

گفته‌ها

حسن محدثی:

دیگرخواهی خودخواهانه

● وقتی نقاب عشق را برمی‌داریم، معمولاً نوعی خودخواهی می‌بینیم. کمی بدبینانه و کلبی‌مسلکی است اما شاید بتوان گفت: هر چیزی نقابی دارد؛ مگر آنکه خلافتش ثابت شود. من کلبی‌مسلکی را دوست ندارم. کلبی‌مسلک همه چیز را منفی و سیاه می‌بیند.

اما خوش‌بینی بیش از حد هم احقمانه است. عشق نوعی دگرخواهی است (یعنی توجه و خدمت به دیگری)، ولی در درونش خودخواهانه است. در هسته عشق نوعی خودخواهی نهفته است. آدمی در تجربه عاشقانه با همه وجودش به دیگری اعتنا می‌کند و او را می‌خواهد، اما تا زمانی که به وصال آن دیگری نرسیده است، حسی از ناکامی و درد را در خود تجربه می‌کند. شوریدگی‌ها و ناله‌های عاشقان در آثار ادبی و داستان‌های عامیانه عاشقانه دنیا نمود بارزی از این ناکامی و درد است.

در واقع، عاشق معشوق را برای خود می‌خواهد و وقتی او را به دست آورد، بدان غیرتمند می‌شود و گه‌گاه حسی از تملک به معشوق پیدا می‌کند. برخی صاحب‌نظران حتی از وجود چیزی همچون «احساس غیرت» و «احساس آدمی» و «انحصارطلبی» به تجربه عاشقانه سخن گفته‌اند و آن را «غریزه‌ای ناظر به صیانت ذات» دانسته‌اند.

در حقیقت، در هر رابطه عاشقانه دیگری در نهایت دیگری من است یا به قول یک متفکر برجسته دانمارکی در چنین عشقی، دیگری خود دیگر ماست یا من دیگر ماست. یعنی او من است در قالبی دیگر. در واقع، من در فرد دیگری بروز یافته‌ام و امتداد یافته‌ام. در حقیقت، در عشق ما به دنبال خواسته‌ها و ویژگی‌های مد نظر خودمان در شخصی دیگر هستیم. چیزی از من و چیزی در من هست که او بدان پاسخ می‌دهد.

نقشی را به دیوار زده‌ام و دوستش دارم، چون مرا به من نشان می‌دهد. اگر نقشی را بر دیوار بزنم که هر روز مرا انکار کند، معلوم است که طاقنت نخواهم آورد. به زیرش می‌کشم. دردناک است که هر روز انکار شوم. برعکس، اگر کشنودم کند و حسن خوبی‌بدهد، من به او متمایل خواهم بود. شنودن من در حضور اوست. پس در عشق، معشوق همان امتداد خود من است.

در حالی که از نظر این متفکر دانمارکی وقتی که به همسایه عشق می‌ورزی، دیگری (مثلاً همسایه) دوست دیگر دوستی، یعنی فرد دیگری مثل تو. فرق فاحشی است بین دیگری‌ای که برای من است و منی که برای دیگری است. او دیگر امتداد تو نیست. یک وجود مستقل در کنار تو است. در اولی (یعنی به عشق به تو محبوب نازنینم) می‌خواهم با تو یگانه شوم تا «من» فربه‌تر شوم. مثلاً مردی که «گیا زنی بود که به [بازی] گُلَف، گُلَف، شیمی معدنی، رابطه جنسی در فضای باز و موسیقی باخ علاقه داشته باشد، به دنبال خودش بود، منتها از نوع زنانه‌اش».

اما در دومی من می‌خواهم مستقل از تو اما در کنار تو باشم تا تو ایمن و آسوده و کامیاب شوی. حالا باید من تو را جِداً از خویش و مستقل از خویش به رسمیت بشناسم و دوست بدارم؛ نه به خاطر خودم که به خاطر تو. وجود مستقل تو چه بسا انکار وجود من باشد. مثلاً قامت بلند تو قامت کوتاه من نمایان می‌سازد. زیبایی تو زشتی من برعلا می‌کند. نی‌کویی تو بدی مرا فریاد می‌زند. با این حال، من به تو عشق می‌ورزم و این عشق‌ورزی یعنی فراروی از مرزهای وجود خویش. جانا من برای توام.

به قول ایبن متفکر دانمارکی، در عشق از نوع خودخواهانه‌اش، عوامل «تعیین‌گر طبیعی (گرایش‌ها و تمایلات» حضور دارند و دو من در یک من جدید و به یاد می‌کنم «خودخواهانه جدید متحد می‌شوند»، در حالی که در عشق به همسایه یا «عشق معنوی» نمی‌توان با دیگری متحد شد.

هر یک راه خود را می‌روند. در عشق به همسایه تو به دیگری اعتنا می‌کنی، نه به‌خاطر خودت، بلکه به‌ خاطر دیگری. ایبن خیلی با تمایل خودخواهانه فرق دارد. حتی وقتی که به نیازمندی کمک می‌کنی تا وجدانت آسوده شود یا کمک می‌کنی تا از ایبن خبرخواهی، خودت لذت ببری و احساس خوب‌بودن بکنی، یعنی هنوز خودت و خودخواهات در میان است. یعنی که در پس نیت خیر تو سوءنیتی خوابیده است. شخصیت اصلی رمان «سقوط» آلبر کامو این را به‌خوبی توضیح می‌دهد. او می‌گوید: «من در زندگی لاقال به یک عشق بزرگ دچار شده‌ام، عشقی که همیشه خود هدف آن بوده‌ام».

ایبن دقیقاً همان چیزی است که گفتیم: دیگرخواهی خودخواهانه! اینجا ماجرا خیلی ظریف می‌شود و الان طاقنت این همه ظرافت را از کجا بیاورم؟ پس بگذریم.

منبع: مهر

مباحث طرح‌شده درباره آثار والتر بنیامین، به طور سنتی، بر نقادی‌های فرهنگی او متمرکز شده و تعهدات سیاسی مارکسیستی او را کنار می‌گذارند. با این حال، در سال‌های اخیر پیکره قابل توجهی از مباحث مارکسیستی درباره نوشته‌های بنیامین پدیدار شده است که تمرکز آنها عمدتاً بر آثار «ماتریالیستی»تری است که او در دهه ۱۹۳۰ نگاشته است. ولی نوشته‌های مارکسیستی اولیه بنیامین - نوشته‌هایی که از کوشش سراپا بدعت‌آمیز، نامداول و کهنه‌نشنده‌ای پرده برمی‌دارند که به هم‌نشین‌سازی آثارشیم و کمونیسم معطوف شده است - باید بیشتر مورد توجه قرار گیرند.

تا پیش از ۱۹۴۴، به نظر می‌رسد آثارشیم منبع الهام سیاسی اصلی برای بنیامین جوان است. در همایش درباره «زندگی دانشجویان» (۱۹۱۵)،

بنیامین از «روحیه تالستوتی» خدمت به فقرا به نیکی یاد می‌کند؛ روحیه‌ای که «در ایده‌های ژرف‌بین‌ترین آثارشیمت‌ها و در اجتماعات رهبانی مسیحیان» پرورش یافته است. مهم‌تر از آن، در مقاله بنیامین در ۱۹۲۱ با عنوان «نقد خشونت» می‌توان تاملاتی را مشاهده کرد که مستقیماً از رُژر سورول و جنبش آتارشیستی-سندیکالیستی تأثیر پذیرفته‌اند. بنیامین ابایی ندارد از اینکه در مورد نهادهای دولتی‌ای نظیر پلیس یا پارلمان با زبانی سراپا تحقیرآمیز سخن بگوید، و به نحوی بی‌قیدشرط بر نقدهای ضد-پارلمانی‌ای مهر تأیید بزند که از سوی بلشویک‌ها و آتارشیست-سندیکالیست‌ها مطرح شده است – دو جریانی که بنیامین در این مقاله آنها را در جبهه واحدی جای می‌دهد.

علاوه بر این، بنیامین پیشنهاد سورلی اعتصاب عمومی را همچون کنشی جمعی مورد ستایش قرار می‌دهد، کنشی که «ماوریت یگانه و منحصرربه‌فرد خویش را در تخریب خشونت دولت تعریف می‌کند». استراتژی سورول که بنیامین آن را با واژه «آتارشیستی» توصیف می‌کند که چشم او مناسب‌ترین استراتژی جلوه می‌کند، استراتژی‌ای «عمیق، اخلاقی و حقیقتاً انقلابی». در سندی متعلق به همان مقطع زمانی (که در دوره حیات بنیامین منتشر نشده باقی می‌ماند)، «حق استفاده از خشونت، ورق‌هایی برای یک سوسیالیسم دینی» (۲۱–۱۹۲۰). بنیامین شیوه تفکر خود را صراحتاً به صفت آتارشیستی متصف می‌کند: «ارائه این دیدگاه در حکم یکی از وظایفی است که پیشاروی فلسفه اخلاق من قرار دارد، فلسفه‌ای که در مورد آن بی‌تردید می‌توان واژه آتارشیسم را به کار برد. من به دنبال نظریه‌ای هستم که حق اخلاقی همه به کارگیری خشونت را فی‌نفسه منتفی نمی‌کند، بلکه آن را از چنگ تمامی نهاده‌ا، اجتماعات و افرادی بیرون می‌کشد که می‌خواهند خشونت را به انحصار خویش درآورند».

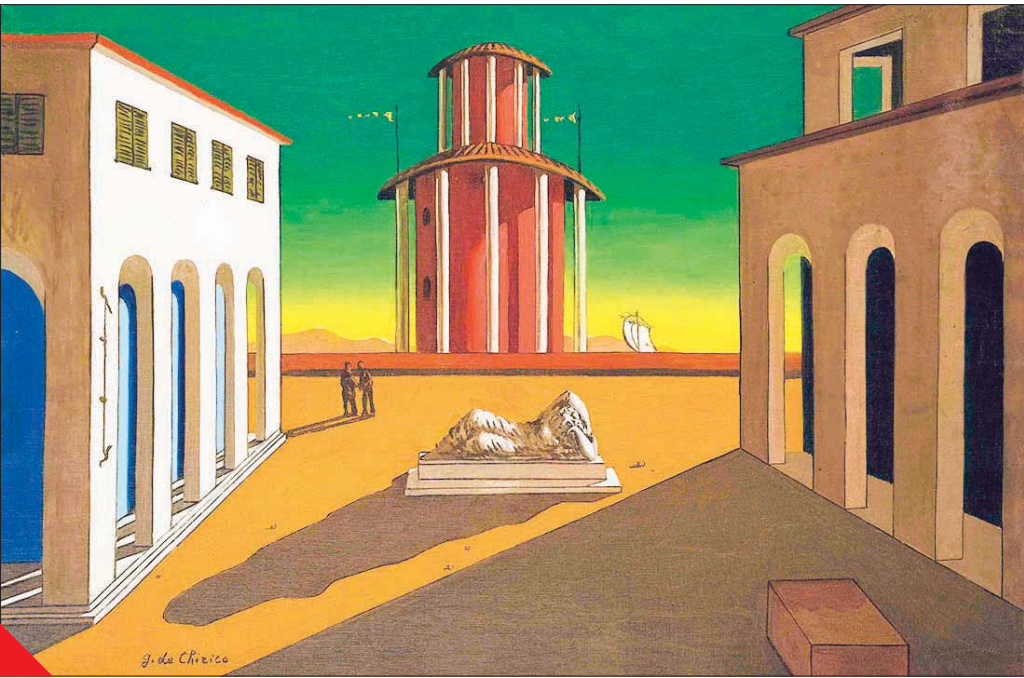
پس با نظر به این اساد اولیه، روشن است که گزینه نخست اخلاقی-سیاسی بنیامین چیزی جز آتارشیسم نبوده است – یعنی انکار ریشه‌ای و قاطعانه تمامی نهادهای مستقر و علی‌الخصوص دولت. هنوز دو سه سالی زمان لازم است تا بنیامین مارکسیسم را کشف کند – و جالب توجه است که چنین کشفی در برهه‌ای رخ می‌دهد که خیزش انقلابی عظیم اروپا در حد فاصل ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۳ فروکش کرده است.

بعید نیست که امواج انقلابی به‌پاشده بنیامین را در معرض ایده‌های کمونیستی قرار داده باشد. اما تنها با تأخیر و در ۱۹۲۴ است که بنیامین، از پی مطالعه «تاریخ و آگاهی طبقاتی» گئورگ لوکاج، و همچنین ملاقات با آسا لاتنسیس (آموزگار و کشگر بلشویکی که بنیامین متعاقباً دلباخته او شد)، حقیقتاً جذب مارکسیسم می‌شود – و دیری نمی‌گذرد که ایبن رویکرد فکری به مؤلفه کلیدی تأملات سیاسی و نظری او تبدیل می‌شود. بنیامین در نامه‌ای به گروسمویشولم در سپتامبر ۱۹۲۴ بر تنش‌های موجود میان آنچه خود «بنیادهای نهیلیسم من» می‌نامد و دیالکتیک لوکاج صحه می‌گذارد؛ آنچه بیش از هر چیز دیگری در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» تحسین بنیامین را برمی‌انگیزد، عبارت است از نوعی مفصل‌بنای میان نظریه و عمل که «هسته فلسفی سخت» کتاب را تشکیل داده و دو لوکاج چنان مقام رفیعی می‌دهد که در مقایسه با آن، «هر رویکرد دیگری صرفاً نوعی لفاظی بورژوایی و عوام‌فریبانه است و پس».

دو سال بعد بنیامین، در نامه دیگری به شولم، می‌نویسد در فکر پیوستن به حزب کمونیست آلمان است، ولی در عین حال تأکید می‌کند که این به معنای آن نیست که او می‌خواهد از «آتارشیسم دریای»ش «تبری بجوید» (abzuschwören). دست آخر، پس از شک‌وت‌ریدهای بسیار، بنیامین از تصمیم خود مبنی بر پیوستن به حزب کمونیست صرف‌نظر می‌کند. او در زمره هواداران نزدیک به حزب باقی می‌ماند، اما فاصله نقش‌یگانه و بی‌بدیل را بر همه‌هه بگیرد: «بهرمندساختن انقلاب از نیروهای مستی ای! تشنگی! – این همان پروژه‌ای است که تمامی کتاب‌ها و نقشه‌های تهورآمیز سورنالیسیم حول آن می‌گردد. بر پویایی فرآیند انقلابی» به دیده انکار می‌نگرد – استدلالی که شباهت‌های آشکاری با نظرات انتقادی‌ای دارد که در همان مقطع از زمان، از سوی اپوزیسیون چپگرای حزب کمونیست شوروی (تروتسکی، زینوویف، کامینیف) مطرح می‌شد.

بنیامین، همان‌طور که به شولوم توضیح داده بود، «آتارشیسم دریای» خود را رها نکرد، اما او چگونه توانست این آتارشیسم را به پروژه کمونیستی متصل سازد؟ مهم‌ترین سندن آتارشیستی-مارکسیستی به‌جامانده از بنیامین، بدون ذره‌ای تردید، مقاله‌ای است

اندیشه



مارکسیسم والتر بنیامین و نسبت آن با آتارشیسم و سورنالیسیم

بنیامین جوان

میشل لویو · **ترجمه: مایر دشت‌آرا**



که او در ۱۹۲۹ نگاشته است: «سورنالیسم، واپسین عکس قوری از روشنفکران اروپایی». در بندهای آغازین مقاله، بنیامین موقعیت خود را به «ناظر آلمانی»‌ای تشبیه می‌کند که در «جایگاهی بس مخاطره‌آمیز در میانه طغیانی آتارشیستی و نظم‌وانضباطی انقلابی» ایستاده است. آیا

ممکن است که آتارشیسم و انقلاب با یکدیگر سازگار شوند؟ در ۱۹۲۷ و در خیابان‌های پاریس، تظاهرات و شورش‌هایی در اعتراض به حکومتیود آتارشیست آمریکایی، ساکو و وانزتی، برپا شده بود که در آنها کمونیست‌ها و آتارشیست‌ها شانه به شانه یکدیگر گام برمی‌داشتند؛ سورنالیست‌ها هم در آنجا حاضر بودند و بنیامین با بیانی تحسین‌آمیز به «قطعه‌ای درخشان» در رمان آندره برتون، نادیا (۱۹۲۸)، اشاره می‌کند؛ قطعه‌ای که ناظر است به «روزهای خوشی که وقف آن می‌شد که پاریس را زیر بیرق ساکو و وانزتی، زیر و زیر کنیم». به باور بنیامین، سورنالیسیم هر چیزی می‌تواند باشد مگر محصول «محفلی از محافل اهل قلم»؛ عقیده‌ای که بنیامین آن را به «کارشناسان» میان‌مایه و بی‌ذوق نسبت می‌دهد. سورنالیسیم بس بیشتر از یک «جنبش هنری» است؛ سورنالیسم کوششی است برای منفرج‌ساختن قلمرو شعر از درون، کوششی که با تکیه بر مجموعه‌ای از آزمایش‌ها و تجربه‌های جادویی به انجام می‌رسد که خود دلالت‌هایی انقلابی دارند. دقیق‌تر بگوییم، سروکار ما با جنبش «ویاییبانه»‌ای است که هم خصلتی عمیقاً آزادی‌خواهانه (اقدارس‌تیز) دارد و هم در جستجوی امکانی است برای مکررآزمی با کمونیسم.

بنیامین وجه آتارشیستی سورنالیسیم را چگونه تعریف می‌کند؟ در تلاشی برای دستیابی به قطب شمال میدان: مغناطیسی سورنالیستی، بنیامین چنین می‌نویسد: «از زمانه باکونین بدین‌سو، اروپا فاقد مفهومی ریشه‌ای از آزادی بوده است. سورنالیست‌ها چنان مفهومی را به تک دارند.»

دشوار بتوان صورت‌بندی‌ای را تصور کرد که بهتر از صورت‌بندی موجز و روشن فوق به هسته تاریک و مهارناپذیر آن جنبشی رسوخ کند که آندره برتون پایه‌گذار آن بود. به‌زعم بنیامین، «صذیت بورژوازی با هر جلوه‌ای از آزادی فکری ریشه‌ای» همان عاملی بود که سورنالیسیم را به چپ سوق داد، یعنی به سوی انقلاب و پس از جنگ ریفاً به سوی کمونیسم».

فی‌الواقع، اندکی پس از جنگ استعماری فرانسه در شمال آفریقا، برتون و سایر سورنالیست‌ها در ۱۹۲۷ به حزب کمونیت فرانسه پیوستند.

به باور بنیامین، آن چهره‌ای که زمینه‌ساز و برانگیزنده «چرخش به چپ» سورنالیست‌ها شد، کسی نبود مگر پی‌بر ناویل، سردیر سابق مجله «انقلاب سورنالیستی» و نویسنده «انقلاب و روشنفکران»، متنی که در آن ناویل به دوستان سورنالیشتش پیشنهاد می‌داد که در جنبش کمونیستی مشارکت کنند. بنیامین تعریف نگرش انقلابی راستین را از ناویل به عاریت گرفت: «سامان‌دهی به بدبینی».

ایبن گرایش به سیاسی‌شدن و تعهد فرایند، در چشم بنیامین، به معنای آن نبود که سورنالیسم باید از کیفیات جادویی و آزادی‌خواهانه خود صرف‌نظر کند. درست برعکس، بنیامین بر این باور بود که چنان کیفیاتی به سورنالیسیم رخصت می‌دهند تا در جنبش انقلابی نقش‌ی یگانه و بی‌بدیل را بر همه‌هه بگیرد: «بهرمندساختن انقلاب از نیروهای مستی ای! تشنگی! – این همان پروژه‌ای است که تمامی کتاب‌ها و نقشه‌های تهورآمیز سورنالیسیم حول آن می‌گردد. بر پویایی فرآیند انقلابی» به دیده انکار می‌نگرد – استدلالی که شباهت‌های آشکاری با نظرات انتقادی‌ای دارد که در همان مقطع از زمان، از سوی اپوزیسیون چپگرای حزب کمونیست شوروی (تروتسکی، زینوویف، کامینیف) مطرح می‌شد.

بنیامین هوادار چه نوع کمونیسمی است؟ روشن است که کمونیسم رسمی نمی‌تواند پاسخ این پرسش باشد: در مقاله بنیامین درباره سورنالیسم، بوخارین – که در مقطع نگارش مقاله، پس از استالین، مهم‌ترین ایدئولوگ مارکسیسم شوروی به

شمار می‌آمد– سرزنش شده و (دست در دست یکی از ماتریالیست‌های مبتذل قرن نوزدهم، کارل فوگت) در ردیف «ماتریالیست‌های متافیزیکی» جای داده می‌شود؛ به‌علاوه، عبارات تروتسکی نیز به شیوه‌ای تأییدآمیز نقل می‌شود، گو اینکه تروتسکی پیش‌تر از حزب اخراج

شده بود و در تبعید به سر می‌برد. گروسمو شولم، در ۱۹۲۳ و در نامه‌ای به سوما مورگنشرتن، درباره مواضع سیاسی والتر بنیامین چنین می‌نویسد: «ب‌رغم تصمیم بنیامین در ۱۹۲۶ مبنی بر جنبش به حزب، هیچ تردیدی وجود ندارد که او کماکان خود را در زمره هواداران کمونیسم تصور می‌کرد… با معیارهای امروزی‌مان، شاید بتوانیم بگوییم او به یک تروتسکیست شباهت داشت».

به گمان من، چنین رایسی عاری از اغراق نیست. درست است که پی‌بر ناویل، همو که در مقاله بنیامین همچون نماینده اصلی وحدت سورنالیسم و کمونیسم تصویر می‌شود، اندکی پیش‌تر و در فوریه ۱۹۲۸، به اتمام حمایت از اپوزیسیون تروتسکیست، از حزب کمونیست فرانسه اخراج شده بود. اما برخلاف ناویل، بنیامین بر این باور نبود که سورنالیست‌ها باید از تمایلات آتارشیستی خود دست بردارند. او صرفاً بر این نکته پای می‌فشارد که «مستی» آتارشیستی باید با سامان‌دهی و انضباط تلقیف شود:

«برای سورنالیست‌ها کافی نیست که در هر کنش انقلابی، چنانکه می‌دانیم، مؤلفه‌ای وجدآمیز وجود داشته باشد. این مؤلفه با امر آتارشیک یک می‌شود. اما نباید ناهم‌انحصاری بر چنان مؤلفه‌ای حاصلی جز آن ندارد که آماده‌شدن برای انقلاب به شیوه‌ای منضبط و روش‌مند، به‌تامی در سایه آن پراکسیسی قرار بگیرد که میان تمرین‌هایی برای تناسب اندام و جشنی زود هنگام در نوسان است».

چیست این «مستی»، چیست این Rausch که بنیامین چنین بی‌تایانه تقلا می‌کند تا انقلاب را از نیروهای آن به‌رهمند سازد؟ در «خیابان یک‌طرفه»، بنیامین مستی را بیابانگر آن نسبت جادویی‌ای قلمداد می‌کند که میان قدما و کهان وجود داشته است، ولی او تلویحاً به این نکته نیز اشاره می‌کند که Rausch و تجربه‌ای (Erfahrung) که زمانی معرف چنان نسبت آیینی‌ای با جهان بوده‌اند، از جامعه مدرن رخت برپسته‌اند. در مقاله منتشرشده در «جهان ادبیات»^۱ به نظر می‌رسد که بنیامین نسبت نباشده را در هیتی تازه بازیافته است: در سورنالیسیم.

درمقاله بنیامین انتقادات متعددی بر سورنالیست‌ها وارد می‌شود، اما بخش پایانی مقاله کمابیش در حکم تمجید بی‌قیدوشرطی است از برتون و دوستانش: «در لحظه کنونی، تنها سورنالیست‌ها فرمان روز [فرمان صادرشده در «مانیفست کمونیست»] را دریافت‌اند. آنها، تکتک آنها، بازی چهره‌های بشری را با سیماي ساعت شماطه‌داری تعویض می‌کنند که در هر دقیقه به مدت شصت ثانیه زنگ می‌زند».

این استعاره رازآمیز به چه معناست؟ با ساده‌سازی تصویری که بنیامین سال‌ها بعد (در آخرین‌تر از «تذهایی درباره مفهوم تاریخ») آن را به کار می‌گیرد، شاید بتوانیم چنین بگوییم که منظور او از استعاره فوق آن است که ارزش منحصربه‌فرد سورنالیسم از آنجا ناشی می‌شود که قادر است هر ثانیه را همچون در باریکی در نظر آورد که به انقلاب مجال ظهور می‌دهد.

■ ■ ■

در نوشته‌های متاخر بنیامین، تقریباً هیچ اشاره صریحی به آتارشیسم دیده نمی‌شود. مع‌هذا، ناظر تیزبینی چون رولف تیدمن – ویراستار نخستین ویرایش آلمانی مجموعه آثار بنیامین – بر این باور است که «تذهایی درباره مفهوم تاریخ» (۱۹۴۰) را می‌توان همچون طرس لوح رنگ‌باخته] قرائت کرد؛ در پس مارکسیسمی آشکار و بی‌پرده نهیلیسم کهنه هویدا می‌شود، و خطری که در این میان شکل می‌گیرد آن است که چنان فرآیندی ممکن است به تریسم سیمایی انتزاعی از کنش آتارشیستی منتهی شود».

تفسیر جالب‌توجهی است، اما واژه «طرس» چندان مناسب به نظر نمی‌رسد: نزد بنیامین، نسبت میان هر دو

جزء با نوعی نسبت مکانیکی مبتنی‌بر برهم‌نهادن برابری نمی‌کند، بلکه از ترکیب کیمیاگرانه مواد و عناصری خبر می‌آورد که پیش‌تر قسمی فرآیند تقطیر را از سر گذرانده‌اند.

تیدمن، در ادامه بحث خود و با رجوع مجدد به تذهای ۱۹۴۰، چنین می‌نویسد: «تصویری که بنیامین از پراکسیس سیاسی ارائه می‌دهد، بیشتر به پراکسیس مشتاقانه تجلی‌یافته در آثارشیم شباهت دارد تا به پراکسیس هوشیارانه‌تری دارد تا به پراکسیس همان نظرگاه‌های که در مارکسیسم یافت می‌شود». مشکل چنین تفسیری از آنجا ناشی می‌شود که دقیقاً همان نظرگاه‌های را متقابلاً طردکننده یکدیگر قلمداد می‌کند که بنیامین در پی پیوندزدن آنها به یکدیگر بوده است؛ چراکه آنها، در چشم او، مکمل یکدیگر بوده و هردو در راه تحقق کنش انقلابی از ضرورتی یکسان برخوردارند:

«اشتیاق» آزادی‌خواهانه و «هوشاری» مارکسیستی.

یورگن هابرماس، به شیوه‌ای نظام‌مندتر از تیدمن، به تحلیل جنبه آتارشیستی تأملات واپسین بنیامین می‌نشیند تا از چشم‌انداز تاریخی تکامل‌گرایانه و «مدرنیستی»‌ای که خود در آن ایستاده است چنان تأملاتی را در معرض نوعی نقد ریشه‌ای قرار دهد. هابرماس در مقاله مشهورش درباره بنیامین که در دهه ۱۹۷۰ نگاشته است، بر تلاش بنیامین در راه تعمیم ماتریالیسم تاریخی به یاری عناصر مسیحیاباورانه و آزادی‌خواهانه خط پطلان می‌کشد: چنان تلاشی باید ناکام بماند، زیرا نظریه ماتریالیستی درباره رشدونمو اجتماعی را نمی‌توان به‌سادگی با تلقی آتارشیستی از زمان‌های– اکنون [Jetztzeit] (زمان‌ها یا لحظاتی که به‌ناگاه از خلال تقدیر – توگویی از نوعی فراسو – به پایین پرتاب می‌شوند) همساز کرد. تلقی ضدتکامل‌گرایانه از تاریخ را نمی‌توان، همچون ردای راهبه‌ای، بر دوش ماتریالیسم تاریخی انداخت – بر دوش ماتریالیسم تاریخی‌ای که پیشرفت‌های به‌وقع‌پیوسته را در نهایت در بعد نیروهای تولید که همچین در بعد سلطه نیز زیر نظر دارد.

آنچه در چشم هابرماس خطا جلوه می‌کند، به گمان من، در حکم یکی از برجسته‌ترین کیفیت‌های مارکسیسم بنیامین است که برتری او را در قیاس با تمامی اشکال «تکامل‌گرایی پیشرفت‌پاورانه» تضمین می‌کند: بنیامین قادر به فهم آن سده‌ای است که پیوند متقابل و بی‌واسطه بربریت و مدرنیت در تاروپود آن تنیده شده است – پیوند متقابلی که اندکی پس از مرگ او، در آتسوئیس و هیروشمیا هیاتی فاجعه‌آمیز به خود گرفت.

از تلقی تکامل‌گرایانه از تاریخ، تلقی‌ای که به پیشرفت و بهبود ضروری انقلاب سلطه باور دارد، نمی‌توان شرعی درباره فاشیسم به دست آورد – مگر آنکه فاشیسم را پراترتزی غیرقابل توضیح بدانیم، نوعی واپس‌روی ادراک‌ناپذیر «در میانه قرن بیستم»، اما چنانکه بنیامین در تذهای خود نوشته است، مادام که فاشیسم را صرفاً استثنایی بدانیم بر هنجار تاریخی‌ای که همان پیشرفت باشد، فهم معنای آن ناممکن خواهد بود.

چندسال بعد، هابرماس بحث جدلی خود با بنیامین را در کتابی با عنوان «فتنار فلسفی مدرنیته» (۱۹۸۵) از سر می‌گیرد. او این‌بار چهره‌هایی را که از نگاه ناپیوسته به تاریخ دفاع می‌کنند (چهره‌هایی چون کارل کرش، هبرمند ساراز و «خیابان یک‌طرفه»، بنیامین مستی را بیابانگر آن نسبت جادویی‌ای قلمداد می‌کند که میان قدما و کهان وجود داشته است، ولی او تلویحاً به این نکته نیز اشاره می‌کند که Rausch و تجربه‌ای (Erfahrung) که زمانی معرف چنان نسبت آیینی‌ای با جهان بوده‌اند، از جامعه مدرن رخت برپسته‌اند. در مقاله منتشرشده در «جهان ادبیات»^۱ به نظر می‌رسد که بنیامین نسبت نباشده را در هیتی تازه بازیافته است: در سورنالیسیم.

درمقاله بنیامین انتقادات متعددی بر سورنالیست‌ها وارد می‌شود، اما بخش پایانی مقاله کمابیش در حکم تمجید بی‌قیدوشرطی است از برتون و دوستانش: «در لحظه کنونی، تنها سورنالیست‌ها فرمان روز [فرمان صادرشده در «مانیفست کمونیست»] را دریافت‌اند. آنها، تکتک آنها، بازی چهره‌های بشری را با سیماي ساعت شماطه‌داری تعویض می‌کنند که در هر دقیقه به مدت شصت ثانیه زنگ می‌زند».

این استعاره رازآمیز به چه معناست؟ با ساده‌سازی تصویری که بنیامین سال‌ها بعد (در آخرین‌تر از «تذهایی درباره مفهوم تاریخ») آن را به کار می‌گیرد، شاید بتوانیم چنین بگوییم که منظور او از استعاره فوق آن است که ارزش منحصربه‌فرد سورنالیسم از آنجا ناشی می‌شود که قادر است هر ثانیه را همچون در باریکی در نظر آورد که به انقلاب مجال ظهور می‌دهد.

در نوشته‌های متاخر بنیامین، تقریباً هیچ اشاره صریحی به آتارشیسم دیده نمی‌شود. مع‌هذا، ناظر تیزبینی چون رولف تیدمن – ویراستار نخستین ویرایش آلمانی مجموعه آثار بنیامین – بر این باور است که «تذهایی درباره مفهوم تاریخ» (۱۹۴۰) را می‌توان همچون طرس لوح رنگ‌باخته] قرائت کرد؛ در پس مارکسیسمی آشکار و بی‌پرده نهیلیسم کهنه هویدا می‌شود، و خطری که در این میان شکل می‌گیرد آن است که چنان فرآیندی ممکن است به تریسم سیمایی انتزاعی از کنش آتارشیستی منتهی شود».

تفسیر جالب‌توجهی است، اما واژه «طرس» چندان مناسب به نظر نمی‌رسد: نزد بنیامین، نسبت میان هر دو

منبع: زاکوبن

بنیامین به روایت ایکلتون

● این تحقیق مهم درباره فعالیت نقادانه بنیامین موجب تغییری اساسی در تفکر ایکلتون می‌شود. هدف ایکلتون، همان‌طور که زیرعنوان کتاب نشان می‌دهد، نه صرفاً تأمل بر رهیافت بنیامین نسبت به زبان، تاریخ و هنر بلکه ترسیم خطوط کلی جریان پویای نقد سوسیالیستی معاصر است. برای این کار، ایکلتون نمایش سوگناک آلمانی بنیامین را در کنار ادبیات انگلیسی قرن هفدهم می‌گذارد، برداشت او را از مفهوم هاله در کنار لکان و فروید می‌گذارد و با دریدا و قنطاق‌های سیاسی واسازی درگیر می‌شود.

ایکلتون رک‌وراست قصد دارد تصویری شخصی از بنیامین به دست دهد. او می‌کوشد برخی مؤلفه‌های آثار بنیامین را از آن خود کند و مبنای یک نقد انقلابی قرار دهد. تلاش براندازانه او به کتابی منجر شده که جنبه‌های رادیکال نظریه نقد بنیامین را آشکار می‌کند. رجوع ایکلتون به بنیامین به‌عنوان منشأ نقد انقلابی پاسخ‌ی است به نقد پاسااختارگرا بر مطالعات فرهنگی مارکسیسم. به گفته ایکلتون، «مارکسیسمی که مدت‌های طولانی فرایند دلالت را به قلمرو شیخ‌وار روبنا واکذاشته بود ناگهان با یک نظریه نشانه‌شناسی مواجه شد که با لجاجت بر مادی‌بودن دال اصرار می‌ورزید. برداشتی از دال به‌عنوان بهانه یا صرفاً گیره‌ای برای یک مدلول، حامل شفافی که سرشار از معانی مسلم است، از اساس زیرورو شد». ایکلتون در این کتاب «معنای مسلم» را کنار می‌گذارد و از «نوشته» می‌گوید، نوشته در مقام مزارد فرایند دلالت و زمین لغزنده‌ای که یک نقد مارکسیستی باید روی آن حرکت کند. به نظر او در این تصویر کلی تاریخ ظاهراً ناپدید شده، ما نمی‌توانیم پس پشت فتنار با حتی شرایط مادی آن را ببینیم تا به یک خاستگاه برسیم چون در این‌صورت به تنها چیزی که می‌رسیم شرایط دیگری است که بر این شرایط مقدم‌اند. ولی محو تاریخ برای افرادی که تعین تاریخی ایزبه فرهنگی را درمی‌یابند نپذیرفتنی است. بنابراین مسأله ثبت مجدد تاریخ‌بر فرایند دلالت است.

کتاب ایکلتون درباره بنیامین تلاش اوست برای حل این مسأله. او کار بنیامین را نوعی پیشگویی فضای فکری و فرهنگی کنونی می‌داند، و ازاین‌رو یک نقد تاریخی مارکسیستی را پیش می‌نهد که می‌تواند پاسخ این مسأله باشد. بنابراین کتاب برخلاف عنوانش بیشتر درباره نسبت ایکلتون با بنیامین است تا خود بنیامین. نزد ایکلتون مارکسیسم «روشی در میان سایر روش‌ها نیست، بلکه پافشاری بر این نکته است که فتنار باید مدام به شرایط مادی امکان خود ارجاع دهد». مارکسیسم باید مؤلفه‌های سایر روش‌ها را اخذ کند، بخصوص گرایش‌های متاخر در تفکر فرانسوی‌ای که می‌تواند به کار تحلیل و پروژه مارکسیستی بیاید. برای ایکلتون، مخالفت با تاریخی‌گری پاسااختارگرایی و بخصوص نسخه آمریکایی آن در قالب «واسازی» نیازمند بازنگری است.



کتاب دو فصل اصلی دارد که به‌ترتیب «والتر بنیامین» و «به سوی نقد انقلابی» نام دارند و هرکدام به‌ترتیب ۳ و ۶ بخش دارند. فصل اول حاوی مخاطب این بخش هاست: «تمثیل باروک»، «هاله و کلا»، «تاریخ، سنت و انقلاب». در فصل دوم کتاب نیز «تاریخ‌های زیر آمده است: «نقد مارکسیسم»، «تاریخ مختصر بلاغت»، «در باب منتیبت»، «مارکسیسم و واسازی»، «کارناوال و کمدی: باختین و برشت» و «فرشته تاریخ».

نویسنده در فصل اول کتاب، مفاهیم اصلی موردنظر بنیامین را طرح کرده و کوشیده برخورد مفهومی بنیامین با پدیده‌هایی مثل باروک را با زست‌های مشابه کسانی چون ت.اس. الیوت و اف.آر. لیویس محک بزند. ایکلتون در بخش‌های فصل اول، با چارچوب نظری لکان و دریدا و جوهی از کار والتر بنیامین را که تا پیش از این حد معقول و مبهم مانده بود، برجسته کرده است. در فصل دوم هم مفاهیم موردنظر والتر بنیامین در پس‌زمینه نظریات و نزاع‌های موجود در حوزه نقد ادبی قرار گرفته‌اند. توصیف ایکلتون از این کتاب به زبان خودش از این قرار است: «بعدازظهر یک روز، والتر بنیامین در کافه دس دوماکوی سن‌ژرمن سر‌په نشسته بود و این فکر مثل خوره به جانش افتاده بود که شکلی از زندگی‌های بنیامین نه تحقیقی علمی؛ و نه به‌واقع شرعی انتقادی است، زیرا حتی آن‌جا که به نظر می‌رسد مشغول تشریح افکار بنیامین هستم عملاً به ندرت متن‌هایش را خلاصه یا بازنویسی می‌کنم، بیشتر سعی دارم برای رسیدن به اهداف خودم به خدمت آنها برسم و با انفجار پیوستار تاریخ از دل این پیوستار بیرونشان بکشم، آن‌هم به روش‌هایی که خیال می‌کنم اگر خودش بود تابیشان نمی‌کرد».