

والتر بنیامین

دهلیزهای رستگاری

مقالات معرفت‌شناختی

ترجمه‌ی صابر دشت‌آرا



www.ketab.ir

www.ketab.ir

سرشناسه: بنیامین، والتر، ۱۹۴۰-۱۸۹۱
 Benjamin, Walter
 عنوان و نام پدیدآور: دهلیزهای رستگاری (مقالات معرفت‌شناسانه) / نویسنده: والتر بنیامین؛
 ترجمه‌ی صابر دشت‌آرا
 مشخصات نشر: تهران، نشر چشمه، ۱۳۹۳
 مشخصات ظاهری: ۱۳۶ ص.
 شابک: 978-600-229-454-8
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
 موضوع: شناخت (فلسفه)
 موضوع: شناخت (فلسفه) -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
 موضوع: فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
 شناسه‌ی افزوده: دشت‌آرا، صابر، -۱۳۶۵، مترجم
 رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ب۹۸۷ د / B۲۴۳۰
 رده‌بندی دیویی: ۱۲۱
 شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۳۷۰۹۷۳۶



cheshmehpublication



telegram.me/cheshmehpublication

www.cheshmeh.ir

رده‌بندی نشر چشمه: فلسفه - مجموعه‌ی تردید

دهلیزهای رستگاری
مقالات معرفت‌شناختی
والتر بنیامین
ترجمه‌ی صابر دشت‌آرا
ویراستار: امیر نصری

مدیر هنری: مجید عباسی

لیتوگرافی: باختر

چاپ: الاهو

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ اول: بهار ۱۳۹۵، تهران

ویرانی چاپ: یوسف امیرکیان

حق چاپ و انتشار و حقوق و معنویات نشر چشمه است.

هرگونه اقتباس و استفاده از این اثر، مشروط به مجوز و اجازه‌ی کتبی ناشر است.

شابک: ۹۶۴-۲۲۹-۴۵۴-۸

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه

تهران، خیابان انقلاب، خیابان ابوریحان، خیابان وحیدطری، شماره ۱۰۷

تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴

کتاب‌فروشی نشر چشمه‌ی مرکزی:

تهران، خیابان کریم‌خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷

تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

کتاب‌فروشی نشر چشمه‌ی گورش:

تهران، بزرگراه ستاری شمال، نبش خیابان پیامبر مرکزی، مجتمع تجاری کورش، طبقه‌ی پنجم، واحد ۴.

تلفن: ۴۴۹۷۱۹۸۸-۹۰

کتاب‌فروشی نشر چشمه‌ی آرن:

تهران، شهرک قدس (غرب)، بلوار فرزادزی، نرسیده به بزرگراه نیایش، خیابان حافظی، نبش خیابان فخر مقدم،

مجتمع تجاری آرن، طبقه‌ی ۲.

فهرست

۷	مقدمه
۳۳	پیش درآمد معرفتی - انتقادی
۸۵	آموزه‌ی امور متشابه
۹۵	درباره‌ی قوه‌ی میمیتیک
۱۰۱	درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده
۱۲۱	رنگین کمان: گفت‌وگویی در باب خیال

مقدمه

والتر بنیامین برای مخاطبان حدی فلسفه در ایران، نامی ناشناخته نیست. ترجمه‌ی آثار بنیامین به فارسی از حدود سی و سه سال پیش آغاز شده و طی این سی سال، نه تنها برخی از مهم‌ترین رساله‌ها و مقاله‌های او، با سارسا برگردانده شده که کوشش‌هایی نیز در جهت شرح و تفسیر عقایدش به انجام رسیده است. قطع نظر از کیفیت ترجمه‌های فارسی آثار بنیامین و بدون توجه به خطاهای احتمالی که در روند تفسیر آرای او حادث شده است، این نکته مسلم است که مخاطب فارسی‌زبان - یادم است کم، مخاطب فارسی‌زبان ایده‌آل - دیگر با آن تنوع و گستردگی‌ای که مشخصه آثار بنیامین است احساس بیگانگی نمی‌کند؛ او به چشم خود دیده است که تفکر بنیامین - خونه به قلمروهای همساز و ناهمسازی چون فلسفه، الهیات، تاریخ‌نگاری، نقد ادبی و... سرک می‌کشد و به علاوه، خبر دارد که مفاهیم به کار گرفته شده در هر یک از این قلمروها چگونه با سنت‌های متفاوت و بعضاً متباعدی چون مارکسیسم، عرفان یهودی، سوررئالیسم، رمانتیسیسم و... رابطه برقرار می‌کنند.

مسلم است که چنین آشنایی‌ای به خودی خود امری مبارک به شمار می‌آید، اما دربارہ‌ی آن چه از پس این آشنایی رخ خواهد داد نمی‌توان چنین خوش‌بینانه سخن گفت. چه، با نگاهی گذرا به ترجمه‌ها و کوشش‌های نظری انجام‌شده در سال‌های

اخیر، به آسانی می‌توان به این نکته پی برد که مطرح شدن نام متفکران مختلف در فضای فکری ما صرفاً در قالب موج‌های زودگذری اتفاق می‌افتد که با سهولت تمام اسیر آن صخره‌های مستحکمی می‌شوند که فضا‌های فکری و غیرفکری ما را به یکدیگر پیوند زده‌اند. از پی این موج‌ها، یا به سادگی به همان جریان آرام و مستمر نسیان - که به تعبیر بنیامین، معادل «فاجعه» است - رجعت می‌کنیم یا با خیزاب‌های گاه‌وبی‌گاه و دوباره‌ای سروکار خواهیم داشت که به جان می‌کوشند تا به نقطه‌ی آغاز ریشه و در هیت «درآمدی بر اندیشه‌ی...» چرخ را از سر نو اختراع کنند. و گفتن ندارد که بخش این چرخ یا چرخه‌ی معیوب، همچنین از ناحیه‌ی آن رُست‌های به ظاهر «رایج‌خالی» تقویت می‌شود که عجولانه حکم اتمام «ظرفیت‌های» این یا آن متفکر را اعلام کرده و سرآسیمه به جانب متفکر بعدی - و ای بسا به فراسوی عرصه‌ی تفکر! - سرازیر می‌شوند.

در سطرهای پایانی مقاله، «رسالت مترجم»، بنیامین پس از ستایش از ترجمه‌های معناگریز هولدرلین از آثار سوفسطائیان، ترجمه‌هایی که در آن‌ها، «هماهنگی زبان‌ها چنان عمیق است که زبان همان‌گونه معنا را لمس می‌کند که باذچنگ آن‌ول را»^۱ - بلافاصله تذکری را مطرح می‌کند که در زمینه‌ی بحث ما اهمیتی مضاعف پیدا می‌کند: ترجمه‌های مذکور «در معرض خطر عظیم و بی‌دیندگی که در بطن همه‌ی ترجمه‌ها نهفته است، این خطر که دروازه‌های آن زبانی که چنین وگفته و جرح و تعدیل شده است، به هم کوبیده شوند و مترجم را در سکوت حبس کنند»^۲ (۵۰). به طریقه‌ای مشابه، ما نیز می‌توانیم چنین بگوییم که تأکید نهادن صرف بر درستی پُر شمار تفکر بنیامین یا بر آفاق گسترده‌ای که در پس هر یک از این درها گشوده می‌شوند، احتمالاً حاصلی جز تشدید خطر به هم کوبیده شدن درها نخواهد داشت؛ بهتر آن است که به عوض این همه، بر نحوه‌ی حرکت خود درها «توقف» کرد: درهای تفکر بنیامین چگونه

۱. و. بنیامین، عروسک و کوتوله: مقالاتی در باب فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی تاریخ، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۵، ص. ۸۸.

باز بسته می‌شوند؟ چه کلیدهایی سبب‌ساز گشایش این درها شده و کدام معابر آن‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌سازد؟ تنها به یاری پرسش‌هایی از این قبیل است که می‌توانیم به اصول و مبانی عمیق‌تری نزدیک شویم که در پس خصلت بینارشته‌ای^۱ و آشکار تفکر بنیامین، نهان شده‌اند.^۲

گزینش و ترجمه‌ی مقالات کتاب حاضر با هدف پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق — یا به زبانی نظری‌تر، با هدف تبیین وجوه معرفت‌شناسانه‌ی^۳ تفکر بنیامین — به انجام رسیده است. هر چند که وجود موانعی که در سطور پیشین مورد اشاره قرار گرفت،^۴ و البته کاستی‌های شخصی موجود در کار مترجم، تحقق این هدف را ناممکن جلوه می‌دهد، اما این نیز هدف‌گیری گریزناپذیر می‌نماید. گذشته از همه چیز، به نظر می‌رسد که گزینش و ترجمه‌ی این چرخه‌ی تکرار و مآلاً مشارکت در «حیات بعدی»^۵ آثار در حکم یگانه‌انگیزه‌ای است که گزینش ترجمه را در وضعیت کنونی ما به کنشی کماکان موجه تبدیل می‌کند.

•••

درست به همان سیاق که سرزندگی^۶ مادر هنگامی به اوج خود می‌رسد که فرزندان، آکنده از تمنای تقابل با او، برگردش حلقه می‌زنند، ایده‌ها نیز تنها در آن زمان از حیات برخوردار می‌شوند که این نهایی گرداگرد آن‌ها را فرا می‌گیرند. ایده‌ها — یا به زبان گوته، ایده‌آل‌ها — «مادر»^۷ فائوستی می‌مانند؛ رؤیت‌پذیر نمی‌شوند مگر در آن دم که پدیدارها دست به دست را دراز کرده و در اطراف آن‌ها نشسته باشند. وظیفه‌ی دسته‌بندی پدیدارها بر عهده‌ی ما به‌عنوان اهل قلم دارد؛ و انتقاساماتی که از این رهگذر و به مدد قوای تمیزبخشانه‌ی ذهن درون

1. interdisciplinary

۲. به یک معنا، می‌توان چنین تصور کرد که این پرسش‌ها همان پرسش‌هایی هستند که مراد فرهادپور و امید مهرگان، در مقدمه‌شان بر کتاب عروسک و کوتوله به آن‌ها پرداخته‌اند (کولن که مشخص نیست پاسخ نهایی مطرح‌شده در آن مقدمه — «بنیامین در مقام متفکر رخداد انقلاب و نظریه‌پرداز یک سیاست رادیکال...» — تا چه حد از دل متون بنیامین استخراج شده و تا چه حد محصول پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های نظری‌ای است که به خود مترجمان تلقی دارد).

3. epistemological

۴. اصطلاح فوق، از «رسالت مترجم» به‌عبارت گرفته شده است: «درست همان‌گونه که تجلیات حیات، در پیوند عمیقی با پدیده‌ی حیات‌اند، بی‌آن‌که برای آن واجب معنا و اهمیتی باشند، ترجمه نیز از بطن متن اصلی برمی‌خیزد — گرچه نه‌چندان از حیات متن اصلی که از «حیات بعدی» آن» (همان، ص. ۱۷۵).

پدیدارها ایجاد می‌شوند از آن روی اهمیتی فزاینده پیدا می‌کنند که با یک تیر، دو نشانه را هدف قرار داده‌اند: هم پدیدارها را نجات داده‌اند و هم ایده‌ها را بازنمایی کرده‌اند.

جملات فوق از «پیش‌درآمد معرفتی - انتقادی» بنیامین بر کتاب خاستگاه تراوتراشپیل آلمانی، در حکم بیان معرفت‌شناسانه‌ی ایده‌ای است که به انحاء و صور مختلف در کنار او تکرار می‌شود: ایده‌ی رستگاری^۱. باور به نوعی نیروی مسیحایی^۲ که به شیوه‌ای حمایت‌گر غیرمنتظره از پرده بیرون آمده و راه رستگاری و نجات را برمی‌گشاید، به رشته هدایا گنجان می‌ماند که از یک سو، بسیاری از تأملات بنیامین را به پیش‌رانده و از سر نو، بر رویکردهای فکری نامتعارف و ناهمسان او را نیز تا حدود زیادی توجیه می‌کند - در واقع تنها در نظر داشتن ایده‌ی رستگاری است که می‌توان میان گرایش‌های عارفانه^۳، رانندگی تألهی چون شولم، و تمایلات ماتریالیستی و انتقادی فیلسوفی نظیر آدورنو فضا را منسجم و یک رنگ ترسیم کرد. با این همه، خود بنیامین از نزدیک شدن بیش از اندازه به این مزیور و از تبیین تمامی جزئیات و دقائق آن طفره می‌رود. اگر لحن ستایش‌آمیز بنیامین به خام‌سخن گفتن از راویان کرونیکل‌های قرون وسطا (یعنی همان راویانی که «با استوار کردن حکایات تاریخی خویش بر نوعی نقشه‌ی الوهی برای رستگاری و نجات بشریت - آن هم نقشه‌ای مرموز و ناخوانا - از همان آغاز، بار تبیین اثبات‌پذیر و استدلالی [وقایع تاریخی] از شانه‌های خود برداشته‌اند»^۴) را در کنار این حکم عام‌تر او قرار دهیم که «هر ناله‌ای که پاره‌های فکر با ایده‌ی مبنایی زیرین خود نسبتی غیر مستقیم‌تر داشته باشند، قدر و بهای آن‌ها نیز افزون و افزون‌تر می‌شود»^۵ («پیش‌درآمد معرفتی - انتقادی» در همین کتاب)، آن‌گاه از مشاهده‌ی این نکته چندان تعجب نخواهیم کرد که ایده‌ی رستگاری، به رغم تأثیرات

1 redemption

2 messianic

۳. و بنیامین، «قصه‌گو: تأملاتی در آثار نیکلای لسکوف»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، مجله‌ی لرغون، شماره‌ی ۹، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵، ص. ۱۲. [ترجمه با اندکی تغییر]

گسترده‌ای که بر آثار بنیامین به جا گذاشته است — یا شاید درست به واسطه‌ی همین تأثیرات —، عملاً در خود این آثار تعریف نشده باقی می ماند. اما چگونه می توان به قرانت نقشه‌ی «مرموز و ناخوانایی» نشست که بنیامین از رستگاری ترسیم کرده است؟ چگونه می توان معانی معرفت شناسانه‌ی این نقشه را از پرده بیرون آورد و چگونه می توان به دلایل نهفته‌ای پی برد که بنیامین را از گشودن رمزهای نقشه‌ی فوق بازداشته اند؟^۱

اجازه دهید کار را با رجوع به نقل قولی آغاز کنیم که در ابتدای این بخش آورده ایم. مقام یا — نگاه انتصاف داده شده به «مفاهیم» احتمالاً یکی از اولین نکاتی است که به نام قرانت نقل قول مزبور جلب نظر می کند. برخلاف آن تلقی مرسوم می که نیل به ایده‌ها و مآل کثرت نور، نگاری را منوط به کنار گذاشتن مفاهیم و تمسک به نوعی شهود فراعقلی می انگارد، نقشه‌ی ای که درست یا غلط، عموماً به افلاطون نسبت داده می شود — بنیامین بر آن است که در رسیدن به ایده‌ها از دل آن مفاهیم و تصوراتی عبور می کند که بر دیواره‌های ذهن، یا به تعبیر افلاطون، بر دیواره‌های غار — نقش بسته اند. بدون مدد جستن از مفاهیم، صواباً باید، های نامتعینی سروکار خواهیم داشت که از نمایان شدن بر صحنه‌ی تاریخ محروم ما و بدین اعتبار، از موهبت «حیات» نیز بی بهره مانده اند. ولی این به معنای بازگشت، پروژن عقاید گریانه‌ی روشنگری و تکرار آن خطاها و بت‌واره‌سازی‌های سوژکتیوی نخورده بود که در پطن پروژه‌ی مزبور متبلور شده اند. به زعم بنیامین، مفاهیم تنها تازمانی اموری معتبر محسوب می شوند که بتوانند کارویژه‌ی خود — یعنی «دسته بندی پدیدارها» و نشان دادن آن ها، را در ایده‌ها — را به تمامی محقق سازند.

نسبتی که بدین سان میان مفاهیم و ایده‌ها برقرار می شود، می تواند راهنمای ما

۱. این پرسش ها و همچنین پیش فرض های عمومی ما در این مقدمه ایجاب می کنند که از آزایی بسیاری از نکات عمومی و زندگی نامه ای که به درک بهتر نوشته های بنیامین هم کمک می کنند چشم پوشی کنیم. با وجود این، بسیاری از این نکات را می توان در مقدمه ای که بابتک احمدی بر کتاب خود نوشته است، مشاهده کرد:

و بنیامین، نشانه ای به راهی، نشر تند، ۱۳۶۶، صص. ۷۰-۸۸.

به رغم تمامی انتقاد های بعضاً به حقی که بر کار احمدی وارد آمده است، باید اذعان کنیم که مقدمه ای لو با آن نظرگاهی که «تاریخ اندیشه» (intellectual history) نامیده می شود کمابیش هماهنگ است.

در بررسی یکی از مهم‌ترین اصول روش‌شناسانه‌ی بنیامین — نقد درون‌ماندگار^۱ — باشد. نقدی از این دست نقطه‌ی عزیمت خود را در به رسمیت شناختن تکنیکی ابژه‌ها قرار داده و می‌کوشد تا با حلاجی مداوم ابژه‌ی خویش، به زوایایی از آن نفوذ کند که در بادی امر کم‌اهمیت و ای‌بسا بی‌اهمیت می‌نمایند — بازتولیدپذیر شدن هنر مدرن و ژست‌های ظاهراً بی‌معنای شخصیت‌های کافکا در حکم نمونه‌هایی از این زوایای پنهان هستند. از این حیث، آدورن و روش کار بنیامین را به روش دانشمندی تشبیه می‌کند که ابژه‌اش را به زیر «میکروسکوپ» برده و با ظریف‌ترین بافت‌ها و ساخت‌های آن کلنجار می‌رود: «اندیشه‌های او با تمام قوا به ابژه نزدیک می‌شوند، می‌کشند تا آن را لمس کنند، ببینند، مز مزه کنند و از این رهگذر، هیتی نو به ابژه اعطا کنند.»^۲ نتایج این رویکرد — مثاله مسیحی قرون دوم و سوم — در باب عروج دوباره‌ی همی‌بن‌ها، بهشت^۳، بنیامین هر ابژه را به مثابه جهان صغیری می‌بیند که فی‌نفسه از ظرفیت تبدیل شدن به یک موناخ لایب‌نیتسی برخوردار است.

اما به‌رغم این تأکید همیشگی بر اهمیت امر جزئی، نقد درون‌ماندگار مدنظر بنیامین از اتخاذ نوعی رویکرد توصیفی^۴ محض و بسنده کردن به ستایش جزئیت امر جزئی فراتر می‌رود. آزاد شدن ظرفیت فوق‌الذکر^۵ — ملزم برداشتن گام دومی خواهد بود که در رساله‌ی «مفهوم نقد در رمانتسیسم آل‌ن»^۶ — بر پس‌زمینه‌ی بحثی که این رساله در باب آثار شاعرانه یا منظوم آرایه می‌دارد — این چنین ورد اشاره قرار گرفته است «مشروعیت نقد [...] ریشه در سرشت منشور آن دارد. نقد عبارت است از آماده‌سازی هسته‌ی منشور نهفته در هر اثر. در این جا، مفهوم "آماده‌سازی" [D. -stellung] را باید مطابق با معنای واژه در علم شیمی، به مثابه تولید یک ماده به واسطه‌ی رویه‌ی معینی ادراک کرد که بر سایر مواد اعمال می‌شود. [...] امر منشور، به هر دو معنای کلمه، توسط نقد فراجنگ آورده می‌شود: به معنای تحت‌اللفظی و از خلال فرم بیان — چرا

1. immanent critique

2. T. Adorno, "A Portrait of Walter Benjamin", in *Prisms*, tr. Samuel and Sherry Weber, MIT Press, 1999, p. 240.

3. Apocatastasis

4. descriptive

5. preparation

که نقد در قالب نثر به بیان کشیده می‌شود؛ به معنای استعاری و از خلال ابژه و هدف نقد که چیزی نیست مگر اعطای تداومی جاودان و فتورناپذیر به اثر.^۱ تنها به یاری اعمال رویه‌ای معطوف به بیرون کشیدن «هسته‌ی منثور» اثر — یا «محتوای حقیقت»^۲ آن — است که راه برای کلیت یافتن اثر و مشارکت آن در قلمروی «امر مطلق» هموار می‌شود — از دل بازتولیدپذیری اثر هنری مدرن، معانی تازه‌ای برای هنر استنتاج می‌شود و ژست‌های قهرمان‌های کافکا به نشانه‌ی آموزه‌ای تبدیل می‌شوند که از جامعه‌ی معاصر رخت بر بسته است.

با دگرگونی نظر داشتن تلقی خاص بنیامین از نقد درون‌ماندگار، بسیاری از واکنش‌های دوبهلو و سربالای امور معاصر، تا حدود زیادی ادراک‌پذیر می‌شوند.^۳ چنان‌که دیدیم، اصل درون‌ماندگار، اینجا به نظر می‌رسد که منتقد مستقیماً با ابژه‌ی خویش رودررو شده و بسته به زوایایی از ابژه که بر به نظر می‌رسد، لغت آن‌ها می‌شود، محتوای حقیقت آن را نیز به شیوه‌ای تازه تعبیر و تفسیر می‌کند. هر چند که فرایندی از این دست خواه‌ناخواه نوعی بی‌انسجامی یا چندگانگی را به بار می‌آورد، اما در چنین حال واجد این مزیت عمده است که حقایق را از دل واقعیت موجود و در لایه‌ی ادنی آن اسطوره‌هایی بیرون می‌کشد که بر آن‌ها سایه انداخته‌اند — به تعبیر آدورنو، فرایند مزبور «ثبوت هستی‌شناسانه‌ی موجود میان اسطوره و آشتی را نقی کرده و از آن فراتر می‌رود»^۴ هستی‌ای که به خود اسطوره تعلق دارد. («Portrait of Walter Benjamin», p. 233) «اولاً مسئله‌ی

۱. W. Benjamin, "The Concept of Criticism in German Romanticism", in *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 178

۲. truth-content: بنیامین اصطلاح فوق را نخستین بار در مقاله‌ی «خوشاوندی‌های گزینشی گوته» به کار گرفته و آن را در تعادل با «مادری» قرار می‌دهد که «محتوای مادی» [material-content] اثر خواننده می‌شود چنان که در ادامه خواهیم دید. این اصطلاح و تعادل ملازم آن، اهمیت شایانی در تفکر بنیامین دارند.

۳. آرای بنیامین درباره‌ی تکنولوژی‌های مدرن مبتنی بر بازتولید مکانیکی، نمونه‌ای شاخص از این واکنش‌های دوبهلو به شمار می‌آید. اگر در «درباره‌ی برخی از مضامین و دستمایه‌های شعر بولدر» به این گزاره‌ی شکایت‌آمیز برمی‌خوریم که «چالاکی دائم و همیشگی حافظه‌ی ارادی و استدلالی — امری که به واسطه‌ی تکنیک بازتولید مکانیکی، ثبوت می‌شود — مجال را بر بازی‌های خیال تنگ می‌کند»؛ در «اثر هنری در عصر...» با این تحسین آشکار سروکار داریم که «نخست از طریق دوربین است که ناخودآگاه دینامانی (یا: بصری) را درمی‌یابیم، همان‌گونه که از طریق روانکاوی، با ناخودآگاه غریزی آشنا می‌شویم».

(W. Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", in *Illuminations*, ed. by Hannah Arendt, tr. by Harry Zohn, Schocken Books, 2007, p. 186.

۴. بنیامین، «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن»، در ژبیلی شناسی انتقادی، ترجمه‌ی امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۹، صص. ۴۶، ۴۵.

انسجام، دست‌کم در معنای منطقی آن، شأنت چندانی برای بنیامین ندارد — او در نامه‌ای خطاب به شولم، رویکرد خود را در قبال «مهم‌ترین امور» این گونه تعریف می‌کند «گام برداشتن، نه به شیوه‌ای منسجم، که به طریقه‌ای همواره رادیکال»^۱؛ حقایق مدنظر او بیشتر به آن فرشته‌های تلمودی‌ای شباهت دارند که خود در وصف آن‌ها چنین نوشته است «فرشته‌ها — که در هر لحظه، اعضای تازه‌ای به خیل عظیم آن‌ها تزود می‌شود — به این منظور خلق می‌شوند که به محض به پایان رسیدن چکامه‌ای که در حضور خداوند سر می‌دهند، لب فرو بسته و در کتم عدم ناپدید شوند».^۲

توجه به خصات درون‌ماندگار تفکر بنیامین، همچنین، می‌تواند یاری‌رسان ما در تبیین آن وظایف باشد. اشد که همان گونه که پیش‌تر مشاهده شد، به مفاهیم محول شده است. «دسته بندی ناپیداها»^۳ نه مستلزم طبقه‌بندی^۴ آن‌ها خواهد بود و نه اندراج^۵ آن‌ها در دل مفهومی جامع‌تر را لازم می‌آورد؛ ترفندهایی از این قماش صرفاً به معنای نادیده گرفتن تکینگی پدیدارها بوده و در بهترین حالت، به حصول آن امر عام یا عمومی‌ای^۶ منجر می‌شوند که به زعم بنیامین نسبت به آن‌ها با امر کلی^۷ فاصله دارد. «دسته‌بندی» مورد بحث با هدف دستیابی به «نور نهایی»^۸ به انجام می‌رسد؛ اموری که معرف کلیت‌های راستین بوده و از هر حیث، در نقه‌ای منبسط‌شده قرار می‌گیرند: اگر امر عام محصول فرایند انباشت واقعیات بر یکدیگر است،^۹ این نهایی تنها در ترازوی مجازی به دست می‌آید (به تأسی از پیتر فنوس، حصول امر نهایی را می‌توان منوط به اعمال نوعی «احاله‌ی مسیحایی» دانست^{۱۰})؛ اگر امر عام صیورس‌های ناپیداها صرفاً طبیعی

۱ — The Correspondence of Walter Benjamin, ed. Gershom Scholem and Theodor Adorno, tr. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson, The University of Chicago Press, 1994, p. 300.

۲. به نقل از:

J. Habermas, "Conscious-Rising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin", tr. Philip Brewster and Carl Howard Buchner, in *New German Critique*, no. 17, 1979, p. 32.

3. classification

4. subsumption

5. the general

6. the universal

7. extremes

۸. P. Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, 2011. A

از مضامین اصلی کتاب فوق، تبیین همگرایی‌ها و واگرایی‌هایی است که بنیامین را به سنت پدیدارشناسی — و به‌ویژه، به ایده‌ی «احاله‌ی» هوسرل — مرتبط می‌سازند. [دیرنهادی اصلی ما در این مطالعه به این قرار است: در واکنش به مجادلاتی که هوسرل، به واسطه‌ی معرفی ایده‌ی احاله‌ی پدیدارشناسانه، در میان شاگردان خود برانگیخت، بنیامین نیز در آن کوشید تا روایت خود را از احاله — احاله‌ای که به باری آن، نظرگاه به اصطلاح «طبیعی» خاموش شده (به آلمانی: ausgeschaltet) و بدین‌سان، معلق می‌شود (به یونانی: epoche) — لایه کند.

۹. *The Messianic Reduction*, p. 2

مستتر در فرایند تکوین را اصل قرار می‌دهد، امر نهایی به خاستگاهی اشاره می‌کند که خود «به گردابی می‌ماند که در اثنای جریان مستمر صیرورت پدید آمده است» («پیش‌درآمد معرفتی - انتقادی») ^۱ و....

وظیفه‌ای که بنیامین به این گونه بر شانه‌ی مفاهیم نهاده است، در حقیقت، خود مفاهیم را هم به جانب حدود «نهایی» شان سوق می‌دهد. اگر بخواهیم با زبان کانت سخن بگوییم، مفاهیم مورد استفاده‌ی بنیامین، نه از رهگذر نوعی «تجمع کثرات شهود» که از پی قسمی «بازی آزاد» ادراکات حسی پدیدار می‌شوند. ادراکات مختلف در درون فضای سوررئالیستی فلسفه‌ی بنیامین، مدام چهره‌ای تازه به خود می‌گیرند: وجوهی از «نمایی» اهمیت می‌شود و وجوه تازه‌ای از پرده بیرون می‌آید؛ وجوهی به یکدیگر نزدیک می‌شوند و وجوهی از هم فاصله می‌گیرند. و تنها به مدد چنین کشاکش مداومی است که «حال کشف آن تناظرات» ^۲ و تشابهاتی ^۳ گشوده می‌شود که بر امکان نوعی مفهوم‌پردازی، متناوت شهادت می‌دهند. به عوض برنهادن سوژه‌ای استعلایی، مفهوم‌پردازی‌ای «نفس‌کار» با «شل کردن نفس به واسطه‌ی مستی» ^۴ آغاز می‌کند؛ چه، ادراک تشابهات مستقیم آن است که آدمی هر نوع قصدیت تملک‌آمیز درونی یا ذهنی را به تمامی کنار گذاشت و در عوض، رویه‌ای و معطوف به جهان بیرون اختیار کند: «ادراک تشابهات، همیشه و همه‌جا به ما تشعشع آتی یک جرقه حادث می‌شود. چنین جرقه‌ای مدام از نظر پنهان می‌شود و به ما که باب تمتع را همچنان گشوده می‌گذارد، اما بر خلاف سایر ادراکات هرگز به فراوانی او به شدن رضایت نمی‌دهد؛ جرقه‌ی مزبور، درست به سان منظومه‌ای از ستارگان، تنها به شعله‌ی گریزان و گریز یا بر دیده هویدا می‌شود.» («آموزه‌ی امور متشابه» در همین کتاب) و

۱. نقابلی که در «پیش‌درآمد...» ذیل دوگانه‌ی تکوین / خاستگاه به صحنه آورده می‌شود، به شکل‌های مختلف در سایر آثار بنیامین تکرار می‌شود. از مفهوم هولدرلینی «سکینه» (caesura) در مقالات اولیه‌ی بنیامین گرفته تا «تصاویر دیالکتیکی» پروژه‌ی پلسازها (یعنی همان تصاویری که به واسطه‌ی نوعی «دیالکتیک در سکون» شکل می‌گیرند). سروکار ما با نیروی متعارض (counter-force) است که از پیشرفت آن جریان هبوط‌گونه‌ای که در نگاه بنیامین «بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلنبار می‌کند» (غروسک و کوتوله، ص. ۱۵۷)، معانیت به عمل می‌آورد.

2. correspondences

3. similarities

4. W. Benjamin, "Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia", in *Selected Writings, volume 2, part 1: 1927-1930*, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, Gary Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, p. 208

بر همین قیاس، نقطه‌ی پایانی و حد کمال چنین شیوه‌ای از مفهوم‌پردازی، نه در موسم ترسیم مرزهای شیء فی‌نفسه^۱، که در لحظه‌ی تشخیص صفات اشیا - یا نام‌های آن‌ها - نمودار می‌شود؛ لحظه‌ای که در مقاله‌ی «رنگین کمان: گفت‌وگویی در باب خیال»، از زبان یک نقاش، چنین توصیف شده است: «از میان تمامی اموری که مرا احاطه کرده بودند، تنها متوجه آن‌هایی می‌شدم که معبری میان من و اشیا بودند: تنها صفات اشیا در نظر من می‌آمد، و همین صفات بودند که مرا به ژرفای اشیا راهبر می‌شدند. خود من هم به قالب صفتی از صفات جهان درآمده و بر سطح آن شناور بودم. رنگی بودم. شاید شده بودم داری جهان.» (در همین کتاب)

در این اندام، مفهوم‌پردازی در حدود نهایی و زیرپا گذاشتن مرزهای شیء فی‌نفسه؛ نه‌ی این مواد؛ نمایانگر نقاط افتراقی هستند که در آن‌ها مسیر تفکر بنیامین از مسیر فلسفه‌ی مارکس و پسا-کانتی جدا می‌شود. اما، دست‌کم یک گره‌گاه عمده وجود دارد که در آن، از بنیامین رنگ‌وبویی کانتی به خود می‌گیرند: مسئله‌ی مشروعیت^۲ یا وثاقت^۳ انگاره‌ها. بنیامین از یک‌سو بر آن است که «هر آن انگاره‌ای که مدعی اشاره به خاصیت‌گاه شده است، باید یا وثاقت دعوی‌اش را اثبات کند، یا بی‌درنگ از آن عقب‌نشیند» («پیش‌درآمد ما معرفتی - انتقادی») و از سوی دیگر، کانت را «نمونه‌ی متأخر آن فیلسوفانی» می‌نامد^۴ که به عوض اولویت‌بخشی به دامنه و ژرفای معرفت، مسئله‌ی چگونگی اثبات و رجحان آن را در صدر می‌نشانند» («درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده» در همین کتاب). نتیجه‌ی مطلق این دو گزاره در جمله‌ی آغازین «درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده» نمایان می‌شود: «بهترین رسالتی که بر شانه‌های فلسفه‌ی آینده قرار گرفته است، عبارت از آن است که [نخست] آن اشاراتی را که در زمانه‌ی ما و در امید ما به فردایی بهتر یافت می‌شوند به شیوه‌ای بی‌کم‌وکاست درکشید، [و سپس] ضمن مرتبط ساختن اشارات مزبور به نظام کانتی، راه ورود آن‌ها به عرصه‌ی معرفت را هموار سازد.» به عبارت دیگر، کوشش‌های «فلسفه‌ی آینده» در راه

زنده نگه داشتن امید فردایی بهتر، در صورت بی‌اعتنایی به اولویتی که «نظام کانتی» برای مسئله‌ی مشروعیت معرفت قایل شده، سر به سر بی‌سرانجام باقی خواهد ماند.

با این همه، پاسخی که بنیامین در قبال چالش کانتی مشروعیت ارایه می‌کند، باز هم نسبت چندان بی‌پاسخ مطرح شده توسط خود کانت برقرار نمی‌کند. بهتر بگوییم؛ اتفاقاً در همین جاست که فاصله‌ی بنیامین از فلسفه‌ی کانتی به تمامی آشکار می‌شود. تدقیق شروط پیشینی فهم، بدان نحو که در کار کانت دیده می‌شود، نه تنها مشروعیت فلسفه را بنیامین نمی‌کند، که صرفاً به بحران ناشی از جدایی سوژه و ایزه از یکدیگر دامن می‌زند. با باور داشتن به این نکته است که بنیامین می‌نویسد «امر حقیقت‌مند دیگر نباید با تمسک به نهج مقرون به صحت توضیح داده شود [و] در توضیح خطا نیز دیگر نمی‌توان به خطا افتاد» را ملاک نظر قرار داد. «(درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده)» در ادامه‌ی این عمل بنیامین اشاره می‌کند که توضیح دادن این دو منوط به مدد جستن از نظریه‌ای است که «محور آیش یافتن» امور مختلف را نقش می‌زند. اگرچه بسیاری از جنبه‌های این نظریه، به سده‌ی لحن فشرده‌ی «درباب فلسفه‌ی آینده»، تبیین نشده باقی می‌مانند، اما خریدار این «سرنخ مهمی را درباره‌ی ماهیت نظریه‌ی مذکور در اختیار ما می‌گذارد: نظریه‌ی مورد اشاره «متصل به مفاهیم ازلی [Urbegriffe]» بوده و بر آن‌ها تکیه می‌کند.»

«با قاطعیت، می‌توانم این وعده‌ی سلبی را با شما در میان بگذارم که آن‌چه عرضه خواهم کرد، خالی از هر نوع نظریه‌ای خواهد بود. امیدوارم که به این ترتیب بتوانم مجالی فراهم کنم تا آن‌چه «مخلوقات» است، خود به سخن درآید؛ البته، آن‌جا که موفق شده باشم این زبان نو و حیرت‌آور را درک کرده و آن را فرا چنگ آورم؛ زبانی که آواز بلند آن، از خلال تشدیدهایی که نقاب محیطی کاملاً دگرگون شده ایجاد می‌کند، طنین افکن می‌شود.» (The Correspondence of Walter Benjamin, p. 313) جملات فوق بخشی از نامه‌ی کوتاهی است که بنیامین در فوریه‌ی ۱۹۲۷ خطاب به مارتین بوبر

نوشته است. ظاهراً در آن ایام، بنیامین مشغول نگارش تک‌نگاری‌ای درباره‌ی مسکوری پس از انقلاب ۱۹۱۷ بوده و قصد داشته نوشته‌اش را در مجله‌ای که تحت نظر بوبر اداره می‌شده، به چاپ رساند (و از یاد نبریم که این مجله *Die Kreatur* [مخلوق] نام داشته است). چنان‌که دیدیم، بنیامین در پی آن است که با کنار گذاشتن «هر نوع نظریه»، به «آن‌چه "مخلوقاتی" است» مستقیماً مجال سخن گفتن اعطا کند. در جایی دیگر، بنیامین — با وام گرفتن عنوان یکی از داستان‌های لسکوف — این زبان مخلوقاتی را چنین تعریف می‌کند: «تعامی این جهان مخلوق، بیش از صدای بشری، با صدایی سخن می‌گوید که می‌توان آن را "صدای طبیعت" نامید.» («قصه‌گو»، ص. ۲۱) طبیعت سخن می‌گوید — البته اگر مراد از طبیعت، نه آن طبیعت تجربی^۱ مطرح‌شده در فیزیک برنی، که «*physis*»، در وسیع‌ترین معنای آن، باشد. لکن این سخن گفتن، نه به سبک‌وسایهٔ زیبایی‌آلایش — آن‌گونه که برخی پیروان جریان فلسفه‌ی زندگی^۲ تصور می‌کردند —، در دل پس «نقاب» و با زبانی به‌غیر از زبان بشری به انجام می‌رسد — به تعبیر بودلر: «سختین»^۳ عابد طبیعت زنده‌اند / و هرازگاهی پیام‌های گیج‌کننده‌ای صادر می‌کنند»^۴ [تأکید از من]. هم این است که کوشش‌های مختلفی شکل می‌گیرد که هر یک، به ظن خود، در «بازسازی / بازتعبیر [reconstruction] این «پیام‌های گیج‌کننده» قدم برمی‌دارند. در این میان او، فقه موثق به آن منتقد، مفسر یا هر موجود ذی‌عقل دیگری تعلق دارد که به جای علی‌گرفتن — بر انتزاع و کلنجار رفتن با اسطوره‌های گوناگون — اسطوره‌هایی که دامنه‌ی آن‌ها از «*mythos*»^۵ های ابوالهول تا آنتی‌نومی‌های فلسفه و علم مدرن را دربر می‌گیرد — طریق ترجیح می‌دهد خود پیام‌ها را در پیش گرفته و با توسل به «مفاهیم ازلی» یعنی مفاهیمی مقدم بر هر نوع مرکزکشی میان درون و بیرون، جوهر و عَرَض، امر عام و امر خاص و... مفاهیمی که به یک معنا کرانه‌های نهایی مفاهیم نهایی بنیامین را به تماشا می‌گذارند — «صدای طبیعت» را

1 empirical

2 Lebensphilosophie

۳. دو مصراع آغازین شعر «تاظرات» که صورت کامل آن در این جا یافت می‌شود: ش. بودلر، مقالات ترجمه‌ی روبرت صافاریان، نشر حرفه‌ی نویسنده، ۱۳۸۶، ص. ۲۵.

خوانش پذیرتر کنند^۱ - به همین معناست که در «مفهوم نقد در...» می‌خوانیم: «نقد، بیش از آن‌که به داوری درباره‌ی اثر شباهت داشته باشد، در حکم روشی برای به کمال رساندن آن است.» (Selected Writings, vol.1, p. 153).

حال می‌توان دلیل عدم انسجام مشهود در آثار بنیامین را با وضوح بیشتری توضیح داد. انگاره‌های مشروع، فقط تحت شرایطی خاص - آن‌هم، بدون هر نوع تدارک پیشینی - قابل حصول می‌شوند. شکی نیست که بخشی از این وضعیت ماحصل محدودیت‌های ریز و درشت - و به‌ویژه، محدودیت‌های زمانی‌ای - است. به‌رای تفسیری بشر مترتب شده‌اند؛ موجود بشری تنها از نوعی «قدرت مسیحایی» (مسیحیت) [فیه] (عروسک و کوتوله، ص. ۱۵۲) بهره‌برده است و پس عامل مهم مرتب باید در سلوک یا رفتار ویژه‌ای بازجست که طبیعت، خود در پیش گرفته است؛ بعد هر پیام خود را تنها در لحظه‌ای خاص صادر می‌کند - «هر» اکنونی «اکنون یک بازتاب از تشخیص‌پذیری خاص است.» (همان، ص. ۱۰۴) - و به این اعتبار، می‌توان چنین تصور کرد که خود طبیعت - یا خود عالم پدیدارها - نیز با نوعی تاریخ طبیعت^۲ در جریان بوده و تنها در متن چنین تاریخی منکشف می‌شود - هم از این روست که بنیامین می‌نویسد: «طرد قاطعانه‌ی مفهوم "حقیقت بی‌زمان" در دستورکار است. با این حال، به‌ت - برخلاف ادعای مارکسیسم - صرفاً یک کارکرد زمانمند دانستن نیست بلکه مزید به هسته‌ای از زمان است که به یکسان در بطن عالم و معلوم نهفته است.» (همان، ص. ۱۰۸) در این میان، باز باید تذکر داد که آن‌چه بنیامین در نظر دارد، پس بیش از آن‌که کشفی شناخت‌گرایانه^۳ را تداعی کند که عالم را ناچار به دیدن «نقاب» معلوم می‌سازد، بر

۱. توجه کنیم که بنیامین، در نام‌اش، اقلیم این «موجودات ذی‌عقل» را به آن‌چه سنتاً در قلمرو فکر و اندیشه گنجانده می‌شود، منحصر نکرده و گشتی نظیر انقلاب روسیه را نیز در کار «تشدید» لوازه‌های آن زبان نیافته انگاشته است. البته برای پرهیز از تکرار آن سوختفاهم تاریخی‌ای که بنیامین را، بیش از آن‌چه باید، به سنت مارکسیستی نزدیک می‌کند، باید بلافاصله به این تذکره ناگه نیز اشاره کرد که بعد مخلوقات موردنظر بنیامین «از یک‌سوردر مقابل لفاظی» [rhetoric] بورژوازی و مسلطی قرار می‌گیرد که بر نوعی خلاقیت فردی تکیه کرده است و از سوی دیگر، با لفاظی کمونیستی‌ای تضاد دارد که حول محور قسمی خلاقیت جمعی غول‌آسا و پرومته‌وار شکل گرفته است.

(R. Niggle, "Body Politica: Benjamin's Dialectical Materialism between Brecht and the Frankfurt School", in *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. David S. Ferris, Cambridge University Press, 2004, p. 160.)

2 natural history

3. cognitivistic

وضعیت آشتی آمیزی دلالت دارد که در بستر آن، عالم و معلوم — و هسته‌ی زمانی مشترک میان این دو — با یکدیگر وارد نوعی بازی متقابل می‌شوند. از این منظر، حق با هابرماس است که رویکرد بنیامین را شبیه رویکرد آن عارفی می‌داند که «در لحظه‌ی به اوج رسیدن هیجانات روحی [خویش]، بیشتر از آن‌که پروای [هستی] خود خداوند را داشته باشد، به مجاورت او علاقه داشته و حضور لمس‌پذیرش را جست‌وجو می‌کند.» ("Conscious-Rising or Redemptive Criticism", p. 46)

اما ناگفته نماند که پیوسته‌ی این رویکردی از این دست، به‌رغم تمامی ثمراتی که ممکن است به همراه داشته باشد، با واکنش‌های انتقادی‌ای نیز روبه‌رو خواهد شد؛ به‌طور مشخص، حذف «سرنوخت نظریه»^۱ از جانب بنیامین به کنش سرنوشت‌سازی می‌ماند که حتا آوای اعتراض نزدیک بر بنیامین، سیمانان فکری او را نیز برانگیخته است. در واکنش به نسخه‌ی دست‌نویس مقاله، «پایس امپراتوری دوم در [شعر] بودلر» — مقاله‌ای مستخرج از پروژهِ پاساژها^۲ — قصد چاپ آن در مجله‌ی تحقیقات اجتماعی^۳ را داشته است — آدورنو چنین می‌نویسد: «درونمایه‌ی الهیاتی خواندن اشیا به نام خودشان می‌رود تا به عرضه‌داشت ساده‌اش، واقعیت‌های صرف بدل شود. کسی که بخواهد موضوع را با لحنی تندوتیز بیان کند، می‌تواند چنین بگوید که مطالعه‌ی تو در محل تلاقی جادو و پوزیتیویسم جا خوش کرده است. این نقطه طلسم شده است. فقط نظریه می‌تواند طلسم آن را درهم شکند.»^۴ آدورنو می‌داند که حذف نظریه در مقاله‌ی بنیامین موجد نادیده گرفتن عنصر هگلی «وسعت»^۵ شده و این نیز عملاً معادل میل به جانب آن مارکسیسم ساده‌انگارانه‌ای است که نسبت زیربنا و روبنا را به‌سان نسبتی علیّی تقریر کرده و بدین‌سان، فراموش می‌کند که «تعیین

۱. Zeitschrift für Sozialforschung: مجله‌ی مزبور از سوی «مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی» منتشر می‌شد و چنان‌که می‌دانیم، این مؤسسه محل تجمع متفکرانی به‌شمار می‌رفت که بعدها به نام «مکتب فرانکفورت» شناخته شدند.

۲. Aesthetics and Politics. The Key Texts of the Classic Debate within German Marxism, ed. Ronald Taylor, Verso, 1980, p. 129.

بخشیدن ماتریالیستی به خصوصیات فرهنگی، تنها زمانی ممکن است که واسطه‌ی آن کلی فرایند اجتماعی باشد.» (همان) در پاسخ به نامه‌ی آدورنو، بنیامین چنین از کار خود دفاع می‌کند: «هنگامی که از "عرضه‌داشت ساده‌لوحانه‌ی واقعیت‌های صرف" سخن می‌گوی، رویکرد فیلولوژیک راستین را تعریف می‌کنی. چنین رویکردی نه تنها به واسطه‌ی نتایجش ضروری بود، بلکه محض خاطر خودش هم که شده، باید در درون تفسیر گنجانده می‌شد.» (همان، ص. ۱۳۶) حرف بنیامین آن است که اتخاذ رویکردی فیلولوژیک در آغاز کار، به پژوهشگر رخصت می‌دهد تا «محتوای مادی» پژوهش را تمامی رؤیت‌پذیر سازد؛ درست است که این محتوای مادی، خواه ناخواه، مشتمل بر برخی عناصر جادویی و اسطوره‌وار می‌شود. عناصری که برای مثال ممکن است خواننده را به آسمان ندانند که شعری چون «روح شراب» بودلر با تمسک به واقعیت اقتصادی‌ای بیرون و بیرون مائات بر شراب توضیح داده شده است (این مثالی است که آدورنو ذکر می‌کند). بی‌گناهی گذاشتن این محتوا، همزمان، به بی‌مقدار شدن یا ناموثق شدن آن محتوای حقیقی منجر می‌شود که از قرار معلوم، در کانون پژوهش نشسته است.

قضایات درباره‌ی استدلال‌های مطرح شده با هر یک از دو طرف منازعه‌ی فوق از حوصله‌ی بحث ما خارج است؛ ولی قصد عمومی ما در این مقدمه — یعنی تشریح آرای بنیامین — اشاره به تضاد عمیق‌تری را لازم می‌آورد که در لابه‌لای مکاتبات آدورنو و بنیامین مستتر بوده و جو رجو آگامبن، در مقام متفکری همسوبا بنیامین، شیوه‌ای بدیع آن را مورد واسازی قرار می‌دهد.^۱ آگامبن بر آن است که پافشاری آدورنو بر عدم

۱. بدیهی است که مکاتبات آدورنو و بنیامین صرفاً به آن دو نامه‌ی محدود نمی‌شود که در بالا به آن‌ها ارجاع شد. اما برای مطالعه‌ی متن کامل این دو نامه و همچنین دو نامه‌ی کمابیش انتقادی دیگر از آدورنو خطاب به بنیامین، نه‌ک.

Aesthetic and Politics, op. cit., pp. 110-141

بر همین قیاس، شروح مختلفی نیز درباره‌ی مکاتبات مزبور، و توسعاً مناسبات فکری دو فیلسوف با یکدیگر، منتشر شده است. به‌عنوان نمونه‌ای کلاسیک، می‌توان به مقاله‌ی هابرماس اشاره کرد که چشم‌اندازهای متفاوت بنیامین و آدورنو را ذیل دوگانه‌ی نقد نجات‌بخش/نقد لیدنولوژی بررسی می‌کند:

J. Habermas, "Conscious-Rising or Redemptive Criticism", op. cit. pp. 30-59

ریچارد ولین نیز در فصل ششم کتابش مسیر هابرماس را، البته با افزودن جزئیاتی بیشتر، ادامه می‌دهد:

R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, 1994, pp. 163-212.

هگلی «وساطت» اساساً چیزی بیش از نوعی «حجاب دیالکتیکی»^۱ نیست، حجابی که در پس آن از قضا همان رابطهی علی ای میان زیربنا و روبنا خفته است که آدورنو، خود بی وقفه علیه آن هشدار می دهد. با رجوع به بخشی از مقدمه ی پدیدارشناسی روح که به واسطه مند بودن امر مطلق می پردازد، آگامبن نشان می دهد که تفسیر رابطهی زیربنا و روبنا با تمسک به آرای هگل حاصلی ندارد مگر «چشم پوشی از فهم عینی هر رخداد تک و هر لحظهی حاضر پراکسیس، و موکول کردن آن به وهله ی نهایی کلیت فرایند اجتماعی. از آن جا که مطلق یک «پیامد» است و «حقیقت تنها در پایان وجود دارد»، هر وهله ی عینی تک از این فرایند تنها به صورت «منفیت محضی» وجود دارد. که عدای جادویی وساطت دیالکتیکی آن را در پایان به ایجاب تبدیل خواهد کرد. (کودکی و تاریخ، ص. ۲۰۸) آگامبن عبارات داخل گیومه را از پدیدارشناسی نقل کرده است. اما در تمایل، اصرار بنیامین بر حفظ رویکرد فیلولوژیک و خودداری از نظریه پردازی، از دید امبرگسستی راستین از رابطهی علی میان زیربنا و روبنا را به نمایش می گذارد. «سلسله روحی» بنیامین در فهم تحت اللفظی و بی واسطه ی گزاره ی «زیربنا روبناست»، درست همان نکته ای که او را به شکستن طلسم هرگونه نگرش دترمینیستی آشکار یا نهان توانا ساخته است. نکته ای که میان «روح شراب» و مالیات برقرار شده، چنان «فوری و بی واسطه» است که در آن، «رابطه ی علی منطقاً حتماً قابل تصور هم نیست.» (همان، ص. ۲۱۲) زیربنا و روبنا این بار در «تناظری بی واسطه» (همان، ص. ۲۱۱ [ترجمه با تغییر]) با یکدیگر قرار گرفته اند، تناظری بری از علت و معلول و بری از هر سلسله مراتب متافیزیکی دیگری که بر واقعیت تمسک می شود.

گفتیم که فاصله گرفتن بنیامین از نظریه انتقادهای بسیاری را متوجه کار او ساخته است؛ شولم نیز از زاویه ای دیگر نقد خود را مطرح می کند. «وجود قانونی پنهان سدره تفسیر تو شده است: در جهانی پیشا اسطوره ای که لبریز از آشفتگی های پُر آمیغ است، از قرار معلوم، هیچ جایی چنان قانونی وجود ندارد و به طریق اولی، روش ویژه ای که قانون

۱. ج. آگامبن، کودکی و تاریخ: درباره ی ویرانی تجربه ترجمه ی پویا لیمانی، نشر مرکز، ۱۳۹۰، ص. ۲۱۱.

مزبور برای به تماشا گذاشتن وجود خویش اختیار می‌کند نیز باید نادیده گرفته شود. در چنان مواضعی، بیش از آن‌چه باید، بر حذف الهیات اصرار کرده‌ای و [به اصطلاح] تروخشک را باهم سوزانده‌ای.» (The Correspondence of Walter Benjamin, p. 446)؛ در این عبارات، شولم به مقاله‌ی «فرانتس کافکا: به مناسبت دهمین سالمرگ او» اشاره می‌کند، به جهان پُر مزورازی که مقاله‌ی مزبور در بطن آثار کافکا بازیافته است. جهانی آکنده از آمیزه‌ها و موجودات خارق‌العاده‌ای چون اُدرادک^۱ که به تأسی از باخ آفر جهان، «هتری»^۲ نامیده شده است. شولم بر این باور است که رشحات مکاشفه، قرار شده به هیئت نوعی نیستی یا عدم^۳ محض، در این جا و آن‌جای جهان مذکور هنوز به چشم آیند؛ هم از این روست که او بنیامین را به واسطه‌ی کنار گذاشتن هر نوع نظریه‌ی الهیات سرزنش کرده و با اشاره به وضعیت دانشجویان تصویر شده در آثار کافکا - یعنی همان دانش‌جویانی که در بندهای پایانی مقاله‌ی بنیامین، به مثابه یکی از اندک موجوداتی به سحنه آورده می‌شوند که هنوز کورسویی از امید را پیش‌روی خویش می‌بینند - می‌نویسد: «تحقیق‌ناپذیری آن‌چه مکتشف شده است، درست همان نکته‌ای است که در آن، درک درستی از الهیات [] آن‌چه کلید قفل جهان کافکا را در اختیارمان می‌گذارد، به‌هم می‌آمیزند. نه، والثر^۴، مشکل غیبت آن‌ها در جهان پیش از جان‌باوری نیست بلکه تحقق‌ناپذیری آن‌هاست. در این صورت باید به توافق برسیم. نه آن محصلانی که نص مکتوب را از دست داده‌اند [] بلکه آن محصلانی که نمی‌توانند رمز مکتوب را کشف کنند؛ آن‌ها دانشجویانی هستند که تو در این مقاله از آن‌ها نام برده‌ای.»^۵ در واکنش به این اظهارات، بنیامین، ضمن اذعان به همسخنی خویش با بعضی از نکات مطرح شده، بار دیگر بر اصل درون‌ماندگاری تأکید می‌کند: «آن‌چه من تلاش در جهت نمایش این نکته بوده است که کافکا - در پست‌ترین زوایای آن

1. Odradek

2. heteric

3. nothingness

۴. «گزیده‌ی مکاتبات با گروشم شولم» در و. بنیامین، کافکا به روایت بنیامین، گردآورنده: هرمان شوین هویزر، ترجمه‌ی کوروش بیت‌سرکیس، نشر ماهی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۴.

۵. کتاب فوق، علاوه بر مقاله‌های بنیامین درباره‌ی کافکا، دربرگیرنده‌ی مکاتبات مهمی است که او با دوستانش، درباره‌ی این نویسنده داشته است.

«نیستی» یا «عدم»، یا به تعبیری، در درونی‌ترین لایه‌های آن — چگونه در جست‌وجوی راهی به سوی رستگاری بوده است. این به این معناست که کافکا هر گونه فایده‌آمدن بر آن نیستی، به سیاق شارحان و مثال‌های نزدیک به [ماکس] گرو، را عملی فجیع تلقی می‌کرده است.^۱ (The Correspondence of Walter Benjamin, p. 449) با نگرستن از این منظر است که آن‌چه شولم درباره‌ی دانشجویان یا محصلان گفته است، به نوعی تمایزگذاری فاقد موضوعیت تبدیل می‌شود: «[...] می‌رسیم به پرسش از نص مکتوب. محصلان آن را از دست داده باشند و چه رمز آن را نتوانسته باشند کشف کنند، نتیجه‌اش یکسان است. زیرا مکتوبی که فاقد کلید رمز باشد، دیگر مکتوب نیست، بلکه زندگی است. زندگی به همان صورتی که در دهکده‌ی پای تپه‌ی قصر می‌گذرد.» (کافکا به روایت بنیامین ص ۱۰۸)

با منطقی شدن به آن‌چه پیش‌تر طرح شد، این بار نیز از پرداختن به جزئیات مواضع ارایه‌شده در دوسوی تناقض صرف نظر کرده و در عوض، این منازعه را به بستری برای شرح آرای بنیامین تبدیل می‌سیم. بنیامین تلاش‌ها و تخصصات درونی داستان‌های کافکا را محصول تصورات و اوهام شخص نویسنده می‌داند، بلکه مانند بسیاری از منتقدان ادبی دیگر، آن‌ها را به مثابه جلوه‌ای از تنش‌های اجتماعی و سیاسی در نظر می‌آورد که سرتاسر زمانه‌ی معاصر را درنور دیده‌اند. جهان‌هت‌تری و آشوب متجلی در آثار کافکا قرینه‌ی جامعه‌ی فردگرایانه‌ی مدرن است که در آن، کثرت تاریخی نیست^۲ از شکل‌گیری هر نوع تجربه‌ی جمعی^۳ ممانعت به عمل می‌آورد: «فیلم و ترامواژین در دورانی اختراع می‌شود که بیگانگی انسان‌ها نسبت به هم به اوج خود رسیده است. از آن‌رو که یگانه

۱. برای مشاهده‌ی تفسیر آگامبن از منازعه‌ی شولم-بنیامین، ن. ک.

G. Agamben, "The Messiah and the Sovereign, The Problem of Law in Walter Benjamin", in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, tr. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, 1999, pp. 160-174.

[در مقاله‌ی زیر نیز، آگامبن تلویحاً به منازعه‌ی فوق اشاره می‌کند:

ج. آگامبن، «والتر بنیامین در برابر کارل اشمیت»، ترجمه‌ی جواد گنجی، در قانون و خشونت: گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، ۱۳۸۷، صص ۱۷۳، ۱۵۵.]

اگاتا بلیک-رابسون [آگامبن را به دست‌کم گرفتن موضع شولم متهم کرده و خوانشی تازه از منازعه‌ی مزبور ارایه می‌کند:

A. Bielek-Robson, "Mysteries of the Promise: Negative Theology in Benjamin and Scholem", Seminar Paper at the University of Warwick, 2013.

2. Erlebnis

3. Erfahrung

شکل ارتباط بین آدم‌ها شده‌اند، پیش‌بینی آن‌ها دیگر ناممکن شده است. آزمایش‌ها این مسئله را ثابت می‌کنند که نه راه رفتن خود را می‌توان در فیلم تشخیص داد و نه صدای خود را در گرامافون شناخت. وضعی که فرد در این آزمایش‌ها پیدا می‌کند، مثل وضع کافکا است.^۱ (همان، ص. ۶۳ [ترجمه با اندکی تغییر]) اما این تمام ماجرا نیست؛ ممکن است که جهان تیره‌وتار و بیگانه‌شده‌ای که مدرنیته برپا کرده است، از قضا در حکم همان «قلمرو مادران» فاورستی‌ای باشد که چنان که در نقل قول آغازین این بخش دیدیم، در وطن «ایده‌ها» شباهت دارد؛ به زبان ساده‌تر، دور نیست که بیگانگی مدرن، دست‌کم شیوه‌ای غیرقصودی^۲، مناسب‌ترین بستر را برای ظهور «مفاهیم ازلی» فراهم آورد. این‌ها است که زبان بن‌امین به هنگام سخن گفتن از مدرنیته (یعنی همان زبانی که عالی‌ترین بیان خود را در ناتمام ماندن پروژه‌ی پاساژها^۳ در مقام پروژه‌ای معطوف به نگارش «پیش‌تاریخ» مدرنیته^۴ به نمایش می‌گذارد) ادراک‌پذیر می‌شود: مدرنیته، در آن واحد، دورترین و نزدیکترین نسبت‌ها را با رستگاری دارد؛ چنان که خود بنیامین گفته است «رستگاری جزء تجملات دستی نیست، بلکه آخرین مفر برای انسانی است که به قول کافکا "راه را با استخوان پیشانی خود" مسک کرده است.» (همان، ص. ۴۰). با در نظر داشتن این نسبت تناقض‌آمیز، جملات شرم‌معنای نزه‌ای به خود می‌گیرند: شولم درست می‌گوید که نفس غیاب مکاشفه نیز می‌تواند از دورترین حکایت‌کننده چه بسا که این غیاب، خود در حکم شکلی از tsimtsum^۵ باشد که مسئله این جاست که تمسک مستقیم او به قانون در مقام کلید نص مکتوب ممکن است به تضعیف آن «اشراق دنیوی‌ای» (Surrealism, p. 209) منجر شود که مدرنیته، خواه‌ناخواه، در نهایت به آن گام برمی‌دارد. به همین دلیل است که بنیامین وجه روایی سنت یهود را گادار^۶ خوانش کافکا کارتر از وجه شریعی آن (هلاخا^۷) می‌داند: «درست به سان بخش‌های آگادایی تلمود، این کتاب‌ها [= کتاب‌های کافکا] نیز در زمره‌ی قصص جای می‌گیرند؛

1. unintended

2. prehistory

۳. آموزه‌ای کابالستی که بر مبنای آن، خداوند، به منظور خلق عالم، نیروی بی‌پایانش را محدود کرده و از این رهگذر، فضای برای موجودات فانی گشوده است.

4. Aggadah

5. Halakhah