

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

ایده «کارل لویت» درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی - سیاسی «روشنگری» در بستر سنت ضدروشنگری آلمانی و منتقدان آن

* بهنام جودی

** مجید توسلی رکن آبادی

*** حسن آبنیکی

**** علی اشرف نظری

چکیده

اندیشه «روشنگری» از همان آغاز در سده هجدهم به کانون تأمل و تفکر اروپایی تبدیل شد. واکنش‌ها به جریان روشنگری متفاوت بوده است. در نیمه نخست سده بیستم در آلمان، گفتار ضدروشنگری به واسطه متفکرانی مانند هایدگر، اشمیت، آدورنو، هورکهایمر و کارل لویت، انتقادهایی رادیکال علیه اندیشه روشنگری در حوزه‌های گوناگون فلسفی، سیاسی و تاریخی مطرح کرد. در این پژوهش، براساس رویکرد «زمینه-متن محور» اسکینر به بررسی ایده کارل لویت درباره اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری خواهیم پرداخت. پرسش این پژوهش این است که «ایده کارل لویت درباره مبانی الهیاتی اندیشه تاریخی - سیاسی روشنگری در چه زمینه‌ای شکل گرفت و مدعا و نیت مؤلف در طرح آن

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، اندیشه‌های سیاسی، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده الهیات،

حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران behnamj06@gmail.com

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد

tavasoli@gmail.com

علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

*** استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده علوم سیاسی، واحد تهران جنوب دانشگاه آزاد اسلامی،

h_abniki@azad.ac.ir

تهران، ایران

**** aashraf@ut.ac.ir

دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران



چیست؟». می‌توان گفت که ایده لُویت در بستر سنت ضدروشنگری آلمان نیمه نخست سده بیستم شکل گرفت. او فلسفه مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت را صورت سکولار شده الهیات تاریخ و مفهوم مشیت می‌داند. لویت با این مدعا تلاش دارد تا اندیشه روشنگری را با طرح ریشه‌های الهیاتی برای آن، نامشروع و خطا معرفی کند. به نظر می‌رسد که تبعات پذیرش ایده لُویت می‌تواند مفروضات اندیشه تاریخی-سیاسی مدرن به‌ویژه درباره مفهوم «پیشرفت» را با چالشی اساسی به عنوان سکولار شده مفاهیم الهیاتی مواجه کند. به این معنا که اندیشه مدرن توان طرح خود به عنوان اندیشه‌ای مستقل را ندارد. درمقابل، سانتو ماتزینو، هانا آرنست و هانس بلومبرگ، مبانی نظری و روش لُویت را مورد نقدهای اساسی قرار داده و آن را با تردیدهایی جدی مواجه کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: کارل لُویت، روشنگری، فلسفه تاریخ، پیشرفت، مسیحیت.

مقدمه

اندیشه «روشنگری»^۱ طی دوسده گذشته تبدیل به کانون تأمل و تفکر اروپایی شده است و واکنش‌هایی متفاوت را نیز نسبت به خود برانگیخته است. ایمانوئل کانت «در پاسخ به پرسش: روشنگری چیست؟» آن را اینگونه تعریف می‌کند: «روشنگری خروج انسان از نابالغی تحمیل شده به دست خویشتن است. نابالغی، همان ناتوانی است؛ ناتوانی برای به‌کارگیری فهم خویش بدون هدایت دیگری. این ناتوانی، خود تحمیلی است؛ زیرا دلیلش در فقدان فهم نیست، بلکه در فقدان اراده و شهامت قرار دارد؛ در فقدان عزم و شهامت برای به‌کارگیری فهم خویش بدون هدایت دیگری. از این‌رو «شهامت به‌کارگیری فهم خود را داشته باش!»، شعار روشنگری است» (Kant, 1784: 481).

دو سده بعد، میشل فوکو با نوشتن «دربارۀ روشنگری چیست کانت»، مدعی شد که بخشی گسترده‌ای از فلسفۀ مدرن از قرن نوزدهم به بعد به‌طور دائم با پرسش «روشنگری چیست؟» روبه‌رو بوده است. از نظر فوکو، با آن متن کوتاه که کانت می‌نویسد، پرسشی وارد تاریخ اندیشه می‌شود که هرچند «تاریخ فلسفه توان پاسخ گفتن به آن را نداشته است، هرگز خود را نتوانسته است از وسوسۀ آن رها کند». از هگل تا هورکهایمر و هابرماس، از نیچه تا وبر، فلسفه‌ای نمی‌توان یافت که به‌نوعی با این پرسش روبه‌رو نشده باشد (فوکو، ۱۳۷۰: ۶۵-۶۶).

روبه‌رو شدن با پرسش «روشنگری چیست» در سده بیستم که در آن «اروپا کاملاً با واقعیت‌های جدید و ناشناخته فرهنگی، سیاسی و تکنولوژیکی مواجه شد و عدم هماهنگی میان وعده‌های بزرگ جنبش روشنگری در قالب علم و نیازهای واقعی انسان، شکافی سنجش‌ناپذیر میان آینده پیش‌بینی‌شده و تصویری از گذشته‌ای باشکوه که برای همیشه رفته است، ایجاد کرد» (Chalozin-Dovrat, 2013: 71). این امر بر عمیق‌تر شدن پرسش «روشنگری چیست» افزود. در این میان، «آلمان برخی از بحران‌های سده بیستم را نسبت به دیگر کشورهای اروپایی، با شدت و سختی بیشتری تجربه کرد. آغاز این تجارب بحران موجب شد که فلسفۀ آلمانی از دهه بیستم سده بیستم میلادی، موضعی

تندتر نسبت به اندیشه روشنگری داشته باشد (Wallace, 1999: XIII). البته باید به این نکته توجه داشت که بدون شک یکی از جلوه‌های اندیشه روشنگری که با عنوان تاریخ‌گرایی شناخته می‌شود، «رادیکال‌ترین تجلی خود را در آلمان یافت. این رادیکالیسم بی‌شک بازتاب‌دهنده نقشی خاص بود که تاریخ‌گرایی در اندیشه سیاسی آلمانی بازی می‌کرد» (Iggers, 1983: 6).

هرآنچه اندیشه روشنگری در قالب آن نمودار شده بود، در کلیت «آگاهی تاریخی-سیاسی-فلسفی مدرن» که در «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» متجلی می‌شدند، از زوایای گوناگون به پرسش کشیده شد و فراتر از آن با حمله‌های ایدئولوژیک برای حذف آن ایده‌ها، برای مثال عاریتی خواندن مفاهیم و مضامین این ایده‌ها از سنت مسیحی یا فاجعه‌بار خواندن نتایج این ایده‌ها و...، به هر طریقی تلاش می‌شد. بدین‌روی «در دهه بیست و سی سده بیستم میلادی، صاحب‌نظران آلمانی سمت‌وسوی تاریخی‌گری را بار دیگر عمیقاً بررسی کرده‌اند. این بررسی مجدد، دو گرایش عمده را ایجاد کرد: «ازیکسو کسانی بودند که تاریخی‌گری را در مقام تنها روش درست درک واقعیت و به‌رغم کمبودهای روش‌شناختی و اخلاقی دوباره تصدیق می‌کردند (فیلسوفانی مانند ترولتش، لیت، اشپرانگر و روتهاکر) و از سوی دیگر کسانی بودند که به تمامی از سنت تاریخی‌گری گسستند (فیلسوفانی چون یونگر، اشمیت، هوسرل و هایدگر)» (ریستر، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۳).

به هر روی مواجهه با پرسش «روشنگری چیست» در نیمه نخست سده بیستم در آلمان، سویه‌هایی رادیکال به خود گرفت و غالب شدن گفتار ضدروشنگری، روشنگری را به عنوان عامل اصلی تمام فجایع آن دوره معرفی کرد. در سنت ضدروشنگری، مارتین هایدگر، کارل اشمیت، کارل لُویت، آدورنو و هورکهایمر، سخت‌ترین انتقادات و حمله‌ها را علیه اندیشه روشنگری از حوزه‌های گوناگون فلسفی، سیاسی و تاریخی مطرح کردند. در این پژوهش تلاش می‌کنیم تا اندیشه کارل لُویت را در قالب نقدی که به اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری وارد کرده است، بررسی کنیم. کارل لُویت، فیلسوف آلمانی از شاگردان مارتین هایدگر، از اندیشمندانی بود که بحث کارل اشمیت را در قلمرویی

متفاوت، اما در همسویی با «الهیات سیاسی» او دنبال کرد. «لویت، فیلسوفی یهودی-تبار، اما غیر ملتزم به دیانت موسوی بود و رساله اجتهادی خود را پیش از مهاجرت از آلمان زیر نظر هایدگر گذرانده بود» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱: ۱۸۲). پس از مهاجرت به آمریکا، کتابی با عنوان «معنا در تاریخ: دلالت‌های الهیاتی فلسفه تاریخ»^(۱) را به واسطه انتشارات دانشگاه شیکاگو به سال ۱۹۴۹م منتشر کرد که پس از بازگشت او به آلمان، آن را با تغییراتی در سال ۱۹۵۳م، با عنوان «تاریخ جهانی و حصول رستگاری: مبانی الهیاتی فلسفه تاریخ»^(۲) منتشر کرد.

کتاب «معنا در تاریخ» در واقع اثری چندسویه است که نه تنها به مسئله کلی معنا و اهمیت رخداد‌های گذشته می‌پردازد، بلکه مسئله پیش‌زمینه الهیاتی فلسفه تاریخ را نیز با توجه به ارتباط تاریخ قدسی و تاریخ سکولار بررسی می‌کند (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۱۰). لویت در کتاب یادشده، این‌تاز را مطرح می‌کند که در اندیشه تاریخی غربی تنها دو «سنت» اصیل و معتبر وجود دارد: نخست، سنت باستانی که مبتنی بر تصور دُوری از زمان است. دوم، سنت قرون‌وسطایی/مدرن که براساس ایده‌ای خطی شکل گرفته است و متعاقب آن، الگوی آینده‌محور توسعه انسانی. در نتیجه فلسفه تاریخ که در سده هجدهم میلادی شکل گرفت، نتیجه چیزی جز سکولاریزاسیون بنیان آخرت‌اندیشی مسیحی از پایان جهان و رستگاری متعاقب آن نیست (Palti, 1997: 504). لویت با این مدعا، اندیشه سیاسی-تاریخی روشنگری را هدف قرار داد.

برمبنای آنچه مطرح شد، پرسش این پژوهش اینگونه طرح می‌شود که «ایده کارل لویت درباره ریشه‌های الهیاتی اندیشه روشنگری در چه زمینه‌ای شکل گرفت و مدعا و نیت مؤلف در طرح آن چیست؟».

در یک پاسخ مقدماتی برای پرسش یادشده می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که «ایده لویت در بستر سنت ضدروشنگری آلمانی شکل گرفت و فلسفه مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت را صورت سکولار شده الهیات تاریخ و مفهوم مشیت می‌داند. لویت با این مدعا تلاش دارد تا نامشروعیت اندیشه روشنگری را با طرح ریشه‌های الهیاتی برای آن مطرح کند. درمقابل، سانتو ماتزینو، هانا آرنت و هانس بلومنبرگ، مبانی نظری و روش

لُویت را مورد نقد قرار داده‌اند. اما تبعات ایده لُویت می‌تواند مفروضات اندیشه سیاسی مدرن را با چالشی اساسی به عنوان سکولار شده مفاهیم الهیاتی مواجه کند. به این معنا که مفاهیم و مفروضات خود را از الهیات عاریت گرفته است و نمی‌تواند به عنوان اندیشه‌ای مستقل، خود را مطرح کند.

برهمن اساس هدف ما در این پژوهش، تفسیر این ایده کارل لُویت با استفاده از رویکرد اسکینر است؛ به گونه‌ای که با بررسی اندیشه وی در زمینه سنت ضدروشنگری نیمه نخست سده بیستم در آلمان، ریشه‌های فکری ایده مطرح شده، نیت مولف، نقدهای مطرح شده و در نهایت تبعات نقد لُویت به اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری را شرح خواهیم داد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی به زبان فارسی درباره لُویت که به طور مستقل آن را بررسی کرده باشد، در دسترس نیست. اما اینجا می‌توان به دو کتاب اشاره کرد که در بخش‌هایی به بررسی کتاب «معنا در تاریخ» پرداخته‌اند و یک کتاب نیز اشاره‌هایی به نقد هانس بلومبرگ به لُویت داشته است.

کتاب «کاوشی نقادانه در باب تاریخی‌گری» نوشته برتولد ریستر (۱۳۹۴) به بررسی آرا و آثار لُویت پرداخته است که می‌توان آن را به عنوان «درآمدی بر اندیشه لُویت» در نظر گرفت. ریستر در فصل چهارم آن کتاب، به معرفی و تحلیل کتاب «معنا در تاریخ» در مقام واکنشی به تاریخی‌گری پرداخته است، بدون اینکه اشاره‌ای به زمینه‌های شکل‌گیری لُویت یا انتقادهایی که به آن وارد شده است، داشته باشد.

جواد طباطبایی (۱۳۹۳) در جلد نخست «تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا»، دفتر نخست: جدال قدیم و جدید، نیمه از فصل دوم آن را به معرفی و بررسی بحث کارل اشمیت، کارل لُویت و هانس بلومبرگ اختصاص داده است. طباطبایی، بحث خود را معطوف به قضیه «سکولاریزاسیون» و «گسست و پیوست» دوران جدید و قرون وسطا در این متن‌ها کرده است که ارتباطی با موضوع این پژوهش ندارد.

در نهایت کتاب «درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ» نوشته فرانتس یوزف وتس (۱۳۹۳) در بخش‌هایی از فصل دوم، اشاره‌هایی به نقد هانس بلومبرگ به تز لویت داشته است، بدون اینکه تحلیلی از تز لویت یا زمینه‌های آن داشته باشد. بررسی تز لویت می‌تواند سویه‌ها و ریشه‌های پنهان مفاهیمی مانند پیشرفت و یا ایده‌هایی را که در قالب فلسفه‌های تاریخ از سده هجدهم به اینسو مطرح شده است، روشن‌تر کند؛ مفاهیم و ایده‌هایی که منجر به جریان‌های فکری و جنبش‌های اجتماعی تا انقلاب‌ها و تقسیم جهان به دو بلوک شرق و غرب شد. بررسی تز متفکرانی مانند لویت می‌تواند نشان دهد که چرا ایده‌هایی که وعده‌هایی برای زندگی بهتر و جامعه‌ای پیشرفته را مطرح می‌کرد، نه تنها در بسیاری وجوه محقق نشد، بلکه در سده بیستم، دو جنگ جهانی، قدرت‌گیری نظام‌های توتالیتار تا بلوک‌بندی جهان به شرق و غرب شکل گرفت. چرایی اشتباه از آب درآمدن این ایده‌ها، آنگونه که متفکران ضدروشنگری مطرح می‌کنند، می‌تواند شرایط فهم هرچه بهتر ماهیت و ریشه‌های «مدرنیته» را فراهم سازد.

چارچوب نظری: خوانش متن - زمینه‌محور

در این پژوهش، رویکرد اسکینر را برای مطالعه ایده لویت، مفروض گرفته‌ایم. کوئنتین اسکینر (۱۹۴۰-) با نقد رویکردهای «متن‌گرا» و «زمینه‌گرا»، بحث کشف «نیت مؤلف» را مطرح کرد. اسکینر، کلیت رویکرد خود را اینگونه توضیح می‌دهد: «مهم‌ترین خواست یا آرمانی که زیربنای روش توصیف‌شده مرا تشکیل می‌دهد آن است که ما را قادر سازد تا هویت تاریخی یکایک متن‌ها را در تاریخ اندیشه بازبایی کنیم. هدف این است که چنین متن‌هایی به منزله نوشته‌هایی در پیشبرد گفتارهایی^۱ خاص در نظر گرفته شوند و در نتیجه راه‌هایی تشخیص داده شود که در آنها متن‌ها، واژه‌های قراردادی خود آن گفتارها را سرمشق قرار داده‌اند یا به چالش خوانده‌اند یا برانداخته‌اند. به بیان کلی‌تر، هدف عبارت است از بازگرداندن متن‌های خاصی که مطالعه می‌کنیم، به زمینه‌های فرهنگی دقیقی که متن‌ها از آغاز در آنها شکل گرفته‌اند» (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: ۲۱۶).

در همین راستا از نظر اسکینر، «درک کردن یک متن... مستلزم فهمیدن دو نیت است:

یکی اینکه متن چه می گوید و چه مقصودی دارد، دیگر اینکه گفتن همان حرف به نیت انجام چه کاری صورت گرفته است؟» (اسکینر، ۱۳۹۳ الف: ۱۵۷). او در روش خود به دنبال کشف «اغراض» نویسندگان است. از نظر اسکینر، اگر شناختی از ایدئولوژی زمانه «متن» و ساختار زبانی که مورد استفاده قرار داده است، نداشته باشیم، نمی توان «متن» را درک کرد و این امر به زمینه ایدئولوژیک و زبانی ارجاع می دهد که دارای مجموعه ای از «واژگان هنجارین» است که با آنها به بیان درمی آیند (همان، ۱۳۹۳ ب: ۱۴-۱۵). در همین راستا متن را باید در مقام پاسخی به پرسش هایی خاص بنگریم و این امر خود مستلزم این است که چیزی درباره جامعه ای که اثر در آن نوشته شده است بدانیم (همان: ۱۸).

مطابق رویکرد اسکینری، برای اینکه بتوانیم ایده کارل لُویت و نیت او را درک کنیم، نیازمند شناخت «زمینه» هستیم. بر همین اساس ما در این پژوهش به توضیح اجمالی فضای فکری در آلمان طی سال های ۱۹۰۰ تا ۱۹۵۰ م می پردازیم که گفتار و ایدئولوژی غالب در آن دوره با عنوان سنت «ضدروشنگری» شناخته می شود. با بررسی ایده هایی که در آن دوره در جهت نقد و نفی اندیشه تاریخی-سیاسی روشنگری مطرح شده است، ضمن فراهم آوردن زمینه مقایسه ضمنی اندیشه مؤلف با نظریه پردازان دیگر، ریشه های مفاهیم و واژگان هنجارینی را که لویت استفاده کرده است، می توانیم درون گفتار ضدروشنگری دنبال کنیم. در نهایت بررسی زمینه هنگام خوانش متن لُویت برای فهم نیت او ما را یاری خواهد کرد. هرچند ما به این امر بسنده نمی کنیم و پس از بررسی زمینه و متن مؤلف، سه نقد عمده به متن یادشده را که پیش فرض ها، روش و نیت او را به چالش می کشند نیز به اجمال بررسی خواهیم کرد تا بتوانیم از چند وجه گوناگون، نیت مؤلف را درک کنیم.

زمینه: گفتار «ضدروشنگری» آلمانی ۱۹۰۰-۱۹۵۰ م

فضای فکری آلمان نیمه نخست سده بیستم را نمی توان صرفاً به آنچه پیشتر در مقدمه از ریسترر نقل کردیم که «بازنگری» تاریخی گری می نامد، فروکاست. حمله به اندیشه روشنگری در تمام اشکال آن، ریشه در جریان و سنتی در آلمان داشت که به تدریج از اوایل سده بیستم تبدیل به گفتار غالب در فضای فکری آلمانی شده بود. سنت

«ضد روشنگری» یا «GegenAufklärung»، پیشینه‌ای به قدمت خود روشنگری دارد و در اروپای دوران جدید در واکنش به «روشنگری» که از سده هفدهم به اینسو منجر به تأسیس مدرنیته با متفکرانی همچون ولتر، لاک، منتسکیو، روسو، کانت و هگل شده بود، شکل گرفت. ضدروشنگری بر پایه اندیشه‌های یوهان گاتفرید هردر، ادموند برک و ویکو شکل گرفت و ایده‌های ایشان در آثار ژوزف دومستر، توماس کارلایل، ایپولت تین و ارنست رنن و بعدتر در آثار اسوالد اشپنگلر، بندتو کروچه، کارل اشمیت، فریدریش ماینکه و آیزیا برلین تداوم یافت. تمام تلاش ایشان، مقابله با فردگرایی روشنگری و تقدم دادن جمع بر فرد، نسبی دیدن ارزش‌ها و نفی ارزش‌های جهان‌شمول روشنگری، نفی حقوق سلب‌نشده انسان، فردگرایی، آزادی‌های فردی و اجتماعی به کار بستند. از دل این ایده‌ها در سده بیستم، فجایی در مقابله با مدرنیته رخ داد، یعنی دو جنگ جهانی، فاشیسم و نازیسم. این متفکران، بنیادگذاران محافظه‌گرایی و بعدتر نومحافظه‌گرایی بودند و با تسخیر آلمان و ایتالیا در سده بیستم از دل ایده‌های ضدروشنگری فاجعه برآمد (Sternhell, 2010: preface).

به سیاهه بالا می‌توان مارتین هایدگر، تئودور آدورنو و ماکس هورکه‌ایمر را نیز افزود. «کارل اشمیت و مارتین هایدگر، به‌ویژه سیاست و فلسفه را به‌عنوان مداخلات روشنفکرانه به هم نزدیک کردند، با این هدف که بتوانند «بحران» موجود را تشدید و در جهتی رادیکال قرار دهند. محافظه‌گرایی رادیکال آنها به دنبال وارونه کردن آنچه جریان متصلب، سرکوبگر و متناقض جهان مدرن می‌دیدند، بود» (Gilbert, 2019: 63-64).

کارل اشمیت، حمله به روشنگری را از حوزه اندیشه سیاسی آغاز کرده بود. او به سال ۱۹۲۲م در کتاب «الهیات سیاسی» به بررسی مفاهیم الهیاتی و نظریه مدرن دولت پرداخت و نتیجه گرفت که «تمام مفاهیم نظریه مدرن دولت، مفاهیمی الهیاتی‌اند که دنیوی شده‌اند» (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۳). از سوی دیگر اشمیت به سال ۱۹۳۸ در کتاب «لویاتان در نظریه دولت تامس هابز» به شدت حملات خود افزود و نظریه‌های دولت را که در قالب لیبرال دموکراسی در اندیشه روشنگری متجلی شده بود، هدف قرار داد و نتیجه گرفت که متفکران روشنگری در قالب لیبرال دموکراسی به «پوزه لویاتان افسار»

زدند و قدرت حاکم را تحلیل بردند و این منجر به سست شدن قدرت حاکمیت دولت-های اروپایی در سده بیستم شده است (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۷).

مارتین هایدگر، کتاب «هستی و زمان» را به سال ۱۹۲۷م منتشر کرد و از اساس، اندیشه مدرن را با تمام ریشه‌های آن از یونان تا مسیحت را با عنوان «فراموشی هستی» مورد هدف قرار داد (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۸). کتاب مشهور فیلسوف نوکانتی، ارنست کاسیرر با عنوان «فلسفه روشنگری»، جزء آثاری بود که در سال ۱۹۳۲م در ادامه سنت روشنگری و در دفاع از آن نگاشته شد که با بررسی وجوه گوناگون اندیشه روشنگری حاصل آن را زمینه‌ساز اندیشه‌ورزی کانت معرفی می‌کرد و پاسخی به مباحث هایدگر و مباحثه این دو فیلسوف در سال ۱۹۲۹م بود (ر.ک: کاسیرر، ۱۳۹۵). کتاب کاسیرر در هیاهوی قدرت‌گیری نازی‌ها و سپس تداوم فضای ضدروشنگری پس از جنگ جهانی دوم، نادیده گرفته شد و «هایدگر، ایده‌آلیسم استعلایی کانتی کاسیرر را نقد کرد» (Edwards, 2006: 432).

گفتار غالب و حاکم «ضدروشنگری» و نظام‌های توتالیتار در اروپا و به‌ویژه در آلمان، پشتیبان اغلب این نظریه‌پردازان اعم از کارل اشمیت تا مارتین هایدگر بود و ایشان فشار سنگین برای پاسخ به پرسش‌ها از مبنا و نتایج ایده‌های روشنگری و پرسش‌های دیگر را پیش روی متفکران می‌گذاشتند. برای مثال، «چه نقشی باید به جریان‌های معین گذشته و امروز آلمان مانند پروتستانتیسم، پیتیسم، تاریخ‌گرایی یا شکل‌یابی یک سپهر عمومی... اختصاص دهد؟» متفکرانی که هنوز در امتداد اندیشه روشنگری می‌اندیشیدند- چه آنهایی که از روشنگری پیش یا پس از ناسیونال سوسیالیسم پشتیبانی کرده بودند و «روشنگری» را به‌عنوان دستاوردی گران‌بها و شایان تقلید می‌فهمیدند-مجبور به مواجهه با این پرسش‌ها شدند» (Fillafer, 2007: 323).

البته به پرسش کشیدن اندیشه سیاسی-تاریخی-فلسفی روشنگری صرفاً از جانب متفکران ضدروشنگری که با نظام‌های توتالیتار همکاری می‌کردند نبود، بلکه از دهه ۱۹۵۰م به این سو، پژوهشگرانی متعدد با رشته‌های دانشگاهی و پژوهشی، باورهای سیاسی و تجارب شخصی متفاوت با پرسش‌هایی همچون «پیشاوضعیت تاریخی ناسیونال

سوسیالیسم آلمان و توتالیتریانیسم مدرن چیست؟ چه چیزی خطا بود که به نازیسم و توتالیتریانیسم اجازه داد که مناطقی وسیع از اروپا را در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰م به دست بگیرند؟ و چه درس‌هایی از گذشته وجود دارد که در مباحث گذشته و آینده می‌توان مطرح کرد؟»، تلاش کردند به این پرسش‌ها، پاسخ دهند (Olsen, 2014: 43).

برهمن اساس، پس از پایان جنگ جهانی دوم، «روشنگری در طرح‌ها و روایت‌های تاریخی جدید مورد مطالعه قرار گرفت که به وسیله مفروضاتی تفسیری دنبال می‌شد که با تجربه اخیر ناسیونال سوسیالیسم مرتبط می‌شد. اما باید به این نکته توجه داشت که ناامیدی پس از ۱۹۴۵م، اغلب انگیزه‌ای برای به پرسش کشیدن اصول عقل‌گرایی و وعده‌های رهایی‌بخش روشنگری نبود، بلکه این سنت ضدروشنگری بود که به انکار فضایل «روشنگری» می‌پرداخت و معاصران زیادی - نظریه‌پردازان ضدروشنگری - را با ایزاری برای جدا کردن خودشان از ناسیونال سوسیالیسم تجهیز می‌کرد تا این نتیجه را بگیرد که ایده‌های آنها فاجعه نیافریده است، بلکه غایت روشنگری و تبعات آن موجد این فجایع بوده است» (Fillafer, 2007: 323-324).

در اینجا می‌توان چند متفکر را از متفکران سنت ضدروشنگری که ایده‌هایشان یاری‌رسان نظام‌های توتالیتار اروپایی شده بود، مجزا کرد. هرچند ایشان اندیشه سیاسی-تاریخی روشنگری را به نقد کشیدند، جزء نظریه‌پردازانی که با نازی‌ها همکاری کردند، نبودند و حتی از سوی نازیسم مورد تعقیب و آزار نیز قرار گرفتند. برای نمونه، آدورنو و هورکهایمر به سال ۱۹۴۴م با انتشار کتاب «دیالکتیک روشنگری» مطرح ساختند که روشنگری، «در مقام پیشروی تفکر در عام‌ترین مفهوم آن، همواره کوشیده است تا آدمیان را از قید و بند ترس‌رها و حاکمیت و سروری آنان را برقرار سازد. با این حال کره خاک که اکنون به تمامی روشن گشته است، از درخشش ظفرمند فاجعه تابناک است. برنامه روشنگری، افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و واژگونی خیال‌بافی به دست معرفت بود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۹: ۲۹)، اما روشنگری تبدیل به اسطوره‌ای شده است که موجب تسلط تکنولوژی بر جهان و اسیر و بنده شدن فرد در نظام‌های توتالیتار شده است. کارل پوپر اتریشی-انگلیسی به سال ۱۹۴۵م، کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» را

منتشر کرد و با رهگیری ایده «اصالت تاریخ»، ذیل آن نظریه‌هایی را بررسی می‌کند که می‌تواند منجر به توتالیتاریسم شود و مدعی است که هراکلیتوس، افلاطون، هگل و مارکس، در مقابل «جامعه باز»، توتالیتاریسم یا «جامعه بسته» را نهادینه کرده‌اند (ر.ک: پوپر، ۱۳۸۰).

راینهارت کوزلک آلمانی به سال ۱۹۵۹م در کتاب «نقد و بحران» به دنبال مطرح کردن «آسیب‌زایی» جریان متفکران روشنگری بر محور مفهوم «حاکمیت» بود و فلسفه تاریخ و مفهوم پیشرفت در اندیشه روشنگری را به‌مانند استادش کارل لویت، دنیوی‌شده الهیات تاریخ می‌دانست که به واسطه متفکران روشنگری مفهوم حاکمیت در اروپا سست شد و نتایج فلسفه‌های تاریخ در سده بیستم «فاشیسم و نازیسم» بود (ر.ک: Koselleck, 1988).

فیلسوف یهودی‌ای از سنت ضد روشنگری که مورد تعقیب نازی‌ها قرار گرفته، مجبور به فرار از آلمان شده بود و در اواسط سده بیستم بر پرسش از ماهیت و مشروعیت دوران جدید متمرکز شد، کارل لویت بود. او با نگارش کتاب «معنا در تاریخ» به سال ۱۹۴۹م، با رویکردی که از استاد خود هایدگر در کتاب «هستی و زمان» وام گرفته بود، کلیت آگاهی تاریخی-سیاسی را از الهیات تاریخ یهودی-مسیحی تا فلسفه‌های مدرن تاریخ و مفهوم پیشرفت به چالش کشید و نتیجه گرفت که ایده‌های مدرن، چیزی جز نسخه «دنیوی‌شده الهیات یهودی/مسیحی» نیستند و در نتیجه رأی به «نامشروعیت» دوران مدرن داد و آنگونه که والاس می‌گوید، علیه مدرنیته «اعلام جرم» کرد (Wallace, 1999: XIV). در برابر این مدعای لویت، پاسخ‌هایی از سوی سه متفکر به وجوهی گوناگون از مدعای لویت داده شد که هرکدام در نحله‌ای متفاوت قرار می‌گیرند: سانتوماتز رینو، هانا آرنت و هانس بلومبرگ.

کارل لویت: اندیشه تاریخی-سیاسی «روشنگری» و مبانی الهیاتی آن

کارل لویت از هنگام تحصیل تا دریافت کرسی استادی در دانشگاه فرایبورگ تحت تأثیر دو متفکر بزرگ زمانه خویش قرار گرفت: ادموند هوسرل و مارتین هایدگر. «چیزی که لویت از هوسرل آموخت، شیوه تفسیر و بررسی پدیدارشناختی امور بود. هوسرل

تأثیری نازدودنی بر لویت گذاشت. چندی بعد، آشنایی لویت با هایدگر، هوسرل را به حاشیه برد و هایدگر تبدیل به استاد راهنمای رساله دکتری لویت شد» (ریستر، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۲). بعدتر، فاصله گرفتن لویت از هایدگر و تکامل فکری او، منجر شد تا «از تحلیل صرفاً پدیدارشناختی و فلسفی مسائل کلی مربوط به وجود انسان دور شود و به بررسی [خاستگاه‌ها و فرآیند تکوین اندیشه معاصر و به‌ویژه نقش تاریخی‌گری در تکوین آن]» (همان: ۵۱-۵۲) بپردازد. بر همین اساس، آثاری که لویت پس از این دوره منتشر می‌کند، از زوایای گوناگون، مسئله تاریخی‌گری را که در کانون ایده‌های اندیشه روشنگری قرار داشت، بررسی می‌کند. کتاب «معنا در تاریخ» دقیقاً همین هدف را دنبال می‌کند و سه مسئله «معنا»، «فلسفه‌های مدرن تاریخ» و مفهوم «پیشرفت» با هدف یافتن ریشه‌های الهیاتی آنها در کانون بحث آن قرار دارند.

می‌توان بحث لویت را اینگونه شرح داد که او معتقد است که «عنصر اساسی، عنصری که تفسیر تاریخی اصولاً از آن نشأت می‌گیرد، عبارت است از تجربه‌ای بنیادی در باب شر و رنج و تلاش انسان برای نیل به خوشبختی» (لویت، ۱۳۹۶: بیست-بیست‌ودو). از همین رو «دل‌مشغولی ما (اروپایی‌ها) در باب «فلسفه» یعنی «معنای» تاریخ، محصول مستقیم دین است» (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۰) و «تنها وقتی در افق از پیش تعیین‌شده‌ای از معنای نهایی به سر می‌بریم-معنایی هرچند پنهان و مخفی-تاریخ واقعی را بی‌معنی و بیهوده خواهیم یافت. این افق را تاریخ معین ساخته است؛ چه تفکر یهودی و مسیحی نخستین‌بار این پرسش سهمگین را مطرح ساختند» (لویت، ۱۳۹۶: بیست‌وسه).

پس در همین ابتدا، او دل‌مشغولی اروپایی‌ها درباره «معنای تاریخ» را محصول دین می‌داند و قیدی هایدگری بر آن وارد می‌کند: «معنایی هرچند پنهان و مخفی». چنین مفروضی، لویت را قادر می‌سازد تا به طرح این پرسش بپردازد که تاریخ در معنای «فلسفه تاریخ» یعنی «تفسیری نظام‌مند از تاریخ جهانی»، در سنت اروپایی از کجا آغاز می‌شود: یونان یا مسیحیت؟ پاسخ لویت براساس مفروضی که دارد، مسیحیت است. بر همین اساس در روایت او، هرآنچه مربوط اندیشه تاریخی-سیاسی و فلسفی روشنگری است، ریشه‌ای الهیاتی دارد. البته باید توجه داشت که «تزلزل لویت درباره چیزی مانند

الهیات نیست، بلکه دربارهٔ این است که فلسفه‌های مدرن تاریخ که مداوم پیشرفت را ستایش می‌کردند، از مسیحیت اشتقاق یافته است (آن هم از خلال یهودیت). تز او دربارهٔ مفروضات الهیاتی-عمدتاً پنهان-آگاهی تاریخی مدرن است. آنگونه که با متفکران پیشگام سده‌های ۱۸ و ۱۹م قابل ذکر است (ولتر، تورگو، کندورسه، کنت، پرودن، هگل و مارکس)» (Wallace, 1981: 64).

۱- مبانی الهیاتی فلسفه‌های مدرن تاریخ

لویت برای اینکه نشان دهد آگاهی تاریخی مدرن، ریشهٔ الهیاتی دارد، یک مفروض اساسی را مطرح می‌دارد که چند وجه دارد. نخست اینکه «گسستی» میان دو سنت اندیشهٔ اروپایی وجود دارد. در نظر او، اندیشهٔ اروپایی، سنت نخست خود را در باستان و یونان و سنت دوم خود را در مسیحیت دارد. دوم اینکه آگاهی تاریخی در یونان مبتنی بر تصویری «دوری» بوده است، اما در مسیحیت این آگاهی «خطی» است و همین دیدگاه خطی به تاریخ، شکل سکولار شدهٔ آن در آگاهی تاریخی مدرن متجلی می‌شود. لویت می‌خواهد نشان دهد که فلسفهٔ تاریخ برای یونانیان وجهی نداشته است و به آن بی‌اعتنا بوده‌اند؛ اما در دیدگاه یهودیان و مسیحیان، «تاریخ در وهلهٔ نخست، تاریخ رستگاری است [و بر] دغدغه و دل‌مشغولی پیامبران و واعظان و معلمان دلالت می‌کند. [در نتیجه] نفس وجود فلسفهٔ تاریخ و تلاش برای نیل به معنا از تاریخ رستگاری نشأت می‌گیرد: فلسفهٔ تاریخ، محصول ایمان و اعتقاد به هدف نهایی است. [از سویی] در دورهٔ مسیحی نیز تاریخ سیاسی تحت تأثیر و تسلط همین پیشینهٔ الهیاتی بود و با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. از برخی جهات، سرشت ملت‌ها به رسالتی الهی یا شبه الهی مربوط می‌شود» (لویت، ۱۳۹۶: بیست‌وچهار- بیست‌وشش). از این عبارت نتیجه می‌گیرد که بی‌جهت نیست که اروپایی‌ها به‌طور متناوب از واژه‌های «معنا» و «هدف» استفاده می‌کنند، چراکه هدف آن چیزی است که بیش از هر چیزی «معنا را بر ایمان تعیین می‌کند». البته یونانی‌ها هم وقایع تاریخی را معنادار می‌فهمیدند؛ اما وجه تمایز آنها با فهم مسیحی اینجاست که فهم معنادار آنها منتهی به هدف نهایی نبود، آن هم به خاطر فهم دوری که داشتند (لویت، ۱۳۹۶: بیست‌وچهار- بیست‌وشش). از همین رو «واژهٔ فلسفهٔ تاریخ» را ولتر وضع کرد و او بود که آن را نخستین بار در معنای مدرن آن به کار گرفت:

«واژه فلسفه تاریخ بر تفسیری نظام‌مند از تاریخ جهانی دلالت می‌کند که بر نوعی اصل و قاعده مبتنی است؛ اصلی که رخدادها و سلسله وقایع تاریخی را یک کاسه می‌کند و برای نیل به معنایی نهایی جهت می‌بخشد. البته فلسفه تاریخ بدین معنا، به‌ویژه درباره مفهوم الهیاتی تاریخ، مفهومی که تاریخ را بر تحقق وعده الهی و رستگاری استوار می‌سازد، تماماً به الهیات تاریخ وابسته است. نکته این است که در این صورت نمی‌توان فلسفه تاریخ را فلسفه‌ای «علمی» خواند، زیرا چگونه می‌توان ایمان به رستگاری را طبق مبانی علمی تأیید کرد؟!... برخلاف این باور رایج که تفکر تاریخی به معنای دقیق کلمه تنها در دوران مدرن و سده هجدهم آغاز شد... فلسفه تاریخ از ایمان آیین یهودی و مسیحی به تحقق وعده الهی نشأت می‌گیرد و به سکولار شدن الگوی معاداندیش آن ختم می‌شود» (همان: نوزده و بیست).

چنان‌که به گفته او، «اعتقاد به پیشرفت جانشین ایمان به مشیت شده، اما در نزد تاریخ‌نویسی مانند بورکهارت، هنوز به نفی مصمانه پیشرفت و نیز مشیت نرسیده است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۵: ۱۸۳). از نظر لویت، اندیشه ماتریالیستی مارکس تماماً الهیاتی است، به گونه‌ای که «محرکی که در پس تمام برداشت‌های مارکس قرار دارد، میسپانیسم و پیشگویی قدیم یهود است. لویت، پیش‌بینی علمی مارکس در مورد پیکار نهایی بورژوازی و پرولتاریایی را تحت تأثیر نبرد نهایی خیر و شر در یهودیت می‌داند. ماتریالیسم تاریخی ذاتاً، ولو به صورتی پنهان و رازآمیز، تاریخ رستگاری و تحقق وعده الهی را بازمی‌گوید؛ تاریخی که لباس اقتصاد اجتماعی بر تن کرده است» (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۶).

در سوی دیگر، لویت نشانه اشتقاق فلسفه‌های تاریخ از مسیحیت را در فلسفه هگل می‌یابد؛ فیلسوف تاریخ مدرنی که ارتباط خود با مسیحیت را ویژگی محوری و آشکار نظام فلسفی‌اش می‌سازد. این امر در دکترین هگل متجلی می‌شود که جهان روحانی و سیاسی مدرن از طریق «یک تعلیق و به دوش کشیدن و درنهایت تبدیل»، از طریق دوره فرماسیون مسیحی از تاریخ جهانی برآمده است (Wallace, 1981: 65). بر همین اساس

است که لویت نتیجه می‌گیرد که «متأخرین (مدرن‌ها)، با تفسیر عرفی اصول الهیات در جهت پیشرفت به سوی تکامل و کاربرد اصول آن، در قلمرو شمار فراینده دانش‌های تجربی، فلسفه تاریخ را تأسیس کردند. هر تاریخی ناظر بر آینده است و وجدان تاریخی انسان غربی، از اشعیای نبی تا مارکس، از اگوستین قدیس تا هگل، جواکینو فیوره‌ای و شلینگ را این فکر معاداندیشانه متعین کرده است» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۵: ۱۸۴-۱۸۳). در نتیجه «دو برداشت بزرگ باستانی و مسیحی، یعنی حرکت دوری و هدایت فرجام‌شناسانه، تنها رویکردهای اساسی در فهم تاریخ به شمار می‌روند. حتی تازه‌ترین کوشش‌ها در باب تفسیر تاریخ چیزی نیستند جز روایت‌هایی از این دو اصل اساسی یا ترکیبی از آنها» (لویت، ۱۳۹۶: چهل‌وشش).

۲- تبدیل مفهوم «مشیت» به مفهوم «پیشرفت»

وجه دیگر ایده لویت این است که «تاریخ آخرت‌شناسانه رستگاری» منجر به اندیشه «پیشرفت» شده است. «این اندیشه تنها زمانی می‌توانست به اصل اساسی درک تاریخ بدل گردد که درون چشم‌اندازی خطی درباب آینده قرار گیرد؛ چشم‌اندازی که برخاسته از ایمان یهودی و مسیحی بود» (ریستر، ۱۳۹۴: ۱۱۷). از نظر لویت، قضیه «پیشرفت در برابر مشیت»، «در فلسفه‌های تاریخ، مفهوم پیشرفت... عرفی شده مشیت در الهیات تاریخ است و از این رو لویت آن را «دیانت جدید پیشرفت» می‌نامد» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، ۱۵: ۱۹۰). هرچند «لویت، به رغم تأکیدی که بر تداوم مفهوم مشیت در الهیات مسیحی در مفهوم پیشرفت در دوران جدید دارد، آن دو را عین یکدیگر و یکی را صرف ادامه دیگری نمی‌داند» (همان: ۱۹۱). بر همین اساس او میان «دین پیشرفت» (در جهان مدرن)، «پیشرفت دین» و «پیشرفت دینی» تمایز قائل می‌شود:

«پیشرفت دینی»: شکی نیست که اصول و مرام مسیحی، زندگی را بر ایمان به حرکت دینی شخصی به سوی آخرت و رستگاری استوار می‌سازد، اما به پیشرفت سکولار عقیده ندارد... آنچه اصول و مرام مسیحی تبلیغش می‌کند به هیچ‌رو پیشرفت‌های آتی در شرایط و اوضاع زمینی مان نیست، بلکه بر ظهور ناگهانی پادشاهی خداوند در تقابل تام و تمام با پادشاهی فعلی بشر پامی‌فشارد. آمادگی شخصی برای آخرت و

رستگاری، به‌ویژه از راه توبه، تنها «آموزش دینی» حقیقی است؛ آموزشی که پیشرفتش براساس عزم و تلاش مندرج در آمادگی معنوی سنجیده می‌شود.

«پیشرفت دین»: این مورد مسئله پیشرفت کلی دین است. تمام ادیان تاریخی ضرورتاً در فرایند تاریخ، نقشی بر عهده داشته‌اند؛ فرآیندی که وقتی با ملاک‌ها و موازین معین بررسی‌اش می‌کنیم، هم بر پیشرفت دلالت دارد و هم بر پسرفت.

«دین پیشرفت»: نوعی نادین است؛ نادینی که در جهان مدرن مجال ظهور یافته است، زیرا به تکامل‌پذیری بشر باور دارد و از ایمان دینی به خداوند، خداوندی که کمال تنها سزاوار اوست، سخن نمی‌گوید. موازین و ملاک‌هایی که با تمسک بدان‌ها پیشرفت سکولار را بررسی می‌کنیم و می‌سنجیم، بسته به اهداف سکولار بشری تغییر می‌کند، اما (همواره) به طرز تعیین‌کننده‌ای درون ماندگار و این‌جهانی‌اند (لویت، ۱۳۹۶: ۱۲۸-۱۳۰).

لویت براساس تمایزی که میان سه مفهوم «پیشرفت» وارد می‌کند، معتقد است که دیدگاه معمول و رایجی که در میان عقل‌گرایان سده هفدهم و هجدهم وجود داشت این بود که «پیشرفت، چیزی نامحدود و نامتناهی است؛ چیزی است که به‌سوی عقلانیت بیشتر، آزادی بیشتر و شادی و خوشبختی بیشتر حرکت می‌کند (اما به کمال نمی‌رسد)، زیرا زمان هنوز کامل و بالغ نگشته است» (همان: ۵۷-۵۸). آنچه «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» می‌نامند که حدود یک سده به درازا کشید و کسانی چون فونتل، سوئیفت و لسینگ با شور و هیجان در آن شرکت کردند، «تأکید و پافشاری بر پیشرفت، به‌ویژه پیشرفت فکری» بود. حاصل این جدال، «تبدیل کامل اندیشه مدرن پیشرفت به‌نوعی دین و آیین، تأکید و پافشاری بر برتری مدرنیته آشکارا رنگ و بوی مسیحی به خود گرفت. مدرنیته از دوران کلاسیک باستان و مسیحیت متمایز شد. تفسیر فرجام‌شناسانه تاریخ سکولار در مقام تاریخ مبتنی بر قضاوت و رستگاری در مخیله مورخان باستان نمی‌گنجید. باور به پیشرفت نتیجه دور و درعین‌حال پراهمیت امید مسیحی و انتظار یهودی بود» (همان: ۵۹-۵۷). ازهمین‌رو بیشترین بخش کتاب لویت به بررسی مفهوم پیشرفت در اندیشه‌های مارکس، هگل، پرودن، کنت، سوسیالیست‌ها، ایده‌آلیست‌ها و پوزیتیویست‌های سده نوزدهم اختصاص یافته است.

با توضیحاتی که ارائه شد، آشکار است که «نیت» لویت، هدف قرار دادن اندیشهٔ روشنگری است و او از درون جریان ضدروشنگری، چنین ایده‌ای را ساخته و پرداخته است. نیت لویت از طرح چنین مدعایی را می‌توان در حکم تسویه‌حسابی حداکثری با دوران پس از باستان تلقی کرد؛ یعنی دورانی که «ایدئولوژی‌های دینی و سکولار» در پیکار بودند. به عبارتی او با روشی پس‌نگرانه از دوران جدید آغاز می‌کند و مبنایی الهیاتی برای آن مفروض می‌گیرد تا اندیشهٔ روشنگری را بی‌اعتبار سازد. سپس این بی‌اعتباری را به الهیات تاریخ سرایت می‌دهد. آنچه باقی می‌ماند، اندیشهٔ یونانی است. اما آنچه زمینهٔ شکل‌گیری اغراض لویت را تشکیل می‌دهد، فضای فکری ضدروشنگری و فجایع نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم است؛ زیرا جوانی او با جنگ جهانی و پس از آن با رایش سوم و میان‌سالی او با جنگ جهانی دوم هم‌زمان شده بود. او از زمان رایش سوم تا پایان جنگ جهانی دوم، پس از آنکه تحت تعقیب نازی‌ها قرار گرفت، عملاً همیشه در حال فرار و مهاجرت بود تا به آمریکا رسید و کتاب «معنا در تاریخ» را منتشر کرد و در دو دههٔ پایانی زندگی‌اش توانست به آلمان بازگردد.

منتقدان «ایدهٔ» لویت

نظریهٔ لویت بیش از آنکه حاوی نوآوری ویژه‌ای باشد، روایتی منسجم از ایده‌هایی بود که به اشکال گوناگون مطرح شده بود و تقریباً به‌عنوان «دانشی مشترک» توصیف می‌شد. با توجه به غالب شدن گفتار ضدروشنگری در آلمان طی دهه‌های ۱۹۵۰م و اوایل ۱۹۶۰م، این ایده همه‌گیر شده بود که به واقع ایدهٔ پیشرفت، سکولاریزاسیون آخرت‌اندیشی است. «این نظر لویت، کم‌وبیش به شکلی مستقل به وسیلهٔ چندین نویسندهٔ دیگر در دهه‌های ۱۹۴۰م و ۱۹۵۰م مطرح شده بود و به شکلی نظام‌مند مورد نقادی قرار نگرفته بود و به‌طوری مؤثر، تبدیل به بخشی از «دانش متعارف» فضای فکری-دانشگاهی آلمانی شده بود. [البته باید توجه داشت که] هایدگری‌ها، متألهین و هرکسی «بدیل» خود را از سکولاریزاسیون ترجیح می‌داد، اما هرکسی، حداقل به نظر می‌رسید به‌طور ضمنی موافق بود که ایدهٔ مدرن پیشرفت (به‌عنوان چیزی مستقل از مسیحیت) قطعاً تحلیل و دفع شده است. بسیاری از ایده‌های بنیادین مدرن دیگر،

بی‌درنگ تصور می‌شد که بر پایه نسخه‌های سکولار شده این یا آن تبار مسیحی ایجاد شده‌اند. پژوهشگران تاریخ و فلسفه در آلمان، معمولاً آگاه‌تر بودند [و این ایده‌ها را] بهتر از همتایان خود در کشورهای انگلیسی‌زبان در الهیات پایه‌ریزی کرده بودند و پژوهشگران جوان، به سرعت این مدل تفسیری جدید را به استفاده‌ای حداکثری رسانده بودند» (Wallace, 1999: xvi-xvii).

هانا آرنت در کتاب «میان گذشته و آینده» که به سال ۱۹۶۱ م منتشر شد و متشکل از مجموعه مقالاتی بود که پیشتر نوشته شده بود، کلیت ایده‌هایی که «آگاهی تاریخی مدرن» را دارای مبانی الهیاتی می‌دانستند، نقد کرده بود. نقد آرنت هرچند پاسخی مستقیم به لویت نبود، آن را به خاطر نقدهایی که وارد می‌دارد و آن نقدها، کلیت ایده لویت را نیز در برمی‌گیرد، شرح خواهیم داد. نخستین نقد و پاسخ مستقیم را هانس بلومنبرگ در سال ۱۹۶۲ م در هفتمین کنگره فلسفه آلمانی که با محوریت «پیشرفت» برگزار شده بود، در قالب یک مقاله منتشر کرد که مفهوم «پیشرفت» و «فلسفه‌های مدرن تاریخ» را مورد بحث قرار داده بود. این نقد با واکنش لویت همراه شده و در نهایت برای نخستین بار در قالب یک کتاب با عنوان «مشروعیت دوران جدید» در سال ۱۹۶۶ م منتشر شد.

سانتو ماتزینو در سال ۱۹۶۶ م، نقد دیگری را ارائه داد که مفروض لویت درباره تصور «دوری و خطی» به تاریخ در باستان و مسیحیت را هدف قرار داد. در این بخش، ترتیب و توالی تاریخی انتشار نقدها را نادیده می‌گیریم و نقدها را براساس این ترتیب که چه جوهی از نظر لویت را در برمی‌گیرند، شرح می‌دهیم. نخست، نقد سانتو ماتزینو، آرنت و در نهایت بلومنبرگ را مطرح خواهیم کرد.

۱- سانتو ماتزینو: تصور «خطی» مسیحی از تاریخ به عنوان جایگزین تصور «دوری» باستانی؟
سانتو ماتزینو^۱، تاریخدان مارکسیست ایتالیایی و متخصص تاریخ جهان باستان به سال ۱۹۶۶-۱۹۶۵ م، کتابی سه جلدی با عنوان «اندیشه تاریخی باستانی»^۲ منتشر می‌کند و در بخشی از آن، دوگانه «فهم دوری یونانی» و «فهم خطی یهودی-مسیحی» از تاریخ را که لویت مطرح کرده بود، نقد می‌کند. ماتزینو در نقد خود بر این نکته تأکید

1. Santo Mazzarino

2. *Il pensiero storico classico*

می‌کند که نظر لویت-فهم دوری از تاریخ در باستان و خطی در مسیحیت-مبتنی بر پیش‌فرضی است تا فلسفه تاریخ را به‌عنوان صورت سکولار شده الهیات تاریخ، نتیجه بگیرد و در همین راستا آن پیش‌فرض را به درک باستانی و یهودی مسیحی تحمیل می‌کند. از نظر او، درک خطی و دوری از زمان لزوماً نمی‌تواند متضاد یا منفک از هم باشد و از سویی درک دوری باستانی از زمان در امور تاریخی باستانی یا تکرار رویدادها نمی‌تواند کاملاً با واقعیت، نسبتی داشته باشد و لویت این دو را با یکدیگر، خلط کرده است.

ماتزینو، لویت را در موضعی کاملاً متضاد درباره زمان خطی و دوری نقد می‌کند. بنابراین ماتزینو از یکسو می‌نویسد که به واقع بینش خطی از زمان هرچند امکان دارد برای دوران باستان ناشناخته باشد، از سوی دیگر می‌نویسد که پاره‌ای از حقیقت در دکتترین لویت وجود دارد، اما اندیشه تاریخی یونانی هرگز امور تاریخی را به‌عنوان حضور، وقوع و تکرار درک نکرده است. همچنین عقیده بر این است که این عنصر از حقیقت، نکته‌ای تعیین‌کننده را ارائه می‌کند، در آن معنایی که برای انسان باستانی-مطابق با تعریفی که از سکستوس امپریکوس، ماتزینو نقل می‌کند-تاریخ دقیقاً به‌عنوان «روش مطالعه»، موضوعی (و جنگلی) بدون الگویی واحد به نظر می‌رسیده است (Franceschelli, 2008: 83-84).

به گونه‌ای که در جهان باستان می‌توان تصور دوری را قبول کرد، اما آن‌گونه که لویت مطرح کرده است، لزوماً این تصور دوری از کیهان درباره تاریخ سیاسی در یونان صدق نمی‌کند. برای نمونه، مفهوم «انقلاب»^۱ برای زمانه معاصر، مفهومی آشناست که «به تخریب و ویرانی یک جامعه یا شکل سیاسی قدیم و جایگزین شدن یک جامعه یا نظم سیاسی جدید، اشاره دارد». این در صورتی است که این مفهوم مدرن از انقلاب هرگز برای باستانی‌ها معنا نداشته است. برخی واژگان باستانی که به معنای «بازگشت» (یا بازرخداد) کیهانی است، در حوزه سیاسی و تاریخی معنایی نداشت. بدین‌سان واژه‌ای مانند Apokatastasia (احیای مجدد) در حوزه کیهانی و ستاره‌شناختی، معنایی متفاوت با حوزه سیاسی دارد. «یونانی‌ها و رومی‌ها هرگز معنای مفاهیم بنیادین کیهانی را با حوزه سیاسی و تاریخی خلط نمی‌کردند» (Cerevelli, 1991: 577).

از سوی دیگر، برافتادن درک دوری با درک خطی مسیحی هم از نظر ماتزینو، ادعایی کاملاً صادق نیست. هرچند باستانیان، درکی خطی از زمان نداشتند، مسیحیت نیز درک کاملاً خطی از زمان ندارد، بلکه درکی دوری هم دارد. برای نمونه، مسیح یکبار ظهور کرد و به صلیب کشیده شد و مسیحیان در انتظار ظهور مجدد یا بازخداد دوری ظهور او هستند و از سوئی در انتظار قیامت و سیر خطی روبه آینده و این یعنی همزمان درک دوری و خطی را باهم دارند. ماتزینو به «نامه دوم پطرس رسول» ارجاع می‌دهد که در آن رگه‌هایی از فهم دوری و خطی از زمان در فهم مسیحی مشهود است (انجیل عیسی مسیح، ۲۰۱۰: ۶۱۴-۶۱۶).

۲- هانا آرنت: پیش‌فرض‌های الهیاتی آگاهی تاریخی-سیاسی مدرن؟

آرنت در کتاب «میان گذشته و آینده» مطرح می‌کند که «شباهت میان مفهوم مسیحی و مدرن تاریخ، فریب‌آمیز است» (آرنت، ۱۳۸۸: ۹۸)؛ زیرا مدعیان سکولاریزاسیون، به این دلیل میان مفهوم الهیاتی و مدرن، شباهت می‌یابند که مدعای ایشان «بر اساس مقایسه با اندیشه‌ورزی‌های دوران باستان پسین درباره حرکت حلقوی تاریخ بناشده است و مفاهیم تاریخ در یونان باستان و روم را نادیده می‌گیرند» (همان: ۹۸). آنهایی که مدعی‌تر سکولاریزاسیون هستند، مطرح کرده‌اند که «تنها در سنت دین‌های ابراهیمی است که از آغاز و از پایان جهان سخن به میان می‌آید» (همان).

در نتیجه طرحی کامل از تاریخ جهان را مطرح کرده‌اند و نخستین فلسفه تاریخ را اگوستین در کتاب‌های دهگانه «شهر خدا» مطرح کرده است. اما نکته‌ای که این مدعیان به آن توجه نمی‌کنند این است که «اگوستین این یگانه بودن رخداد را که چنین بر گوش‌های ما آشناست، تنها برای همین یک رخداد-ظهور دوباره مسیح-مطرح می‌کند. اگوستین هرگز ادعا نمی‌کرد که رخداد‌های این جهان یگانه‌اند، چیزی که انسان مدرن ادعا می‌کند. این حقیقت ساده که مسئله تاریخ پیش از اگوستین مطرح نشد، باید ما را به آغازگاه مسیحی آن مشکوک کند و از همه مهم‌تر اینکه مسئله تاریخ... به دلیل نوعی «تصادف» (در اندیشه اگوستین) پدید آمد» (همان: ۹۹). آن‌هم به این دلیل که اگوستین، سقوط روم را در دوران زندگی خود دید و هم مسیحیان و هم غیر مسیحیان از آن «به

حادثه‌ای تعیین‌کننده تعبیر کردند». اما او سیزده سال از عمرش را صرفِ رد کردن آن می‌کند، زیرا از دیدگاه او «هیچ رخداد محض دنیوی هرگز نمی‌تواند یا نباید برای بشر، اهمیت محوری داشته باشد. [نکته اصلی اینجاست که در مقابل] تصور مدرن از تاریخ در گرو این فرض است که فرایند، داستان خویش را باهمان دنیوی بودن خود تعریف می‌کند و به عبارت دقیق‌تر، تکرار نمی‌تواند رخ دهد. [از همین‌رو] در تمام فلسفه در واقع مسیحی، انسان «زائری در زمین» است و همین حقیقت به تنهایی آن را از آگاهی تاریخی ما جدا می‌سازد» (آرنت، ۱۳۸۸: ۹۹-۱۰۰).

از نظر آرنت، «پیدایش علوم انسانی در سده نوزدهم... از شکوفایی مجدد فرهنگ دوران باستان که در دوره‌های پیشین بارها رخ داده بود، به‌طور واضح متمایز بود» (همان: ۱۰۳). ویژگی بارز دوران مدرن، شیوه مطالعه و کتاب خواندن است. از آنجا که پیش از دوران مدرن کتاب می‌خواندند تا به زور از دل تاریخ، حقیقت غایی را بیرون بکشند و آن هم از دل یک کتاب، یعنی کتاب مقدس. انسان مدرن، حقیقت را در یک کتاب یا یک کتاب مشخص نمی‌بیند و به دنبال بیرون کشیدن حقیقت غایی از دل آن نیست. درباره نسبت قرون وسطی و دوران جدید و چگونگی گذار از آن به این، پژوهش‌هایی درخور توجه انجام شده است که پیشتر تصور می‌کردند دوران مدرن با رنسانس آغاز شده است، اما اکنون آن را به قلب سده‌های میانه عقب می‌برند؛ اما «پافشاری مصرانه بر پیوستگی نامنقطع تاریخ با وجود ارزشمندی، یک نقطه ضعف دارد» (همان: ۱۰۳-۱۰۴). به عبارتی با تصور «پیوست» این دو دوران، شکاف یا گسستی که میان فرهنگ دینی و غیردینی به ترتیب قرون وسطا و مدرن را از هم جدا می‌کند، به خیال خود می‌خواهند پلی میان این دو بزنند، اما «نه تنها این معمای بزرگ را حل نمی‌کنند که جهان غیر دینی چگونه به‌طور ناگهانی و انکارناپذیر ظهور کرد، بلکه از پرداختن به آن اجتناب می‌کنند. اگر از «این جهانی شدن» چیزی بیش از ظهور جامعه غیردینی و تیره شدن عالم برین مرتبط با آن در نظر نداشته باشیم، آنگاه نمی‌توان انکار کرد که آگاهی تاریخی مدرن به‌طور تنگاتنگی به این جهانی شدن وابسته است» (همان: ۱۰۴) و به‌جای اینکه «این جهانی شدن» را تغییری در عقاید بدانیم، آن را «رخدادی بدانیم که بتوانیم

تاریخش را تعیین کنیم. آنگاه چنین پرسش‌هایی بی‌ربط خواهند بود که آیا نظر «مکر عقل» هگل، تصور این جهانی شده مشیت الهی است؟ یا آیا جامعه بی‌طبقه مارکس بازنمود این جهانی شده انتظار ظهور مسیح موعود است؟» (آرنت، ۱۳۸۸: ۱۰۵).

۳- هانس بلومبرگ: سکولاریزاسیون الهیات تاریخ و مشیت یا «جایگزین شدن» فلسفه تاریخ و پیشرفت؟

فیلسوف آلمانی، هانس بلومبرگ^۱ با انتشار کتاب «مشروعیت دوران جدید»^۲ به سال ۱۹۶۶م به مدعیات لُویت و همفکران او در سنت ضدروشنگری، اعم از مارتین هایدگر، کارل اشمیت و بسیاری از متألهین پاسخ داد. بلومبرگ درباره تز لُویت در کتاب «معنا در تاریخ» و نوشته‌های متعاقب آن تلویحاً به مدلی از فرآیند سکولاریزاسیون اشاره می‌کند که با سه مشخصه یا معیار قابل بیان است: نخست، یک «جوهر» مشترک و مشخص مسیحی وجود دارد که از شکل مسیحی به شکل «سکولار شده» دستخوش تغییر شکل شده است. دوم اینکه جوهر یادشده آشکارا به لحاظ آغاز شدن به چارچوبی مسیحی متعلق است. سوم اینکه تحول حاصل شده که آن را سکولاریزاسیون می‌نامند، یک‌سویه بوده و عاملی بیرون از مسیحیت موجب آن است (Wallace, 1981: 69). بر همین اساس بلومبرگ، نقد خود را در دو محور ارائه می‌کند:

نخست از نظر او، ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت، آنگونه که لُویت می‌گوید، ریشه و خاستگاهی آخرت‌شناختی در مسیحیت دارد؛ اما با تمایزهایی روبه‌رو هستیم که از اساس، راه تبدیل ایده‌ای الهیاتی مانند مشیت را به ایده‌ای مدرن مانند پیشرفت می‌بندد. آخرت‌شناسی و ایده‌ای مثل مشیت بیانگر واقعه‌ای فراتاریخی است و از بیرون به تاریخ تحمیل می‌شود، استعلا یافته و با تاریخ ناهمگن است. این در صورتی است که ایده‌ای مدرن به‌مانند پیشرفت، درونی و ذاتی تاریخ است و از ساختاری سرچشمه می‌گیرد که در هر لحظه از تاریخ و در دل آینده وجود دارد. نکته دیگر اینکه باید توجه داشت که ایده پیشرفت از مثال‌های آنکه همواره در زندگی فردی انسان، در نسل‌های منفرد و ترکیب آنها، به عنوان نتایج تجربه، اراده و پراکتیس رخ می‌دهد، به وجود نمی‌آید. بلکه

1. Hans Blumenberg

2. Die Legitimität der Neuzeit

«پیشرفت»، تعمیمی است در بالاترین سطح و جهشی در تاریخ به عنوان یک گُل که آشکارا در هر نقطه‌ای از زمان امکان‌پذیر نبود (Blumenberg, 1999: 30-31).

دوم اینکه بلومبرگ این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر پیشرفت در هر نقطه‌ای از زمان ممکن نبود، چه چیزی آن را ممکن ساخت (Blumenberg, 1999: 31). او پاسخ را در یک «تبارشناسی متفاوت» مطرح می‌کند. برخلاف لویت، به جای زیر سؤال بردن و تعیین نقاط پایانی این فرآیند، او سرچشمه‌هایی متفاوت را می‌جوید. از نظر بلومبرگ، ایده پیشرفت از طریق دو تجربه اوایل دوران جدید شکل گرفت: شکوفایی نجوم در سده‌های ۱۶ و ۱۷م و «جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها» در اواخر سده ۱۷م. بلومبرگ، برآمدن ایده مدرن پیشرفت را درجایی پی می‌گیرد که در اواخر قرون وسطا و اوایل دوران جدید، نقد پسااسکولاتیکی به ارسطو ارائه شد و این نقد به‌گونه‌ای بود که آنچه او «پیشرفت دانش» می‌نامد، با رها کردن ارسطو ممکن می‌شود. در این دوره، مرجعیت باستانی‌ها همچون ارسطو زیر سؤال می‌رود و انسان‌های اروپایی شروع به مقایسه دستاوردهای خود با باستانیان می‌کنند و این «قدرتمندترین آغازهای ایده پیشرفت بود» (همان: ۳۲)؛ به این معنا که نسبت به باستانیان، چیزی جدید حاصل کرده‌اند و قدمی به پیش رفته‌اند یا نه. در این موضع، عده‌ای وضعیت خود را پیشرفت تلقی می‌کنند که به «مدرن‌ها» معروف می‌شوند، اما عده‌ای نیز همچنان بر مرجعیت باستان پافشاری می‌کنند که به «باستانی‌ها» مشهور می‌شوند. از سوی دیگر، تدوین «روش» در این دوره در حوزه زیبایی‌شناسی منجر به غلبه بر مرجعیت هنر و ادبیات باستانی می‌شود (Wallace, 1999: xviii) و همان‌طور که در حوزه نظر، به طور نسبی ایده پیشرفت خود را نمایان می‌سازد، به تبع آن در حوزه ادبیات و مباحث زیبایی‌شناسی نیز در مقابل سنت قرار می‌گیرد. البته مسئله مهم در این جریان، از دست رفتن مرجعیت باستان در جدال باستانی‌ها و مدرن‌ها بود (Blumenberg, 1999: 33).

نتیجه این مرجعیت‌زدایی از باستان، چه در حوزه علم که همراه با اقتدار ارسطویی بود و چه در حوزه هنر و ادبیات، منجر به طرح ایده «روح خلاق» شد که هر عصری می‌تواند روح خلاق خود را داشته باشد و به پیشرفت دست یابد. توسعه متوازی تأسیس

روش و ایده هنر، به شکلی ابتدایی در سده هفدهم شکل گرفت و در ادامه به وسیله فرآیندی که ایده پیشرفت به حوزه‌هایی مانند جامعه و تکنولوژی بسط یافت و فراتر رفته و به تمامی حوزه‌ها سرایت کرد، دنبال می‌شود و عمومیت می‌یابد که در نوشته‌های ولتر و جان‌سینان او در فلسفه تاریخ نمود می‌یابد (Wallace, 1999: xviii) و تا به امروز در مباحث اقتصادی، سیاسی، جامعه‌شناختی، تکنولوژی و... مبحث توسعه همچنان مطرح است. از نظر بلومبرگ، این مفهوم مشروع (غیرسکولار شده) و اثبات‌شده پیشرفت با توجه به بیشترین مرحله عمومیتی که به دست آورده است، از آخرت‌اندیشی متفاوت است. برخلاف «فلسفه‌های جاه‌طلبانه تاریخ» (کندورسه، پرودن، کنت، هگل، مارکس و...)، این مفهوم از پیشرفت هنوز به حدی نرسیده بود که به عنوان یک کل، شرحی از «معنای ذاتی تاریخ» فهمیده شود (Wallace, 1981: 71). اما فلسفه‌های تاریخ مدرن چرا اینقدر بلندپروازانه شدند؟ بلومبرگ می‌نویسد:

«خرد مدرن در شکل فلسفه، چالش پرسش‌های بزرگ و بسیار بزرگ،

هر دو را پذیرفت که به آن واگذار شده بود... دوران جدید، مسائلی را پذیرفت که برای آن، قرون وسطا به جای گذاشته و مطرح کرده بود... همچنان که ما می‌دانیم، دوران جدید این امر را ناممکن یافت که پاسخ دادن به پرسش‌ها درباره کلیت تاریخ را نپذیرد. به همین ترتیب فلسفه تاریخ، تلاشی برای پاسخ به پرسش‌های قرون وسطایی با ابزار و معانی در دسترس برای دوران بعد از قرون وسطاست... در این پاسخگویی، به پرسش‌های به ارث رسیده، ایده مدرن پیشرفت به خاطر چارچوبی که آن پرسش‌ها با داستان رستگاری، خلقت و قیامت مطرح کرده بودند، در نواحی‌ای خاص از حدود خود خارج شد» (Blumenberg, 1999: 48-49).

در نهایت «بلومبرگ با این تلقی لویت مخالفت می‌کند که فهم دوران جدید از تاریخ، از دل سکولارسازی تصور مسیحی «تاریخ نجات» سربرآورده است. او منکر آن است که آموزه انتظار پایان عالم - که در فلسفه تاریخ موجود است - و نیز ایده مدرن پیشرفت، صرفاً دگردیسی‌هایی از فرجام‌شناسی عهد جدید (انجیل) باشند. از اینجا بلومبرگ، «ترجمه‌ناپذیر بودن» فرجام‌شناسی عهد جدید به مفهومی از تاریخ - هرگونه که می‌خواهد

تعریف شده باشد- را نتیجه می‌گیرد. نکته اصلی مورد نظر بلومبرگ این است که در این جابه‌جایی، ما نه با دگرذیسی فرجام‌شناختی، بلکه با جایگزینی آن روبه‌رویم. به عقیده بلومبرگ، نباید گفت که فرجام‌شناسی تاریخی شده... فلسفه تاریخ دوران جدید به هیچ عنوان تغییر شکل مسخ‌شده تاریخ نجات نیست، بلکه حداکثر جایگزین آن است» (وتس، ۱۳۹۳: ۵۲-۵۳).

نتیجه‌گیری

در اینجا می‌توان با توجه به آنچه از نیت لویت برای طرح ایده معنا در تاریخ مفهوم می‌شود، به عنوان پیشنهادهایی برای تأمل و پژوهش، نکته‌هایی را مطرح کرد. اگر مدعای لویت پذیرفته شود، این پذیرش چه نتایجی در پی خواهد داشت؟ نخستین و اصلی‌ترین پیامد این خواهد بود که آنچه در کلیت آن به عنوان «دوران جدید» می‌شناسیم که در کانون آن «روشنگری» قرار دارد، بر بنیادی الهیاتی استوار است. در نتیجه اندیشه روشنگری و ایده‌ها و مفاهیم آن عموماً عاریتی یا صورتی مسخ‌شده از مفاهیم الهیاتی خواهند بود. به عبارتی، این نیت در پس ایده لویت نهفته است: از آنجا که خرد مدرن با استناد به تاریخ این مدعا را دارد که جلوه‌ای صحیح و معتبر از عقلانیت بشری است اما با واکاوی پس‌نگرانه می‌توان نشان داد که طرح تفسیری خرد مدرن مبنایی الهیاتی دارد. در نتیجه، تفکر مدرن به طرز بنیادین فهمی نادرست از خود دارد. مبنای الهیاتی روشنگری را متفکران روشنگری و فیلسوفان تاریخ سده نوزدهمی تلاش می‌کردند انکار کنند یا از آن فاصله بگیرند اما این الهیات مسیحی بود که اندیشه آنها را چارچوب بخشید.

از همین رو، پذیرش تزامنا لویت به این معناست که اندیشه روشنگری با محوریت فلسفه‌های تاریخ و ایده پیشرفت چون مبنایی الهیاتی دارد، در عین این که سکولار است، در بهترین حالت نسخه‌هایی تغییر شکل یافته با جوهری مسیحی هستند که نه کارکرد الهیاتی پیشین را می‌توانند داشته باشند و نه به طور مستقل توان اتکا به خود را دارند و از همه مهم‌تر نتایجی فاجعه‌بار داشته‌اند. لذا، این اندیشه و متعلقات آن نوعی تحریف تاریخی دستگاه الهیاتی هستند و این یعنی نامشروع‌اند.

نکته دوم را می‌توان اینگونه طرح کرد که پذیرش تز لویث، چه نتایجی برای کشورهای مثل ما در پی دارد؟ مطابق مدعای لویث، غرب پیشرفته با تمامی دستاوردهایی که دارد و خود را غیردینی معرفی کرده است، بر مفروضاتی بنا شده است که تماماً مبنایی الهیاتی دارد. به عبارتی مدرنیته، آنچنانکه می‌نماید، نیست و مبانی خود را پنهان می‌کند. بسیاری از طرح‌ها و برنامه‌هایی که در قالب طرح‌های «توسعه»، «پیشرفت» و نوسازی مطرح شده است و شکست‌هایی را که در تحقق این طرح‌ها حاصل شد، باید به خاطر مبانی الهیاتی آنها که در صورتی خطا در دوران جدید متجلی شده‌اند، دانست. جنبش‌ها و انقلاب‌ها برای رهایی مانند ایده‌های مارکسیستی، مبانی موعده‌گرایی دارند. تز لویث و مباحث امثال او می‌تواند پرسش‌هایی اساسی را برای توضیح وضع موجود ما مطرح کند که نیازمند پاسخگویی هستند. چنین رویکردی، ما را مجبور می‌کند که تاریخ معاصر خود را از زاویه‌ای دیگر بخوانیم و در اهداف و برنامه‌هایی که برای آینده ترسیم کرده‌ایم، تأمل دوباره کنیم. آیا همچنان می‌توان به پیشرفت و توسعه امیدوار بود؟ پاسخ لویث به جهان غرب این بود که ایده پیشرفت از اول خطا بوده است.

پی‌نوشت

1. Karl Löwith (1949) *Meaning In History: The Theological Implications Of The Philosophy Of History*, The University Of Chicago Press.
2. *Weltgeschichte Und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*.

منابع

- آدورنو، تئودور و. و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۹) دیالکتیک روشنگری، قطعات فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام نو.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸) میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: درباب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، فرهنگ جاوید.
- (۱۳۹۳) بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن، جلد یکم: رنسانس، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳) الهیات سیاسی: چهار فصل درباره مفهوم حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۷) لویاتان در نظریه دولت تامس هابز، معنا و شکست یک نماد سیاسی، ترجمه شروین مقیمی زنجانی، تهران، روزگار نو.
- انجیل عیسی مسیح (۲۰۱۰) میلادی، شامل کتب عهد جدید، ترجمه هزاره نو.
- پوپر، کارل (۱۳۸۰) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- ریسترت، برتولد (۱۳۹۴) کارل لویت، کاوشی نقادانه در باب تاریخی‌گری، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، فلات.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۳) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد نخست: از نوزایش تا انقلاب فرانسه ۱۵۰۰-۱۷۸۹، دفتر نخست: جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات، تهران، مینوی خرد.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۵) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰) درباره «روشنگری چیست» کانت، ترجمه همایون فولادپور، کلک دی ۱۳۷۰، شماره ۲۲.
- لویت، کارل (۱۳۹۶) معنا در تاریخ، ترجمه سعید حاجی نصری و زانیار ابراهیمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- وتس، فرانتس یوزف (۱۳۹۳) درآمدی بر اندیشه هانس بلومنبرگ، ترجمه فریده فرودفر و امیرنصری، ویراستار محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، چشمه.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

Blumenberg, Hans (1999) *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, The MIT Press.
Chalozin-Dovrat, Lin, (2013) *Crisis in Modernity*, in De Rycker, Antoon, Mohd

- Don, Zuraidah (2013) *Discourse and Crisis, critical perspectives*, (2th, ed. , pp 67-100) JOHN BENJAMIN PUBLISHING COMPANY and www.academia.edu/6800725/_Chapter_Crisis_in_Modernity_A_sign_of_the_times_between_decisive_change_and_potential_irreversibility.
- Edwards, Jason (2006) "Critique in Crisis today: Koselleck, Enlightenment and the Concept of Politics", *Contemporary Political Theory* (2006) 5 (428-446)
- Fillafer, Franz Leander (2007) *THE ENLIGHTENMENT ON TRIAL*, Reinhart Koselleck's interpretation of Aufklärung, in *The Many Faces of Clio* Edited by Q. EDWARD WANG AND FRANZ L. FILLAFER, Berghahn Books, New York. Oxford.
- Franceschelli, Orlando (2008) *Karl Löwith, Le Sfide della modernità tra Dio e nulla*; Universale Donzelli Romma.
- Gilbert, Andrew Simon (2019) *The Crisis Paradigm, Description and Prescription in Social and Political Theory*, [plagravemacmillan](http://plagravemacmillan.com).
- Iggers, Georg G. (1983) *THE GERMAN CONCEPTION OF HISTORY, The National Tradition of Historical Thought from Herder to The Present*, Revised Edition, Wesleyan University Press.
- Kant, Immanuel (1784) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Text gemeinfrei. [Aufmachung urheberrechtlich geschützt](http://www.zeno.org).
- Koselleck, Reinhart (1988) *Critique and crisis, Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, The MIT press.
- Mazzarino, Santo (1965-1966) *Il pensiero storico classico*, III, Roma-Bari P138: Innocenzo Cerevelli, NOTE SU 'TEMPO E STORIA' NELLA RIFLESSIONE DI SANTO MAZARRINO, *Studi Storia*, Anno 32, NO. 3 (Jul-Sep. , 1991), pp. 577-596.
- Olsen, Niklas (2014) *HISTORY IN THE PLURAL, An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, Berghahn Books.
- Palti, Elías José (1997) In Memoriam: Hans Blumenberg (1920-1996), an Unended Quest, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, No. 3 (Jul. , 1997), pp. 503-524.
- Sternhell, Zeev (2010) *The Anti-Enlightenment Tradition*, Translated by David Maisel, Yale University.
- Wallace, Robert M. (1981) *Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate*, *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), pp. 63-79.
- Wallace, Robert M (1999) *Translator's Introduction in The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, MIT PRESS.