



Research Paper

Secularization Problem Karl Löwith and Hans Blumenberg debate on the Legitimacy of the Modern Age

Saeed Haji Naseri^{1*}✉, Zaniar Ebrahimi²

¹ Corresponding author: Associate Professor, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: s.hajinaseri@ut.ac.ir

² PhD candidate in Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

Extended Abstract

Introduction

Two of the most important philosophers who rejected the originality of modernity from a theological perspective, Karl Schmidt and Karl Levitt, benefited from the concept of secularisation in their critique. In political theology, Schmitt saw all the concepts of modern state theory as secular versions of theological concepts, and in the sense of history, Levitt saw the philosophy of progress and thus modernity as a grounded narrative of Christian-Jewish eschatology. Hans Blumenberg, first at the Montser Conference and then in a more extended way in *The Legitimacy of Modernity*, made the concept of secularisation the target of the most severe attacks and considered Levitt's book to have had a "condemnatory effect" on the German intellectual atmosphere of the second half of the 20th century - and especially the 1950s. In a paradoxical way, Blumenberg both defended modernity as an absolutely new beginning in history and saw the philosophy of modern progress as an attempt to answer an essentially theological problem - and in his own words a "residual" problem - that modernity would eventually lose. From that decade onwards, secularisation has generally been

***How to Cite:** Haji Naseri, Saeed, Zanyar Ebrahimi; (2024, Spring) "Secularization Problem Karl Löwith and Hans Blumenberg debate on the Legitimacy of the Modern Age", *Fasl'nāmeḥ-ye siyāsāt (Politics Quarterly)* 54, 1: 43-61, <DOI:10.22059/JPQ.2020.282382.1007440>.

Manuscript received: 7 September 2020; final revision received: October 2020; accepted: 21 July 2024; published online: 18 August 2024.



regarded as a concept used only in the critique and negation of modernity. To understand Levitt and Blumenberg's discussion, it is necessary to understand these different aspects and Levitt's powerful metaphorical use of it. In this article we will first try to provide some historical background to the concept of secularisation, then explain Levitt's secularisation thesis and Blumenberg's critique, and finally, by extending some of the views of Robert Pippin and Elizabeth Brint, raise critical considerations about the basis of Blumenberg's critique.

Methodology

This article uses a descriptive, analytical and inferential approach to examine the issue of secularization: the dispute between Karl Levitt and Hans Blumenberg over the legitimacy of modernity. The article will first provide a historical background to the concept of secularization, then explain Levitt's secularization thesis and Blumenberg's critique, and finally, by extending some of the views of Robert Pippin and Elizabeth Brint, raise critical considerations about the basis of Blumenberg's critique.

Findings

two main findings of the article are the following:

1 unsurpassibility of Tradition in west

As we will see, both the critics of the modern age, Löwith and Schmidt, and the sole defender of the authenticity of modernity, Hans Blumenberg, admit that the elements of the western tradition, Greco-Roman and Judaic-Christian ones, can not be surpassed. For example, even Blumenberg claims the modernity becomes unthinkable without Christianity.

2 locality of the legitimacy debate

Following the first finding, if the elements of western tradition are unsurpassable, so logically no universal claim can be made regarding the legitimacy and the nuances of this debate are restricted to the western world and can have no relation with e.g Islamic world.

Analysis

Modern age is not an epoch in the strict sense, but a botched construct of reason and faith. First in Müntzer Congress and then in an expanded way in the *Legitimacy of the Modern Age*, Hans Blumenberg attacked the secularization concept in the most severe way and remarked the Löwith's work has had a "dogmatizing effect" on the German intellectual milieu in the second half of the twentieth century and particularly of the 1950s.

As has been said, Blumenberg considered the core of the secularisation thesis to be the negation of modernity's originality and self-righteousness.

Thus, he made every effort to establish modernity's break with previous ages and to confirm its independence. On the other hand, he wanted to provide an explanation of modernity that would lead to the criticism of the historicists. They argued that no epoch could stand apart from context and time, and that the modern claim to be an absolute beginning in history, with no connection to the past, was a false and mistaken claim. Blumenberg accepted this criticism to some extent, seeing the lack of attention to historicity as one of the defects of modernity, which, according to the popular explanation, stems from Descartes' desire to break free from time and place and to prove the universal truths of mathematics. Blumenberg's clever response to the historicists was to leave their critique half-baked and use it only to reject modernity.

Concussion

Blumenberg defends modernity as a quasi-absolute beginning in history and at the same time treats the philosophy of progress as an effort to answer the authentically theological –and in his own terms as a residue- question which will finally be abandoned by modernity. Following a phenomenological method, which is more devoted to Husserl instead of Heidegger, Blumenberg refused all versions of the secularization thesis as crypto-Platonic statements on modernity which presupposes some transcendent substance and treats all the subsequent forms as the pale copies of it, and therefore divesting all the other ages of authenticity. From the phenomenological-historical standpoint of Blumenberg, neither modernity nor christianity enjoys that so-called zero point of departure. He shows that even the allegedly properties of christianity, e.g. providence, is in fact borrowed ones from stoicism in the almost forgotten formative periods of christianity and presented from the middle ages on as the revelatory cache of christianity to create a façade of a-historicity. Moreover, Blumenbergs suggests that this transcendent substance is not available to theory and hence is an article of faith which cannot be properly examined in a scholarly way. And because of this unavailability, scholarly surveys have already been brought up to close.

Key words

Secularizing thesis, legitimacy, modernity, Christianity, tradition

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article. They confirm being the contributors of this work and have approved it for publication.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.

مسئله سکولاریزاسیون: مناقشه کارل لوییت و هانس بلومبرگ درباره مشروعیت دوران مدرن

سعید حاجی ناصری  * ابراهیم زانیار 

^۱ نویسنده مسئول: دانشیار علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: s.hajinaseri@ut.ac.ir
^۲ دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیده

دو تن از مهم‌ترین فیلسوفانی که اصالت مدرنیته را از منظری الهیاتی مردود شمردند، کارل اشمیت و کارل لوییت، در نقد خود از مفهوم سکولاریزاسیون سود جستند. اشمیت در *الهیات سیاسی*، همه مفاهیم نظریه مدرن دولت را نسخه‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی خواند و لوییت در *معنا در تاریخ*، فلسفه پیشرفت و به تبع آن مدرنیته را روایتی زمینی شده از فرجام‌شناسی مسیحی-یهودی تلقی کرد. هانس بلومبرگ، ابتدا در کنفرانس مونترس و سپس به نحوی مبسوط در *مشروعیت دوران مدرن*، مفهوم سکولاریزاسیون را هدف شدیدترین حملات قرار داد و کتاب لوییت را واجد «اثری جزمیت‌بخش» بر فضای فکری آلمان نیمه دوم سده بیستم - و به طور مشخص دهه ۱۹۵۰- دانست. بلومبرگ به نحوی پارادوکسیکال، هم از مدرنیته در مقام آغازی مطلقاً نو در تاریخ دفاع کرد و هم فلسفه پیشرفت مدرن را کوششی برای پاسخ به مسئله‌ای اساساً الهیاتی - و به تعبیر خود مسئله «باقیمانده» ای - محسوب کرد که مدرنیته سرانجام از آن دست خواهد کشید. از آن دهه به بعد، سکولاریزاسیون را اغلب مفهومی می‌انگارند که صرفاً در نقد و نفی مدرنیته به کار گرفته می‌شود. فهم مناقشه لوییت و بلومبرگ، مستلزم فهم این وجوه مختلف و استفاده استعاره‌ی نیرومند لوییت از آن است. در این مقاله می‌کوشیم نخست پیشینه‌ای تاریخی از مفهوم سکولاریزاسیون ارائه کنیم، سپس تز سکولاریزاسیون لوییت و نقد بلومبرگ را توضیح دهیم و در نهایت با بسط برخی دیدگاه‌های رابرت پپین و الیزابت برینت، ملاحظاتی انتقادی را در زمینه شالوده نقد بلومبرگ مطرح سازیم.

واژه‌های کلیدی: بلومبرگ، سکولاریزاسیون، لوییت، مدرنیته، مشروعیت

* **استاد:** حاجی ابراهیمی، سعید؛ ابراهیم زانیار. (۱۴۰۳، بهار) «مسئله سکولاریزاسیون: مناقشه کارل لوییت و هانس بلومبرگ درباره مشروعیت دوران مدرن» *فصلنامه سیاست*، ۵۴، ۱: ۴۱-۵۹.
<DOI:10.22059/JFQ.2020.282382.1007440>

تاریخ دریافت: ۱۷ شهریور ۱۳۹۹، تاریخ بازنگری: ۱ آبان ۱۳۹۹، تاریخ تصویب: ۳۱ تیر ۱۴۰۳، تاریخ انتشار: ۲۸ مرداد ۱۴۰۳.

۱. مقدمه

سکولاریزاسیون یکی از واژگان پرکاربرد است که دارای صورت مشترک واژگانی است و در طول تاریخ برداشت‌های متعددی از آن شده است. از دیگر سو زیست در عصر سکولار تبیین روشن و تفاهم بر یک تعریف دقیق را دشوار می‌کند. برخی سکولاریزاسیون را ریشه در گذشته می‌دانند و برخی همانند بلومبرگ تلاش کرده‌اند تا گسست مدرنیته از اعصار پیشین را بر کسی بنشانند. در صورتی که منتقدان معتقدند هیچ عصری نمی‌تواند فراسوی زمینه و زمانه بایستد و داعیه مدرن، مبنی بر اینکه آغازی مطلق در تاریخ است و هیچ ربط و پیوندی با گذشته ندارد، داعیه‌ای مغالطه‌آمیز و نادرست است.

سکولاریزاسیون در ابتدا وجهی کاملاً کلیسایی داشت. این واژه در اواخر سده شانزدهم به روحانیانی اطلاق می‌شد که اجتماعات رهبانی را ترک می‌کردند و به جمع روحانیان فعال در قلمرو دنیوی^۱ می‌پیوستند (Kroll, 2010: 87). در اینجا به‌طور ضمنی می‌توان دوری از تعهدات و دلبستگی‌های تماماً روحانی و استعلایی و روی آوردن به امور زمینی را مشاهده کرد، با این تفاوت که سکولاریزاسیون در این معنای کلیسایی، متضمن تنش و تقابلی بین قلمرو روحانی و قلمرو دنیوی نیست.

این واژه از سده نوزدهم به این سو، معنایی جدید یافت که ظاهراً هیچ پیوندی با معنای اولیه آن نداشت. در این قرن، خلع ید کلیسای کاتولیک از اموال و متصرفات خود به نفع قدرت دنیوی صورت گرفت. بعدها انحلال ولایات اسقفی به دست ناپلئون و نبرد فرهنگی^۲ در آلمان، شرایط ظهور این مفهوم را بیشتر فراهم کردند. در این قرن، انتقال اموال کلیسای کاتولیک به قدرت دنیوی را سکولاریزاسیون می‌گفتند. از این حیث، سکولاریزاسیون وجهی حقوقی پیدا کرد. هواداران کلیسای کاتولیک، این وجه حقوقی را به تقابل قلمروهای روحانی و دنیوی بدل ساختند و قلمرو دنیوی را به غصب اموال کلیسا متهم کردند. همان‌طور که هرمان لویه می‌گوید، آنان جنبش اصلاح دینی، روشنگری و انقلاب فرانسه را سه عامل اصلی تضعیف کلیسای کاتولیک تلقی کردند (Kroll, 2010: 88). در اینجا علاوه بر دلالت صریح غصب و سرقت، دلالت ضمنی نامشروعیت به سکولاریزاسیون افزوده می‌شود و سکولاریزاسیون در هیأت نوعی دشنام درمی‌آید. هواداران قدرت دنیوی از سکولاریزاسیون هرچه بیشتر در سایر عرصه‌ها دفاع می‌کردند، به‌نحوی که سکولاریزاسیون به «شعار آزادی فرهنگی» در آلمان تبدیل شد (Hermann, 1975: 88). هواداران قلمرو روحانی، سکولاریزاسیون را نیروی انحطاط و هواداران قلمرو دنیوی، آن را نیروی پیشرفت در نظر گرفتند. بدین ترتیب سکولاریزاسیون

1. canonici

2. Kulturkampf

معنایی جدلی^۱ نیز پیدا کرد و رابطه این دو قلمرو به هیأت مقوله‌آی در رد یا تأیید تحولات سیاسی و فرهنگی درآمد و کلیسا و قلمرو روحانی در معنای موسع کلمه، به نقطه عزیمت بحث‌های هواداران این دو قلمرو بدل شد.

وجهی استعاری نیز در این معنای جدید و به‌ویژه دلالت غصب و سرقت مستتر بود که بعدها لویوت آن را به‌کار گرفت؛ در آن زمان، مراد هواداران کلیسا از غصب، صرفاً اموال و متصرفات مادی کلیسا بود، اما لویوت در مالکیت مدرنیته بر اموال ذهنی خود نیز تشکیک کرد و آن را اصالتاً متعلق به کلیسا دانست. شناخت این وجه استعاری، هم تا اندازه‌ای معنای مشروعیت را در اندیشه بلومبرگ روشن می‌سازد و هم خاصیت مجادله‌ای، و نه صرفاً بحث فکری و دانشگاهی میان آن دو را توضیح می‌دهد، به‌ویژه اگر استعاره لویوت از دوران مدرن را در نظر بگیریم: حرامزاده‌ای آحوّل که یک چشم با ایمان می‌بیند و یک چشم با عقل (Löwith, 2016)، اما پیش از آنکه لویوت بتواند این معنای مستتر را آشکار کند، سکولاریزاسیون باید از مقوله‌ای سیاسی و فرهنگی به قالب مقوله‌ای تاریخی و تکوینی درمی‌آمد که می‌توانست تحولات گسترده‌تری را توضیح دهد. این کار را وبر در *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* انجام داد.

همان‌طور که گفتیم، تز وبر را نمی‌توان کاملاً در هیچ‌یک از طیف موافق یا مخالف سکولاریزاسیون قرار داد، چون بی‌طرفی ارزشی وبر، راه را بر انتساب او به هر دو سر این طیف می‌بست. وبر می‌خواست تحولاتی را که به عقلانیت ابزاری در غرب منتهی شدند، پی‌جویی کند. او ریشه این تحولات را در «روح زهدباوری مسیحی» (Webber, 2005: 123) و آموزه تقدیر ازلی و اضطراب رستگاری باز جست که کار را به تکلیف و موفقیت دنیوی را به نشانه‌ای از عنایت الهی و قرار داشتن در جرگه رستگاران تبدیل کرد. در اندیشه وبر، سکولاریزاسیون به مفهومی تکوینی تبدیل شد که می‌توانست تحولات تاریخی را توضیح دهد. اما در تحلیل وبر، زهدباوری مسیحی در جایگاه علت و منشأ قرار نمی‌گیرد، چون روح پروتستان و سرمایه‌داری همزمان با یکدیگر وجود داشتند. در تحلیل او، سکولار شدن زهدباوری و تبدیل آن به اخلاق کار سرمایه‌داری (در فردی مثل بنجامین فرانکلین)، به هیچ‌رو فرایندی سراسر نیست^۳ (Blumenberg, 1983: 118)، اما همان‌طور که بلومبرگ می‌گوید، وبر و آخلافش بیش‌ازحد بر اهمیت الهیات تقدیر ازلی تأکید کردند (Kroll, 2010: 89).

1. polemical

2. category

۳. بلومبرگ می‌گوید که مورخان اغلب واکنشی منفی و متألهان واکنشی مثبت به این اثر نشان دادند، چون می‌توانستند ردپای نفی جادویی جهان در نظر مسیحیت را در شرح خود در زمینه ظهور مدرنیته بیابند.

به عبارت دیگر، اگرچه وبر نمی‌خواست سکولاریزاسیون را به تاریخ انحطاط تبدیل کند، تصویر تیره‌ای که از عقلانیت سرد بوروکراتیک در عصر مدرن ترسیم می‌کرد و به‌ویژه استعاره قفس آهنین او، مستعد چنان تفاسیری بودند. این استعاره بعدها در نظر مفسران با توتالیتاریسم پیوندی تام‌وتمام یافت، پیوندی که ناشی از سرخوردگی روح آلمان پس از جنگ بود.

نبرد فرهنگی در آلمان، پیشتر در تسخیر طرفداران سکولاریزاسیون بود، کسانی که می‌خواستند قلمرو روحانی را از همه عرصه‌های زندگی دنیوی طرد کنند و این عرصه‌ها را به اصطلاح سکولار سازند، اما جنبشی که ظرفیت نهفته تفاسیر وبر را آشکار کرد، جنبش نقد فرهنگی^۱ در دهه ۱۹۵۰ بود که نمایندگان آن را مخالفان سکولاریزاسیون تشکیل می‌دادند، کسانی که تلاش برای طرد قلمرو روحانی را سرچشمه شروری تلقی می‌کردند که آلمان پس از جنگ بدان درگلیته بود. طرفداران جنبش نقد فرهنگی، همسو با روح زمانه، مسئله شر را به نقطه کانونی انتقادهای خود بدل ساختند. به عقیده آنان، تیختر انسان مدرن، که در هیأت هیتلر تجسم یافته بود، به فجایعی چون جنگ‌های جهانی، واقعه هولوکاست، آشویتس و ظهور حکومت‌های توتالیترا انجامیده بود. برای مثال رومانو گواردینی^۲، از منتقدان کاتولیک این جنبش، مدرنیته را از منظری الهیاتی به باد انتقاد گرفت و «بی‌صدافتی مندرج در خودفهمی مدرن» را علت شرور فراگیر آن دانست (Kroll, 2010: 26). او بارها به طعنه گفته بود که انسان‌های مدرن تازه فهمیده‌اند که بی‌خدا بودن یعنی چه. هانس سدلمایر^۳، یکی دیگر از منتقدان این جنبش، گلایه می‌کرد که انسان مدرن، درهای استعلا را به روی خویش بسته است و گویی مقدر است تا ابد با ملال دنیای درون‌ماندگار سر کند. سدلمایر مسئله شر را حتی به عرصه هنر نیز می‌کشاند و اظهار می‌کرد که فروبستگی استعلا به فروگشتن سرچشمه‌های خلاقیت هنری انجامیده است (Kroll, 2010: 27). در عصر مدرن، میکلا آنژ دیگری ظهور نمی‌کرد تا سقف نمازخانه سیستین را با آثار خود بیاراید. دلیل و دلالت صریح نامشروعیت را به روشنی می‌توان در این اظهارات یافت: دوری از سرچشمه‌های استعلا و سکولار شدن شرورانه آنها.

اما همان‌طور که جو پل کرول^۴ می‌گوید، خود نقد فرهنگی و نفی مدرنیته و سکولاریزاسیون را می‌توان با تحلیل مبتنی بر هرمنوتیک سوءظن نقد کرد (Kroll, 2010: 94). در واقع، طرفداران نقد فرهنگی و قاطبه مردم آلمان پس از جنگ، وجدانی معذب داشتند. آنان از فجایعی چون هولوکاست و آشویتس و شکست آلمان در جنگ جهانی دوم سرخورده

1. cultural critic movement
2. Romano Guardini
3. Hans Sedlmayr
4. Joe Paul Kroll

بودند، به همین دلیل در آرای خود، سایر کشورهای اروپایی را نیز در ناکامی آلمان شریک کردند و مسئولیت این شکست‌ها را به پای مفهوم کلی و انتزاعی مدرنیته نوشتند. بنابراین نقد سکولاریزاسیون، زیر لوای نقد فرهنگی، سویه تبریته‌آمیز نیرومندی داشت. آنان به پیش پای خود نمی‌نگریستند، بلکه به دوردست‌ها خیره می‌شدند تا بتوانند دیگران را نیز در این وضع اسفبار سهیم سازند. بلومبرگ زمانی در مخالفت با نقد فرهنگی به طعنه گفته بود: «تاکنون فیلسوفی را دیده‌اید که خود را وقف پیروزی عقل بر دردی مثل درد دندان کند؟ نه، چون آنها ماهی‌های بزرگ‌تری برای گرفتن دارند، برای مثال زوال غرب یا نابودی جهان و مواردی از این قبیل» (Kroll, 2010: 30) به سخن کرول، این سویه تبریته‌آمیز بیش از همه به پنج سال اولیه پس از جنگ مربوط می‌شود، زمانی که بازسازی آلمان هنوز در ابتدای راه بود؛ اما پس از بازسازی موفقیت‌آمیز آلمان و پذیرش جمهوری جوان فدرال در غرب، موج نقد فرهنگی به تدریج از میان رفت و تنها زمزمه‌ای از آن به گوش می‌رسید (Kroll, 2010: 95-96).

درباره وبر گفتیم که تز سکولاریزاسیون او و روش بی‌طرفانه‌ای که در تحلیل اتخاذ کرده بود، از سوی مخالفان سکولاریزاسیون به انحراف کشیده شد. همین نکته در خصوص لوویت نیز صادق است. همان‌طور که خواهیم دید، نفی اصالت مدرنیته در نظر لوویت به معنای تأیید سرچشمه دینی مدرنیته نیست، اما مخالفان مدرنیته در آن دوران، این تز را نیز برحسب انحراف از سرچشمه نخستین تعبیر کردند و به‌نحوی ارتجاعی و کاملاً مخالف با آرای لوویت، مدعی شدند که او کوس بازگشت به دوران مسیحی را نواخته است. به همین دلیل بود که بلومبرگ، آثار وبر و لوویت را واجد «تأثیری جزمیت‌بخش» (Blumenberg, 1983: 27) دانسته بود.

۲. روش پژوهش

این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی و استفاده از رویکرد استنباطی در پی بررسی مسئله سکولاریزاسیون: مناقشه کارل لوویت و هانس بلومبرگ درباره مشروعیت دوران مدرن است.

۳. چارچوب نظری

۳.۱. تز سکولاریزاسیون لوویت

لوویت تز خود را بر پیش‌فرضی اساسی درباره سنت استوار می‌کند. در نظر او سنت دو ریشه دارد: عقل یونانی و وحی یهودی-مسیحی یا به تعبیری اشتراوسی، آتن و اورشلیم. این دو ریشه به پیکرهای مجزایی از مفاهیم و اندیشه‌ها میدان می‌دهند. عقل یونانی، طبیعت و تاریخ را این‌همان می‌داند. طبیعت و تاریخ خصلتی دُوری دارند. آمدوشد فصل‌ها، گردش خورشید و

پیدایی شب و روز، دقیقاً همان قدر دوری‌اند که تولد و مرگ، و ظهور و سقوط نظام‌های سیاسی. زایش و زوال به یک اندازه در تاریخ و طبیعت جاری است. در این فهم از وحدت طبیعت و تاریخ، جایی برای رخدادها و انسان‌های جهان-تاریخی وجود ندارد. تاریخ و طبیعت همواره رجعت می‌کنند و تا ابد بر یک نهج استوارند. انسان در مرکز تاریخ و طبیعت نیست. وقایع تاریخی و طبیعی همواره یکی مانده به آخرند، چون پایانی بر آنها متصور نیست و هیچ‌گاه به آخر نمی‌رسند. به همین دلیل، یونانیان نمی‌توانستند به فلسفه تاریخ بیندیشند، فلسفه‌ای که بر فرجام^۲ مبتنی است، و اگر چنان چیزی بر آنان عرضه می‌شد، آن را متناقض می‌یافتند. در مقابل، وحی یهودی-مسیحی، تاریخ و طبیعت را از هم می‌گسلد. در نتیجه، تکرار جای خود را به تکنیکی^۳ می‌دهد. در این سنت، وقایع منحصر به فردند و یک بار برای همیشه رخ می‌دهند. ظهور مسیح، مهم‌ترین رخداد جهان-تاریخی است. تاریخ خطی است و معنایی نهایی دارد که به رستگاری از طریق مداخله استعلایی خداوند ختم می‌شود. لوویت این سویه را نهایی بودن^۴ چیزها می‌نامد. در اینجا، معنا به پایان گره می‌خورد و به دلیل همین ساختار فرجام‌شناسانه و آخرالزمانی است که انتساب خیر و شر به وقایع تاریخی ممکن می‌شود، حال آنکه باستانیان تنها از بختیاری و شوربختی سخن می‌گفتند. در دوران مدرن، بخت باستانیان جای خود را به ضرورت تاریخی می‌دهد. تلقی دوگانه لوویت از سنت، دو پیامد بسیار مهم دارد که او به صراحت به آنها اشاره نمی‌کند. نخست؛ لوویت امکان ظهور عصری جدید را منتفی می‌داند، چون این گزاره را مسلم فرض می‌کند که نمی‌توان از سنت عبور کرد. بدین‌رو لوویت مدرنیته را به معنای آغازی مطلقاً نو در تاریخ، پیشاپیش مردود می‌شمرد. دوم؛ اگرچه سنت از عقل و وحی تشکیل می‌شود، نمی‌توان همزمان به ریسمان عقل و وحی چنگ زد و باید یکی را برگزید. ترکیب عقل و وحی، که به زعم او در دوران مدرن رخ می‌دهد، ترکیب کژ و کوژی است که تنها حرامزاده‌ای از دل آن زاده می‌شود. به همین دلیل دوران مدرن باید تصمیم بگیرد که می‌خواهد یونانی باشد یا مسیحی. به عبارت دیگر، نمی‌توان نه یونانی بود و نه مسیحی، و در عین حال نمی‌توان هم یونانی بود و هم مسیحی (Löwith, 2016: 44-46).

گفتیم که لوویت عصر مسیحی و دوران مدرن را به یک اندازه نامشروع می‌داند و این همان نکته‌ای بود که مخالفان سکولاریزاسیون در جنبش نقد فرهنگی آن را نادیده گرفتند. در اینجا باید توجه کرد که لوویت معیاری دوگانه را در انتساب نامشروعیت به کار می‌گیرد. دوران مدرن نامشروع است، چون خودآیین نیست. اما عصر مسیحی خودآیین و در عین حال

1. penultimate
2. eschaton
3. singularity
4. finality

نامشروع است؛ خودآیین است، چون وحی در مقام یکی از عناصر سنت، مستقل از عقل یونانی است؛ و نامشروع است، چون گسست تاریخ از طبیعت را رقم می‌زند. لوویت به‌صراحت درباره نامشروع بودن عصر مسیحی سخن نگفته است. افزون بر این او گرچه به‌نحوی استعاری اظهار می‌کند که دوران مدرن یک چشم با عقل می‌بیند و یک چشم با ایمان، اما تقریباً همیشه از آن «چشم»ی سخن می‌گوید که با ایمان می‌بیند، چون اگر نقدش را بر ایمان مسیحیایی دوران مدرن به کرسی بنشاند، تنها عقل یونانی برجا خواهد ماند و این همان گزینه مطلوب (و البته چنانکه خواهیم دید، ناممکن) لوویت است^۱ (Blumenberg, 1983: 28) این امر مستلزم توضیح این مسئله است که چرا دوران مدرن نسخه مغشوشی از عقل یونانی و وحی یهودی-مسیحی است، توضیحی که به نحوی مبسوط در معنا در تاریخ آمده است.

در تز سکولاریزاسیون لوویت، باید به دو عنصر سلبی و ایجابی توجه کرد. لوویت تعریف مدرنیته را بر عنصر ایجابی و نقد آن را بر عنصر سلبی استوار می‌کند. عنصر ایجابی، عنصری است که مدرنیته آن را از الهیات یهودی-مسیحی وام می‌گیرد و حفظ می‌کند: ساختار خطی و آخرالزمانی تاریخ. عنصر سلبی، عنصری است که مدرنیته می‌خواهد آن را کنار بگذارد (تحقق رستگاری در ملکوت استعلایی خداوند) و عنصر دیگری را جایگزین آن کند (نیل به سعادت زمینی از طریق فلسفه پیشرفت). لوویت می‌گوید که این عنصر جایگزین، در واقع نسخه بدلی همان عنصر ظاهراً از دست‌رفته است. او روش هرمنوتیک سوءظن را به‌کار می‌گیرد تا این نکته را به کرسی بنشاند. از این حیث می‌توان گفت که لوویت مانند گواردینی، مدرنیته را متهم به ریاکاری در زمینه سرچشمه‌های خود می‌کند. او در یک سطح می‌کوشد بدلی بودن این عنصر جایگزین را با تکیه بر عنصر باقیمانده، یعنی ساختار خطی و آخرالزمانی تاریخ، مستدل سازد و نشان بدهد که عناصر مدرنیته تماماً عاریتی‌اند (Latre et al., 2016: 23) از این حیث، لوویت معنایی استعاری نیز از سکولاریزاسیون مراد می‌کند، معنایی که چنانکه گفتیم، بر غصب و سرقت اموال ذهنی قلمرو روحانی استوار است. اما او در سطح عمیق‌تری نشان می‌دهد که سکولار شدن ملکوت خداوند، به بهای از دست رفتن معیار و تکیه‌گاه استعلایی در قضاوت اخلاقی تمام شده است. لوویت محرومیت مدرنیته از این تکیه‌گاه را علت پیدایی نیهیلیسم در دوران مدرن می‌داند.

در شرح لوویت، دو متفکر سرنمون وجود دارند که هریک آینه تمام‌نمای دوره خود هستند. جدایی تاریخ دنیوی و تاریخ قدسی در اندیشه آگوستین تجلی می‌یابد، و سکولار شدن فرجام‌شناسی و انحلال تاریخ قدسی در تاریخ دنیوی، در اندیشه مارکس آشکار می‌شود. حلقه

۱. بلومبرگ به‌صراحت می‌گوید که گسست تاریخ از طبیعت اهمیت بسیاری بیشتری در فهم تز لوویت دارد و نامشروع بودن عصر مسیحی را در نظر او آشکار می‌کند.

پیوند این دو متفکر، یواخیم فیوری، متأله ایتالیایی سده دوازدهم است که نخستین بار مقدمات انحلال این دو تاریخ در یکدیگر را فراهم می‌سازد و سه شریعت پدر، پسر و روح‌القدس را بر تاریخ دنیوی فرامی‌افکند. در نظر آگوستین، تاریخ دنیوی چیزی جز تسلسل بی‌معنای وقایع نیست و تاریخ قدسی، که بر مداخله استعلایی خداوند استوار است، هیچ ربط و نسبتی با وقایع تاریخ درون‌ماندگار ندارد. به عبارت دیگر، تاریخ دنیوی و تاریخ قدسی کاملاً منفصل از یکدیگرند. وقایع تاریخ دنیوی، سیری درون‌ماندگار را طی نمی‌کنند تا به فیض استعلایی خداوند منتهی شوند (Löwith, 2016: 205-206). مسیحیان با امید و انتظار زندگی می‌کردند و رهایی از عقوبت گناه اصلی و نیل به رستگاری را در جهان دیگر می‌جستند. سعادت در نظر آنان سعادت اخروی و دیدار شفیع‌شان^۱ عیسی مسیح بود و نه سعادت دنیوی. از سوی دیگر، لوویت شکل بلوری‌شده فلسفه پیشرفت را در *مانیفست کمونیست* می‌یابد، جایی که کارگران در هیأت خیر و روشنایی بر سرمایه‌داران شروری که نماد تاریکی‌اند، غلبه می‌کنند و تاریخ را به پایان می‌برند. لوویت دعاوی علمی مارکس را به هیچ گرفته و سلاح مارکس را علیه خود او به کار می‌گیرد. مارکس با هرمنوتیک سوءظن به ایدئولوژی لیبرالی می‌تاخت و آن را آگاهی کاذب می‌نامید و لوویت با همین سلاح، صدر تا ذیل مارکسیسم را تحت تأثیر الهیات یهودی-مسیحی می‌داند. در شرح لوویت، سکولار شدن فرجام‌شناسی مستلزم فرا افکندن رستگاری بر پهنه تاریخ است. مارکس تاریخ قدسی را در تاریخ دنیوی منحل می‌کند و امید و انتظار رستگاری در ملکوت آسمانی خداوند را به ضرورت به‌ظاهر علمی آرمان‌شهر کمونیستی بدل می‌سازد: «جامعه برتر کمونیستی، پادشاهی خداوند خواهد بود بر زمین، البته بدون خداوند؛ این است هدف نهایی موعودگرایی مسیحی مارکس در تاریخ» (Löwith, 2016: 31). اما لوویت با تمسک به یونانیان، اقتصاد تاریخ را اقتصادی مسرف و بی‌حساب و کتاب می‌داند که فهم آدمیان بدان راهی ندارد. تاریخ صحنه صبر و عمل توأمان انسان‌هاست. لوویت با تکیه بر این شالوده انسان‌شناسانه، که آن را از بورکهارت اخذ می‌کند، نه انسان را به انفعال می‌خواند و نه وعده‌ای فزون از حد به او می‌دهد. انسان چاره‌ای جز صبر و عمل ندارد.

لوویت به اسلاف مارکس نیز اشاره می‌کند. برای مثال سیر پیشرفت در اندیشه کنت (سه مرحله الهیاتی، انتزاعی و پوزیتیو)، سه مرحله برابری در اندیشه پرودون (برابری در پیشگاه خداوند، عقل و قانون) و مکانیسم سه‌بُنی حرکت تاریخ در نظر هگل (تز، آنتی‌تز و سنتز) را نیز از همین قسم می‌داند که همگی به‌طور مستقیم از تثلیث مسیحی تأثیر گرفته‌اند. اما نکته حیاتی، چنانکه لوویت خود بعدها می‌گوید، این است که سکولار شدن فرجام‌شناسی و امید و انتظار مسیحی در ایمان دوران مدرن به پیشرفت و کمال تاریخ، به هیچ‌رو فرایندی ساده و

سراسر نیست. لوویت تنها از «شرایط امکان‌پذیری» سخن گفته است (Kroll, 2010: 105). به عبارت دیگر، فرجام‌شناسی یهودی-مسیحی، افقی از معنا را گشوده‌اند که درون آن، فلسفه پیشرفت امکان ظهور یافته است. لوویت سازوکار دقیق این تغییر و تبدل را توضیح نمی‌دهد. برخی شارحان لوویت مثل اندرو جفری باراش^۱ اظهار کرده‌اند که این نقصان، بیش از آنکه نقدی بر لوویت باشد، دغدغه‌ها و دلالت‌های سیاسی تز او و نقد عمیق‌ترش بر نیهیلیسم دوران مدرن را آشکار می‌کند. لوویت شرحی از شرایط امکان‌پذیری نیهیلیسم ارائه می‌دهد که بر همین میزان فاقد سازوکار دقیق ظهور نیهیلیسم است، اما بصیرت‌های راهگشایی در نقد شرور دوران مدرن و رادیکالیسم سیاسی آن به دست می‌دهد؛ و اگر این سویه از اندیشه لوویت را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم مساهمت فکری او در آن دوران را به‌روشنی مشخص سازیم، چون «پیش از لوویت کسانی چون دیلتای این تز را کمابیش مطرح کرده بودند» (Barash, 1998: 71).

نخستین کسی که این بار سنگین را بر دوش تاریخ دنیوی نهاد، هگل بود. لوویت، عصاره فلسفه هگل را این‌گونه گزاره می‌داند: تاریخ جهان دادگاه جهان است. به‌زعم او، در اینجا معیار حقیقت، به کامیابی و پیروزی در جهان تبدیل می‌شود و «دیدگان ایمان را به دیدگان عقل و الهیات تاریخ... را به فلسفه تاریخ بدل می‌شود» (Löwith, 2016: 55). سپس مارکس، معیار حقیقت را به عمل طبقاتی تعبیر می‌کند و در نهایت کسانی چون هایدگر و اشمیت، عمل طبق تصمیم محض را حقیقت می‌خوانند. بر این اساس لوویت می‌کوشد شرایطی را تبیین کند که تصمیم‌گرایی اشمیت و تخریب متافیزیک به دست هایدگر را امکان‌پذیر ساختند، هایدگری که اگرچه خود یکی از منتقدان نیهیلیسم بود، به‌زعم لوویت از بنیان و مروجان آن است. ریچارد ولین^۲ این نکته را در *فرزندان هایدگر* چنین توضیح می‌دهد: «در نظر یونانیان، جهان ساختاری ابدی داشت و در مسیحیت، این ساختار را خداوند ساخته بود؛ اما مدرنیته در مقام نوعی ایدئولوژی مبتنی بر درون‌ماندگاری رادیکال، با بی‌ملاحظگی هر دو نظرگاه را مردود شمرد و چنانکه می‌توان انتظار داشت، خود را در فقر و مسکنت، گمراه و بی‌بهره از شالوده‌ای ثابت یافت» (Wolin, 2001: 78). او در مارتین هایدگر و نیهیلیسم اروپایی شرحی مفصل از این نقیصه جدی دوران مدرن عرضه کرد (Löwith, 1995). لوویت، فرا افکندن معنای نهایی و فرجام زمینی به تاریخ را مقدمه ظهور انواع نیهیلیسم مدرن می‌داند. در این فرایند، معیار دینی حقیقت، که لنگرگاهی استعلایی دارد و همواره قیدوبندی بر عمل انسان‌ها می‌نهد، به تدریج از میان می‌رود و انسان مدرن هیچ ریسمانی جز تصمیم و عمل محض نمی‌یابد. پیش از آن نیز

1. Andrew Jeffrey Barash
2. Richard Wolin

به دلیل گسست تاریخ از طبیعت، کیهان امن و امان رواقی به دست فراموشی سپرده شده است. به عقیده لوویت، آنچه فلسفه پیشرفت را ترسناک می‌سازد، دقیقاً فرا افکندن همین امید فزون از حد بر پهنه همواره ناتمام و فهم‌ناشدنی تاریخ است. امید مندرج در فلسفه پیشرفت، به نظام‌های توتالیتیر مجال ظهور داد و وقایع موحشی چون هولوکاست و آشویتس را آفرید؛ پس برای جلوگیری از تکرار این وحشت‌ها، باید با امید نامعقول فیلسوفانی مبارزه کرد که پیشرفت را عملاً به قسمی دین بدل ساختند. اما لوویت خود این مبارزه را در دورانی که به رادیکالیسم سیاسی فرو غلطیده بود، ناممکن می‌دانست. بدین‌رو به پیروی از بورکهارت، از سیاست زمانه دوری گزید و صبر را به عمل ترجیح داد. کرول سیاست‌گریزی لوویت را نشانه‌ای از تأثیر اپیکور بر او می‌داند. لوویت به نقل از بورکهارت، اپیکور را «یگانه کسی» می‌پندارد «که در میان خیل رقت‌انگیزان، رقت‌انگیز نبود» (Kroll, 2010: 100). رقت‌انگیزان کسانی بودند که سوداها و امیدهای ناممکن را در سر می‌پروردند. مخالفت لوویت با امید مدرن و خداآباوری پس پشت آن، در نامه او به ارنست بلوخ روشن می‌شود، جایی که او خود را عمیقاً خداآناپاور می‌خواند و علت علاقه‌اش را به وبر چنین عنوان می‌کند: «او کسی بود که می‌توانست بدون خداوند و بدون امید زندگی کند» (Kroll, 2010: 115). این یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های لوویت با اصحاب جنبش نقد فرهنگی در آلمان بود. او عملاً شرحی قهقراپی از سیر تاریخ ارائه داد، هم از حیث فرم که تاریخ را از آخر به اول خواند و هم از حیث محتوا که گسست تاریخ از طبیعت را نقطه انحطاط غرب تلقی کرد، با این تفاوت که بازگشت به دوران مسیحی را نامطلوب و رجعت به دوران باستان را مطلوب ولی ناممکن می‌دانست. در واقع، ایده بازگشت جاودان نیچه، در ابتدا لوویت را مجذوب خود کرد، اما به عقیده او این ایده نیز همچنان مدرن و معطوف به آینده بود و نمی‌توانست خود را از زمینه و زمانه بگسلد (Löwith, 1997: 30-33). چنین بود که او برخلاف اشمیت و هایدگر در دام ایدئولوژی‌های ارتجاعی نیفتاد.

۴. یافته‌ها

۴.۱. نقد بلومبرگ بر تز سکولاریزاسیون

بلومبرگ نقدهای اولیه خود بر تز سکولاریزاسیون را در کنفرانس مونتسر مطرح کرد و سپس آنها را در مشروعیت دوران مدرن بسط داد. لوویت نیز در این کنفرانس حضور داشت و نطقی با عنوان «فاجعه پیشرفت» ایراد کرد و خطوط کلی استدلال خود در معنا در تاریخ را پی گرفت و اظهار کرد که راه‌حل مسئله پیشرفت را باید در تغییر نظرگاه انسان به جهان جست. او با عنایت به تهدید ناشی از عصر اتمی و نظرگاهی که بیانگر بدبینی او به سرشت انسان بود، بر

این نکته تأکید کرد که فلسفه مدرن پیشرفت و فرجام‌شناسی مسیحی، باید از این اعتقاد دست بشویند که جهان برای انسان ساخته شده است (Blumenberg, 1983: 133). چنانکه خواهیم دید، بلومبرگ در این نکته حیاتی با لوویت همداستان بود، اما چارچوب نظری او را به هیچ‌رو نمی‌پذیرفت. بلومبرگ تز سکولاریزاسیون را از سه منظر نقد کرد که اغلب انتقادهای تحلیلی و منطقی - و نه تاریخی - بر این تز بودند و سپس دلالت‌های سیاسی تز لوویت را از منظر دیگری نگریست و سرانجام چارچوب تحلیل خود را بر همین منظر جدید استوار ساخت.

بلومبرگ انتقادهای خود را به‌طور کلی مطرح کرد، به‌نحوی که همه صورت‌بندی‌های رایج سکولاریزاسیون را بدون ارجاع صریح به مؤلفان برشمرد و از این تز با عنوان تزی که «همه آن را می‌دانند» یاد کرد. این تعبیر، رنجشی را در لوویت سبب شد که با نامه‌نگاری‌های آتی آنان در سال‌های بعد نیز رفع نشد و همان‌طور که کرول می‌گوید، راه را بر آشکار شدن وجوه مشترک آن دو، که کم نیز نبودند، بست. سیاهه بلومبرگ از تز سکولاریزاسیون چنین بود:

وضعیت نهایی‌ای که مانیفست کمونیست وعده می‌دهد، سکولار شده بهشت انجیل است. اخلاق کار مدرن، سکولار شده ایده‌آل تقدس به‌مثابه روشی زهدباورانه است. ایده‌های وحدت بشر و شکل سیاسی سازماندهی آن در قالب سازمان ملل متحد، سکولار شده ایده وحدت بشر در برابر خداوند در آخرالزمان است. انقلاب جهانی، سکولار شده انتظار آخرالزمان است.

رئیس‌جمهوری نظام فدرال، پادشاه سکولار شده است (Blumenberg, 1983: 135). نقد اول بلومبرگ این بود که این صورت‌بندی‌ها همگی داعیه توضیح مفاهیم تاریخی را داشتند، اما تفاوت تحولات تاریخی را از دو جنبه ساختاری و تکوینی در نظر نمی‌گرفتند. اولاً همان‌طور که دیدیم، ساختار فرجام‌شناسی مسیحی بر انفصال تاریخ دنیوی و تاریخ قدسی مبتنی بود. در این ساختار، خداوند به‌نحوی استعلایی در جهان مداخله می‌کرد و وقایع تاریخ دنیوی به طرزی درون‌ماندگار پیش نمی‌رفتند (Blumenberg, 1983: 30). اما کسانی چون لوویت این تفاوت ساده را در نظر نمی‌گرفتند که در فلسفه پیشرفت مدرن، مداخله‌ای استعلایی در کار نیست و تاریخ به‌نحوی خودبسنده و درون‌ماندگار پیش می‌رود؛ ثانیاً از حیث تکوینی باید توجه کرد که ایده پیشرفت از نزاع معروف قدما و متأخران شروع شد که اساساً نزاعی در قلمرو علوم و هنرها بود و به مسائل فرجام‌شناسی، و مهم‌ترین مسئله آن، معنای کل تاریخ، کاری نداشت (Kroll, 2010: 145). سخن بلومبرگ این بود که اگر اصحاب تز سکولاریزاسیون، مدعی پیوندی تکوینی بین این وقایع‌اند، به‌ویژه با توجه به انفصال کمابیش مطلق تاریخ دنیوی و تاریخ قدسی، باید سازوکار دقیق این تغییر و تبدل را توضیح دهند، اما

چنانکه دیدیم، لوویت تنها از شرایط امکان‌پذیری سخن می‌گفت و بلومبرگ این توضیح یا شاید توجیه را قانع‌کننده نمی‌یافت. لوویت یک‌جا در پاسخ به این نقد گفته بود که: سکولاریزاسیون چه معنایی دارد، جز امکان سکولار شدن چارچوب ارجاع استعلایی و تبدیل آن به چارچوب ارجاع درون‌ماندگار و بنابراین بیگانه شدن آن از معنای اصلی‌اش؟ آنچه اساساً در انتظارات درون‌ماندگار و استعلایی یکسان باقی می‌ماند، این است که هر دو سراپا به امید زنده‌اند، به اینکه تاریخ را ذیل هدفی در نظر گیرند که در آینده رخ می‌دهد (Kroll, 2010: 146).

لوویت در جای دیگری به نحو کنایه‌آمیزی گفت که اثبات خاستگاه‌های پدیده‌های تاریخی همان‌قدر ناممکن است که «اثبات پدر بیولوژیکی» و حتی در طعن‌آمیزترین سخنش، اثر بلومبرگ را تکرار بر طول و تفصیل ایده‌های خود و «هیاهوی بسیار برای هیچ» خواند. (همان) اما همان‌طور که کرول می‌گوید، این سخنان لوویت تا حدی بیانگر عدم صداقت و شجاعت لوویت در رویارویی با این نقد و عرضه پاسخی مناسب به آن است (Kroll, 2010: 147).

نقد دوم و مهم‌تر بلومبرگ، که شالوده دیگر انتقادهای او را تشکیل می‌دهد، مربوط به ماهیت‌باوری تاریخی^۱ و عنصر اصلی آن، این‌همانی جوهری^۲ است. گفتیم که در تز سکولاریزاسیون، آنچه سکولار می‌شود، عنصر جدیدی نیست، بلکه نسخه مغشوشی است که از معنا و خاستگاه اصلی خود، بیگانه یا به بیان بهتر منحرف شده است. نکته حیاتی این است که عنصر سکولار شده، منطقیاً همان است که پیشتر بود، چون اگر عنصر جدیدی باشد، خودآیین می‌شود و اصحاب این تز، مانند لوویت، دقیقاً منکر خودآیین بودن این عنصرند. اما همان‌طور که دیدیم، لوویت اظهار می‌کرد که امید و ایمان فرجام‌شناسی، اساساً خصیصتی استعلایی دارد و همین امید و ایمان در دوران مدرن سکولار می‌شود. نقد بلومبرگ این است که لوویت، علاوه بر اینکه سازوکار دقیق این تغییر را توضیح نمی‌دهد، این مسئله را نیز بدون پاسخ رها می‌کند که چگونه ممکن است عنصری اساساً استعلایی، به امری درون‌ماندگار تبدیل شود و همچنان همانی باقی بماند که قبلاً بوده است؟ به عبارت دیگر، در این نقد، بحث در خصوص چگونگی تغییر نیست، بلکه درباره امکان‌پذیری تغییر است. بلومبرگ در نقد یکی از پیش‌فرض‌های اساسی لوویت اظهار می‌کند که لوویت ثبات و این‌همانی جوهری این عناصر را پیش‌فرض گرفته است (Blumenberg, 1983: 29). همان‌طور که گفتیم، لوویت سنت را یا وحی می‌دانست یا عقل و قائل به گزینه سوم و جدیدی به نام مدرنیته نبود. این پیش‌فرضی

1. historical substantialism
2. substantial identity

بود که لوویت نیازی به توضیح و توجیه آن نمی‌دید و بلومبرگ دقیقاً همین پیش‌فرض را هدف قرار داد.

نقد سوم بلومبرگ این بود که تز سکولاریزاسیون بر مدلی افلاطونی مبتنی است که اولاً با ایده مالکیت در دوران مدرن و ثانیاً با روح پژوهش علمی ناسازگار است. در این تز، فرض این است که جوهری استعلایی در هیئت نوعی الگوی مثالی افلاطونی وجود دارد. نمی‌توان از این الگو عبور کرد و هر آنچه از پی این الگو می‌آید، تنها سایه‌ای کمرنگ از آن خواهد بود و نه جوهری جدید (Blumenberg, 1983: 72). به‌زعم بلومبرگ، این ایده مالکیت مربوط به دوران پیشامدرن است، به‌نحوی که همه مالکان بعدی را پیشاپیش به‌نوعی غاصب تبدیل می‌کند (Blumenberg, 1983: 73)، درحالی‌که ایده مالکیت در دوران مدرن، به ایده خلق و آفرینش اصیل استوار است. به‌عبارت دیگر، در دوران پیشامدرن، آفرینش از هیچ^۱ به ایزدان یا خداوند نسبت داده می‌شود و انسان دست‌بالا کاری جز تقلید نمی‌تواند بکند. این ایده حتی در بین اومانیست‌های مسیحی نیز رایج بود. اما در دوران مدرن، خلق و آفرینش از ساحت استعلایی می‌گسلد و صبغه‌ای درون‌ماندگار می‌یابد. با این حال، نقطه قوت نقد سوم بلومبرگ این است که مدل افلاطونی و ایده جوهر استعلایی، با روح پژوهش علمی سنخیتی ندارد، چون به تحقیقات گونه‌ای^۲ می‌انجامد که در آن پژوهشگر پیشاپیش عدم امکان عبور از جوهر استعلایی و بدلی بودن همه عناصر جایگزین را پیش‌فرض می‌گیرد و راه را بر همه پاسخ‌های دیگر می‌بندد (Blumenberg, 1983: 29). بلومبرگ این نقد را در مخالفت با گادامر نیز به‌کار گرفت. گادامر استدلال کرده بود که سکولاریزاسیون می‌خواهد «معنای پنهان»ی را بر مدرنیته آشکار کند که خودفهمی مدرنیته بدان راهی ندارد. از این حیث، گادامر تز سکولاریزاسیون را واجد کارکردی هرمنوتیکی دانسته بود. اما بلومبرگ در مخالفت اظهار کرد که این معنای پنهان عملاً به جایگاه نسخه و صورت اولیه برکشیده می‌شود. بر این اساس، تز سکولاریزاسیون کارکردی جز نفی اصالت و خودآیینی مدرنیته ندارد و اساساً از ابتدا با همین هدف به‌کار می‌رود (Blumenberg, 1983: 17).

به‌رغم این انتقادات، بلومبرگ با دلالت‌های سیاسی و حتی تا اندازه‌ای الهیاتی تز لوویت موافق بود. اما او روشی به دست داد که در عین انتقاد از فجایع و شکست‌های فاحش مدرنیته، بر اصالت آن پای می‌فشرد. بلومبرگ با توجه به نقد تکوینی خود بر تز سکولاریزاسیون، اظهار می‌کرد که مدرنیته با ابزارهای خود، علم و ایدئولوژی، در پی پاسخ به مسئله‌ای برآمده است که اصالتاً مسئله‌ای الهیاتی است و نه مدرن. این مسئله، عبارت از معنای کل تاریخ بود،

-
1. creation ex nihilo
 2. topos research

مسئله‌ای که به تعبیر لوویت، توش و توان آدمی را می‌گرفت و به جایی خالی می‌برد که تنها امید و ایمان پُرش می‌کرد (Löwith, 2016: 23). اما سؤالی که بی‌درنگ به میان می‌آید، این است که اگر مدرنیته دورانی جدید و به‌اصطلاح آغازی مطلقاً نو است، پس اصولاً نباید کاری با مسائل دوران پیش از خود داشته باشد، چه رسد به اینکه این مسائل، مهم‌ترین فجایع دوران جدید را رقم بزنند. در اینجا بلومبرگ از چیزی تحت عنوان «فشار مسئله»^۱ سخن می‌گوید (Blumenberg, 1983: 65). منظور او این است که هیچ عصری نمی‌تواند خود را از فشار مسائل عصر پیش از خود رها کند. بلومبرگ حتی در تأکید بر این نکته اظهار می‌کند که چاره‌ای جز پاسخ به این مسائل وجود ندارد. افزون بر این هر عصری تا مدت‌ها با پدیده‌ای سروکار خواهد داشت که بلومبرگ آن را فقر زبان خطاب می‌کند. به‌عبارت دیگر، هر عصری نه‌تنها از مسائل، بلکه از ذخایر زبانی عصر پیش از خود نیز به‌راحتی و به‌زودی رها نخواهد شد. اما این بدان معنی نیست که اعصار لاحق، پاسخ‌های سابق را صرفاً در ظاهری جدید تکرار می‌کنند. برعکس، این پاسخ‌ها تازه‌اند و پس از مدتی لاجرم خود مسئله را بلاموضوع می‌کنند. بلومبرگ، تلاش عصر لاحق را برای عرضه پاسخی تازه به مسائل عصر سابق، تصرف یا اشغال مجدد^۲ می‌نامید (Blumenberg, 1983: 110).

با این حال، بلومبرگ به تأکید می‌گوید که باید از این عقیده دست بشویم که مجموعه مسائلی ماندگار در همه اعصار وجود دارند. برعکس، هر عصری مسائل خود را دارد و با مسائل عصر دیگر بیگانه است (Blumenberg, 1983: 65-66). بدین ترتیب بلومبرگ با این عقیده لوویت موافق بود که مسئله معنای کل تاریخ، مسئله باستانیان نبود، به‌نحوی که آنان حتی نمی‌توانستند بدان بیندیشند. این مسئله، تنها در عصر مسیحی مطرح شد و تنها مسیحیان ابزار لازم برای پاسخ به این مسئله را در اختیار داشتند: وحی. اما چنانکه گفتیم، مسائل اعصار مختلف، کاملاً با هم بیگانه نیستند. بلومبرگ معتقد است که در زمان گذار از عصری به عصر دیگر، برخی مسائل به عصر جدید «سرریز» می‌شوند یا انتقال می‌یابند. برای مثال مسئله سعادت یا یودایمونیا، مسئله‌ای بود که از عصر باستان به عصر مسیحی سرریز کرد و مسیحیان چاره‌ای جز پاسخ به آن نداشتند، چون به‌اصطلاح فشار مسئله را حس می‌کردند، مسئله‌ای که از فعالیت در میدان شهر (فیلسوفان سیاسی متقدم یونان)، رفته‌رفته به امری درونی (در فلسفه رواقیون) تبدیل شد و در عصر مسیحی یکسره از این جهان رخت برپست و به دیدار مسیح در شهر خدا تعبیر شد.

1. problem pressure
2. reoccupation

دوران مدرن نیز خود را ناچار می‌یابد تا به مسئله معنای کل تاریخ پاسخ دهد، اما به دلیل عدم تناسب ابزارها - علم و ایدئولوژی دوران مدرن در برابر وحی دوران مسیحی - به خطا می‌رود و فجایعی چون جنگ‌های جهانی را به بار می‌آورد. اما علت ناکامی تلاش مدرن در پاسخ به معنای کل تاریخ، دقیقاً از این روست که علم و ایدئولوژی، تاریخ تکوینی و اهداف و آرمان‌های متفاوتی دارند، نه از آن رو که یکسر بر نهج باطل فاقد اصالت‌اند. به تعبیر بلومبرگ، عصر مدرن صرفاً موضعی را دوباره اشغال می‌کند که عصر مسیحی آن را خالی گذاشته است. نکته حیاتی سخن او این است که علاوه بر پاسخ مدرن، و حتی مهم‌تر از آن، باید همین مسئله باقیمانده را نقد کرد و کنار گذاشت؛ و زمانی که این امر محقق شود، کاملاً از افق سکولاریزاسیون و مسائل و ذخایر باقیمانده فراتر خواهیم رفت.

5. تحلیل و نتیجه

همان‌طور که گفتیم، بلومبرگ هسته‌تر سکولاریزاسیون را نفی اصالت و خودآیینی مدرنیته می‌داند. چنین بود که او تمام کوشش خود را به کار بست تا گسست مدرنیته از اعصار پیشین را به کرسی بنشانند و بر استقلال آن مهر تأیید بزنند. از سوی دیگر، او می‌خواست شرحی از مدرنیته ارائه دهد که از انتقاد تاریخی‌گرایان مبرا باشد. آنان استدلال می‌کردند که هیچ عصری نمی‌تواند فراسوی زمینه و زمانه بایستد و داعیه مدرن، مبنی بر اینکه آغازی مطلق در تاریخ است و هیچ ربط و پیوندی با گذشته ندارد، داعیه‌ای مغالطه‌آمیز و نادرست است. بلومبرگ این انتقاد را تا اندازه‌ای می‌پذیرفت و بی‌توجهی به تاریخ‌مندی را یکی از نقایص مدرنیته می‌دانست، مدرنیته‌ای که بنابر شرح رایج، از تمنای دکارت به گسستن از زمان و مکان و اثبات حقایق جهان‌شمول ریاضیات برمی‌خاست. پاسخ هوشمندانه بلومبرگ به تاریخی‌گرایان این بود که آنان نقدشان را نیمه‌کاره می‌گذارند و از آن تنها در رد و طرد مدرنیته استفاده می‌کنند (Kroll, 2010: 33-34). اما روش واقعی تاریخی‌گرایی در پی فهم تاریخی این مسئله خواهد بود که چرا مدرنیته از همان آغاز با تاریخ‌مندی خود سر ستیز داشت؛ توضیح این مسئله، در عین تأیید داعیه مدرنیته، می‌کوشد زمینه و زمانه‌ای را تشریح کند که طرح چنان داعیه‌ای را اجتناب‌ناپذیر ساخته بود. افزون بر این، بلومبرگ اظهار می‌کند که مخالفان مدرنیته، دقیقاً از همین بی‌توجهی مدرنیته به تاریخ‌مندی استفاده می‌کنند تا شرحی در مذمت دوران مدرن ارائه دهند، حال آنکه می‌توان این نقیصه را در دفاع از مدرنیته برطرف ساخت. بنابراین بلومبرگ کوشید شرحی از ظهور دوران مدرن ارائه دهد که از سویی به اصطلاح آغشته به زمینه و زمانه باشد، تا از نقد تاریخی‌گرایان پرهیز کند، و از سوی دیگر در موافقت با خودآیینی مدرنیته باشد، تا بی‌توجهی مدرنیته به تاریخ‌مندی، به دستاویز مخالفان و معارضان

تبدیل نشود. این کار مستلزم آن بود که بلومبرگ، گسست مدرنیته را در عین پیوستگی آن با عصر مسیحی توضیح دهد و توجیه کند. این نکته شالوده نقدها و شرح خود بلومبرگ از ظهور دوران مدرن بود، به نحوی که او در آغاز اثر خویش، دوران مدرن را بدون مسیحیت «اندیشه‌ناپذیر» خواند. با این حال، هم انتقادهای بلومبرگ و هم شرح خود او، خالی از ابهام نیستند و در مواردی به پرسش‌های جدی و مهمی میدان می‌دهند.

نخست؛ بلومبرگ دوران مدرن را دومین غلبه بر گنوسیسم دانست که در هیأت نومیالیسم بازگشته بود. خدای پنهان نومیالیسم، که به‌زعم او همان خدای خالق گنوسیسم بود، به دلیل بی‌اعتنایی خود به سرنوشت آدمی و فهم‌ناپذیری مطلق خود، از جهان رخت برمی‌بندد و انسان قرون وسطایی را در خائوسی وحشتناک و مشحون از تهدیدهای فیزیکی و اضطراب‌های وجودی رها می‌کند (Blumenberg, 1983: 126). بلومبرگ اظهار می‌کند که مدرنیته را باید از ضرورت خردورزی استنتاج کرد، و خرد در نظر او چیزی نیست جز تلاش برای واپس راندن مطلق‌العنانی واقعیت، که پس از مطلق‌العنانی الهیاتی نومیالیسم، آشکار شده است. به عبارت دیگر، ضرورت خردورزی چیزی نیست جز عرض‌اندام انسان تنها و ترس‌خورده قرون وسطایی در جهانی ناشناخته، جهانی که به مادیت و واقع‌بودگی محض درغلتیده است. در اینجا نمی‌توان به ظرایف و دقایق شرح بلومبرگ ورود کرد.^۱ هدفمان از طرح رئوس کلی شرح او، توضیح این نکته الیزابت برینت است که بلومبرگ گویی در دام همان نقدی می‌افتد که خود آن را علیه اصحاب تز سکولاریزاسیون مطرح کرده بود. نقدهای بلومبرگ، چنانکه گفتیم، بر نفی ماهیت‌باوری تاریخی و ثبات جوهری استوار است، ثباتی که ظهور دوباره عناصر را به نحوی ماهوی تضمین می‌کند. اما بلومبرگ عملاً چنان شأن و منزلتی را برای گنوسیسم قائل می‌شود، گنوسیسمی که در هیأت نومیالیسم بازمی‌گردد تا مدرنیته، آن را برای دومین و آخرین بار شکست دهد. افزون بر این بلومبرگ گنوسیسم را چنان سخت‌جان می‌دانست که با تعبیر «ترومای گنوسیسم» و «سندروم گنوسیسم» (Blumenberg, 1983: 126) از آن یاد می‌کرد. معلوم نیست که او با تمسک به چه استدلالی، گنوسیسم را واجد ثبات ماهوی می‌داند، اما ثبات ماهوی عناصر استعلایی و آخرالزمانی مسیحیت در دوران مدرن را منکر می‌شود. در نهایت، نمی‌توان با اطمینان گفت که بلومبرگ، ماهیت‌باوری تاریخی را موجه می‌داند یا نه (Breint, 2002: 17-18).

۱. برای شرحی مختصر و مفید از تز بلومبرگ در زمینه ظهور مدرنیته رک:

Modernity as Theodicy: Oddo Marquard Reads Hans Blumenberg's *The Legitimacy of Modern Age*, Willem Styhals, *Journal of History of Ideas*, Volume 80, Number 1, January 2019.

دوم؛ گفتیم که بلومبرگ، گسست را در عین پیوستگی توضیح می‌دهد: گسست از پاسخ و پیوستگی در مسئله. این تلقی ظاهراً به او امکان می‌دهد که از ماهیت‌باوری تاریخی گذر کند و به کارکردباوری برسد. کارکرد، عنصری است که اساساً به مفهوم اشغال مجدد میدان می‌دهد، یعنی ارائه پاسخی جدید به مسئله‌ای باقیمانده یا تداوم کارکرد، در عین تغییر پاسخ. او همین روش را در تفسیر لوگوس و میتوس نیز به کار می‌بندد. بلومبرگ در مخالفت با اصحاب روشنگری اظهار می‌کند که پیشرفتی از میتوس به لوگوس رخ نداده است. آنها هر دو کارکرد یکسانی دارند: ایجاد فاصله با واقعیت مطلق‌العنان. با این حال، پیوستگی مسئله، ابهاماتی جدی دارد. بلومبرگ معتقد است که مسئله معنای تاریخ، که آن را با وحی می‌توان پاسخ داد، میراث عصر مسیحی است و کوشش ناگزیر مدرنیته برای پاسخ به این پرسش سرریز شده، فجایع سده بیستم را خلق می‌کند. اما تأکید بلومبرگ بر نه‌تنها تعلق این پرسش به عصر مسیحی، بلکه ماندگاری آن و ناگزیر بودن عصر مدرن به ارائه پاسخ، عملاً مفهوم گسست را دچار مشکل می‌کند. برخی شارحان از جمله رابرت پیپین اظهار تعجب کرده‌اند که در این صورت اساساً مخالفت بلومبرگ با لویت در چیست؟ به عبارت دیگر، اگر مدرنیته نمی‌تواند خود را از میراث الهیاتی رها کند، پس به چه معنایی دورانی مستقل و خودآیین است؟ (Pippin, 1987: 542) بلومبرگ در آغاز مشروعیت دوران مدرن می‌گوید که ما هنوز در افق سکولاریزاسیون زندگی می‌کنیم و اگر چنین نبود، خود مفهوم سکولاریزاسیون برای ما بی‌معنا می‌بود (Blumenberg, 1983: 3). او در توضیح می‌افزاید که سکولاریزاسیون اغلب وجهی رتوریک دارد و به معنای انتقال ماهیت مسیحی به دوران مدرن یا مسخ این ماهیت نیست (Blumenberg, 1983: 106). گویی بلومبرگ می‌خواهد شرور مدرنیته را به پای الهیات بنویسد و مدرنیته را تبرئه کند، و در عین حال نمی‌خواهد از داعیه خود در زمینه خودآیینی مدرنیته دست بکشد.

سوم؛ جدا از پرسش‌های یادشده، ابهامات دیگری را می‌توان مطرح کرد. بلومبرگ از سرریز شدن برخی مسائل، حین گذار از عصری به عصر دیگر سخن می‌گوید و آنها را باقیمانده‌ها¹ می‌نامد. اما مشخص نیست که معیار او برای تشخیص این مسئله چیست. افزون بر این از چه طریقی می‌توان حد و مرزی بر این مسائل بار کرد. شاید مهم‌تر از همه، چگونه می‌توان تشخیص داد که این مسائل چه زمانی کنار خواهند رفت و به چه شیوه‌ای می‌توان از تلاش فاجعه‌بار دیگری برای پاسخ به این مسائل نابهنگام جلوگیری کرد. اهمیت حیاتی این نکته از آن‌روست که بلومبرگ، مسئولیت شرور مدرنیته در سده بیستم را بر دوش مسئله باقیمانده از عصر مسیحی – یعنی جست‌وجو برای یافتن معنای کل تاریخ – می‌نهد. بلومبرگ

این نکات را بی‌پاسخ می‌گذارد و چه‌بسا بتوان گفت که او اگرچه می‌کوشد شرحی ایجابی و مستقل از ظهور مدرنیته عرضه کند، اساساً در زمینی بازی می‌کند که قواعدش را کسانی چون لوویت وضع کرده‌اند و بلومبرگ در نهایت نمی‌تواند موضع دفاعیه‌پرداز را ترک کند. چهارم؛ چنانکه برخی شارحان گفته‌اند، موضع بلومبرگ در خصوص پیشرفت، کاملاً روشن نیست (Gordon, 2019: 165). درست است که او منکر گذار از میتوس به لوگوس است و مدرنیته را به تعبیر خود از «ضرورت خردورزی» استنتاج می‌کند، اما آشکارا دوران مدرن را بر دیگر دوران ترجیح می‌دهد. به بیان دقیق‌تر، به نظر می‌رسد که بلومبرگ در عین نقد فلسفه‌های پیشرفت، و انتساب شرور ناشی از آنها به مسیحیت، به‌طور تلویح به‌نوعی پیشرفت فائل است، اگرچه جامه ضرورت خردورزی را بر تن آن می‌پوشاند، ضرورتی که نمی‌توان به‌روشنی آن را ذیل ضرورت تاریخی هگلی یا مارکسی یا پیشرفت مندرج در تاریخ ویگی قرار داد.

در مجموع می‌توان مشروعیت دوران مدرن را آپولوژی بلومبرگ دانست. او به‌حدی دل‌مشغول دفاع از مدرنیته بود که چنانکه باید امراض مدرنیته را جدی نگرفت. کسانی چون هانا آرنت در پی نقد سیاسی دوران مدرن از منظر بیگانگی از قلمرو عمومی برآمدند، اما بلومبرگ در کتاب خود حتی آرنت را نیز از دم تیغ گذراند (Brient, 2002: 513-530). او بیشتر فیلسوف کیهان بود تا فیلسوف سیاست و بیشتر با سوگواری آشکاری از «برهوت کیهانی» سخن می‌گفت تا تنهایی و تفرد انسان در برهوت سیاسی همین کره خاکی.

۶. قدردانی

از دانشگاه تهران و فصلنامه سیاست دانشگاه تهران بابت همکاری و همفکری ایشان سپاسگزاریم.

۷. بیانیه نبود تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

References

1. Barash, J.A. (1998). The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization, *History and Theory* 37, no. 1, pp 62-82.

2. Blumenberg, H (1983). *The Legitimacy of Modern Age*, Trans, Robert Wallace, (Cambridge: MIT Press, 1983), p. 118.
3. Breint, E (2002). *Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the threshold of Modernity*, Washington: The Catholic University of America Press.
4. Hermann, L (1965). *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Munich: Alber.
5. Kroll, J.P (2010). *A Human End to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on Secularization and Modernity*, P.H.D Dissertation, New Jersey (US): Princeton University.
6. Latre, S; Von Herck, W; Vanhesswijck, G (2016). *Radical Secularization*, London: Bloomsbury Academic Publication.
7. Löwith, K (1995). *Martin Heidegger and European Nihilism*, trans. Gary Steiner, New York: Columbia University Press.
8. Löwith, K (1997). *Nietzsche's Philosophy of Eternal Recurrence*, trans. J. Harvey Lomax, California: University of California Press.
9. Löwith, K (2016). *Meaning in history*, translated by Saeed Haji Nasri and Zaniar Ebrahimi, Tehran: Scientific and Cultural Publications). [In Persian]
10. Pippin, R (1987). *Blumenberg and the Modernity Problem*, the Review of Metaphysics, 40, No. 3.
11. Weber, M (2005). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge.
12. Wolin, R (2001). *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton: Princeton University Press.

