

آزير حريق

خوانش «درباره مفهوم تاريخ» والتر بنيامين



Fire Alarm
Reading Walter Benjamin's
“On the Concept of History”

Michael Löwy
Verso 2016

Persian translation published by
© Logos Publications 2024



آزير حريق

خوانش «درباره مفهوم تاريخ» والتر بنيامين

ميشل لوى

ترجمه

مصطفى انصافى



سرشناسه: لووی، میشل، ۱۹۳۸ - م.

عنوان و نام پدیدآور:

آزیر حریق: خوانش درباره مفهوم تاریخ والتر بنیامین / میشل لووی؛ ترجمه مصطفی انصافی.

مشخصات نشر: تهران، لوگوس، ۱۴۰۳

مشخصات ظاهری: ۱۷۰ ص.: مصور.: ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س.م.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۵۶۱۳-۳۰-۰

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

موضوع: بنیامین، والتر، ۱۸۹۲ - ۱۹۴۰ م. -- نقد و تفسیر

موضوع: تاریخ -- فلسفه

شناسه افزوده: انصافی، مصطفی، ۱۳۶۵ - (مترجم)

رده بندی کنگره: ۳۲۲۶۱۴

رده بندی دیویی: ۸۳۸ / ۹۱۲۰۹

شماره کتاب شناسی ملی: ۹۵۴۲۷۲۸

آزیر حریق «خوانش درباره مفهوم تاریخ» والتر بنیامین

میشل لووی - ترجمه مصطفی انصافی

طراح جلد: مانی خنیاگر		ویراستار: سید علی اصغر سلطانی
شمارگان:	شابک:	چاپ اول:
۳۰۰	۹۷۸۶۲۲۵۶۱۳۳۰۰	۱۴۰۳



برای اطلاعات بیشتر کد فوق را اسکن کنید و به وبگاه نشر لوگوس بروید.

قیمت: ۱۹۰۰۰۰ تومان

تمامی حقوق این اثر محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً یا جزئاً، به هر شکل اعم از چاپ، فتوکپی، اسکن، صوت، تصویر یا انتشار الکترونیک بدون اجازه مکتوب از نشر لوگوس ممنوع است.

ایمیل: info@irlogos.com

تماس با مرکز پخش: ۰۹۰۲ ۱۵۴ ۰۰۴۲

فروشگاه برخط لوگوس: www.irlogos.com

فهرست مطالب

مقدمه: رمانتیسم، مسیح‌باوری و مارکسیسم در فلسفه تاریخ والتر بنیامین.....	۱۰
۱. خوانش (تزهایی درباره مفهوم تاریخ) والتر بنیامین.....	۲۱
تزا اول.....	۲۹
تزدوم.....	۳۶
تز سوم.....	۴۳
تز چهارم.....	۴۶
تز پنجم.....	۵۰
تز ششم.....	۵۳
تز هفتم.....	۵۸
تز هشتم.....	۷۲
تز نهم.....	۷۵
تزدهم.....	۸۴
تزیازدهم.....	۸۸
تزدوازدهم.....	۹۷
تزسیزدهم.....	۱۰۴
تز چهاردهم.....	۱۰۶
تز پانزدهم.....	۱۱۰
تزشانزدهم.....	۱۱۴
تزهفدهم.....	۱۱۶
تزهفدهم (الف).....	۱۱۹
تزهجدهم.....	۱۲۲
پیوست ۱.....	۱۲۴
پیوست ۲.....	۱۲۶
۲. گشایش تاریخ.....	۱۳۱
بی‌نوشت‌ها.....	۱۴۳

مقدمه:

رمانتیسم، مسیح‌باوری و مارکسیسم در فلسفه تاریخ والتر بنیامین

والتر بنیامین نویسنده‌ای است بی‌شبهت به سایر نویسندگان. آثار پراکنده، ناتمام، بعضاً پیچیده و مبهم، اغلب نابهنگام و درعین حال همیشه امروزی و جایگاهی یگانه و حتی منحصربه‌فرد در چشم‌انداز فکری و سیاسی قرن بیستم به دست آورده‌اند.

آیا همان‌طور که هانا آرنت ادعا می‌کرد بنیامین در درجه نخست یک منتقد ادبی بود، یک ادیب^۱، و نه یک فیلسوف؟^(۱) من بیشتر با گرشوم شولم^۲ هم عقیده هستم که بنیامین حتی هنگام نوشتن درباره هنر یا ادبیات، باز هم یک فیلسوف بود^(۲). دیدگاه آدورنو به شولم نزدیک است، همان‌طور که او در نامه‌ای منتشرنشده به هانا آرنت توضیح می‌دهد: معتقدم آنچه بنیامین را برای حیات فکری من با اهمیت می‌سازد، واضح و مبرهن است: جوهر اندیشه بنیامین، اندیشه فلسفی است. من هرگز نتوانسته‌ام بنمایه فکری او را از منظر دیگری ببینم.... البته ملتفتم که تا چه حد فهم وی از فلسفه از هر برداشت سنتی‌ای از فلسفه فاصله دارد...^(۳).

1. homme de lettres

2. Gershem Scholem

مخاطبان بنیامین، به‌ویژه در فرانسه، عمدتاً به جنبهٔ زیبایی‌شناختی آثار او توجه داشته‌اند و تمایل دارند تا در درجهٔ نخست بنیامین را به‌مثابه یک مورخ فرهنگ در نظر بگیرند^(۴). حالاً بی‌آنکه از این جنبهٔ آثار وی غفلت کنیم باید به حوزهٔ بسیار وسیع‌تری از اندیشهٔ او اشاره کنیم که هدفش چیزی کمتر از دستیابی به فهم نوینی از تاریخ نوع بشر نیست. نوشته‌های وی دربارهٔ هنر و ادبیات تنها از رهگذر این بینش همه‌جانبه که آن‌ها را از درون روشن می‌کند، قابل فهم است. تفکر بنیامین کُلّیتی را برمی‌سازد که در آن هنر، تاریخ، فرهنگ، سیاست، ادبیات و الهیات جدایی‌ناپذیرند. ما معمولاً فلسفه‌های مختلف تاریخ را بر اساس ویژگی پیشرفت‌باوری یا محافظه‌کاری، انقلابی یا نوستالژیک بودنشان طبقه‌بندی می‌کنیم. والتر بنیامین در این طبقه‌بندی‌ها نمی‌گنجد. بنیامین منتقد انقلابی فلسفهٔ پیشرفت، خصم مارکسیست «پیشرفت‌باوری»^(۱)، انسانی نوستالژیک که رؤیای آینده را در سر می‌پروراند، و مدافع رمانتیک ماتریالیسم است. بنیامین، به‌تمام معنا، طبقه‌بندی‌ناپذیر است. آدورنو به‌درستی او را متفکری تعریف می‌کند که از همهٔ گرایش‌ها جداست^(۵). و در واقع آثار وی همچون مجموعه‌ای نامنظم در حاشیهٔ مکاتب اصلی فلسفهٔ معاصر ظاهر می‌شوند.

در نتیجه، تلاش برای گنجاندن بنیامین در یکی از دو جبههٔ اصلی متخاصم، یعنی مدرنیسم و پسامدرنیسم، که سودای غلبه بر صحنه (یا باید بگوییم بازار) ایده‌ها را دارند، بیهوده است.

گویا یورگن هابرماس دچار شک و تردید است: هابرماس پس از اینکه در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۶ نوشت رویکرد ضدتکامل‌گرای بنیامین را به‌خاطر تغایر آن با ماتریالیسم تاریخی محکوم کرد، در کتاب گفتمان فلسفی مدرنیته^۲ تأکید می‌کند که جدل بنیامین بر ضد سکون اجتماعی-تکاملی ماتریالیسم تاریخی، علیه «تخریب آگاهی مدرن زمان» جهت‌گیری شده و بنابراین، هدفش «احیای» این آگاهی است. اما هابرماس موفق نمی‌شود مفاهیم مرکزی بنیامینی، مانند «زمان اکنون^۳» - آن لحظهٔ اصیلی که پیوستار تاریخ را منقطع می‌نماید - که به نظر او آشکارا از ترکیب

1. progressivism

2. The Philosophical Discourse of Modernity

3. now time

تجربیات سوررئالیستی و مضامین عرفان یهودی الهام گرفته، در «گفتمان فلسفی مدرنیته» خود بیامیزد^(۶).

تبدیل بنیامین به طلایه دار^۱ پسامدرنیته نیز ناممکن است. مشروعیت زدایی بنیامین از فراروایت های مدرنیته غربی، واسازی او از گفتمان پیشرفت و اذعان به گسستگی تاریخی، به طور غیرقابل انکاری از رویکرد عاری از جهت گیری و بی طرفانه پسامدرنیست ها نسبت به جامعه کنونی که به آن به مثابه جهانی نگر بسته می شود که در آن فراروایت ها در نهایت از رده خارج شده اند و جای خود را به بازی های زبانی منعطف و آگونستی داده اند، بسیار فاصله دارد^(۷).

فهم بنیامین از تاریخ، پسامدرن نیست؛ نخست به این دلیل که «فراسوی همه روایات» قرار ندارد - با فرض امکان پذیر بودن چنین چیزی - برداشت وی از تاریخ مقوم شکلی دگراندیشانه از روایت رهایی است: بنیامین با الهام گرفتن از منابع مارکسیستی و مسیحا باور، از حس دلتنگی نسبت به گذشته به مثابه یک روش انقلابی برای نقد زمان حال استفاده می کند^(۸). بنابراین، اندیشه وی نه مدرن است (آن گونه که هابرماس مستفاد می کند) و نه پسامدرن است (بدانسان که لیوتار این اصطلاح را درک می کند)، بلکه بیشتر نقد مدرنی از مدرنیته (سرمایه داری / صنعتی) است، نقدی که از منابع فرهنگی و تاریخی پیشاسرمایه داری^۲ الهام گرفته است.

در میان تلاش هایی که به منظور تفسیر آثار بنیامین صورت پذیرفته، موردی وجود دارد که به نظر من بسیار سؤال برانگیز است: رویکردی که معتقد است می توان بنیامین را در جبهه فلسفی مارتین هایدگر قرار داد. هانا آرنت در مقاله تأثیرگذار خود در دهه ۱۹۶۰ متأسفانه به این سردرگمی دامن زد و برخلاف همه شواهد و قرائن مدعی شد که در واقع بنیامین بدون اینکه حتی خودش مطلع باشد بیش از آنکه با ظرافت های دیالکتیکی دوستان مارکسیست خود آشنا باشد، با [هایدگر] اشتراک نظر دارد^(۹). باین حال، بنیامین مدت ها پیش از آنکه هایدگر وفاداری خود را به رایش سوم آشکار کند، احساس خصومت خود را نسبت به نویسنده کتاب هستی و زمان به وضوح ابراز کرده بود. بنیامین طی نامه ای به شولم به تاریخ ۲۰ ژانویه ۱۹۳۰ در خصوص تنش

1. avant la lettre

2. pre-capitalist

حاصل از تقابل بین دو نوع نگاه بسیار متفاوت ما به تاریخ صحبت می‌کند و اندکی بعد، در ۲۵ آوریل، به دوستش دربارهٔ پروژه‌ای در زمینهٔ مطالعهٔ انتقادی می‌نویسد که طی آن قصد داشتند تا به همراه برشت^۱ «کمر به نابودی هایدگر ببندند.»^(۱۱) بنیامین در کتاب پروژهٔ پاساژها^۲ به یکی از نکات اصلی نقد خود اشاره می‌کند: هایدگر بیهوده تلاش می‌کند به شکلی انتزاعی و با اتکای به تاریخ‌مندی، تاریخ را به طرفداری از پدیدارشناسی، نجات دهد.^(۱۱) هنگامی که در سال ۱۹۳۸ یک نشریهٔ استالینیستی مستقر در مسکو، به نام ادبیات بین‌المللی، با تمسک به قطعه‌ای از مقاله‌اش در خصوص رمان، «خویشاوندی‌های اختیاری»^۳ گوته (۱۹۲۲)، بنیامین را پیرو هایدگر معرفی کرد، او که نمی‌توانست نسبت به این ادعا بی‌اعتنا باشد طی نامه‌ای به گرتل آدورنو^۴ (در ۲۰ جولای ۱۹۳۸) این نشریه را بسیار فضاقت‌بار خواند.^(۱۲)

مسلماً می‌توان برداشت این دو مؤلف را در خصوص زمان تاریخی^۵ به‌منظور شناسایی نقاط اشتراکشان مقایسه کرد: درون مایهٔ فرجام‌شناختی، برداشت هایدگری از زمانمندی اصیل، و گشودگی گذشته. اگر مانند لوسین گلدمن^۶ این دیدگاه را بپذیریم که «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاچ یکی از منابع پنهان هستی و زمان^(۱۳) است، می‌توان تصور کرد که بنیامین و هایدگر هر دو از یک اثر الهام گرفته‌اند. با وجود این، با طرح مجموعه‌ای از سؤال‌های مشترک، این دو متفکر به طرز رادیکالی از هم زاویه می‌گیرند. به‌زعم من بدیهی است که بنیامین از پیروان هایدگر نبود، نه صرفاً به این دلیل که آن را قاطعانه انکار می‌کند، بلکه به این دلیل که برداشت انتقادی وی از زمانمندی در طول سال‌های ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۵، به هر قصد و نیتی که بنیامین در نظر داشت، مدت‌ها قبل از انتشار هستی و زمان در ۱۹۲۷ تبیین شده بود.

تزهایی دربارهٔ مفهوم تاریخ والتر بنیامین (۱۹۴۰) یکی از مهم‌ترین متون فلسفی و سیاسی قرن بیستم است. در منظومهٔ اندیشهٔ انقلابی این اثر شاید مهم‌ترین سند پس از تزهایی دربارهٔ فویرباخ مارکس باشد. این اثر متنی معماگونه، رمزآلود، و حتی

1. Brecht

2. The Arcades Project

3. Wahlverwandschaften

۴. دوست قدیمی بنیامین و همسر تئودور آدورنو. -م.

5. historical time

6. Lucien Goldmann

غیب‌گویانه است، که سویه رازورنگی آن مزین به انگاره‌ها، تمثیل‌ها و جلوه‌های اشراق است، مملو از پارادوکس‌های عجیب و غریب است که با بینش‌های خیره‌کننده‌ای به تصویر کشیده شده‌اند.

به اعتقاد من برای تفسیر این اثر ضروری است که آن را در خط سیر کار فکری بنیامین قرار دهیم. حال می‌خواهیم در خط سیر اندیشه‌ی وی لحظه‌هایی را معرفی کنیم که متن ۱۹۴۰ را سامان بخشیده یا از قبل نشانه‌های ظهور آن را نوید می‌دهند. فلسفه‌ی تاریخ بنیامین مبتنی بر سه منبع بسیار متفاوت است: رمانتیسم آلمانی، مسیح‌باوری یهودی و مارکسیسم. و ما به دنبال «هم‌نهاد» ترکیبی یا التقاطی از این سه چشم‌انداز (به‌ظاهر) آشتی‌ناپذیر نیستیم، بلکه به دنبال ابداع برداشتی امروزین و عمیقاً اصیل و مبتکرانه برپایه‌ی همه‌ی آن منابع هستیم. رویکرد بنیامین را نمی‌توان حسب برخی از «تأثیرات» خاص تبیین نمود؛ مکاتب فکری مختلف، نویسندگان گوناگونی که او به آن‌ها استناد می‌کند و نوشته‌های دوستان وی، عناصر بسیار زیادی هستند که او با استفاده از آن‌ها سازه‌ای مخصوص به خود می‌سازد؛ عناصری‌اند که او با استفاده از آن‌ها قسمی همجوشی‌کیمی‌گرانه به جهت تولید طلای فیلسوف به وجود می‌آورد.

عبارت «فلسفه‌ی تاریخ» ممکن است در اینجا گمراه‌کننده باشد. هیچ نظام فلسفی‌ای در نوشته‌های بنیامین وجود ندارد؛ تمام تفکرات وی در قالب مقالات یا قطعات سامان‌یافته‌اند - اگر نگوئیم صرفاً نقل‌قول‌های صاف و ساده‌اند - به‌سان قطعاتی‌اند که از بافتشان به جهت استمداد به رویکرد بنیامین جدا شده‌اند. بنابراین، هر نوع تلاش به‌منظور نظام‌مند کردن این شیوه «شاعرانه‌اندیشی»^۲ (به قول هانا آرنت)، دردسرساز و نامطمئن است. ملاحظات مختصری که در ادامه می‌آید صرفاً چند مسیر را برای تحقیق پیشنهاد می‌کنند.

در متونی که درباره‌ی بنیامین نگاشته شده اغلب دو خطای متقارن دیده می‌شود که به نظر من باید کاملاً از آن‌ها اجتناب کرد. خطای نخست عبارت است از جدا کردن آثار «ایدئالیستی» و «الهیاتی» دوران جوانی بنیامین از آثار انقلابی «ماتریالیستی»

1. synthesis
2. thinking poetically

دوران بلوغ وی از طریق ایجاد قسمی «گسست معرفت‌شناختی» (شبه‌جراحی^۱) بین این دو. خطای دوم برعکس خطای نخست است، چراکه آثار وی را به‌سان یک کل همگن می‌بیند و هیچ‌یک از تحولات عمیقی که در اواسط دهه ۱۹۲۰ با کشف مارکسیسم برای بنیامین به وجود آمد را مورد عنایت قرار نمی‌دهد. بنابراین، برای درک روند اندیشه بنیامین باید هم‌زمان استمرار مضامین بنیادین خاص و گسست‌ها و نقاط عطف گوناگونی را که خط سیر فکری و سیاسی او را مشخص می‌کند در نظر بگیریم^(۱۴).

مایلم تا از لحظه رمانتیکی که در مرکز دغدغه‌های بنیامین جوان قرار دارد آغاز کنیم. برای درک کامل این موضوع شاید بد نباشد که بدانیم رمانتیسم صرفاً یک مکتب ادبی و هنری در اوایل قرن نوزدهم نیست: رمانتیسم چشم‌اندازی حقیقی در خصوص جهان است، ساختار حسانی^۲ است که خودش را در همه فضاها زندگی فرهنگی، از روسو و نوالیس گرفته تا سوررئالیست‌ها (و فراسوی آن) تجلی می‌بخشد. می‌توان جهان‌بینی رمانتیک را نقد فرهنگی تمدن مدرن (سرمایه‌داری) به نام ارزش‌های پیشامدرن (پیشاسرمایه‌داری) تعریف کرد. نقد یا اعتراضی که معطوف به جنبه‌هایی غیرقابل تحمل و موهن تمدن مدرن است: کمی‌سازی و ماشینی شدن زندگی، شی‌ءگشتگی مناسبات اجتماعی، فروپاشی اجتماع و افسون‌زدایی از جهان. دل‌تنگی بنیامین برای گذشته لزوماً واپس‌گرایانه نیست: دیدگاه رمانتیک به جهان هم می‌تواند شکل ارتجاعی به خود بگیرد هم انقلابی. هدف رمانتیسم انقلابی بازگشت به گذشته نیست، بلکه تغییر جهت از گذشته به سمت آینده اتوپایی است^(۱۵).

در آلمانِ اواخر قرن نوزدهم، رمانتیسم (که گاهی به آن «نئورمانتیسم» نیز گفته می‌شود)، یکی از اشکال فرهنگی غالب در ادبیات و علوم انسانی بود؛ رمانتیسم خود را به واسطه تلاش‌های گوناگون در جهت افسون‌زدگی دوباره^۳ جهان تجلی می‌بخشد که در این میان «بازگشت عنصر دینی» نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کند. بنابراین، رابطه بنیامین با رمانتیسم صرفاً به خاطر علاقه به رمانتیسم اولیه (به‌ویژه شلگل و نوالیس)،

1. quasi-surgical
2. sensibility
3. re-enchanting

یا علاقه به شخصیت‌های رمانتیک متأخر همچون ای. تی. ای هوفمان^۱، فرانتس فون بادر^۲، فرانتس-یوزف مولیتور^۳ و یوهان یاکوب باخوفن^۴، و یا حتی بودلر و سوررئالیست‌ها نیست، بلکه توجه وی به رمانتیسم به خاطر طیف وسیعی از ایده‌های زیبایی‌شناختی، الهیاتی و تاریخی مندرج در آن است. علاوه بر این، این سه حوزه در بنیامین به حدی به هم نزدیکند که جدا کردن آن‌ها بدون از بین بردن آنچه تکینگی تفکر او را تشکیل می‌دهد، دشوار است.

درواقع، یکی از نخستین مقالات بنیامین که در سال ۱۹۱۳ منتشر شد مزین به عنوان جنبش رمانتیسم^۵ بود: این مقاله خواستار زایش رمانتیسمی جدید است و اعلام می‌کند که اراده رمانتیک به زیبایی، اراده رمانتیک به حقیقت و اراده رمانتیک برای کنش از جمله دستاوردهای «بی‌بدیل» فرهنگ مدرن هستند. این متن که تقریباً به دوره فکری آغازین بنیامین تعلق دارد هم نشان‌دهنده دل‌بستگی عمیق بنیامین به سنت رمانتیک است که در قالب هنر، دانش و کنش در نظر گرفته می‌شود و هم نشان‌دهنده تمایل وی به تجدیدنظر در این جنبش فکری^(۱۶).

روایت دیگری از همان دوره وجود دارد با عنوان «گفت‌وشنود درباره دینداری در زمانه حال». این اثر نیز شیفتگی بنیامین جوان را به فرهنگ رمانتیک آشکار می‌سازد: ما جنبش رمانتیسم را از سرگذرانده‌ایم و بینش قدرتمندی که در خصوص سوئیه تاریک امور طبیعی داریم مرهون آن هستیم... ولی به نحوی زندگی می‌کنیم که تو گویی هرگز رمانتیسم وجود نداشته است. این متن درعین حال اشاره به اشتیاق نئورمانتیک به دین جدید و سوسیالیسم نوین دارد که پیامبران آن تولستوی، نیچه و استریندبرگ هستند. گفته می‌شود که این «دین اجتماعی» در تقابل با برداشت‌های کنونی در خصوص حوزه اجتماعی است که «مسئله تمدن‌سازی» را به مسائلی همچون نور چراغ برق و... تقلیل می‌دهند. گفت‌وشنود مذکور جنبه‌های متعددی از نقد رمانتیک در خصوص مدرنیته را در بر می‌گیرد: تبدیل انسان‌ها به ماشین‌های کار، تنزل کار به تکنیک صرف، انقیاد نامیدانه افراد در برابر سازوکار اجتماعی،

1. E. T. A. Hoffmann
2. Franz von Baader
3. Franz-Joseph Molitor
4. Johann Jakob Bachofen
5. Romantik

جایگزینی تلاش‌های قهرمانانه-انقلابی پیشین با حرکت (خرچنگ‌وار) رقت‌انگیز در راستای تغییر تدریجی و پیشرفت^(۱۷).

این جمله آخر پیشاپیش چرخش بنیامین به سوی سنت رمانتیک را به ما نشان می‌دهد: حمله به ایدئولوژی پیشرفت نه از موضع محافظه‌کاری واپس‌گرا، بلکه به نام انقلاب صورت می‌پذیرد. این سویه برانداز را مجدداً در سخنرانی وی در خصوص «زندگی دانشجویان» (۱۹۱۴) می‌یابیم؛ سندی کلیدی که به نظر می‌رسد در پرتویی واحد از نور همه اندیشه‌هایی را که در طول زندگی با بنیامین خواهند ماند گرد هم می‌آورد. به گفته بنیامین، پرسش‌های واقعی که جامعه با آن‌ها مواجه است مسائل فنی فلسفی صرف نیستند، بلکه... پرسش‌های بزرگ متافیزیکی برجای مانده از افلاطون و اسپینوزا، رمانتیک‌ها و نیچه هستند^(۱۸). در میان این پرسش‌های فلسفی، پرسش از زمانمندی تاریخی، پرسشی بنیادین محسوب می‌شود. ملاحظاتی که این مقاله به پیش می‌کشد پیش‌درآمدی خیره‌کننده در خصوص فلسفه تاریخ مسیح‌باورانه بنیامین ارائه می‌دهند:

بینشی در خصوص تاریخ وجود دارد که معتقد به گستره بی‌نهایت زمان است و بدین‌سان مردم و اعصار را صرفاً بر اساس شتاب یا کندی پیشروی در مسیر پیشرفت موردتوجه قرار می‌دهد. این بینش متناظر با فقدان قطعی انسجام و دقت در طرح مطالبات از زمان حال است. در مقابل، اظهارات پیش‌رو وضعیت خاصی را ترسیم می‌کند که در آن به نظر می‌رسد تاریخ در یک نقطه کانونی متمرکز شده است، مانند آن چیزی که از دیرباز در انگاره‌های اتوپایی فیلسوفان دیده می‌شود. مقولات این وضعیت غایی خود را نه به صورت تمایلات پیشرفت‌باورانه نامشخص، بلکه عمیقاً در قالب خطرناک‌ترین، سرزنش‌آمیزترین و مسخره‌ترین ایده‌ها و محصولات ذهنی خلاق جلوه‌گر می‌سازند... این وضعیت را نباید بر اساس شرح و تفاسیر عمل‌گرایانه در خصوص جزئیات فهمید... بلکه، در عوض، باید ساختار متافیزیکی آن را بدان نحوی درک کنیم که عرصه مسیح‌باوری یا انقلاب فرانسه را