

والتر بنیامین دهلیزهای رستگاری

مقالات معرفت‌شناختی

ترجمه‌ی صابر دشت‌آرا



نشر چشمه





یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های تفکر مدرن به جنبه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی آن مربوط می‌شود. متفکران مدرن خود را ناگزیر از آن می‌دیدند که پیش از توصیف و تبیین جهان بیرونی، تجربه‌ی خود از جهان را مورد مطالعه قرار دهند و به این ترتیب، راه‌های به دست آوردن معرفت را بر خود معرفت تقدم دهند. والتر بنیامین نیز در آثار خود از اهمیت معرفت‌شناسی غافل نبوده است. شاهد این نکته را می‌توان در «درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده» باز جست؛ در این مقاله، بنیامین به بررسی پروژه‌ی معرفت‌شناسانه‌ی کانت پرداخته و می‌کوشد تا راهی برای فراتر رفتن از تجربه‌ی کانتی پیدا کند. گذشته از این، دغدغه‌های معرفت‌شناسانه‌ی بنیامین در پس بسیاری از مطالعات ادبی او نیز به چشم می‌آید؛ نمونه‌ی بارز این امر در مقدمه‌ی کتاب خاستگاه تراوتر اشپیل آلمانی دیده می‌شود. مقدمه‌ای که «پیش در آمد معرفتی - انتقادی» نام گرفته است. در کتاب حاضر کوشیده‌ایم تا با گردآوری مقالاتی از این دست، نسبت تفکر بنیامین با معرفت‌شناسی را روشن‌تر کنیم تا شاید از این رهگذر، فهم آرای عمومی‌تر او نیز تسهیل شود.

سرشناسه: بنیامین، والتر، ۱۹۴۰-۱۸۹۲ م.

Benjamin, Walter

عنوان و نام پدیدآور: دهلیزهای رستگاری (مقالات معرفت‌شناختی) 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

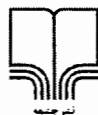
شناسه‌ی افزوده: دشت‌آرا، صابر، ۱۳۶۵، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ب ۸۷ د / B۲۲۳۰

رده‌بندی دیویی: ۱۲۱

شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۳۷۰۹۷۳۶

والتر بنیامین
دهلیزهای رستگاری
مقالات معرفت‌شناختی
ترجمه‌ی صابر دشت‌آرا





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
لینوگرافی: باختر
چاپ: دالاهو
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ اول: بهار ۱۳۹۵، تهران
ناظر فنی چاپ: یوسف امیرکیان
حق چاپ و انتشار محفوظ و مخصوص نشر چشمه است.
هرگونه اقتباس و استفاده از این اثر، مشروط به دریافت اجازه‌ی کتبی ناشر است.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۲۹-۴۵۴-۸

دفتر مرکزی و فروش نشر چشمه:

تهران، خیابان انقلاب، خیابان ابوریحان، خیابان وحید نظری، شماره‌ی ۳۵.
تلفن: ۶۶۴۹۲۵۲۴

کتاب‌فروشی نشر چشمه‌ی مرکزی:

تهران، خیابان کریم‌خان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره‌ی ۱۰۷.
تلفن: ۸۸۹۰۷۷۶۶

کتاب‌فروشی نشر چشمه‌ی گورین:

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 فرحزادی، نزسیده به بزرگراه نیایش، خیابان حافظی، نبش خیابان فخر مقدم،
مجتمع تجاری آرن، طبقه‌ی ۲.

فهرست

۷.....	مقدمه
۳۳.....	پیش در آمد معرفتی - انتقادی
۸۵.....	آموزه‌ی امور متشابه
۹۵.....	درباره‌ی قوه‌ی میمیتیک
۱۰۱.....	درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده
۱۲۳.....	رنکین کمان: گفت‌وگویی در باب خیال

مقدمه

والتر بنیامین برای مخاطبان جدی فلسفه در ایران، نامی ناشناخته نیست. ترجمه‌ی آثار بنیامین به فارسی از حدود سه دهه‌ی پیش آغاز شده و طی این سی سال، نه تنها برخی از مهم‌ترین رساله‌ها و مقاله‌های او به فارسی 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 احتمالی‌ای که در روند تفسیر آرای او حادث شده است، این نکته مسلم است که مخاطب فارسی‌زبان — یا دست کم، مخاطب فارسی‌زبان ایده‌آل — دیگر با آن تنوع و گستردگی‌ای که مشخصه‌ی آثار بنیامین است احساس بیگانگی نمی‌کند؛ او به چشم خود دیده است که تفکر بنیامین چگونه 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 درباره‌ی آن چه از پس این آشنایی رخ خواهد داد نمی‌توان چنین خوش بینانه سخن گفت. چه، با نگاهی گذرا به ترجمه‌ها و کوشش‌های نظری انجام شده در سال‌های

اخیر، به آسانی می توان به این نکته پی برد که مطرح شدن نام متفکران مختلف در فضای فکری ما صرفاً در قالب موج های زودگذری اتفاق می افتد که با سهولت تمام اسیر آن صخره های مستحکمی می شوند که فضاها ی فکری و غیرفکری ما را به یکدیگر پیوند زده اند. از پی این موج ها، یا به سادگی به همان جریان آرام و مستمرِ نسیان - که به تعبیر بنیامین، معادل «فاجعه» است - رجعت می کنیم یا با خیزاب های گاه و بی گاه و دوباره ای سروکار خواهیم داشت که به جان می کوشند تا به نقطه ی آغاز برگشته و در هیئت «درآمدی بر اندیشه ی...» چرخ را از سر نو اختراع کنند. و گفتن ندارد که چرخش این چرخ یا چرخه ی معیوب، همچنین از ناحیه ی آن رُست های به ظاهر «رادیکالی» تقویت می شود که عجولانه حکم اتمام «ظرفیت های» این یا آن متفکر را امضا کرده و سر آسیمه به جانب متفکر بعدی - و ای بسا به فراسوی عرصه ی تفکر! - سرازیر می شوند.

در سطرهای پایانی مقاله ی «رسالت مترجم»، بنیامین پس از ستایش از ترجمه های معناگریز هولدرلین از آثار سوفکل - ترجمه هایی که در آن ها، «هماهنگی زبان ها چنان عمیق است که زبان همان گونه معنا را لمس می کند که با ذُ چنگ آنول را»^۱ - بلافاصله تذکری را مطرح می کند که در زمینه ی بحث ما اهمیتی مضاعف پیدا می کند: ترجمه های مذکور «در معرض خطر عظیم و بنیادینی اند که در بطن همه ی ترجمه ها نهفته است، این خطر که دروازه های آن زبانی که چنین وسعت گرفته و جرح و تعدیل شده است، به هم کوبیده شوند و مترجم را در سکوت حبس کنند» (همان). به طریقه ای مشابه، ما نیز می توانیم چنین بگوییم که تأکید نهادن صرف بر درهای پُر شمار تفکر بنیامین یا بر آفاق گسترده ای که در پس هر یک از این درها گشوده می شوند، احتمالاً حاصلی جز تشدید خطر به هم کوبیده شدن درها نخواهد داشت؛ بهتر آن است که به عوض این همه، بر نحوه ی حرکت خود درها «توقف» کرد: درهای تفکر بنیامین چگونه

۱. و. بنیامین، عروسک و کوتوله: مقالاتی در باب فلسفه ی زبان و فلسفه ی تاریخ، ترجمه ی مراد فرهانیپور و امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۵، ص. ۸۸.

بازوبسته 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 گرفتند، و البته کاستی‌های شخصی موجود در کار مترجم، تحقق این هدف را ناممکن جلوه می‌دهد، اما نفس این هدف‌گیری گریزناپذیر می‌نماید. گذشته از همه چیز، به نظر می‌رسد که گسستن از چرخه‌ی تکرار و مآلاً مشارکت در «حیات بعدی»^۴ آثار در حکم یگانه انگیزه‌ای است که کنش ترجمه را در وضعیت کنونی ما به کنشی کماکان موجه تبدیل می‌کند.

درست به همان سیاق که سرزندگی یک مادر هنگامی به اوج خود می‌رسد که فرزندانش، آکنده از تمنای تقرب به او، بر گردش حلقه می‌زنند، ایده‌ها نیز تنها در آن زمان از حیات برخوردار می‌شوند که امور نهایی گردآورد آن‌ها را فرا می‌گیرند. ایده‌ها — یا به زبان گوته، ایده‌آل‌ها — به «مادران» فاوستی می‌مانند: رؤیت‌پذیر نمی‌شوند مگر در آن‌دم که پدیدارها دست بیعت را دراز کرده و در اطراف آن‌ها نشسته باشند. وظیفه‌ی دسته‌بندی پدیدارها بر عهده‌ی مفاهیم قرار دارد؛ و انقساماتی که از این رهگذر و به مدد قوای تمیزبخشانه‌ی خِرَد، در 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 (گوان 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 تعلق دارد).

3. epistemological

۴. اصطلاح فوق، از «رسالت مترجم» به عاریت گرفته شده است: «درست همان‌گونه که تجلیات حیات، در پیوند عمیقی با پدیده‌ی حیات‌اند، بی‌آن که برای آن واجد معنا و اهمیتی باشند، ترجمه نیز از بطن متن اصلی برمی‌خیزد — گرچه نه چندان از حیات متن اصلی که از «حیات بعدی» آن». (همان، ص. ۷۵).

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 آثار او تکرار می‌شود: ایده‌ی رستگاری^۱. باور به نوعی نیروی مسیحایی^۲ که به شیوه‌ای کمابیش غیرمنتظره از پرده بیرون آمده و راه رستگاری و نجات را بر می‌گشاید، به رشته‌ی هدایتگری می‌ماند که از یک‌سو، بسیاری از تأملات بنیامین را به پیش رانده و از سوی دیگر، پیوندهای فکری نامتعارف و ناهمسان او را نیز تا حدود زیادی توجیه می‌کند — در واقع، تنها با در نظر داشتن ایده‌ی رستگاری است که می‌توان میان گرایش‌های عارفانه و گاه رازآمیز متالهی چون شولم، و تمایلات ماتریالیستی و انتقادی فیلسوفی نظیر آدورنو فصل مشترکی ولو کمرنگ ترسیم کرد. با این همه، خود بنیامین از نزدیک شدن بیش از اندازه به ایده‌ی مزبور و از تبیین تمامی جزئیات و دقایق آن طفره می‌رود. اگر لحن ستایش‌آمیز بنیامین به هنگام سخن گفتن از روایان کرونیکل‌های قرون وسطا (یعنی همان روایانی که «با استوار کردن حکایات تاریخی خویش بر نوعی نقشه‌ی الهی برای رستگاری و نجات بشریت — آن هم نقشه‌ای مرموز و ناخوانا — ، از همان آغاز، بار تبیین اثبات‌پذیر و استدلالی [وقایع تاریخی] را از شانه‌های خود برداشته‌اند»^۳) را در کنار این حکم عام‌تر او قرار دهیم که «هر اندازه که پاره‌های فکر با ایده‌ی مبنایی زیرین خود نسبتی غیرمستقیم‌تر داشته باشند، قدر و بهای آن‌ها نیز افزون و افزون‌تر می‌شود» («پیش‌درآمد معرفتی — انتقادی» در همین کتاب)، آن‌گاه از مشاهده‌ی این نکته چندان تعجب نخواهیم کرد که ایده‌ی رستگاری، به‌رغم 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 می‌ماند. اما چگونه می‌توان به قرانت نقشه‌ی «مرموز و ناخوانایی» نشست که بنیامین از رستگاری ترسیم کرده است؟ چگونه می‌توان معانی معرفت‌شناسانه‌ی این نقشه را از پرده بیرون آورد و چگونه می‌توان به دلایل نهفته‌ای پی برد که بنیامین را از گشودن رمزهای نقشه‌ی فوق بازداشته‌اند؟^۱

اجازه دهید کار را با رجوع به نقل قولی آغاز کنیم که در ابتدای این بخش آورده‌ایم. مقام یا جایگاه اختصاص داده‌شده به «مفاهیم» احتمالاً یکی از اولین نکاتی است که به هنگام قرانت نقل قول مزبور جلب نظر می‌کند. برخلاف آن تلقی مرسوم که نیل به ایده‌ها و مآلاً کشف نور رستگاری را منوط به کنار گذاشتن مفاهیم و تمسک به نوعی شهود فراعقلی می‌انگارد — تلقی‌ای که درست یا غلط، عموماً به افلاطون نسبت داده می‌شود — بنیامین بر آن است که مسیر رسیدن به ایده‌ها از دل آن مفاهیم و تصوراتی عبور می‌کند که بر دیواره‌های ذهن — یا به تعبیر افلاطون، بر دیواره‌های غار — نقش بسته‌اند. بدون مدد جستن از مفاهیم، صرفاً با ایده‌های نامتعینی سروکار خواهیم داشت که از نمایان شدن بر صحنه‌ی تاریخ محروم مانده و بدین اعتبار، از موهبت «حیات» نیز بی‌بهره مانده‌اند. ولی این به معنای بازگشت به پروژه‌ی عقل‌گرایانه‌ی روشنگری و تکرار آن خطاها و بت‌واره‌سازی‌های سوژکتیوی نخواهد بود که در بطن پروژه‌ی مزبور متبلور شده‌اند. به‌زعم بنیامین، مفاهیم تنها تا زمانی اموری معتبر محسوب می‌شوند که بتوانند کارویژه‌ی خود — یعنی «دسته‌بندی پدیدارها» و نشان دادن آن‌ها در گرداگرد ایده‌ها — را به‌تمامی محقق سازند.

نسبتی که بدین‌سان میان مفاهیم و ایده‌ها برقرار می‌شود، می‌تواند راهنمای ما

۱. این پرسش‌ها و همچنین پیش‌فرض‌های عمومی ما در این مقدمه ایجاب می‌کنند که از ارایه‌ی بسیاری از نکات عمومی و زندگی‌نامه‌ای که به درک بهتر نوشته‌های بنیامین هم کمک می‌کنند چشم‌پوشی کنیم. باوجوداین، بسیاری از این نکات را می‌توان در مقدمه‌ای که بابک احمدی بر کتاب خود نوشته است، مشاهده کرد.

و. بنیامین، نشانه‌ای به رهلی، نشر تندر، ۱۳۶۶، صص. ۷۸-۷۷.

به‌رغم تمامی انتقادهای بعضاً به حقی که بر کار احمدی وارد آمده است، باید اذعان کنیم که مقدمه‌ی لو با آن نظرگاهی که «تاریخ اندیشه» (intellectual history) نامیده می‌شود 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 تکینگی 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، آدورنو 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، می‌کوشند تا آن را لمس کنند، ببینند، مز مزه کنند و از این رهگذر، هیتی نو به ابژه اعطا کنند.»^۲ تحت تأثیر آرای اوریگن — متأله مسیحی قرون دوم و سوم — در باب عروج دوباره‌ی همه‌ی جان‌ها به بهشت^۳، بنیامین هر ابژه را به مثابه جهان صغیری می‌بیند که فی‌نفسه از ظرفیت تبدیل شدن به یک موناډ لایب‌نیتیسی 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 مستلزم برداشتن گام دومی خواهد بود که در رساله‌ی «مفهوم نقد در رمانتیسسم آلمانی» — و بر پس‌زمینه‌ی بحثی که این رساله در باب آثار شاعرانه یا منظوم ارایه می‌دارد — این چنین مورد 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"^۵ [Darstellung] 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 فراچنگ 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 استعاره‌ای 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 در نظر داشتن تلقی خاص بنیامین از نقد درون‌ماندگار، بسیاری از واکنش‌های دوپهلو او در قبال امور مختلف، تا حدود زیادی ادراک‌پذیر می‌شوند.^۳ چنان که دیدیم، اصل درون‌ماندگاری ایجاب می‌کند که منتقد مستقیماً با ابژه‌ی خویش رودررو شده و بسته به زوایایی از ابژه که قادر به کشف آن‌ها می‌شود، محتوای حقیقت آن را نیز به شیوه‌ای تازه تعبیر و تفسیر کند. هر چند که فرایندی از این دست خواه‌ناخواه نوعی بی‌انسجامی یا چندگانگی را به بار می‌آورد، اما در عین حال واجد این مزیت عمده است که حقایق را از دل واقعیت موجود و از لابه‌لای آن اسطوره‌هایی بیرون می‌کشد که بر آن‌ها سایه انداخته‌اند — به تعبیر آدورنو، فرایند مزبور «ثنویت هستی‌شناسانه‌ی موجود میان اسطوره و آشتی را نفی کرده و از آن فراتر می‌رود؛ آشتی اینک به خود اسطوره تعلق دارد.» («A Portrait of Walter Benjamin», p. 233) اصولاً 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 «خویشاوندی‌های گزینشی گوته» به کار گرفته و آن را در تقابل با چیزی قرار می‌دهد که «محتوای مادی» [material-content] اثر خواننده می‌شود. چنان که در ادامه خواهیم دید، این اصطلاح و تقابل ملازم آن، اهمیت شایانی در تفکر بنیامین دارند.

۳. آرای بنیامین درباره‌ی تکنولوژی‌های مدرن مبتنی بر بازتولید مکانیکی، نمونه‌ای شاخص از این واکنش‌های دوپهلو به شمار می‌آید. اگر در «درباره‌ی برخی از مضامین و دستمایه‌های شعر بودلر» به این گزاره‌ی شکایت‌آمیز بر می‌خوریم که «چالاکی دائم و همیشگی حافظه‌ی ارادی و استدلالی — امری که به واسطه‌ی تکنیک بازتولید مکانیکی، تقویت می‌شود — مجال را بر بازی‌های خیال تنگ می‌کند»؛ در «اثر هنری در عصر...»، با این تحسین لشکار سروکار داریم که «نخست از طریق دوربین است که ناخودآگاه دیدمانی [یا: بصری] را در می‌یابیم، همان‌گونه که از طریق روانکاوی، با ناخودآگاه غریزی [شنا می‌شویم].»

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

و. بنیامین، «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن»، در *زیبایی‌شناسی انتقادی*، ترجمه‌ی امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۹، صص. ۲۶-۲۵.

انسجام، دست‌کم در معنای منطقی آن، شأنیت 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 افزوده 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 خصلت درون‌ماندگار تفکر بنیامین، همچنین، می‌تواند یاری‌رسان ما در تبیین آن وظیفه‌ای باشد که همان‌گونه که پیش‌تر مشاهده شد، به مفاهیم محول شده است. «دسته‌بندی پدیدارها»^۳ نه مستلزم طبقه‌بندی آن‌ها خواهد بود و نه اندراج آن‌ها در دل مفهومی جامع‌تر را لازم می‌آورد؛ ترفندهایی از این قماش صرفاً به معنای نادیده گرفتن تکنیکی پدیدارها بوده و در بهترین حالت، به حصول آن امر عام یا عمومی‌ای^۴ منجر می‌شوند که به زعم بنیامین فرسنگ‌ها با امر کلی^۵ فاصله دارد. «دسته‌بندی» مورد بحث با هدف دستیابی به «امور نهایی»^۶ به انجام می‌رسد؛ اموری که معرف کلیت‌های راستین بوده و از هر حیث، در نقطه‌ی مقابل امور عام قرار می‌گیرند: اگر امر عام محصول فرایند انباشت واقعیات بر یکدیگر است، امر نهایی تنها در ترازوی مجازی به دست می‌آید (به تأسی از پتر فنوس، حصول امر نهایی را می‌توان منوط به اعمال نوعی «احالهی مسیحایی» دانست^۷)؛ اگر امر عام صیورت‌های مداوم و صرفاً طبیعی

1. —, *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

A. P. Fenves, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, 2011. یکی از مضامین اصلی کتاب فوق، تبیین همگرایی‌ها و واگرایی‌هایی است که بنیامین را به سنت پدیدارشناسی — و به‌ویژه، به ایده‌ی «احالهی» هوسرل — مرتبط می‌سازند. [برپندهای 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 — احالهی که به یاری آن، نظرگاه به اصطلاح «طبیعی» خاموش شده (به آلمانی: ausgeschaltet) و بدین‌سان، معلق می‌شود (به یونانی: epoche) — ارایه کند.

[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»)¹ 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 آن‌ها بی‌اهمیت 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 مجال کشف آن تناظرات² و تشابهاتی³ گشوده می‌شود که بر امکان نوعی مفهوم‌پردازی متفاوت شهادت می‌دهند. به عوض بر نهادن سوژه‌ای استعلایی، مفهوم‌پردازی‌ای از این دست کار را با «شل کردن نفس به واسطه‌ی مستی»⁴ آغاز می‌کند؛ چه، ادراک تشابهات مستلزم آن است که آدمی هر نوع قصدیت تملک‌آمیز درونی یا ذهنی را به تمامی کنار گذاشته و در عوض، رویه‌ای و معطوف به جهان بیرون اختیار کند: «ادراک تشابهات، همیشه و همه‌جا، به مانند تشعشع آنی یک جرقه حادث می‌شود. چنین جرقه‌ای مدام از نظر پنهان می‌شود و هر چند که باب تمتع را همچنان گشوده می‌گذارد، اما بر خلاف سایر ادراکات هرگز به فراچنگ آورده شدن رضایت نمی‌دهد؛ جرقه‌ی مزبور، درست به سان منظومه‌ای از ستارگان، تنها به شیوه‌ای گریزان و گریزپا بر دیده هویدا می‌شود.» («آموزه‌ی امور متشابه» در همین کتاب) و

۱. تقابلی که در «پیش‌درآمد...» ذیل دوگانه‌ی تکوین/خاستگاه به صحنه آورده می‌شود، به شکل‌های مختلف در سایر آثار بنیامین تکرار می‌شود: از مفهوم هولدرلینی «سکنه» [caesura] در مقالات اولیه‌ی بنیامین گرفته تا «تصاویر دیالکتیکی» پروژه‌ی پساژها (یعنی همان تصاویری که به واسطه‌ی نوعی «دیالکتیک در سکون» شکل می‌گیرند)، سروکار ما با نیروی متعارضی (counter-force) است که از پیشرفت آن جریان هیوجاگونه‌ای که در نگاه بنیامین «بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلنبار می‌کند» (عروسک و کونوله، ص. ۱۵۷)، ممانعت 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 «رنگین‌کمان: 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 نظرم 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 پاشیده‌شده بر دایره‌ی جهان.» (در همین کتاب)

نداشتن انسجام، مفهوم‌پردازی در حدود نهایی و زیرپا گذاشتن مرزهای شیء فی‌نفسه؛ تمامی این موارد نمایانگر نقاط افتراقی هستند که در آن‌ها مسیر تفکر بنیامین از مسیر فلسفه‌ی مدرن کانتی و پسا-کانتی جدا می‌شود. اما، دست‌کم یک گره‌گاه عمده وجود دارد که در آن، آرای بنیامین رنگ‌وبویی کانتی به خود می‌گیرند: مسئله‌ی مشروعیت^۲ یا وثاقت^۳ انگاره‌های فلسفی. بنیامین از یک‌سو بر آن است که «هر آن انگاره‌ای که مدعی اشاره به خاستگاه شده است، باید یا وثاقت دعوی‌اش را اثبات کند، یا بی‌درنگ از آن عقب‌بنشیند» («پیش‌درآمد معرفتی - انتقادی») و از سوی دیگر، کانت را «نمونه‌ی متأخر آن فیلسوفانی» می‌شمرد «که به عوض اولویت‌بخشی به دامنه و ژرفای معرفت، مسئله‌ی چگونگی اثبات و توجیه آن را بر صدر می‌نشانند» («درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده» در همین کتاب). نتیجه‌ی منطقی این دو گزاره در جمله‌ی آغازین «درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده» نمایان می‌شود «مهم‌ترین 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 درکشند، [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

1. thing-in-itself

2. legitimacy

3. authenticity

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

با این همه، پاسخی که بنیامین در قبال چالش کانتی مشروعیت ارایه می‌کند، باز هم نسبت چندانی با پاسخ مطرح‌شده 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 تضمین نمی‌کند، که صرفاً به بحران ناشی از جدایی سوژه و اژه از یکدیگر دامن می‌زند؛ با باور داشتن به این نکته است که بنیامین می‌نویسد «امر حقیقت‌مند دیگر نباید با تمسک به فهمی مقرون به صحت توضیح داده شود [و] در توضیح خطا نیز دیگر نمی‌توان به خطا افتادن را ملاک نظر قرار داد.» («درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده») در ادامه‌ی این جمله، بنیامین اشاره می‌کند که توضیح دادن این دو منوط به مدد جستن از نظریه‌ای است که «نحوه‌ی آرایش یافتن» امور مختلف را نقش می‌زند. اگرچه بسیاری از جنبه‌های این نظریه، به واسطه‌ی لحن فشرده‌ی «درباب فلسفه‌ی آینده»، تبیین نشده باقی می‌مانند، اما خود این مقاله 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 تا 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 دگرگون‌شده 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 مسکوی پس از انقلاب ۱۹۱۷ بوده و قصد داشته نوشته‌اش را در مجله‌ای که تحت‌نظر 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: «تمامی 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 نیوتنی، که *physis*، در وسیع‌ترین معنای آن، باشد. لکن این سخن گفتن، نه به سبک و سیاقی ناب و بی‌آلایش — آن‌گونه که برخی پیروان جریان فلسفه‌ی زندگی^۲ تصور می‌کردند —، که از پس «نقاب» و با زبانی به‌غیر از زبان بشری به انجام می‌رسد — به تعبیر بودلر: «ستون‌های معبد طبیعت زنده‌اند / و هرازگاهی پیام‌های گیج‌کننده‌ای صادر می‌کنند»^۳ [تأکید از من]. هم این است که کوشش‌های مختلفی شکل می‌گیرد که هر یک، به ظن خود، در جهت بازسازی / بازتعبیر [reconstruction] این «پیام‌های گیج‌کننده» قدم برمی‌دارند. در این میان اما، فهم موثق به آن منتقد، مفسر یا هر موجود ذی‌عقل دیگری تعلق دارد که به جای طی کردن مسیر انتزاع و کلنجار رفتن با اسطوره‌های گوناگون — اسطوره‌هایی که دامنه‌ی آن‌ها از معماهای ابوالهول تا آنتی‌نومی‌های فلسفه و علم مدرن را دربرمی‌گیرد — طریق ترجمه‌ی خود پیام‌ها را در پیش گرفته و با توسل به «مفاهیم ازلی» یعنی مفاهیمی مقدم بر هر نوع مرکزگشی 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

۱. empirical

۲. Lebensphilosophie

۳. دو مصراع آغازین شعر «تناظرات» 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 که بر قوای تفسیری بشر مترتب شده‌اند؛ موجود بشری تنها از نوعی «قدرت مسیحایی ضعیف [یا: خفیف]» (عروسک و کوتوله، ص. ۱۵۲) بهره برده است و بس. پس عامل مهم‌تر را باید در سلوک یا رفتار ویژه‌ای بازجست که طبیعت، خود در پیش گرفته است؛ طبیعت هر پیام خود را تنها در لحظه‌ای خاص صادر می‌کند — «هر» اکنونی «اکنون یک بازشناسی یا 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 طبیعی^۲ دست‌به‌گریبان 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، حقیقت — برخلاف ادعای مارکسیسم — صرفاً یک کارکرد زمانمند دانستن نیست، بلکه مقید به هسته‌ای از زمان است که به یکسان در بطن عالم و معلوم نهفته است.» (همان، ص. ۱۰۵) در این میان، باز باید تذکر داد که آن‌چه بنیامین در نظر دارد، بس بیش از آن‌که کنشی شناخت‌گرایانه^۳ را تداعی کند که عالم را ناچار به دریدن «نقاب» معلوم می‌سازد، بر

۱. توجه کنیم که بنیامین، در نامه‌اش، اقلیم این «موجودات ذی‌عقل» را به آن‌چه سنتاً در قلمرو فکر و اندیشه گنجانده می‌شود، منحصر نکرده و کنشی نظیر انقلاب روسیه را نیز در کار «تشدید» آوازه‌های آن زبان نویافته انگاشته است. البته برای پرهیز از تکرار آن سوءتفاهم تاریخی‌ای که بنیامین را، بیش از آن‌چه باید، به سنت مارکسیستی نزدیک می‌کند، باید بلافاصله به این تذکر رابتر ناگله نیز اشاره کرد که بُعد مخلوقاتی موردنظر بنیامین «از یکسو در مقابل لغاظی [rhetoric] پورزوبلی و مسلطی قرار می‌گیرد که بر نوعی خلافت فردی تکیه کرده است و از سوی دیگر، با لغاظی کمونیستی‌ای تضاد دارد که حول محور قسمی خلافت جمعی غول‌سا و پرومتهوار شکل گرفته است.»

(R. Nägele, "Body Politics: 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. cognitive

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 پیداست که رویکردی از این دست، به‌رغم تمامی ثمراتی که ممکن است به همراه داشته باشد، با واکنش‌های انتقادی‌ای نیز روبه‌رو خواهد شد؛ به‌طور مشخص، حذف «هر نوع نظریه» از جانب بنیامین به‌کنش سرنوشت‌سازی می‌ماند که حتا آوای اعتراض نزدیک‌ترین همپیمانان فکری او را نیز برانگیخته است. در واکنش به نسخه‌ی دست‌نویس مقاله‌ی «پاریس امپراتوری دوم در [شعر] بودلر» — مقاله‌ای مستخرج از پروژه‌ی پاساژها که بنیامین قصد چاپ آن در مجله‌ی تحقیقات اجتماعی^۱ را داشته است — آدورنو چنین می‌نویسد: «درنمایه‌ی الهیاتی خواندن اشیاء به نام خودشان می‌رود تا به عرضه‌داشت ساده‌لوحانه‌ی واقعیت‌های صرف بدل شود. کسی که بخواهد موضوع را با لحنی تندوتیز بیان کند، می‌تواند چنین بگوید که مطالعه‌ی تودر محل تلاقی جادو و پوزیتیویسم جا خوش کرده است. این نقطه طلسم شده است. فقط نظریه می‌تواند طلسم آن را درهم شکند.»^۲ آدورنو معتقد است که حذف نظریه در مقاله‌ی بنیامین موجب نادیده گرفتن عنصر هگلی «وساطت»^۳ 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 چنان که می‌دانیم، این

مؤسسه محل تجمع متفکرانی به‌شمار می‌رفت که بعدها به نام «مکتب فرانکفورت» شناخته شدند.

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

3. mediation

بخشیدن ماتریالیستی به خصوصیات فرهنگی، تنها زمانی ممکن است که واسطه‌ی آن کلّ 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 به 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 این گمان بیندازند که شعری چون «روح شراب» بودلر با تمسک به واقعیت اقتصادی‌ای نظیر وضع مالیات بر شراب توضیح داده شده است (این مثالی است که آدورنو ذکر می‌کند) — ولی کنار گذاشتن این محتوا، همزمان، به بی‌مقدار شدن — یا ناموثق شدن — آن محتوای حقیقتی منجر می‌شود که از قرار معلوم، در کانون پژوهش نشسته است.

قضاوت 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 همسو با بنیامین، به شیوه‌ای بدیع آن را مورد واسازی قرار می‌دهد.^۱ آگامبن بر آن است که پافشاری آدورنو بر مفهوم

۱. بدیهی است که مکاتبات آدورنو و بنیامین صرفاً به آن دو نامه‌ای 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، ن. ک.

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

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

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

رچارد وِلین 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.

هگلِ «وساطت» اساساً چیزی بیش از نوعی «حجاب دیالکتیکی»^۱ نیست، حجابی که در پس آن از قضا همان رابطه‌ی علی‌ای میان زیربنا و روبنا خفته است که آدورنو، خود بی‌وقفه علیه آن هشدار می‌دهد. با رجوع به بخشی از مقدمه‌ی پدیدارشناسی روح که به واسطه‌مند بودن امر مطلق می‌پردازد، آگامبن نشان می‌دهد که تفسیر رابطه‌ی زیربنا و روبنا با تمسک به آرای هگل حاصلی ندارد مگر «چشم‌پوشی از فهم عینی هر رخداد تک و هر لحظه‌ی حاضر پراکسیس، و موکول کردن آن به وهله‌ی نهایی کلیت فرایند اجتماعی. از آن‌جا که مطلق یک «پیامد» است و «حقیقت تنها در پایان وجود دارد»، هر وهله‌ی عینی تک از این فرایند تنها به صورت «منفیت محضی» وجود دارد که عصای 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 مقابل، اصرار بنیامین بر حفظ رویکرد فیلولوژیک و خودداری از نظریه‌پردازی، از دید آگامبن، گسستی راستین از رابطه‌ی علی میان زیربنا و روبنا را به نمایش می‌گذارد. «ساده‌لوحی» بنیامین در فهم تحت‌اللفظی و بی‌واسطه‌ی گزاره‌ی «زیربنا روبناس‌ست»، درست همان نکته‌ای که او را به شکستن طلسم هرگونه نگرش دترمینیستی آشکار یا نهان توانا ساخته است. نسبتی که میان «روح شراب» و مالیات برقرار شده، چنان «فوری و بی‌واسطه» است که در آن، «رابطه‌ی علی منطقاً حتا قابل تصور هم نیست.» (همان، ص. ۲۱۲) زیربنا و روبنا این بار در «تناظری بی‌واسطه» (همان، ص. ۲۱۱ [ترجمه با تغییر]) با یکدیگر قرار گرفته‌اند، تناظری بری از علت و معلول و بری از هر سلسله‌مراتب متافیزیکی دیگری که بر واقعیت تحمیل می‌شود.

گفتیم که فاصله گرفتن بنیامین از نظریه انتقادهای بسیاری را متوجه کار او ساخته است؛ شولم نیز از زاویه‌ای دیگر نقد خود را مطرح می‌کند. «وجود قانونی پنهان سد راه تفسیر تو شده است: در جهانی پیش‌اسطوره‌ای که لبریز از آشفتگی‌های پُر آمیغ است، از قرار معلوم، هیچ جایی چنان قانونی وجود ندارد و به طریق اولی، روش ویژه‌ای که قانون

۱. ج. آگامبن. کودکی و تاریخ: درباره‌ی ویرانی تجربه ترجمه‌ی پویا ایمانی، 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 رمزورازی که مقاله‌ی مزبور در بطن آثار کافکا باز یافته است — جهانی آکنده از آمیزه‌ها و موجودات خارق‌العاده‌ای چون اُدرادِک^۱ که به تأسی از باخ‌آفن، جهانی «هتیری»^۲ نامیده شده است. شولم بر این باور است که رشحات مکاشفه، ولو شده به هیئت نوعی نیستی یا عدم^۳ محض، در این جا و آن‌جای جهان مذکور هنوز به چشم می‌آیند؛ هم از این روست که او بنیامین را به واسطه‌ی کنار گذاشتن هر نوع نظریه‌ی الهیاتی 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 صحنه آورده می‌شوند که هنوز کورسویی از امید را پیش‌روی خویش می‌بینند — می‌نویسد: «تحقق‌ناپذیری آن‌چه مکشوف شده است، درست همان نکته‌ای است که در آن، درک درستی از الهیات [...] و آن‌چه کلید قفل جهان کافکا را در اختیارمان می‌گذارد، به هم می‌آمیزند. نه، والتر جان، مشکل غیبت آن‌ها در جهان پیش از جان‌باوری نیست بلکه تحقق‌ناپذیری آن‌هاست. در این خصوص 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 پایان مقاله از آن‌ها نام برده‌ای.»^۴ در واکنش به این اظهارات، بنیامین، ضمن اذعان به همسخنی خویش با بعضی از نکات مطرح شده، بار دیگر بر اصل درون‌ماندگاری تأکید می‌گذارد: «نیت من تلاش در جهت نمایش این نکته بوده است که کافکا — در پست‌ترین زوایای آن

1. Odradek

2. hetaeric

3. nothingness

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

[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 فایق آمدن بر آن نیستی، به سیاق شارحان و متالهان نزدیک به [ماکس] گرو، را عملی فجیع تلقی می‌کرده است.» (*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. چه 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 مشابه آن‌چه پیش‌تر طرح شد، ابن‌بار نیز از پرداختن به جزئیات مواضع ارایه‌شده در دو سوی منازعه صرف‌نظر کرده و در عوض، این منازعه را به بستری برای شرح آرای بنیامین تبدیل می‌کنیم.^۱ بنیامین تنش‌ها و تخصصات درونی داستان‌های کافکا را محصول تصورات و اوهام شخصی نویسنده نمی‌داند، بلکه مانند بسیاری از منتقدان ادبی دیگر، آن‌ها را به مثابه جلوه‌ای از تنش‌های عظیم‌تری در نظر می‌آورد که سرتاسر زمانه‌ی معاصر را درنور دیده‌اند. جهان هتری و پر آشوب متجلی در آثار کافکا قرینه‌ی جامعه‌ی فردگرایانه‌ی مدرن است که در آن، کثرت تجربه‌ی زیستی^۲ از شکل‌گیری هر نوع تجربه‌ی جمعی^۳ ممانعت به عمل می‌آورد: «فیلم و گرامافون در دورانی اختراع می‌شود که بیگانگی انسان‌ها نسبت به هم به اوج خود رسیده است و 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.]

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

A. Bielik-Robson, "Mysteries of the Promise: Negative Theology in Benjamin and Schollem", 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 کافکاست. (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» فاوستی‌ای باشد که چنان که در نقل قول آغازین این بخش دیدیم، به موطن «ایده‌ها» شباهت دارد؛ به زبان ساده‌تر، دور نیست که بیگانگی مدرن، دست‌کم به شیوه‌ای غیرقصدی^۱، مناسب‌ترین بستر را برای ظهور «مفاهیم ازلی» فراهم آورد. این جاست که زبان بنیامین به هنگام سخن گفتن از مدرنیته (یعنی همان زبانی که عالی‌ترین بیان خود را در ناتمام ماندن پروژه‌ی پاساژها—در مقام پروژه‌ای معطوف به نگارش «پیش‌تاریخ»^۲ مدرنیته—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 هستی نیست، بلکه آخرین مفر برای انسانی است که به قول کافکا "راه را با استخوان پیشانی خود" سد کرده است.» (همان، ص. ۴۰). با در نظر داشتن این نسبت تناقض‌آمیز، جملات شولم معنای تازه‌ای به خود می‌گیرند: شولم درست می‌گوید که نفس غیاب مکاشفه نیز می‌تواند از وجود آن حکایت کند—چه بسا که این غیاب، خود در حکم شکلی از tsimtsum^۳ باشد—اما مسئله این جاست که تمسک مستقیم او به قانون در مقام کلید نص مکتوب ممکن است به تخفیف آن «اشراق دنیوی‌ای» (Surrealism, p. 209) منجر شود که مدرنیته، خواه‌ناخواه، در جهت نیل به آن گام برمی‌دارد. به همین دلیل است که بنیامین وجه روایی سنت یهود (آگاداه^۴) را در خوانش کافکا کارا تر از وجه شریعی آن (هلاخاه^۵) می‌داند: «درست به سان بخش‌های آگادایی تلمود، این کتاب‌ها [= کتاب‌های کافکا] نیز در زمره‌ی قصص جای می‌گیرند؛

1. unintended

2. prehistory

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

4. Aggadah

5. Halakhah

آن‌ها به آگادایی می‌مانند که دایم مکث می‌کند، از پرداختن به جزئی‌ترین توصیفات لذت می‌برد و همزمان، درگیر این خوف و رجای توأمان است که ممکن است در این مسیر با نظم و نظام هلاخایی یا با خود آموزه مستقیماً رودررو شود. [...] این واقعیت که تجلی تام و تمام قانون در هیچ کجا باز یافته نمی‌شود، یگانه مجوز مرحمت‌آمیزی است که شامل حال قطعات شده است.» (به نقل از: "Mysteries of the Promise", p. 11) تلاش در جهت روایت کردن و کنار هم نشان دادن اندک تناظرات به‌جامانده — تناظراتی که دیگر، هیچ قانون بیرونی یا هیچ سنت داده‌شده‌ای معنای آن‌ها را تضمین نمی‌کند — در حکم یگانه‌سازی است که در دسترس کافکا و در دسترس انسان مدرن قرار دارد و شگفتا که برای پیشبرد پروژه‌ی دووجهی «نجات‌پدیدارها» و «بازنمایی ایده‌ها»، ابزاری بهتر از این وجود ندارد.

در خاتمه‌ی این بخش، بی‌مناسبت نیست که هم به منظور تصریح هر چه بیشتر پیامدهای معرفت‌شناسانه‌ی نقشی رستگاری و هم به قصد جمع‌بندی مطالب، گریز کوتاهی به بحثی بزنیم که هاوارد کیگیل در کتاب والتر بنیامین: رنگ تجربه مطرح کرده است. کیگیل تلاش دارد تا با تکیه بر تأثیراتی که بنیامین از کانت و متفکران کانتی پذیرفته است، به بازخوانی پروژه‌ی فلسفی‌ای نایل آید که در لابه‌لای آثار او پنهان شده است. او، در پس صورت‌بندی‌های گوناگون بنیامین، متوجه واکنشی واحد به فلسفه‌ی کانت می‌شود: واکنشی در جهت کنار زدن محدودیت‌های مفهوم کانتی تجربه و در نتیجه، رسیدن به تجربه‌ای که از توانایی مشارکت در امر مطلق — یعنی همان امری که به گمان کانت، تنها در دسترس عقل قرار دارد — برخوردار شده است. در عین حال، کیگیل بر این نکته نیز تأکید می‌کند که چنین واکنشی به معنای تکرار واکنش آشنای هگل در قبال کانت نخواهد بود: «بنیامین از پذیرش کنش کانت مبنی بر منحصر کردن امر مطلق به تجربه‌ی اخلاقی سر باز می‌زند، بی‌آن‌که تسلیم آن انگاره‌ی هگلی‌ای شود که نوعی تاریخ پیش‌رونده‌ی روح یا قسمی فرایند پیوسته‌ی وساطت میان امر مطلق

و تجربه‌ی مکان‌مند و زمان‌مند را نقش می‌زند.^۱ به‌زعم کیگیل، فلسفه‌ی بنیامین، «فلسفه‌ای استعلایی و درعین‌حال گمان‌ورزانه»^۲ (همان) است، فلسفه‌ای که در مواجهه با چارچوبه‌ها یا سطوح مختلف تجربه — برای مثال، چارچوبه یا سطحی که به واسطه‌ی اطلاق مکان و زمان به‌تمامی صور شهود ایجاد می‌شود (کانت) — کمر به کشف دو نوع بی‌کرانگی می‌بندد «[نخست،] بی‌کرانگی استعلایی‌ای که به خطوط قابل ترسیم بر یک سطح داده‌شده (یا به ادراکات قابل حصول در دل چارچوبه‌ای داده‌شده از تجربه‌ی ممکن) تعلق دارد و [دو دیگر،] بی‌کرانگی گمان‌ورزانه‌ای که به سطوح یا چارچوبه‌های ممکن حاکم بر تجربه (سطوح یا چارچوبه‌هایی که در عین محصور بودن، بی‌کرانه‌اند) متعلق است.» (همان، ص. ۴) به زبان دیگر، بنیامین در مواجهه با درهای متعددی که معرفت و تجربه‌ی بشری را شقه‌شقه کرده‌اند، گاه در درون خود این درها و محدوده‌ها حرکت می‌کند — کیگیل مقالاتی چون «رنگین‌کمان» را مثال می‌زند — و گاه معابر میان آن‌ها را وارسی می‌کند — کیگیل به مقالاتی چون «رسالت مترجم» استناد می‌کند — در هر دو صورت، هدف یک چیز است: کشف دهلیزهایی که یک لحظه زیر نور رستگاری هویدا می‌شوند و البته در صورت نادیده ماندن، «در لحظه‌ی بعد پیشاپیش به طرزی نجات‌ناپذیر از دست می‌روند.» (عروسک و کوتوله، ص. ۱۲۳)



نکات گفته‌شده در بخش پیشین می‌تواند در حکم چشم‌اندازی مقدماتی و اولیه باشد که ما را در راه رسیدن به پاسخی برای پرسش‌های آغازین مان یاری می‌کند: بنا نیست که تلاش برای «تبیین وجوه معرفت‌شناسانه‌ی تفکر بنیامین» به کشف یک رشته اصول محکم و خلل‌ناپذیر منتهی شود یا از آن بدتر، ما را از مراجعه به سایر آثار بنیامین بی‌نیاز کند. اما نفس این تلاش از آن‌رو امری معتبر محسوب می‌شود که از یک‌سو، ما را با جنبه‌ای دیگر از تفکر بنیامین آشنا می‌سازد و از سوی دیگر، فهم برخی از مقالات غیر معرفت‌شناختی او را نیز تسهیل می‌کند. بنابراین، کتاب حاضر دورترین غایت خود

را در نمایش لولاهایی قرار می‌دهد که درهای تفکر بنیامین را به حرکت وامی‌دارند — خواستن چیزی بیشتر از این، به معنای غفلت از تذکری است که کیگیل مطرح می‌کند: هر کلید ارایه شده در نوشته‌های بنیامین، «خود نیز به رمزگشایی احتیاج دارد.» (The Color of Experience, p. 3)

با ذکر این توضیح، اکنون اجازه دهید که به معرفی مقاله‌های مندرج در کتاب پیش رو پرداخته و مروری بر برخی نکات عمومی‌ای داشته باشیم که ممکن است خواننده را در قرائت بهتر این مقاله‌ها یاری کنند.

کتاب حاضر با پیش‌درآمدی آغاز می‌شود که در ابتدای رساله‌ی خاستگاه تراونراشپیل آلمانی^۱ به ثبت رسیده است. بنیامین رساله‌ی مزبور را در سال ۱۹۲۵ به قصد کسب کرسی‌ای آکادمیک به دانشگاه فرانکفورت ارایه داد و با مردود شدن این رساله، متعاقباً تصمیم گرفت تا آن را در قالب کتابی مستقل به چاپ رساند (هر چند که جامعه‌ی منتقدان این بار هم روی چندان خوشی به کتاب منتشره در ۱۹۲۸ نشان نداد). در نگاه نخست، خاستگاه... به مطالعه‌ی ادبی‌ای می‌ماند که یکی از دوره‌های مهجور تاریخ ادبیات آلمان — دوره‌ی باروک — را دستمایه‌ی کار خود قرار داده است؛ اما پیش‌درآمد این کتاب از دغدغه‌های فلسفی عمیق‌تری پرده برمی‌دارد که در پس این مطالعه نهفته است. در واقع، «پیش‌درآمد معرفتی — انتقادی» را می‌توان به مانیفست فلسفی‌ای تشبیه کرد که علاوه بر کتاب خاستگاه...، جهت‌گیری بسیاری از آثار دیگر بنیامین را نیز تبیین می‌کند.^۲ دو مقاله‌ی بعدی کتاب را باید در پیوند با یکدیگر قرائت کرد. «آموزه‌ی امور متشابه»

۱. Ursprung des deutschen Trauerspiels؛ [بعضی از مترجمان انگلیسی، واژه‌ی Trauerspiel را به Tragic Drama (= نمایش تراژیک) ترجمه کرده‌اند که با توجه به تمایز سفت‌نوسختی که بنیامین میان این دو قابل شده است، ترجمه‌ای به کلی غلط محسوب می‌شود. برخی دیگر نیز این واژه را به mourning play (= نمایش سوگناک یا سوگبار) برگردانده‌اند. هر چند که این معادل تازه — به‌ویژه، به واسطه‌ی تأکیدش بر عنصر نمایش یا بازی [play/Spiel]..، از حیث معنایی، با آن‌چه بنیامین در نظر دارد قرابت بیشتری دارد، اما مشکل این‌جاست که دایره‌ی وسیع مدلول‌های چنین معادلی عملاً حیث تاریخی واژه‌ی اصلی را مخدوش می‌کند. نظر به این نکات، مترجم این کتاب ترجیح داده است که از ترجمه‌ی Trauerspiel به فارسی پرهیز کرده و آن را به همان شکل تراونراشپیل — ولو آن‌که شکلی به‌شدت موج باشد — ضبط کند.]

۲. برای مشاهده‌ی تأثیراتی که این مانیفست بر تفکری چون آدورنو به‌جا گذاشته است، ن. ک. : ت. آدورنو، «فعلیت فلسفه»، در علیه ایدئالیسم، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، انتشارات گام‌نو، ۱۳۸۶، صص. ۷۰-۳۳.

و «درباره‌ی قوه‌ی میمیتیک»، هر دو در ۱۹۳۳ نگاشته شده‌اند و در حقیقت، مقاله‌ی دوم از دل مقاله‌ی اول بیرون کشیده شده است. اصلاحاتی که بنیامین بر «آموزه‌ی امور متشابه» وارد آورده، عمدتاً در جهت حذف برخی اشاره‌های رازآمیز مندرج در آن بوده و به تعبیر ولین، «به نظر می‌رسد [...] که بنیامین، با توجه استمرار گرایشش به جانب روش‌های ماتریالیستی، خود نیز درباره‌ی لحن آشکارا الهیاتی پیش‌نویس اولیه تا حدودی احساس تردید می‌کرده است.» (*An Aesthetic of Redemption*, p. 240) در هر صورت، تفاوت لحن این دو مقاله با یکدیگر نباید موجب بی‌توجهی به این نکته‌ی اساسی‌تر شود که مضامین مشترک موجود در هر دو آن‌ها پاره‌ای از اصلی‌ترین و دیرپاترین دغدغه‌های فکری بنیامین را به نمایش می‌گذارند؛ شولم، با اشاره به گفت‌وگوهایی که در ۱۹۱۸ با بنیامین داشته است، می‌نویسد: «حتاد آن زمان نیز او درگیر اندیشه‌هایی در باب ادراک^۱ بود؛ اندیشه‌هایی که با تکیه بر نحوه‌ی نگرش انسان بدوی به جهان پیرامون خویش و خصوصاً به آسمان، ادراک را به‌سان قرائت پیکربندی‌های شکل‌یافته بر سطوح نقش می‌زدند. سرمنشأ آن ملاحظات را که سال‌ها بعد در طرح‌واره‌ای به نام «آموزه‌ی امور متشابه» نمودار شدند، باید در همین اندیشه‌ها بازجست.» (به نقل از: *ibid*, p. 241)

اگر که صرف به‌کارگیری عنوانی چون «پیش‌درآمد معرفتی - انتقادی» حاوی اشاره‌ای ضمنی به کانت و متفکران نو-کانتی است (چنان که فنوس تذکر داده است، *Erkenntniskritik* [= نقد معرفت] ترکیبی است که هرمان کوهن - فیلسوف برجسته‌ی نو-کانتی - «به منظور اجتناب از معایبی ابداع کرده که دامنگیر *Erkenntnistheorie* [= نظریه‌ی معرفت] می‌شوند.» (*The Messianic Reduction*, p. 259))؛ در مقاله‌ی چهارم کتاب پیش‌رو، با اشاراتی سروکار خواهیم داشت که به نحوی بس صریح‌تر به فلسفه‌ی کانتی می‌پردازند. «درباره‌ی برنامه‌ی فلسفه‌ی آینده» (۱۹۱۸) ماحصل درگیری‌های فکری‌ای است که بنیامین جوان با جریان نو-کانتی - در مقام یکی از