه را تأیید می‌کند، چون آزمون نهایی اشمیت برای ارزشمند دانستن آنان، این بود که آیا با فهم او از کاتخون همراه‌اند یا نه. این فهم، چنان‌که اشمیت خود گفته بود، تنها برای حکیمان^۱ میسر بود: «هر آن کس که فهمی/انضامی از کاتخون نداشته باشد، از تفسیر این عبارات درخواهد ماند.» [۸۳]

از سکولاریزاسیون تا جمله قصار

نامه بلومبرگ در ۷ اوت ۱۹۷۵، نوعی گذار را نشان می‌دهد. بخش نخست این نامه - دست‌کم تا جایی که بحث بر سر خود بلومبرگ است - پایان بخش مجادله بر سر سکولاریزاسیون است. بنابراین بلومبرگ اجازه می‌دهد که حدود و ثغور قلمرو فکری سکولاریزاسیون را مشروعیت دوران مدرن تعیین کند و او خود پس از عطف نظر به جمله قصار گوته، به دوره‌ای از تحقیقات خویش وارد می‌شود که به کار بر روی اسطوره و مجلد همراه با آن کشتی شکستگی در حضور ناظران^۲ انجامید، دو کتابی که در سال ۱۹۷۹ منتشر شدند. بلومبرگ در حد فاصل انتشار مشروعیت دوران جدید و کار بر روی اسطوره، نه تنها در مشروعیت بازنگری کرد - فرایندی که با بازنشر بخش چهارم، «سویه‌های آستانه ورود به دوران جدید»، در سال ۱۹۷۶ همراه بود - بلکه کتاب مهم دیگری را نیز در سال ۱۹۷۵ به دست چاپ سپرد: پیدایی جهان کوپرنیکی^۳. این کتاب، ماحصل تحقیقی بود که قدمتش به علاقه اولیه بلومبرگ، در اواخر دهه ۱۹۵۰، به نقش ستاره‌شناسی در شکل بخشیدن به آگاهی مدرن بازمی‌گردد. در بستر حاضر باید

1 The initiated

2 Schiffbruch mit Zuschauer

3 Die Genesis der Kopernikanischen Welt

تصدیق کرد که این اثر، شالودهٔ اعتقاد قبلی بلومبرگ را تشکیل می‌داد که خاستگاه‌های مدرنیته را باید در علوم طبیعی جست و نه الهیاتی که به انحراف کشیده شده است؛ اما این اثر در بحث حاضر اهمیتی حاشیه‌ای دارد، چون تقریباً هیچ نقشی در مجادلات عمومی بلومبرگ ایفا نکرد.

گرچه اشمیت خود را «خوانندهٔ مقدر» پیدایی جهان کوپرنیکی توصیف کرده بود، [۸۴] این اثر در مجادلهٔ او با بلومبرگ هیچ نقشی نداشت. این مجادله، بیش از همه حول مشروعیت *دوران مدرن و کار بر روی اسطوره* بود، دو اثری که مکمل یکدیگر بودند، چون به اشکال مختلف «مطلق‌العنانی» می‌پرداختند که انسان باید در برابر آن دست به خوداثباتی می‌زد. بنابراین نامهٔ بلومبرگ نشانگر گذار از مشکل خوداثباتی انسان در اوایل مدرنیته - یعنی مسئلهٔ مورد بررسی در مجادلهٔ سکولاریزاسیون - به مشکل خوداثباتی انسان در مقام نوعی عنصر ثابت انسان‌شناسانه است، عنصری که در فیگور پرومتهوس تجلی می‌یابد.

در مطالعهٔ حاضر، بسیار به اسطورهٔ پرومتهوس پرداخته‌ایم. در «تکملهٔ دوم، دلالت‌های ایدئولوژیک این اسطوره را بررسی کردیم و نیز برداشت لوویت از این اسطوره را به اختصار شرح دادیم، برداشتی که بلومبرگ از آن استفاده کرد تا باب بحث با اشمیت را در این باره بگشاید. جالب است که بلومبرگ، به جای بحث بیشتر در مورد کاتخون، به مقالهٔ «سه مرحلهٔ معنابخشی» علاقه نشان داد که در آن اشمیت به لوویت ارجاع داده بود. «اشتباه مهم» لوویت این بود که آلام پرومتهوس را «سخن آخر اسطوره» خوانده بود و نتوانسته بود این آلام را با عطف نظر به دستاوردهای ملغی‌ناپذیر اعمال پرومتهوس، ارزیابی کند. بلومبرگ در مجادله‌اش با اشمیت، استفادهٔ او از جملهٔ قصار گوته را بهانه می‌کند تا خطوط کلی تفسیر خود از «سندروم پرومتهوس» [۸۵] را در فشرده‌ترین جملات ممکن مطرح کند:

خلاصه‌اش این است که خدا و خدایان، طعم رنج را به پرومتهوس چشاندند. گوته در جمله قصارش، اهمیت مسلط چندخدایی را در تقسیم قوا، جلوگیری از قدرت مطلق و پرهیز از این می‌داند که دین، هر دینی که باشد، خود را کاملاً وابسته بدان تلقی کند. خدایان، از آن‌رو که متکثرند، همواره به جان هم می‌افتند. تنها یک خدا می‌تواند در جای خود پروبال خدای دیگری را ببندد. این لب لباب اسطوره پرومتهوس است که در این جمله قصار بیان شده. لوویت این نکته را دریافت، چون رنج پرومتهوس را مجازات عادلانه‌ی ایزاری می‌دانست که انسان با عصیان خود به دست آورده بود. اما پرومتهوس، سخن آخر اسطوره نیست، چون پرومتهوس راز زئوس را می‌داند و از سقوط محتمل او آگاه است. [...] خدایان شاید جاودان باشند، اما قدرت‌شان زایل شدنی است. البته که انسان، در زمره خدایانی نیست که در برابر دیگر خدایان می‌ایستند؛ گوته این نکته را از مثال ناپلئون آموخته بود، کسی که در شمایل‌نگاری آن زمان، نه فقط برای گوته، شخصیتی مانند پرومتهوس داشت. [۸۶]

بلومبرگ در این جا دیگر بحث را ادامه نمی‌دهد و تنها این نکته را می‌افزاید که این سخنان تلاشی «کمتر نظام‌مند و بیشتر با هدف تأثیرگذاری» بوده است تا از این طریق بتواند «منطق» اختلافات خود و اشمیت را روشن کند. مابقی نامه، به بحث کوتاهی درباره‌ی لوویت اختصاص یافته است که اشمیت به اشتباه گمان کرده بود که بلومبرگ آن را از بخش سکولاریزاسیون و خوداثباتی استخراج کرده است. بلومبرگ این اشتباه را تصحیح می‌کند و واقعیات عریان نامه‌های مایوس‌کننده خود با لوویت را که قبلاً به آنها اشاره کردیم، برای اشمیت توضیح می‌دهد.

بلومبرگ در این نامه به نقطه عطفی رسید که در آن مجموعه مسائل جدیدی مطرح شدند و او به سطحی از گفتار و استدلال ماهوی رسید که در نامه‌های بعدی بلومبرگ با اشمیت، دوباره به

آن سطح دست نیافت. لحنی دوستانه و سبکبال بر سخنان اشمیت و بلومبرگ حاکم می‌شود و اشمیت با فرو کردن خنجر بی‌لویت خودش را تسکین می‌دهد و می‌گوید که لوویت به جز مطالبی که از خود او فرا گرفته بود، هیچ چیز از دونوسو کورتس نمی‌دانست؛ [۸۷] و بعد اشمیت بنا می‌کند به گلایه از وضع سلامتی‌اش. کتاب‌هایی بین آن دور و بدل شد: بلومبرگ نسخه‌هایی از *پیدایی جهان کوپرنیکی*، *کاربروی اسطوره* و مقاله‌های ادواری خود را برای اشمیت فرستاد - یا به انتشارات زورکامپ گفت که این کار را بکند؛ اشمیت نسخه‌ای از رهایی از اسارت را برای بلومبرگ فرستاد و با دستخط خود، آن نسخه را به بلومبرگ تقدیم کرد. بلومبرگ ظاهراً در این نسخه زیر جمله «من مرگ آرام پاگان‌ها را باور ندارم» خط کشیده بود [۸۸] - این تأییدی است بر فهم اختلافات بنیادین آنان، فهمی که قطعاً در این برهه، عمیق‌تر از فهمی بود که در نامه‌های آن دو به یکدیگر وجود داشت. بلومبرگ در نامه جوابیه‌اش این نکته را به‌طور غیرمستقیم مطرح می‌کند و تا حدی به نحورازآمیزی می‌گوید که «بزرگترین ضعف ما در همه این فجایع این بوده است که آیین پاگانی خودکشی را دست‌نیافتنی کرده‌ایم» [۸۹]

این آخرین نامه‌ای است که بلومبرگ در آن به مسائل مهم و ماهوی می‌پردازد. به علاوه، نحوه سخن گفتن بلومبرگ از وجه مشترک خود و اشمیت نیز در این نامه جالب توجه است، اما این بیشتر نشانگر بی‌میلی هم بلومبرگ و هم اشمیت به ادامه بحث است، و نه تصدیق پیروزی اشمیت در مجادله. بلومبرگ ظاهراً می‌پذیرد که درباره این اختلافات نمی‌شود کاری کرد. پذیرش این امر، چیزی از ارزشمندی توجه به ادعای او درباره وجه مشترک نمی‌کاهد، اما به نظر می‌رسد این وجه مشترک، سویه‌ای کاملاً حاشیه‌ای است. برای مثال او اشمیت را مخاطب فهمیم گلایه از

«ناواقع‌گرایان»ی فرض می‌کند که «شاغلان دانشگاهی، زندگی در میان آنان را محکوم می‌کنند»، ناواقع‌گرایانی که به ایدهٔ بهشتی ازلی و مهجور و منسوخ چنگ می‌زنند و بلومبرگ این دلبستگی آنان را «توأم با زمان‌پریشی» می‌داند [۹۰]. این گلایه، به گلایهٔ دیگر بلومبرگ، نزد هرمان لویه، حدوداً در همین زمان، راجع به وضع دانشگاه‌ها مربوط است. وانگهی، بلومبرگ ظاهراً راویِ رهایی از اسارت را جذاب می‌یابد و صدای او را طنینی از زمان‌های دور و راه‌بلدی در راستای «وجه مشترک ما» تلقی می‌کند.

اما این وجه مشترک، بسیار نحیف و ناچیز بود و این نکتهٔ زمانی معلوم می‌شود که واکنش اشمیت به کاربرروی / اسطوره را در نظر آوریم، واکنشی که در خطِ ناخوش او بر روی صفحهٔ اول کتاب نقش بسته بود. [۹۱] او عنوان کتاب بلومبرگ را به «کاربرروی اسطورهٔ گوته» تغییر داده بود. نفسِ این واقعیت که بلومبرگ جملهٔ قصار را تفسیر گوته در باب خودش به مثابه اسطوره تفسیر کرده بود، کافی بود تا اشمیت را بیازارد. اشمیت سی سال پیش، دربارهٔ آثار زیان‌بارِ کیش شخصیت گوته بر ذهن آلمانی‌ها سخن گفته و اظهار کرده بود که در این خصوص با اریک فوگلین موافق بود. [۹۲] اشمیت دربارهٔ کل پروژه می‌گوید: «مثل همیشه، کوشیده‌ام با کارم بر روی مفهوم حقوقی با کار بر روی اسطوره مقابله کنم.» عباراتی که اشمیت ظاهراً به آنها اهمیت بسیاری می‌دهد، بسیار روشن‌گرند. لئو اشتراوس گفته بود که دلیلِ توجه و تأکیدِ بیش از حدِ اشمیت بر اصل دشمنی، «این است که تهدیدِ این اصل، به معنای تهدیدِ جدیتِ زندگی انسان است.» [۹۳] مدرنیتهٔ گرانباریِ زندگی انسان را به مخاطره انداخته بود و اشمیت، اگر بخواهیم از تصویر اسلوتردایک استفاده کنیم، بلومبرگ را طرفدارِ «سبکباری» می‌دانست.

یکی از کلیشه‌های متداول در زبان آلمانی، تعبیر قدیس عبوس^۱ است. این عبارت ممکن است دلالتی خنثی داشته باشد یا بر نوعی وارستگی کنایه‌آمیز دلالت کند؛ «جدیت مقدس» را می‌توان به نحوی طعن‌آمیز در اشاره به لاف و گزافِ جوانکی شاعر بکار گرفت و نیز می‌توان آن را بدون قصد تمسخر درباره‌ی نوع رفتار کسانی استفاده کرد که در مراسمی دینی شرکت کرده‌اند. حقیقت عمیق‌تری که در پشت این عبارت مخفی شده، این است که همراهیِ قداست و جدیت را صبغه‌ای بدیهی و شهودی می‌بخشد و قداست را به وصفِ ضروریِ جدیت بدل می‌سازد. و برای اشمیت، جدیت زندگی، یکی از اوصاف ماهوی زندگی بود، وصفی که او آن را فی‌نفسه مقدس تلقی می‌کرد، و مهم‌تر از همه، در طرح‌واره‌ی الهیاتی-سیاسی خود جایگاه ممتازی به آن داده بود.

عبارتی که اشمیت آن را چنین قابل‌اعتراض یافته بود، حدوداً در آخر کار بر روی /اسطوره آمده بود، در جملاتی که تعمق بلومنبرگ در این باره را نشان می‌دهد که خودِ دورنمای کار بر روی /اسطوره به پایان رسیده است. حال که «اعلانِ مسیحی‌شده‌ی مرگ خدا، خودش نوعی اسطوره از کار درآمده است»، [۹۴] در جهانی که انزوای کیهانی‌اش بر همگان آشکار شده است، اسطوره‌ها چه معنایی می‌توانند داشته باشند؟ وقتی دیگر حتی خود خدایان را غایب نمی‌دانند، تصویر غروب خدایان چه معنایی می‌تواند برای آگاهی داشته باشد؟ [۹۵] چنان‌که بلومنبرگ می‌فهمد، کار بر روی اسطوره، همواره کار بر روی تخریب اسطوره است و به همین دلیل «هر قدم از کار بر روی اسطوره، قدمی در جهتِ فرسایشِ جدیتِ قدیم» است. [۹۶] گرچه خود بلومنبرگ کاملاً از این نتیجه‌گیری راضی نیست - و آخر سر این پرسش را گشوده می‌گذارد که آیا روی هم‌رفته اسطوره نمی‌تواند درباره‌ی جهان ما حرفی برای گفتن

1 Heiliger Ernst

داشته باشد. [۹۷] اشمیت معتقد است که بلومنبرگ، عاملِ فرسایش^۱ است، چیزی که می‌توان آن را پژمردن جهان نامید.

گرچه عجیب و نامتعارف به نظر می‌رسد که کسی چون بلومنبرگ را - که برخی از فاضلان‌ترین آثار فلسفی چند سال اخیر را نوشته است - طرفدار نوعی جامعهٔ سرگرمی^۲ پست‌مدرن بدانیم، از منظر اشمیت، این توصیف کمابیش معقول است. همانطور که گفتیم، مفهوم مدرنیته‌ای که بلومنبرگ از آن دفاع می‌کند، مفهومی است که در آن داعیه‌های ناظر بر معنای مطلق و بار سنگینی که این داعیه‌ها بر دوش انسان می‌گذارند، صراحتاً نفی می‌شود. اما همان‌گونه دیدیم، در نظر اشمیت، عصر مدرن عصر خنثی‌سازی‌هایی است که دوگانه‌های متخاصم در آن جایی ندارند و رستگاری نه مطلوب است و نه اصلاً به مخیلهٔ کسی راه می‌یابد. بلومنبرگ این خنثی‌سازی را حاصلِ کار بر روی خود اسطوره می‌داند، گرچه نتیجهٔ آن ظاهراً با ارزیابی‌های خوش‌بینانه‌تر از پیشرفت انسان، همخوانی نداشت: مطلق‌العنانی واقعیت، سخت‌جان‌تر از اسطوره‌هایی است که برای دست و پنجه نرم کردن با آن پدید آمدند.

بن‌مایه‌های گرانباری و بازیگوشی^۳، بارها در تفسیر بلومنبرگ از جملهٔ قصار ظاهر می‌شوند. اشمیت کوشید به منبع فرضی این جملهٔ قصار تمسک جوید تا بر تفسیر خود صحه نهد: قطعاً لنز، که خوانشی مسیحی‌شناسانه پیش نهاده بود. بلومنبرگ ظاهراً با اشمیت هم‌عقیده بود که منبع، معنا را لومی‌دهد، اما معتقد بود که خود گونهٔ این جمله را بر زبان آورده است. البته او نه با تأویل صرفاً این عبارت، بلکه از طریق تفسیر کل زندگی گونه به این نتیجه رسیده بود، زندگی‌ای که آن را مثالی موفق و «پرثمر» از کار بر روی اسطوره تفسیر می‌کرد. زندگی

1 agent of the erosion

2 Spaßgesellschaft

3 playful-ness

گفته، شاهدهی بود بر اسطوره‌ای شدن در شکل «کار بر روی واقعیت»؛ زندگی گوتته، نمونه‌ای بود از زندگی سرشار و برخوردار از انسانیتی بی نقص. امثال گوتته، اسطوره‌ای را از زندگی خود بیرون می‌کشند و نقش اسطوره را بر پیکر خود حک می‌کنند، و کار آنان متفاوت است با کار امثال روسو، که *اعترافات* اش، نوعی گرتة برداری «به دور از حیا و ادب» از خودافشاگری است. [۹۸] کار گوتته بر روی خود به مثابه اسطوره، با دگرگونی‌ها و جرح و تعدیل‌های او درباره اسطوره پرومته همراه شد که گوتته او را تصویری از خلاقیت خود تلقی می‌کرد و او را کسی می‌دانست که «به دور از خدایان، در جهانی سکنی گزیده بود که حاصل دست‌رنج خودش بود.» [۹۹]

بلومنبرگ به نحو موشکافانه‌ای جرح و تعدیل‌های این اسطوره را در کار گوتته پی جویی می‌کند و مواجهه گوتته با ناپلئون را مثال مهم و تعیین‌کننده‌ای از این دگرگونی می‌داند، مثالی که انعکاس تازه آن را می‌توان در جمله قصار مشاهده کرد. ناپلئون، هنگام تبعید در «صخره» سنت هلن، چونان پرومتهوس در زنجیر ظاهر می‌شود و ظهور و سقوط او، در نظر گوتته، مثالی است از مخاطرات برکشیدن خود بر فراز امر مطلق. همین بصیرت بود که جمله قصار را در متن شعرو حقیقت تعیین کرد، و جایگاه این جمله در متن، نشانگر اوج اصل اهریمنی بود؛ و البته معنای گسترده‌تری داشت که می‌توان آن را عصاره دیدگاه گوتته در باب امر الهی تلقی کرد.

به گفته بلومنبرگ، این معنا در کفرآمیز بودن داعیه رقابت با خداوند خلاصه نمی‌شود و نیز به معنای عصیان خدا علیه خود نیست، برداشتی که گوتته، تحت تأثیر همه خداانگاری اسپینوزا، آن را مهمل می‌یافت. حتی تفسیر مسیحی‌شناسانه اشمیت، مبنی بر نزاع پدر و پسر، می‌توانست مدعی قدرت اقناع بیشتری باشد، چون گوتته پرومتهوس را پسر ژئوس دانسته بود. اما معروف است که گوتته صلیب را

منزجرکننده یافته بود؛ او در شصت و ششمین حکمت ونیزی^۱، شکل صلیب را در معیت تنباکو و سیگار، و سیر و کلاه‌گیس قرار می‌دهد که همگی نفرت او را برمی‌انگیختند. وانگهی، این حکمت، شامل تمایزی است بین «خدای بی‌نام، که مورد تکریم گوته بود، و خدای صاحب نام، که مورد نفرت او بود.» [۱۰۰] به سخن بلومبرگ، تفسیر اشمیت، در هر حال با ارتدکسی مسیحی سازگار نیست که کوشیده بود «وسوسه دوگانه‌انگاری» را از تثلیث بزدايد [۱۰۱] و هرگز کاملاً موفق به این کار نشده بود، چون پسر لاجرم تا حدی در هیئت رقیب خداوند و هواخواه انسان هبوط کرده ظاهر می‌شود.

به هر روی، نه خوانش گوته حاوی «توافق مخفیانه‌ای بین پسر و پدر است» و نه پرومتهوس ابزار اجرای برنامه زئوس. انسان در برابر خدا عرض‌اندام کرده بود، نکته‌ای که بلومبرگ بعدها آن را در این عبارات سرد و گزنده تکرار کرد: «خطایی که بر قلم صُنع رفته، این است که عنصر تخاصم در انسان به ودیعه نهاده شده است.» [۱۰۲] - صیانت انسان از نفس خود، نهایتاً بر صیانت خداوند از نفس خویش، چیره شد.

البته تخاصم مندرج در جمله قصار گوته، در وهله نخست، تخاصم بین خداوند و انسان نیست. پیش‌فرض این تخاصم، بر طبق خوانش چند خداانگاره‌ای که بلومبرگ در برابر اشمیت بکار می‌گیرد، هم‌ارزی خدایان است. بنابراین تقابل خدا و انسان، «جدیت اخلاقی» [۱۰۳] تخاصمات مطلق را از دست می‌دهد، تخاصماتی از همان قسم که بین پرومتهوس و زئوس در گرفته بود. در جایی که مطلق‌العنانی الهیاتی، خدایی مرموز و خودسر، و اسپینوزا خدایی بی‌اعتنا را پیش‌فرض گرفته بود، چند خدایی بنای تقسیم قوا و جنگ و جدال بین خدایان را گذاشت که «اصل استحاله محض» و

بدین ترتیب «دستورالعمل اساسی اسطوره در همه اشکال و تمثال‌ها» بود [۱۰۴] در جایی که خداوند، مُنقسم و متخاصم علیه خود نگریسته شود، امکانی برای عرض اندام در برابر خدایی وجود ندارد که خود پیشتر به دشمن مطلق خویش بدل شده است. در مقابل، در تفسیر چند خداانگارانه جمله قصار

مضمون نابجا بودن عرض اندام انسان علیه خداوند، فهم‌ناپذیر می‌شود... خدایان، به دلیل تعددشان، مسئولیت‌ها را بین خود تقسیم کرده‌اند و نظام نقاط قوت و ضعف را نیز؛ چون آنان اساساً قدرت و نیرو هستند، مثل قدرت‌ها و نیروها، طبیعتاً نامحدودند؛ مگر اینکه قدرت و نیروی دیگری محدودشان کند. بدین‌سان، و این دلیل حسادت خدای حاکم است، خدا را تنها خدایی دیگر محدود تواند کرد [۱۰۵]

بنابراین بلومبرگ اظهار می‌کند که جمله گوته، «به هر نحو که بخوانیمش، جمله‌ای پاگانی است.» [۱۰۶] او در پاسخ به منتقدانی که گوته را متهم به پاگان‌سُم کرده‌اند، می‌گوید: «من کاری کردم که گرچن را اعدام کنند و اُتیلی را تا حد مرگ گرسنگی دهند، آیا برای این منتقدان، آن کارها به قدر کافی مسیحی نیست؟» و بلومبرگ چنین می‌افزاید: «نویسنده در نسبت با مخلوقاتش، در جدیت تلخی که او مقتضیاتِ آنان را پی می‌گیرد، و در نسبت با جهان‌شان، حکم خدایی را دارد که خدای دیگری را در کنار خود نمی‌پذیرد.» [۱۰۷] رابطه مخلوق و خالق، رابطه وابستگی مطلق است و در آن جای هیچ ارجاعی به محکمه عالی‌تر نیست. جدیت این رابطه نامتقارن، جدیت مرگ و زندگی است، جدیتی که اسطوره، ما را از آن خلاص می‌کند. بدین ترتیب بلومبرگ موجزترین صورت‌بندی این تفاوت را از زبان ژان پل نقل می‌کند: «خدایان می‌توانند با هم بازی کنند، اما خدا جدی است.» [۱۰۸]

نمادهای عصر مدرن

بدین‌رو اختلاف اشمیت و بلومبرگ بر سر تفسیر جمله قصار، به قدر کافی ساده به نظر می‌رسد. در تفسیر اشمیت - که در آن خدا با حرف بزرگ ذکر می‌شود- تنها نیرویی می‌تواند در برابر نیروی مطلق قد علم کند که خودش به همان اندازه مطلق باشد. اما خوانش بلومبرگ از گوته، راه را بر وجود قدرت‌های مطلق می‌بندد، چون خدایان پیشاپیش در وضع تکثر و رقابت قرار دارند و هیچ‌یک نمی‌توانند ادعا کنند که مطلقاً مالک انسان‌اند. در نظر بلومبرگ، کل نکته نحوه تفکر اسطوره‌ای همین رقابت همیشگی خدایان با یکدیگر بود، رقابتی که راهی بود برای دور نگاه داشتن مطلق العنانی واقعیت.

البته، این یافته، به تنهایی برای توضیح اهمیت این عبارت و تفسیر آن در نظر اشمیت، و نیز ارزش نمادین آن در مواجهه با بلومبرگ، کفایت نمی‌کند. همانطور که گفتیم، برای اشمیت، وجود منازعه مطلق، مستلزم و در واقع ضامن وجود دشمنی مطلق و در نتیجه جدیت وجودی زندگی بود. این یکی از عناصر خوانش اشمیت بود؛ عنصر دیگر، تصویر انسان پرومته‌ای جدیدی است که اشمیت در جلد دوم الهیات سیاسی به آن اشاره می‌کند - انسان جدیدی که از رهگذر تجدید حیات مداوم، نهایتاً جای خدا را می‌گیرد: «او آتش را از آسمان‌ها» و بنابراین دیهیم پادشاهی یهوه را می‌دزد. همانطور که درباره خاستگاه‌های مناقشه سکولاریزاسیون گفتیم، در این جا دوباره به جلد اول الهیات سیاسی می‌رسیم. اشمیت، در بخش چهارم، دو سطر از اشعار بودلر را نقل می‌کند که یاکوب تاوبس آنها را «صورت فشرده دغدغه‌های یک نسل» نامیده بود [۱۰۹]: «قبیله قابیل تا بهشت بالا رفت / و خداوند را به زمین پرتاب کرد.» [۱۱۰]

قبلا دربارهٔ ایدهٔ آگاهی مدرن به مثابه شکلی از «خداکشی نظرورزان»^۱ بحث کردیم. در بستر بلافصل متن اشمیت، نقل قول از بودلر در میانه بحث در باب برداشت دونوسو کورتس از پرودون به منزلهٔ «دشمن فانی» و «اهریمن» ذکر می شود. از این جا، یک قدم مفهومی کوتاه تا شیطان فاصله است و اشمیت عجله دارد که این قدم را بردارد و به همین دلیل از «شیطان پرستی»^۲ آن زمان سخن می گوید. بودلر، شیطان را بر تخت خداوند نشانده بود و شیطان «پدر رضاعی کسانی است که خداوند، آنان را با خشم ظلمانی خود از بهشت زمینی بیرون راند.» [۱۱۱]

مفهوم خداکشی به تفسیر بلومبرگ از جمله قصار راه نمی یابد و او از اهریمن به شیطان جهش نمی کند. در واقع، خوانش بلومبرگ تلویحا از ورود امر شیطانی ممانعت می کند، چون چندخدایی مانع از دوگانگی قدرت های مطلق است؛ در این جا آنچه اهمیت دارد، نه خداکشی، بلکه تحدید قدرت های مطلق است. به هر روی، اکنون به اختلاف تقلیل ناپذیرین اشمیت و بلومبرگ می رسیم: برای کسی مثل اشمیت، که خداوند را جز به نحو اطلاق نمی تواند تصور کند، تنزل این جایگاه مطلق، لاجرم در قامت خداکشی ظاهر می شود؛ پس تا جایی که اطلاق، در نظر اشمیت، وصف ضروری خداوند است، خدایی که مطلق نباشد، اساسا وجود ندارد. واکنش اشمیت به مدرنیته، مشحون از تصویر امر اهریمنی است - این نکته را به روشن ترین وجهی از این ترس اشمیت درمی یابیم که به دلیل فقدان کاتخون، جهان ممکن است به دامان دجال درغلند. بنابراین می توان گفت که یاکوب تاوبس، فهم غریزی خود از ترس های اشمیت را در این جمله پرمغز نشان داده است که برای اشمیت، سکولاریزاسیون «خود شیطان» بود [۱۱۲] از آن رو که در نظر اشمیت،

1 Speculative deicide

2 satanism

سکولاریزاسیون وجه مشخصه تبختر و گمراهی کل عصر مدرن بود، عنوان «سکولاریزاسیون» این عصر را زیر سایه شیطان قرار می‌داد. در ادبیات مدرن، پیوندهایی بین سه شخصیت قابیل، شیطان و پرومتهوس برقرار می‌شود. بلومبرگ در تفسیری از یادداشت کافکا دربارهٔ اخراج از باغ عدن، به معنای برادرکشی قابیل می‌پردازد: «قتل اول، که نشان می‌دهد حسادت بر تأمین رضایت خدا غلبه کرده است، عملی حاکی از رقابت بر سر "تکنولوژی" تسلط بر طبیعت، به مثابه جایگزین تملک درخت زندگی است.» [۱۱۳] قابیل، که اشمیت (از زبان بودلر) او را در نزدیکی شیطان جای می‌دهد، در نظر بلومبرگ (در خوانش‌اش از کافکا) چونان شخصیتی پرومته‌ای ظاهر می‌شود که می‌کوشد در مقام جبران چیزی برآید که خداوند از انسان دریغ کرده است. خداوند هرگز نمی‌خواست به آدم و حوا اجازه دهد که از درخت زندگی تناول کنند، پس نفسی تناول از درخت دانش، نوعی دفاع از خود بود. با عنایت به تمام اهداف عملی، سوفیای برخاسته از آن درخت دانش، تخته‌ای نیز بود که انسان به لحاظ ارگانیکی ناقص را به ادامهٔ حیات قادر ساخت. یا اگر تعبیر بلومبرگ در خوانش کافکا را بازگویی کنیم: انسان شأنی برابر با «پدر مطلق» به دست آورد. در این جا رویکرد بلومبرگ در باب داستان‌های انجیلی، شکل کار بر روی اسطوره را پیدا می‌کند، شکل چینی مجدّد مُداومی که حجاب از معانی جدید و امکانات فهم تازه می‌درد و نتیجه‌اش این است که کاملاً حق دارد که در برابر خدا از خودش دفاع کند و اینکه خود خدا، عصیان انسان را ناگزیر کرده است.

گرچه در نظر بلومبرگ، خوداثباتی‌ای که پرومتهوس نماد آن است، دفاع از خود مشروع انسان در برابر قدرت قاهر و مطلق خداوند است، دیدگاه اشمیت دربارهٔ انسان جدید، و نیز سطوری که او از بودلر نقل کرد و استعارهٔ به‌زیرکشیدن از تخت که در این جا بکار

بردیم، پرومتئوس را همراه و هم نشین شیطان می سازد. روشن است که مقایسه ای بین پرومتئوس، آورنده آتش، و لوسیفر، «حامل آتش»، انجام شده است؛ بلومبرگ به این مقایسه اشاره می کند و می گوید که پرومتئوس و لوسیفر، هردو، «کارکرد یکسانی» دارند و هردو «آتش را چونان نشانه عصیان علیه خداوند حمل می کنند» [۱۱۴] گرچه یکسان دانستن لوسیفر با شیطان، حتی در کتب مقدس نیز خالی از اما و اگر نیست، تخیل عامه مردم آن دو را قویا یکی می داند. این عبارات لوقا، که در متن حاضر، ربط و مناسبت دارند، «شیطان را دیدم، آن گاه که آتش از آسمان به زیر آمد» [۱۱۵]، یادآور تصویر اشمیت از انسان پرومته ای جدید است، تصویری که در آن بن مایه های آتش و شیطان به هم می آمیزند. اما معقول و موجه است که استعاره رعد و برق را از استعاره آتش تمیز دهم. وانگهی، بلومبرگ در بحث خود راجع به آتش در مقام استعاره حقیقت، از هر گونه ابهام جدی پرهیز می کند. [۱۱۶] یکی از دلایل محتمل این امر را قبلا در باب پرهیز بلومبرگ از دوگانگی ذکر کردیم، اما این نکته، به حفره کمتر آشکاری در اندیشه بلومبرگ اشاره می کند: اینکه اندیشه او، فاقد هر گونه بحث جدی درباره مشکل شر است. [۱۱۷]

همان گونه که دونوسو کورتس، پرودون را دشمنی در حد و اندازه شمشیر پولادین خویش یافته بود، می توان گفت که حساسیت اشمیت در رومانتیسم سیاه بودلر منعکس شده و او در آن قسمی مشی کاتولیک شبیه به مشی خود را دیده بود. اشمیت درمی یابد که استمداد رقت انگیز از شیطان را نباید به نحوی سطحی فهمید، این استمداد، اتهامی است علیه دوران ما، دورانی که محرک آن، نوعی تمنای آخرالزمانی برای فراتر رفتن از افق مدرنیته است. مهم این است که بودلر، ولو شیطان چونان فرمول پاتوس ظاهر شود، همچنان می توانست ماهیت شر و ماهیت دشمنی مطلق را بفهمد. تأثیر استعاره

پرومتئوس بر اشمیت، بیش از تأثیر استعاره شیطان است. تصدیق شیطان، حتی تا حد برکشیدن او به تخت خداوند، مستلزم تصدیق دوگانگی است، چون واژگونی آگاهانه یک نظم، مستلزم تصدیق آن نظم است. پرومته‌ای که بلومبرگ در جمله قصار می‌یابد، این نظم را درهم می‌شکند و محدودیت و تقسیم قوا را جایگزین دشمنی مطلق می‌کند که در برابر خوداثباتی انسان ایستاده بود.

تضاد بین صیانت خداوند از خود یا خوداثباتی یا صیانت انسان از خود، مضمون راهنمای تفسیر بلومبرگ از الهیات مسیحی در شکل کار بر روی اسطوره است. در نظر بلومبرگ، جمله قصار، «فرمول اساسی اسطوره در همه اشکال آن است»، [۱۱۸] فرمولی که بر ضرورت دور نگاه داشتن قدرت‌های قاهر دلالت می‌کند. با این حال، یکتاپرستی از هم‌مرتب‌بودن نیروها تن می‌زند، یعنی چیزی که پیش‌فرض جمله قصار است: تنها آنکه خود خداست می‌تواند در برابر خدا بایستد. این مقام و مرتبه یکسان، در نزاع خدا و انسان وجود ندارد، در نزاع نامتقارنی که بلومبرگ آن را نه با خشم توأم کشتن خدا، بلکه با قسمی خروج مالیخولیایی حل و فصل می‌کند. بلومبرگ با بازسازی اسطوره‌شناسانه عناصر مسیحی، این عناصر را تخریب می‌کند، نه با نقد آنها، بلکه با افشای شکست‌شان، به نحوی که ناممکن بودن صیانت از نفس هم خدا و انسان بر اساس موازین مسیحیت، آشکار می‌شود. بلومبرگ این روش را در طولانی‌ترین و از جهاتی شخصی‌ترین متنش درباره این موضوع بکار می‌گیرد: مصیبت متی^۱. در این جا بلومبرگ به یاد جمله‌ای می‌افتد که روی دیوار تالار مدرسه‌اش نوشته شده بود: «ترس از خداوند، سرآغاز خرد است» (مزامیر، ۱۱۱، ۱۰). فهم بلومبرگ از این عبارت، مستقیماً او را به هسته درکش از خلقت راه می‌برد، خلقتی که بر طبق معیارهای او، ناکام مانده و شکست خورده بود:

1 Matthäuspasion

برای من روشن است که این جمله را با مضاف‌الیه فاعل^۱ نوشته‌اند. این خداوند بود که از انسان می‌ترسد و ترس او از انسان، سرآغاز خرد خدایی است. معلوم است که خداوند، وقتی انسان را از بهشت بیرون راند، از انسان می‌ترسید، چون انسان در شناخت خطرناکی که خداوند از خیر و شر داشت، سهمیم شده بود. [۱۱۹]

گرچه بلومنبِrg بعدها فهمید که آن جمله با قصد افاده معنای دیگری نوشته شده بود، خوانش دوران کودکی اش از آن با او باقی ماند و او را به همین نتیجه رساند: «فعالیت‌های مربوط به رستگاری خداوند، در جهت تأمین منفعت انسان انجام شده‌اند، اما اقداماتی محتاطانه‌اند که می‌خواهد گستاخی و عصیان‌گری انسان را تعدیل کند و دعوتی است به باهم‌بودگی مسالمت‌آمیزی که آنانی را که خواستار آن نیستند، طرد می‌کند.» [۱۲۰]

این عقیده بلومنبِrg که خداوند خیلی زود به اشتباهش پی برده است، یادآور تعبیر بودلر درباره «خشم ظلمانی خدا»^۲ است. اگر کلمه فرانسوی colére (به معنی خشم) را تا cholera در زبان لاتین و khólé در زبان یونانی پی‌جویی کنیم، می‌فهمیم که «خشم» (rage) معنای غضب (bile) و خشم ظلمانی را باز می‌یابد و بنابراین می‌توان آن را «غضب ظلمانی» (melancholia) خواند. اگر همانطور که گئورگ بوشنر^۳ گفته بود، خلقت نتیجه کسالت^۴ خدا بود، [۱۲۱] حاصل‌کار، خدا را در وضعی ذهنی قرار داد که بودلر آن را در کلمه تألم^۵ خلاصه می‌کند. اگر خدا، بنا بر تعریف، «نقطه مقابل مطلق "موجود معیوب" باشد»، این کمال مفروض، خودبه‌خود خدا را مدیون انسان می‌کند.

1 genitivus subiectivus

2 en sa noire colére

3 Georg Büchner

4 ennui

5 spleen

[۱۲۲] بنابراین کسالت و ترس، خشم و تألم، در سرآغاز جهانی جای می‌گیرند که در آن وعده رستگاری نیز حقه‌بازی به نظر می‌رسد. حال که بلیغ‌ترین جد و جهدها در ساختن و پرداختن تثودیه شکست خورده است، انسان چاره‌ای جز وداع با این خدای متزلزل ندارد.

نقد بلومبرگ بردین، نخست به شیوه‌ای غیرمستقیم عرضه می‌شود و مندرج در دفاعیه او از عصر مدرن است. در این جا می‌بینیم که دین، در قالب مسیحیت قرون وسطی، در حمایت از علقه‌های انسان ناکام می‌ماند و بنابراین به چیزی زائد و غیرضروری تبدیل می‌شود. بلومبرگ بعدها در مسیر حرفه‌ای خود، نقدی صریح بردین را صورت‌بندی کرد که دوباره باید بگوییم که نه نقد علی‌الطلاق دین بلکه نقد الهیات مسیحی است و باید آن را از کاربست نامتعارف مفاهیم الهیاتی متمایز کرد که آن مفاهیم در آزمون پایداری رد می‌شوند. گرچه نقد بلومبرگ بر سنت مسیحی، اندوهناک است و نه غضبناک، دلالت‌های ضمنی آن از چشم خوانندگان متأله بلومبرگ دور نمانده است. اتهامات مفصل مربوط به اشتباه تفسیری، به اتهامات ضمنی نسبی‌گرایی - که اتهام باب روز دینی علیه مدرنیته است - و اتهامات صریح «نیهیلیسم اخلاقی» ختم شده‌اند. [۱۲۳]

نقد بلومبرگ بردین، سالیان سال نقدی غیرمستقیم باقی مانده بود و به همین دلیل در این مطالعه حاضر نیز به نحوی ضمنی او را منتقد دین معرفی کردیم. تحلیل مفصل هر یک از عناصر نقد الهیاتی بلومبرگ، تفسیر او از سنت مسیحی و واکنش‌های الهیاتی‌ای که تاکنون به آن صورت گرفته است، در حوصله این مطالعه و توانایی‌های نگارنده نمی‌گنجد. بنابراین بهتر است این فصل را با اظهار نظر شخصی بلومبرگ به پایان ببریم که در حاشیه رساله‌های فاضلانه درباره نگرش او به دین قرار می‌گیرد:

گرچه من فرزند پدری کاتولیک‌ام، ابدیت برایم نه جذاب است و نه ترسناک. این اجتماع کوچک سرگردانی که در آن بزرگ شده‌ام (و حدود ۴ درصد از جمعیت را تشکیل می‌دهند)، کشیش‌شان طعمهٔ مأموران هیتلر شد. این واقعیت، به تنهایی خروج از کلیسا را برای من ناممکن می‌کند، کلیسایی که دوستش دارم، هرچند به هیچ یک از آموزه‌هایش معتقد نیستم. مادرم سال‌ها در بیمارستان صومه از هر چیز، ولو سخی تند، در امان بود. وقتی هیچ دانشگاهی حاضر به پذیرش من نبود، ژوئیت‌ها در فرانکفورت مرا ذیل شمارهٔ «N ۰۰۲» ثبت نام کردند (حتما دست‌کم یک نفر شبیه به من را در آن جا پذیرفته بودند) و به من اجازه دادند فلسفه بخوانم. و یک چیز دیگر: عاشق این پاپ لهستانی هستم، چون از کسانی متنفرم که حقایق را ملک طلق خود می‌دانند و آن را جرعه جرعه در کام دیگران می‌ریزند، چرا که سرو سزی با روح زمانه دارند. آن مرد نمی‌توانست آن همه فرصت‌طلبی را درون کلیسا دریابد و من این ناکامی را می‌فهمم و می‌ستایم: چگونه چیزی می‌تواند به مدت دو هزار سال یا تنها چند قرن درست باشد و بعد ناگهان نادرست از کار درآید، چون صرفا عقاید مردمان راجع به باکره‌ها تغییر کرده است. [...] هیچ شکی ندارم که «روح ترور»ی که تواز آن صحبت کردی وجود دارد، شک من تنها راجع به پایان یافتن ترور، پس از پایان قریب‌الوقوع کلیساست. [۱۲۴]

عجیب نیست که منتقد دین، دین را چنین جدی بگیرد؛ در واقع، نقد جدی به مخالفت جدی وابسته است. اما جمله یادشده، باید ذهنیت هم حامیان و هم منتقدان دربارهٔ بلومنبرگ به منزلهٔ مخالف پرشور روحانیت مسیحی را اصلاح کند. بلومنبرگ گرچه نظرش را به صراحت دربارهٔ باورهای بنیادین کلیسا بیان می‌کند - «به هیچ یک از آموزه‌هایش معتقد نیستم» - نمی‌توان تعلق خاطرش را به نهادی که چنان وامدار آن است، انکار کند، و

نیز نمی‌تواند اندوه خود را از اضمحلالِ گریزنایذیر آن پنهان سازد. یکی از استنتاجات تأمل‌برانگیز کار بر روی *اسطوره* در این جا نیز مطرح می‌شود: اینکه اضمحلال همهٔ توهمات، انسان را عریان در معرض مطلق‌العنانی واقعیت قرار می‌دهد. این ترس که روح ترور کلیسا جای خود را به روح سکولار بدهد، بلومبرگ را به طرز تعجب‌آوری در کنار هواداران نظریهٔ سکولاریزاسیون قرار می‌دهد که دادگاه‌های نمایشی استالین را صورت‌های سکولارِ محاکماتِ تفتیش عقاید می‌دانستند. دوباره باید گفت که هراس بلومبرگ از تغییر فرهنگ دانشگاهی پس از سال ۱۹۶۸ در این جا بی‌تأثیر نبود، تغییری که به زعم او، وجه‌مشخصه‌اش شکل‌گیری نوعی ایستار ترور، ظهور گروه‌های انشعابی فوق‌ارتدکس و قضاوت استادان دانشگاه بر اساس وابستگی‌های ادعایی یا واقعی سیاسی بود. به علاوه، باید به یاد داشت که این نامهٔ سه تا مانده به آخر بلومبرگ به آلفونس نویکی‌رشن بود و در زمانی نوشته شد که رابطهٔ آن دو قبلاً به تیرگی گراییده بود. اگر دفاع بلومبرگ از کلیسا، شگفت‌آور به نظر می‌رسد، دلایلش تا حدی اکراه او از تأییدِ ضدیتِ خشونت‌آمیزِ دوستش با روحانیتِ کلیسایی است.

در مصیبتِ متی، و نیز دیگر آثار مربوط به پانزده سال آخر زندگی بلومبرگ، آنچه پاتوسِ عصیانِ پرومته‌ای را تعدیل می‌کند، تعمقِ اندوهناکِ بلومبرگ دربارهٔ تبعاتِ نهاییِ این عصیان است: تکلیفِ شاقِ انسان برای سازگاری با جهانی که برای او طراحی نشده است. با این حال، استمداد از شخصیت‌های اسطوره‌ای، حتی وقتی که بلیغ‌ترین جد و جردهای تاریخی و فلسفی صرف‌شان می‌شود، خالی از مخاطره نیست. عمر و قدرتِ اسطوره‌ها و استعاره‌ها، بیشتر از کسانی است که آنها را بکار می‌گیرند، و گرچه بلومبرگ از حال‌وهوای خطابیِ ضدیت با

روحانیت کلیسایی به شیوه این جمله ولتر، «این بنای نفرت‌انگیز را نابود کنید»، فاصله گرفته بود، ذره‌ای از تندى و تیزی تفسیر او از جمله قصار کاسته نمی‌شود، تفسیری که آن جمله را به رمزگان ایستادگی در برابر قدرت مطلق خداوند یا نهادهای زمینی تبدیل می‌کرد.

مؤخره: هانس بلومبرگ، یاکوب تاوبس و نامشروعیت مدرنیته

در دهه ۱۹۷۰، علاقه بلومبرگ به مسئله سکولاریزاسیون کم شد، امری که نشانه‌های آن را می‌توان در نامه‌های او به اشمیت مشاهده کرد. با این حال، در نظر بسیاری، بلومبرگ نویسنده مشروعیت دوران مدرن باقی ماند، اثری که پس از ویراست‌های جدید، توجهات جدیدی را به خود معطوف کرد و خوانندگان، آن را نه مثل ویراست اول، براساس تقابل بلومبرگ با لوویت، بلکه با عطف نظر به مجادله‌ای قرائت می‌کردند که اشمیت با جلد دوم الهیات سیاسی درانداخته بود.

این مجادله زمانی به اوج رسید که بلومبرگ شخصا از آن خسته شده بود و وخامت حال اشمیت، او را نیز از مشارکت در این مجادله بازداشت. بخش اعظم تفاسیر خوانندگان از بلومبرگ و اشمیت در دهه ۱۹۸۰ - و به نحوی غیرمستقیم تا زمان حاضر - را می‌توان از طریق تلاش‌های یاکوب تاوبس پی‌جویی کرد؛ تاوبس، که در خانواده‌ی خاخامی

یهودی به دنیا آمد، تا زمان مرگش در سال ۱۹۸۷، استاد هرمنوتیک و مطالعات یهودی در دانشگاه آزاد برلین بود. او در جوانی به سبب انتشار رساله‌اش تحت عنوان *آخرت‌شناسی غربی* به شهرت رسید که در آن از استمرار ماهیت موعودباوری در سراسر تاریخ اندیشه غرب سخن گفته بود. این رساله، تنها تک‌نگاری او باقی ماند و تاویس پس از آن کارش را تا حدی زیادی به ارائه درسگفتار و نوشتن مقالات کوتاه اختصاص داد و این نحوه فعالیت «کمی شبیه به اساتید سنت خاخامی بود که او به خوبی با آن آشنا بود. [۱] یکی از معاصران، تاویس را «بسیار پرمشغله و پرنرژی» توصیف می‌کند، البته «بیشتر به دلیل شخصیت قدرتمندش و کمتر به خاطر نوشته‌هایش» و ادامه می‌دهد که تاویس «فوق‌العاده سرزنده بود و اشتباهی عجیبی به زندگی داشت. چنان به نظر می‌رسید که او با همه‌کس آشناست و میلی وافربه برقراری ارتباط با آدم‌ها دارد.» [۲] به علاوه، تاویس به تعبیری یک خرمگس دانشگاهی بود که با همه‌کس درمی‌آویخت و «تنها زمانی او را کسل و دماغ می‌دید که نتواسته بود پی‌هوس‌اش روان شود یا جنگ و جدالی به راه بیندازد.» [۳] اما نکته عجیب این است که به رغم آن همه یادبود و یادگاری که از معاصرانش به جا مانده است، و با وجود فعالیت گسترده دانشگاهی تاویس، مطالعه‌ای جدی درباره محافل و شبکه‌هایی انجام نشده است که تاویس خود را در مرکز آنها قرار داده بود.

تاویس را به‌ویژه به دلیل ملاقاتش در اواخر عمر با کارل اشمیت به یاد می‌آورند، ملاقاتی که آن را سراپا رازآلود ساخته بود و چنان که می‌دانیم، اصرار بلومنبرگ در انجام آن بی‌تأثیر نبود. بلومنبرگ و تاویس یکدیگر را از دهه ۱۹۶۰ به این سو می‌شناختند و در گروه مطالعاتی شعرو هرمنوتیک با یکدیگر آشنا شده بودند. بلومنبرگ نزد خود تاویس اذعان کرده بود که او یکی از مخاطبان مشروعیت دوران مدرن بوده است، اما بلومنبرگ از تاویس اسمی نبرده بود، چون نمی‌خواست

مؤخره: هانس بلومبرگ، یاکوب تابس و نامشروعیت مدرنیته ■ ۴۳۱

درگیر بحث و جدل شود. [۴] اما جلد، هنر تاوبس بود - بلومبرگ این واقعیت را بهانه‌ای برای سرزنش مکرر تاوبس یافته بود او را متهم می‌کرد که خود را با مشاجرات بیهوده سرگرم می‌کند، بی‌آنکه بتواند کار خاصی بکند و آن را در مقام تأیید در این کارها بکار گیرد. [۵] اما انتقادات هر از گاه بی‌پرده بلومبرگ نیز برای منصرف کردن تاوبس، که خوره مرادوات اجتماعی بود، کفایت نمی‌کرد. تاوبس، که یک بار در سال ۱۹۶۷ نتوانسته بود نظر مساعد بلومبرگ را برای شرکت در کنفرانس سکولاریزاسیون جلب کند، [۶] در سال ۱۹۷۹ دوباره شانسی را امتحان کرد. تاوبس یکی از اعضای مؤسس گروهی تحقیقاتی تحت عنوان *نظریه سیاسی و هرمنوتیک* بود که ظاهراً پیش درآمد تشکیل گروه *نظریه ادیان و الهیات سیاسی* بود که سه جلد از صورت جلسات آن در دست انتشار قرار داشت. بلومبرگ این دعوت را رد کرد و توضیح داد که:

در واقع مشکل من این است که همکاران و معاصرانم گمان می‌کنند که من، سال‌ها پس از انتشار آثار مرتبط، هنوز بر روی موضوع آنان کار می‌کنم. اما شوربختی کتاب‌ها این است که دیر هنگام تمام می‌شوند و بعد بسیار طول می‌کشد تا تصدیق شوند و فاصله‌ای زمانی لازم است تا تأملی جدی در باب آنها صورت گیرد؛ و تا آن زمان، نویسنده در مسیر خود، از آن جا که می‌توانسته تأثیری بر دیگران بگذارد، با فاصله بسیار عبور کرده است. [۷]

به علاوه، بلومبرگ نگرانی خود را از بحث با سی. اس. ابراز کرده بود. کارل اشمیت به موضوع کنفرانس تبدیل شده بود و بلومبرگ استدلال کرد که برای شرکت در چنان بحثی، مستلزم بازنویسی *مشروعیت دوران مدرن* است و نیز گفت که در *کار بر روی اسطوره* - که در دست انتشار بود - به عباراتی از جلد دوم *الهیات سیاسی* پرداخته است که کمتر از همه انتظار می‌رود بدان پرداخته شود. [۸]

متنی از نوشته‌های به‌جامانده بلومنبرگ، که ظاهراً در همین زمان نوشته و احتمالاً نسخه‌ای از آن برای تاوبس فرستاده شده است، علاوه بر نکات فوق، نشانگر وادع با مسئله الهیات سیاسی است. [۹] بلومنبرگ اندیشه‌هایش را هنگام انتشار جلد دوم الهیات سیاسی به یاد می‌آورد: «آیا اشمیت روزی مجبور به نوشتن جلد سوم خواهد شد؟» و اضافه می‌کرد که اشمیت «با بد جنسی و البته مهربانی» کار نوشتن جلد سوم را به گروه تحقیقاتی واگذار کرده است و بعد می‌گوید که روی هم رفته روال انجام کارها در این روزها همین طور است. وانگهی، این متن نشانگر آخرین تلاش بلومنبرگ برای برقرار کردن پیوندی صریح بین دغدغه‌های مشروعیت دوران مدرن با مضمون کار بر روی اسطوره است. در این جا الهیات سیاسی به‌مثابه مثال و موردی از مطلق‌العنانی الهیاتی ظاهر می‌شود و چنان که بلومنبرگ در مخالفت با اشمیت گفته بود، تنها خدمتی که الهیات می‌تواند برای سیاست انجام دهد، این است که استعاره‌هایی را در توصیف و تحلیل امر مطلق عرضه کند. بنابراین الهیات سیاسی تنها می‌تواند در خدمت سیاست مطلق درآید. سپس بلومنبرگ می‌کوشد خود مطلق‌العنانی الهیاتی را در چشم‌اندازی انسان‌شناسانه قرار دهد. ظهور انسان، حادث‌ترین بحران مطلق‌العنانی طبیعت و تحقق مطلق‌العنانی واقعیت بود و حتی مطلق‌العنانی الهیاتی پدید آمد تا این مطلق‌العنانی بزرگ‌تر را عقب براند. در این حین، انسان پارادایمی را برای دست و پنجه نرم کردن با امر مطلق بوجود آورد: «موجودی که سربرآورده بود، استاد دست و پنجه نرم کردن با امر مطلق در اشکال همواره پیشاپیش غیرمفرط آن بود.» [۱۰]

گرچه تاوبس باز هم کوشید بلومنبرگ را به شرکت در گروه‌های تحقیقاتی خود وسوسه کند، بلومنبرگ نظرش را تغییر نداد. بلومنبرگ دریافت دیر هنگام آراء خود را پذیرفته بود و نهایتاً از هر گونه اعمال

کنترلی بر نحوه دریافت آراء خود از سوی خوانندگان دست کشید. این دریافت، در محافل یاکوب تابس، اغلب اشکالی جدلی و هراز گاه بدخواهانه به خود گرفت، گویی استاد که همچنان بلومبرگ را تنها فیلسوف زنده در خورتوجه در آلمان می دانست [۱۱] سرگرم نبردی نیابتی بود. البته تابس شخصا هرگز در ملا عام از بلومبرگ بدگویی نکرد. ادو مارکوارد نیز به یاد می آورد که بلومبرگ و تابس، به رغم اختلافات سیاسی شان، دغدغه های یکدیگر را به خوبی می فهمیدند. براین اساس آنان رابطه بسیار خوبی با هم داشتند. تابس بی شک یکی از دلنشین ترین مصاحبان فلسفی ای بوده است که تاکنون داشته ام [۱۲].

پیش از پرداختن به نقد بلومبرگ (و در واقع مارکوارد) در محفل تابس، ارزش اش را دارد که نگاه کوتاهی به رابطه تابس با اشمیت بیاندازیم و الهیات سیاسی سلبی خود تابس را بررسی کنیم تا بتوانیم رابطه او با بلومبرگ و اشمیت را به درستی بفهمیم. مطالب بسیار زیادی و در واقع زیاده از حدی- درباره رابطه تابس و اشمیت، به ویژه از سوی خود تابس، نوشته شده است [۱۳] بدین رو در این جا تنها به برخی نکات مربوط به این رابطه اشاره می کنیم. تابس، اشمیت را دشمن موعودباوری سکولار شده مارکسیستی [۱۴] و دشمن خودش به عنوان «یک یهودی تمام عیار» می دانست و خود و او را تا سرحد مرگ مخالف یکدیگر تلقی می کرد. [۱۵] پاتوس دشمنی، نقش بزرگی در اظهارات تابس ایفا می کند، جدای از آنکه همین پاتوس، سال های بسیاری راه را بر ملاقات آن دو، که از آراء یکدیگر مطلع و در واقع مجذوب هم بودند، سد کرده بود. تابس دریافته بود که یهودستیزی اشمیت، قسمی دشمنی مشخصا کاتولیک است. اگر، چنان که اشمیت بسیار دوست داشت بگوید، دشمن تجسم بخش مسئله خود ماست، پس تابس یهودی با طیب خاطر آماده بود که تجسم بخش

مسئله خود اشمیت باشد. مثل اشمیت، تاوبس برای تعریف خودش به دشمن نیاز داشت، گرچه برخلاف اشمیت، تاوبس نمی‌تواند ادعا کند که این دشمن را برگزیده است، چون این دشمنی عملاً بر او تحمیل شد. تاوبس به تأکید از تأثیری سخن می‌گفت که جلد اول الهیات سیاسی بر روی او گذاشته بود، اما تا جایی که به بحث حیاتی معادله سکولاریزاسیون مربوط می‌شود، تاوبس سخن چندان روشنی درباره ارتباط این تأثیرپذیری با تلاش‌های خودش نمی‌گوید. پروژه الهیات سیاسی سلبی خود تاوبس به دو چیز بستگی داشت: اول اینکه مفاهیم سیاسی و الهیاتی را بتوان متقابلاً به جای یکدیگر بکار برد و به یکدیگر تبدیل‌شان کرد؛ و دوم، وجود نوعی دینامیسم سکولاریزاسیون و قدسی‌سازی. فهم اشمیت از سکولاریزاسیون بر ثبات ماهیت استوار بود، پس در این فهم، امکان بازگشت شکل سکولار شده آخرت شناسی به وضع اصیل الهیاتی وجود داشت. تاوبس این اصل را در الهیات سیاسی پولس^۱ وضع کرد، اثری که متن پیاده شده در سگفتارهای او در سال‌های آخر عمر بود و پس از مرگش منتشر شد و بنابراین چونان تکمله‌ای معنوی و سیاسی بر دیگر آثار تاوبس نگریسته شد، به‌ویژه چون خود تاوبس نوعی حس اضطراب را در آن دمیده بود.

خوانش تاوبس از نامه پولس رسول به رومیان این بود که او کوشید مردمان جدید خداوند را پدید آورد و مشروعیت بخشید، امت واحده‌ای که حلقه اتصال آنان، نوعی وعده^۲ بود، [۱۶] قسمی اجماع سراسر دموکراتیک که در آن همگان فرزند مسیح و بنابراین با یکدیگر برابرند. [۱۷] این شکل از حاکمیت، با حاکمیتی که اشمیت مطرح کرده بود، اختلاف داشت. اما این حاکمیت مودعوب‌باورانه را تا چه حد

1 Die politische Theologies des Paulus

2 Verheißungsgemeinschaft

می‌توان در مقام حاکمیتی سیاسی فهمید؟ الهیات سیاسی سلبی، در چارچوب خوانش تاوبس از پولس، مشروعیت سیاست سکولار را کاملاً نفی می‌کند؛ و البته این کار را با ارجاع به شکل خاصی از سیاست انجام می‌دهد که نه اوتوپایی و جهان‌شمول، بلکه پولیتی‌محور، مسئول و دوراندیش است و خود را با جهان وفق می‌دهد چون بدیل بهتری را در کار نمی‌بیند. بنابراین رد و طرد امر سیاسی، عاری از تبعات سیاسی نیست، چون مستلزم ارجاع به خداوند در مقام نوعی دیگری تام و تمام است [۱۸] الهیات سیاسی سلبی، قائل به تمایز رادیکال خداوند و جهان است و به همین دلیل امکان سنگین کردن کفه به سود خداوند را منتفی می‌کند. برخلاف خداوند، جهان همواره بر صراط نامستقیم است و جهان از عهده اصلاح این کج روی بر نمی‌آید. بدین ترتیب الهیات سیاسی سلبی، مشمول آیه هفتم از باب سیزدهم رومیان نیست: به هر کس سهمش را بدهید؛ اگر خراج است خراج بدهید، اگر ترس است واهمه بدارید و اگر اکرام است تکریم کنید [۱۹] تاوبس در بستر دیگری به تأکید می‌گوید که دلیل عدم شمول این است که تنها زمانی می‌توان به این آیه تمسک جست که آخرالزمان درون ماندگار را به انتظار نشسته باشیم. [۲۰] این در واقع قسمی مشروعیت زدایی رادیکال از جهان، به نفع الهیات است، الهیاتی که همانطور که کارل بارت علیه پروتستانتیسم لیبرال گفته بود، از این جهان توشه‌ای برنخواهد گرفت. تاوبس می‌گفت «در خاک این جهان، بذر معنویتی نکاشته‌ام» [۲۱] اما به رغم عدم صلاحیت حاکمیت زمینی - دقیقاً چنان که اشمیت تصور کرده بود - تاوبس در خوانش خود از پولس، موازینی مطلق را برای انقلاب تعیین می‌کند، انقلابی که تنها معرف‌اش، تضاد بی چون و چرای آن با امور معلوم است. گرچه تاوبس موافق است که اگر کل این جار و جنجال و کل این حقه بازی همین فردا تمام شود، انقلاب کردن به زحمتش

نمی‌ارزد، [۲۲] این پرسش به قوت خود باقی می‌ماند که اگر فردا همان فردای موعود نبود، چه باید کرد.

جذابیت مستمر اندیشه تاویس - و نیز اندیشه اشمیت - تا حد زیادی به دلیل اعتراض به «سنتز ملال‌آور لیبرالی است» [۲۳] البته اعتراض تاویس، گسترده‌تر است: او با انکار مشروعیت جهان، یعنی جهان چنان که هست، قوی‌ترین موضع مخالف را با پروژه بلومبرگ اتخاذ می‌کند، پروژه‌ای که هدفش تثبیت «دنیویت دنیا» و خودآیینی آن در مقام قلمرو مشروع جد و جهدهای انسان بود. این نکته از نظر شاگردان تاویس دور نمانده است که پروژه بلومبرگ، مستلزم رد و طرد صریح نه فقط الهیات‌های سیاسی ایجابی و سلبی و هرگونه تلاش در جهت پاسخگو کردن دنیا در قبال معیارهای بیرون از دنیا، بلکه شامل انکار هر قسم شور و همیت آخرالزمانی و موعودباورانه بود.

چندین مقاله از کنفرانس‌های تاویس استخراج شد که او در آنها بلومبرگ و ظاهراً اشمیت را نقد می‌کرد، گرچه معمولاً موضع اشمیت در برابر بلومبرگ را درست و برحق می‌یافت. یکی از حملات قلمی رایج به بلومبرگ را شخصی به نام ولفگانگ هوبنر^۱ انجام داد که تظاهر می‌کرد آراء بلومبرگ را از حیث روش‌شناسی بررسی می‌کند و خوانشی انتقادی از منابع او به دست می‌دهد، اما اتهام‌هایی اش، که هدفی جز بدنام کردن مفهوم خوداثباتی بلومبرگ نداشت، این بود که خوداثباتی بلومبرگ را آشکارا در کنار تعبیر خوداثباتی هایدگر در سخنرانی‌اش به مناسبت ریاست بر دانشگاه فرایبورگ [با عنوان خوابثباتی دانشگاه آلمان] قرار دهد. [۲۴] به علاوه، بلومبرگ را کاریکاتوری از استامبرینی‌های مد روز دانست، استامبرینی شخصیتی در کوه جادوئی توماس مان^۳ و طرفدار ساده لوح خوش

1 Wolfgang Hübener

2 Magic Mountain

3 Thomas Mann

بینی قرن هجدهمی بود. [۲۵]

ریچارد فابر، دانشجوی تاوبس، نقدهای محکم‌تری را در باب بلومنبرگ مطرح کرد، گرچه جان کلام این نقدها در هر مورد مشابه بود: بلومنبرگ در کار بر روی اسطوره خودش نوعی «الهیات شرک‌آمیز» سیاسی را پرورده بود و این ناقضِ طرد الهیات سیاسی در دیگر آثار بلومنبرگ بود. [۲۶] فابر خوانش اشمیت از جمله قصار را درباره برنامه بلومنبرگ به کار می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد: تنها الهیات سیاسی می‌تواند در برابر الهیات سیاسی بایستد؛ این همان راهبردی بود که اشمیت در رد و طرد دیدگاه پترسون بکار بسته بود. به علاوه، خوانش فابر، فهمی اشمیتی از دشمنی را برمی‌نهد (که در آن بلومنبرگ آشکارا در موضع دشمن قرار گرفته بود) و فهمی از سکولاریزاسیون را پیش فرض می‌گیرد که نقد بلومنبرگ را به نوعی نقض غرض تبدیل می‌کند، چون فهم کاملاً استعاری بلومنبرگ از چندخدایی را به مثابه نماد تقسیم قوا نادیده می‌گیرد.

افزون بر این، به نظر می‌رسد که فابر نیز البته به دلایلی متفاوت با گونه‌ستیزی اشمیت هم‌داستان است، [۲۷] چون لیبرالیسم اقتدارگرایانه گونه و جهت‌گیری‌های سیاسی خود بلومنبرگ را به یکدیگر پیوند می‌دهد و ادعا می‌کند که تعدد خدایان، معرف نوعی «الیگارشی» [۲۸] یا دولت کورپوراتیو است. [۲۹] اما اشمیت، با برداشتی بسیا رئالیستی‌تر از سیاست کار می‌کرد، حتی اگر او را – و در این جا فابر ناگزیر است حساسیت‌های چپ‌گرایانه خوانندگان فرضی‌اش را تأیید کند – در عرصه نقد ایدئولوژی فاقد این صیغه رئالیستی بدانیم. فابر در مخالفت با هم‌دستی ادعایی بلومنبرگ و ادو مارکوارد [۳۰] با «احیاء لیبرالی»، که او آن را با سازش گونه با نظام مترنخ یکی می‌داند، به دیدگاه انقلابی موعودباورانه والتر بنیامین درباره تاریخ ارجاع می‌دهد.

فابر در متنی کمابیش معاصر، این تقبیح سیاسی را حتی شدیدالحن تر می‌کند و صراحتاً آن را در بستر مبارزات ایدئولوژیک زمانه قرار می‌دهد. زمانه کنار رفتن حکومت سوسیال دموکرات آلمان و جایگزین شدن ائتلاف محافظه کار-لیبرال، که رهبران هلموت کوهل^۱ از «چرخش معنوی-اخلاقی» سخن گفته بود. این همان زمانی بود که حملات یورگن هابرماس به اندیشهٔ پسااستارگرایی و پست مدرنیسم صورت گرفت؛ هابرماس طی این حمله‌ها ادعا می‌کرد که در این اندیشه‌ها نوعی تغییر جریان تهدیدآمیز را تشخیص داده است. به همین دلیل فابر متنش را با نقل قولی طولانی از هابرماس آغاز کرد [۳۱] و می‌خواست بلومنبرگ را در جرگهٔ «نومحافظه کاران»ی قرار دهد که هابرماس به آنها حمله کرده بود. به گفتهٔ فابر، کار بلومنبرگ بر روی اسطورهٔ پرومتهوس، صرفاً ظرفیت انقلابی این اسطوره‌ها را از میان برده است. [۳۲] برخلاف بلومنبرگ، فوگلین (تحت تأثیر تاوبس) دست‌کم تشخیص داده بود که دوران مدرن باید انقلابی باشد - نتیجه‌ای که فابر تنها در صورتی می‌توانست بدان برسد که ایدهٔ خوداثباتی را به هیچ بگیرد و آن را تلویحاً شریکِ واقعیت سیاسی و ضدیت با دعاوی الهیاتی قلمداد کند. به عبارت دیگر، سکولاریسم در مقایسه با ایدئولوژی انقلابی، که خود فراتر از بکارگیری مفاهیم الهیاتی نبود، در وهلهٔ دوم اهمیت قرار می‌گیرد.

دیگر نکات متن قبلی، دوباره مطرح می‌شوند: اینکه بلومنبرگ روی قسمی الهیات شرک‌آمیز کار می‌کرد که می‌کوشید از معیار اشمیتی امر سیاسی بگریزد؛ و نقد سیاسی بلومنبرگ از طریق گوته. جدال قلمی فابر با خلط یک به یک مواضع بلومنبرگ و مارکوارد خاتمه می‌یابد - او بعداً اعلام کرد که مارکوارد زبان گویای بلومنبرگ است [۳۳]. - و سلسله ادعاهای تند و در واقع تکان‌دهنده‌ای را مطرح

می‌کند: مارکوارد ادعا کرده بود که خدای یهودی، «اصل سلبی، یعنی نقد» را به جهان آورده است، ادعایی که فابر آن را حاوی «یهودسیتی عمیق» می‌داند که انگیزه‌ای سیاسی دارد: همین نقد یا اوتوپیاست که انقلاب فرانسه از روح آن بوجود آمد. [۳۴] بدین ترتیب موضع مارکوارد بلومنبرگ در نزدیکی موضع راینهارد کوزلک در نقد و بحران قرار داده می‌شود (پانوشتی وجود دارد که صریحا از این ارتباط سخن می‌گوید) و بنابراین در ذریه فکری خود اشمیت جای می‌گیرد. فابر در مخالفت با کار بلومنبرگ بر روی اسطوره، نقد بنیامین، هورکهایمر و آدورنو بر اسطوره را یادآور می‌شود، کسانی که بلومنبرگ در برابرشان چونان شخصیتی کاملاً ارتجاعی و به منزله ایدئولوگ احیا نومحافظه کاری به نظر می‌رسد.

در مخالفت با خوانش فابر، بهتر است یادآوری کنیم که پرومتهوسی که اشمیت در کار بر روی اسطوره یافته بود، دقیقا همین شخصیت انقلابی و عصیان گری است که فابر ادعا می‌کند - حتی بلومنبرگ نمی‌توانست این خصائل را از پرومتهوس بزدايد و همین خشم کاتولیک اشمیت را برمی‌انگیخت. ایده خوداثباتی بلومنبرگ و نقد او بر الهیات سیاسی را می‌توان معطوف به هر نوع احیاء سیاسی تلقی کرد که به مشروعیت روحانیت کلیسایی توسل می‌جوید. به هر روی، نقد فابر، این حقیقت کمتر دراماتیک را مخفی می‌کند که دیدگاه‌های شخصی بلومنبرگ از دهه ۱۹۷۰ به این سو، و در واکنش به درغلتیدن قیام دانشجویی به جنبش‌های فرعی و حاشیه‌ای خشونت آمیز و مهم تر از همه تأثیرات زیان بار آن بر فرهنگ دانشگاهی، نوعی چرخش محافظه کارانه تر را نشان می‌دهند. این مخالفت را در باب تابس نیز می‌توان اظهار کرد که با زبانی شیوا به دفاع از جنبش ضد فرهنگی برخاسته بود، حتی وقتی اطمینان یافته بود که برخی از قافله سالاران این جنبش به آتش زدن عمدی اموال عمومی متهم شده‌اند. [۳۵]

با این حال، اتهام نیش دار یهودستیزی، اتهامی که فابر به بلومبرگ زده بود، موزیانه تر بود. درست است که اگر کسی مثل بلومبرگ تحت پیگرد رژیم نازی قرار گرفته باشد، لزوماً همیشه قضاوت‌های سیاسی‌اش برتر از دیگران نیست، اما این واقعیت حداقل باید منتقدان خودخوانده را وادارد تا پیش از طرح این ادعاها کمی بیشتر فکر کنند، ادعاهایی که از آب‌سخور این تعریفِ خودبینانه سیراب می‌شوند که هر کس با ما مخالفت کند، حتماً «فاشیست» است. اگر کمی عمیق‌تر شویم، دلالت ضمنیِ آزاردهنده‌تری ظاهر می‌شود: اینکه بلومبرگ، چون از سنت‌های موعودباورانه هم‌کیشان خود دست می‌شویید، در مقایسه با تاوبس، بنیامین و غیره، یهودی «بد»ی است و اگر توجه کنیم که این اتهام را شاگرد آلمانی یک متأله یهودی - یعنی تاوبس - به بلومبرگ می‌زند، بیش از پیش عجیب و شگفت‌آور به نظر می‌رسد. بلومبرگ، آشکارا آتن را نقطهٔ ارجاع جد و جهدهای فلسفی خود قرار داده بود و آن را به اورشلیم ترجیح داده بود؛ و در چشم پیروان سنتِ خاخامی، همین ترجیح آتن به اورشلیم، بلومبرگ را به آپیکوروس^۱ تبدیل می‌کند، واژه‌ای که احتمالاً از صفت «اپیکوری» مشتق شده بود و مبین فردی بود که «وحی و پیشگویی را رد می‌کرد یا به اصرار می‌گفت که خداوند هیچ شناختی از فعالیت انسان ندارد.» [۳۶]

نمی‌خواهم اشتباه فابر در باب بلومبرگ و مارکوارد را تکرار و موضع او را با موضع تاوبس خلط کنم، بلکه صرفاً قصد دارم تبعات «الهیات سیاسی سلبی» را نشان دهم. این الهیات، جایگاه خصومت مطلق با جهان را اشغال و بنابراین دشمنی خود با دلبستگان به جهان را اعلام می‌کند. ماشین اعلان دشمنی، با قوت تمام کار می‌کند و برای صدور بی وقفهٔ دوگانگی‌های مبتنی بر طرد، به منطق اشمیتی نیازمند است. فابر فهم خود از الهیات سیاسی سلبی را - که صراحتاً خود را هوادار

1 Apikoros

آن می‌نامد. بر «سلبیت» در برابر عمل‌گرایی استوار می‌کند، [۳۷] در برابر هرگونه مشارکت عملی در جهان، چنان که هست. این، بنا بر استنتاج بلومبرگ در به اصطلاح «جلد سوم الهیات سیاسی»، مشکل همه الهیات‌های سیاسی خودخوانده است، «این تناقض که عنوان "سیاسی" مستلزم سطح بیشترین سطح سازگاری با امرزمینی است و در واقع: منحصرأ و احد این قابلیت سازگاری است.» [۳۸] الهیات سیاسی همواره تنها می‌تواند یک هدف داشته باشد: «خلق یا بازآفرینی آن چه در هر حال دغدغه اصلی الهیات است: امر مطلق.» [۳۹] البته با توجه به یافته قبلی بلومبرگ، اینکه کارکرد الهیات این است که استعاره‌های مربوط به امر مطلق را در اختیار سیاست قرار دهد، گریزی از این استنتاج نخواهیم داشت که انقلاب تئوکراتیک، چیزی نیست جز استبداد تمام‌سکولاری که خود را زیر حجاب نازکی از الهیات پنهان کرده است.

تابیس الهیات سیاسی را در مقام حمله‌ای به عصر مدرن خوانده بود و شاگردانش نیز با خوانش او موافق بودند. البته این مجادله، بر سر تعریف خود مدرنیته نیز بود: شرح بلومبرگ از مدرنیته، شرحی که بر علوم طبیعی استوار است و نه بر جهش‌های روح، حتی در نظر هگلیانی که می‌خواهند استادشان را دوباره روی پاهایش قرار دهند، تحریک آمیز به نظر می‌رسد. و البته بیش از همه کسانی این شرح را تحریک‌آمیز می‌یابند که مدرنیته را ظهور ناگزیر نوعی آخرت یا فرجام سکولار شده تفسیر می‌کنند. بلومبرگ این بار را از دوش تاریخ برمی‌دارد که رخدادهایی حاوی ساختاری معنادار را در خود جای دهد، و همین امر، در نظر کسانی که معتقدند تاریخ و آخرت شناسی متقابلاً یکدیگر را روشنی می‌بخشند و قیاس‌هایی وابسته به یکدیگر هستند، دروازه تاریخ را به روی هر نوع خاتمه آخرت شناسانه می‌بندد و طلیعه عصر درون ماندگاری محض است. این سخنان، کسانی

را که نظرگاهی دینی دارند، ولی در طرح وارۀ سکولاریزاسیون گرفتار نشده‌اند، برنمی‌آشوبد، چون مؤمنان معتقدند که «بستن دروازه‌ها» ی تاریخ به روی خداوند در ید قدرت انسان نیست. در چارچوب تخیل انقلابی، مشکلی نخواهد بود که بحران‌های سرمایه‌داری را برهه‌های دگرگونی رادیکال در نظر آوریم: حال که ماهیت دینی و موعودباورانه ثابتی وجود ندارد که در سراسر تاریخ از دورانی به دوران دیگر انتقال یابد، می‌توان به نحوی خودآگاهانه و بر سبیل استعاره، از مفاهیم دینی و موعودباورانه استفاده کرد. البته این نحوه استفاده، مستلزم اذعان به ماهیت سکولار و انسانی اقدام انقلابی و نیز الزام به پذیرش این واقعیت است که همه ایده‌های کاملاً سکولار در زمینی برابر با یکدیگر رقابت می‌کنند. بنابراین مزیت اخلاقی عدم تقارن بین خدا و جهان از دست می‌رود؛ تاریخ، در مقام امری کاملاً انسانی، باید راهکارهای مشکلات خود را در جد و جهدهای انسان‌های خطاپذیر بجوید.

حتی اگر توصیف مارکوارد از مفهوم تقسیم خشونت‌آمیز در نظر بلومبرگ را در مقام نوعی «چندخدایی بین» در بست نپذیریم، دشوار می‌توانیم با استنتاج او موافق نباشیم: اینکه «تقسیم خشونت‌آمیز فرصتی در اختیار همه انسان‌ها قرار می‌دهد تا فردیت خود را ابراز کنند.» [۴۰] ایده پولسی امت واحده‌ای که یگانه معرف آن ایمان اعضا به خداوند بود، نه تنها موضعی رادیکال بر ضد فردگرایی بود، بلکه با توجه به اطلاق مندرج در آن، نافی هر نوع جامعه‌ای است که بر توافقی برخاسته از منافع متکثر استوار است. بدین سان رادیکالیسم موعودباورانه تاویس، مشروعیت دوران مدرن را آشکارا به چالش می‌کشد.

یادداشت‌ها

پیشگفتار نویسنده بر ترجمه فارسی

1. Franz Josef Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung (second edition). Hamburg: Junius, 2004.
2. Hans Blumenberg and Jacob Taubes, Briefwechsel 1961-1981—. Berlin: Suhrkamp, 2013.
3. Angus Nicholls, Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's theory of Myth. London and New York: Routledge, 2015.
4. Kurt Flasch, Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966. Frankfurt: Klostermann, 2017.
5. Rüdiger Zill, Der absolute Leser — Hans Blumenberg. Eine intellektuelle Biografie. Berlin: Suhrkamp, 2020.
6. Hans Blumenberg, Paradigms for a Metaphorology, trans. Robert Savage. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010; Hans Blumenberg, Care Crosses the River, trans. Paul Fleming, Stanford, CA: Stanford University Press, 2010; Hans Blumenberg, The Laughter of the Thracian Woman: A Protohistory of Theory, trans. Spencer Hawkins,

- New York: Bloomsbury, 2015; Hans Blumenberg, *Lions*, trans. Kári Driscoll. London: Seagull, 2018; Hans Blumenberg, *Rigorism of Truth: "Moses the Egyptian" and Other Writings on Freud and Arendt*, trans. Joe Paul Kroll. Ithaca: Cornell University Press, 2018; Hans Blumenberg, *St. Matthew Passion*, trans. Paul Fleming and Helmut Müller—Sievers. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020; Hans Blumenberg, *History, Metaphors, Fables. A Hans Blumenberg Reader*, ed., trans., and with an introduction by Hannes Bajohr, Florian Fuchs, and Joe Paul Kroll. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020.
7. Karl Löwith, *Der japanische Geist*. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
8. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. Munich: C.H. Beck, 2009.
9. Reinhart Koselleck and Carl Schmitt, *Der Briefwechsel 1983–1953* —. Berlin: Suhrkamp, 2019.
10. Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*. New York: Norton, 2011.
11. Hans Blumenberg, *Schriften zur Literatur, 1945/1958* —, ed. Alexander Schmitz and Bernd Stiegler. Berlin: Suhrkamp, 2017; Hans Blumenberg, "Hans Blumenberg alias Axel Colly. Frühe Feuilletons," in *Neue Rundschau* 129:4 (2018).
12. As he admitted to Reinhart Koselleck in a letter dated 13 May 1970 and reprinted in Koselleck/Schmitt, *Briefwechsel*, p. 229.
13. Hans Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 38.

مقدمه مترجم

۱. کتاب حاضر، ص ۳۵۰.
۲. همان، ص ۱۱۴.
۳. همان، ص ۱۱۳–۱۱۲.
۴. همان، ص ۱۱۱.
5. Franz Kafka, *Selected Short Stories*, translated by Willa and Edwin Mur, Introduction by Philip Rav (Modern Library, New York, 1993), xviii.
۶. کتاب حاضر، ص ۱۴۱.
۷. همان، ص ۹۴.
۸. همان، ص ۹۲.
9. Hans Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, R. Wallace

(trans.), (Cambridge, MA: The MIT Press, 1983), p. 3.

۱۰. فرانتس یوزف وتس، *درآمدی بر اندیشه‌ی هانس بلومنبِگ*، ترجمه فریده فرنودفر، امیرنصری، نشر چشمه، ۱۳۹۳، ص ۲۰۷.

۱۱. کتاب حاضر، ص ۳۴۹.

۱۲. فرانتس یوزف وتس، *درآمدی بر اندیشه‌ی هانس بلومنبِگ*، ترجمه فریده فرنودفر، امیرنصری، نشر چشمه، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵.

۱۳. همان، ص ۲۱۱.

۱۴. همان، ص ۲۲۶.

۱۵. همان، ص ۶۷.

۱۶. کتاب حاضر، ص ۴۱۵.

۱۷. کارل لویویت، *معنا در تاریخ*، ترجمه سعید حاجی ناصری و زانیار ابراهیمی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۹۶، ص ۴-۵.

۱۸. کتاب حاضر، ص ۲۵۷.

۱۹. همان، ص ۲۳۰.

۲۰. همان، ص ۱۸۶.

۲۱. همان، ص ۹۸.

۲۲. همان، ص ۳۵۷.

۲۳. همان، ص ۱۹۲.

۲۴. همان، ص ۱۸۷.

25. The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith Concept of Secularization, Jeffrey Andrew Barash, *History and Theory*, Vol. 37, No. 1 (February, 1998), pp. 6982-.

۲۶. کتاب حاضر، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

۲۷. همان، ص ۲۰۴.

۲۸. همان، ص ۳۲۷.

۲۹. همان، ص ۳۲۷.

۳۰. همان، ص ۳۰۸.

۳۱. همان، ص ۸۱؛ همچنین نگاه کنید به ص ۲۹۱.

۳۲. ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام، ۲۰۰۶، ص ۵۶۲-۳، (با اندکی تغییر).

۳۳. کتاب حاضر، ص ۳۱۵.

۳۴. همان، ص ۲۹۵.

۳۵. همان، ص ۳۰۵.

۳۶. کتاب حاضر یادداشت شماره ۸۵، فصل «پایان تاریخ و راهبردهای الهیات سیاسی».

۳۷. کتاب حاضر، ص ۳۱۶.

۳۸. همان، ص ۲۹۲.

۳۹. همان، ص ۳۳۱.

۴۰. همان، ص ۱۶۹.

مقدمه: سکولاریزاسیون و «مشروعیت دوران مدرن»

1. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Part I of idem, *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988), 107.
2. Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), ix.
3. Ibid.
4. Quoted according to Wulf Schmiese, "Hier schweigen, da strafen: Merkel und die Konservativen", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, March 10, 2009, 2.
5. Quoted according to Jan Phillip Reemtsma, "Muss man Religiosität?", *Le Monde diplomatique* (deutsche Ausgabe), August 12, 2005.
6. Quoted according to "Kardinal warnt vor 'Entartung der Kultur'", *Der Tagesspiegel*, September 14, 2007. Source: [http://www/tagesspiegel.de/kultur/Meisner/art772,2379647](http://www.tagesspiegel.de/kultur/Meisner/art772,2379647), retrieved on March 18, 2010.
7. Quoted in Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott* (Munich: C.H. Beck, 2005), 53.
8. "Encyclical Letter Spe Salvi of the Supreme Pontiff Benedict XVI." (2007). Source: <http://www.vatican.va/holy-father/benedict-xvi/encyclicals/documents/hf-ben-xvi-enc-20071130-spe-salvi0en.html>, retrieved on March 18, 2010.
9. See Hoerster, *Die Frage nach Gott*, 5165—, for a survey of the arguments.
10. Qtd. In Isolde Charim, "Anschwellender Papstgesang", *die tageszeitung*, April 22, 2005, 15.
11. Norbert Bolz, *Das Wissen der Religion* (Paderborn and Munich: Fink, 2008), 11f.
۱۲. برخی از زیست‌شناسان انقلابی، به تازگی از این موضع حمایت کرده‌اند. نگاه کنید به:

Nicholas Wade, *The Faith Instinct. How Religion Evolved and Why It*

Endures (New York: Penguin, 2009).

13. Gustav Seibt, "Kontrast zur Wurschtigkeit. Die neue Großmacht Feuilletonkatholizismus", *Norddeutscher Rudfunk, Glaubenssachen*, broadcast November 27, 2005.

14. John Gray, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (London: Allen Lane/Penguin, 2007), 1.

15. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996), 22.

16. Gray, *Black Mass*, 1.

17. *Ibid.*, 2.

18. *Ibid.*, 5.

19. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (1957, London: Paladin, 1970).

20. Gray, *Black Mass*, 6.

21. *Ibid.*, 207.

22. *Ibid.*,

23. *Ibid.*, 20.

24. "Encyclical Letter *Spe Salvi* of the Supreme Pontiff Benedict XVI."

25. See below, Ch. II/4.

26. See below, Ch. IV/3.

27. Anthony Dworkin, "The case for minor utopias", *Prospect*, July 2007, 4245–.

28. *Ibid.*, 44.

29. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 73.

30. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, 11.

31. *Ibid.*, 17f.

32. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap/Harvard, 2007), 3.

33. *Ibid.*, 5.

34. *Ibid.*, 375.

35. Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (New York: Knopf, 2006), 3.

36. Herbert Schnädelbach, *Religion in der Moernen Welt* (Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009), 156.

37. "Der Hase und der Igel", in Brüder Grimm, *Kinder— und Hausmärchen* (Stuttgart: Reclam, 2009), 747750–.

38. Isolde Charim, "Anschwellender Papstgesang", 15.

39. Mark Lilla, "A New, Political Saint Paul?", *The New York Review*

of Books 55:16 (October 23, 2008). Source: <http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article-id=21978>, retrieved on March 22, 2010 (subscribers only).

40. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, transl. Brassier (Stanford: Stanford University Press, 2003), 37f.

41. Ibid., 39.

42. Mark Lilla, "A New, Political Saint Paul?"

۴۳. والته همیشه این گونه نیست. اثر مارک لایلا، مثال جالب توجهی از این خلا است:

Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (New York: Knopf, 2007)

44. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1992, Berlin: Duncker & Humblot, 1997), 43.

راه هانس بلومبرگ به دفاعیه پردازی از عصر مدرن

۱. بلومبرگ به هانس یوناس، ۵ ژوئن، ۱۹۶۵، دی.ال.ای، ماریاخ. «نزاع» بر سر دعوت از یوناس به تدریس در دانشگاه کیل بود که بلومبرگ در آن زمان، در آن جا مدرس مدعو بود. گرچه یوناس به صراحت گفته بود که می خواهد این دعوت را رد کند، بلومبرگ اصرار می کرد که پیشنهادی رسمی نیز صورت گیرد، چون دعوت در قالب پیشنهاد رسمی، حرکتی آشتی جوینه در قبال یک مهاجر سرشناس بود. این موضع، بلومبرگ را با اعضا ارشد دانشکده در انداخت. همچنین نگاه کنید به نامه بلومبرگ به یوناس، ۱۳ آوریل، ۱۹۵۶، و نیز پایان این فصل.

2. Odo Marquard, "Entlastung vom Absoluten", in Franz Josef Wetz and Hermann Timm (eds.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999) 1722, 27-.

۳. بیشتر مقالات در *دوسلدورفر ناخریشتن* منتشر شدند و برمر تسایتونگ آنها را چند هفته یا چند ماه بعد، و اغلب با کمی تغییر عنوان، مجدداً منتشر ساخت؛ البته به نظر می رسد که بلومبرگ برخی مقاله ها را مشخصاً برای *برمر تسایتونگ* نوشته بود.

4. Hans Blumenberg, "plädoyer für diese Zeit. Versuch einer Ehrenrettung für eine schlecht beleumdete Epoche", *Düsseldorfer Nachrichten*, December 31, 1952.

۵. بلومبرگ به نویکی رشن، [۱۹۴۹]؛ همچنین در ۲۷ مه ۱۹۵۰؛ بلومبرگ در این نامه آمادگی خود را برای بحث درباره این ترس دلمایر اعلام می کند که فرانسه «نخستین کشوری است که به بحران قدرت خلافت مطلق بردوش انسان در غلطیده است.» او می گوید که می خواهد این ترزا در سخنرانی «تاریخ روحانی شالوده های اراده هنری

مردن» بررسی کند.

6. Axel Schildt and Detlef Siegfried, *Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik von 1945 bis zur Gegenwart* (Munich: Hanser, 2009), 172.
7. Hans Sedlmayr, *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. Und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit* (1948, Salzburg: Otto Müller, 1983), 177.
8. Ibid., 204.
9. Axel Colly, "Das Buch als Markenartikel. Wohltat und Pflege der Taschenbuch—Reihen — Das 'Volbuch' stribt nicht aus", *Düsseldorfer Nachrichten*, December 29, 1955.
10. Wilhelm Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie, Kritische Untersuchungen zum futuristischen Denken der Neuzeit* (Mannheim: Bibliographisches Institut, 1961), 105.
۱۱. من نتوانستم پایان دوران جدید را در بین فهرست کتاب‌های مورد مطالعه بلومبرگ در بین سال‌های ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۵ پیدا کنم، اما معقول به نظر می‌رسد فرض کنیم که بلومبرگ دست‌کم اطلاعی دست‌دوم از این مدعیات داشته است. بلومبرگ بعدها مقاله‌ای به شدت انتقادی درباره این کتاب نوشت. نگاه کنید به: Michael Theunissen, "Falscher Alarm — Wiedergelesen: Romano Guardinis "Das Ende der Neuzeit"", *FAZ*, March 3, 1977, 19.
12. Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, (Basel: HeiB, 1950), 115.
13. Ibid., 118.
۱۴. بلومبرگ به هرمان لوبه، ۳ نوامبر ۱۹۷۸، دی. ال. ای مارباخ. این کنفرانس با عنوان «....» لودویگشافن، ۱۹۲۱ نوامبر ۱۹۷۰ انجام شد. گزارشی در وی. دی. ای ناخريشتن ۴۷:۲۴ (۲۵ نوامبر ۱۹۷۰): ۱، با عنوان «...» از مشارکت بلومبرگ در میزگرد مربوط به «انگیزه‌ها» ی پیشرفت تکنیکی حکایت دارد، اما تحلیلی از سخنان او ارائه نمی‌دهد. این مقاله بر صورت مسائل زیست‌بوم‌شناسانه و نقش محتمل علوم سبیرنتیک در فهم و کنترل پیشرفت تکنولوژیکی و نیز ضرورت گفتگوی میان رشته‌ای بین علوم طبیعی و انسانی تأکید می‌کند.
15. Hans Blumenberg, "Lebenswelt und Technisierung" (1959), in idem, *Wirklichkeiten in denen wirklichkeiten leben* (Stuttgart: Reclam, 1981), 711, 54-.
16. Ralf Konersmann, *Kulturkritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 2008), 133.
17. Hans Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997), 188.
18. Karl Korn, "Werden jetzt die Ingenieure unruhig? Eine Diskussionstagung des VDI über Technik, Wirtschaft, Gesellschaft",

FAZ, November 24, 1979, 22.

19. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, 188.

20. Hans Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 5 (typescript, DLA Marbach).

21. Ibid.

22. Ibid., 38.

23. Ibid., 6.

24. Ibid., 90.

25. Ibid., 91.

26. Ibid., 7.

27. Ibid., 5.

28. Ibid., 6.

29. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, 10.

30. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 10a.

31. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, 115.

32. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 10b.

33. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987), 315.

34. Philip Stoellger, "über die Grenzen der Metaphorologie", in Anselm Haverkamp and Dirk Mende (es.) *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2009) 203207, 234.

درباره شکل‌گیری استعاره‌شناسی بلومبرگ در واکنش به هوسرل و هایدگر نگاه کنید به:

Anselm Haverkamp, "Das Skandalon der Metaphorologie. Hans Blumenbergs philosophische Initiative", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57:2 (2009): 187205.

35. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 79.

۳۶. شماره‌گذاری صفحات (از ۱۰a تا ۱۰d) شاهدهی است براین نکته.

37. Blumenberg to Neukirchen, January 26, 1950, DLA Marbach.

38. Blumenberg to Neukirchen, January 9, 1952, DLA Marbach.

39. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" (1954), in idem, *Vorträge und Aufsätze*; Gesamtausgabe, vol. 7 (Frankfurt/Main: Klostermann, 2000), 736.

۴۰. رودیگر کامپ، فرایندی را که بلومبرگ از طریق آن فلسفه تکنولوژی هایدگر را کنار می‌گذارد، ادامه داده است. نگاه کنید به:

Rüdiger Campe, "Von der Theorie der Technik zur Technik der

Metaphor. Blumenbergs systematische Eröffnung", in Haverkamp/Mende, *Metaphorologie*, 283315-.

41. Blumenberg to Neukirchen, November 3, 1987, DLA Marbach.

42. Gadamer to Blumenberg, August 13, 1967, DLA Marbach.

43. Blumenberg to Gadamer, August 16, 1967, DLA Marbach.

44. Cf. Hans—Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.

45. Blumenberg to Landgrebe, May 14, 1976, DLA Marbach.

46. Blumenberg's Wife, Ursula.

۴۷. احتمالاً ارجاعی است به:

Victor Farias, *Heidegger and Nazism* (1987, Philadelphia: Temple University Press, 1989).

۴۸. یکی از دانشجویان سابق به یاد می‌آورد که بلومبرگ حتی زودتر از این در سمینارهایش به بحث درباره‌ی هایدگر پرداخته بود، یعنی کمی پس از مرگ هایدگر در ۱۹۷۶. نگاه کنید به:

Eckhard Rolf, "Teststrecke für das Werk. Hans Blumenberg als Hochschullehrer", *FAZ*, October 28, 2009, N5.

49. Blumenberg to Neukirchen, November 3, 1987, DLA Marbach.

50. Blumenberg to Neukirchen, February 29, 1988, DLA Marbach:

«آخرین باری که به تونوشتیم: درباره‌ی هایدگر—وقتی دیگر؛ و اکنون می‌دانی که آن وقت فرا رسیده است.»

51. First published in *Neue Zürcher Zeitung*, February 11, 1988, reprinted in *Die Verführbarkeit des Philosophen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000), 7579-.

ظاهراً بلومبرگ در دوران حیات خود مانع از چاپ مجدد یا ترجمه‌ی این مقاله شده بود و به دیوید آدامز، که با هدف ترجمه‌ی مقاله به بلومبرگ نزدیک شده بود، گفته بود که «تومی دانی برای چه!»

David Adams, "ökonomie der Rezeptin. Die Vorwegnahme eines Nachlasses", in Wetz/Timm, *Die Kunst des überlebnes*, 369382, 386—n. 20.

به نظر می‌رسد که بلومبرگ عقیده‌اش را تغییر داده بود، چون این مقاله را در منتخباتی که او برای انتشار پس از مرگ خود آماده کرد، گنجانده بود.

52. Blumenberg, "Der Parteibeitrag", 76; see also Ahlrich Meyer, "Hans Blumenberg odor: Die Kunst, sich herauszuhalten", in Thomas Jung and Stefen Müller—Doohm (eds.), *liegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts* (Frankfurt/Main: Fischer

Taschenbuch Verlag, 2009), 337354 ,362-.

53. Blumenberg to Neukirchen, June 10, 1952, DLA Marbach.

54. Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 42.

55. Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987), 197200-.

56. Hans Blumenberg, "Keine Promethiden mehr", in *Die Verführbarkeit des Philosophen*, 5662-.

57. Ibid., 58.

58. Eckhard Rolf, "Teststrecke für das Werk", N5.

59. Hans Blumenberg, "Der absolute Vater", *Düsseldorfer Nachrichten*, November 8, 1952 (also in *Bremer Nachrichten*, February 6/7, 1954), cited as AV II (only where different from the Hochland version).

60. Blumenberg to Neukirchen, December 21, 1949, DLA Marbach.

61. Quoted in Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979), p.

62. Blumenberg, AV2.

63. Ibid., 13.

64. Ibid., 20.

65. Ibid., 23.

66. Ibid., 43.

67. Blumenberg, AV2.

68. Blumenberg, "Der absolute Vater", 284.

69. Ibid., 283.

70. Ibid.

71. Ibid.

72. Kafka, *Brief an den Vater*, 54.

73. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 19.

74. Blumenberg, "Der absolute Vater", 284.

75. Ibid.

76. Blumenberg, AV2.

77. Franz Josef Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2004), 216f.

78. Hans Blumenberg, "Eschatologische Ironie. über die Romane Evelyn Waugh's" *Hochland* 46 (1953/1954): 241251-.

79. Ibid., 241.

80. Ibid., 243.

81. Ibid.
82. Ibid., 243f.
83. Ibid. 244.
84. Ibid. 246.
85. Ibid. 249.
86. Ibid., 246.
87. Ibid., 250.
88. Ibid., 244.
89. Ibid., 243; "wo der Mensch dem Menschen zum 'Lebens— und Genußmittel' wird".
90. See below, Ch. IV, 207.
91. Hans Blumenberg, "Kant und Die Frage nach dem 'gnädigen Gott,'" *Studium Generale* 7:9 (1954): 554570–.
92. Blumenberg to Neukirchen, November 3, 1987, DLA Marbach.
93. Blumenberg, "Kant und die Frage nach dem 'gnädigen Gott'", 554.
94. Ibid., 555.
95. Ibid., 554.
96. Hans Blumenberg, "Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots, *Hochland* 49 (1956/57): 109126–.
97. Blumenberg, "Rose und Feuer", 109.
98. Blumenberg, "Eschatologische Ironie", 251.
99. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 14, with reference to Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 253f.
100. Blumenberg, "Rose und Feuer", 110.
101. Ibid.
102. Ibid., 111.
103. Ibid., 110.
104. Ibid., 112.
105. Ibid., 114.
106. Ibid., 113.
107. Ibid., 114.
108. Ibid., 126; cf. T.S. Eliot, *On Poetry and Poets* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1957), 97.
109. Hans Blumenberg, [review of Rudolf Bultmann, *Geshichte und Eschatologie* (German translation, 1958)], *Gnomon* 31 (1959):

- 163166—; cf. Rudolf Bultmann, *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh: The University Press, 1957.
110. Blumenberg, [review of Rudolf Bultmann], 165.
111. Ibid.
112. Ibid., 165.
113. Hans Blumenberg, "Epochenschwelle und Rezeption", *Philosophische Rundschau* 6:1/2 (1958): 94120—.
114. Ibid., 95.
115. Ibid., 101.
116. Hans Blumenberg, "Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition", *Studium Generale* 12:8 (1959): 485487, 497—.
117. Hans Blumenberg, "Die Vorbereitung der Neuzeit", *Philosophische Rundschau* 9:2/3 (1961): 81132—.
118. Ibid., 82.
119. Blumenberg, "Die Vorbereitung der Neuzeit", 82; the "Last Work" is *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften*.
120. Hans Blumenberg, "Ernst Cassirers gedenkend" (1947), in *Wirklichkeit in denen wir leben*, 163170, 172—.
121. Marquard, "Entlastung vom Absoluten", 23.
122. Blumenberg, "Die Vorbereitung der Neuzeit", 84.
123. Ibid., 85, 87.
124. Ibid., 91.
125. Ibid. 91f.
126. Ibid., 92.
127. Ibid., 93.
128. Ibid., 92f.
129. Ibid., 103.
130. Ibid., 105.
131. Ibid., 132.
132. Hans Blumenberg, "Philosophischer Ursprung und Philosophische Kritik des Begriffs der Wissenschaftlichen Methode", *Studium Generale* 5:3 (1952): 133139, 142—.
133. Blumenberg, "Die Vorbereitung der Neuzeit", 108f.
134. Ibid., 132f.
135. Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998); originally published in *Archiv für*

Begriffsgeschichte 6 (1960): 7142-.

136. Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979), 87.

137. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 7.

138. Ibid., 10.

139. Ibid., 12.

140. Ibid., 23.

141. Hans Blumenberg, "Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhag von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte", *Studium Generale* 8:10 (1955): 637648-.

142. Hans Blumenberg, "Melanchtons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft", *Studium Generale* 13:3 (1960): 174174, 182-.

بلومبرگ مشغولیت اولیه‌اش به کوپرنیک را در پیدایش جهان کوپرنیکی جمع‌بندی کرد (Die Kopernikanische Wende, Frankfurt/Main: Suhrkamp,) (1965) و بسیاری از مواد و مصالح مقاله‌های نخستین‌اش را در آن بکارگرفت.

143. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 163.

144. Ibid., 193.

145. See e.g. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, 100.

146. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 36, 70.

147. Ibid., 112.

148. Blumenberg, Introduction to *Wirklichkeiten in denen wir leben*.

149. Blumenberg, "Die Vorbereitung der Neuzeit", 82.

۱۵۰. کلمه آلمانی تکنیک (Technik)، جامع هردو معادل انگلیسی است.

151. "daß man sich die Sache verstehen konnte, ohne die *Sache selbst zu verstehen*" – "Lebenswelt und Technisierung", 12.

152. Ibid., 8.

153. Ibid., 23.

154. Campe, "Von der Theorie de Technik zur Technik der Metapher", 307.

155. Blumenberg, "Lebenswelt und Technisierung", 24.

156. Ibid., 38f.

157. Ibid., 47.

158. Ibid., 51.

159. Hans Blumenberg, "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik" (1971) in *Wirklichkeiten in denen*, 104136-.

۱۶۰. صفحه ۲۵۷ از نسخه بلومبرگ، که در مارباخ نگهداری می‌شود.
161. Campe, "Von der Theorie der Technik der Metapher", 309.
162. Hans Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp: 2009), 82.
۱۶۳. بلومبرگ In Stahlgewitten ظاهراً آن را در ۸ مه ۱۹۴۵ تمام کرد، یعنی در روز تسلیم آلمان. این کتاب نمرة ۲ گرفت. اخیراً در مجموعه انسان در جهان Der Mann im Monod. über Ernst Jünger, Frankfurt/Main: Suhrkamp.) (2007)، علاقه انتقادی دیرپای بلومبرگ به یونگر ثبت شده است. این مجموعه شامل یادداشت‌های بلومبرگ در طول دهه‌ها بر آراء یونگر است.
164. E.g. Odo Marquard; see Marquard's comments in Manfred Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption* (Munich: Fink, 1971), 530.
165. Hans Blumenberg, "Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technisch Epoche", in Helmut Kohn and Franz Wiedmann (eds), *Das Problem der Ordnung* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1962), 3757-.
166. Blumenberg to Jonas, November 12, 1955, DLA Marbach.
۱۶۷. تحقیق من در مورد نامه‌نگاری‌های بلومبرگ به هیچ‌رو کامل نیست، اما چیزی که نکته مرا تقویت می‌کند، این ملاحظه است که بلومبرگ حتی با آلفونس نوبیکرشن، یعنی تنها کسی که بلومبرگ او را در نامه‌هایش با اسم کوچک صدا می‌زند، درباره این دوره از زندگی‌اش صحبت نمی‌کند.
168. Quoted in Meyer, "Hans Blumenberg oder: Die Kunst, sich herauszuhalten", 349.
169. Ibid., 351.
170. Blumenberg to Jonas, April 13, 1956, DLA Marbach
- گرچه یوناس قبلاً پیشنهاد غیررسمی را رد کرده بود، بلومبرگ با این حال اصرار می‌کرد که پیشنهاد رسمی نیز صورت گیرد تا شاهی باشد بر «تعهد روشن دانشگاه به اسم تو و دستاورد تو بنابر این رخدادی باشد که نتوان آن را در تاریخ دانشگاه آلمان نادیده گرفت، رخدادی که تو را مفتخر سازد و توجه را به کارت، حتی اگر انتصاب با موفقیت انجام نشود، جلب کند.»
171. Jürgen Kaube, "Zentrum der intellektuellen Nachkriegsgeschichte", FAZ, June 18, 2003, 46.
172. Blumenberg to Koselleck, August 4, 1971, DLA Marbach.
173. Blumenberg to Adorno, November 2, 1967, DLA Marbach.
174. Meyer, "Hans Blumenberg oder: Die Kunst, sich herauszuhalten", 345.
175. Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent*

Philosophers, transl. C. D. Yonge.

176. Blumenberg to Lübe, November 3, 1978, DLA Marbach.

177. Meyer, "Hans Blumenberg oder: Die Kunst, sich herauszuhalten", 357.

178. Blumenberg to Marquard, November 17, 1990, DLA Marbach.

179. Blumenberg to Neukirchen, February 21, 1982, DLA Marbach.

180. Odo Marquard, "Entlastung vom Absoluten", 27.

181. Blumenberg to Neukirchen, November 20, 1988, DLA Marbach.

تکمله اول

1. Blumenberg, *Die Legitimität Neuzeit*, 17ff.

2. Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriff* (1965, Freiburg and Munich: Alber, 1975), 23.

3. Werner Conze et al., article "Säkularisierung", in Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Vol. V (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), 789790, 829-.

۴. علاوه بر موارد مذکور، ارزش‌اش را دارد که به این آثار نیز اشاره کنیم:

Giacomo Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, transl. Günter Memmert (Frankfurt/Main: Insel, 1996), and idem, Article "Säkularisierung", in Joachim Ritter and Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VIII (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992) cols. 11331161-.

5. Lübbe, *Säkularisierung*, 28.

6. Der groß Herder, 1956; quoted in Lübbe, *Säkularisierung*, 32f.

7. Lübbe, *Säkularisierung*, 28.

8. Blumenberg, "Die Vorbereitung der Neuzeit", 132.

9. Max Weber, "Vorbemerkung", in idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (1920, Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 1- 1, 16- به سخن یاکوب تاوبس، این مسئله اصلی کارل اشمیت و اصل و اساس نفوذ ویر براونیز بود. نگاه کنید به:

Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung* (Berlin: Merve, 1987), 12.

10. Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (1904), in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, 1724, 206-.

11. Ibid., 196.
 12. Ibid., 202.
 13. Ibid., 202f.
 14. Ibid., 199.
 15. Lübbe, *Säkularisierung*, 69.
 16. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1980), 469.
 17. Lübbe, *Säkularisierung*, 69.
 18. Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, 57, 59f.
 19. Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", 203
 20. Lübbe, *Säkularisierung*, 87.
 21. Ibid.
 22. This has been surveyed by Thomas Keller, "Kulturkritik nach 1945" in Gilbert Merlio and Gérard Raulet (eds.), *Linke und Rechte Kulturkritik. Interdiskursivität als Krisenbewußtsein* (Frankfurt/Main: Peter Lang, 2005) 303320—; and Georg Bollenbeck, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J.J. Rousseau bis G. Anders* (Munich: C. H. Beck, 2007), esp. ch. VI.
 23. Lübbe, *Säkularisierung*, 110.
 24. Ibid., 111
 25. Ibid.
 26. Ibid., 114.
 27. Ibid., 116f.
- اما نقش روایت سکولاریزاسیون در هر دوی این روایت‌ها خالی است.

مدرنیسم توأم با اکراه کارل لویویت

1. Henning Riter, "Karl Löwiths Geständnisse", *FAZ*, August 13, 1997, N5.
۲. اطلاعات زندگینامه‌ای را می‌توان در آثار زیر پیدا کرد:
Wiebrecht Ries, *Karl Löwith* (Stuttgart: Metzler, 1992), 124—; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, (1940, Stuttgart: Metzler, 1986) and "Curriculum vitae" (1959), in the same volume.
3. Löwith, *Mein Leben*, 54.

4. Ibid., 16f.
5. Löwith, "Curriculum Vitae", 147f.
6. Löwith, *Mein Leben*, 45.
7. Löwith, "Curriculum Vitae", 147.
8. Ibid., 150.
9. Löwith, *Mein Leben*, 50.
10. Ibid., 181.
11. Ibid., 211.
12. Ibid., 264.
13. Ibid., 10.
14. Ibid., 171.
15. Dieter Henrich, "Sceptico Sereno. Rede am 9.1 1967", in Hermann Brau and Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 1967), 458462, 468–.
16. Ries, *Karl Löwith*, 17.
17. Taubes, *Ad Carl Schmitt*, 8.
18. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, (1941, Stuttgart: Kohlhammer, 1953), 7. (The book was completed in 1939).
19. Ibid., 9.
20. Ibid., 191.
21. Ibid., 414.
22. Ibid., 411f.
23. Ibid., 415.
24. Ibid., 9.
25. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983), 310.
26. Löwith, "Curriculum Vitae", 151.
27. Löwith to Eric Voegelin, March 31, 1945, in Löwith/Voegelin, "Briefwechsel", *Sinn und Form* 59:6 (2007): 765783, 794–.
28. Hans-Georg Gadamer, quoted in Ries, *Karl Löwith*, 17.
29. Hans-Georg Gadamer, "Karl Löwith zum 70. Geburtstag", in Braun/Riedel (eds.), *Natur und Geschichte*, 455456, 457–.
30. Löwith, "Curriculum Vitae", 152– English in the original.
31. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, transl. Hanno

- Kesting (Stuttgart: Kohlhammer, 1953), 7.
32. Löwith, "Curriculum Vitae", 152.
33. Ibid., 152f.
34. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 2.
35. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 19.
36. Löwith, *Meaning in History*, 3.
37. Ibid., 4.
38. Ibid., 19.
39. Ibid., 31.
40. Ibid., 44f.
41. Ibid., 46.
42. Ibid., 57.
43. Ibid., 60.
44. Ibid., 58.
45. Ibid., 115.
46. Ibid., 135.
47. Ibid., 134.
48. Ibid., 136.
49. Ibid., 114.
50. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 30.
51. Löwith, *Meaning in History*, 114.
52. Ibid., 144.
53. Ibid., 157.
54. Ibid., 181.
55. Ibid., 197.
56. Quoted in Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 394.
57. See Jeffrey Andrew Barash, "The Sense of History: On the Political Implication of Karl Löwith's Concept of Secularization", *History and Theory*, 37:1 (1998): 6971, 82-.
58. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Erster Band, vol. 1 of *Wilhelm Diltheys Gessamelte Schriften* (1883, Leipzig and Berlin: Teubner, 1923), 91.
59. Ibid., 98.
60. Reinhard Mehring, "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob und

das "Ende der Geschichte" *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48:3 (1996): 231231, 248-.

61. Roberto de Amoriom Almeida, *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith* (Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1976), 130f.

62. Löwith, "Curriculum Vitae", 54.

63. Karl Löwith, "Dilthey und Heideggers Stellung zur Metaphysik" (1966), in idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 8 (Stuttgart: Metzler: 1984), 258268, 275-.

64. Ibid., 270, with reference to Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44c.

65. Löwith to Eric Voegelin, June 6, 1952, in Löwith/Voegelin, "Briefwechsel", 793.

66. Löwith, "Curriculum Vitae", 1953.

67. Karl Löwith, "Weltgeschichte und Heilsgeschichte", in [Hans77—Georg Gadamer (ed.)] *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1950), 106123, 153-.

68. Ibid., 152.

69. Ries, *Karl Löwith*, 60.

70. Karl Löwith, Gott, *Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), in idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 9 (Stuttgart: Metzler: 1968), 1192, 194-.

۷۱. نگاه کنید به فصل فصل چهارم، بخش دوم.

72. Löwith to Voegelin, February 11, 1950, in Löwith/Voegelin, "Briefwechsel", 790.

۷۳. در اثر زیر دربارهٔ این چشم‌انداز بحث شده است:

Burkhard Liebsch, *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwiths* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1955), 19.

74. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 5.2 of *Gesamtausgabe* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959), 1612.

75. Löwith, *Meaning in History*, 222.

می‌توان عبارت «los geworden—Gott» را به معنای «Gott losgeworden» - یعنی یعنی خلاص شدن از دست خدا- یا به معنای «gottlos geworden» - یعنی بی‌خدا شدن- گرفت؛ املاء این کلمه، نقطه‌گذاری و دست خط لوویت، به هر دو خوانش تن می‌دهد و احتمال بسیاری وجود دارد که لوویت در این جا قصد داشته نوعی جناس را بکار ببرد.

76. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 236f.
77. Löwith, "Curriculum Vitae", 153.
78. Karl Löwith, "Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt" (1953), in idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 8 (Stuttgart: Metzler: 1984), 3242, 71–.
79. Ibid., 64ff.
80. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig: Jakob Hegner, 1953).
81. Löwith to Strauss, December 31, 1935, in Karl Löwith and Leo Strauss, "Correspondence", *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988): 177191, 192—. Quotations follow the English parallel text throughout.
۸۲. نگاه کنید به فصل چهارم / بخش چهارم.
83. Quoted in the apparatus to Hans Blumenberg and Carl Schmitt, *Briefwechsel*, ed. Alexander Schmitz and Marcel Lepper (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007), 127.
84. Schmitt to Blumenberg, September 19, 1975, *Briefwechsel* 138; and November 24, 1974, 126.
85. Barash, "The Sense of History", 82.
86. Löwith to Gadamer, letters of February 14 and 28, 1950, DLA Marbach.
87. Löwith to Gadamer, March 21, 1950, DLA Marbach.
88. Ada Löwith, "Nachwort", to Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, 158159, 160–.
89. Hans—Georg Gadamer, [Interview, January 25, 1988], in *Erlebte Geschichte erzählt, 19982000–. Herausgegeben von der Stadt Heidelberg* (Hiedelberg: Das Wunderhorn, 2003), 928, 29–.
90. Ada Löwith, "Nachwort", 160.
91. Löwith to Voegelin, June 6, 1952, in Löwith/Voegelin, "*Briefwechsel*", 793. "Citizenship" is in English.
92. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, 176.
93. Ibid., 231.
94. Wolfgang Rothe, [Interview, May 17, 1998], in *Erlebte Geschichte Erzählt*, 83.
95. Nicolaus Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenen 19451951–* (Frankfurt/Main: S. Fischer, 2000), 29.
96. Ibid., 34.

97. Ibid., 268.

98. Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall* (Munich: C. H. Beck, 2009), 510.

99. Carl Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", *Universitas* 5:8 (1950): 927928 ,931-.

100. Henning Ritter, "karl Löwiths Geständnisse", N5.

101. Van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, 272.

102. Schmitt to aeschke, July 4, 1949, quoted in Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel*, 140.

103. Löwith to Gadamer, May 19, 1950, DLA Marbech.

104. Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind, Carl Schmitt in Post-War European Thought* (New Haven and London: Yale University Press, 2003), 266, n. 26.

105. Quoted in Mehring, Carl Schmitt. *Aufstieg und Fall*, 477.

106. Reinhart Koselleck, "Dankrede", in Stefan Weinfurter (ed.), *Reinhart Koselleck (19232006—). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg* (Heidelberg: Winter, 2006), 3345 ,60-.

107. Ibid., 50.

108. Ibid.

109. Reihart Kosellek, *Kritik und Rise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973), 1.

110. Ibid., 7.

111. Ibid., 155.

112. Ibid., 156.

113. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, 492.

114. Van Laak, *Gespräche*, 273.

115. Hanno Kesting, *Geschichtphilosophie und Weltbürgerkrieg. Dutungen der Geschichte von der Französischen Revoulution his zum Ost-West-Konflikt* (Heidelberg: Winter, 1959), viii. See also ibid., 3ff. for a longer explication of thisdevelopment.

116. Ibid., 320.

117. Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist*, 195, 263.

118. Ibid., 262

«ترس از زندگی» و «خشم از انکار»

119. Kesting, *Geschichtphilosophie und Weltbürgerkrieg*, 302f.

120. Jürgen Habermas, "Verrufener Fortschritt — verkanntes

Jahrhundert. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie", *Merkur* 14:5 (1960): 468469, 477-.

121. Ibid., 477.

اشمیت خود کتاب کوزلک را نقد کرده بود -نقدی که پشت نسخه جلدنازک نقد و بحران، که انتشارات زورکامپ منتشر کرده، بدون ذکر نام منتقد، آمده است. اشمیت چنین زبان به تحسین این کتاب گشوده بود: «این کتاب شرحی انضمامی از این تشخیص تاریخی است که هر عصری، در پرسش‌ها و پاسخ‌هایش به وضعی که در آن قرار دارد، مفهوم امرسیاسی خود را تحقق می‌بخشد و آن عصر را تنها از این حیث می‌توان فهمید.» نگاه کنید به:

Carl Schmitt, [Review of Koselleck, *Kritik und Krise*], *Das historisch-politische Buch* 7:10 (1959): 301f., 302.

122. Müller, *A Dangerous Mind*, 109.

123. Robert Spaemann, "Weltgeschichte und Heilsglaube", *Hochland* 50:4 (1958): 297300, 311-.

124. Jürgen Habermas, "Karl Löwith's stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein", *Merkur* 17:6 (1963): 576576, 590-.

125. Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), 7.

126. Dieter Henrich, "Sceptico Sereno", 460.

127. Richard Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

128. Ries, *Karl Löwith*, 129.

129. Ibid., 100.

130. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, 11.

131. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks: Sage, 1996).

132. Löwith to Strauss, July 13, 1935, in Löwith/Strauss, "Correspondence", 187.

133. Strauss to Löwith, July 17, 1935, in: Löwith/Strauss, "Correspondence", 190.

134. Ries, *Karl Löwith*, 70.

مجادله لوویت و بлумبرگ

1. Odo Marquard, "Aufklärer Polytheismus — auch eine politische Theologie?", in Jacob Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1983), 7779, 84-.

۲. صورت جلسات کنگره را در این اثر می‌یابید:

Helmut Kuhn and Franz Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Munich: Pustet, 1964).

3. Helmut Kuhn, "Vorwort", to Kuhn/Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 99, 12-.

4. Ibid., 11.

5. Karl Löwith, "Das Verhängnis des Fortschritts", in Kuhn/Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 1523, 29-f.

6. Ibid., 16.

7. Ibid., 19.

8. Ibid., 26.

9. Friedrich Dürrenmatt, *Die Physiker* (1962), in idem, *Gesammelte Werke* vol. 2 (Zürich: Diogenes, 1988), 131196, 209-.

10. Löwith, "Das Verhängnis des Fortschritts", 27.

11. Ibid., 28f.

12. Theodor W. Adorno, "Fortschritt", in Kuhn/Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 3033, 48-.

13. Ibid., 35.

14. Ibid., 40.

15. Ibid., 48.

16. Blumenberg to Löwith, July 25, 1962, DLA Marbach.

17. Lübke to Blumenberg, July 19, 1962, DLA Marbach.

۱۸. همانطور که در باب بحث می‌گذرد گفته شد، تفاوت مفهوم (Begriff) و مقوله (Kategorie) ناروشن مانده است:

See the Contribution of Otto Veit to the discussion, in Hermann Braun, "Säkularisation" — Diskussionbericht", in Kuhn/Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 333334, 338-.

19. Hans Blumenberg, "Säkularisation" — Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität", in Kuhn/Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 240240, 265-.

20. Ibid., 241.

21. Martin Stallmann, *Was ist Säkularisierung?* (Tübingen: Mohr, 1960), 33.

22. Friedrich Delekat, über den Begriff der Säkularisation (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1958), 55ff.

23. Ibid., 60.

24. Blumenberg, "Säkularisation", 242f.

25. Ibid., 243.

26. See Hans Robert Jauf, "Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'querelle des anciens et des modernes'", in KuhnWiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 5172-.

این در جای خود ارجاعی است به مقاله قبل تر بلومبرگ.

27. Blumenberg, "Säkularisation", 246.

28. Ibid., 247.

29. Ibid., 248.

30. Ibid.

31. Hans Blumenberg, "Ordnungsschwund und Selbstbehauptung", 51.

بلومبرگ در بحث میزگرد به این مقاله اشاره می کند. نگاه کنید به:

Hermann Braun, "'Säkularisation' – Diskussionsbericht", 334.

۳۲. این سرخ را می توان بسیاری از مقاله های اولیه و نیز در جهان کوپرنیکی (۱۹۶۵) و نیز ادامه آن را در پیدایش جهان کوپرنیکی (۱۹۷۵) و زیست زمان و زمان جهان (۱۹۸۶) یافت.

33. Blumenberg, "Säkularisation", 249f.

34. Ibid., 255.

35. Ibid., 257.

36. Ibid., 263.

37. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 47.

38. Wiedner, "Zur Rhetorik der Säkularisierung", 99, n. 7.

39. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 47f.

40. Blumenberg, "Säkularisation", 254.

41. Ibid., 256.

42. Ibid., 256f.

43. Ibid., 265.

44. Ibid., 265.

45. Braun, "'Säkularisation' – Diskussionsbericht", 336.

46. Ibid., 337.

47 Ibid., 338.

48. Löwith to Blumenberg, December 26, DLA Marbach.

بلومبرگ در پاسخ خود، به تاریخ ۵ ژانویه ۱۹۶۷، به نامه قبلی ارجاع می دهد که این مسئله نخستین بار در آن مطرح شد. آن نامه، به تاریخ ۱۸ ژانویه ۱۹۶۶، اکنون قابل دسترسی نیست. نکته ای که لوویت می خواست درباره آن بحث کند،

اصل موضوعه و یکو بود: «هر که چیزی را ساخته باشد، می‌تواند تغییرش دهد.» نگاه کنید به:

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 25.

49. Blumenberg to Löwith, January 5, 1967, DLA Marbach.

50. Löwith to Blumenberg, March 3, 1967, DLA Marbach.

51. Gadamer to Blumenberg, August 13, 1967, DLA Marbach.

52. Löwith to Blumenberg, September 25, 1967, DLA Marbach.

53. Karl Löwith, "Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg" (1968), in idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 2 (Stuttgart: Metzler, 1983), 452456, 459–.

54. The passage quoted on p. 456 — "Es gibt Keine Anhaltspunkte..." — is on p. 243 of Blumenberg's lecture; the equivalent, but differently worded, passage is in *Die Legitimität der Neuzeit*, 23.

55. Löwith, "Besprechung", 457f.

56. Löwith, "besprechung", 459, cf. "Diskussionbericht", 336.

57. Blumenberg to Löwith, September 14, 1967, DLA Marbach.

58. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 22, cf. "Säkularisation".

59. Ibid.

60. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 37.

61. Ibis., 35, emphasis added.

62. Cf. Löwith, "Besprechung", 459.

بحث درباره این نکته محدود به بند آخر است.

63. Blumenberg to Gadamer, October 3, 1968, DLA Marbach.

64. See Blumenberg, "Säkularisation", 265, n. 24.

این عبارت بدون انتساب به وایتسزکرو در عوض به نشانه نزدیکی به وگلین آورده شده است:

Die Legitimität der Neuzeit, 78.

لوویت این عبارت را ارجاعی به روایت خود در صفحه ۴۵۵ تلقی می‌کند، ارجاعی به «ملاقات» خود.

۶۵. متأسفانه این منبع را نتوانستم در مارباخ پیدا کنم.

66. Hans—Georg Gadamer, "Die Legitmität der Neuzeit (H. Blumenberg)" (1968), in idem, *Gesammelte Werke*, vol. 4 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 5252, 59–.

67. Gadamer, "Die Legitmität (H. Blumenberg)", 59.

68. Gadamer to Blumenberg, August 13, 1967, DLA Marbach.

69. Blumenberg to Gadamer, August 16, 1967, DLA Marbach.

70. Blumenberg to Gadamer, October 3, 1968, DLA Marbach.

71. Löwith, *Meaning in History*, 144.
72. Robert M. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate".
73. Löwith, "Besprechung", 454.
74. Ibid., with reference to Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 72.
75. Daniel Tanguay, "De la fin de l'histoire à l'ère de présentisme: quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain" in Michaël Foessel, Jean-François Kervégan and Myriam Revault d'Allonnes (eds.), *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss* (Paris: CNRS Editions, 2007), 6175, 73, 80-.
76. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity", 78.
77. Ibid.
78. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 107.
79. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 42f.
80. Ibid., 35.
81. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 36.
82. Ibid., 38.
83. Ibid., 39.
84. Ibid.
85. Hermann Braun, "'Säkularisation' – Diskussionsbericht", 337.
86. Löwith to Bloch undated letter, Bloch's reply dated October 10, 1964, DLA Marbach.
87. Wallace, "Progress, Secularization and Modernity", 79.

پایان تاریخ و راهبردهای الهیات سیاسی

1. Francis Fukuyama, "The End of History", in *The National Interest* no. 16 (Summer 1989) and idem, *The End of History and the Last Man* (New York City: The Free Press, 1992).
2. See e.g. Ralf Dahrendorf, *Der Wiederbeginn der Geschichte* (Munich: C. H. Beck, 2004).
3. Immanuel Kant, "Das Ende aller Dinge", in idem, *Werke in zwölf Bänden*, ed. Wilhelm Weischedel (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968), vol. XI, A495, A511.
4. Ibid. A497.
5. Arnold Gehlen, "Ende der Geschichte?" (1973), *Einblicke* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1975), 115126, 133-. The pedigree is of

the term discussed at length in Lutz iethammer, *Posthistoire* (Reinbek: Rowohlt 1989), esp. 1330–.

6. Arnold Gehlen, “über Kulturelle Kristallisation” (1961) in idem, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (1962, Neuwied: Luchterhand, 1971), 283–395, 300–; and Gehlen, “Post-Histoire” (1962), in idem, *Gesamtausgabe* (Frankfurt/Main: Klostermann, 2004), vol. VI, 352–361–.

7. Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1965).

8. Arnold Gehlen, “Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”, in *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, 232–246–.

9. “A Way of life tending towards inertia in a mode of mobility” — Gehlen, “Post-Histoire”, 359.

10. Niethammer, *Posthistoire*, 9.

11. *Ibid.*, 158.

12. Gehlen, “Post-Histoire”, 352.

13. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932, Berlin: Duncker & Humblot, 1996), 31f.

۱۴. «واژه‌ای برای تحقیر و استفاده مداوم» (در این جا اشمیت درباره «تصمیم‌گرایی» صحبت می‌کند). در پیش‌درآمد ۱۹۶۹ به کارل اشمیت:

Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil* (1912, Munich: C. H. Beck, 1969), v.

15. Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie* (1994, Stuttgart: Metzler, 2004).

16. Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 2.

17. *Ibid.* 13f.

18. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 78. See also Odo Marquard,

19. Voegelin, *The New Science*, 124.

20. See Adolf von Harnack, “Die akute Verweltlichung des Christentums” (1886), in Kurt Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975), 142–173–, esp. 145–149–.

21. *Ibid.* 152f.

22. Marquard, “Der gnostische Reziiv”, 32.

23. Barbara Aland, “Was ist Gnosis?”, in Taibes (ed.), *Gnosis und*

Politik, 5465 ,65-.

24. Marquard, "Der gnostische Rezidiv, 31.

25. John 8, 23 (King James Version).

26. Aland, "Was ist Gnosis?", 57.

27. Ibid. 60.

«بلا تکلیفی آخرت شناسانه»، مفهومی است که اریک پترسون نخستین بار آن را مطرح کرد. این مفهوم ناظر بر تنشی است که بین «هنوز نه» و «همین حالا»ی رستگاری وجود دارد، یعنی تعویق قضاوت واپسین تا رستاخیز مسیح.

28. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 84.

29. Ibid., 31.

30. Voegelin, *The New Science*, 129.

31. Ibid., 126f.

32. Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Bern: Francke, 1947), 35.

33. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 82f.

34. Wilhelm Schmidt—Bigeemann, *Geschichte als absoluter Begriff* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991), 116f.

35. Voegelin, *The New Science of Politics*, 107f.

36. Ibid., 129.

37. Ibid., 118.

38. Ibid., 121.

39. Ibid., 120.

40. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 22.

41. Ibid.

42. Voegelin, *The New Science of Politics*, 127.

43. Ibid., 124.

44. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 78.

45. Richard Faber, "Eric Voegelin: Gnosis—Verdacht als polit(olog)isches Strategem", in Taubes (ed.), *Gnosis und Politik*, 230-232, 248-f.

46. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 39.

47. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 78.

48. Ibid., 89.

49. Ibid., 204f.

50. Most recently in Odo Marquard, "Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichts—philosophie", *Neue Zürcher Zeitung*, October 29, 2005. See also Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 3840-.

51. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 67.

52. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 78.
53. Ibid. 33.
54. Ibid. 35.
55. Marquard, "Der gnostische Rezidiv", 35f.
56. Reinhart Koselleck, "Die Verzeitlichung der Utopie" (1982), in idem, *Zeitschichten* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000), 131149–, esp. 143).
57. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 29.
58. Schildt and Sigfried, *Deutsche Kulturgeschichte*, 143f.
59. Schmitt, *Glossarium*, 81.
در صفحه ۲۷۹ و جاهای دیگر نیز از نام «دون کاپیسکو» استفاده می‌شود.
60. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, 410.
61. Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994), 53ff.
62. Ibid., 215.
63. Ibid., 215f.
64. Carl Schmitt, *Glossarium*, 265.
65. Carl Schmitt, "gesang des Sechzigjährigen", in idem, *Ex Captivitate Salus* (Cologne: Greven, 1950), 92f.
66. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 87.
67. Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, 217.
68. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 52.
69. Carl Schmitt, Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation (Cologne: Greven, 1950), 11f.
70. Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923, Stuttgart: Klett—Cotta, 2002), 22. See also Glossarium, 273: "Lenins Ideal die elektrifizierte Erde": and Carl Schmitt, "Die Einheit der Welt", in idem, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924/1978*, ed. Günter Maschke (Berlin: Duncker & Humblot, 2005), 847.
71. Schmitt, "Die Einheit der Welt", 847.
۷۲. در یکی از پوستره‌های حزب دموکرات مسیحی برای انتخابات ۱۹۵۳ بوندستاگ، این تضاد را در مجموعه‌ای از کارتون‌ها و اشعار نشان می‌دهد و مقاصد حزب سوسیال دموکراتیک را به ریشخند می‌گیرد. مثلاً در این شعر:
"Man Plant und Plant und lenkt und lenkt,/ und der Verbrauch wird eingeschränkt,/ trotz aller Planung, aller Mühen/ hat niemand was Rechtes anzuziehen." Reprinted in Reiner Diederich and Richard

Grübling, Stark dür die Freiheit. Die Bundesrepublik im Plakat (Hamburg: Rasch und Röhring, 1989), 31.

73. Schmitt, *Glossarium* 285.

74. On the Ebrach circle, see van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens*, 200208—.

75. Hans—Joachim Arndt, “Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens”, in *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 1967), 119, 154—120. Schmitt refers to this article in *Politische Theologie II*, 114.

76. Bernard Willms, “Zur Dialektik in *Politische Theologie II*, 114.

77. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, 475.

ویراستاران اونیورسیتاس عنوان اصلی مقاله «سه انتخاب تاریخ مسیحی» را تغییر دادند، عنوانی که از آن زمان مقاله ذیل آن منتشر شده است، مثلاً در: ۱۶۶، ۱۶۱، Blumenberg/Schmitt, *Briefwechsel*

۷۸. «امروزه هرتلاشی برای خودفهمی، یا به نوعی خودیابی تاریخی فلسفی می‌انجامد یا به ازجاکندگی اوتویابی خود ختم می‌شود.» — Schmitt, “Drei — Stufen historischer Sinngebung” ۹۲۷

79. Schmitt, “Drei Stufen historischer Sinngebung”, 927, cf. Donoso Cortés, 12.

۸۰. اشمیت در اینجا از علامت گیومه استفاده نمی‌کند. لوویت در واقع چنین گفته بود: «هرچه بیشتر از فلسفه تاریخ قرون هجدهم و نوزدهم، به سمت منبع الهام اصلی این فلسفه تاریخ، به عقب برویم، به استثناء یواخیم، کمترنشانی از برنامه دقیق و مدون دارد.» (Meaning in History, 191) و اشمیت آن را چنین ترجمه می‌کند: «هرچه تاریخ انسان به عقب می‌رویم، ایده برنامه هرچه بیشتر از میان می‌رود» (Drei Stufen historischer Sinngebung, 928). اتفاقاً کستینگ این واژه را به «طراحی» و نه اصلاً «برنامه» ترجمه می‌کند (Weltgeschichte und Heilsgesehen, 175).

81. Mehring, “Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das ‘Ende Der Geschichte’”, 236.

82. Blumenberg, “Lebenswelt und Technisierung”, 12.

83. Schmitt, *Glossarium*, 31.

84. Carl Shmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* (1954, Stuttgart: Klett-Cotta, 2008), 41f., Donoso Cortés, 11f.

۸۵. در پانویشت پرمعنایی از بیزاری اشمیت از تکنولوژی سخن گفته است: او سال‌ها از «اشعه‌ها» می‌ترسید و از خرید رادیو، تلویزیون یا تلفن برای خانه‌اش خودداری می‌کرد:

Christian Linder, *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land* (Berlin: Matthes &Seitz, 2008), 240.

۸۶. «بیزارم از جهانی که آن را انسان برای انسان بسازد.» : Schmitt, *Glossarium*, 264

بلمونبرگ در نسخه خود، که در مارباخ نگهداری می‌شود، زیر این عبارت خط کشیده بود.

87. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 83.

۸۸. «اما شادی یکسر خواستار ابدیت است / ابدیتی بی‌نهایت ژرف!:

Friedrich Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, transl. R. J. Hollingdale (Harmondsworth: Penguin, 1961), 243f., 333.

89. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 54,

90. Leo Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen" (1932), in Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"* (1988, Stuttgart: Metzler, 1998), 97118, 125-.

91. Schmitt, *Glossarium*, 285.

92. Schmitt, *Glossarium*, 275f.

World War One and World War Two, / all good things are three. / Man plans his world

history, / what horrible poems they will be! / Ultimately, they will be but rumors, / which I

breed as myths. / But God leads man's plan *ad absurdum* / for ultimately, man's plan is

nothing but merely stupid. / Only you are as stupid as that! So all that's missing is that

one there, / *Deus sive natura*, / *Deus Spinozisticus sive Spinozistica Natura*. // The more

man does according to plan, / the more his plan is prone to collapse. / And God's plan,

which then appears, / leads *ad absurdum* friend and foe

[کرول این شعر را در متن اصلی می‌آورد و در یادداشت اظهار می‌کند که قادر به بازتولید قافیه‌ها نبوده است. بازتولید این قوافی در ترجمه فارسی نیز امکان‌پذیر نیست و تا حدی حتی از وجاهت متن می‌گاهد، بدین‌رو شعری که اشمیت در گلوَساریوم نقل کرده، به بخش یادداشت‌ها منتقل شده است.]

93. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, 450.

94. Ibid.: Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 51f.

95. Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", 929.

96. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 39.
97. Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", 929.
98. Armin Mohler, "Carl Schmitt und die 'Konservative Revolution'", in Helmut Quatrich (ed.), *Complexio Oppositorum. über Carl Schmitt* (Berlin: Duncker & Humblot, 1988), 12914, 151–ff.
99. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 181ff., with reference to Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982), 126.
100. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 105.
101. Linder, *Der Bahnhof von Finnetrop*, 34ff.
102. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, 477.
103. Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", 931.
104. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, 477.
105. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 31.
106. Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", 929.
107. Schmitt, *Donoso Cortés*, 93.
108. See Maschke's notes on the essay in, Carl Schmitt, *Staat, Groß Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916/1969*—(Berlin: Duncker & Humblot, 1995), 510. "Der Verplante Planet" appeared in *Der Fortschritt*, April 11, 1952, a long—defunct newspaper which was sympathetic to the right wing of the FDP.
109. Schmitt, "Die Einheit der Welt", 841.
110. *Ibid.*, 842.
111. *Ibid.*
112. *Ibid.*, 843.
113. Martin Meyer, *Ende der Geschichte?* (Munich: Hanser, 1993), 141.
114. Schmitt, "Die Einheit der Welt", 844.
115. *Ibid.*, 845; cf. *Donoso Cortés*, 11f.
116. Schmitt, "Die Einheit der Welt", 847.
117. *Ibid.*, 84ff.
118. *Ibid.*, 849.
119. Mehring,, "karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'", 237.
120. Schmitt, "Die Einheit der Welt", 851.
121. *Ibid.*, 852.
122. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 54.
123. *Ibid.*, 46.

124. Ibid., 47.

125. Ibid.

126. Carl Schmitt, *Land und Meer* (1942, Stuttgart: Klett-Cotta, 1993), 106.

127. Schmitt, *Glossarium*, 65.

128. Ibid., 83. The quotation is from Alfred Döblin, "Die literarische Situation" (1947), in idem, *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur* (Otlon: Walter, 1989), 409-410, 487-.

اشمیت این جمله را کمی کوتاه می‌کند: «برنامه انسان، مداخله در تاریخ و فرار از آن است....»

129. Döblin, "Die literarische Situation", 410.

130. Ibid., 411.

131. Ibid., 410.

132. Schmitt, *Glossarium*, 94f.

133. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 249, with ref. to 1 Thessalonians 5, 3.

«و هنگامی آنان از صلح و امنیت سخن گویند، ناگهان به هلاکت می‌افتند.»

134. Carl Schmitt, *Theodor Däubler "Nordlicht"* (1916), Berlin: Duncker & Humblot, 1993), 62.

135. Schmitt, "Drei Stufen Politische Theologie", 931.

136. Hugo Ball, "Carl Schmitts Politische Theologie" *Hochland* 21:2 (1924): 263-264, 273-.

137. Carl Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche", *Summa* no. 2 (1917): 7171, 80-.

138. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 58ff.

139. Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt", 113.

140. Ibid., 119.

141. Elaine Pagels, "The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 13- versus That of John Chrysostom", *The Harvard Theological Review* 78:1/2 (1985): 678-699.

142. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 134.

143. Schmitt, *Glossarium*, 37.

144. Meyer, *Ende der Geschichte?*, 167.

145. From Aüubler's poem "Sang an Palermo": Schmitt quotes the line – "Der Fiend ist unsre eigne Frage als Gestalt" – e.g. in *Ex Captivitate Salus*, 90; *Glossarium*, 213, 243; *Theorie des Partisanen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1963), 87.

146. Schmitt, *Glossarium*, 80.

147. Schmitt to Blumenberg, September 19, 1975, *Briefwechsel*, 138.

148. Schmitt, Politische Theologie II. Die Legende von der Eredigung jeder Politischen Theologie (Berlin: Duncker & Humblot, 1970), 94ff.

149. Ibid., 81, with reference to 2 Thessalonians 2, 6-7. The Greek *κατεχον* is translated as “quid detineat” (*το κατεχον*) and “qui tenet” (*ο κατεχον*) in the Vulgate, as “what withholdeth” and “he who now restrains” in the New King James Version. — Schmitt uses various spellings (e.g. *Kat.echon* or *Kat—echon*), but *Katechon* shall be used throughout the present study.

150. Viegelin, *The New Science of Politics*, 110.

151. Schmitt, *Politische Theologie II*, 81, see also 61 n. 8.

152. 2 Thessalonians 2, 2.

153. Ibid.

154. 2 Thessalonians 2, 67–.

۱۵۵. اشمیت از کاتخون نیز صحبت می‌کند، گرچه کاتخون می‌تواند یک فرد یا نوعی موجودیت انتزاعی باش.

156. Felix Grossheutschi, Carl Schmitt und die Lehre vom *Katechon* (Berlin: Duncker & Humblot, 1996), 13.

157. Ibid., 24.

۱۵۸. برای تاریخچه این تفسیر نگاه کنید به: *ibid.*, 53ff.

159. Carl Schmitt, “Beschleuniger wider Willen” (1942), in *Staat, Großraum Nomos*, 431436 ,440–. See also 438, n. 12.

در این جا ویراستار همه موارد ذکر این کلمه در نوشته های اشمیت را فهرست کرده و کتابشناسی گسترده ای درباره این موضوع به ست داده است.

160. Schmitt, *Land und Meer*, 19.

161. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde* (1950, Berlin: Duncker & Humblot, 1997), 29.

162. Schmitt, *Glossarium*, 63.

163. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 31.

164. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 26.

165. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 89f.

166. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 89f.

167. Carl Schmitt, “Die andere Hegel—Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag”, *Christ und Welt*, July 25, 1957.

168. Ibid.

169. Schmitt, “Die Einheit der Welt”, 843.

170. Schmitt, *Glossarium*, 8.

171. Ibid., 37.
 172. Ibid., 31, 147.
 173. Reinhart Koselleck, "Zeitverkürzung und Beschleunigung" (1985), in *Zeitschichten*, 177-195, 202-.
 174. Reinhart Koselleck, "Gibt es seine Beschleunigung der Geschichte?" (1976), in *Zeitschichten*, 150-174, 176-.
 175. Niethammer, *Posthistoire*, 9.
 176. Schmitt, *Glossarium*, 94.
 177. Ibid., 272.
 178. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, 29f.
 179. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 27f., 42.
 180. Meyer, *Ende der Geschichte?*, 132.
 181. Meyer, *Ende der Geschichte?*, 134.
 182. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 24.
 183. Meyer, *Ende der Geschichte?*, 135.
 184. Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff*, 109.
 185. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, 25.
 186. Ibid., 11f.
 187. Schmitt, *Politische Theologie*, 59.
 188. Schmitt, *Glossarium*, 273.
 189. Ibid., 171.
 190. Carl Schmitt, "Raum und Nomos – Zur Phonetik des Wortes Nomos" (1951), in *Staat, Großraum, Nomos*, 491-495-, cf. *Glossarium*, 317.
 191. Schmitt, *Glossarium*, 113.
 192. Schmitt, "Beschleuniger wider Willen", 435.
 193. Ibid., 436.
 194. Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998), 129.
 195. Ibid., 198.
 196. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 246.
 197. Meyer, *Ende der Geschichte?*, 168; see also Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, 128.
 198. Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*, 129.
 199. Schmitt, *Glossarium*, 165.
- کلمه «عیاشان»، تن پرستان، برساکنان شهر عیاشان یا تن پرستان دلالت می‌کند،
اوتوپای عامیانه‌ای که در آن نهرهای شیرو غسل جاری است. کلمه طرفداران

سقط جنین، لاابالیان، تصویری هم زنده و هم تا حدی از حیث لحن مهجور است و بنابراین واجد تحقیر بیشتری است.

200. Barbara Nichtweiß, quoted in Goh, *Arbeit an der Helliosigkeit der Welt*, 185.

201. Quoted in Glen Newey, *Routledge philosophy quidebook to Hobbes and Leviathan* (London: Routledge, 2008), 1.

202. Schmitt, *Glossarium*, 97.

203. Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt", 125.

204. Schmitt, *Der Leviathan*, 118.

۲۰۵. این نکته آخر، ادعایی است که نیکولاس زومبارت آن را مطرح می‌کند. نگاه کنید به:

Die deutschen Männer und ihre Feinde, Munich: Hanser, 1991.

گرچه زومبارت در این جا به ساز معمول خود می‌رقصد، نکته او را نه ضعف ذاتی آن و نه اکتشافات راینهارد مهرینگ (که سرزدن‌های بیشمار اشمیت به روسپیان را ثبت کرده است)، کاملاً تضعیف نمی‌کنند.

206. Groh, *Arbeit der Helliosigkeit der Welt*, 203.

207. Schmitt, *Politische Theologie*, 43.

208. *Ibid.*, 52.

209. *Ibid.* 43.

210. *Ibid.* 21.

211. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, 259f.

212. Peterson, *Der Monotheismus als Politisches Problem*, 81.

۲۱۳. تنها یکبار در صفحه ۱۵۸، یادداشت ۱۶۸، از اشمیت و الهیات سیاسی نام برده می‌شود.

214. Alezander Schmitz and Marcel Lepper, "Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen", I *Blumenberg/Schmitt, Briefwechsel*, 252278, 306-.

215. *Ibid.*, 284.

216. Schmitt, *Politische Theologie II*, 94f

217. *Ibid.*, 49.

218. *Ibid.*, 23f.

219. *Ibid.*, 25f; *Der Begriff des Politischen*, 27.

220. Schmitt, *Politische Theologie II*, 72.

221. *Ibid.*, 80.

222. *Ibid.*, 72f.

223. *Ibid.*, 82f., see also 20f.

224. Ibid., 86.
 225. Taubes, Ad Carl Schmitt, 11.
 226. Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, 21.
 227. Löwith, Meaning in History, 144.
 228. Schmitt, Politische Theologie II, 101.
 229. Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel (Munich: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1992), 34.
 230. Meier, Die Lehre Carl Schmitt, 125f.
 231. Ibid., 112f.
 232. Letter to Pierre Linn, 1939, quoted. In Groh, Arbeit an der Helliosigkeit der Welt, 115.
 233. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 469.
 234. Schmidt-Biggemann, Geschichte als absoluter Begriff, 107.
 235. Ibid., 107.
 236. Karl Marx and Frederick Engels, Manifesto of the Communist Party, Authorized English Translation (1848, London: William Reeves, 1888), 29.
 237. Schmidt-Biggemann, Geschichte als absoluter Begriff, 109.
 238. Ibid., 110.
 239. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe), 553.
 240. Eric Voegelin, Wissenschaft, Politik und Gnosis (Munich: Kösel, 1959), 80.
 241. Schmidt-Biggemann, Geschichte als absoluter Begriff, 118.
- بلومبرگ تا نامه‌اش به تاریخ ۷ اوت ۱۹۷۵، نامی از کاتخون نمی‌برد (Briefwechsel, 131). به نظر می‌رسد که او نخستین بار در این نامه به مفهوم کاتخون توجه می‌کند. اشمیت قبلاً نسخه‌ای از «سه مرحله از معنابخشی تاریخی» را برای بلومبرگ فرستاده بود (نگاه کنید به فصل پنجم، بخش سوم). اما می‌توان گفت که بلومبرگ قبلاً از این مفهوم آگاه بوده است: در فهرست مطالعه او، «وحدت جهان» در ۱۱ فوریه ۱۹۵۲ ثبت شده و نمره ۳ گرفته است. ممکن است بلومبرگ این مفهوم را جدی نگرفته یا فراموش کرده باشد یا ارتباطی بین مفهوم و اندیشه اشمیت برقرار نکرده باشد.

تکمله دوم

1. Theodor W. Adorno, "Jargon der Eigentlichkeit" (1964), in idem. Gesammelte Schriften vol. VI, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973, 413453, 526-.
2. Arnold ehlen, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Bonn: Athenäum, 1940, 1950, 1955, 34f., 38.

3. Schmitt, Glossarium, 272.
4. "Eucharistic Celebration on the Occasion of the 23rd World Youth Day. Homily of His Holiness Benedict XVI. Randwick Raecourse, Sunday, 20 July 2008". Source: <http://www.vatican.va/holy-father/benedict-xvi/homilies/2008/documents/hf-ben-xvi-hom-2008720-xxi-ii-wyd-en.html>, retrieved on December 4, 2009.
5. Sloterdijk, Sphären III, 688.
6. Ibid., 698.
7. Reprinted in Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek: Rowholt, 1961, 4454-.
8. Ibid., 46.
9. Ibid., 47f.
10. Plato, Protagoras, transl. Benjamin Jowett, 321b—d. Source: <http://classics.mit.edu/Plato/protogoras.html>, retrieved on Decemer 4, 2009.
۱۱. بلومبرگ در آن از «اثر بسیار بزرگ» گلن سخن می‌گوید که «البته مقاصد و نیاتی پرسش برانگیز دارد.»:
- Der Mensch (Anthropologische Annäherung, 115).
12. Martin Meyer, "Figuren der Lebenswelt. Bücher von Hans Blumenberg", Merkur 36:11 (1982): 11101121—; see also Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, 96ff.
۱۳. جری زی مولر؛ نامه شخصی به نگارنده در ۸ مه ۲۰۰۸؛ پروفیسور مصحح درسگفتار بلومبرگ درباره گلن در ۱۹۸۱/۸۲.
14. Blumenberg to Neukirchen, March 20, 1987, DLA Marbach.
15. Blumenberg, "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik", 115.
- بلومبرگ کلمه «پرسش برانگیز» را درباره همین «مطلق العنانی نهادها» بکار می‌برد.
16. Campe, "Von der Theorie der Technik der Metapher", 307.
17. Ibid.
18. Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, 95.
19. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 9.
20. Ibid., 11.
21. Ibid., 13.
22. Blumenberg, "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik", 130.
23. Ibid., 112.
24. Löwith, "Das Verhängnis des Fortschritts", 38.
25. Blumenberg to Schmitt, August 7, 1975, Briefwechsel, 133.
26. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 9.

27. Sloterdijk, Sphären II, 709.
28. Karl Mar, Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right (1834/44). Source: <http://www.marxists.org/archiv/marx/works/1843/critique-hpr-intro.htm>, retrieved on December 4, 2009.
29. Karl Marx, Draft of a New Preface to The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature (1841). Source: <http://www.marxists.org/archiv/marx/works/1841/dr-theses/foreword.htm>, retrieved on December 4, 2009.

مجادله اشمیت و بلومبرگ

1. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 11.
2. Ibid.
3. Ibid., 18.
4. Ibid.
5. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 31.
6. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 21.
7. Ibid., 21f.
8. Ibid., 35f.
9. Ibid., 45.
10. Ibid., 37.
11. Ibid., 50.
12. Ibid., 63.
13. Ibid., 72.

در این جا، استدلال بلومبرگ، کمابیش تکرار کلمه به کلمه استدلالی است که در مونستر اقامه شده بود. نگاه کنید به:

- Blumenberg, "Säkularisation", 256f. and above, Ch. III, 139.
14. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 73. See Blumenberg, "Säkularisation", 265 and above, Ch. III, 141 for this passage in full.
 15. Schmitz/Lepper, "Logik der Differenzen", 254.
 16. Schmitt to Blumenberg Marbach 31, 1971, Briefwechsel, 111.
 17. Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, 27.
 18. Chmitt, Politische Theologie II, 109.
 19. Ibid., 110.
 20. Heinrich Meier, "Der Streit um die Politische Theologie. Ein Rückblick", in idem, Die Lehre Carl Schmitts, revise edition (Stuttgart:

Metzler, 2009), 269247, 300-f.

۲۱. اشمیت در این جا با بستر نادقیق قانون‌مندی بازی می‌کند و این قضیه را باز می‌گذارد که قانون‌مندی به چه قانونی ارجاع می‌دهد. در کاربرد روزمره، قانون‌مندی، کرد و کار منطق درونی و تبعیت از قوانین طبیعت (یا قسمی منطق فرضی تاریخ) را توصیف می‌کند، و نه قوانین کشور و رفتار بر طبق آنچه قانون‌مند دانسته می‌شود.

22. Hofmann, Legitimität gegen Legalität, xiii.

23. Carl Schmitt, Legalität und Legitimität (1932, Berlin: Duncker & Humblot, 1998), 65.

24. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, 393.

25. Ibid., 395.

26. Schmitt, Politische Theologie II, 114.

27. Ibid., 15.

28. Ibid.

29. Ibid., 116.

30. Ibid., 119.

31. Schmitt, Politische Theologie II, 120.

۳۲. Ibid., 122. عبارت مورد نظر، مربوط به بخش چهارم شعرو حقیقت است که گوته خود اجازه انتشار آن را نداده بود. در ویراست معتبر آثار گوته، این عبارت به عنوان سرنوشته این بخش نیامده و در میانه آن ذکر شده است. این توصیف از جمله قصار به مثابه «آن گفته عجیب ولی عظیم» متعلق به خود گوته است. در نسخه زیر، جمله قصار در همان جایی ذکر شده است که اشمیت می‌گوید (vol. 10, 75):

Cf. Johann Wolfgang Goethe, Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Müncher Ausgabe, vol. 16, Aus Hamburger Ausgabe (Hamburg: Christian Wegner Verlag, 1959)

بلومبرگ اظهار می‌کند که گوته خود نمی‌خواسته است که جمله قصار را به سرنوشته کل بخش تبدیل کند: Arbeit am Mythos, 569

33. Groh, Arbeit an der Heillosigkeit der Welt, 162f.

34. Schmitt, Politische Theologie II, 124ff.

جمله آخر چنین است: Nemo contra hominem nisis homo ipse

35. Ibid., 124.

36. Blumenberg to Taubes, May 24, 1997, ZfL Berlin.

37. Jacob Taubes, Ad Carl Schmitt, 70.

38. Specht to Schmitt, Febuary 6, 1971, quoted in Schmitz/Lepper, 107 n.

39. Blumenberg to Schmitt, March 24, 1971, Briefwechsel, 105.

۴۰. بلومبرگ در نامه‌های بسیاری به گادامر، این ملاقات را به یاد می‌آورد. این

ملاقات در ماه مه ۱۹۷۰ در دوسلدورف اتفاق افتاده است. بلومنبرگ در آن جا اعلام می‌کند که پروژه کار بر روی اسطوره را ادامه می‌داند که در یکی از جلسات شعروهرمنوتیک برگزار شده بود (بلومنبرگ به گادامر، ۱۶ سپتامبر ۱۹۸۷، دی.ال.ای ماریاخ). اگر بتوانیم فرض کنیم که بلومنبرگ به بازنویسی تاریخ دست نزده است، این یافته برای نقض این فرض ریچارد فابر کفایت می‌کند که اشمیت، بلومنبرگ را از وجود این جمله قصار آگاه کرده بود. نگاه کنید به:

Richard Faber, "Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie?" in idem (ed.), *Politische Religion — religiöse Politik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, 1934, 41-.

46. Ibid.

47. Ibid., 25f.

48. Ibid., 31.

49. Ibid., 97f.

50. Ibid., 38f.

51. Schmidt-Biggemann, *Geschichte als absoluter Begriff*, 125.

52. Ibid.

53. Peter Sliterdijk, *Eurotaoisumus. Zur Kritik der politischen Kinetik* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989), 307ff.

54. Blumenberg, *Säkularisierung und Seblsbehauptung*, 99.

55. Ibid.

56. Ibid., 100f.

57. Ibid., 102.

58. Ibid., 103.

59. Schmitt, *Politische Theologie II*, 101 n.

60. Blumenberg, *Säkularisierung und Seblsbehauptung*, 102.

61. Ibid., 107.

62. Ibid., 107.

63. Ibid., 110.

64. Ibid., 112.

65. Ibid., 113.

66. Meier, "Der Streit um die Poltische Theologie", 226.

67. Groh, *Arbeit an der Helliosigkeit der Welt*, 170f.

68. Blumenberg, *Säkularisierung und Seblsbehauptung*, 105.

69. Schmitt to Blumenberg, October 20, 1974, *Briefwechsel*, 118ff.

70. bid.

71. Schmitt to Blumenberg, November 24, 1974, *Briefwechsel*, 125f.
72. Blumenberg to Schmitt, August 7, 1975, *Briefwechsel*, 130.
73. Schmitt, "Drei Stufen historischer Sinngebung", 929.
74. Blumenberg to Schmitt, August 7, 1975, *Briefwechsel*, 131.
۷۵. بلومبرگ خود را در موافقتی ضمنی با تاوبس می‌یافت: Ad Crl
Schmitt, 22
76. Blumenberg to Schmitt, August 7, 1975, *Briefwechsel*, 132.
77. Ibid افزوده از من است.
78. Blumenberg to Schmitt, August 7, 1975, *Briefwechsel*, 134.
۷۹. «موضوع کاتخون یکسره مرا به خود مشغول کرده است»:
Schmitt to Blumenberg, September 19, 1975, *Briefwechsel*, 138. See
also Schmitt's letter of October 20, 1974, *Briefwechsel* 120
80. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 49.
81. Schmitt, *Glossarium*, 63; emphasis added.
82. Meier, "Der Strit um die Politische Theologie", 299.
83. Schmitt, *Glossarium*, 63; "the passage": i.e. 2. Thessalonians 2, 67-.
84. Schmitt to Blumenberg, December 9, 1975, *Briefwechsel*, 143.
85. Blumenberg to Schmitt, August 7, 1975, *Briefwechsel*, 133.
86. Ibid., 133f.
87. Schmitt to Blumenberg, September 19, 1975, *Briefwechsel*, 138.
88. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, 42; underliing in Blumenberg's copy
preserved at DLA Marbach. The book accompanied Schmitt's letter of
December 9, 1975, *Briefwechsel*, 142f.
89. Blumenberg to Schmitt, April 27, 1976, *Briefwechsel*, 147ff.
90. Ibid.
91. Reproduced in *Briefwechsel*, 101.
92. Schmitt, *Glossarium*, 63.
93. Strauss, "Anmerkungen zu Carl Schmitt", 119.
94. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 685.
95. Wetz, Hans Blumenberg zur Einführung, 104.
96. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 685.
۹۷. Ibid., ۶۸۹. این نشان می‌دهد که بلومبرگ چگونه کلمات نهایی را به
کلمات ماقبل‌نهایی تبدیل می‌کند: «و اگر هنوز حرف‌هایی برای گفتن باقی مانده
باشند، چه؟»
98. Ibid., 435f.
99. Goethe, *Dichtung und Warheit* (Münchner Ausgabe), 680f. quoted
in Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 437.

100. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 580.
101. *Ibid.*, 600.
102. Hans Blumenberg, *Matthäuspassion* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988), 15f.
103. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 592.
104. *Ibid.*, 597.
105. *Ibid.*
106. *Ibid.*, 599.
107. *Ibid.*, 593.
108. *Ibid.*, 592.
109. Taubes, *Ad Carl Schmitt*, 9.
110. Quoted in Schmitt, *Politische Theologie*, 67. Translation: "Tribe of Cain, ascend to Heaven and throw God down to Earth." Charles Baudelaire, *The Complete Verse* edited, introduced and translated by Francis Scarfe (Lodnon: Anvil Press, 1986), 230.
111. Schmitt, *Politische Theologie*, 67. Translation: "Foster—father of those who in his black anger God drove out of the earthly paradise." Baudelaire, *Complete Verse*, 2333. — "that time: i.e. the nineteenth century.
112. Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus* (Munich: Fink, 1933), 92.
113. Blumenberg, *Matthäuspassion*, 96.
- کافکا می‌نویسد: «چرا بره‌بوط مویه می‌کنیم؟ نه از آن رو که سبب اخراج ما از بهشت شد، بلکه به سبب درخت زندگی، تا مبادا از آن تناول کنیم.» (Quoted *ibid.*, 95)
114. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 493.
- در بستر برداشت گوته از پرومتهوس به مثابه پسر زئوس، این نکته جالب توجه است که در کتاب ایوب، باب اول، آیه ششم، شیطان در زمره «پسران خداوند» درآمده است.
115. Luke 10, 18.
116. Cf. Hans Blumenberg, "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Generale* 10:7 (1957): 432-447.
117. See Christoph Schmidt, "Unde Malum Zu einer kritischen Revision von Hans Blumenbergs Legitimität der Neuzeit", *Naharaim* 1:1 (2007): 95-112.

118. Blumenberg, Arbeit am Mythos, 597.
119. Blumenberg, Matthäuspasion, 29.
120. Ibid., 30.
121. Cf. Georg Büchner, Leonce und Lena (1836), II/3, in idem, Werke und Briefe (Munich: dtv, 1965), 109.
122. Blumenberg, Maatäuspasion, 126.
123. Bernd Goebel. "Nach der Apokalypse der Vernunft. Hans Blumenberg kritik der Apokalyptik im Rahmen seines philosophischen Programms", in Bernd Goebel and Fernando Suárez Müller (eds.), Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007), 177-202, 198, 202-.
- پیتر بهرنبرگ، ارزیابی کمتر خشمگینانه‌ای ارائه کرده است:
Peter Behrenberg, Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994).
124. Blumenberg to Neukirchen, November 3, 1987, DLA Marbach.

مؤخره: هانس بلومنبِrg، یا کوب تاوبس و نامشروعیت مدرنیته

1. Nicolas Weill, "L'Apocalypse selon Jacob Taubes", Le Monde, December 3, 2009. Source: <http://www.lemone.fr/livres/artile/20009/12/03/eschatologie-occidentale-et-le-temps-presse-du-culte-a-la-culture-de-jacob-taubes3260-1275358-.html>, retrieved on March 10, 2010.
2. Arnulf Conradi, "Jerry Z. Muller – An Intellectual Biographer", The Berlin Journal. A Magazine from the American Academy in Berlin, no. 12 (Spring 2006): 34.
3. Jan Ross, "Das Ganze ist das Halbe. Jacob Taubes und die Gefährlichkeit der Theologie", FAZ, April 2, 1996, L18.
4. Blumenberg to Taubes, January 9, 1967, ZfL Berlin.
5. Blumenberg to Tuabes October 17, 1967, and May 24, 1977, ZfL Berlin.
6. Taubes to Blumenberg, September 26, 1967, and Blumenberg's Reply, October 17, ZfL Berlin.
7. Blumenberg to Taubes, April 4, ZfL Berlin.
8. Ibid.
9. Hans Blumenberg, "Politische Theologie III", in BlumenbergSchmitt,

Briefwechsel, 167171-.

این عنوان از متن گرفته شده است، اما منتخب ویراستاران است. به علاوه، این‌ها نشان می‌دهند که بلومنبرگ به احتمال فراوان، نسخه‌ای را برای تاویس فرستاده است. اشمیت نیز در دفتر یادداشتی مطلب می‌نوشت که عنوانش «جلد سوم الهیات سیاسی» بود (ibid. 174). جلد سوم الهیات سیاسی، ظاهراً عنوانی مقدماتی برای گروه پیشنهادی خود تاویس، به رهبری هانس دیتریش ساندر، مصاحب اشمیت، بوده است. این عنوان، نشان می‌داد که تاویس می‌خواهد پروژه الهیات سیاسی را برای تأمین اهداف خود و برخلاف منافع اشمیت، غصب کند. نگاه کنید به:

Carl Schmitt and Hans—Dietrich Sander, Werkstatt—Discorsi. Briefwechsel 19671981- (Schnellroda: Edition, Antaios, 2009), 452.

10. Bluemnberg, “Politische Theologie III, 171.

11. Taubes, Die politische Theologie des Paulus, 95.

۱۲. نامه شخصی به نگارنده، ژوئیه ۲۸، ۲۰۰۸.

13. See the texts reproduced in Ad Carl Schmitt and Related or identical passages in Die politische Theologie des Paulus.

14. Taubes, Ad Carl Schmitt, 15.

15. Tuabes, Die politische Theologie des Paulus, 96.

16. Ibid., 42.

17. Matthew Bullimore, “The Political Ressurrection of Saint Paul”, Telos no. 134 (Spring 2006): 173180, 182-.

18. Marin Terpsta and Theo de Wit, “No spiritual investment in the world as it is’ — Die negative politische Theologie Jacob Tuae, Dreizehnte Etappe (September 1997): 7678, 102-.

19. Romans 13, 7.

20. Tuabes, Die politische Theologie des Paulus, 75.

21. Ibid., 138.

22. Ibid., 75.

23. Ibid., 140.

24. Wolfgang Hübener, “Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne”, in Taubes (ed.), Der Fürst dieser Welt, 5775, 76-. In the Rektoratsrede, see above Ch. I/3.

25. Ibid., 66.

۲۶. این ادعای کمتر محکم، اینکه غلبه بلومنبرگ بر الهیات سیاسی ناموفق بوده است، در این اثر قابل دسترسی است: Schmidt, “Under Malum?”, 95ff.

27. See Richard Faber, *Der Tasso—Nythos. Eine Goethe—Kritik* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999).
28. Richard Faber, “Von der ‘Erledigung jeder Politischen Theologie’ zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs”, in Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, 8596, 99–f.
29. Faber, “Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie?”, 1936, 41–.
30. See Odo Marquard, “Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie” (1979), in idem, *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart: Reclam, 1981), 91116–.
31. Richard Faber, “Nemo contra deum nisis ipse”. Gegen Hans Blumenbergs politische Polytheologie”, in idem, *Der Prometheus—Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Viegelins und Hans Blumenbergs* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1984), 75887–.
32. Ibid., 76.
33. Faber, “Politische Theologie oder: Was Heißt Theokratie?”, 37.
34. Faber, “Nemo contra deum nisis deus ipse””, 83.
35. Jacob Taubes, “Surrealistische Provokation. Ein Gutachten zur Anklageschrift im Prozeß Lnghans—Teufel über die Flugblätter der ‘Kommune I’”, in *Merkur* 21:11 (1967): 10691079–.
36. Article “Apikoros” in John Bowker (ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions* (New York: Oxford University Press, 1997), 80.
37. Faber, “Politische Theologie oder: Was Heißt Theokratie?”, 34.
38. Blumenberg, “Politische Theologie III, 167.
39. Ibid., 169.
40. Marquard, “Aufgeklärter Polytheismus”, 84.

کتابشناسی

آثار هانس بلومبرگ

Die ontologische Distanz. Unpublished *Habilitationsschrift*, University of Kiel, 1950, typescript at DLA Marbach.

"Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode." *Studium Generale* 5:3 (1952): 133-142.

"Plädoyer für diese Zeit. Versuch einer Ehrenrettung für eine schlecht beleumdete Epoche."

Düsseldorfer Nachrichten, December 31, 1952.

"Der absolute Vater." *Hochland* 45 (1952/1952): 282-284.

"Der absolute Vater", *Düsseldorfer Nachrichten*, November 8, 1952.

"Eschatologische Ironie. Über die Romane Evelyn Waugh's." *Hochland* 46 (1953/1954): 241-251.

"Kant und die Frage nach dem 'gnädigen Gott'." *Studium Generale* 7:9 (1954): 554-570.

"Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum

Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte." *Studium Generale* 8:10 (1955): 637-648.

[writing as Axel Colly] "Das Buch als Markenartikel. Wohltat und Pflege der

- Taschenbuch—Reihen — Das 'Vollbuch' stirbt nicht aus." *Düsseldorfer Nachrichten*, December 29, 1955.
- "Rose und Feuer. Lyrik, Kritik und Drama T.S. Eliots." *Hochland* 49 (1956/57): 109126-.
- "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung." *Studium Generale* 10:7 (1957): 432447-.
- "Epochenschwelle und Rezeption." *Philosophische Rundschau* 6:1/2 (1958): 94120-.
- Review of *Geschichte und Eschatologie* (German translation, 1958) by Rudolf Bultmann. *Gnomon* 31 (1959): 163166-.
- „Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition.“ *Studium Generale* 12:8 (1959), 485497-.
- "Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie" (1959). In idem, *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam, 1981.
- Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
- "Melanchtons Einspruch gegen Kopernikus. Zur Geschichte der Dissoziation von Theologie und Naturwissenschaft." *Studium Generale* 13:3 (1960): 174182-.
- "Die Vorbereitung der Neuzeit." *Philosophische Rundschau* 9:2/3 (1961): 81298 .132-
- "Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche." In *Das Problem der Ordnung*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1962.
- "'Säkularisation' — Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität" (1962). In *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Munich: Pustet, 1964.
- Die kopernikanische Wende*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1965.
- Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1966.
- "Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik" (1971). In idem, *Wirklichkeiten in denen wir leben*.
- Säkularisierung und Selbstbehauptung* (1974). Part I of idem, *Die Legitimität der Neuzeit*.
- Erneuerte Ausgabe*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- "Ernst Cassirers gedenkend" (1974). In idem, *Wirklichkeiten in denen wir leben*.

- Schiffbruch mit Zuschauer*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.
- Arbeit am Mythos*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.
- "Politische Theologie III" (c. 1979). In idem and Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971/1978*, edited by Alexander Schmitz and Marcel Lepper. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987.
- Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1987.
- Matthäuspassion*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988 *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.
- Die Verführbarkeit des Philosophen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.
- and Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971/1978*, edited by Alexander Schmitz and Marcel Lepper. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- Der Mann im Mond. Über Ernst Jünger*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- Geistesgeschichte der Technik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: 2009

آثار کارل لویت

- "Der okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt" (1935). In idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 8. Stuttgart: Metzler: 1984.
- Jacob Burckhardt. *Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936). Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1940). Stuttgart: Metzler, 1986.
- Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (1941). Stuttgart: Kohlhammer, 31953.
- Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1949). Translated by Hanno Kesting, Stuttgart: Kohlhammer, 1953.
- Wissen, Glaube und Skepsis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- "Weltgeschichte und Heilsgeschehen." In *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, edited by Hans—Georg Gadamer. Frankfurt/Main: Klostermann, 1950.
- "Das Verhängnis des Fortschritts" (1962). In *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Munich: Pustet, 1964.
- "Diltheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik" (1966). In idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 8. Stuttgart: Metzler: 1984.
- Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*

- (1967). In idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 9. Stuttgart: Metzler, 1986.
- “Besprechung des Buches *Die Legitimität der Neuzeit* von Hans Blumenberg” (1968). In idem, *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Stuttgart: Metzler, 1983.
- and Leo Strauss. “Correspondence.” *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988): 177192–.
- and Eric Voegelin. “Briefwechsel.” *Sinn und Form* 59:6 (2007): 765794–.

آثار کارل اشمیت

- Gesetz und Urteil* (1912). Munich: C.H. Beck, 1969.
- Theodor Däublers “Nordlicht”* (1916). Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
- Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922, 1934). Berlin: Duncker & Humblot, 71996.
- Römischer Katholizismus und politische Form* (1923). Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.300
- Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin: Duncker & Humblot, 61996.
- Legalität und Legitimität* (1932). Berlin: Duncker & Humblot, 61998.
- Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934). Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
- Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.
- Land und Meer* (1942). Stuttgart: Klett-Cotta, 31993.
- “Beschleuniger wider Willen” (1942). In idem, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*–. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.
- Der Nomos der Erde* (1950). Berlin: Duncker & Humblot, 41997.
- Ex Captivitate Salus*. Cologne: Greven, 1950.
- Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Cologne: Greven, 1950.
- “Drei Stufen historischer Sinngebung”. *Universitas* 5:8 (1950): 927931–.
- “Die Einheit der Welt” (1951). in idem, *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*–, edited by Günter Maschke. Berlin: Duncker & Humblot, 2005.
- “Raum und Rom — Zur Phonetik des Wortes Raum” (1951). In idem, *Staat, Großraum, Nomos*.
- Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* (1954). Stuttgart: Klett-Cotta, 2008 “Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag”. *Christ und Welt*, July 25, 1957.
- Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*–. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- Review of *Kritik und Krise* by Reinhart Koselleck. *Das historisch-politische*

- Buch* 7:10 (1959): 301302-.
- Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1970.
- and Hans Blumenberg. *Briefwechsel 1971/1978*—, edited by Alexander Schmitz and Marcel Lepper. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- and Hans—Dietrich Sander. *Werkstatt—Discorsi. Briefwechsel 1967/1981*—, Schnellroda: Edition Antaios, 2009.

سایر ادبیات موجود

- “Der Hase und der Igel.” In Brüder Grimm, *Kinder— und Hausmärchen*. Stuttgart: Reclam, 2009.
- “Encyclical Letter Spe Salvi of the Supreme Pontiff Benedict XVI.” (2007). Source: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20071130_spe—salvi_en.html, retrieved on March 18, 2010.
- “Eucharistic Celebration on the Occasion of the 23rd World Youth Day. Homily of His Holiness Benedict XVI. Randwick Racecourse, Sunday, 20 July 2008”. Source: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_benxvi_hom_20080720_xxiii—wyd_en.html, retrieved on December 4, 2009.
- “Fortschritt wohin?” *VDI Nachrichten* 24:47 (November 25, 1970).
- “Kardinal warnt vor ‘Entartung der Kultur’.” *Der Tagesspiegel*, September 14, 2007. Source: <http://www.tagesspiegel.de/kultur/Meisner;art772,2379647>, retrieved on March 18, 2010.
- Adams, David. “Ökonomie der Rezeption. Die Vorwegnahme eines Nachlasses.” In *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, edited by Franz Josef Wetz and Hermann Timm. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
- Adorno, Theodor W. “Fortschritt” (1962). In *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Munich: Pustet, 1964.
- — —, “Jargon der Eigentlichkeit” (1964). In idem, *Gesammelte Schriften* vol. VI. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- Aland, Barbara. “Was ist Gnosis?” In *Gnosis und Politik*, edited by Jacob Taubes. Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1984.
- Almeida, Roberto de Amorim. *Natur und Geschichte. Zur Frage nach der ursprünglichen Dimension abendländischen Denkens vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1976.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago

- Press, 1958.
- Arndt, Hans—Joachim. "Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens." In *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.
- Assmann, Jan. *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. Munich: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1992.
- Badiou, Alain. *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (1997). Translated by Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Ball, Hugo. "Carl Schmitts Politische Theologie." *Hochland* 21:2 (1924): 263273–.
- Barash, Jeffrey Andrew. "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization." *History and Theory* 37:1 (1998): 6982–.
- Baudelaire, Charles. *The Complete Verse*. Edited, introduced and translated by Francis Scarfe. London: Anvil Press, 1986.302
- Behrenberg, Peter. *Endliche Unsterblichkeit. Studien zur Theologiekritik Hans Blumenbergs*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994.
- Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung* (= Gesamtausgabe vol. 5.2). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1959.
- Bollenbeck, Georg. *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J.J. Rousseau bis G. Anders*. Munich: C.H. Beck, 2007.
- Bolz, Norbert. *Das Wissen der Religion*. Paderborn and Munich: Fink, 2008.
- Bullimore, Matthew. "The Political Resurrection of Saint Paul." *Telos* no. 134 (Spring 2006): 173182–.
- Bultmann, Rudolf. *History and Eschatology. The Gifford Lectures 1955*. Edinburgh: The University Press, 1957.
- Braun, Hermann. "'Säkularisation' — Diskussionsbericht" (1962). In *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Munich: Pustet, 1964.
- Büchner, Georg. *Leonce und Lena* (1836). In idem, *Werke und Briefe*, edited by Fritz Bergemann. Munich: dtv, 1965.
- Campe, Rüdiger. "Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung." In *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, edited by Anselm Haverkamp and Dirk Mende. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2009.
- Charim, Isolde. "Anschwellender Papstgesang." *die tageszeitung*, April 22, 2005.

- Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium* (1957). London: Paladin, 1970.
- Conradi, Arnulf. "Jerry Z. Muller — An Intellectual Biographer." In *The Berlin Journal. A Magazine from the American Academy in Berlin*, no. 12 (Spring 2006): 34.
- Conze, Werner, et al., "Säkularisation, Säkularisierung." In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. V, edited by Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
- Dahrendorf, Ralf. *Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Krieg im Irak*. Munich: C.H. Beck, 2004.
- Delekat, Friedrich. *Über den Begriff der Säkularisation*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1958.
- Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Erster Band* (1883; = *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, vol. 1). Leipzig and Berlin: Teubner, 21923.
- Diederich, Reiner, and Richard Grübling. *Stark für die Freiheit. Die Bundesrepublik im Plakat*. Hamburg: Rasch und Röhring, 1989.
- Diogenes Laertius. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* (3rd century BCE).
Translated by C.D. Yonge. Source: <http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlthales.htm>, retrieved on December 1, 2009.
- Döblin, Alfred. "Die literarische Situation" (1947). In idem, *Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur*. Olten: Walter, 1989.303
- Dürrenmatt, Friedrich. *Die Physiker* (1962). In idem, *Gesammelte Werke* vol. 2. Zürich: Diogenes, 1988.
- Dworkin, Anthony. "The case for minor utopias." *Prospect* no. 7 (July 2007): 4245-.
- Eliot, T.S. *On Poetry and Poets*. New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1957.
- Faber, Richard. "Von der 'Erledigung jeder Politischen Theologie' zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs." In *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, edited by Jacob Taubes. Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1983.
- . "Eric Voegelin: Gnosis—Verdacht als polit(olog)isches Strategem." In *Gnosis und Politik*, edited by Jacob Taubes. Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1984.
- . "'Nemo contra deum nisi deus ipse'. Gegen Hans Blumenbergs

- politische Polytheologie." In idem, *Der Prometheus—Komplex. Zur Kritik der Polittheologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1984.
- — —. "Politische Theologie oder: Was heißt Theokratie?" In idem (ed.), *Politische Religion — religiöse Politik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.
- — —. *Der Tasso-Mythos. Eine Goethe-Kritik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1999.
- Farias, Victor. *Heidegger and Nazism* (1987). Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- Fuhrmann, Manfred, ed. *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*. Munich: Fink, 1971.
- Fukuyama, Francis "The End of History." *The National Interest* no. 16 (Summer 1989).
- — —. *The End of History and the Last Man*. New York City: The Free Press, 1992.
- Gadamer, Hans—Georg. "Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg)" (1968). In idem, *Gesammelte Werke*, vol. 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987.
- — —. "Karl Löwith zum 70. Geburtstag." In *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, edited by Hermann Braun and Manfred Riedel. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.
- — —. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt/Main: Klostermann, 1977.
- — —. [Interview, January 25, 1988]. In *Erlebte Geschichte erzählt, 19982000-. Herausgegeben von der Stadt Heidelberg*. Heidelberg: Das Wunderhorn, 2003.
- Gehlen, Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt* (1940). Bonn: Athenäum, 51955.
- — —. "Ein Bild vom Menschen" (1942). In idem, *Anthropologische Forschung*. Reinbek: Rowohlt, 1961.
- — —. "Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung" (1952). In idem, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (1962). Neuwied: Luchterhand, 1971.
- — —. "Über kulturelle Kristallisation" (1961). In idem, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (1962). Neuwied: Luchterhand, 1971.
- — —. "Post—Histoire" (1962). In idem, *Gesamtausgabe*, vol VI. Frankfurt/Main: Klostermann, 2004. 304
- — —. "Ende der Geschichte?" (1973). In idem, *Einblicke*. Frankfurt/Main:

- Klostermann, 1975.
- Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Goebel, Bernd. "Nach der Apokalypse der Vernunft. Hans Blumenbergs Kritik der Apokalyptik im Rahmen seines philosophischen Programms." In *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, edited by Bernd Goebel and Fernando Suárez Müller. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe*, vol. 16: *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*. Munich: Hanser, 1985.
- Gray, John. *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London: Allen Lane/Penguin, 2007.
- Groh, Ruth. *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
- Grossheutschi, Felix. *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- Guardini, Romano. *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*. Basel: Heß, 1950.
- Habermas, Jürgen. "Verrufener Fortschritt — verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie." *Merkur* 14:5 (1960): 468477-.
- — —. "Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein." *Merkur* 17:6 (1963): 576590-.
- von Harnack, Adolf. "Die akute Verweltlichung des Christentums" (1886). In *Gnosis und Gnostizismus*, edited by Kurt Rudolph. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- Harris, Sam. *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf, 2006.
- Haverkamp, Anselm. "Das Skandalon der Metaphorologie. Hans Blumenbergs philosophische Initiative." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57:2 (2009): 187205-.
- Heidegger, Martin. "Die Frage nach der Technik", in idem, *Vorträge und Aufsätze*; Gesamtausgabe, Vol. 7, Frankfurt/Main: Klostermann, 2000, pp. 736-.
- Henrich, Dieter. "Sceptico Sereno. Rede am 9. 1. 1967." In *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, edited by Hermann Braun and Manfred Riedel. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.
- Hoerster, Norbert. *Die Frage nach Gott*. Munich: C.H. Beck, 2005.
- Hofmann, Hasso. *Legitimität gegen Legalität* (1964). Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

- Hübener, Wolfgang. "Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne." In *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, edited by Jacob Taubes. Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1983.
- Jauß, Hans Robert. "Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'querelle des anciens et des modernes'." In *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Munich: Pustet, 1964.305
- Kafka, Franz. *Brief an den Vater* (1919). Stuttgart: Reclam, 1995.
- Kamlah, Wilhelm. *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteologie. Kritische Untersuchungen zum futuristischen Denken der Neuzeit*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 1961.
- Kant, Immanuel. "Das Ende aller Dinge" (1794), in *Werke in zwölf Bänden*, vol XI, edited by Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968.
- Kaube, Jürgen. "Zentrum der intellektuellen Nachkriegsgeschichte." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, June 18, 2003, 40.
- Keller, Thomas. "Kulturkritik nach 1945." In *Linke und Rechte Kulturkritik. Interdiskursivität als Krisenbewußtsein*, edited by Gilbert Merlio and Gérard Raulet. Frankfurt/Main: Peter Lang, 2005.
- Kesting, Hanno. *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg. Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zum Ost-West-Konflikt*. Heidelberg: Winter, 1959.
- Konersmann, Ralf. *Kulturkritik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2008.
- Korn, Karl. "Werden jetzt die Ingenieure unruhig? Eine Diskussionstagung des VDI über Technik, Wirtschaft, Gesellschaft." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, November 24, 1970, 22.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959). Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- — —. "Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?" (1976). In idem, *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- — —. "Zeitverkürzung und Beschleunigung" (1985). In idem, *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- — —. "Die Verzeitlichung der Utopie" (1982). In idem, *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2003.
- — —. "Dankrede." In *Reinhart Koselleck (19232006—). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, edited by Stefan Weinfurter.

- Heidelberg: Winter, 2006.
- Kreitling, Holger. "Ist der Papst modern oder hoffnungslos reaktionär?" *Die Welt*, December 1, 2009. Source: http://www.welt.de/die-welt/kultur/article_5387237/Ist-der-Papst-modern-oderhoffnungslos-reaktionaer.html, retrieved on March 18, 2010.
- Kuhn, Helmut. "Vorwort." In *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann. Munich: Pustet, 1964.
- van Laak, Dirk. *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der Geistesgeschichte des frühen Bundesrepublik*. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Lethen, Helmut. *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.
- Liesch, Burkhard. *Verzeitlichte Welt. Variationen über die Philosophie Karl Löwths*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.
- Lilla, Mark. *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Knopf, 2007.
- 306 — — —. "A New, Political Saint Paul?" *The New York Review of Books* 55:16 (October 23, 2008).
Source: http://www.nybooks.com/articles/article-preview?article_id=21978, retrieved on March 22, 2010 (subscribers only).
- Linder, Christian. *Der Bahnhof von Finnentrop. Eine Reise ins Carl Schmitt Land*. Berlin: Matthes & Seitz, 2008.
- Löwith, Ada. "Nachwort." In Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1940). Stuttgart: Metzler, 1986.
- Lübbe, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (1965). Freiburg and Munich: Alber, 1975.
- Marquard, Odo. "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie" (1979). In idem, *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart: Reclam, 1981.
- — —. "Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?". In *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, edited by Jacob Taubes. Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1983.
- — —. "Der gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit." In *Gnosis und Politik*, edited by Jacob Taubes. Munich: Fink, and Paderborn: Schöningh, 1984.
- — —. "Entlastung vom Absoluten." In *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, edited by Franz Josef Wetz and

- Hermann Timm. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998.
- . "Die Krise des Optimismus und die Geburt der Geschichtsphilosophie." *Neue Zürcher Zeitung*, October 29, 2005.
- Marramao, Giacomo. "Säkularisierung." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VIII, edited by Joachim Ritter and Karlfried Gründer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- . *Die Säkularisierung der westlichen Welt*. Translated by Günter Memmert. Frankfurt/Main: Insel, 1996.
- Marx, Karl. *Draft of a New Preface to The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* (1841). Source: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/drttheses/foreword.htm>, retrieved on December 4, 2009.
- . *Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* (1843/44). Source: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>, retrieved on December 4, 2009.
- and Frederick Engels. *Manifesto of the Communist Party* (1848). Authorized English Translation. London: William Reeves, 1888.
- Mehring, Reinhard. "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte'." *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48:3 (1996): 231-248.
- . *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*. Munich: C.H. Beck, 2009.
- Meier, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie* (1994). Stuttgart: Metzler, 2004.
- 307---. "Der Streit um die Politische Theologie. Ein Rückblick." In idem, *Die Lehre Carl Schmitts*. Third edition. Stuttgart: Metzler, 2009.
- Meyer, Ahlrich. "Hans Blumenberg oder: Die Kunst, sich herauszuhalten." In *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts*, edited by Thomas Jung and Stefan Müller-Doohm. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009.
- Meyer, Martin. "Figuren der Lebenswelt. Bücher von Hans Blumenberg." *Merkur* 36:11 (1982): 1110--1121. *Ende der Geschichte?* Munich: Hanser, 1993.
- Mohler, Armin. "Carl Schmitt und die 'Konservative Revolution'." In *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, edited by Helmut Quaritsch. Berlin: Duncker & Humblot, 1988.
- Müller, Jan-Werner. *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European*

- Thought*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- Newey, Glen. *Routledge philosophy guidebook to Hobbes and Leviathan*. London: Routledge, 2008.
- Niethammer, Lutz. *Posthistoire*. Reinbek: Rowohlt 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus spoke Zarathustra* (1883/85-). Translated by R.J. Hollingdale.
- Harmondsworth: Penguin, 1961.
- Pagels, Elaine. "The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 13- versus That of John Chrysostom." *The Harvard Theological Review* 78:1/2 (1985): 679-.
- Peterson, Erik. *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.
- Plato. *Protagoras*, Translated by Benjamin Jowett. Source: <http://classics.mit.edu/Plato/protagoras.html>, retrieved on December 4, 2009.
- Reemtsma, Jan Philipp. "Muss man Religiosität respektieren?" *Le Monde diplomatique (deutsche Ausgabe)*, August 12, 2005.
- Ries, Wiebrecht. *Karl Löwith*. Stuttgart: Metzler, 1992.
- Ritter, Henning. "Karl Löwiths Geständnisse." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, August 13, 1997, N5.
- — —. "Der Ort, an dem die Pfade sich kreuzen. Höfliche Vermessung der Differenzen: Der Briefwechsel zwischen Hans Blumenberg und Carl Schmitt von 1971 bis 1978." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, October 10, 2007, L24.
- Ritter, Joachim. *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1965.
- Rolf, Eckard. "Teststrecke für das Werk. Hans Blumenberg als Hochschullehrer." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, October 28, 2009, N5.
- Ross, Jan. "Das Ganze ist das Halbe. Jacob Taubes und die Gefährlichkeit der Theologie." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, April 2, 1996, L18.
- Rothe, Wolfgang. [Interview, May 17, 1998]. In *Erlebte Geschichte erzählt, 1998/2000*.
- Herausgegeben von der Stadt Heidelberg. Heidelberg: Das Wunderhorn, 2003.
- 308 Sedlmayr, Hans. *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit* (1948). Salzburg: Otto Müller, 1983.
- Schildt, Axel, and Detlef Siegfried. *Deutsche Kulturgeschichte. Die Bundesrepublik von 1945 bis zur Gegenwart*. Munich: Hanser, 2009.
- Schmidt, Christoph. "Unde Malum? Zu einer kritischen Revision von Hans

- Blumenbergs Legitimität der Neuzeit." *Naharaim* 1:1 (2007).
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm. *Geschichte als absoluter Begriff*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.
- Schmitz, Alexander, and Marcel Lepper, "Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen." In Hans Blumenberg and Carl Schmitt, *1971/1978*-, edited by Alexander Schmitz and Marcel Lepper. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- Schmiese, Wulf. "Hier schweigen, da strafen: Merkel und die Konservativen." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, March 10, 2009.
- Schnädelbach, Herbert. *Religion in der modernen Welt*. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2009.
- Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1983.
- — —. *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.
- — —. *Sphären III. Schäume, Plurale Sphärologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2004.
- Spaemann, Robert. "Weltgeschichte und Heilsglaube." *Hochland* 50:4 (1958): 297311-.
- Stoellger, Philip. "Über die Grenzen der Metaphorologie." In *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, edited by Anselm Haverkamp and Dirk Mende. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2009.
- Sombart, Nicolaus. *Die deutschen Männer und ihre Feinde*. Munich: Hanser, 1991.
- — —. *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945/1951-*. Frankfurt/Main: S. Fischer, 2000.
- Stallmann, Martin. *Was ist Säkularisierung?* Tübingen: Mohr, 1960.
- Strauss, Leo. "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen" (1932). In Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"* (1988). Stuttgart: Metzler, 1998.
- Tanguay, Daniel. "De la fin de l'histoire à l'ère du présentisme: quelques réflexions sur le Zeitgeist contemporain." In *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, edited by Michaël Foessel, Jean-François Kervégan and Myriam Revault d'Allonnes. Paris: CNRS Éditions, 2007.
- Taubes, Jacob. *Abendländische Eschatologie*. Bern: Francke, 1947.
- — —. "Surrealistische Provokation. Ein Gutachten zur Anklageschrift im Prozeß Langhans-Teufel über die Flugblätter der 'Kommune I'." *Merkur* 21:11 (1967): 10691079-.
- — —. *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*. Berlin: Merve, 1987.

- . *Die Politische Theologie des Paulus* (1987). Munich: Fink, 1993.
- 309 Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap/Harvard, 2007.
- Terpsta, Marin, and Theo de Wit. "'No spiritual investment in the world as it is' – Die negative politische Theologie Jacob Taubes'." In *Dreizehnte Etappe* (September 1997): 76102-.
- Theunissen, Michael. "Falscher Alarm – Wiedergelesen: Romano Guardinis 'Das Ende der Neuzeit'." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, March 3, 1977, 19.
- Voegelin, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- . *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. Munich: Kösel, 1959.
- Wade, Nicholas. *The Faith Instinct. How Religion Evolved and Why It Endures*. New York: Penguin, 2009.
- Wallace, Robert M. "Progress, Secularization and Modernity: The Löwith—Blumenberg Debate." *New German Critique* no. 22 (1981): 6379-.
- Weber, Max. "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (1904). In idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1920.
- — —. "Vorbemerkung." In idem, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1920.
- . *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1980.
- Weidner, Daniel. "Zur Rhetorik der Säkularisierung." *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78:1 (2004): 95132-.
- Weill, Nicolas. "L'Apocalypse selon Jacob Taubes." *Le Monde*, December 3, 2009. available online under http://www.lemonde.fr/livres/article/2009/12/03/eschatologie-occidentale-et-letemps-presse-du-culte-a-la-culture-de-jacob-taubes_1275358_3260.html, retrieved on March 10, 2010.
- Wetz, Franz Josef. *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2004.
- Willms, Bernard. "Zur Dialektik der Planung. Fichte als Theoretiker einer geplanten Gesellschaft." In *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoß zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1967.
- Wolin, Richard. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001.