

ارنست بلوخ، ناهم‌زمانی، و فلسفه هستی و زمان^۱

نویسنده: پتر تامپسون

ترجمه: شروین طاهری^۲

در این مقاله می‌خواهم نشان دهم چگونه می‌توان با تأخر^۳ به‌مثابه مفهوم، همانقدر به صورت فلسفی مواجه شد که به‌صورت گاه‌شماری یا سنخ‌شناسی اثر معینی از فیگوری فرهنگی. زمان فی‌نفسه چیزی نیست که بتوان تنها در روشی خطی و ثابت به آن نزدیک شد. بلکه هم تأخر می‌تواند در آغاز مولود فرهنگی لحظه‌ای تاریخی یا فردی باشد، و هم پیدایش در انتها ظاهر شود. با استفاده از آثار ارنست بلوخ (۱۸۸۳-۱۹۷۷) و مارتین هایدگر (۱۸۸۸-۱۹۷۶) طریقی را جستجو می‌کنم که در آن تأخر به‌عنوان نوعی مقوله، فی‌نفسه در معرض تضعیف‌شدن توسط نیروهای فرآیندی محتمل است، در نتیجه تأخر یک فرد، به تقدم فرد دیگر می‌انجامد. در واقع حتی خود جنبه‌های دیر و زود زندگی فردی هم می‌توانند معکوس و ناهم‌زمان شوند.

مشخصه ناب وجود امر فردانی در *دازاین*^۴ هایدگری، در تقابل با *زاین*^۵ یا وجود به‌طور کلی، قطعیت مرگ است. این مرگ است که به وجود فردانی معنایش را می‌بخشد و با تکیه بر قاعده عام می‌اندیشم پس هستم^۶ دکارتی، هایدگر ادعا دارد که ما به‌مثابه من در حال مرگ هستم^۷ یا به سوی مرگ‌بودن (۱) زندگی می‌کنیم. این که مرگ از هر جا بر ما فشار می‌آورد و نمی‌توان از آن اجتناب کرد، یعنی خود زمان حامل باکتری‌های مرگ است و تنها پس‌زمینه‌ای برای وجود را تشکیل نمی‌دهد. به این ترتیب تأخر در کار فردانی صریحاً به سن آن فرد متصل نیست. اگر کسی در جوانی بمیرد، آیا ما کارهایش را «اعمالی متأخر» در نظر می‌گیریم فقط چون آن‌ها در نزدیکی پایان زندگی شخص انجام شده است؟ اگر استدلال گوردن مک‌میلان^۸ مبنی بر این که ما در مجاورت و نزدیکی به مرگ خلاق‌تر می‌شویم درست باشد، پس آیا چنین نیست که خلاقیت افراد به بازشناسی بنیادین این موضوع بستگی دارد که مرگ همیشه نزدیک است، چه ساعت پایانی باشد یا نباشد؟ اگر این موضوع صحت داشته باشد، آن چه مهم است ربطی به «تأخر» در هیچ معنای زمانمندی ندارد، بلکه مجاورت و نزدیکی به مرگ است که حائز اهمیت است. (۲) پس می‌بایست نظرگاهی را اتخاذ کنیم که این دست آثار و اعمال را در زمینه بزرگتر و طولانی‌مدت‌تری از سبک و نوع در نظر می‌گیرد، منظری که به فراسوی وجود زمانمند فردانی گام می‌گذارد و یاریمان می‌کند سن یا عصر را در تمامیتش فهم کنیم و در زمان جایابی‌اش کنیم، درست همان‌طور که مؤلف را از نظر روان‌پویشی مرتبط با مفهوم مرگ قرار می‌دهیم.

¹ Ernst Bloch, *Ungleichzeitigkeit, and the Philosophy of Being and Time*. Peter Thompson. New German Critique

^۲ ترجمه اولیه متن بسیار نارس بود اما ویراست فعلی که طلیعه حسینی زحمتش را کشیده آن را خواندنی تر و دقیقتر کرده است. بنابراین متن محصول مشترک من و طلیعه حسینی است.م

³ lateness

⁴ Dasein

⁵ Sein

⁶ cogito ergo sum

⁷ sum moribundus

⁸ Gordon McMullan

نزد بلوخ به عنوان نویسنده مارکسیست آشکارا هگلی - که اغلب هایدگر جناح چپ توصیف می شود - شدن یا صیوررت کلی⁹ بزرگتر از هر فرد است، هر چند سوژه فردانی آن را به صورت دیالکتیکی پیش می برد و شکل می دهد. بنابراین مرگ فردانی در نظرگاه بلوخ نه فقط اساس و اثبات وجود و «ضد-اتوپای مطلق» است بلکه همچنین مرحله ای در تأسیس هستی ای بزرگتر را نیز دربر می گیرد. (۳) همان طور که فردریک جیمسون می گوید:

حالا باید روشن شده باشد که چطور لحظه اتوپایی یا در واقع ابدیت اتوپایی، هر چند نمی تواند مرگ را ملغا کند، اما در نهایت زهرش را می گیرد: از آن جا که معمولاً فرد در لحظه مرگ به شکل وحشیانه ای از آن آینده ای برکنده می شود که شاید تنها در آن می توانست کامل شدن خویش را بیابد، اینک زمان دگرسان شده اتوپیا اکنونی ابدی را پیش می نهد که در آن نوعی رضایت هستی شناختی خاص، و در عین حال تام، از هر لحظه وجود دارد. مرگ در چنین جهانی چیزی برای ربودن و برگرفتن ندارد و نمی تواند زندگی ای را خدشه دار کند که از پیش کامل تحقق یافته است. (۴)

اما چه کسی تصمیم می گیرد که زندگی تماماً محقق شده است و چه معیارهایی برای تعیین آن می تواند به کار رود؟ بلوخ می گوید اگر زندگی فرد در پیش روی انسانیت سهم شود - یعنی اگر بخشی از نفی هگلی باشد - آن گاه به تمامی محقق شده است، نه در معنای کمال خویشتن، بلکه در جایگاهش درون ساختن چیزی بزرگتر، هر چیزی که قادر باشد به هستی درآید. پس وقتی می گوئیم مردمان به میانجی ایستادن بر شانه دیگر افراد بزرگ، بزرگی می یابند، دقیقاً جایگاه تأخر را درون زنجیره هستی، که به فراسوی وجود فرد و کارهایش کشیده می شود، دنبال می کنیم.

مرگ شاید به صورت عام برای فرد ضد-اتوپایی تند و خشن باشد، اما همچنین برای انسانیت بخشی از جهش بزرگتری رو به پیش است. همان طور که بلوخ در انتهای کتاب *اصل امید* (۱۹۵۹) می گوید: «انسان در هر کجا هنوز در پیش-تاریخ می زید ... تکوین و پیدایش حقیقی نه در آغاز که در انجام است». (۵) از این منظر زمانی کردن خطی جهان و هستی به عنوان مقوله ای بسته و تمامیت یافته با گم شدن زمانمند آنچه برای وجود کلی شده انسان حیاتی است یعنی ناکاملی و تغییر همراه می شود. به این ترتیب زمان، آن طور که نزد بلوخ است، صرفاً به محلی آشفته و بی نظم برای ایجاد شرایطی در تاریخ که برای آغاز کردن مناسب باشد، تبدیل می شود، و بلوک های ساختمانی تاریخ می توانند در درون آن در نقاط به ظاهر تصادفی یا ناهم زمان¹⁰ پدیدار شوند.

برای نمونه در کتاب *میراث زمانه ما* (۱۹۳۴) بلوخ می گوید «همه در اکنونی مشابه وجود ندارند. تنها ظاهر یا نمودشان حاضر است و امروز در این نمود قابل مشاهده می شوند. اما به این معنا نیست که آن ها در همان زمانی زندگی می کنند که دیگران پیرامون در آن هستند». (۶) نزد بلوخ زمان و فضا به عنوان بخشی از تداومی خطی وجود ندارند بلکه - در مقولات وام گرفته شده از نظریه نسبیت عام اینشتین و لورانیک کابالا - مفاهیمی نسبی تابع نیروهای مشابه خمش و جابه جایی هستند که گستراننده جهان است. (PH, 664)

⁹ werden

¹⁰ ungleichzeitig

بنابراین در واقعیت چندجهانی وجود، هر ایده یا کنشی می‌تواند بیرون از زمان تجربه شده به عنوان نوعی « پایایی جهت^{۱۱} » وجود داشته باشد. (۷) هر چیز موجود یک گذشته و یک آینده به عنوان واقعیاتی ناهم‌زمان و انگیزتارهایی پیشران، دارد.

بلوخ همچنین با ارجاع به شخصیت جیمی ماهونی^{۱۲} در ظهور و سقوط شهر ماهاگونی^{۱۳} (۱۹۳۰)، نوشته برتولت برشت، مدعی می‌شود که نشانه پیش تاریخ در ما داشتن حسی ست مبنی بر این که چیزی در آشفتگی زمانه مان گم شده است. نیاز به بازیافتن این چیز گمشده از طریق دلالت یا معنایی از آن که سابقاً در نظر داشتیم، و هم‌زمان نیاز به یافتن نوعی کمال پسینی برای اولین بار، کمالی که در زمان حال فقط چشمه‌ای زودگذر یا خیالین است، به اضطراری واقعی در لحظه کنونی مبهم زندگی مان مبدل می‌شود. بلوخ می‌گوید جستجو برای چیزی گمشده چیزیست که به حرکتان می‌اندازد اما وقتی راهی به سوی آن می‌یابیم، به جایی می‌رسیم که هرگز در آن نبوده‌ایم، به عبارت دیگر، به خانه‌ای که آن را به یاد می‌آوریم اما هنوز متجلی نشده است. بنابراین مقولات بلوخ برای به‌فهم‌درآوردن این واقعیت خیال‌پردازی شده تلقی‌هایی نازمان‌مند از زمان هستند. این مقولات شامل امر «نه-هنوز»^{۱۴}، «ناهم‌زمانی»، «پیش‌روشنایی»^{۱۵} و «تاریکی لحظه زیسته»^{۱۶} است.

ما قادریم به خوبی و تمام و کمال در زمان وجود داشته باشیم، آن‌طور که هایدگر می‌گوید (۸) ما به جهان افکنده شده‌ایم و بنابراین تا ابد جدا از آن هستیم، اما هدف بلوخ به این اعتبار شبه‌گنوسی است، یعنی مفهوم زمان و جدایی انسان از جهان درون زمان را برای آشتی با جهان و کمالش، به‌مثابه چیزی که هنوز نمی‌تواند درک شود، به کار می‌برد. او هیچ جدایی هستی‌شناختی‌ای نمی‌شناسد مگر ناتمامیت، بنابراین در درون هستی به امر گذرا نسبت به ناگذرندگی تقدم می‌بخشد و به این ترتیب هستی را به شدن، در معنایی هگلی، مبدل می‌کند. نزد هایدگر زمان فقط پوسته یا سطحی^{۱۷} را می‌سازد که هستی در آن موجود است، (۹) حال آن‌که برای بلوخ زمان وسیله‌ای است که هستی به واسطه‌اش می‌تواند از درون‌ماندگاری خودش فرارفته و از آن تعالی^{۱۸} جوید. نزد هایدگر گونه انسان^{۱۹} نوعی «هستی در زمان» است. از سوی دیگر بلوخ این اصطلاح هراکلیتوسی را که همه چیز در سیلان است^{۲۰} برمی‌گیرد و با مفهوم ارسطویی هستی-در-امکان^{۲۱} ترکیب می‌کند تا گونه انسان را به جای نوعی «هستی» فردانی همچون «شدنی» اجتماعی فهم کند. (۱۰)

بنابراین مارکسیسم هگلی بلوخ از دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در برابر شی‌شدگی تفکر - از جمله تفکر مارکسیسم - به درون جزمی که برای خاتمه‌دادن به تاریخ طراحی شده بود و تاریخ را به نوعی نظام خودکار و متعین واقعیت و کنترل واقعیت مبدل می‌کرد، ایستاد. او رویکرد خویش را ساخت‌بخشیدن به «نظامی باز»^{۲۲} (EM, 28) توصیف می‌کرد که در آن نه فقط فلسفه خودش بلکه خود واقعیت

¹¹ invariant of direction

¹² Jimmy Mahoney

¹³ Rise and Fall of the City of Mahagonny

¹⁴ Noch nicht

¹⁵ Vorschein

¹⁶ Dunkel des gelebten Augenblicks

¹⁷ Lichtung

¹⁸ transcended out

¹⁹ the human animal

²⁰ panta rhei

²¹ dynámei ón

²² Open System

هستی‌شناختی نیز هنوز تثبیت نشده بود. اعتقاد داشت اکثر فلاسفه دریافت درستی از واقعیت هستی‌شناختی و به همان ترتیب از واقعیت به‌مثابه فرآیندی خودساز^{۲۳} و ناتمام نداشته‌اند. حال آن‌که از نظر او واقعیت، و به‌ویژه واقعیت مارکسیستی، همیشه حاوی آینده است. با این‌همه در این جا آینده همچنین حاوی نشانی از گذشته است، چرا که زمان به واقعیتی چندجهانی و ناهم‌زمان مبدل می‌شود. پس ایده‌ها، مفاهیم و جنبش‌هایی که از عصر پیشین نزد ما هویدا می‌شوند، همچنان به‌ناگاه می‌توانند پیش‌روشنگری‌هایی از چیزهای نه‌هنوز ممکن باشد که چیزی جز امری بالقوه یا توانشی نهفته نیستند. خود بلوخ در آخرین اثرش، *گرایش، نهفتگی، اتوپیا*^{۲۴} (۱۱) که تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۷ بر رویش کار کرد و یک سال بعد از آن منتشر شد، مقالاتی از مراحل مختلف زندگی خویش گرد آورد تا خطوط در حرکت میان آثارش را نشان دهد. این عنوان انتخاب شده بود تا نشان دهد که چگونه نهفتگی همان چیزی است که به گرایش‌ها و روندهای نظریه و عمل معاصر بیانی بنیادین می‌بخشد و حامل این بیان است. چطور این که گرایش‌ها خودشان را در اتصال تاریخی معینی نمایان می‌کنند، بیانی از امکانات نهفته در درون «پایایی جهت» است که همان میل انسان برای رهایی است. روی هم‌رفته گرایش و نهفتگی امکان اتوپیا را افزایش می‌دهند. هرچند هر دو کمیت - در ماهیت نامتعین خویش - ماهیت غیربرنامه‌ریزی‌شده اتوپیا به‌دست‌آمده را مشروط می‌کنند. همین توضیح می‌دهد که چرا بلوخ اتوپیا خود را «اتوپایی انضمامی» در معنای هگلی *con* *crecere* توصیف می‌کرد، یعنی نوعی رشد تدریجی و باهم گرایش و نهفتگی برای تولید نتیجه‌ای محتمل. در این نتیجه احتمالی و فرآیندی که به آن می‌انجامد مازادهایی تقلیل‌ناپذیر از میل و امید وجود دارد که ما را به‌عنوان یک گونه به جلو هل می‌دهند. بنابراین فلسفه بلوخ نوعی «متافیزیک» ماتریالیستی «حدوث^{۲۵}» را بازنمایی می‌کند. (۱۲)

بنابراین آنچه ایده ساده «نه-هنوز» یا «*Noch nicht*» به نظر می‌رسد برای فلسفه بلوخ اساسی است. هرچند نه-هنوز او امری است که در آن همه چیز در عین حال به عنوان توانش یا بالقوگی، همیشه و از پیش، حاضر است. بلوخ به ارسطو بازمی‌گردد و ایده اتلخی را برمی‌گزیند تا نشان دهد تاریخ هنوز به انتها نرسیده و بالقوگی درون‌ماندگار درونش هنوز برای خلق آینده‌ای گشوده، به‌فراوانی در کار است. بنابراین امر حاضر میان‌پرده‌ای ثابت در دل پیشروی ضروری و خطی زمان نیست، بلکه تصادمی ناپایدار و حادث میان فهم‌ها و بازخواست‌ها از زمان طبیعی و تجربه‌شده است: «تاریخ ذاتی نیست که به‌صورت خطی پیش می‌رود، که در آن مثلاً سرمایه‌داری به‌عنوان مرحله نهایی تمامی مراحل قبلی را حل و فصل کرده باشد، بلکه وجودی چندضربانه‌نگی و چندفضایی با فقدان تسلط کافی است و هنوز به هیچ عنوان گوشه و کنارهایش آشکار و حل و فصل نشده‌اند.» (EZ, 68-69)

اگر این دریافت را با آن دست مفاهیم از حدوث و امکان که توسط فلاسفه معاصر در سال‌های اخیر پی‌گرفته می‌شود مقایسه کنیم، آشکار می‌شود که نظام نه-هنوز بودی بلوخ که همان‌طور که به جلو می‌رود به عقب نیز برمی‌گردد، به‌صورت قابل توجهی پیشگو و گشوده می‌شود. برای نمونه اسلاوی ژیزک می‌گوید: «کافی نیست که فقط مفهوم معیاری از پیشرفت تاریخ برای تحلیل‌های انتقادی به کار گرفته شود؛ بلکه باید بر محدودیت مفهوم «تاریخی» و عادی زمان نیز تمرکز شود، یعنی در هر لحظه از زمان امکانات چندگانه‌ای در انتظار تحقق یافتن هستند؛ هر بار یکی از آن‌ها خود را محقق می‌کند، دیگران لغو می‌شوند.» (۱۳) با این حال نزد بلوخ این لغوشدن دائمی نبود چون مسیر بدیل فعلیت‌نیافته می‌توانست در جایی دیگر با ظاهری تازه بازگردد. این یعنی ما برای تسط یافتن بر زمان، به این

²³ autopoietic

²⁴ Tendenz-Latenz-Utopie

²⁵ metaphysics of contingency

معنی که ناهم‌زمانی غیرخطی ذاتی‌اش را و نیز چندگانگی کنش‌های حادثی را که خلق می‌کند، بازشناسیم، باید در عملکرد این الگوی خطی اختلال ایجاد کنیم. ژیزک در توضیح مفهوم ژان‌پیر دوپی^{۲۶}، «زمان یک پروژه^{۲۷}»، تعریفی از امر حادث و زمان را استفاده می‌کند که غالباً با تعریف پیشنهادی بلوخ یکسان است: «آینده به‌طور علی با کنش‌هایمان در گذشته ایجاد می‌شود، درحالی‌که شیوه کنش ما توسط پیش‌نگری‌مان از آینده و واکنشمان به این پیش‌نگری تعیین می‌شود». (۱۵) ژیزک هم‌چنین اشاره می‌کند که آلن بدیو در استفاده‌اش از اصطلاح *futur antérieur* یا آینده کامل، که در آن آینده‌ای منفی را تصور می‌کنیم که ظاهراً مقدرشده و بعد برای متوقف کردنش عمل می‌کنیم، از همین روند پیروی می‌کند. (۱۶) به هر حال پیامد منطقی این استدلال این است که ما در «تاریکی لحظه زیسته» (۱۷) قرار داریم، وضعیتی که ما را با مشکل یافتن نقطه‌ای مواجه می‌کند که با اتکا به آن بتوانیم درباره انتخاب راه پیش‌رو تصمیم بگیریم.

قراردادن دیستوپیا به منظور دفع این وضعیت تمرین ذهنی مفیدی است اما در عمل نوعی غیرمنطقی بودن توتولوژیک است. اگر هیچ آینده‌ای از پیش تعیین‌یافته‌ای و هیچ تقدیر معلومی در کار نیست، و با توجه به اینکه وجود زیسته‌مان ورود دایمی به آینده‌مان است، پس چگونه نقطه‌ای را می‌یابیم که از آن نتیجه آشکار می‌شود؟ بلوخ می‌پرسد آیا چنین نیست که حدوث به‌واسطه ماهیتش امری است که خود را از دل تاریکی به ما تحمیل می‌کند نه از دل بینش؟ (PH, 297) ما در این قلمرو بیشتر از فضاهای دیگر اراده آزاد نداریم، همان‌طور که دریافت نسبتاً کمی از محل منشأ یک رخداد یا تصمیم و چستی پیامدهایش داریم. اگر کنش‌ها خود را به‌واسطه حدوث برآمده از دل تاریکی لحظه زیسته بر ما تحمیل می‌کنند، ما هیچ نداریم مگر گزینه‌ای که برای هدایت‌مان باید به آن بازگردیم.

به همین خاطر بلوخ که اولین تجربیات فلسفی‌اش را با گروه زمیل به دست آورد، تلاش استاد نوکانتی‌اش را برای یافتن نقطه ارشمیدسی نقد می‌کند، نقطه‌ای که شاید از آن دست یافتن به زمان طبیعی و تجربه‌شده و دیدن زمان همچون یک تمامیت میسر شود. او اعتقاد دارد به مراتب بهتر است به اصل امیدی باور داشته باشیم که در آن نه غایتی دیستوپایی و نه اتوپایی بلکه صرفاً بالقوگی نهفته‌ای برای تفاوت داشتن چیزها با حالت فعلی‌شان وجود دارد. بعد شبه‌دینی این شیوه تفکر فوراً آشکار می‌شود چون تنها چیزی که با خود خواهیم داشت ایمانی به آینده است، ولو ایمانی مبتنی بر تجربه و امیدی به این که تصمیماتمان به طریقی نامناسب موجود را نفی کند. تمام کنش‌هایمان باید با آینده‌ای که خواهان دیدنش هستیم، و نه آینده‌ای که نمی‌خواهیم، سنجیده شوند. نقطه عزیمت مارکسیستی بلوخ به این معنا است که او تحلیلی از مناسبات اجتماعی تولید را به‌عنوان تکیه‌گاهش بر می‌گزیند. هرچند از این آگاه است که خود این روابط تا ابد ثابت نیستند، بلکه در محورهای خود جابه‌جا می‌شوند و در هر لحظه تحت تأثیر واقعیت‌های تعیین‌یافته دوردست و حادث، که در آن جا رخ می‌دهند که بلوخ «نقطه کور امر حاضر» (۱۸) می‌خواند، دگرگون می‌شوند.

بلوخ این رویکرد مارکسیستی ایجابی را به‌وسیله رویکردی ارسطویی یعنی از طریق برگرفتن دو مفهوم *kata to dynaton* (آنچه ممکن است) و *dynámei ón* (آنچه می‌تواند ممکن شود) و استفاده از تنش دیالکتیکی میانشان محکم می‌کند تا فهمی از تاریخ و زمان به‌مثابه فرآیندی درهم‌تنیده ایجاد کند. اما بلوخ برخلاف گئورگ زمیل، هایدگر و اندیشه‌پساستارگرای متأخر زمان را همچون

²⁶ Jean-Pierre Dupuy

²⁷ time of a project

مجموعه‌ای کم‌وبیش کاتوره‌ای از رخداد‌های نامتعینی که فقط به‌واسطهٔ تصادفات کاملاً حادث متصل شده‌اند در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را همچون بلوک‌های سازندهٔ ضرورت می‌داند.

بنابراین برای بلوخ نه موجود انسانی به‌خودی‌خود بلکه فقط انسان‌شدن وجود دارد، که در آن زندگی فردی انسان یا دازاین هم به‌عنوان وجودی هستی‌شناختی به‌خاطر خود و هم محل مقاومتی موقتی برای نوعی فرآیند بزرگتر صیورورت هستی‌شناختی جمعی در نظر گرفته می‌شود، صیورورتی که در آن ماهیت فرآیندی خود طبیعت هستی را به تجربهٔ غول‌آسایی از صیورورت خویش مبدل می‌کند - آنطور که بلوخ می‌گوید: جهانی تجربه‌پذیر. (نگاه کنید به n. 7). تمام چیزی که داریم شناختی نامعلوم از امر ناشناس به‌عنوان بالقوگی نهفته است و «اگر کیهان از پیش کامل بود، اگر جهان هنوز مترصد دگرگون‌شدن در بازشناسی تام نبود، دیگر هیچ فرآیندی وجود نمی‌داشت.» (۱۹) به کلامی دیگر جهانی که آرزوی دیدنش را داریم، جهانی است که از پیش به صورت غریزی می‌شناسیم.

در خلال این فرآیندها رخداد زمانمند یا محصول فرهنگی، چه متقدم باشد یا متأخر، صرفاً ایستگاهی بین‌راهی در تمامیتی بزرگتر، یعنی جایی که امر مفروض به امکان نهفته‌اش گردن می‌نهد، را بازنمایی می‌کند. هرچند رخداد یا محصول چیزی بیشتر از یک نشانگر است. خودش بخش تشکیل‌دهنده و سازندهٔ فرآیند است و نه تنها عناصری را از آن چه به تولیدش انجامیده دربر می‌گیرد، بلکه شامل عناصری وام‌گرفته‌شده از آینده نیز هست. بلوخ این وام‌گیری را *Vorscheine* یا پیش-روشنایی‌ها از جهانی بهتر می‌خواند، پیام‌هایی امیدبخش که از طرف واقعیت آینده‌نه‌هنوز ممکن برای ما ارسال شده که به‌خاطر نیازمان به ارضای امیال گذشته و خاطرات تحت عنوان «آگاهی پیش‌نگرانه» (PH, 43) از پیش برایمان آشناست.

بنابراین ایدهٔ ارضای نهایی سوژه در فلسفهٔ بلوخ ذات هگلی و در واقع هایدگری هم هستی و هم زمان را در قالب سفری که سوژه به‌واسطهٔ آگاهی طی می‌کند تا از طریق جوهر و سوژه به خویشتن برسد، دربر دارد و حتی به فراسویش می‌رود. در این معنا بلوخ می‌توانست با مجادلهٔ لویناس موافق باشد که کار هگل اساساً اودیسه‌ای هومری است که دایره‌ای تکراری و یادآورنده را بازنمایی می‌کند که فلسفهٔ غرب را در «ماجرایی دربارهٔ بازگشت به سرزمین زادگاهش» به دام می‌اندازد. (۲۰) بلوخ در برابر این نظام بستهٔ هستی و زمان هگلی، نظامی باز را پیشنهاد می‌دهد که در آن پیش‌بینی امر نو، مازادی که می‌تواند در خارج از تمامیت وجود داشته باشد، هم‌زمان هم نه‌هنوز فهم‌پذیر است و هم در طول مسیر از قبل متصور. بنابراین در اندیشهٔ بلوخ ایدهٔ غایتی همیشه از قبل حاضر و مفروض در تاریخ با این معنا جایگزین شده که تمامیت موجود صرفاً نقطهٔ آغاز سفر است.

بلوخ به پژوهش هستی‌شناختی و پدیدارشناختی دربارهٔ آن چه وجود دارد، جنبهٔ اساسی فرآیند را اضافه می‌کند. نزد بلوخ خود زمان واقعی کاملاً چندزمانی است که در آن سرعت، جهت، رشد، پیشرفت، فرآیند، ایستایی، گذشته، حال و آینده در امر نه‌هنوز ترکیب شده‌اند. او جهان را تجربه‌ای ناتمام می‌بیند، که در آن فلاسفهٔ گذشته - بالاتر از همه ارسطو، هراکلیتوس و پارمنیدس از عهد باستان و فردریش شلینگ، هگل و مارکس از عصر مدرن - در تلاش برای یافتن آینده‌ای که هم نه‌هنوز حاضر است و هم همیشه از پیش به‌عنوان بالقوگی همراه ماست، از دل تحلیل‌هایشان از گذشته و حال یک‌صدا هستند. در نتیجه او به‌صورتی متناقض اعتقاد دارد که هستی‌شناسی تمامیت‌حالی انتلخی خودساز ناتمام خویش است.

در نتیجه بلوخ با تکیه بر دیالکتیک هگلی و مکتب الثانی پیش-سقراطی و هم‌چنین فراروی از آن‌ها نشان می‌دهد که وحدت یگانه‌انگارانه‌ای که اولین بار توسط پارمنیدس و بعد هگل طرح شد، می‌تواند شرحی برای تغییر و حرکت نه در طول زمان بالقوه بلکه فقط در دل تمامیت نوعی غایت از پیش موجود و از پیش متعین زمان ارائه کند. اگر آن‌طور که مکتب الثانی می‌گفت همه‌چیز از پیش موجود بود، پس جایی برای تغییر باقی نمی‌ماند و بنابراین زمان به نفع فضا لغو می‌شد. حتی هراکلیتوس که واضع آموزه همه‌چیز در سیلان است بود و غالباً در برابر پارمنیدس در نظر گرفته می‌شود، در واقع با وجود به‌عنوان تمامیتی درون‌ماندگار موافق است. نزد هراکلیتوس، همچون هگل، تضادهای دیالکتیک صرفاً برای این وجود داشتند که غایاتی از پیش موجود را کمال بخشند. شاید همه‌چیز در سیلان باشد اما فقط درون امر مفروض. نزد پارمنیدس نیز ایستایی غایتی تمامیت‌بخش بود که شامل تمامی تضادهای از پیش موجود کارگر در خود می‌شد و در نتیجه آن‌ها را نفی می‌کرد. در هر صورت همه‌چیز از پیش و همیشه آن‌جا بود. اما بلوخ در آخرین خطوط از آخرین کتابش مدعی است «امر واقع درون و پیرامون ما در خود و به همان اندازه پیش از خود، مازادی از بی‌شمار امکان بالاتر و فراسوی امر مفروض را دارد، مطابق با حکم لاینیتزی – که هرگز نمی‌توانست بدون ارسطو و مفهومش از ماده صورت‌بندی شود – هرچیز ممکن تقاضایی برای وجود است»²⁸. این استعلایی تازه را می‌سازد یعنی استعلا به درون‌ماندگاری‌ای که هنوز محقق نشده است.» (TLU, 413) این همان معنای «نه‌هنوز اما همیشه از پیش» است. این انتلخی است که خودسازی منطقی خویش را پی می‌گیرد و بنابراین به‌عنوان نتیجه‌ای هنوز ناموجود که در آن فرآیند شدن چیزی را خلق می‌کند که هنوز موجود نشده است، این پیگیری را به انجام می‌رساند. در نتیجه هر ادعای صادقی درباره آینده باید هم مشروط به بالقوگی حقیقت خود آن ادعا و هم عملی متعهدانه و مؤمن به این بالقوگی باشد. به‌علاوه باید بر میلی‌مبنایی – که نزد بلوخ تنها مشخصه حقیقتاً انسانی است – به دقیقه‌فاوستی ارضای امر گذشته که می‌تواند تا ابدیتی از هستی خودش و بودن برای خودش گسترده شود، متکی باشد. از نظر بلوخ، هر تلاشی برای محبوس کردن زمان درون فضا و محدود ساختن آن فضا به مجموعه‌ی معینی از مختصات‌ها ارتجاعی است چون به استعلای تمامیت مجال نمی‌دهد. (TLU, 398-403)

می‌توانیم از راهی دیگر نیز این مفهوم نوعی «درون‌ماندگاری که هنوز محقق نشده» را با ارجاع به حکم مشهور فردریش نیچه در چنین گفت زردشت بفهمیم: «آنچه در انسان عظمت دارد این است که او یک گذرگاه است و نه یک انتها.» (۲۱) در ادامه به این حکم می‌رسد که همیشه باید «بشوی آنچه هستی!» (TSZ, 249) این دستور در شکل ارتجاعی و مبتدلش به «جستجوی قهرمان درون خویش» فرمان می‌دهد و فرض گرفته که کیستی‌مان همیشه و از پیش درونمان قرار دارد، درست مثل پارمنیدس که معتقد است هر چیزی که می‌تواند وجود داشته باشد از پیش درون تمامیت موجود است. اما منظور بلوخ و نیچه این است که موجود انسانی حیوانی نه‌هنوز کامل است و تنها با تبدیل به آنچه هستیم است که آنچه می‌خواهیم باشیم پا به عرصه وجود می‌گذارد. «درون‌ماندگاری که هنوز محقق نشده» دقیقاً یعنی: شدن تشکیل‌دهنده هستی است اما واقعیت شدن واقعیتی است که آینده را درون خویش دارد، همچون امری هنوز ناکامل.

بلوخ در مجلد اول اصل امید در این زمینه می‌گوید:

پس آن چه در خود است و فوراً همچون اکنون امتداد می‌یابد هنوز خالی است. این آن‌بودگی در اکنون خالی است، هنوز نامتعیین است، همان‌طور که نه‌بودگی درون فرآیند تخمیر چنین است. به‌عنوان یک نه‌بودگی که همه‌چیز از آن آغاز می‌شود و همه‌چیز پیرامونش ساخته می‌گردد. این نه‌بودگی آنجا نیست اما درون این وضعیت است، به این معنا، نه‌بودگی آن‌جا، فقط یک نه‌بودگی نیست بلکه هم‌زمان نه-آنجا بودگی است. به همان سان نه‌بودگی نمی‌تواند برای مدتی طولانی با خود سر کند، بلکه بیشتر رانده می‌شود تا آنجای چیزی را بیابد. نه‌بودگی فقدان چیزی است و به همین ترتیب فراری از این فقدان ... چون نه‌بودگی آغازگاه هر حرکتی به سوی چیزی است، بنابراین به هیچ وجه نیستی نیست. در واقع نه‌بودگی و نیستی باید تا حد امکان از یکدیگر جدا نگاه داشته شوند؛ کل ماجرای شدن میان این دو نهفته است. (PH, 356). ترجمه تامپسون)

به این ترتیب اکنون همیشه درونش نه‌بودگی و نیستی را حمل می‌کند و تنها مشخصه‌اش کارکردش است یعنی محلی که زمان خطی نیازش به وجود را به نفع تصادمی میان گذشته و آینده کنار می‌گذارد. بنابراین موجودات انسانی نه به سوی تصاحب امروز بلکه در اصل به سوی تصاحب آینده رانده می‌شوند. امروز در معنای اکنونیت اکنون ظرفی توخالی است، که به صورت اجتناب‌ناپذیری حاضر (در هر دو معنای کلمه) است اما در طول راه همیشه دورانداخته می‌شود. حاضر در این الگو صرفاً سنگ‌راه‌های نامرئی میان گذشته و آینده‌ای ناموجود است. اگر تصمیم‌گیری تصاحب امروز را بالاترین هدف قرار دهی، آن‌گاه روی سنگ‌راهه گیر خواهی افتاد در حالی که رودخانه‌ها کلیتوسی از کنار می‌گذرد بی آن‌که حتی قدم اول را در آن برداشته باشی، چه برسد قدم دوم.

البته دوتایی نه‌بودگی و نیستی بلوغ خود زندگی را از دو طرف سرپا نگه داشته‌اند. نه‌بودگی وضعیتی است که در آن ما خویش را پیش از دازاین‌مان، بودن-در آنجایمان، نمی‌یابیم، و نیستی وضعیتی است که در آن ما خودمان را پس از آن نمی‌یابیم. قطعاً این موضوع درباره‌ی سطح اونتیکیک، خاص و خطی صادق است. البته ما متولد می‌شویم، زندگی می‌کنیم، می‌میریم و در این معنا پیشرفتی خطی و زیست‌شناختی در وجود زمانمندان رخ می‌دهد. اما زمان به‌عنوان مفهومی سوژکتیو، زمان «تاریخی»، تنها در سرهایمان موجود است، یعنی نه فقط آزادیم بلکه محکومیم آن‌طور که مناسب می‌بینیم با زمان رفتار کنیم. و در این معنا، امر حاضر - یعنی زمان تاریخی، زیسته و تجربه‌شده - تنها به‌عنوان هاویه و ابهامی غیرقابل فهم موجود است که می‌کوشیم به آن نظمی را تحمیل کنیم. امر کنونی، دقیقه وجود، به‌رغم این ابهام، چنان پر از همه‌چیز است که فقط می‌تواند هم‌چون خلأ در برابرمان ظاهر شود.

به این ترتیب پرسش از هستی و زمان که توسط هایدگر پیش گذاشته شد، در بلوغ به مسئله‌ی هستی اجتماعی درون زمان جمعی مبدل می‌شود. زمان برای بلوغ مسئله‌ای طبقاتی است. همان‌طور که والتر بنیامین، همکار و دوست صمیمی بلوخ، در پروژة پاساژها می‌گفت: «آنچه پروست از بازآرایی تجربی مبلمان در نیمه‌بیداری صبح‌گاه در نظر دارد، آن‌چه بلوخ به‌عنوان تاریکی لحظه‌ی زیسته بازشناسی می‌کند، هیچ نیست مگر آن‌چه باید اینجا در سطح امر تاریخی و به‌نحوی جمعی مصون بماند.» (۲۲) حدوث‌های به‌سختی فهم‌پذیر زندگی روزانه باید خودشان را در فلسفه و سیاست فراروایتی تاریخی جای دهند تا نه فقط فی‌نفسه معنا دار شوند، بلکه به بخش سازنده‌ای از خود آن فراروایت مبدل شوند.

بنابراین در این معنا ما هم‌چون گربه‌ی شرویدینگر زندگی می‌کنیم، همان گربه‌ای که بیش از حد در گوشش هایز نبرگ خوانده‌اند: کاملاً مطمئن از وجود خودمان - هرچند گاهی میل داریم به غیر آن متقاعد شویم - اما نامطمئن درباره‌ی این‌که آیا چیزی بیرون از خلأ لحظه

حاضر وجود دارد یا نه. بلوخ در سال ۱۹۶۲ در پیشگفتار میراث زمانه ما^{۲۹} می نویسد وجود «خلایی همراه با اخگرهاست، و فعلاً ما را از آن گریزی نیست، اما این خلأ چنان خواهد بود که در آن قادر باشیم استوار قدم برداریم و اخگرهایی دارد که به تدریج شمایی از مسیر را آشکار خواهند کرد.» (EZ, 22)

این که بلوخ زمان به عنوان میدانی از فرآیند را دوباره به معادله بازمی گرداند و جایگاه راستینش در قامت نیروی محرک فضا را به آن پس می دهد، بصیرت او را می رساند. این موضوع مهم است چون مجادله را دوباره به مسئله تأخر بازمی گرداند. در این معنا تأخر درون زمان خطی عینی هم وجود دارد و هم وجود ندارد، اما فقط از این طریق می تواند از چرخه یادزدایی و به دام افتادن در زمانمندی نجات یابد که با تلاشی متعین بازپس گرفته شود و از محصول متأخر تولید گرش، به محصول متقدم فرآیند هنوز ناکامل رهایی انسان دگرگون شود.

اگر آن طور که هایدگر می گفت زمان صرفاً فضایی برای وجود فرد به عنوان بخشی جزئی از هستی باشد، اما هیچ بستر زیرین یا قلمرو نومالی نباشد که وجودمان به عنوان افراد از دل آن ظاهر شود، پس زمان برای هایدگر صرفاً چهارچوبی است که می توانیم در آن حدوث مغاک گون و بی معنای وجود فردی مان را دریابیم. پس نزد هایدگر وجودمان در جهان نیز جزئی از پدیداری یگانه یا واحد است اما این بار بدون هیچ غایت و هدفی: صرفاً بود، هست، خواهد بود و بعد پایان خواهد یافت. همان طور که هایدگر می گوید: «تاریخ هستی خود هستی است.» (۲۳) به این ترتیب برای هایدگر تنها نقشی که ما، به عنوان هستی هایی اونتیک، بر عهده داریم نگاه داشتن شعله وجود هستی شناختی است.

منطق این استدلال – به علاوه غیب هرگونه تحلیل طبقاتی – توضیح می دهد که چرا هایدگر در واقع با تحلیل مبتدلی از حکم نیچه ای بشو آن چه هستی مورد توجه قرار گرفت. او همانند بسیاری از فلاسفه و نویسندگان دیگر – از راینر ماریا ریلکه و دی اچ لارنس تا پل دومان – اهمیت هستی شناختی را به آن قهرمانانی منتقل کرد که در عین حال بی هیچ شکی شمایل اونتیک مورد ستایش فاشیسم بودند، کسانی که ظاهراً خارج از اجتماع توده ای قرار می گرفتند و بسیار نزدیک به وجود هستی شناختی بودند. از نظر هایدگر انگار آدولف هیتلر می توانست رموز هستی را از طریق ادغام دوباره موجودیت های اونتیک گمشده و محدود به درون کلیتی هستی شناختی افشا کند. وعده رایش سوم بر اساس اجتماعی مردمی (منبعث از اصطلاح نازی جامعه ملی^{۳۰}) این بود که قلمرویی از هستی را برای تمام مردم تدارک ببیند که در آن دیگر اندیشیدن به هستی ضرورتی نداشته باشد، چون قهرمانان رستگاری، چه مسیح چه هیتلر، این کار را به عهده می گیرند. خود اصطلاح رایش سوم از یوآخیم دی فیوری^{۳۱} برگرفته شده بود که می گفت رایش سوم آزادی بشریت را به میانجی بازگشت دوباره مسیح نمایندگی می کند، مثالی کامل از ناهمزمانی.

دقیقاً همین موضوع توضیح می دهد که چرا بلوخ گاهی هایدگر جناح چپ خوانده می شد: چون او نیز در عوض طرد ایده رایش سوم دی فیوری به عنوان امری فاشیستی و آخرالزمانی، آن را برگرفت و معتقد بود چپ فرصت مکرری حیاتی را از دست داده است، چراکه اهداف جهان شمول خود را به جای اهداف نژادی، خاص یا ملی گرایانه سوار بر این ایده نکرد. از آنجا که معاشقه هایدگر با نازیسم

²⁹ Erbschaft dieser Zeit

³⁰ Volksgemeinschaft

³¹ Joachim di Fiore

ماحصل ناتوانی‌اش در دیدن بعد اجتماعی و طبقاتی هستی و زمان بود، پس بلوخ معتقد بود چپ باید به همان اندازه قادر به دیدن میل انتزاعی بازگشت به موطن (خانه)^{۳۲} در شکلی از رایش سوم باشد، که در چارچوب طبقاتی کاملاً قابل فهم و در واقع ستودنی‌ست، هدفی که به سادگی از کمونیسم دزدیده شده بود.

بلوخ در میراث *زمانه ما* می‌نویسد:

بنا به اینکه کسی به صورت فیزیکی در کجا ایستاده باشد و مهمتر از همه برحسب طبقه‌اش او زمان‌های خود را دارد. زمان‌های قدیمی‌تر نسبت به زمان‌های مدرن همچنان بر اقشار قدیمی‌تر تأثیر خود را حفظ می‌کنند، به سادگی می‌توان کسی را به زمان‌های قدیمی‌تر بازگرداند یا درباره‌اش به رؤیایپردازی واداشت. ... در کل، سال‌هایی گوناگون همیشه در دل سال‌هایی که فقط شمارش می‌شوند و غلبه دارند، می‌تپند. آن‌ها متضاد اکنون‌اند؛ اما به‌غایت غریب و کج‌ومعوج از پی‌اش می‌آیند. (EZ, 104)

نزد بلوخ، به‌عنوان یک مارکسیست، این یعنی خود زمان یا دریافت زمان، نه فقط با موقعیت سوپراکتیویته بلکه همچنین از طریق وضعیت عینی طبقه تعیین می‌شود. هستی اجتماعی ما آگاهی‌مان از زمان را تعیین می‌کند، اما برای فهم ماهیت کج‌ومعوج آن باید بتوانیم کج و وارونه به آن بنگریم. او می‌گفت نبوغ فاشیسم دقیقاً در این بود که با بسیج ناهم‌زمانی منطری کج و وارونه از جهان خلق می‌کرد.

بنابراین نتیجه‌گیری بلوخ نیز در چارچوب واقعیت زمانی و رابطه‌ی میان گذشته و آینده مطرح شد که شباهت‌هایی با هایدگر دارد اما در واقع معکوس بنیاد یادزدای آن است و معتقد است آنچه بشریت به دوش می‌کشد شکلی از نوستالژی برای چیزی است که نه‌هنوز موجود است اما به‌شیوه‌ای ناخودآگاه می‌داند از پیش گم شده است. بلوخ در احتمالاً مشهورترین نقل قولش در انتهای *اصل امید* می‌نویسد:

بشریت در هر کجا هنوز در پیش تاریخ زندگی می‌کند، در واقع تک‌تک چیزها در انتظار خلق جهانی عادلانه‌اند. *پیدایش حقیقی نه در آغاز که در انتهاست و تنها زمانی شروع به رخ‌دادن خواهد کرد که جامعه و وجود [دازاین] رادیکال شوند، یعنی دوباره از نو ریشه بدوانند. بدین‌سان ریشه‌ی تاریخ، انسان کارورز و خلاق است که درگیر شکل‌دادن دوباره و غلبه بر شرایط داده شده است. هنگامی که او بدون بیگانگی و مبتنی بر دموکراسی واقعی خویش‌تنش و آنچه را که به او تعلق دارد به چنگ آورد، در جهان چیزی فراز خواهد آمد که در کودکی همگان می‌درخشیده اما هیچ‌کس هنوز پای‌بدان ننهاد، یعنی موطن (خانه). (PH, 1376)*

ما همان‌طور که در جهان کار می‌کنیم خلقش می‌کنیم، و اثری که از تاریکی لحظه‌ی زیسته می‌سازیم همان چیزی است که اخگر روشناگر مسیر را خلق می‌کند. هر قطعه از اثر متأخرترین پیشکش به آن فرآیند است و تک‌تکشان *Vorschein*، پیش‌روشنایی یا چشمکی، از جهان بهتر هستند. بلوخ نگرشش به تأخر و «آخرین» به‌عنوان نوعی واقعیت نسبت‌مند تاریخی را در تمثیل نهایی کتابش،

³² Heimat

رد پاها^{۳۳}، جمع‌بندی می‌کند. در این تمثیل، با عنوان «مروارید»، او نشان می‌دهد چطور میل برای خاتمه‌دادن به مبارزه، سفر، خروج و جستجوی مداوم برای خانه می‌تواند مردمان را به این خطا بیاندازد که متحدالشکلی و ثبات را با هم‌دلی اشتباه بگیرند. سال ۱۹۳۰ در میانه دوره‌ای آمد که در آن فاشیسم متحدالشکلی و ثبات جامعه ملی را پیشنهاد داد و کوشید مردم آلمان را متقاعد سازد هدف نهایی، یعنی پایان تاریخ در قالب رایش هزارساله، در دسترس قرار دارد. در اتحاد جماهیر شوروی نیز استالین این‌طور قدرتش را تثبیت کرد که به جای هرج و مرج انقلاب جهانی که ولادمیر ایلیچ لنین و لئون تروتسکی وعده داده بودند، قول بروکراسی و ثبات سوسیالیسم در یک کشور را به مردمان شوروی داد. در هردو کشور، جهان دوم جهانی بود که خود را به‌عنوان بهترین نمونه واقعی ممکن موجود جا می‌زد. در برابر این موضع بلوخ می‌گوید:

هیچ مسیر صحیحی بدون یک هدف وجود ندارد، همان‌طور که هیچ هدفی هم بدون قدرت یک مسیر برای به‌دست آوردن آن هدف وجود ندارد، درواقع مسیری که درون هدف گنجد باشد. پس اگر به اطراف بنگریم اینجا و اکنون، درون زمانی که عملاً تثبیت شده، درون فضایی که عملاً دگرگون شده، بقایای نوعی به اصطلاح تأخر، آخرین نقطه‌ای که به آن رسیده‌ایم، خانه‌ای که یافته‌ایم، در اصل فقط ردپاهای جاده‌ای هستند که هنوز باید ما را به سوی امر نو رهسپار کند. تنها از فاصله‌ای بس دور است که تمامی آنچه در راه دیده‌ایم و با آن مواجه شده‌ایم درون امری واحد ادغام می‌شوند. (۲۴)

برای بلوخ حس اتوپیایی بازگشت به خانه‌ای هنوز ناشناخته مرکزیت دارد، بنابراین سائقه‌ای که در چارچوبی زمانی هم‌زمان هم از پشت سر است و هم در پیش رو، ما را به واسطه آنچه هست، از درون آنچه بود، به درون آنچه شاید پیش‌روشنایی‌ای باشد از چیزی که از پیش می‌دانیم هل می‌دهد. پس تاریکی لحظه زیسته به پلی میان *kata to dynaton* (آنچه ممکن است) و *dynámei ón* (آنچه می‌تواند ممکن شود) مبدل می‌شود. اگر فرانس کافکا فرهنگ و هنر را هم‌چون تبری می‌دید که می‌شد با آن دریای یخ‌زده درون را شکست، بلوخ آن را چون اخگری در نظر آورد که «ستاره» درخشان «اتوپیا»ی درونمان و بنابراین همه چیز دیگر را مشتعل می‌کند و معتقد بود دیر یا زود سرانجام همه ما را فرا خواهد گرفت. (۲۵)

ارنست مندل و فردریک جیمسون هردو دوران پس از ۱۹۴۵ را به‌عنوان «سرمایه‌داری متأخر»^{۳۴} توصیف می‌کنند. برای مندل این عبارت توصیفی تا حد بسیار اقتصادی است، که نشان می‌دهد چطور سرمایه مالی به مهمترین بخش محرک جهان اقتصاد مبدل شده است و در برابر سرمایه صنعتی قرار می‌گیرد که جهان غرب را ساخت. حال آن که جیمسون در عوض بر پیامدهای ایدئولوژیک و فرهنگی این گذار به سرمایه مالی تمرکز می‌کند. (۲۶) اما هردوی آن‌ها نشان می‌دهند چطور نظام‌های اقتصادی همگرایانه و شتابناک به سوی نظام اقتصادی کاملاً کالایی شده‌ای - مارکس سرمایه‌داری را نظام «تولید کالایی عام»^{۳۵} می‌خواند - حرکت می‌کنند که از پی‌اش «هرآنچه سخت و استوار است دود می‌شود به هوا می‌رود».

در این معنا جامعه سرمایه‌داری امروز بسیار متفاوت با جامعه‌ای است که بلوخ و هایدگر هردو تجربه کردند. عزم اجتماعی (حتی در اشکال منحرف فاشیسم و استالینسم - که هردو در زمانه خود می‌کوشیدند «بازار را دور بزنند») به شکل فزاینده‌ای زیر سایه منفعت

³³ *Spuren (Traces, 1930)*

³⁴ late capitalism

³⁵ allgemeine Warenproduktion

خصوصی و جامعه ذره‌ای شده قرار می‌گیرد. هرچند پیروزی ظاهری سرمایه در این آخرین تجلی‌اش - تصور این که این مرحله واقعاً سرمایه‌داری آخرین^{۳۶} است، زیاده خوشبینانه به نظر می‌رسد - نیز به نفی خودش منجر می‌شود. شورش‌هایی که برمی‌انگیزد از جنبش اشغال در مراکز کلان‌شهرهای غرب از طریق جنبش دلقک‌مآب و نو-پوجدیستی محافظه‌کارانه به لحاظ اجتماعی در شکل مارین لوپن و نایجل فاراژ تا ضدمدرنیسم بنیادگرایانه اسلام رادیکال کشیده می‌شود. اما هرچقدر که آن‌ها نقاب سیاسی متمایزی بر چهره زنند، به زمانی خارج از زمان متوسل می‌شوند، نوعی *ناهم‌زمانی* که در آن از یک سو شورش غیرمتمرکز علیه محافظه‌کاری خفه‌کننده و هم‌نوایی با جامعه مصرفی‌ای که به سمت جهانی پسامصرف‌گرایانه جلو می‌رود وجود دارد و از سوی دیگر پس‌روی‌ای ارتجاعی به سمت مسلماتی خیالی از جهان زیستی پیش‌مدرن و بکر. اگر جیمسون از «هزاره‌باوری وارونه»^{۳۷} سخن می‌گوید، مانیز می‌توانیم امروز از تجربه هم‌زمان هزاره‌باوری جهادی-فاشیستی تمام‌عیار و آنارکو-لیبرالیسم ضعیفی سخن بگوییم که به دنبال ایجاد جهانی نو بدون هرگونه تحلیل ساختاری از چگونگی بدست آمدنش است.

از این منظر ما از آپوریا یا حیرت میان نه‌بودگی و نیستی قدمی پیش نرفته‌ایم بلکه این حیرت را پر از سازگاری عمل‌گرایانه‌ای کرده‌ایم که به زوجیت خوشبینی خصوصی‌شده بی‌اساس درآمده است. مرگ پساجهان‌شمول‌گرایانه اتوپیایی برنامه‌ریزی‌شده شاید ما را از قیدوبندهایی که این برنامه بر قابلیت‌مان برای اندیشیدن به فراسوی امور یومیه اعمال می‌کند، رها ساخته باشد اما هنوز وقتی می‌کوشیم دست به فراروی زنیمن‌شناسایی آن‌چه می‌تواند در مرحله بعد رخ دهد دشوار می‌شود. جمله مشهور جیمسون می‌گفت تصور پایان جهان آسان‌تر از امیدبستن به جهانی بهتر است. (۲۷) شاید این تأخر نهایی باشد: این حس که برای نجات هرآنچه داریم هم زیاده دیر شده است، چه برسد رؤیای آینده‌ای بهتر.

مشخصه چهره سیاسی و ایدئولوژیک جهان امروز ما ظن هستی‌شناختی نسبت به اتوپیاهای جمعی با هر معنای معتبری است، طوری که سبب شده این ایده فقط بتواند در قالب انتزاعی فردانی‌شده ظاهر شود. امید خصوصی‌سازی شده است تا «ستاره درخشان اتوپیای» بلوخ صرفاً درون گوی یخی آگاهی فردی و آگاهی از مرگ وجود داشته باشد. (۲۸) مرگ آگاهی^{۳۸} هایدگری با فهمی مبتدل و مثله‌شده از دم را دریاب^{۳۹} ممزوج شده بود که در آن زندگی‌نامه فردانی از مشارکت و قرار گرفتن فرد در زمینه جمعی مهمتر است. البته در این چارچوب «پایان تاریخ» تأخر به‌عنوان یک مفهوم به‌خودی‌خود به هستی‌ای فراگیر به سوی مرگ مبدل می‌شود. هرچند اگر آن‌طور که بلوخ در انتهای *اصل امید* می‌گوید، پیدایش نه در آغاز فرآیند بلکه در انتهای رخ می‌دهد، پس می‌توان چنین گفت که تأخر نه در پایان فرآیند که در آغازش سر می‌رسد. فعلاً «تاریکی لحظه زیسته» به محدودساختن چشم‌اندازمان از آینده ادامه می‌دهد. اگر حالا به ترکیب تأخر و نهفتگی شرح‌داده‌شده در ابتدای مقاله بازگردیم، می‌توانیم بگوییم این تاریکی که امروز تجربه می‌کنیم صرفاً اجرای دوباره تمامی لحظات تاریخی تاریک پیشین است، این بار نه به‌عنوان کم‌دی بلکه به‌عنوان *بالتوگی*^{۴۰} شتابناک در معنایی

^{۳۶} نویسنده با مفهوم Late بازی می‌کند.

^{۳۷} inverted millenarianism

^{۳۸} sum moribundus

^{۳۹} carpe diem

^{۴۰} potentia

ارسطویی^{۴۱}. این طور نیست که به انتهای تاریخ می‌رسیم بلکه تاریخ هزارتوهای چندجهانی خویش را کنار می‌گذارد و به شکل فزاینده‌ای بر پیروزی جهانی سرمایه‌داری متأخر تمرکز می‌کند. هرچند در اینجا نیز اصطلاح متأخر نباید صرفاً به‌عنوان نوعی توصیف خطی زمانی بلکه به‌عنوان نوعی توصیف کیفی از مرحله‌ای فرآیندی فهمیده شود. تنها این پرسش باقی می‌ماند: «پس از این چه خواهد شد؟»

یادداشتها

1 . Martin Heidegger, A History of the Concept of Time (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 317.

۲ . نگاه کنید به:

Gordon McMullan, Shakespeare and the Idea of Late Writing: Authorship in the Proximity of Death (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

3 . Ernst Bloch, The Utopian Function of Art and Literature (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), 8.

4 . Fredric Jameson, Marxism and Form (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), 143.

5 . Ernst Bloch, The Principle of Hope, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice, and Paul Knight (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), 1375. Hereafter cited as PH.

6 . Cf. Ernst Bloch, "Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics," trans. Mark Ritter, New German Critique, no. 11 (1977): 22,

که از کتاب *میراث زمانه ما* بلوخ بر گرفته شده است.

Bloch, Erbschaft dieser Zeit, enl. ed.(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 104. Hereafter cited as EZ.

این قطعه با نام «ناهم‌زمانی و تعهد به دیالکتیک آن» در کتاب «*دیالکتیک و امید*» - ارنست بلوخ - شروین طاهری-نشر افکار ترجمه شده است.

7 . Ernst Bloch, Experimentum Mundi (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), 30. Hereafter cited as EM. See also Rainer Traub and Harald Wieser, eds., Gespräche mit Ernst Bloch (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975), 263.

8 . Martin Heidegger, Being and Time, trans. John MacQuarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), 448.

^{۴۱} نویسنده با عبارت مارکس در ابتدای هجدهم برومر بازی می‌کند. مارکس می‌گفت تاریخ دوبار تکرار می‌شود، بار دوم به صورت کمدی. حال تامپسون می‌گوید تاریخ تمامی تاریکی اش را به صحنه می‌آورد تا تمامی بالقوگی اش به سوی نه-هنوز شدن را باز یابد.

9. Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 53.

۱۰. در جای دیگر من (پیتر تامپسون) اصطلاح *Gattungswerden* (انسانی-شدن) را برای توصیف رویکرد انسان‌شناختی بلوخ به فلسفه امکان‌پذیری‌های آینده برای انسانیت بکار برده‌ام. نگاه کنید به:

Peter Thompson, "Mensch," in *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, ed. Beat Dietschy, Doris Zeilinger, and Rainer E. Zimmermann (Berlin: de Gruyter, 2012), 277.

11. Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978). Hereafter cited as TLU.

12. See Peter Thompson, "Religion, Utopia, and the Metaphysics of Contingency," in *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, ed. Peter Thompson and Slavoj Žižek (Durham, NC: Duke University Press, 2013), 82–105.

این کتاب با عنوان «خصوصی سازی امید» - پیتر تامپسون و اسلاوی ژیزک - شروین طاهری-نشر افکار در دست انتشار است.

13. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes* (London: Verso, 2008), 459.

14. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé* (Paris: Seuil, 2002), 124–26, quoted in Žižek, *In Defense of Lost Causes*, 459.

15. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, 459.

16. See the journal *Futur antérieur*, no. 43 (1998).

17. For a complete discussion of this concept, see Bloch, *Principle of Hope*, 295–316.

۱۸. «این تاریکی می‌تواند با نقطه کوری توضیح داده شود که در چشم ما وجود دارد و آنجایی است که عصب بینایی وارد شبکه می‌شود و ما نمی‌توانیم ببینیم. تنها وقتی نقطه کور رد شده باشد می‌توانیم مداد را در امتداد حرکتش ببینیم.»

(*Tagträume vom aufrechten Gang: Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, ed. Arno Münster [Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977], 167). Slavoj Žižek too uses this approach in *The Parallax View* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006).

19. Ernst Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969), 289; my emphasis.

20. Emmanuel Levinas, "The Trace of the Other," trans. Alphonso Lingis, in *Deconstruction in Context*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 345–59.

21. Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (London: Macmillan, 1896), 8. Hereafter cited as TSZ.

22. Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), K1, 2, 389.

23. Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1975), 82.

24. Ernst Bloch, *Spuren* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 220; my translation.

25. Franz Kafka to Oskar Pollack, January 27, 1904, in *Letters to Friends, Family, and Editors*, trans. Richard Winston and Clara Winston (New York: Schocken, 1977), 16; Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), 171.

26. Ernest Mandel, *Late Capitalism* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1975); Fredric Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (London: Verso, 1991).

۲۷. این ملاحظه اغلب به جیمسون نسبت داده می‌شود با این حال در متنی که ظاهر می‌شود، خود نقل قولی با منشا نامشخص از یک گفتگوی غیررسمی است.

New Left Review. ("Future City," NLR, no. 21, May–June 2003

28. See Thompson and Žižek, *Privatization of Hope*.