

بگذار تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند! مارکسیسم و سیاست رستگاری

مارک نئوکلئوس

ترجمه‌ی تهمورث امیران



یادداشت مترجم: در گذشتگان از ما چه می‌خواهند؟ (۱)

«آن قدر عزا بر سرمان ریخته‌اند که فرصت زاری نداریم». این جمله‌ی بداهه‌ی هوشنگ گلشیری بر سر گور محمد مختاری، بعد از چنددهه هنوز در فضا پژواک می‌کند، در گوش‌ها می‌پیچد و بارها و بارها تکرار می‌شود، اما هضم نمی‌شود. مسئله فقط مزیقه‌ی زمانی نیست؛ آن نبردی که در و بر سر آرامستان‌ها جاری شده، آن ترسی که مانع از حضور در مراسمات و آیین‌های خاکسپاری و یادآوری می‌شود، آن خشونت اعجاب‌آوری که نسبت به بازماندگان جاری می‌شود، جملگی به موقعیتی معذب نسبت به مردگان اشاره دارند. رابطه‌ی زندگان و مردگان مسئله‌ساز شده و

تعداد دادخواهان کشته‌شدگان چنان فزونی یافته که خودِ دادخواهی را عملاً به یکی از دال‌های اصلی گفتار اعتراضی در ایران بدل کرده است.

از مردگان تنها تصاویری باقی مانده است. آدمی هر بار از خود می‌پرسد در این تصاویر، نگاه زنده‌ی مردگان از ما - زندگان و بازماندگان - چه می‌خواهد؟ مسئله‌ساز شدن رابطه‌ی زندگان و مردگان، آن هم از پس زمینه‌ی رابطه‌ی پیچیده‌ی سوگواری با جامعه‌ای با پس‌زمینه‌ی تشیع، اگر نه نیازمند نوعی «سیاست سازماندهی سوگواری»^۱، دست کم نیازمند اندیشیدن بیشتر است. رابطه‌ی زندگان، رابطه‌ی سوژه‌های تغییر و دگرگونی که سودای ساختن جامعه‌ای نو در سر دارند، با مردگان هنوز به قدر کافی به لحاظ نظری مورد توجه قرار نگرفته است. ترجمه‌ی مقاله‌ی پیش‌رو بناست تا در چنین مسیری قدم بگذارد.

مارک نئوکلئوس در دو مقاله‌ای که از او منتشر می‌شود، نحوه‌ی مواجهه با مردگان را به منزله‌ی شاخصی برای تشخیص سیاست‌رهایی‌بخش و مترقی بررسی می‌کند. در مقاله‌ی اول، او از طریق مقایسه‌ی دو رویکرد در ارتباط با کشته‌شدگان، تلاش می‌کند تا شکلی از سیاست به یاد آوردن^۲ را برنهد. تنش میان این رویکردها را می‌توان از خلال دو نقل قول یا گزین‌گویی مشهور به پیش راند:

بگذار تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند. (مارکس)

در صورت پیروزی دشمن، حتی مردگان نیز ایمن نخواهند بود. و این دشمن تا به امروز همواره فاتح بوده است. (بنیامین)

ظاهراً اولی، آزادی را با رهایی از بار سنگین (در) گذشتگان همبسته می‌داند، و دومی، تنها به آن سیاستی نظر دارد که خود را وقف راه رستگاری پیشینیان می‌کند. اگر اولی، مردگان را، به هوای تجربه‌ای سراپا نو، به حال خود وامی‌گذارد، و وابستگی به مردگان را شکلی از «مرگ معنوی» تلقی می‌کند، دومی، اصلاً خود ساختن آینده، نفس خود امید را در گرو رستگاری پیشینیان به بند کشیده شده می‌داند. نئوکلئوس ابتدا به خطر سیاسی رویکرد اول اشاره می‌کند و می‌گوید که با واسپاری مردگان، جنبش سیاسی بخشی از تحریک‌آمیزترین تصاویر خود را از دست می‌دهد. به علاوه، و مهم‌تر این که، با این واسپاری، نه فقط امکان مصادره‌ی مردگان در سیاست‌های دست‌راستی محافظه‌کاری

۱ بنگرید به:

• امید مهرگان، «هشت هشت توصیه برای بقا در بحران/انقلاب»، وب‌سایت انکار

و فاشیستی فراهم می‌شود، بلکه نبردهای سیاسی جاری حتی مردگان را نیز بی‌نصیب نخواهد گذاشت. او سپس تلاش می‌کند تا رویکرد دوم را هم از سنت‌گرایی محافظه‌کارانه و همچنین فاشیسم جدا کرده و نشان دهد که برخلاف این دو، بنیامین به رابطه‌ای سراپا متفاوت با مردگان نظر دارد، رابطه‌ای که نه همچون محافظه‌کاران به دنبال آشتی^۳ نسل‌های مردگان و زندگان است و نه چونان فاشیست‌ها رستاخیز^۴ مردگان را در سر می‌پروراند. بنیامین رابطه‌ی مردگان و زندگان را در قالب شکلی از سیاست رستگاری^۵ پیشینیان صورت‌بندی می‌کند.

اما مقاله‌ی حاضر، به همان اندازه‌ای که در تمایزگذاری تحلیلی میان دستورکار واسپاری مردگان و رستگاری در گذشتگان تاکید گذاشته، تفکیک ایده‌ی چپ‌گرایانه‌ی رستگاری با ایده‌های دست‌راستی، به‌ویژه رستاخیز فاشیستی، را به‌صورت گذرا مطرح کرده است. رجوع به مقاله‌ی دوم به‌جهت جبران همین ضعف است و بناست نشان دهد چرا رستگاری بنیامینی با ایده‌ی کم‌ویش‌هایدگری^۶ با مردگان بودن متفاوت است. با این حال، به‌نظر می‌رسد هنوز ایده‌های زیادی در تمایز رستگاری و رستاخیز برای بررسی و تحقیق باقی می‌ماند. پرهیز نئوکلتوس از سرشاخ شدن با سویه‌های الاهیاتی بحث‌های بنیامین - که ظاهراً بی‌ارتباط با یک‌سان‌انگاری مسیانیم با فرجام‌شناسی‌های سیاسی غایت‌محور آخرالزمانی نیست - در این غفلت بی‌تاثیر نبوده است. هرچند ابهام ذاتی نهفته در ایده‌های والتر بنیامین و مفهوم الاهیاتی رستگاری نیز نادیده‌گرفته نیست.

قصدها داشته‌ام این یادداشت را طولانی‌تر کرده و دست‌کم تا آن‌جا که صورت مسئله به‌درستی روییاید، همین ابعاد را بسط دهم. اما مجاب شده‌ام که مسئله جدی‌تر از آن است که بدون تحقیقات کافی و با پرداختی نامنسجم و عجولانه در قالب «پیشگفتار مترجم» بسوزد. هرچه باشد، ما امروز از پس تجربه‌ای صحنه‌ها را به‌نظاره نشسته‌ایم که نحوه‌ی به‌یادآوردن را دست‌کم به‌اندازه‌ی نفس آن مسئله‌ساز می‌کند. شاید بتوان با تاسی از اشارات النکا زوپانچیچ در رابطه با داستان هملت، چنین رابطه‌ی آشفته‌ای با مردگان را از طریق همین شخصیت بسط داد. هملت که ماخولیایی و سودازده است، دائماً با فرمان «به‌یادآوردن» از سوی روح پدرش مواجه است: «مرا به یاد آر! مرا به یاد آر!». این فراخوانی^۶، هملت را در رابطه‌ای معذب با پدرش قرار می‌دهد که محصول آن، نوعی «رفت‌وبرگشت میان بی‌علاقگی

۳ Reconciliation

۴ Resurrection

۵ Redemption

۶ Interpellation

حاکمی از تسلیم و جنب و جوش جنون‌آمیز یا دست‌زدن به کارهای شتاب‌زده (قتل پولونیوس، کشتن رُزن کرانتس و گیلدن‌استرن؛ درگیری تن‌به‌تن با لایرتیس و...)»^۷ است. بدین‌سان، این شکل از وفاداری یادآورانه، از قضا فرد را از انجام وظیفه و مسئولیت خویش نسبت به مردگان ناتوان‌تر می‌سازد، هرچند که حتی یک‌دم هم از اندیشه به فرد از دست‌رفته غافل نماند. ما نیز هنوز منظره‌ی «روح سوگوار انقلاب»^۸ را در ذهن داریم و به‌خوبی می‌دانیم که سوگواری به‌همان‌اندازه که همبستگی‌ساز است، از یک سو می‌تواند به فرهنگ رسمی عزاداری و روضه‌خوانی راه بدهد که به‌عوض سازماندهی شکلی از سوگواری که به بازیابی جهان اجتماعی در روان آسیب‌دیدگان منجر شود، حس گناه و بدهکاری دائمی را انتقال می‌دهد (جنبه‌ی انفعالی)؛ و از سوی دیگر، درگیری بی‌وقفه‌ای بین روان با میل به انتقام و جبران مافات در قالب ایده‌ی «رویداد آخر» یا «آخرین رویداد» به‌پا کند (جنبه‌ی فعال) که خلق امر نو را ناممکن می‌سازد. مسئله در این‌جا بیش از آن که اخلاقی باشد، سیاسی‌ست. چگونه می‌توان تاثر عاطفی^۹ مواجهه با کشته‌شدگان را به خلاقیتی متصل ساخت، که تغییری واقعی در خود گذشته، و نسبت ما با آن ممکن شود؟

متن حاوی ارجاعات متعددی‌ست که خوشبختانه ترجمه‌های درخشان‌ی از آن‌ها در دسترس است، به‌ویژه ترجمه‌ی باقر پرهام از آثار مارکس و ترجمه‌ی مراد فرهادپور و امید مهرگان از بنیامین. به‌همین دلیل در این موارد به ترجمه‌های مذکور هم رجوع شده و بعضاً حتی معادل‌های آن‌ها ترجیح داده شده است. پانویس‌های درون متن از مترجم است و یادداشت‌های خود نویسنده به انتهای متن منتقل شده است.

۷ النکا زویانچیچ (۱۳۹۶)، «کوتاه‌ترین سایه: مفهوم حقیقت در فلسفه‌ی نیچه»، ترجمه‌ی صالح نجفی و علی عباس‌بیگی، نشر هرمس

۸ تعبیری از محمدجواد غلامرضا کاشی. بنگرید به:

• روح سوگوار دوران انقلاب و جنگ، مجله آیین، ۱۳۸۸

بگذار تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند! مارکسیسم و سیاست رستگاری^۱

مارک نئوکلئوس

مارکس در اوایل هجدهم برومر چنین می‌گوید:

انقلاب اجتماعی قرن نوزدهم چکامه‌ی خود را از گذشته نمی‌تواند بگیرد، این چکامه را تنها از آینده می‌توان سراغ گرفت. این انقلاب تا تمام خرافات گذشته را نروید و نابود نکند قادر نیست به کار خویش پردازد. انقلاب‌های پیشین به خاطرات تاریخ جهان گذشته از آن رو نیاز داشتند که محتوای خویش را بر خود پوشانند. انقلاب قرن نوزدهمی باید بگذار مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند، تا خود به محتوای خویش پردازد. [۱]

جمله‌ی آخر ممکن است زائد به نظر برسد، نوعی ژست بلاغی^{۱۱} در زرادخانه‌ای مملو از ژست‌های بلاغی. به‌رغم این، مارکس عبارت آخر آن را به کرات تکرار کرده است. یک دهه پیش از این، زمانی که روگه خطاب به مارکس، ناامیدانه از فقدان جنبش انقلابی در ۱۸۴۳ نوشت، مارکس پاسخ داد که «دوست عزیزم، نامه‌ی تو مرثیه‌ی فاخری است، یک ترانه‌ی خاک‌سپاری که نفس آدمی را بند می‌آورد؛ اما مطلقاً هیچ سویی سیاسی در آن وجود ندارد». او اضافه می‌کند:

با این حال ... مضمون مدنظر تو هنوز کاملاً به آخر نرسیده است. می‌خواهم بخش نهایی آن را اضافه کنم، و آن‌گاه که همه‌چیز به انتها رسید، دستت را به من بده تا از نو آغاز کنیم. بگذار تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند و برای آن‌ها ماتم بگیرند. [۲]

۱۰ این مقاله ترجمه‌ای است از:

• Mark Neocleous. ۲۰۰۴. "Let the dead bury their dead; Marxism and the politics of redemption", *Radical Philosophy* ۱۲۸, PP. ۲۳-۳۲

۱۱ Rhetorical

این نکته در حمله‌ی مارکس به اشتراک در *ایدئولوژی آلمانی* هم تکرار می‌شود، و هم در جایی دیگر، در پس‌زمینه‌ی رانه‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار به انجام هر کاری که برای حفظ و تداوم سلطه‌اش ضرورت داشته باشد: «جنتلمن‌های سرمایه‌دار هیچ‌گاه گوشت و خون تازه برای استثمار کم نمی‌آورند، و می‌گذارند که مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند».^[۳] بدین‌سان، مارکس به‌روشنی به این عبارت علاقه داشت. اما این عبارت اصلاً به چه معناست؟

می‌خواهم این مسئله را، به‌همراه اشارت مارکس به کار بندم تا به حکمی درباره‌ی جایگاه مردگان در مارکسیسم دست یابم. ابتدا دلایل این امر را می‌کاوم که چرا مارکس از این عبارت استفاده می‌کند و این که آن عبارت چگونه می‌تواند با دیگر ابعاد سیاست کمونیستی چفت‌وبست شود. سپس، با نشان دادن تضاد آن با ابعاد دیگری از کار مارکس، به بعضی از خطرات سیاسی این ایده اشاره می‌کنم. علاوه‌براین، ادعا می‌کنم اگر بگذاریم تا «مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند»، از قضا مردگان به دیگر اشکال سیاست و اسپاری می‌شوند؛ در بدترین حالت راه برای تصاحب مردگان توسط فاشیسم هموار می‌شود. بنابراین، پیشنهاد می‌کنم که باید در این ایده بازنگری کنیم که بگذاریم مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند؛ باید راهی برای گنجاندن حکم کاملاً متفاوتی درباره‌ی مردگان به درون چشم‌انداز مارکسی بیابیم. این امر در ایده‌ی رستگاری^{۱۲} ریشه خواهد داشت، ایده‌ای که آن را به‌میانجی کار والتر بنیامین خواهم کاوید، و ادعا می‌کنم که به مارکسیسم امکان می‌دهد تا از مردگان در برابر تصاحب شدن توسط سیاست دست‌راستی محافظت کند.

زمان و مردگان

عبارت «بگذار تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند» از انجیل متا اخذ شده است: «عیسی به او گفت، دنباله‌رو من باش، و بگذار تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند».^(۸:۲۲) عیسی این را به یکی از پیروان می‌گوید که برای خاک‌سپاری پدرش وقت می‌خواست. ظاهراً منظور این است که خاک‌سپاری (فیزیکی) مردگان باید به آن‌هایی واگذار شود که به‌لحاظ معنوی مرده‌اند. در این‌جا «رادیکالیسم» عیسی در گسستن از آداب و رسوم هم‌عصر خود نهفته است و ظاهراً بدین معناست که ناکامی در گسستن از گذشته (در هیات آنانی که به‌لحاظ فیزیکی مرده‌اند) معادل مرگ معنوی حرکت کنونی‌ست. این حرکت به‌خودی‌خود تعهدات نسبت به گذشته را لغو می‌کند. ظاهراً نکته‌ی مارکس در این فحوا نهفته است که حرکت سیاسی نو نباید سنگینی بار گذشته را بر دوش خود حمل کند. همان‌طور که در نقدهای اولیه به هگل می‌گوید، انسان باید جدا شدن از گذشته‌اش را بیاموزد.

به نظر می‌رسد که استفاده‌ی مارکس از عبارت مذکور ناشی از این احساس خطرش باشد که جنبش کمونیستی تسلیم بار اکنون شود؛ خطری که به واسطه‌ی کنترلی که ظاهراً مردگان بر زندگان دارند نمادپردازی شده است. او در مقدمه‌ی اولین چاپ سرمایه اظهار می‌دارد که «ما نه تنها از زندگان، که از مردگان نیز در عذابیم. زندگان در چنگال مردگان اسیرند»^{۱۳}. و همان‌طور که در جایی دیگر می‌گوید، «بار سنت تمام نسل‌های مردگان، با تمام وزن خود همچون کابوسی در مغز زندگان سنگینی می‌کند.» انگلس این را به‌عنوان یکی از بصیرت‌های مارکس تکرار می‌کند. [۵] بدین‌سان، اکنون - یا با توجه به زمان‌مندی^{۱۴} در حال تغییر مدرنیته، دست کم اکنون قرن نوزدهم - زیر بار سنگین مردگان در عذاب است. وسعت این بار یا عذاب را می‌توان در این واقعیت ملاحظه کرد که بسیاری از مبارزات انقلابی با عبارات عاریت گرفته از گذشته فهمیده شده‌اند: «تقدیر عام ابداعات تاریخی یک‌سره نو چنین است که با همتایان کهنه و حتی اشکال ازین‌رفته‌ی زندگی اجتماعی، به‌خطا یکسان تلقی شوند.» بدین‌سان، کمون پاریس ۱۸۷۱ «با بازتولید کمون‌های قرون وسطایی اشتباه گرفته شد» یا «به‌خطا شکل اغراق‌شده‌ی همان نبرد دیرین با تمرکز یافتگی حاد سیاسی دانسته شد» [۶]. در بسیاری از موارد، این امر بدین‌خاطر بوده است که خود انقلابیون مرتکب چنین اشتباهی می‌شدند، و به این اشتباه ادامه می‌دادند، که به‌منظور یافتن معنا و مشروعیت‌شان، به مردگان و نسل‌های پیشین روی آورند.

درست همان زمان که گویی بر آن می‌شوند تا خود و چیزها را به‌نحوی انقلابی دگرگون سازند، و چیزی سراپا نو خلق کنند، دقیقاً در همین دوره‌های بحران انقلابی است که آن‌ها مضطربانه ارواح گذشته را به خدمت خود فرامی‌خوانند، نام‌هایشان را به‌همراه شعارها و لباس‌هایشان به عاریت می‌گیرند تا در این لباس مبدلی که به‌خاطر قدمتش درخور احترام است، و با این زبان عاریتی، صحنه‌ی جدید تاریخ جهان را ظاهر سازند.

بنابراین:

لوتر نقاب پولس خواری را به چهره زد، انقلاب ۱۷۸۹ تا ۱۸۱۴ متناوباً رخت جمهوری رم و بار دیگر امپراتوری روم را بر تن کرد، و انقلاب ۱۸۴۸ نیز کاری بهتر از این بلد نبود که گاه پارودی انقلاب ۱۷۸۹ باشد و گاه ادای سنت انقلابی ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۵ را درآورد. ... دانتون، روبسپیر، سن

^{۱۳} Le mort saisit le vif!

^{۱۴} Temporality

ژوست، ناپلئون، و قهرمانان و همچنین احزاب و توده‌های انقلاب قدیمی فرانسه، وظیفه‌ی زمانه‌ی خودشان را در لباس و عبارات و بیانات رومی به اجرا درآوردند.[۷]

این است آن‌چه مارکس بدان نام «احضار ارواح جهانی-تاریخی»^{۱۵} نهاده است، و به شدت معتقد است که می‌تواند عمیقاً برای جنبش کمونیستی مسئله‌ساز باشد. چرا که نزد مارکس، جنبش کمونیستی همچون جنبشی برای آینده درک می‌شود، جنبشی برای جهانی «در حال تولد».[۸] طبق این دیدگاه، با تاسی از آن‌چه پیتر آربورن آیندگی^{۱۶} می‌خواند، پرولتاریا نباید بار گذشته را به دوش کشد. پرولتاریا باید در خلق آینده‌ای نو، نسل‌های پیشین را پشت سر گذاشته و رها کند.

حال، این آیندگی کم‌وبیش وابسته به آن چیزی است که کوهن «درون‌مایه‌ی زایمان» در آثار مارکس می‌خواند. مارکس به دفعات این نکته را برجسته می‌سازد که اکنون آستن امکان‌هاست؛ جامعه‌ی جدید از رحمِ اکنون برمی‌آید و ظهور می‌کند. اگر چنان‌که در سرمایه اشاره می‌کند، «نیرو همانا قابله‌ی هر جامعه‌ی کهنه است»، آن‌گاه هر جامعه‌ی کهنه باید به منزله‌ی «حاملِ یک جامعه‌ی جدید» درک شود. «در روزگار ما همه چیز حامل متضاد خود به نظر می‌رسد». از آن‌جا که کمونیسم «آن محصولی خواهد بود که لحظه‌ی اکنون در بطن خود حامل آن است»، آن‌چه ما با آن سروکار داریم جامعه‌ای است

که چندان بر بنیادهای خود توسعه نیافته است، بلکه برعکس، از بطن جامعه‌ی سرمایه‌داری ظهور می‌کند که از هر نظر، اقتصادی، اخلاقی و فکری، همچنان مهر و نشان جامعه‌ی کهنی که از بطن آن ظهور می‌کند را با خود همراه دارد.

نقش جنبش کمونیستی «کوتاه کردن و تخفیف درد زایمان» جامعه‌ی جدید است و «آزادسازی عناصری از این جامعه‌ی جدید که جامعه‌ی قدیمی و در حال فروپاشیِ بروژوایی حامل آن‌هاست». برخلاف نظام سرمایه که در آن کار همچون «قدرتی که از بطن خود بیرون می‌آید» ظاهر می‌شود، کمونیسم جامعه‌ای خواهد بود که «امکان‌های ساکن در بطن خود کار زنده» را تحقق می‌بخشد.[۱۲] بنابراین، کمونیست بودن بیشتر به معنای تمرکز داشتن بر تولد امر نو است تا مرگِ امر کهنه؛ کنش‌گری به مثابه‌ی قابله‌ی جامعه‌ی جدید.

^{۱۵} World-Historical Necromancy

^{۱۶} Historical Futurity

این آیندگی تاریخی و این تمایل آشکار به تلقی اکنون به منزله‌ی جامعه‌ای آستن امکان کمونیسیم، در آن تفکیکی که میان کمونیسیم مانیفست و دیگر اشکال کمونیسیم یا سوسیالیسم ترسیم شده است، مرکزیت می‌یابد. مارکس و انگلس، در بخش «ادبیات سوسیالیستی و کمونیستی»، سه گونه سوسیالیسم را شناسایی می‌کنند. [۱۳] اول، سوسیالیسم ارتجاعی و سه زیر-شکل آن: سوسیالیسم فئودالی، سوسیالیسم پتی‌بورژوایی و سوسیالیسم آلمانی یا «راستین». دوم، سوسیالیسم محافظه‌کار یا بورژوایی. و سوم، سوسیالیسم و کمونیسیم انتقادی-اتوپایی. در نسبت با این سه گونه، مسئله‌ی اصلی آن چیزی است که اکنون می‌توانیم سازشکاری طبقاتی^{۱۷} بخوانیم: سوسیالیسم فئودالی به طبقاتی می‌پیوندد که بیشترین تناسب را با فئودالیسم داشتند، برای نمونه، آریستوکراسی ارضی؛ دل‌مشغولی سوسیالیسم «راستین» یا آلمانی به «ماهیت انسانی» یا «بشریت»، به محو مسئله‌ی طبقه‌گرایش دارد و بنابراین به خدمت طبقه‌ی بی‌فرهنگ‌ها^{۱۸} و پتی‌بورژوازی درمی‌آید؛ سوسیالیسم محافظه‌کار به دنبال حفظ روابط مالکیت موجود منهای عنصر انقلابی آن است که یعنی بورژوازی بدون پرولتاریا؛ سوسیالیسم اتوپایی خواستار جامعه به منزله‌ی یک کل است که متعاقباً آن‌ها را از نبرد طبقاتی جدا نگه‌می‌دارد، و پرولتاریا را به عوض عامل دگرگونی تاریخی، به منزله‌ی «رنجبرترین طبقه» در نظر می‌گیرد. این بُعد از نقد ادبیات سوسیالیستی و کمونیستی در مانیفست، از آن‌جا که مبنای تمام درگیری‌ها و محکوم‌کردن‌ها در بین‌الملل اول و بعدی‌ست، کاملاً شناخته‌شده است. اما چیز دیگری که در این بحث مخاطره‌برانگیز است و به بحث این‌جا مربوط‌تر است، نوعی سیاست‌زمان است.

ویژگی معرف سوسیالیسم ارتجاعی، میل آن به بازیابی اشکال اجتماعی پیشین است. سوسیالیسم فئودالی «پژواک نصفه‌ونیمه‌ی گذشته» است: اشکال پیشین بهره‌کشی را به منزله‌ی امری که به نحوی از انحاء بهتر از وضعیت کنونی‌ست حفظ می‌کند. سوسیالیسم پتی‌بورژوایی به دنبال تجدیدنبروی اصناف شرکتی به منزله‌ی مبنای تولید است، و بنابراین هدف آن «بازیابی وسایل کهنه‌ی تولید و مبادله، و روابط مالکیت کهنه، و جامعه‌ی کهنه است»: دغدغه‌ی گذشته و سروکار داشتن با آن. برخلاف این سوسیالیسم‌های ارتجاعی، سوسیالیسم محافظه‌کار بیشتر هدف حفظ و نگهداری روابط مالکیت موجود را دارد، اما بدون بالقوگی‌های انقلابی درون آن‌ها. به عوض ارائه‌ی نفی رادیکال شرایط مدرن برپایه‌ی بازگشت ارتجاعی به ساختارهای اجتماعی فئودالی یا نیمه‌فئودالی، سوسیالیسم محافظه‌کار ترجیح می‌دهد امکان «وضع موجود جامعه منهای عناصر انقلابی و متلاشی‌کننده‌ی آن» را در نظر بگیرد. بنابراین، سوسیالیسم

^{۱۷} Class Alignment

^{۱۸} Philistines

محافظه کار به دنبال حفظ وضعیت بورژوازی، هرچند با اصلاحاتی خرد و تدریجی است: دغدغهی اکنون و سروکار داشتن با آن.

بدین سان، برخلاف آیندگی تاریخی کمونیسم، دیگر اشکال سوسیالیسم و کمونیسم یا پدیده‌هایی روبه‌عقب‌اند. چرا که می‌خواهند چرخ تاریخ را به عقب بازگردانند. و یا صرفاً به دنبال حفظ اکنون‌اند. مارکس و انگلس در مقابل این‌ها، کمونیسم را به منزله‌ی تنها آموزه‌ای که حاوی افقی از دگرگونی آینده‌ی شرایط اجتماعی جامعه‌ی بورژوازی به اشکال کمونیستی مالکیت‌داری است تنظیم می‌کنند. و باین که، انتقادی-توپیایی‌ها نیز سوسیالیسم و کمونیسم‌شان را بر مبنای آینده پایه‌گذاری می‌کنند، آن‌ها این کار را بر پایه‌ی ترکیب «تصاویر تخیلی»^{۱۹} جامعه‌ی آینده» با نفی تمام کنش‌های طبقاتی سیاسی و به‌ویژه انقلابی انجام می‌دهند. نکته این است که کمونیسم جنبشی است که بر پایه‌ی جنبش انقلابی پرولتاریا بنیان یافته و تصویر آینده آن را به‌پیش می‌راند.

تکرار کنیم: کمونیسم یک جنبش انقلابی برای آینده به‌نظر می‌رسد و باید تمام همت خود را جهت اجتناب از گرفتار شدن زیر بار سنگین گذشته به کار گیرد. در تایید کمونیسم به‌منزله‌ی جنبشی که هدف آن تولد یک جامعه‌ی جدید است، ظاهراً موظف به تایید دقت عمل تاریخ در به‌گورسپاری اشکال کهنه هستیم: «چرا این دستور کار تاریخی؟ تا بشر بتواند شادمانه^{۲۰} از گذشته‌اش جدا شود. این تقدیر شادمانه‌ی تاریخی همان چیزی است که ما از آن دفاع می‌کنیم.» [۱۴] آینده را شادمانه بجو. بگذار تا جامعه‌ی جدید متولد شود. بگذار تا مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند.

هرچه باشد، این بحث از فضیلت انسجام برخوردار است. اگر کمونیسم، مطابق درک مارکس، بر تولد جامعه‌ی آینده تکیه دارد، آن‌گاه کاملاً معقول خواهد بود که پیشنهاد کنیم مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند. بدین ترتیب، کاملاً قابل درک به‌نظر می‌رسد که مارکس همبستگی بشریت‌رهایی‌یافته را به‌سادگی از دیدگاه اصل هارمونی میان نسل‌های آینده در نظر می‌گرفت، دیدگاهی که در آن اجداد استثمارشده و معاصران به‌بندکشیده‌شده، به‌شان ناموجودها^{۲۱} و مرده‌چوب‌های تکامل بشریت فرو کاسته می‌شوند و همان بهتر که وجودشان فراموش شود. مطابق این دیدگاه، که بسیاری از افراد به آن تعلق دارند و بسیاری هم فرض می‌کنند که مارکس هم به آن تعلق داشت، گونه‌های

۱۹ Fantastic

۲۰ Cheerfully

۲۱ Nonentities

انسانی با غلبه بر وزنه‌ی توان‌فرسای یادآوری^{۲۲} خود را تحقق می‌بخشند؛ که همان فراموشی منشاء تاریخی خود است. از این رو، مارکسیسم به سیاستی بدل می‌شود که به منزله‌ی رهایی از به‌یادآوردن طراحی شده است، و کمونیسم نیز به جنبشی بدل می‌شود که چنان بر امید آینده تکیه دارد که بشریت رهایی یافته را همچون کسانی می‌بیند که تمام رنج‌ها و مبارزات گذشته را همچون «پیش‌تاریخ» پشت سر می‌گذارند. از این منظر، مردگان را باید در گذشته رها کرد، و گذشته را نیز باید به منزله‌ی مُرده رها کرد.

زیبایی این تفسیر که آن را خودبه‌خود کارا هم جلوه می‌دهد، این است که ظاهراً مابه‌ازای اعجاب‌آوری در ارتباط با دیگر جایگاه‌های سیاسی دارد. شاید بتوان به موقعیت‌های سیاسی از دیدگاه‌شان نسبت به مردگان نظر کرد. [۱۵] ابتدایی‌ترین فرض معطوف به مردگان این است که آن‌ها را به منزله‌ی بخشی از گذشته در نظر بگیریم و بنابراین آن‌ها را در یک «سنت»، به‌ویژه یک سنت ملی، بیامیزیم. چنین دیدگاهی به‌سادگی به آن آموزه‌ی سیاسی منجر می‌شود که بیشترین همبستگی را با سنت دارد. برای نمونه، محافظه‌کاری. چرا که چنان که برک می‌گوید، یکی از مفروضات کلیدی محافظه‌کاری این است که اگر جامعه را یک قرارداد تلقی کنیم، آن قراردادی خواهد بود میان زندگان، آن‌ها که هنوز باید متولد شوند، و مردگان. از آن‌جا که محافظه‌کاری به‌شدت با این دیدگاه همبسته بوده است، به‌یادآوردن اغلب با نوعی سنت‌گرایی محافظه‌کارانه تلفیق شده که حول ملت جهت‌گیری کرده است. یکی از اهداف مقاله‌ی حاضر، بیرون‌کشیدن مردگان از چنگ محافظه‌کاری است. اما این بلافاصله مشکلی به‌همراه می‌آورد. مردگان با خلاصی از آن که «صرفاً» سنت باشند، همچنان با این خطر روبه‌رو اند که توسط ایدئولوژی سیاسی دیگری که به گذشته به‌طور عام و گذشته‌ی ملی به‌طور خاص پیله می‌کند اختیار شوند: فاشیسم. در همین راستا، فاشیسم به‌دنبال درهم‌آمیزی مردگان با یک فرجام‌شناسی سیاسی عمومی‌تر است که در آن تصور می‌شود ملت جاویدان بر رستاخیز مردگان پایه‌گذاری شده است. بدین‌سان، فاشیست‌ها بخشی از نبرد خود را در زمین مردگان پی می‌گیرند. [۱۶] بنابراین، برخلاف سیاست محافظه‌کارانه که ظاهراً مردگان را زیر پرچم سنت تقدیس می‌کند، و برخلاف سیاست فاشیستی که آرزوی رستاخیز مردگان را در سر می‌پروراند، مارکس ظاهراً به‌دنبال آن بود که نسل‌های مردگان را تحت لوای انقلاب به‌سوی آینده واسپاری کند. این ایده به‌نظر تقارن سیاسی اعجاب‌آوری دارد، پس شاید این بحث تا همین جا کافی باشد.

با وجود این، چنین خوانشی از مارکس کاملاً هم صحیح نیست؛ این ایده کاملاً صحیح نیست که باید بگذاریم تا مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند. چرا که به رغم بدهت مشخص این بحث در پایه‌ای‌ترین سطوح، کمونیسم باید درباره‌ی آینده باشد، چنان که محافظه‌کاری باید درباره‌ی گذشته و سنت باشد. این بحث به سادگی بخش مهمی از آنچه برای مارکسیسم مهم است را فروگذار می‌کند. شناسایی آنچه این بحث فروگذار می‌کند، کمک خواهد کرد تا به رویکرد تقریباً متفاوتی نسبت به مردگان شکل دهیم، رویکردی که امکان نجات مردگان از دست فاشیسم را بگشاید.

همبستگی یادآورانه^{۲۳}

مارکس به کرات تأکید می‌کند که آدمیان تاریخ خود را می‌سازند، اما نه آن‌طور که دل‌شان می‌خواهد، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند. آن‌ها آن را از دل جهانی می‌سازند که خود از بطن آن برآمده‌اند. به عبارت دیگر، آدمیان خود را در شرایطی می‌یابند که از مردگان به ارث می‌برند، میراثی که به‌ویژه از مبارزات نسل‌های مردگان شکل گرفته است. بدین‌سان، هرچقدر هم که بخواهیم بگذاریم تا مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند، به هر حال، سنت نسل‌های مردگان همچون کابوسی در مغز زندگان سنگینی می‌کند. بنابراین نبرد برای آینده، «مسئله‌ی کشیدن یک مرز ذهنی عظیم میان گذشته و اکنون» نیست. تفکیک مطلق میان امروز و دیروز وجود ندارد. بلکه، مسئله بر سر «تحقق^{۲۴} اندیشه‌های گذشته» است. به عبارت دیگر، بشر در پروژه‌ی کمونیسم، به نحوی که ظاهراً درون‌مایه‌ی زایمان پیشنهاد می‌دهد، «کار جدیدی آغاز نمی‌کند»، بلکه «آگاهانه کار قدیمی‌اش را اجرا می‌کند.» [۱۷]

به‌علاوه، استدلال‌های قدرتمند مارکس درباره‌ی توسعه‌ی فئودالیسم به سرمایه‌داری، در عین حال آن حس بی‌عدالتی را هم انتقال می‌دهند که او به وضوح در این دگرگونی تاریخی مشاهده می‌کند: قوانین و فرآیندهای خونینی که از خلال‌شان، مردمان کشاورز به‌زور از خانه‌های‌شان رانده شدند، به طفیلی تبدیل شدند و سپس شلاق خوردند، داغ زده شدند و شکنجه شدند تا به انضباط ضروری نظام مزدی دست یابند؛ وحشت‌ها، اسارت‌ها و نابودی‌های تجربه‌شده در کلونی‌هایی که از خلال آن‌ها، کل قاره‌ها به اراضی شکار تجاری سیاه‌پوستان تبدیل می‌شدند؛ و مکیدن دائمی خون طبقه‌ی کارگر «غربی» توسط طبقه‌ی بورژوازی، فرآیندی که طی آن، کارگران به معنای دقیق کلمه تاسرحد مرگ

^{۲۳} Anamnestic؛ باید دلالت‌های زیست‌شناختی و پزشکی این واژه را نیز در نظر گرفت. آنامنزی معمولاً به پاسخ مجدد دستگاه ایمنی بدن به آنتی‌ژنی که قبلاً نیز بدان پاسخ داده اشاره دارد. بدین‌سان، یادآوری در اینجا با شکلی از ایمن‌سازی در برابر مخاطراتی که پیشتر تجربه شده در ارتباط است.

کار می کردند. [۱۸] مارکس به روشنی معتقد است که کمونیسم هیچ نیست اگر که نتواند متکی بر آن حس بی عدالتی باشد که زندگان نسبت به تقدیر مردگان شان تجربه می کنند. از قحطی ها تا قتل های سیاسی؛ از یادآوری آنانی که در نبرد با سرمایه کشته شدند تا آنهایی که به دنبال عدالت برای مقتولین بنگاه های کشتارگاهی (آنچه ایدئولوژی بورژوازی «حوادث صنعتی» می نامند) مبارزه می کنند؛ از آن ها که در جنگ علیه فاشیسم به قتل رسیدند تا آن ها که برای توان گرفتن از قتل افراد «تحت بازداشت پلیس» می جنگند؛ از کمپین مقابله با «بیمه ی رعیت های مرده»^{۲۵} در آمریکا تا مبارزه برای «روز یادمان کارگران جان باخته»^{۲۶} در انگلستان. این سیاهه بی انتهاست. همگی بخشی از تاریخ خونینی اند که به نبردهای معاصر بر سر زندگی جان می بخشند، نبردهایی که، چه صریح و چه ضمنی، این گفته ی آدورنو را پژواک می دهند که «یکی از ابتدایی ترین حقوق بشر، که واجد آنهایی می شود که هزینه ی پیشرفت تمدن را می پردازند، حق به یاد آورده شدن است».[۱۹] اغلب حسی از نبردهای گذشته است که جنبشی را برای نبرد بر سر آینده ای مشخص برمی انگیزد. بنابراین تردیدی نیست که نبرد بر سر آینده نیز به جد گمراه می شود، اگر که نبرد بر سر عدالت برای مردگان را فروگذار کند.

با ترکیب این ایده ها، این واقعیت رومی آید که تمایل انقلابی پرولتاریا از خلاء سر بر نمی آورد، بلکه از بطن شرایطی تاریخی ظهور می کند که خود به واسطه ی مبارزه شکل یافته است. همین است که مارکس را به صرف زمان بیشتری برای اندیشیدن و نوشتن درباره ی گذشته می راند تا آینده. هرچه باشد، آیا غیر از این است که مارکس دائما سرزنش می شود که ده تا بیست جلد کتاب درباره ی گذشته و اکنون نوشته است ولی به سختی ده صفحه درباره ی آینده متن تولید کرده است؟ [۲۰]

وقتی مارکس بدین شکل درباره ی گذشته صحبت می کند، به نظر می رسد نکته ی بس متفاوتی در نظر دارد تا این ایده که باید مردگان را به سرنوشت خودشان بسپاریم. برعکس، به نظر می رسد که مارکس به وجود وحدتی از ستم دیدگان اشاره دارد، وحدتی که در ظهور و تداوم وجود جامعه ی طبقاتی ریشه دارد و شکل خاصی از همبستگی را، گرچه به صورت تعریف نشده، میان مردگان و زندگان پیشنهاد می کند. معتقدم که پشت تاکید دریدا بر اهمیت سیاسی ماتم

۲۵ Dead Peasants Insurance؛ منظور بیمه هایی است که به منظور محافظت از منافع مالی شرکت ها به هنگام کشته شدن کارکنان آن طراحی شده اند. در این بیمه ها که بعضا حتی بدون اطلاع خود کارکنان خریداری می شوند، نام شرکت به عنوان منتفع ثبت می شد. یک نمونه ی مشهور که منجر به اعتراضاتی هم شد، به شرکت وال مارت در اواسط دهه ی نود میلادی مربوط می شود.

۲۶ منظور ۲۸ آوریل است؛ این روز که به یادبود و کسبگری به نفع کارگران مقتول و مصدوم و معلول شده به خاطر شرایط کار اختصاص دارد، با نام های خنثی تری نظیر بهداشت ایمنی و بهداشت حرفه ای و کاهش حوادث کار نیز به بیان درآمده است.

و سوگواری^{۲۷} همین وحدت قرار دارد. اما به عوض پیروی از مسیر دریدا به حوزه‌ی ماتم و اشباح^{۲۸}، این ایده را دنبال خواهیم کرد که این شکل از وحدت با نسل‌های مردگان باید به منزله‌ی یک همبستگی یادآورانه تلقی شود، شکلی از همبستگی که از خلال فرآیند به یاد آوردن متجلی می‌شود و بهترین بیان خود را نیز در این عقیده‌ی مارکس می‌یابد که پرولتاریای فاتح معاصر وارثان بالفعل^{۲۹} سپاه بردگان و کارگران استثمارشده‌ی گذشته خواهند بود. [۲۱] به نظر می‌رسد، اگر ماتریالیسم تاریخی شامل فراموشی این ایده باشد که کمونیسم متکی بر بدن‌ها و حافظه‌ی آن‌هایی است که در گذشته مبارزه کردند و کشته شدند، به لحاظ سیاسی تضعیف خواهد شد: «تنها وحشت آگاه از نابودی است که رابطه‌ای مناسب با مردگان خلق می‌کند: وحدت با آن‌ها، زیرا ما نیز، همچون آنان، قربانی همان شرایط و همان امید نو می‌شده‌ایم.» [۲۲]

پس به سادگی نمی‌توانیم بگذاریم تا مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند؛ باید راهی پیدا کنیم تا مردگان را وارد سیاست مارکسیستی کنیم. بدون این کار، در عمل، مردگان را در بهترین حالت به محافظه‌کاری و در بدترین حالت به فاشیسم خواهیم سپرد. به عبارت دیگر، باید از مردگان در برابر فاشیسم و محافظه‌کاری مراقبت کنیم، یا به بیانی دیگر، به گونه‌ای غیرمحافظه‌کارانه از مردگان در برابر فاشیسم مراقبت کنیم. به عقیده‌ی من می‌توانیم این همبستگی یادآورانه را - که می‌تواند نوعی سیاست مارکسیستی یادآوری باشد - از خلال مقوله‌ی رستگاری بسط دهیم. با این پیشنهاد، می‌خواهم در مجموعه‌ی فزاینده‌ی آثاری مشارکت کنم که رستگاری را به منزله‌ی مقوله‌ای از ماتریالیسم تاریخی مدنظر قرار می‌دهند. این کار را با در تقابل قراردادن رستگاری با دو مقوله‌ی بدیل و اساساً متضاد دیگر انجام می‌دهم: آشتی^{۳۰}، چنان که در محافظه‌کاری دیده می‌شود، و رستاخیز^{۳۱}، چنان که در فاشیسم.

مارکس در آثار اولیه‌ی خود با ایده‌ی رستگاری سروکله زده بود، آن‌جا که اظهار می‌داشت پرولتاریا «تنها از خلال رستگاری کامل کل بشریت می‌تواند خود را رستگار سازد.» [۲۳] البته او این ایده را به تفصیل بسط نداد. به منظور انجام این کار، به مارکسیستی رومی‌آورم که بیشترین حساسیت را نسبت به ایده‌ی رستگاری داشت: والتر بنیامین. او در

۲۷ Mourning

۲۸ Specters

۲۹ De Facto

۳۰ Reconciliation

۳۱ Resurrection

تزه‌های خود در «درباره‌ی مفهوم تاریخ» می‌گوید که «ایده‌ی^{۳۳} سعادت^{۳۳} به‌نحوی جدایی‌ناپذیر به ایده‌ی رستگاری وابسته است.» همین امر درباره‌ی ایده‌ی گذشته، و در نتیجه، تاریخ نیز صادق است. «گذشته حامل نوعی نمایه‌ی زمانی است که از طریق آن به رستگاری رجوع می‌کند... میان نسل‌های گذشته و نسل حاضر توافقی سرّی و رازآلود وجود دارد.» [۲۴] دریافت این راز نه به‌معنای تصدیق آن «همان‌طور که واقعا بوده» است و نه تلاشی است جهت هر نوعی از «بازیابی تمام و کمال». این‌ها، هر دو، به‌مثابه‌ی اسطوره‌ی تاریخی‌گری^{۳۴} نمایان می‌شوند (یا دست‌کم طبق درک بنیامین از تاریخی‌گری که با تلفیق عینی‌گرایی و پیشرفت‌گرایی در تاریخ، خاصیت خود را دارد). نزد بنیامین، تلاش مورخ برای روایت چیزها «آنگونه که واقعا بوده‌اند» در واقع شکلی از فراموشی است: آن‌چه اکنون «ذخایر فرهنگی» خوانده می‌شود، خاستگاهی دارد که اندیشیدن بدان بدون دهشت ممکن نیست؛ همه‌ی شواهد و مدارک تمدن در عین حال شواهد و مدارک توحشی‌اند که آن‌ها را تولید کرده است. [۲۵]

برخلاف تاریخی‌گری، نزد بنیامین، تاریخ «موضوع ساختن / تعبیری است که عرصه‌ی آن نه زمان همگن و تهی، بلکه زمان انباشته از «زمان اکنون» [Jetztzeit] است.» بنابراین نه فقط «اکنون» یک حال تاریخی است، بلکه برعکس، امر تاریخی نیز مملو از حضور اکنون است. این تعبیر به خوانشی بس متفاوت از کاربرد درون‌مایه‌های باستانی در انقلاب فرانسه راه می‌دهد نسبت به آن‌چه مارکس در هجدهم برومر یا مانیفست در نظر داشت. برخلاف عقیده‌ی مارکس در این خصوص که، فرانسویان با اجرای انقلاب با جامه‌ها و عبارات رومی، در نوعی احضار ارواح جهانی-تاریخی مردگان مشارکت داشتند، عقیده‌ی بنیامین این است که

برای روبسپیر، روم باستان در حکم گذشته‌ای بود که بر «زمان اکنون» بار می‌شد، گذشته‌ای که به‌دست او منفجر و از پیوستار تاریخ گسسته شد. انقلاب فرانسه خود را همچون تجسد روم می‌پنداشت. روم باستان را همان‌گونه فرامی‌خواند که طراحان مد و لباس، لباس‌های ادوار گذشته را فرامی‌خوانند. [۲۶]

^{۳۲} باید متذکر شد که ایده در تفکر غربی اساسا با دیدن پیوند داد. ایده‌های ما از چیزها در واقع تصاویر ما از آن چیزها هستند. به‌همین خاطر نیز صورت‌بندی مفهوم ایده نزد خود بنیامین به مفهوم bild آلمانی گره خورده که متعاقبا با واژه‌هایی نظیر ساختن (bilden) و فرهنگ و آموزش (bildung) پیوند دارد.

^{۳۳} Happiness

^{۳۴} Historicism

نزد بنیامین، انقلابیون فرانسه کاری بس عمیق‌تر از آنی انجام می‌دادند که مارکس حاضر بود بپذیرد: آن‌ها با تصویری از گذشته کار می‌کردند که مسائل اکنون خودشان را ثبت می‌کرد؛ آن‌ها دست کم دریافته بودند که سنت‌های تاریخی ممکن است بخشی از زمین نبرد طبقاتی باشد.

بنابراین، بنیامین هر مفهومی از تاریخ به منزله‌ی مجموعه‌ی بی‌وقفه‌ی گذشته-حال-آینده را، به نفع مفهومی از تاریخ که در آن گذشته و حال درهم آمیخته‌اند، رد می‌کرد. [۲۷] مفهوم تاریخ نزد بنیامین با «سنت ستمدیدگان» همسویی داشت، سنتی که از جانب تعهد به «پیشرفت» از سوی تاریخی‌گری و سوسیال دموکراسی، هر دو، تهدید می‌شود.

سوژه‌ی معرفت تاریخی خود طبقه‌ی مبارز و ستمدیده است. در اندیشه‌ی مارکس، این طبقه در مقام آخرین به بند کشیده شده، در مقام آن انتقام‌گیرنده‌ی ظاهر می‌شود که رسالت‌هایی را، به نام نسل‌های بی‌شمار پایمال‌شدگان، به انجام می‌رساند. این باور ... همواره از دید سوسیال دموکرات‌ها امری مردود بوده است. ... آن‌ها نقش منجی نسل‌های آینده را به طبقه‌ی کارگر واگذار کردند، تا از این طریق رگ و پی عظیم‌ترین نیروی این طبقه بریده شود. تعلیم این نقش طبقه‌ی کارگر را واداشت تا هم حس نفرت و هم روح ایثار خویش را از یاد ببرند، زیرا آن‌چه هر دو آن‌ها را تغذیه می‌کند، بیشتر تصویر نیاکان به بند کشیده شده است تا تصویر نوادگان رها شده از بند. [۲۸]

بدین‌سان، بزرگترین قدرت جنبش در آن مخزن معرفت تاریخی نهفته است که توسط طبقه‌ی ستمدیده نگه‌داری می‌شود. مفهوم ما از تاریخ هم مستلزم یک انتخاب است و هم ما را به این سمت هدایت می‌کند. تهدیدی یکسان هم بر محتوای سنت و هم بر آنانی که به دنبال حفظ سنت‌اند سایه می‌افکند: خطر تبدیل شدن به ابزار طبقه‌ی حاکم. ماهیت این خطر هنگامی با بیشترین برجستگی نمایان می‌شود که از هر کدام پیرسیم بر چه کسانی تاکید می‌گذارند: فاتحان برای پیروان تاریخی‌گری؛ و پیشینیان به بند کشیده شده برای ماتریالیست‌های تاریخی.

در پس‌وپشت تقابل بنیامین با تاریخی‌گری، و تاکید او بر آن که ماتریالیسم تاریخی باید با تصاویر پیشینیان به بند کشیده شده [پیوستار] تاریخ را منفجر کند، این باور نهفته است که در صورت ناتوانی ماتریالیسم تاریخی در فراهم‌آوری چنین تجربه‌ای از گذشته، مردگان نیز ایمن نخواهند بود. «عطیه‌ی دمیدن بارقه‌ی امید تنها از آن همان مورخی خواهد بود که کاملاً اطمینان دارد، در صورت پیروزی دشمن، حتی مردگان نیز ایمن نخواهند بود. و این دشمن تاکنون همواره پیروز بوده است.» این همان «تجربه‌ی یکتای گذشته» است که توسط ماتریالیسم تاریخی فراهم می‌آید. اما مشکل این است که پیروزی دشمن - فاشیسم - متوقف نشده است. نگرانی بنیامین در این جا این است که

نه فقط مارکسیسم نتوانسته به خوبی توسط تصاویر پیشینیان به بند کشیده شده تغذیه یا تحریک شود، بلکه با تداوم این ناتوانی همان پیشینیان به بند کشیده شده از دشمن در امان نخواهند بود. بنابراین، ماتریالیسم تاریخی باید درگیر «نوعی بخت و اقبال انقلابی در مبارزه برای گذشته‌ی مظلوم» شود. [۲۹] وظیفه‌ی ما چیزی کمتر از محافظت از مردگان نیست. بدین ترتیب، این که بگذاریم «مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند» نه تنها ناتوان از دمیدن بارقه‌ی امید تجسم یافته در تصاویر پیشینیان به بند کشیده شده است، بلکه به لحاظ سیاسی نیز فاجعه‌بار است. نه مردگان و نه ما ایمن نخواهیم بود.

این بحث با مفهوم رستگاری نزد بنیامین مرتبط است: «تنها نوع بشر رستگار شده است که گذشته را تمام و کمال باز می‌یابد.» [۳۰] ترکیبی از توافق سری میان نسل‌ها و تصویر پیشینیان به بند کشیده شده از یک سو، و نفرت طبقاتی حفظ شده از سوی دیگر (نفرتی که از طریق عمق معرفت تاریخی سوخت رسانی می‌شود)، بنیان رستگاری‌اند، که در آن رهایی به نام پیشینیان به بند کشیده شده تکمیل می‌شود. این ایده، تصویر بنیامین از فرشته‌ی تاریخ در ترنهم را شکل می‌دهد:

در یکی از نقاشی‌های پل کله موسوم به فرشته‌ی تو^{۳۵} فرشته‌ای را می‌بینیم با چنان چهره‌ای که گویی هم‌اینک در شرف روی برگرداندن از چیزی است که با خیرگی سرگرم تعمق در آن است. چشمانش خیره، دهانش باز، و بال‌هایش گشوده است. این همان تصویری است که ما از فرشته‌ی تاریخ در ذهن داریم. چهره‌اش روبه‌سوی گذشته دارد. آن‌جا که ما زنجیره‌ای از رخدادها را رویت می‌کنیم، او فقط به فاجعه‌ای واحد می‌نگرد که بی‌وقفه مخروطه بر مخروطه تلنبار می‌کند و آن را پیش پای او می‌افکند. فرشته سر آن دارد که بماند، مردگان را بیدار کند، و آن‌چه خرد و خراب گشته است مرمت کند و یکپارچه سازد.

بسیاری از مفسران این تصویر را همچون نشانه‌ای دیگر از بُعد مسیانیک آثار بنیامین تفسیر کرده‌اند، اما هیچ چیز مسیانیکی در ترنهم وجود ندارد، نزد بنیامین، بیداری تاریخی یکی از بنیادهای اساسی اندیشه‌ی دیالکتیکی ست. [۳۱] فرشته به معنای مورخ «راستین» است، او همان ماتریالیست تاریخی ست که به افتادگان مغلوب چشم دارد، متوجه دهشتی ست که مولد ذخایر فرهنگی ست، مخروطه‌های سربه‌فلک کشیده و تلنبار ویرانه‌ها را می‌بیند، و حس می‌کند که حتی مردگان نیز از دشمن ایمن نخواهند بود. کاملاً متفاوت از مسیحایی که برای نجات ما می‌آید، فرشته‌ی مورد نظر

۳۵ Angelus Novus

سر آن دارد که بماند و به چیزی کمتر از بیداری مردگان رضایت ندهد. به دلایل معلوم، این تنها می‌تواند آرزو باشد که کسی بتواند مردگان را بیدار کند (و چنان که خواهیم دید، این حرف به طرز خطرناکی مشابه مفهوم فاشیستی رستاخیز است). اما انگیزه‌ی دعوی بنیامین دقیقاً این ایده است که بدون حفظ این آرزو به منزله‌ی آرزو، آن‌ها برای بار دوم خواهند مرد، به دست دشمن. [۳۲] و وظیفه‌ی محافظت از مردگان به نجات‌دهنده‌ای که از بیرون مداخله کند محول نشده است، بلکه وظیفه‌ی ماست.

بنابراین، برای بنیامین «ماتریالیسم تاریخی، کار گذشته را همچنان ناتمام تلقی می‌کند». [۳۳] نامه‌نگاری‌های مابین بنیامین و هورکهایمر از همین منظر جالب توجه‌اند. بنیامین مقاله‌ای برای انتشار در مجله‌ی تحقیقات اجتماعی^{۳۶} به هورکهایمر ارسال کرده بود که در آن چنین اشاره‌ای شده بود. هورکهایمر در نامه‌ای به بنیامین، در مارس ۱۹۳۷، مفهوم‌پردازی بسیار متفاوتی از تصویر پیشینیان به بند کشیده شده پیشنهاد می‌دهد. اشاره می‌کند که «بی‌عدالتی گذشته رخ داده و ختم شده است. کشته‌شدگان واقعا کشته شده‌اند ... شاید که به لحاظ ختم‌نیافتگی، باید تمایزی قائل شد میان امر مثبت و امر منفی، چنان که فقط بی‌عدالتی، دهشت و رنج‌های گذشته‌اند که جبران‌ناپذیرند». [۳۴] این بخش درونی آن بدینی‌ست که هورکهایمر به راحتی (و با افتخار؟) در مرکز نظریه‌ی انتقادی می‌پذیرد. چنان که در مقاله‌های انتشار یافته تصریح می‌کند: «عدالت کامل» هیچ‌گاه نمی‌تواند محقق شود، چرا که «حتی اگر جامعه‌ی بهتری توسعه یابد و آشفته‌گی کنونی را نابود سازد، هیچ جبران مافاتی برای نگون‌بختی دوران گذشته، و هیچ پایانی بر محنت طبیعت، وجود نخواهد داشت». به طور مشابه، «بی‌عدالتی گذشته جبران‌ناپذیر است؛ رنج گذشته هیچ جبرانی نخواهد داشت». [۳۵] هورکهایمر با مفصل‌بندی موضعی که ظاهراً او را به آن‌چه ابتدا نزد مارکس شناسایی کردیم نزدیک‌تر می‌کند، قصد و تمایز بحث بنیامین را در نمی‌یابد. هرچه باشد، خود بنیامین نیز چندان نسبت به بدینی بی‌میل نبود. «بدینی در تمامی سطوح، بدینی مطلق». [۳۶]

بنیامین در یکی از تومارهای «پروژه‌ی پاساژها»، با اشاره به این تبادل‌نظر با هورکهایمر می‌گوید ماتریالیسم تاریخی در این جا بیشتر از آن‌که با «فاکت‌های معین» سروکار داشته باشد، به سیاست یادآوری مرتبط است. به یاد آوردن می‌تواند «امر ناکامل خاتمه‌نیافته (خوشبختی) را به چیزی کامل بدل سازد، و امر کامل (رنج) را به چیزی ناکامل». [۳۷] بدین سان بنیامین معتقد است که به یاد آوردن و رستگاری می‌تواند سنگ بنای رویکرد ماتریالیسم تاریخی باشند. او «به نوعی سیاست حافظه اشاره می‌کند که در آن، ویژگی حال، و در نتیجه آینده، به واسطه‌ی رابطه‌اش با مجموعه‌ای از

گذشته‌های مشخص تعیین می‌یابد (برای نمونه، «پیشینیان به بند کشیده شده» در مقابل فتوحات ملت). [۳۸] پس یکی از اصول اساسی کار او بسط مفهومی ماتریالیستی از تاریخ بود که بر این مبانی پایه‌گذاری شده است: «تصاویری در آگاهی جمعی» که در آنها «امر نو انباشته از امر کهنه است»، «گذشته به صورت تمام و کمال به حال وارد می‌شود» و حال خود را محرم تصویر گذشته می‌یابد؛ یک دیالکتیک تاریخی-فرهنگی که به لحاظ سیاسی با توافق سرّی میان نسل‌های گذشته و اکنون برانگیخته شده است. چنین توافقی همچون حق سیاسی نسل‌های پیشین نسبت به قدرت رستگاری نزد زندگان جلوه می‌کند. پس حافظه به راز رستگاری بدل می‌شود.

رستگاری، آشتی، رستاخیز

اما صبر کنید: آیا تمام این بحث‌ها درباره‌ی گذشته، حافظه و یادآوری، رفته‌رفته کمی محافظه‌کارانه به نظر نمی‌آیند؟ یورگن هابرماس در نقد بنیامین می‌گوید که تره‌های بنیامین درباره‌ی مفهوم تاریخ اساساً محافظه‌کارانه‌اند (یا انقلابی-محافظه‌کارانه)، چراکه بر مفهومی از نقد دلالت دارند که در رستگاری گذشته ماوا دارد. با پیروی از آدورنو، می‌توان گفت که بحث بنیامین حاوی خطر جدی درافتادن به ورطه‌ی دیرینه‌گرایی غیردیالکتیکی و در نتیجه، محافظه‌کاری سیاسی است. و از آن‌جا که، چنان‌که اکسل هونت در بسط این دعاوی می‌گوید، روشن نیست که صحبت از یک رابطه‌ی ارتباطی با مردم یا گروه‌هایی از مردم که به حیطه‌ی مردگان تعلق دارند، فرای مفهوم روش‌شناختی شبه‌جادویی «تجربه»، تاچه‌میزان معنادار است، به‌واقع خطر درافتادن به ورطه‌ی مفهومی از گذشته و مردگان که تمایز اندکی با سیاست محافظه‌کارانه دارد کاملاً بالاست. [۳۹] این‌ها نکاتی حیاتی‌اند و دغدغه‌ی عام‌تری را رومی‌آورند. اگر بحث این است که ما از ماتریالیسم تاریخی به منزله‌ی فراموشی تاریخی («بگذار تا مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند») به این پیشنهاد گذر کنیم که ماتریالیسم تاریخی به‌واقع ممکن است موسس‌شکلی از به‌یادآوردن باشد، و اگر مرکز این حرکت مناظره‌ای درباره‌ی رابطه‌ی ما با مردگان باشد، آن‌گاه پرسش واضحی سربرمی‌آورد: آیا در ارتباط با مسئله‌ی به‌یادآوردن، هیچ‌بنیایی برای تمایزگذاری میان ماتریالیسم تاریخی و محافظه‌کاری وجود دارد؟ به‌عبارت دیگر، آیا چنین خطری وجود ندارد که مباحث بنیامین مارکسیسم را به مسیری بکشاند که ذاتاً محافظه‌کارانه است و به کلی از مارکسیسم فاصله می‌گیرد؟ اگر چنان‌که بنیامین می‌گوید، وظیفه‌ی ما رستگاری است و اگر، باز چنان‌که بنیامین می‌گوید، با از دست دادن فرصت مشارکت در این رستگاری، خاطره‌ی پیشینیان مان نیز به‌گونه‌ای جبران‌ناپذیر از دست می‌رود، آن‌گاه چگونه می‌توانیم این حرف‌ها را با مثلاً دعاوی برک درباره‌ی مردگان در افق محافظه‌کارانه‌ی سنت نزد او- تمایزگذاری کنیم؟ علاوه‌براین، و حتی خطرناک‌تر آن‌که آیا ایده‌ی رستگاری کمی

بیش از حد به ایده‌ی فاشیستی رستاخیز نزدیک نیست؟ هر چه باشد، آیا بسیاری از مردم خود فاشیسم را به منزله‌ی سیاست رستگاری بخش توصیف کرده‌اند؟

اگر چه کاملاً ممکن است که آن نقدی را که یا به دنبال حفظ همه چیز به عنوان اصول باشد و یا خود را درون سنت مسلط جایابی می‌کند، محافظه کارانه توصیف کنیم، اما هیچ کدام از این ویژگی‌ها درباره‌ی ایده‌ی رستگاری نزد بنیامین صدق نمی‌کند. [۴۰] بی‌شبهت به آن که بخواهد همه چیز را حفظ کند، بنیامین آرزوی حفظ مبارزه‌ی ستم دیدگان به هدف جنبش انقلابی معاصر (و بنابراین ضد سنت) را در سر می‌پروراند. و برخلاف جایابی در سنت مسلط، بنیامین اشاره می‌کند که چگونه خود سنت مسلط، دقیقاً به خاطر تبدیل شدن به ابزار «فاتحان» و «دشمن»، متهم است. برخلاف آن که بخواهد سنت را به منزله‌ی هدف در خود تلقی کند، بنیامین به دنبال استفاده از سنت مبارزات علیه ستم، به منظور تلافی همان ستم بود. و بدین دلیل چنین می‌کند که نزد او مفهوم رستگاری از خلال مفهوم جامعه‌ی آنتاگونیسم طبقاتی ساخته شده است، نه از نظم ارگانیکی که تحت اقتدار دولت وحدت یافته باشد.

علاوه بر این، بنیامین مکرراً تکرار می‌کند آن تصاویری که به منزله‌ی هسته‌ی مفهوم ماتریالیستی تاریخ درباره‌ی شان صحبت می‌کند، همزمان تصاویری آرزومندانه‌اند. نزد بنیامین، همبستگی یادآورانه چونان همبستگی رستگاری بخشی شکل می‌گیرد که بر «زمان اکنون» تمرکز یافته و بناست تا در آینده محقق شود. این تصویر از آینده از این بیشتر نمی‌تواند با محافظه کاری فاصله داشته باشد، چرا که تصویری است که در آن «جمع به دنبال غلبه بر نابالغی محصولات اجتماعی و نارسایی‌های سازمان اجتماعی تولید، و دگرگونی آنهاست». همزمان:

آن چه از این تصاویر آرزومندانه برمی‌آید و ظاهر می‌شود، تلاشی مصمم برای فاصله‌گیری از هر امر منسوخ است. ... در آن رویایی که پذیرای تصاویر وارثین هر دوره‌ی تاریخی است، وارثین با عناصر تاریخ آغازین ممزوج می‌شوند، یعنی همان عناصر جامعه‌ی بی‌طبقه. و تجربیات چنین جامعه‌ای - چونان که در ناخودآگاه جمعی ذخیره شده - از خلال نفوذ متقابل با آنچه نو است، آستن اتوپایی است که رد پای خود را در هزاران پیکربندی زندگی برجای گذاشته است. [۴۱]

بنابراین، مفهوم به یاد آوردن نزد بنیامین به عقب نگاه کردن به معنایی محافظه کارانه نیست، بلکه آینده‌نگر است. دقیقاً کوششی است جهت اجتناب از سیاستی که در آن «بعضی‌ها، چیزها را با دسترسی ناپذیر کردن و محافظت از آنها»^{۳۷} به

۳۷ در اینجا ظاهراً نویسنده در نقل قول دچار لغزش شده است. بنیامین در شخصیت ویرانگر می‌گوید:

نسل‌های آینده منتقل می‌کنند».[۴۲] درست است که فرشته‌ی تاریخ ربه‌سوی گذشته دارد، اما طوفانی از جانب بهشت، به گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر او را به سوی آینده می‌راند. و علاوه‌براین، این آیندگی تاریخی گذشته را، به شکلی آخرالزمانی، تراکم یافته در حال مجسم می‌کند. برخلاف تصویر «ابدی» یا «جاویدان» تاریخی‌گری و محافظه‌کاری از گذشته، ماتریالیسم تاریخی سر آن دارد که به عوض دوره‌گردی در اسطوره‌ی پیوستار، خود پیوستار تاریخ را گسسته و منفجر کند: «گسلاندن دوره‌ای خاص از جریان همگن تاریخ».[۴۳] و هدف چنین انفجارهایی به وضوح از هر شکل از سیاست محافظه‌کارانه متمایز است، چراکه اگر مدل «خاتمه‌دادن» که در ایده‌ی رستگاری قرار دارد، سراپا محافظه‌کارانه به نظر می‌رسد، هدف غایی نه رستگاری به مثابه‌ی نوعی هدف عملی قابل تحقق، بلکه همچون نظرگاهی است که کنش انقلابی ممکن است به سوی آن جهت‌گیری داشته باشد.[۴۴] یعنی کنشی انقلابی به سوی امکان نامحافظه‌کارانه‌ترین ایده‌ی قابل تصور: جامعه‌ی بی‌طبقه.

ایده‌ی رستگاری به هیچ وجه دربردارنده‌ی مفهومی محافظه‌کارانه از وحدت تاریخی یا قرارداد ابدی میان نسل‌ها نیست و در موضع مخالف ایده‌ی محافظه‌کارانه‌ی آشتی نیز قرار گرفته است. آشتی شامل پذیرش اکنون به خودی خود می‌شود و رضایتی مشخص در اکنون می‌یابد. هگل می‌گوید «دل‌خوشی در اکنون ... به معنای آشتی یافتن با واقعیت^{۳۸} است».[۴۵] بدین سان، آشتی متمایل به خواست موقعیتی است که فرضاً یا نسبت به تنش پیشینی است و یا محصول نوعی «رفع»^{۳۹} تنش است. این موقعیت با نوعی «مصالحه» و «درک مشترک» ایدئولوژیک میان نیروها یا گرایشاتی نشان خورده است که درغیراین صورت نیروها و گرایشاتی متضاد و متخاصم بودند. بنابراین، آشتی به منزله‌ی شیوه‌ی اساسا محافظه‌کارانه‌ای از تفکر نمود می‌یابد. خود مارکس نیز هشدار داده بود که «کلمات غم‌بار آشتی» می‌تواند همچون ابزاری ضدانقلابی عمل کند؛ طریقه‌ای که طی آن، جست‌وجوی «آشتی یافتن احساساتی» منافع طبقاتی متضاد، به منزله‌ی جلوه‌ی ایدئولوژیک نظم عمل می‌کند. و در میان انبوه چیزهایی که بنیامین در خصوص شان ابراز نگرانی

Some people pass things down to posterity, by making them untouchable and thus conserving them; others pass on situations, by making them practicable and thus liquidating them. The latter are called the destructive.

نویسنده اما چنین نقل کرده:

{Some} people pass things down to posterity, by making them untouchable and thus liquidating them.

ترجمه‌ی کل عبارت:

«بعضی‌ها، چیزها را با دسترسی‌ناپذیر کردن و محافظت از آن‌ها به نسل‌های آینده منتقل می‌کنند، و بعضی دیگر وضعیت‌هایی را با قابل دستکاری کردن و ذوب کردنشان منتقل می‌کند. دسته‌ی دوم ویران‌گرها خوانده می‌شوند.»

۳۸ Actuality

۳۹ Resolium

کرده است، «آشتی یافتن احساساتی» تقریباً از مهم‌ترین‌هاست: «بدگمانی به سرنوشت ادبیات اروپایی، به آزادی، به انسان اروپایی، و سه‌برابر بیشتر بی‌اعتماد به هر شکل از آشتی: میان طبقات، میان ملت‌ها و میان افراد.» [۴۷] چراکه تفاوتی اساسی و آشتی‌ناپذیر میان آشتی و رستگاری وجود دارد. درحالی‌که آشتی نوع مشخصی از تمام‌شدگی^{۴۰} را تحمیل می‌کند و بر قسمی جمع‌بندی اصرار دارد، رستگاری بر شکلی از گشودگی^{۴۱} تاکید دارد، بدین معنا که آینده به‌طور کامل تعیین‌یافته نیست. [۴۸] بنابراین رستگاری و محافظه‌کاری به‌لحاظ سیاسی در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند: وظیفه‌ای که باید به‌انجام رساند، آشتی با گذشته (یا با طبیعت، میان طبقات و غیره) نیست، بلکه رستگاری امیدهای گذشته است. به‌لحاظ سیاسی، آشتی و رستگاری هم‌ساز نیستند؛ آن‌ها به‌همان‌اندازه‌ای با یکدیگر ناهم‌سازند که مارکسیسم و محافظه‌کاری. [۴۹]

همچنین ممکن است این‌طور به‌نظر آید که صحبت از رستگاری زیادی به فاشیسم و دعاوی آن نسبت به مردگان نزدیک می‌شود. ایده‌ی رستگاری، به‌طریق مختلف، به‌منظور تبیین بعضی وجوه فاشیسم به‌کار رفته است: بُعد فرجام‌شناختی فاشیسم؛ فاشیسم به‌منزله‌ی یک دین سیاسی؛ ایده‌ی فاشیسم به‌مثابه‌ی اسطوره‌ی باز-زایش^{۴۲}؛ سامی‌ستیزی نازی‌ها؛ مرکزیت خشونت؛ و بسیاری مسائل دیگر. اما به‌منظور فهم فاشیسم، رستگاری مفهوم نامناسبی است. برخلاف، چنان‌که به‌طور مفصل در جای دیگری توضیح داده‌ام، مفهوم مرکزی فاشیسم در ارتباط با مردگان، رستاخیز است. حال، رستاخیز و رستگاری ممکن است به‌خاطر پیوندهای الاهیاتی‌شان به یکدیگر نزدیک به‌نظر آیند. به‌لحاظ الاهیاتی، رستگاری به‌خلاصی از گناه ارجاع دارد. اما معنای الاهیاتی رستگاری، تنها یکی از مجموعه‌ی پیچیده‌ی معانی آن است. رستگاری به معنای دیگری نیز ارجاع دارد (و فکر می‌کنم که بنیامین نیز این را می‌دانست): «کنش آزادسازی یک زندانی، اسیر یا برده از طریق پرداخت بدهی»، «کنش آزادسازی، تحویل یا بازیابی به طریقی»، و «واقعیت کسب منزلتی ممتاز یا موردپذیرش قرار گرفتن در یک جامعه». بنابراین، با واژگان سیاسی، چنین کنشی می‌تواند به‌معنای «بازپرداخت بدهی‌های گذشته» یا حتی «نجات گذشته از طریق آینده» باشد. اما رستاخیز مجموعه دلالت‌های بس متفاوتی دارد. با ریشه‌گیری از ظهور مجدد مسیح بعد از مرگ، عیناً^{۴۳} به‌معنای تولد دوباره است، اما همچنین به قیام دوباره‌ی بشر در واپسین روز نیز ارجاع دارد. به‌معنای دقیق کلمه، فرآیند تولد دوباره‌ی فردی

۴۰ Closure

۴۱ Openness

۴۲ Palingenetic

۴۳ Literal

و جمعی، به منزله‌ی بخشی از دورانی جدید است. انتخاب مفهوم در این جا خصلتی افشاگرانه دارد و در این مورد، توجه ما را به جنبه‌ای اساسی از تمایز میان مارکسیسم و فاشیسم جلب می‌کند. در حالی که می‌توان به رستگاری همچون امری اندیشید که بر امیدها و مبارزات مردگان دلالت دارد، رستاخیز نه به امیدهای مردگان بلکه به خودِ مردگان اشاره دارد.

دقیقا به خاطر تاکید فاشیستی بر رستاخیز است که مارکسیسم باید به نوعی بدیل و گزاره‌ی رقیب در ارتباط با مردگان دست یازد. مارکسیسم باید به جای آن که بگذارد تا مردگان سرگرم دفن مرده‌های خویش باشند، اهمیت سیاسی مردگان را دریابد. نسل‌های ستم‌دیده و پیشینیان به بند کشیده شده که تجسم مبارزه‌ی سیاسی گذشته هستند. بدین معنا، آن تعهد انقلابی که ما را تشویق می‌کند که بگذاریم تا مردگان سرگرم دفن مردگان خویش باشند، باید از نظر گاه رستگاری مفصل‌بندی شود: مالا مال از پویایی رستگاری بخشی که کثیری از جنبش‌های سیاسی را برمی‌انگیزد؛ و از خلال آن، اگر در این روزهای شکست هیچ چیز دیگری هم نباشد، دست کم مردگان از دست فاشیسم ایمن خواهند بود.

Notes

Thanks to David Cunningham, Howard Feather and Peter Hallward for comments on the first draft of this article, and to Peter Osborne for picking up on my undialectical use of the question mark.

۱. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (۱۸۵۲), in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Vols. ۱-۴۹, Lawrence & Wishart, London, ۱۹۷۵-۲۰۰۱ (hereafter *MECW*), vol. ۱۱, ۱۹۷۹, p. ۱۰۶.

۲. Marx to Ruge, May ۱۸۴۳, in *MECW*, vol. ۳, p. ۱۳۴.

۳. Karl Marx, 'Wage Labour and Capital' (۱۸۴۹), in *MECW*, vol. ۹, p. ۲۲۶; Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology* (۱۸۴۵-۶), in *MECW*, vol. ۵, p. ۱۳۷.

۴. Derrida asks this same question, but his answer is not at all helpful: Marx 'wanted, first of all, it seems, to recall us to the *make-oneself-fear* of that fear of oneself' (*Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf, Routledge, London, ۱۹۹۴, p. ۱۱۴). Vincent Geoghegan has situated Marx's comment in the context of his critique of religion. See "'Let the Dead Bury their Dead': Marx, Derrida, Bloch", *Contemporary Political Theory*, vol. ۱, no. ۱, ۲۰۰۲, pp. ۵-۱۸. As I aim to show, there is much more to be said about Marx's comment.

۵. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume ۱ (۱۸۶۷), trans. Ben Fowkes, Penguin, Harmondsworth, ۱۹۷۶, p. ۹۱; *Eighteenth Brumaire*, p. ۱۰۳; Engels, 'The Future Italian Revolution and the Socialist Party' (۱۸۹۴), in *MECW*, vol. ۲۷, p. ۴۳۷.

۶. Karl Marx, *The Civil War in France*, (۱۸۷۱), in *The First International and After*, ed. David Fernbach, Penguin, Harmondsworth, ۱۹۷۴, p. ۲۱۱.

۷. Marx, *Eighteenth Brumaire*, pp. ۱۰۳-۴.

۸. Karl Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction', in *MECW*, vol. ۳, p. ۱۸۷.

۹. Peter Osborne, 'Remember the Future? The Communist Manifesto as Historical and Cultural Form', in *The Socialist Register 1998*, Merlin, London, ۱۹۹۸, p. ۱۹۳.

۱۰. G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge MA, ۲۰۰۰, pp. ۶۶-۷۸.

۱۱. Marx, *Capital*, Volume ۱, p. ۹۱۶. Engels stressed this aspect of Volume ۱ of *Capital* in a review of the book he wrote for the *Beobachter* in December ۱۸۶۷: 'he [Marx] endeavours to show that the present-day society, economically considered, is pregnant with another, higher form of society' (*MECW*, vol. ۲۰, pp. ۲۲۴-۵). It seems that Engels got this idea from a letter from Marx just a few days before he wrote the review, in which Marx had toyed with the idea of 'hoodwinking' people by writing a review of *Capital* which would stress the point that 'he [i.e. Marx] demonstrates that present society, economically considered, is pregnant with a new, higher form' ۳۲ (Marx to Engels, ۷ December ۱۸۶۷, in *MECW*, vol. ۴۲, p. ۴۹۴).

۱۲. Karl Marx, 'Speech at the Anniversary of *The People's Paper*', April ۱۸۵۶, in *MECW*, vol. ۱۴, p. ۶۵۵; Marx to Ruge, May ۱۸۴۳, p. ۱۴۱; 'Critique of the Gotha Programme' (۱۸۷۵), in *MECW*, vol. ۲۴, pp. ۸۵, ۸۷; *Capital*, Volume ۱, p. ۹۲; *Civil War in France*, p. ۲۱۳; *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume ۳, trans. David Fernbach, Penguin, Harmondsworth, ۱۹۸۱, p. ۹۶۶; *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, Penguin, Harmondsworth ۱۹۷۳, p. ۴۵۴.

۱۳. Karl Marx and Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party* (۱۸۴۸), in *MECW*, vol. ۶, pp. ۵۰۷-۱۷.

۱۴. Marx, 'Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction', p. ۱۷۹.

۱۵. Space does not allow for a full development of this side of the argument. The full argument, combined with an analysis of the *undead* as a political category (the category of monstrosity) can be found in my *The Monstrous and the Dead: Burke, Marx, Fascism*, University of Wales Press, Cardiff, forthcoming. ۱۶. See Mark Neocleous, 'Long Live Death! Fascism, Resurrection, Immortality', *Journal of Political Ideologies*, forthcoming.

۱۷. Marx to Ruge, September ۱۸۴۳, in *MECW*, vol. ۳, p. ۱۴۴, final emphasis added.

۱۸. See Mark Neocleous, 'The Political Economy of the Dead: Marx's Vampires', *History of Political Thought*, vol. ۲۴, no. ۴, ۲۰۰۳, pp. ۶۶۸-۸۴.

۱۹. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory* (۱۹۷۰), trans. C. Lenhardt, Routledge, London, ۱۹۸۴, p. ۷۲.

۲۰. György Lukács, 'On Futurology' (۱۹۷۰), in *The New Hungarian Quarterly*, vol. ۱۳, no. ۴۷, ۱۹۷۲, pp. ۱۰۰-۱۰۷, p. ۱۰۱.

۲۱. Christian Lenhardt, 'Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its *Manes*', *Telos* ۲۵, ۱۹۷۵, pp. ۱۳۳-۵۴.

۲۲. Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (۱۹۴۴), trans. John Cumming, Verso, London, ۱۹۷۹, p. ۲۱۵.
۲۳. Marx, 'Critique of Hegel's Philosophy of Law', p. ۱۸۶, translation modified.
۲۴. Walter Benjamin, 'On the Concept of History' (۱۹۴۰), trans. Harry Zohn, in *Selected Writings*, Vol. ۴: 1938–1940, ed. Howard Eiland and Michael W. Jennings, Belknap/Harvard University Press, Cambridge MA, ۲۰۰۳, Thesis II, pp. ۳۸۹–۹۰.
۲۵. Ibid., Thesis VII, p. ۳۹۲.
۲۶. Ibid., Thesis XIV, p. ۳۹۵.
۲۷. Peter Osborne, 'Small-scale Victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin's Politics of Time', in Andrew Benjamin and Peter Osborne, eds, *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, London, ۱۹۹۴, p. ۸۶.
۲۸. Benjamin, 'On the Concept of History', Thesis XII, p. ۳۹۴.
۲۹. Ibid., Theses VI and XVII, pp. ۳۹۱, ۳۹۶, emphasis added.
۳۰. Ibid., Thesis III, p. ۳۹۰, translation modified.
۳۱. Walter Benjamin, 'Paris, Capital of the Nineteenth Century' (۱۹۳۵), in *Selected Writings*, Vol. ۳: 1935–1938, trans. Edmund Jephcott, Howard Eiland and Others, Belknap/Harvard University Press, Cambridge MA, ۲۰۰۲, p. ۴۳. On the non-messianic nature of this thesis see Rolf Tiedemann, 'Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses "On the Concept of History"', in Gary Smith, ed., *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, University of Chicago Press, Chicago, ۱۹۸۹.
۳۲. Tiedemann, 'Historical Materialism or Political Messianism?', p. ۱۸۷.
۳۳. Walter Benjamin, 'Eduard Fuchs, Collector and Historian' (۱۹۳۷), in *Selected Writings*, Vol. ۳, p. ۲۶۷.
۳۴. Cited by Benjamin, 'N [On the Theory of Knowledge]', *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLoughlin, Belknap/Harvard University Press, Cambridge MA, ۱۹۹۹, p. ۴۷۱.
۳۵. Max Horkheimer, 'Thoughts on Religion' and 'Materialism and Metaphysics', both in *Critical Theory: Selected Essays*, trans. Matthew J. O'Connell and others, Continuum, New York, ۱۹۹۹, pp. ۶, ۱۳۰.

۳۶. Walter Benjamin, 'Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia' (۱۹۲۹), trans. Edmund Jephcott, in *Selected Writings*, Vol. ۲: 1927–1934, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland and Gary Smith, Belknap/Harvard University Press, Cambridge MA, ۱۹۹۹, p. ۲۱۶.
۳۷. Benjamin, 'N [On the Theory of Knowledge]', p. ۴۷۱.
۳۸. Osborne, 'Small-scale Victories, Large-scale Defeats', p. ۸۹.
۳۹. Jürgen Habermas, 'Walter Benjamin: Consciousness Raising or Rescuing Critique' (۱۹۷۲), in Smith, ed., *On Walter Benjamin*, pp. ۹۹, ۱۲۴; Theodor Adorno, 'Letter to Benjamin, August ۱۹۳۵', in Theodor W. Adorno and Walter Benjamin, *The Complete Correspondence 1928–1940*, trans. Nicholas Walker, Polity Press, Cambridge, ۱۹۹۹, p. ۱۰۶; Axel Honneth, 'A Communicative Disclosure of the Past: On the Relation Between Anthropology and Philosophy in Walter Benjamin', *New Formations* ۲۰, ۱۹۹۳, pp. ۸۳–۹۴.
۴۰. Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, trans. Nicholas Walker, Polity Press, Cambridge, ۱۹۹۲, p. ۲۲.
۴۱. Benjamin, 'Paris, Capital of the Nineteenth Century', pp. ۳۳–۴.
۴۲. Walter Benjamin, 'The Destructive Character' (۱۹۳۱), trans. Edmund Jephcott, in *Selected Writings*, vol. ۲, p. ۵۴۲.
۴۳. Benjamin, 'On the Concept of History', Theses XV, XVI, XVII, pp. ۳۹۵–۶; 'N [On the Theory of Knowledge]', pp. ۴۷۴–۵; 'Edward Fuchs', pp. ۲۶۲, ۲۶۸.
۴۴. Osborne, 'Small-scale Victories, Large-scale Defeats', p. ۹۱; Peter Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Verso, London, ۱۹۹۵, p. ۱۴۶.
۴۵. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (۱۸۲۱), trans. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, ۱۹۹۱, Preface.
۴۶. Marx and Engels, 'The Great Men of the Exile', *MECW*, vol. ۱۱, p. ۲۹۷; Marx, *The Class Struggles in France, 1848 to 1850*, *MECW*, vol. ۱۰, p. ۵۸.
۴۷. Benjamin, 'Surrealism', pp. ۲۱۶–۱۷.
۴۸. See the comments in this regard by Joshua Foa Dienstag, *Dancing in Chains: Narrative and Memory in Political Theory*, Stanford University Press, Stanford, ۱۹۹۷, p. ۱۸۳. See also Michael O. Hardimon, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University

Press, Cambridge, ۱۹۹۴; Steven Sampson, 'From Reconciliation to Coexistence', *Public Culture*, vol. ۱۵, no. ۱, ۲۰۰۳, pp. ۱۸۱-۶.

۴۹. This interpretation undermines the idea that reconciliation might contain a utopian dimension recoverable for a Marxist politics. Adorno's later reworking of some of Benjamin's ideas about redemption into the notion of reconciliation is in this sense far less a development of Marxism and far more a slip into conservatism.