

<https://www.aftabekherad.ir>

## Hope (Part Two)<sup>۱</sup>

**Translators: Salman Safdari**  
Social researcher, translator

**Hasna Tohidifar**  
Social researcher, translator

**Received: 2018/02/03**

**Accepted: 2018/02/19**

### **Abstract**

In the first part of this article, which was published in the pre-issue, the topic of hope and related theories were discussed. The views of thinkers such as Plato, Aristotle, and some Christian writers such as Augustine, Aquinas, as well as Hobbes and Spinoza, etc. on hope were explained and their distinctions and differences were stated. In this issue, various theories, including the views of hope in the Middle Ages and contemporary times, are presented. The views of people such as Kierkegaard, Marcel, Schopenhauer, Nietzsche, Ernst Bloch, Richard Rorty, as well as theories such as pragmatism, standard explanation, and approaches in psychological literature and political philosophy regarding hope are discussed and examined. In general, this article aims to discuss and examine the views presented on hope from the beginning to the present day, especially from a philosophical perspective. Although the presented theories are very brief and limited to mentioning general principles, they provide readers with a general outline of the attitude towards hope in different eras and periods, as well as from the perspectives of different thinkers.

**Keywords:** Hope, Post-Kantian Philosophy, Existentialism, Pragmatism, Standard Explanation, Political Philosophy, Ernst Bloch, Richard Rorty

---

This article is a translation of the concept of hope in the Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published, Wed, Mar 8, 2017

(Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published, Wed, Mar 8, 2017)

## \*امید (بخش دوم)

مترجمین: سلمان صفدری<sup>۱</sup>

حسنا توحیدی فر<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۴

### چکیده

در بخش اول این مقاله که در شماره پیش چاپ گردید موضوع امید و نظریات مربوط به آن مورد بحث قرار گرفت. دیدگاه‌های اندیشمندانی چون افلاطون، ارسطو و برخی نویسندگان مسیحی مانند آگوستین، آکویناس و همچنین هابز و اسپینوزا و... درباره امید تشریح و تمایزات و تفاوت‌های آنها بیان گردید. در این شماره، در ادامه، نظریات گوناگونی که شامل دیدگاه‌های امید در عصر میانی و معاصر می‌باشد، ارائه شده است. دیدگاه افرادی چون کیرکگارد، مارسل، شوپنهاور، نیچه، ارنست بلوخ، ریچارد رورتی و نیز نظریاتی چون پراگماتیسم، تبیین استاندارد و رویکردهایی در ادبیات روان‌شناختی و فلسفه سیاسی در خصوص امید مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در مجموع این مقاله در صدد است دیدگاه‌های ارائه شده درباره امید را از ابتدا تا امروز به ویژه با نگاهی فلسفی مورد بحث و بررسی قرار دهد. گرچه نظریات ارائه شده بسیار موجز و به ذکر مبانی کلی بسنده شده است، اما طرحی کلی از نگرش امید را در اعصار و ادوار گوناگون و نیز از نگاه اندیشمندان متفاوت به خوانندگان ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** امید، فلسفه پساکانتی، اگزیستانسیالیسم، پراگماتیسم، تبیین استاندارد، فلسفه سیاسی، ارنست بلوخ، ریچارد رورتی

\* این مقاله ترجمه‌ای از مفهوم امید در دایره‌المعارف اسنفورد چاپ شده در سال ۲۰۱۷ می‌باشد.

(Stanford Encyclopedia of philosophy, First Published, Wed, Mar 8, 2017)

<sup>۱</sup>. پژوهشگر اجتماعی، مترجم - sn.safdari@gmail.com

<sup>۲</sup>. پژوهشگر اجتماعی، مترجم

## ۱- فلسفه پساکانتی و اگزیستانسیالیسم یا اصالت وجودی (درباره امید)

در فلسفه بعد از کانت، نقش امید مناقشه برانگیز است. می توان دو یا کمابیش چند رویکرد را از یکدیگر متمایز کرد. از یکسو، نویسندگانی مانند آرتور شوپنهاور<sup>۱</sup>، فریدریش نیچه<sup>۲</sup> و آلبر کامو<sup>۳</sup> هستند که مسئله امید را رد نمودند، نه به این دلیل که از نظر معرفت شناختی امید امری غیرعقلانی است بلکه به این دلیل که امید توضیح مناسبی برای رابطه با جهان که قادر به پاسخگویی و مواجهه با خواسته های بشر باشد، نیست. از سوی دیگر، نویسندگانی مانند سورن کیرکگارد<sup>۴</sup> و گابریل مارسل<sup>۵</sup> امید را به عنوان ابزاری برای استیلا بر محدودیت هایی که تجارب روزمره دارد، فرض کرده اند.

کیرکگارد مقدمتاً امید را به عنوان امری که به اعتقادات مذهبی مربوط است تعریف می نماید. با این حال، در حالی که کانت قصد دارد تا نشان دهد که اعتقاد و باور ما به خدا و امید برای بالاترین مطلوب و خیر در محدوده خرد امکان پذیر است، کیرکگارد تأکید می کند که امید (ابدی و جاودانه) متعالی تر از ادراک ماست. در رویکرد کیرکگارد، در مقابل ناامیدی، امید نقش مثبتی را ایفا می کند که در نوشته های خود آن را به اوج می رساند و بیان می دارد که یک فرد باید در تمام لحظات زندگی امید داشته باشد (Kierkegaard [1847] 1995: 251). کیرکگارد در کتاب «عشق» امید را در شکل بسیار کلی اش به عنوان رابطه ای برای امکان وقوع خیر تعریف می کند، بدین معنا که امید ارتباط انتظار یک فرد با احتمال وقوع خیر است (Kierkegaard [1847] 1995: 219).

اکثر مفسران کیرکگارد، بر تمایز بین امید آسمانی (یا ابدی) و امید زمینی (یا زمانی) تأکید دارند (Bernier, 2015; Fremstedal, 2012; McDonald, 2014). به نظر می رسد کیرکگارد در برخی اظهارنظرهایش بر این فرض است که یک امید طبیعی (Kierkegaard [1847] 1990: 82) یا امید برای برخی امور زمینی نیز وجود دارد (Kierkegaard [1847] 1995: 261). با این حال، کیرکگارد با یک بیان راسخ، امید را یک «استفاده زبانی نامناسب» می داند (Kierkegaard [1847] 1995: 261). وی تعریف خود را به صورت زیر تکمیل می کند: بهترین حالت مواجهه با خیر، امید داشتن است، امیدی که هیچ انتظار زمانی از آن نباید داشت بلکه یک امید ابدی است (Kierkegaard [1847] 1995: 249). در دیدگاه

<sup>۱</sup>. Arthur Schopenhauer

<sup>۲</sup>. Friedrich Nietzsche

<sup>۳</sup>. Albert Camus

<sup>۴</sup>. Søren Kierkegaard

<sup>۵</sup>. Gabriel Marcel

کیرکگارد امید (که به دقت بحث شده) همیشه به ابدیت جهت گیری دارد، چون امید مربوط به احتمال وقوع خیر است و بنابراین همیشگی است (Kierkegaard [1847] 1995: 249). این موضوع به تبیین کیرکگارد از زمان مربوط است. امید، به عنوان شکلی از انتظار، گرایش نسبت به احتمال وقوع یک امر است. در یک نگاه کلی در حالی که «انتظار» مربوط به خوبی و بدی (Kierkegaard [1847] 1995: 249) است، «امید» تنها مربوط به امکان تحقق خیر است. در تبیین کیرکگارد، امکان وقوع خیر، شکلی از ابدی بودن است (از نظر زمانی، ابدی بودن در آینده ممکن است).

از آنجا که انتظار مطلوب‌ها و خیرهای زمینی اغلب ناامیدکننده است - به دلیل آنکه خیلی دیر تحقق می‌یابد یا اصلاً محقق نمی‌شود (Kierkegaard [1843-1844] 1990: 215) - امید جاودانه (ابدی) نمی‌تواند در اصل ناامیدکننده باشد (Kierkegaard [1847] 1995: 261-3, Kierkegaard [1843-1844] 1990: 21). «همیشه و در هر زمان به همه چیز امیدواری وجود دارد» (Kierkegaard [1847] 1995: 249). کیرکگارد تقریباً امید ابدی را با امید مسیحی معادل می‌پندارد (McDonald, 2014: 164).

به منظور درک ارتباط بین امید زمینی و آسمانی، کیرکگارد به امید به عنوان امری که دارای تصاعد (هم افزایی) دیالکتیکی است، توجه می‌کند (Malantschuk (ed.) 1978: 247). نوعی از امید وجود دارد که در جوانی به صورت خودبه‌خود اتفاق می‌افتد، که به نظر می‌رسد این نوع امید، امیدی پیش‌خردمندانه است، نوعی اعتماد یا اطمینان سریع (Fremstedal, 2012: 52). این موضوع از «محاسبه معطوف به درک و فهم»<sup>۱</sup> پیروی می‌کند امیدی که شامل عکس‌العمل به احتمال تحقق نتیجه امیدوارانه است. این امید (زمینی) اغلب با تأخیر در تحقق یا عدم تحقق خیر مورد انتظار، ناکام می‌ماند. این ناامیدی و ناکامی به منظور دستیابی به امید جاودانه ضروری است، که در مقابل امید زمینی قرار دارد، چون طبق امید طبیعی ناب، امید دیگری وجود ندارد؛ در نتیجه این نوع امید علیه امید است (Kierkegaard [1851] 1990: 82). تعبیر کیرکگارد درباره داستان ابراهیم در کتاب ترس و لرز<sup>۲</sup> می‌تواند به عنوان تصویری از این نوع امید (امید جاودانه) باشد (Lippitt, 2015).

<sup>۱</sup>. Supportive Calculation of the Understanding

<sup>۲</sup>. Fear and Trembling

در حالی که امید زمینی با فهم و درک احتمال تحقق آن قضاوت می‌شود، امید جاودانه، فراتر از حد درک است. بنابراین امید ابدی به عنوان امری غیرمنطقی یا «جنون» مورد قضاوت قرار گرفته است (Kierkegaard [1851] 1990: 83). کیرکگارد صراحتاً اینکه چه زمان امید امری منطقی است را مورد پرسش قرار نمی‌دهد — احتمالاً چون امید جاودانه فراتر از عقل است — اما پرسش خوبی و بدی امید را در مورد موجب افتخار و شرمساری بودن آن مطرح می‌کند (Kierkegaard [1847] 1995: 260f.). او می‌گوید فردی که امید زمینی دارد اما هنوز تحقق نیافته است اغلب به عنوان فردی بی‌احتیاط و بی‌تدبیر مورد انتقاد است (یا شرمسار) (Kierkegaard [1847] 1995: 260) چون چنین فرض می‌شود که او «برآورد و محاسبه دقیقی» نداشته است. کیرکگارد به این دیدگاه از «هوشمندی» متوسل می‌شود تا تأکید کند که امید تنها با توجه به تحقق آن سنجیده می‌شود. بعلاوه ما باید به ارزش امید برای تحقق هدف توجه داشته باشیم (Kierkegaard [1847] 1995: 261). امید جاودانه، در این تبیین و رویکرد هرگز به عنوان امری شرمسارانه مورد توجه قرار نمی‌گیرد و ننگ محسوب نمی‌شود (Kierkegaard [1847] 1995: 260, 263). علاوه بر این و در راستای سنت مسیحی، وی استدلال می‌کند که ارزش امید بستگی به رابطه آن با عشق دارد: یعنی ما برای خود امیدواریم تنها اگر برای دیگران و فقط به همان اندازه امید داشته باشیم. عشق مفهومی میانجی است: بدون عشق، هیچ‌کس امید ندارد؛ با عشق همه امیدوارند و به همان اندازه که فرد برای خود امید دارد برای دیگران نیز امید دارد، چون به همان اندازه فرد به دیگران عشق می‌ورزد (Kierkegaard [1847] 1995: 260).

بنابراین همانند تبیین کانت، امید فرد رابطه متناسبی با یک مطالبه اخلاقی دارد. با این حال کیرکگارد امید را محدود به انتظار ما از یک مطالبه اخلاقی نمی‌بیند.

در مقابل، کیرکگارد، امید را به عنوان رابطه متناسبی مورد ملاحظه قرار می‌دهد که تعیین می‌کند که آیا ما واقعاً امیدواریم و یا اندازه واقعی انتظار ما چقدر است. امید برای خودمان تنها در امید به دیگران و از طریق آن قابل تحقق است (Bernier, 2015: 315). همانطور که قبلاً ذکر شد شوپنهاور<sup>۱</sup> رویکرد متضادی را در فلسفه بعد از کانت ارائه داد. اگرچه او معتقد است که امید داشتن و امیدوار بودن برای انسان‌ها امری طبیعی است، (Parerga and Paralipomena II, 1851: §313)، به علاوه مدعی است که ما عموماً بایستی

<sup>۱</sup>. Schopenhauer

کمتر از میلان امیدوار باشیم، همانطور که امید را «حملت و جهل قلبی»<sup>۱</sup> می‌داند. می‌توان اظهارات دوگانه شوپنهاور در مورد ارزش امید (وی جعبه پاندورا را که شامل همه خوبی‌ها و نتایج مفید بود، تفسیر نمود) را در نوشته‌هایش یافت، اما در مجموع، نقدی بر آن غالب است. دو جنبه در ارزیابی انتقادی وی از امید وجود دارد: تأثیر امید بر عقل و نقش آن در سعادت و خوشبختی. در دوگانگی شوپنهاور درباره آرزو و عقل، امید بیانی از آرزو است و یا دقیق‌تر، یک گرایش است. یک دلیل برای مشخص کردن علت مشکل‌آفرین بودن امید در رابطه با تأثیرش بر عقل این است که بیان‌کننده چرایی آرزو داشتن ما برای تحقق یک احتمال است (The World as Will and Representation, vol. 2, [1818] 1958: 216, 218).

**شوپنهاور معتقد است که امید، ادراک ما را تا جایی تقویت می‌کند که شکل خاصی از جهان نمایان شود، اما وی این نظریه را با ادعای راسخ‌تری که گویای این است که امید ممکن است آن را غیرممکن سازد تا چیزهای مرتبط با آن درک شود، پیوند می‌دهد. بنابراین امید، شناخت و ادراک را به روشی مشکل‌آفرین تحریف می‌نماید، چراکه مانع درک عقلانی از حقیقت می‌شود. با این حال، شوپنهاور نیز احتمال تأثیر مثبت امید را به عنوان برانگیزاننده و حمایتگر عقل تصدیق می‌کند [1818] (The World as Will and Representation, vol. 2, [1818] 1958: 221).**

شوپنهاور با توجه به سهم امید در خوشبختی و سعادت فردی، به نقش مثبت امید در زندگی انسان در مقایسه با زندگی حیوانات اشاره می‌کند. وی بیان می‌کند که حیوانات لذت بردن را کمتر از انسان‌ها تجربه می‌کنند، چون آنها فاقد امید و بنابراین فاقد لذت انتظار (پیش‌بینی) هستند. اما امید نه تنها می‌تواند زمانی که هدف مورد انتظار (هدفی که برای آن امید وجود دارد) تحقق نمی‌یابد به ناامیدی منتهی شود، بلکه حتی زمانی هم که تحقق می‌یابد نیز می‌تواند منجر به ناامیدی شود اگر نتیجه به دست آمده در حد انتظار، رضایت‌بخش نباشد: 1958 [1818] 2 (The World as Will and Representation, vol. 2 [1818] 1958: 573). شوپنهاور از نظریه و ایده کانت که بیان می‌دارد ما ممکن است برای خوشبختی‌مان در ارتباط با رفتار اخلاقی‌مان امیدوار باشیم، انتقاد می‌کند (خیر مطلق). این مفهوم امید، با توجه به نظریه شوپنهاور، کانت را تلویحاً به شکلی از اخلاق مبتنی بر سعادت ملزم می‌نماید (Basis of Morality II, §3, 34). بنابراین، هرچند شوپنهاور گاه به جنبه‌های مثبت امید اشاره می‌کند، اما ارزیابی کلی او از امید منفی است. این امر با دیدگاه وی درباره اینکه زندگی

۱. Folly of the Heart

سرشار از ناامیدی و رنج اجتناب‌ناپذیر است و اینکه این رنج‌ها تنها با خلاص شدن از آرزوها کاسته می‌شود، مطابقت دارد. به طور ایده‌آل، این به معنای «نفی اراده بر زندگی» است (The World as Will and Representation, vol. 1, [1818] 2010: 405).

«وسوسه امید» (The World as Will and Representation, vol. 1, [1818] 2010: 419) به عنوان سدی برای «نفی اراده» عمل می‌کند، در حالی که ناامیدی می‌تواند به تغییر «خرد فرد و حصول نیکی (خیر) و خلوص واقعی اندیشه» کمک کند (The World as Will and Representation, vol. 1, [1818] 2010: 420). جالب اینجاست که شوپنهاور به ایده رستگاری که به انکار اراده تأکید دارد، علاقه‌مند است (Schopenhauer [1818], 1958: 610)؛ به نظر می‌رسد که او نوعی از امید متعالی را برای پایان تمام رنج‌ها قبول دارد (Schopenhauer [1818] 1958: 610). اگرچه او چنین نمی‌گوید، اما هرکس می‌تواند دیدگاه وی را به عنوان «امیدی برای پایان امید» توصیف نماید.

«نیچه» شاید معروف‌ترین منتقد امید در سنت پساکانتی است. در مقدمه سوم «زرتشت»<sup>۱</sup>، وی هشدار می‌دهد که: «آنانی را که با شما درباره امیدهای ماورای عالم صحبت می‌کنند، باور نکنید» (Zarathustra [1883-85], 2006: 6). به همین ترتیب در کتاب «فراتر از خیر و شر»<sup>۲</sup> وی با تمامی تفکرات امید در «هارمونی‌های پنهان» در «سعادت و عدالت آینده» مخالفت می‌کند (Beyond Good & Evil, [1886], 2008: 562). در تفسیر وی از اسطوره پاندورا (Human, All Too Human, 1878: 71) او امید را بدترین شرارت‌ها می‌خواند چون عذاب انسان را طولانی‌تر می‌کند. با این حال، نگاه دقیق‌تر نشان می‌دهد، که فراتر از انتقاد او به امیدهای مذهبی و متافیزیکی، وی همچنان به چشم‌انداز مثبت امید اشاره می‌کند: «اینکه انسان از کینه توزی رها می‌شود». اینکه برای من پلی به سوی بالاترین امید و رنگین‌کمانی پس از رعد و برقی طولانی وجود دارد (Zarathustra [1883-85], 2006: 77).

نیچه امید را در کنار خشم، ترس، خوشبختی و انتقام از جمله «احساسات قوی» به شمار می‌آورد (Nietzsche [1887, 2006: 103]). به علاوه، او بارها و بارها امید را با استفاده از استعاره رنگین‌کمان توصیف می‌کند: «امید رنگین‌کمانی است بر فراز آبشار جریان زندگی (as cited in Bidmon 2016: 188). با این حال، استعاره «رنگین‌کمان»

<sup>۱</sup>. کتابی از نیچه (Zarathustra)

<sup>۲</sup>. Beyond Good and Evil (1886)

دوسویه‌ای است. در یک سو، به تصور نیچه آن را به «ابرانسان» مرتبط می‌سازد که آیا نمی‌بیند رنگین‌کمان و پلی از ابرانسان را؟ (Zarathustra [1883-85], 2006: 36). از سوی دیگر، رنگین‌کمان دست‌نیافتنی است و خود را عقب کشیده و نیچه آن را یک «پل وهمی یا غیرواقعی» می‌خواند (Zarathustra, [1883-85] 2006: 175; see also Bidmon 2016: 188f.). در کتاب «فراتر از خیر و شر» او در نهایت مدعی است که ما باید امید خود را در نظریات «فلاسفه جدید» و در اندیشه‌هایی که به اندازه کافی قوی و اصیل هستند تثبیت کنیم (Beyond Good & Evil, [1886], 2008: 600).

به همین ترتیب، در کتاب «همه انسان‌ها انسانند»<sup>۱</sup> نیز او تغییر نظم اجتماعی را هدفی از امید در نظر می‌گیرد.

ما تنها زمانی خردمندانه محق امیدواری هستیم که معتقد باشیم نسبت به آنچه در شرایط عینی (عینیت) وجود دارد، ما و هم‌رتبه‌هایمان، نیرو و قدرت بیشتری در قلب و سرمان داریم (Human All Too Human, 1878: 443). بنابراین امید عقلانی در اعتماد به ظرفیت و توانایی فرد در دستیابی به نتیجه مطلوب بنیان نهاده شده است. با این حال، نیچه اضافه می‌کند که معمولاً این نوع امید به «پیش فرض، یک برآورد بیش از حد» می‌انجامد (Ibid).

«آلبر کامو» از نظریه نیچه درباره امید (مذهبی) که بدترین شرارت‌هاست تبعیت می‌کند (Judacken and Bernasconi, 2012: 264). انتقاد وی از امید با این عقیده و نظر ارتباط دارد که وجود انسان «پوچ»<sup>۲</sup> است. «احساس ناخوشایند پوچی» (Camus, 1955: 72) با یک تفاوت مشخص می‌شود: ذهن انسان سوالات اساسی در مورد معنای زندگی می‌پرسد، اما «جهان» پاسخگو نیست. درک کامو از پوچی در سیسیفوس<sup>۳</sup> کسی که پوچی زندگی را در «سعی یا رنج باطل (بیهوده و پوچ) و ناامید» اش بیان می‌کند به بهترین شکل ارائه شده است (Camus, 1955: 119). این فرضیه که زندگی بی‌معنا و پوچ است با نفی امید مذهبی برای رهایی همراه است. کامو در نوشته متاخرش به نام «عروسی» ([1938], 1970) با عقاید مذهبی درباره روح جاودانه و امید برای زندگی پس از مرگ، مخالفت می‌کند. در واقع، امید خطایی است که کامو می‌خواهد از آن اجتناب کند (Aronson, 2012). اگرچه کامو غالباً به عنوان یک «اگزیستانسیالیست» تعریف می‌شود، اما وی خود

<sup>۱</sup>. Human All too Human

<sup>۲</sup>. Absurd

<sup>۳</sup>. Sisyphus، فردی که در افسانه یونانی محکوم به غلتاندن سنگی بر روی کوه بود.

را از این جنبش متمایز می‌پندارد. یک دلیل این است که او با نگرش امید‌آگزیستانسیالیستی مخالف است؛ کیرگگارد به طور خاص می‌گوید «آنها هرچه را که باعث شکست‌شان می‌شود را می‌پرستند و دلیلی برای امیدواری به آنچه که آنها را ناتوان می‌کند می‌یابند. این امید اجباری در همه آنها مذهبی است (Camus, 1955: 32).

همانطور که قبلاً ذکر شد، نوعی امید که کامو صراحتاً رد می‌کند امید مذهبی برای زندگی بعد از مرگ است. نوع دوم امید، که در ابتدا در ربل<sup>۱</sup> بحث شد، امیدی است که فراتر از خود فرد است. «یعنی امید به زندگی دیگر که فرد باید سزاوار آن باشد» (Camus, 1955). بر طبق گفته کامو، مشکلی که در ارتباط با امیدواری برای اتوپیای اجتماعی وجود دارد این است که آنها گرایش به دیکتاتوری دارند. به نظر می‌رسد دلیل دیگر برای رد چنین امیدی این است که این نوع امیدها از وجود احساسات، از اینجا و اکنون و از درک زیبایی‌های این زندگی دچار اغتشاش می‌شوند. ما همچنین نیازی نداریم تا برای روبرو شدن با سختی‌های زندگی و مرگ امیدوار باشیم: بجای امیدواری برای زندگی بعد از مرگ (ارتکاب به خودکشی)، یک فرد باید از مرگ به عنوان «آشکارترین پوچی» آگاهی یابد (Camus, 1955, 59) و بر «مرگ غیرقابل انکار و نه از روی اراده آزاد خود» واقف باشد (Camus, 1955: 55). سیسیفوس گرایشی از شفافیت و آگاهی را که کامو توصیه می‌کند با مثال به خوبی نشان می‌دهد. با اینکه او برای آینده بهتر امیدوار نیست یا ترجیحاً به خاطر اینکه او برای آینده بهتر امیدوار نیست — یک فرد باید خوشبختی سیسیفوس را تصور کند (Camus, 1955: 123).

کامو با وجود انتقاد از امید، بیان می‌کند که زندگی بدون امید (تقریباً) غیرممکن است، حتی اگر یک فرد آرزوی رهایی از امید را داشته باشد (Camus, 1955, 113). احتمالاً این ادعا تنها توصیفی است که واقعیتی را درباره روان‌شناسی انسان بیان می‌کند. با این حال، کامو در نامه‌ای به دوستش و شاعر رنه شار<sup>۲</sup>، کتاب ربل را یک «کتاب امید» خواند (Schlette, 1995: 130). در این یادداشت، اخیراً پیشنهاد شده که کامو دیدگاه مثبتی از امید را پذیرفته — نوعی از «امید عجیب و غریب» را که در حال حاضر به سمت احتمالات ذاتی معطوف است (Schlette, 1995: 134) و با نوع دوستی و همبستگی تمام بشر تعریف می‌شود (Bidmon 2016: 233).

<sup>۱</sup>. Rebel

<sup>۲</sup>. René Char

در حالی که نقش مثبت امید در نظریه کامو در بهترین حالت به صورت پنهان قرار دارد، در نوشته‌های «مارسل» به طور چشمگیری پررنگ می‌شود. در بطن تبیین مارسل از امید بین «من امیدوارم...»، که یک گفته مطلق است و «من امیدوارم که...» تمایزی وجود دارد [Marcel [1952] 2010: 26]. مارسل بیشتر به امید مطلق عمومی علاقه‌مند است که تصور می‌کند عملی است برای غلبهٔ فعالانه یا پیروزمندانه بر وسوسه ناامیدی (Marcel [1952], 2010: 30). روشی که در آن مارسل «رمز» امید را مشخص می‌کند (Marcel [1952], 2010: 29) اشاره به رابطه بین امید و صبر و بردباری دارد (Marcel [1952], 2010: 33). امید دلالت بر توجه به «ریتم شخصی»<sup>۱</sup> و «اطمینان»<sup>۲</sup> در فرایند خاص رشد و توسعه شخصی دارد (Marcel [1952], 2010: 34). مارسل این پرسش را درباره عقلانیت امید در نظر می‌گیرد که آیا امید یک وهم و تصویری خیالی است که آرزوها و خواسته‌های فرد برای یک واقعیت را دربرمی‌گیرد (Marcel [1952], 2010: 39). وی پاسخ می‌دهد که این مخالفت در مقابل ارزش امید در درجه اول برای امیدهایی به کار می‌رود که با یک نتیجه خاص مرتبط‌اند، اما هنگامی که امید فرای تصور و تخیل باشد به کار گرفته نمی‌شود؛ از آنجا که فرد امیدوار به سادگی انتظار یک واقعه و حادثه خاص را ندارد، امید وی نمی‌تواند با توجه به احتمال تحقق یافتن قضاوت شود. مارسل این موضوع را با ارائه نمونه‌ای از امر پوچ و نامعتبر نشان می‌دهد (Marcel [1952], 2010: 40). اگر فرد امیدوار باشد که در زمان مشخصی سالم باشد، در صورت بروز ناسلامتی خطر ایجاد یأس و ناامیدی وجود دارد. با این حال، امید مطلق که مارسل بیان می‌کند اشاره به یک شیوه فائق آمدن دارد. بیمار، امید واقعی دارد اگر بداند در صورتی که درمانی نباشد هیچ چیز ضرورتاً از دست نمی‌رود (Marcel [1952], 2010: 40). مارسل نیز مانند کیرکگارد به عنوان یک اگزیستانسیالیست خدا‌باور، نهایتاً امکان وجود امید مطلق را با وجود خدا مرتبط می‌سازد. امید مطلق ضرورتاً مربوط به ایمان به خدا است و «پاسخی است از یک مخلوق به موجود بی‌نهایتی که هرچه دارد از اوست» (Marcel [1952], 2010: 41).

---

<sup>۱</sup>. Personal Rhythm

<sup>۲</sup>. Confidence

## ۲- [امید از نگاه] پراگماتیسم<sup>۱</sup> (عمل‌گرایی)

گرچه امید به ندرت در نوشته‌های پراگماتیسمی به طور واضح و به صراحت ارائه شده است، اما تبیین و برآورد پراگماتیستی از امید می‌تواند در آثار ویلیام جیمز و جان دیویی (Fishman and McCarthy 2007; Green 2008; Koopman 2006, 2009; Rorty 1999; Shade 2001) یافت شود. همانطور که پاتریک شید<sup>۲</sup> ذکر می‌کند موضوع امید «در اکثر فلسفه‌های پراگماتیستی» مورد اشاره قرار گرفته است، همچنان که امید به موضوعات و مباحث اصلی پراگماتیستی مانند بهبودگرایی<sup>۳</sup>، ایمان<sup>۴</sup> و امیدهای خاص برای پیشرفت اجتماعی مربوط است.

در واقع، مفهوم ایمان از نظر جیمز در میل به اعتقادی است که با امید به شدت مرتبط است. جیمز، در مقاله خود قصد دارد تا «توجهی از ایمان» یا «دفاعی از ایمان» را عرضه کند، دفاعی از حق ما برای پذیرش یا گرایشی اعتقادی در مسائل دینی، (James [1897], 1: 2015). هرچند موضوع اصلی او ایمان و اعتقاد دینی و مذهبی است، با این حال وی اشاره می‌کند که توجیه ساختاری مشابهی از ایمان یا اعتماد، می‌تواند برای پاسخ به پرسش‌ها و مسائل اجتماعی به کار رود. این موضوع که باور کنیم دیگری قابل اعتماد است یا ما را دوست دارد ممکن است عقلانی و منطقی باشد، اگرچه ممکن است قادر به اثبات آن نباشیم. سه معیار برای عقلانی بودن ایمان باید تحقق یابد: (۱) این مسئله نمی‌تواند به طور علمی قطعی باشد، (۲) این باور ممکن است حقیقت داشته باشد و (۳) اینکه برای ما بهتر است اعتقاد داشته باشیم. جیمز، در بحث خود، پیوندی را با مفهوم امید ترسیم می‌کند که مدعی است نگرش بدبینانه و منکر خدا از نگرش ایمان به خدا، خیلی منطقی‌تر نیست. شک و تردید باعث می‌شود که ترس ما از خطا بودنش عاقلانه‌تر و بهتر از امید (امید مبتنی بر ایمان) ما به آن چیزی باشد که ممکن است حقیقت داشته باشد (James [1897], 2015: 27). جیمز این نگرش را نقد می‌کند: «چه دلیلی وجود دارد که گول زدن از طریق امید خیلی بدتر از گول زدن از طریق ترس باشد؟ (James [1897] 2015: 27).

در نوشته‌های دیویی<sup>۵</sup>، موضوع امید با برآورد و تبیین وی از بهبودگرایی ارتباط دارد (Shede, 2001: 139). بهبودگرایی تفکری است که حداقل مبنا و بنیان کافی از خیریت

<sup>۱</sup>. Pragmatism

<sup>۲</sup>. Patrick Shade

<sup>۳</sup>. Meliorism

<sup>۴</sup>. Faith

<sup>۵</sup>. Dewey

در زندگی و شرایط آن وجود دارد به طوری که با تفکر و تلاش جدی می‌توانیم دائماً چیزها را بهتر کنیم یا بهبود بخشیم (Dewey [1916], 1982: 294). دیویی بهبودگرایی را از «خوش‌بینی» متمایز می‌سازد: بهبودگرایی یا بهبودطلبی در این زمینه به خوش‌بینی حمله‌ور می‌شود چرا که خوش‌بینی، رضایت فطری را با چیزهایی که وجود دارند تقویت می‌کند؛ آنچه نیاز است شناخت درست بدی و شر است، نه برای پذیرش آنها به عنوان یک هدف نهایی بلکه به دلیل برانگیختن انرژی برای اصلاح آنها (ibid). از نظر دیویی، هدف امید یا بهبودگرایی، اولین و مهم‌ترین (عامل) دموکراسی است و این موضوع تفکری ساده است که پیشرفت‌های سیاسی و اخلاقی وابسته به هیچ چیزی به غیر از افراد، ارزش‌ها و اعمالشان نیست (ibid: 107).

### ۳- تبیین استاندارد و عقلانیت امید

بحث معاصر درباره امید در فلسفه تحلیلی، عمدتاً مربوط به ارائه تعریفی از امید با بیان استانداردهای عقلانیت و توضیح ارزش امید است. این بحث به عنوان نقطه آغازین خود «تعریف ارتدوکسی»<sup>۱</sup> (Martin, 2013: 11) یا «برآورد استاندارد»<sup>۲</sup> (Meirav 2009: 217) تعریف می‌گردد که امید را از نظر یک خواست و آرزو برای یک نتیجه و باور به امکان تحقق نتیجه، تحلیل می‌کند. داوونی<sup>۳</sup> چنین شرح می‌دهد:

دو معیار که به طور مستقل ضروری بوده و مشترکاً برای «امیدوارم که...» کفایت می‌کند، وجود دارد: اول این است که هدف امیدبلید مورد دلخواه فرد امیدوار باشد. دوم اینکه هدف امید در محدوده‌ای از امکان فیزیکی قرار بگیرد که شامل غیرممکن‌ها یا غیرمحمتمل‌ها است، اما از نظر منطقی امکان‌پذیر است (Downie, 1963: 248f)؛ به همین ترتیب جی. پی. دی<sup>۴</sup> می‌نویسد که: «A امیدوار است که P» درست باشد تا زمانی که A، آن P را می‌خواهد و A فکر می‌کند که آن P تا حدودی هرچند کوچک احتمال دارد درست باشد (Day, 1969: 89).

شرط دلخواه، این حقیقت را روشن می‌کند که هدف به نتیجه می‌رسد. در مورد شرایط اعتقادی، توافق عمومی‌ای وجود دارد، بدین شکل که ما نمی‌توانیم برای آنچه که به

2. Orthodox Definition

۲. Standard Account

۳. R.S. Downie

۴. J. P. Day

غیرممکن بودن یا خاص بودن آن اعتقاد داریم، امیدوار باشیم. تبیین توصیفی از امید تنها به اعتقاد فرد امیدوار درباره احتمال رسیدن به هدف مربوط است، جدای از اینکه این باور و اعتقاد درست باشد: یک فرد می‌تواند برای هدفی که برای احتمال به نتیجه رسیدنش معتقد است، امیدوار باشد حتی اگر در حقیقت هدف غیرممکن باشد. در حالی که اکثر برآوردها، این ایده را مطرح می‌کنند که فرد امیدوار باور مثبتی به امکان تحقق نتیجه دارد و حداقل چیزی که مورد نیاز است اینست که اعتقاد به عدم تحقق نتیجه نباید وجود داشته باشد (Pettit, 2004: 153).

اکثر نویسندگان به طور ضمنی بر این فرضند که رویداد امیدوارکننده متعلق به آینده است. با این وجود، در کاربرد معمول، اغلب مردم در مورد حوادث و رویدادهای گذشته‌ای که درباره آن آگاهی کاملی ندارند اظهار امیدواری می‌کنند. یک نمونه از این امید اینست که فرد در هنگام مرگ رنج زیادی نکشد. در حالی که برخی از نویسندگان استفاده از زبان امید را برای موارد مربوط به آینده بی‌فایده می‌دانند (McGeer, 2004: 104)، دیگر نویسندگان بیان می‌دارند که اینها موضوعات واقعی امید هستند (Martin, 2013: 68).

مسئله دیگر در این زمینه مربوط به مفهوم امکان است که در این مقاله آمده است. واضح است که ما نمی‌توانیم برای موضوعاتی که منطقاً غیرممکن‌اند امیدوار باشیم، اما می‌توانیم برای آنچه به لحاظ فیزیکی غیرممکن‌اند امید داشته باشیم. برای مثال آیا افراد فوت شده در آینده از خواب بیدار خواهند شد؟ برای مثال دونی<sup>۱</sup> معتقد است که احتمال (رخداد) منطقی کافی نیست (Downie, 1963: 249)، در حالی که چیگنل<sup>۲</sup> امکان امید برای چیزی که به طور فیزیکی غیرممکن است را مستثنی قرار نمی‌دهد (Chignell, 2013: 201). در پاسخ به این سؤال، همه دیدگاه‌ها (به جز Wheatley, 1958) به مواردی از امید که در آن (دستیابی به) نتیجه بسیار غیرممکن است اشاره دارد. به عبارت دیگر، در امیدواری هیچ حد و مرزی برای امکان وجود ندارد (Meirav, 2009: 219).

به همین ترتیب، برخی از نویسندگان به این اعتقاد که مؤلفه‌های مطلوب و اعتقادی که سنت ارتدوکسی آن را از شرایط لازم برای امیدواری می‌داند، تردید دارند (اگرچه سگال و تکستور<sup>۳</sup> این موضوع را انکار می‌کنند). با این حال، مخالفت‌های متقاعدکننده‌ای در

<sup>۱</sup>. Downie

<sup>۲</sup>. Chignell

<sup>۳</sup>. Segal and Textor (2015)

برابر این ایده مطرح شده است که تعریف استاندارد شرایط کافی برای امید را فراهم می‌کند، آریل میراو و فیلیپ پتیت<sup>۱</sup> مهم‌ترین مخالف‌ها را مطرح می‌کنند.

میراو معتقد است که تعریف استاندارد برای تمایز امید از ناامیدی با شکست همراه است: دو نفر می‌توانند خواسته‌ها و اعتقادات یکسانی درباره امکان یک نتیجه داشته باشند و هنوز یکی از آنها ممکن است برای نتیجه‌ای که دیگری از آن ناامید شده است، امیدوار باشد. با توجه به «برآورد یا تبیین عامل خارجی»<sup>۲</sup> میراو (Meirav, 2009: 230)، امید همچنین شامل گرایش نسبت به یک عامل خارجی است (به عنوان مثال طبیعت، سرنوشت، خدا) که در آن، تحقق هدف مورد انتظار معطوف به علت است. «اگر فردی عامل خارجی را خوب ببیند، پس برای انتظار کشیدن امیدوار است.» اگر فرد آن عامل خارجی را بد ببیند، از آن ناامید خواهد بود (Meirav, 2009: 230). میراو این تعریف را با ادعایی درباره عقلانیت امید پیوند می‌دهد: عقلانیت امید بستگی به عقلانیت اعتقاد به خیریت یک عامل خارجی دارد (Meirav, 2009: 233). موضوع نگرانی دیگر این است که تبیین استاندارد برای توضیح اینکه امید چگونه می‌تواند انگیزه خاصی را در شرایط دشوار داشته باشد، بخصوص زمانی که احتمال نتیجه مطلوب کم است، با شکست مواجه می‌شود (Pettit, 2004). این مخالفت براساس این ایده است که امید با عاملیت ما رابطه نزدیکی دارد. ویکتوریا مک‌گیر مدعی است حتی در مواردی که ما هیچ چیزی را برای آنکه امید داشته باشیم پیدا نمی‌کنیم، امید کماکان شیوه مثبت و گسترده‌ای برای رسیدن به عاملیت فرد و مقوم انرژی‌ها به سوی آینده است (McGeer, 2004). به منظور ایجاد قدرت انگیزشی امید، پتیت نوع «سطحی» امید را که در تعریف ارتدوکسی بیان شده است از امید «اساسی» متمایز می‌سازد (Pettit, 2004: 154). وی چنین تعبیر می‌کند که امید اساسی (ذاتی) که بر باور و اعتقاد تأثیر می‌گذارد، آن عاملی است که واقعاً وجود ندارد: امید شامل عملی است که چارچوب مطلوب برای تحقق هدف در آن وجود داشته باشد و یا یک شانس مناسب برای تحقق آن وجود داشته باشد، همانطور که پیش بینی شامل انتظار همراه با بیم و ترس است (Pettite, 2004, 158).

<sup>۱</sup>. Meirav (2009) and Philip Pettit (2004)

<sup>۲</sup>. External Factor Account

با این حال به نظر می‌رسد این تعریف، امید را یک گرایش ذاتاً غیرمنطقی می‌داند چون به نظر می‌رسد این امر به فردی امیدوار برای عمل نیاز دارد، حتی اگر کنشگر باور اشتباهی داشته باشد.

در موارد معمول، یک فرد امیدوار خود را به عنوان کنشگر توصیف نمی‌کند به شرطی که شانس‌هایش در سطح بالایی باشد، اما برای شانس‌هایی که به اندازه کافی خوب باشند وی تلاش می‌کند (Martin, 2013: 23).

**کالهن<sup>۱</sup> استدلال می‌کند که «با امید است که ما تحت شرایط خاصی زندگی می‌کنیم، اگر نگاهی به آینده داشته باشیم».** در حالی که پتیت پیشنهاد می‌کند که ما اگر شانس خوبی برای رسیدن به هدف داشته باشیم فعالیت می‌کنیم و مارتین می‌گوید که امید امکان محض است، کالهن معتقد است که امید چشم‌اندازی به آینده از نظر امکان موفقیت است. سومین مؤلفه امید در کنار مطلوبیت و اعتقاد و باور، با توجه به نظر وی، «یک ایده پدیدارشناختی از آینده تعین یافته‌ای است که محتوای آن متضمن موفقیت است». وی معتقد است که این ایده پدیدارشناختی (وجه سوم امید)، مستقل از مطلوبیت‌های کنشگران، دارای اثر انگیزه‌بخش است. این مؤلفه‌ها مبتنی بر خرد و اندیشه نیستند؛ زیرا دارای بنیان‌های غیرعقلانی مانند عادت به موفقیت یا شکست هستند. آدرین مارتین در اظهارنظر متأخرش، قصد دارد تا نقایص تعریف استاندارد از امید را به شیوه متفاوتی اصلاح نماید و تبیینی از عقلانیت و امید را ارائه دهد. مانند واکر (Walker, 2006: 48)، مارتین معتقد است که امید نباید از نظر ضرورت و شرایط کافی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد، بلکه باید به عنوان یک «سندورم» با نشانه‌های پارادایمی مورد بررسی قرار گیرد (Martin, 2013: 62). این علائم شامل دو عنصر دیگر علاوه بر باور و مطلوبیت یا جذابیت و کشش است که این دو شامل: اول، کنشگر نباید در برابر اقدامات خاص مصلحت‌اندیشی کند. دوم، کنشگر باید تمایل و کشش خود به نتیجه را به عنوان دلیل عملی برای انجام اقداماتی که دارای مشخصه‌ای از امید هستند، تلقی کند.

مارتین برآورد و تبیین خود را **تز پیوستگی یا الحاق<sup>۲</sup>** می‌نامد که اشاره دارد به این واقعیت که فرد امیدوار عناصر مطلوب را با شمای عقلانی اهداف خود پیوند می‌دهد. در تبیین مارتین، عقلانیت امید در وهله اول یک پرسش عملی است. در حالی که انگیزش و

<sup>۱</sup>. Cheshire Calhoun

<sup>۲</sup>. Incorporation Thesis

تمایل به نتیجه موضوعی نیست که با هنجارهای عقلانی مرتبط باشد، یعنی همان باور به امکان تحقق نتیجه بر مبنای عقلانیت تئوریک که مشخص‌کننده امکان حصول نتیجه است. با این حال چه فرد اعتقاد به این امکان را به عنوان مجوز اقدامات امیدبخش خود ببیند چه کشش خود را به عنوان عقلانیت عملی برای انجام فعالیت‌های امیدوارانه بداند در هر صورت امید با هنجارهای عقلانی هدف، کنترل می‌شود (Martin, 2013: 51). در این رابطه، تبیین وی مشابه دیدگاه پتیت است که بر ارزش ابزاری امید برای دستیابی به اهدافمان تأکید دارد (Pettit, 2004: 161).

یکی دیگر از ابعاد ارزش توسط نظریه بونز<sup>۱</sup> ارائه شده است. وی معتقد است در مواردی که امید هیچ ارزش مهم و ابزاری ندارد (چون ما نمی‌توانیم شرایط مطلوب را بدست آوریم)، اما هنوز هم می‌تواند ارزش ذاتی داشته باشد. در دیدگاه بونز، این ارزش ذاتی، به امید مربوط است چون متضمن تصویری ذهنی است. این مشخصه امید عامل ارزش ذاتی آن به سه دلیل زیر است: اول، امید دارای ارزش ذاتی است چون تصویر ذهنی مطلوبی در ذات خود دارد (Bovens, 1999: 675). دوم، دارای ارزش معرفتی است چون درک از خود یک فرد را ارتقاء می‌بخشد. سوم، امید دارای ارزش ذاتی است چون امید شامل عشق نسبت به دیگران و نسبت به خود فرد است، که ذاتاً اقدامی ارزشمند است. این که امید دارای رابطه تنگاتنگی با عشق است فضیلت تصویر ذهنی است چون انرژی صرف شده ذهنی فرد درباره خوشبختی دیگران، سازنده عشق اوست.

رویکرد دیگر نسبت به ارزش امید با استفاده از چارچوبی از معرفت‌شناسی فضیلت ایجاد شده است. نانسی اسنو (Nancy Snow, 2013) سه مفهوم را که در آنها امید می‌تواند به عنوان فضیلتی عقلانی درک شود مطرح می‌کند:

۱. امید برانگیزاننده پیگیری دستیابی به اهداف معرفتی همچون دانش است.
۲. امید کیفیت‌ها را به عوامل معرفتی مانند قابلیت جهش، استقامت، انعطاف‌پذیری و گشودگی مزین می‌کند که فراتر از تلاش برای پیگیری موفقیت‌آمیز این اهداف است.
۳. امید به عنوان نوعی روش در پیگیری و دنبال نمودن اهداف عقلانی عمل می‌کند (برای ارزیابی انتقادی، رویکرد کوب (Cobb, 2015: Snow) را ببینید).

---

۱. Luc Bovens (1999)

همچنین باید به این نکته اشاره کرد که تبیین استاندارد معنای امید را آنچنان که در سنت فلسفی مورد توجه است مورد بررسی قرار نمی‌دهد، به خصوص آنکه این تبیین به امیدهای نامعین توجهی ندارد. برای مثال، تمایز هارسل بین «امیدوارم که» و امید بدون یک هدف معین، از سایر تبیین‌ها جدا می‌شود.

**جوزف گادفری** امید را بدون توجه به موضوع امید ذاتی و اساسی تعریف کرده و تبیین خود از امید را بر مبنای آنالیز بلوخ، کانت و مارسل ارائه داده است (Godfrey, 1987). تئوری پراگماتیستی پاتریک شید، امیدهای خاص و امیدواری را که به معنای «گشودگی به احتمالاتی است که برای ما معنادار و نویدبخش هستند» از هم متمایز می‌سازد (Shade, 2001: 139). جاناتان لیر به طور مشابه «امید رادیکال»<sup>۱</sup> را به عنوان حسی از یک آینده توصیف می‌کند که در آن امور مناسبی بروز خواهند یافت (Lear, 2008: 94)، هرچند تمام امیدهای خاص از بین رفته باشند؛ همچنین متیو راتکلیف<sup>۲</sup> چنین امید رادیکالی را به عنوان نمونه‌ای برای «امید نیت‌مند»<sup>۳</sup> در نظر دارد که در واقع نوعی از تمایلات کلی و یا حسی از چگونگی تعامل اشیاء و امور با جهان، در متن شرایط نیت‌مندی است برای مثال نوعی که در آن «من امیدوارم که P» امکان‌پذیر باشد (Ratcliffe, 2013: 602).

#### ۴- تحلیل امید در ادبیات روان‌شناختی

روان‌شناسان و روان‌کاوان بطور سیستماتیک از سال ۱۹۵۰ امید را بررسی کرده‌اند (Frank, 1968). در بسیاری از این مطالعات اولیه، امید به عنوان ترکیبی از درک یک نتیجه به عنوان امری مهم برای یک کنشگر در دستیابی و داشتن یک احتمال خاص برای آن دیده می‌شود (Stotland, 1969). در حالی که این درک از امید متفاوت از تبیین فلسفی است، با در نظر گرفتن یک احتمال حداقلی، کماکان این درک از امید نقش مهمی را در مطالعات روان‌شناختی متأخر ایفا می‌کند.

یک رویکرد نافذ در روان‌شناسی امید، نظریه امید چارلز اشنایدر است (برای مرور، Rond و Cheavens ۲۰۰۹ را مشاهده کنید). اشنایدر، امید را اینگونه تعریف می‌کند: در

<sup>۱</sup>. Radical Hope

<sup>۲</sup>. Matthew Ratcliffe

<sup>۳</sup>. Pre-Intentional Hope

یک چارچوب هدف‌گذاری از امید ما فرض می‌کنیم که دو نوع عنصر مهم و مرتبط در مورد امید وجود دارد اولاً فرض می‌کنیم که امید با مشاهده یا درک موفقیت‌آمیز از تلاش برای رسیدن به هدف تقویت و تحکیم می‌شود، اما مؤلفه عاملیت اشاره دارد به حس تعین موفقیت در دستیابی به اهداف در گذشته، حال و آینده. دوم، فرض می‌کنیم که امید تحت تأثیر احتمال درک شده از مسیرهای موفقیت‌آمیز مرتبط با اهداف قرار می‌گیرد (Snyder et al. 1991: 570).

بر این اساس اشنایدر و دیگران «مقیاس امید»<sup>۱</sup> را ارائه کردند که چندین مؤلفه از عاملیت و مسیرهای درک شده برای رسیدن به هدف را بررسی می‌کند.

اعتراضات متفاوتی علیه این تحلیل از امید مطرح شده است. یکی این است که «درک عاملیت»<sup>۲</sup>، هم مربوط به گذشته است و هم آینده و بنابراین به جای امید برای تحقق نتایج خاص، سنجش کلی مختصات امیدواری مدنظر است. به عنوان یک نتیجه، روان‌شناسان بیشتر مقیاس امیدهای «خاص» را بررسی کرده‌اند (Lopez et al. 2000: 61). دومین مسئله مربوط به این موضوع است که آیا تعریف اشنایدر از امید به اندازه کافی متمایز از خوش‌بینی است (Miceli and Castelfranchi 2010; Aspinwall and Leaf 2002). اشنایدر تمایل دارد از طریق پیوند بین امید با باور درباره خودکفایی<sup>۳</sup> امید را از خوش‌بینی متمایز سازد (Snyder 2002; Magaletta and Oliver 1999) و حفظ واژه «خوش‌بینی»<sup>۴</sup> را تنها برای انتظارات تعمیم یافته درباره نتایج مثبت تعریف می‌کند. با این حال، استفاده متداول از این اصطلاح بهتر از این ایده است که امید می‌تواند وجود داشته باشد، حتی اگر احتمال زیادی برای نتیجه وجود نداشته باشد.

## ۵- امید در فلسفه سیاسی

در حالی که اهمیت سیاسی امید به عنوان یک موضوع روان‌شناختی توسط فلاسفه پیش‌مدرن و مدرن به رسمیت شناخته شده است و در حالی که امید مذهبی برای زندگی پس از مرگ، موضوع اساسی در فلسفه سیاسی قرون وسطایی است، ظهور جهان‌بینی

---

۱. Hope scale  
۲. Perception of Agency  
۳. Self-Efficacy  
۴. Optimism

مدرنی که تصور گذشته را محتمل می‌داند و بنابراین تصور از آینده را به عنوان فضایی برای تغییرات اساسی بالقوه می‌داند نیز اهمیت و مفهوم امید را متحول می‌سازد.

در حالی که این ارتباط می‌تواند به وضوح در تحلیل کانت از نقش امید در روابط ما با تاریخ بشر دیده شود (نگاه کنید به بخش ۴-۲)، هانا آرنست<sup>۱</sup> نقطه عطفی از امید را در کتاب «وضع بشری»<sup>۲</sup> ارائه کرده است. مطابق نظر آرنست، «زایش»<sup>۳</sup> انسان‌ها به آنها اجازه می‌دهد تا آغاز مستمر و جدیدی را در افعال و رفتارهای خود ایجاد کنند و بنابراین گرایش فضای عمومی را برای گسستگی رفتارهای روزمره دگرگون سازند. بنابراین، «زایش» پیش‌شرطی از عمل واقعی سیاسی و از شرایط ضروری برای امکان امید است (Arendt, 1958: 247). بنابراین ظرفیت امید و توانایی عمل سیاسی اساساً درهم آمیخته شده‌اند. در فلسفه سیاسی مدرن، امید هم برای مارکسیست و هم برای عقیده فکری پراگماتیست لیبرال، مهم و قابل توجه است.

هر دو سنت فکری، متفکرانی را شکل داده‌اند — که به ترتیب ارنست بلوخ و ریچارد رورتی هستند — که امید را در کانون مرکزی تفکر و اندیشه سیاسی‌شان قرار داده‌اند. در فلسفه سیاسی معاصر، امید موضوع اصلی نیست، اما تلاش‌های قابل توجهی برای ارزیابی اهمیت آن در تئوری ایده‌آل و غیرایده‌آل لیبرال صورت گرفته است (White 1991; Smith 2005b; Moellendorf, 2010).

#### ۵-۱- ارنست بلوخ (Ernst Bloch)

کتاب «اصل امید»<sup>۴</sup> بلوخ، نه تنها اصلی‌ترین تلاش برای ساخت یک فلسفه سیاسی انتقادی درباره نظریه غیر ارتودکسی امید است، بلکه همچنین پایه‌گذار یک شکاف قطعی با تحلیل‌های استاندارد امید است که در سنت فلسفی یافت می‌شود.

با توجه به ماهیت امید، بلوخ معتقد است که امید دارای یک جزء و مؤلفه عاطفی و احساسی (به عنوان متضاد ترس) و یک مؤلفه شناختی (مخالف و متضاد خاطره) است که از طریق آن وضعیت اموری که نه تنها هنوز وجود ندارند بلکه آنهایی را هم که هنوز به

۱. Hannah Arendt

۲. Human Condition

۳. Natality

۴. The Principle of Hope

طور کامل از نظر معرفتی برای هدف در دسترس نیستند را پیش‌بینی می‌کند. از جنبه عاطفی، بلوخ عواطف را به عنوان زیرشاخه‌هایی از محرک‌ها می‌داند که در روانشناسی او توصیف شده‌اند (روان‌کاوی الهام بخش). در مقابل محرک‌های اساسی، عواطف به دوشیوه خودبازتابنده هستند: هنگامی که کنشگرها از احساسات خود آگاه شوند این امر می‌تواند توان و قدرت انگیزشی بعدی را افزایش دهد (Fink-Eitel, 1988: 323) و از طریق آگاهی از احساسات و عواطف و تأثیرات آن، سوژه (فرد) نیز می‌تواند خود را بروز داده و بازتاب نماید. در میان احساسات، ما می‌توانیم بین احساسات «انباشته»<sup>۱</sup> (که به عنوان هدف خود چیزی را دارد که در حال حاضر به طور کامل در زندگی روزمره کنشگر قابل دسترس است) و «احساسات مورد انتظار»<sup>۲</sup> (Erwartungsaffekte) که مربوط به چیزی است که هنوز در دسترس نیست، از جمله امید و ترس، تمایز قائل شویم. در این چارچوب، امید یک احساس مورد انتظار مثبت است (Block [1954-59], 1986: 111) و در مقابل احساسات منفی که ما به طور اجتناب ناپذیری در معرض آنها قرار می‌گیریم، چیزی است که در آن‌ها درجه‌ای از آزادی را داریم (می‌توانیم آزاد عمل کنیم). بنابراین بلوخ مدعی است که امید شکلی از انتظار معطوف به آینده است که قوی‌ترین احساس بشر می‌باشد (Bloch [1954-59] 1986: I: 74).

در رابطه با مؤلفه شناختی، بلوخ امید را به عنوان شکل جدیدی از دسترسی به واقعیت به شیوه‌ای مخالف آنچه بطور خلاصه بیان شده است، توصیف می‌کند. با این حال، به طور کلی، یک فرد می‌تواند بگوید که امید همیشه مربوط به آگاهی هنوز بدست نیامده‌ای (امیدی که هنوز آگاهی‌ای نسبت به آن وجود ندارد) است که به نوبه خود «امکان‌ات عینی» را منعکس و بازتاب می‌کند.

مفهوم و اصطلاح «هنوز آگاه نشده»<sup>۳</sup> و «پیش‌آگاهی»<sup>۴</sup> (Bloch [1954-59] 1986: I:115) بخشی از مطالعات متعارض با روان‌کاوی کلاسیک است که براساس نظر بلوخ، عمدتاً ناآگاهی را به عنوان تفکر مسلطی می‌داند که مربوط به موضوعاتی است که آگاهی طولانی مدت به آن نبوده و یا سرکوب شده است، و این امکان را نادیده می‌گیرد که بعضی از تفکرات ناآگاهانه، هنوز به آگاهی تبدیل نشده‌اند. این موضوع همچنین به این امر منتهی می‌شود که بلوخ به معرفی نمونه معطوف به آینده‌ای نسبت به مفهوم سرکوب

۱. Filled Emotions

۲. Expectant Emotions

۳. Not-Yet-Conscious

۴. Preconscious

بپردازد (Bloch [1954-59] 1986: I:128). از آنجا که خاطرات سرکوب شده با اجبارهایی در افراد، سرکوب و منع شده‌اند، مقاومت در برابر افکار و اندیشه‌هایی که هنوز به آگاهی نرسیده‌اند در بسیاری از اصول و امور فکری که از لحاظ عینی امکان تحقق در آینده را دارند — رخدادها یا نتایجی که وجود دارند — ولی هنوز کسب نشده و تبدیل به عادت نشده‌اند، یافت می‌شود و بنابراین در زندگی روزمره به عنوان مفاهیم عینی افراد، قابل دسترس نیستند. این مقاومت نسبت به انعکاس آگاهی، همیشه تا حدی ناشی از علل اجتماعی — اقتصادی است؛ تمام پروژه‌های زندگی در تمام لحظات تاریخ زندگی به طور همزمان قابل دسترس نیستند و بنابراین قابل دسترس شدن کامل آنها با آگاهی از غیرممکن بودن آنها، دچار انسداد می‌شود (Bloch [1954-59] 1986: I:130).

محتوا یا ماده اموری که هنوز به آگاهی تبدیل نشده‌اند توسط آنچه بلوخ آن را به عنوان امور «پیشارو»<sup>۱</sup> می‌نامد، تعریف شده است. این مفهوم مربوط به متافیزیک‌های فرایندی بلوخ است که بر طبق آن گرایش‌ها و امکانات عینی با موضوعات غیرواقعی در تعامل است مانند این واقعیت که همیشه فرصت‌هایی برای تصمیم‌گیری‌های فعالانه وجود دارد. شیوه مناسب برای ارتباط با این فرصت‌های پیش رو «طبق نظر بلوخ» «خوش‌بینی معارضه‌جویانه»<sup>۲</sup> است به این معنا که آن فرضیه‌ای محض نیست که امور را در یک جهت دلخواه و مطلوب هدایت خواهد کرد بلکه یک ارتباط فعالانه نسبت به تمایل واقعی به سوی اهدافی است که آنها را تحقق می‌بخشد (Bloch [1954-59] 1986: I:201).

با بیان این فرضیات، بلوخ نظریه یکپارچه‌ای را ارائه می‌کند که در آن امید صرفاً یک ترکیب ذهنی از مطلوب‌ها و باورها درباره احتمالات یا واقعیت‌ها نیست، بلکه بیشتر بازتابی از احتمالات متافیزیکی در جهان و بخشی از گستره ظرفیت‌ها و توان بشر است که آن را برای ارتباط با آنچه هنوز رخ نداده (یا چیزی که هنوز وجود ندارد) اما پیش از این در پتانسیل‌های عینی واقعیت وجود داشته، ممکن می‌سازد.

در کتاب «اصل امید»<sup>۳</sup>، بلوخ نظریات گذشته و معاصر را که در آن امید، خوش‌بینی و اوتوپیا<sup>۴</sup> مورد بحث قرار گرفته را مرور کرده است. چارچوب تئوریک که در مورد تحلیل‌ها قرار گرفته است، شکل بازنگری شده‌ای از «مارکسیسم» است. مارکسیسم بلوخ

۱. Front

۲. Militant Optimism

۳. Principle of Hope

۴. Utopia

به ماتریالیسم دیالکتیکی متکی است که دو جنبه دارد که بلوخ آن را «جریان سرد و گرم»<sup>۱</sup> می‌نامد: نخست مفهوم ماتریالیسم را نشان می‌دهد که در آن تمام تحولات تاریخی را به شرایط مادی مشروط و مقید می‌سازد، «تعیین‌گرایی سخت و دقیقی که نمی‌توان از آن غافل شد» (Bloch [1954-59] 1986: I:208)، در حالی که دومی مشروط بودن فرایند واقعیت تاریخی را که با امید و انتظار پیوند خورده را تصدیق می‌کند. در این دیدگاه مارکسیستی، امید به عنصری کانونی در اندیشه تئوری پردازان اجتماعی و انتقادی تبدیل می‌گردد. به خصوص، بلوخ، برآورد و تبیین مارکس را درباره یکپارچگی بین تئوری و عمل در نظریه‌های فوئرباخ<sup>۲</sup> نشان می‌دهد تا تئوری اجتماعی‌ای را ارائه دهد که «افقی از آینده» (Bloch [1954-59] 1986: I:285) و ماتریالیسمی که اصولاً امید را کامل می‌کند، دربر بگیرد. این ماتریالیسم، که بلوخ در صفحات آخر کتاب «اصول امید» به آن می‌پردازد، می‌تواند بر اختلاف بین توهم قدرت و جبرگرایی مکانیکی که در عین حال زمینه پیشگویی‌های محض آینده و هدایت فعالیت‌های سیاسی به سمت احتمالات واقعی، مادی و عینی است غالب گشته و استیلا یابد. (جامعه بی‌طبقه‌ای که در عین حال، هنوز وابسته به تصمیم انسان است) (Bloch [1954-59] 1986: III:1372). چنین فعالیتی به نظر بلوخ باید با خوش‌بینی معارضه‌جویانه یا امید هدایت شود. بنابراین امید سیاسی نه تنها ارزشمند است، بلکه همچنین برای دستیابی به تغییرات اجتماعی به منظور بهتر شدن شرایط اجتماعی ضرورت دارد.

#### ۲-۵- ریچارد رورتی (Richard Rorty)

در حالی که رورتی با بلوخ موافق است که امید بیشتر از آگاهی درباره جبر تاریخی یا حقیقت اخلاقی، بنیان مناسبی برای تئوری سیاسی است، اما مباحث او نمی‌تواند خیلی متفاوت‌تر از دیدگاه‌هایی باشد که بلوخ ارائه کرده است. در حالی که بلوخ سعی می‌کند تا از هر دو تحلیل توصیفی خود از امید و ماتریالیسم دیالکتیک حمایت کند که هر دو منتهی به عمل سیاسی با واژگان متافیزیکی می‌شوند و هدف آنها هویت بخشی به واقعیت نهایی‌ای است که امید به آن اشاره می‌کند، رورتی بر امیدواری به عنوان عنصر مهمی در

<sup>۱</sup>. Cold and Warm Stream

<sup>۲</sup>. Feuerbach

سیاست‌های لیبرال معاصر تأکید دارد که از طریق رد مدل‌های سیاسی‌ای که صرفاً مبتنی بر ایده دانش یا بینش است، حاصل می‌گردد.

در کتاب «فلسفه و آینه طبیعت»، رورتی امید را به عنوان عنصر اصلی از یک هرمنوتیک معرفی می‌کند نه یک رویکرد معرفت‌شناختی نسبت به فلسفه. هرمنوتیک روابط بین گفتمان‌های مختلف را به عنوان زنجیره‌هایی در یک گفتگو و مجاوره احتمالی می‌بیند، گفتگویی که متضمن هیچ پیش فرض نظم‌دهنده‌ای که گویندگان را متحد سازد، نمی‌باشد، بلکه تا جایی که امید برای رسیدن به توافق از بین نرود گفتگو همچنان استمرار می‌یابد. این امید، امید برای کشف زمینه مشترکی که قبلاً وجود داشته نیست بلکه امیدی است برای رسیدن به توافق یا اینکه حداقل عدم توافق را قابل پذیرش نماید (Rorty, 1979: 318).

همانطور که رورتی هم در نوشته‌های متأخرش تأکید می‌کند، این امید بر مبنای هیچ بنیانی استوار نیست — مانند دانش درباره احتمالات — بجای آن، امید گرایی است از سوی مردم، که هم تعهد خود را نسبت به اشکال خاص تعاملات آینده و هم داشتن باور به امکان تحقق آن موضوع را نشان دهند. اگرچه رورتی هرگز تحلیلی رسمی از امید ارائه نمی‌دهد (نزدیک‌ترین تعریفی که وی به چنین توضیحی انجام داد، رجوعی است به تحلیل دیویی درباره امید که در آن امید به عنوان توانایی باور داشتن به این موضوع است که آینده به طور غیرقابل انکاری متفاوت و مجزای از گذشته است) (Rorty, 1999: 120)، اما استفاده او از این اصطلاح با تعریف استاندارد سازگار است. از این نظر که «اندیشه سیاسی، پیش‌بینی‌کننده امید است» (Rorty, 2002: 153). وی به این تعریف، مؤلفه اخلاقی مهمی را اضافه کرد، با این حال وی تا آنجا بر انواع امید تمرکز می‌کند که به تعاملات بین ذهنی مربوط می‌شود: امید برای توافق در رویکرد دیگران فضیلت تمدن لیبرال است. مفهوم امید به تدریج در طول مطالعه رورتی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. در کتاب «احتمال، همبستگی و ریشخند»<sup>۱</sup> رورتی دو شکل از لیبرالیسم را در مقابل هم قرار می‌دهد: لیبرال متافیزیکی که همکاری اجتماعی مورد انتظاری است مبتنی بر یک بینش علمی یا فلسفی که ماهیت و اهداف فردی را به همه امور تسری می‌بخشد و در نهایت منجر به همبستگی می‌شود. در مقابل «لیبرال کنایه‌گرا»<sup>۲</sup> است که ایده مفهوم نهایی را انکار می‌کند. با اذعان به اینکه تنها همپوشانی احتمالی بین ایده‌های خودخواهانه می‌تواند منبعی

۱. Contingency, Irony and Solidarity

۲. Liberal Ironist

از همبستگی باشد (Rorty, 1989: 93)، لیبرال کنایه گرا نیز باید این ایده را که برخی امور ذاتی و کلی در بشر وجود دارد که ارائه دهنده منبعی از همبستگی است را ترک نماید و بجای آن ما باید برای ایجاد همبستگی خارج از تجربیات و علایق مشترک تلاش نماییم (Rorty, 1999: 87). رورتی و دیویی به عنوان نظریه‌پردازانی که بهترین تزه‌ها را در جنبه‌های مختلف امید ارائه کرده‌اند پراگماتیسم را مورد توجه قرار می‌دهند. در ابعاد معرفتی، آنها به شکلی از امید باور دارند که نیاز به تقویت شدن از طریق ایده امری متعالی و پایدار نداشته و (Rorty, 1982: 206) همچنین به پشتیبانی از فلسفه تاریخ نیاز ندارد (Rorty, 1998: 243). در ابعاد سیاسی تجربه‌گرایان پراگماتیسم نوعی امید لیبرال را (امید برای یک جامعه جهانی، بین‌المللی، دموکراتیک، عادلانه، غیرطبقاتی و غیرصنفی) مجاز می‌دانند بدون آنکه در غایت‌گرایی تاریخی یا اتویاگرایی انتزاعی بنا شده باشد (Rorty, 1999). این نوع لیبرالیسم همچنین در اخذ جنبه‌های قابل توجه مسیحیت و مارکسیسم بدون تسلیم شدن در برابر نقایص و کاستی‌های متافیزیکی آنها، موفق است.

جالب‌ترین جنبه نظریه رورتی این است که فضیلت اصلی که وی به امید نسبت می‌دهد (مقایسه با دانش) به عنوان بنیانی برای سیاست‌هایی است که «نیاز به پایه و اساسی ندارد» (Rorty et al, 2002: 58) و امیدهای خاص امکان‌پذیرند حتی اگر «غیرقابل توجیه»<sup>۱</sup> باشند.

همانطور که نیکلاس اسمیت (۲۰۰۵) اشاره می‌کند رورتی تمایلی ندارد تا امید غیرقابل توجیه یا ناعادلانه را برگزیند. در مقابل، او باید شکلی از امید را معنا کند که پاسخگوی این مسایل باشد که آیا امید مسئله‌ای توجیه‌پذیر است و یا اینکه امید به همان اندازه که غیرممکن است، غیرقابل توجیه هم هست.

با اینکه اثرات و نشانه‌های حالت دوم در مطالعات رورتی یافت می‌شود (Smith, 2005, 94) به نظر می‌رسد وی از معنای پیشین در نوشته‌های سیاسی‌اش استفاده می‌کند، اما فقدان نیاز به یک توجیه متافیزیکی از امید دلالت بر این ندارد که ما نمی‌توانیم بین صورت‌هایی از امید که کم و بیش معقول هستند، تمایزی قائل شویم.

همانطور که اسمیت (2005: 95) پیشتر بحث می‌کند، رورتی بر این موضوع که ناامیدی همیشه بر پایه فقدان روایتی از فرایند سیاسی است، تأکید می‌کند. به این دلیل،

---

<sup>۱</sup>. Unjustifiable

اگر چنین روایتی در دسترس باشد به نظر می‌آید که ارائه‌دهنده حمایت عقلانی برای چنین امید سیاسی باشد.

## منابع

Arendt, Hannah, 1958, *The Human Condition*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, D. Ross (transl.) and L. Brown (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2009.

Aspinwall, Lisa G. and Samantha L. Leaf, 2002, "In Search of the Unique Aspects of Hope: Pinning Our Hopes on Positive Emotions, Future-Oriented Thinking, Hard Times, and Other People", *Psychological Inquiry*, 13(4): 276–288.

Aronson, Ronald, 2012, "Albert Camus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus/>>.

Augustine of Hippo, *Enchiridion: On Faith, Hope, and Love*, transl. A. Outler, Grand Rapids, MI: Freebooks, 1955.

—, *City of God*, Volume VI, transl. W.C. Greene, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

—, *City of God*, Volume II, transl. W.M. Green, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.

—, *Political Writings*, E.M. Atkins and R.J. Dodaro (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

—, *City of God*, Volume IV, transl. P. Levine, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

Bernier, Mark, 2015, *The Task of Hope in Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198747888.001.0001

Bidmon, Agnes, 2016, *Denkmodelle der Hoffnung in Philosophie und Literatur*. Eine typologische Annäherung, Berlin/Boston: de Gruyter.

Bloch, Ernst, [1954–1959] 1986, *The Principle of Hope*, 3 volumes, transl. N. Plaice, S. Plaice and P. Knight, Cambridge: The MIT Press, 1986.

Bovens, Luc, 1999, "The Value of Hope", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3): 667–681. doi:10.2307/2653787

Calhoun, Cheshire, forthcoming, "Motivating Hope", in *Doing Valuable Time: The Present, the Future, and Meaningful Living*, Oxford: Oxford University Press.

Camus, A., [1938] 1970, "Nuptials" ["Noces"], in *Lyrical and Critical Essays*, transl. E. C. Kennedy, New York: Vintage, 1970, 63–106.

—, 1955, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, New York: Vintage Books.

Caston, Ruth R. and Robert A. Kaster, 2016, *Hope, Joy and Affection in the Ancient World*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780190278298.001.0001

Chignell, Andrew, 2013. "Rational Hope, Moral Order, and the Revolution of the Will", in Eric Watkins (ed.), *Divine Order, Human Order, and the Order of Nature: Historical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, pp. 197–218. doi:10.1093/acprof:oso/9780199934409.003.0009

- Cobb, Aaron D., 2015, "*Hope as an Intellectual Virtue?*", *The Southern Journal of Philosophy*, 53(3): 269–285. doi:10.1111/sjp.12112
- Day, J.P., 1969, "Hope", *American Philosophical Quarterly*, 6(2): 89–102.
- Descartes, René, [1649] 1985, "*The Passions of the Soul*", in *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol I, transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 325–405.
- Dewey, John, [1916] 1980, "*Democracy and Education*", in *The Middle Works, 1899–1924*, Vol 7, JoAnn Boydston (ed.), Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dodaro, Robert, 2007, "*Augustine on the Statesman and the Two Cities*", in Mark Vesey (ed.), *A Companion to Augustine*, Chichester: Blackwell, pp. 386–397.
- Downie, R.S., 1963, "*Hope*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24(2): 248–51. doi:10.2307/2104466
- Fink-Eitel, H., 1988, "*Das Rote Fenster. Fragen nach dem Prinzip der Philosophie von Ernst Bloch*", *Philosophisches Jahrbuch*, 95(2): 320–337.
- Fishman, Stephen M. and Lucille McCarthy, 2007, *John Dewey and the Practice and Philosophy of Hope*, Urbana: University of Illinois Press.
- Flikschuh, Katrin, 2010, "*Hope as Prudence: Practical Faith in Kant's Political Thinking*", in: Jürgen Stolzenberg and Fred Rush, (eds.) *Faith and Reason. International Yearbook of German Idealism (7/2009)*, Berlin/New York: de Gruyter, pp. 95–117.
- Frank, J., 1968, "*The Role of Hope in Psychotherapy*", *International Journal of Psychiatry*, 5(5): 383–395.
- Frede, Dorothea, 1985, "*Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's 'Philebus'*", *Phronesis*, 30(2): 151–80.
- Fremstedal, Roe, 2012, "*Kierkegaard on the Metaphysics of Hope*", *The Heythrop Journal*, 51–60. doi:10.1111/j.1468-2265.2011.00714.x
- Godfrey, Joseph J., 1987, *A Philosophy of Human Hope*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Gravlee, G. Scott, 2000, "*Aristotle on Hope*", *Journal of the History of Philosophy*, 38(4): 461–477. doi:10.1353/hph.2005.0029
- Green, Jeremy N., 2008, *Pragmatism and Social Hope: Deepening Democracy in Global Contexts*, New York: Columbia University Press.
- Hesiod, "*Works and Days*", in *Theogony. Works and Days. Testimonia*, Glenn W. Most (ed. and trans.), Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Hobbes, Thomas, 1651, *Leviathan*, J.C.A. Gaskin (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Hume, David, [1738] 2007, *A Treatise of Human Nature*, D.F. Norton and M.J. Norton (eds), Oxford: Oxford University Press, 2007.
- James, William, [1897] 2015, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover Publications.
- Judaken, Jonathan and Robert Bernasconi (eds), 2012, *Situating Existentialism*, New York: Columbia University Press.
- Kant, Immanuel, 1781, *Critique of Pure Reason, transl. and eds. P. Guyer and A.W. Wood*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- , 1785, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, R.B. Loudon (transl. and ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

—, 1795, *“Toward Perpetual Peace”*, in P. Kleingeld (ed.) and D.L. Colclasure (transl.) *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven: Yale University Press, 2016.

—, 1793, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, transl. Th. Greene and H. Hudson, New York, 1960.

Kierkegaard, Søren, [1847] 1995, *Works of Love*, H.V. Hong and E.H. Hong (transl. and eds.), Princeton/ New Jersey: Princeton University Press, 1995.

—, [1851] 1990, *For Self-Examination*. Judge for Yourself, H.V. Hong and E.H. Hong (transl. and eds.), Princeton: Princeton University Press, 1990.

—, [1843–1844] 1990, *Eighteen Upbuilding Discourses*, H.V. Hong and E.H. Hong (transl. and eds.), Princeton: Princeton University Press, 1990.

Kleingeld, Pauline, 2012, *Kant and Cosmopolitanism*. The Philosophical Ideal of World Citizenship, Cambridge: Cambridge University Press.

Koopman, Colin, 2006, *“Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty”*, *The Journal of Speculative Philosophy*, 20(2): 106–116. doi:10.1353/jsp.2006.0020

—, 2009, *Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James*, New York: Columbia University Press.

*Dewey, and Rorty*, Lear, Jonathan, 2008, *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge: Harvard University Press.

Lewis, John David, 2006, *Solon the Thinker*. Political Thought in Archaic Athens, London: Duckworth.

Lippitt, John, 2015, *“Learning to Hope: The Role of Hope in Fear and Trembling”*, in Daniel Conway (ed.), *Kierkegaard’s Fear and Trembling: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 122–141. doi:10.1017/CBO9781139540834.008

Lopez, Shane J., Roseanne Ciarlelli, Lisa Coffman, Marion Stone, and Lisa Wyatt, 2000, *“Diagnosing for Strengths: On Measuring Hope Building Blocks”*, in C.R. Snyder (ed.). *Handbook of Hope Theory, Measures and Applications*, San Diego: Academic Press, pp. 57–85. doi:10.1016/B978-012654050-5/50006-3

Magaletta, Philip R. and J.M. Oliver, 1999, *“The Hope Construct, Will, and Ways: Their Relations with Self-Efficacy, Optimism, and General Well-Being”*, *Journal of Clinical Psychology*, 55(5): 539–551. doi:10.1002/(SICI)1097-4679(199905)55:5<539:AID-JCLP2>3.0.CO;2-G

Malantschuk, G. (ed.), 1978, *Søren Kierkegaard’s Journals and Papers* (Volume 2), Indianapolis: Indiana University Press.

Marcel, Gabriel, [1952] 2010, *Homo Viator*. Introduction to the Metaphysics of Hope, transl. E. Craufurd and P. Seaton, South Bend: St. Augustine’s Press, 2010.

Martin, Adrienne M., 2013, *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton: Princeton University Press.

McDonald, William, 2014, *“Hope”*, in Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart (eds.) *Kierkegaard’s Concepts*. Tome III: Envy to Incognito (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, volume 15), London: Ashgate, pp. 163–168.

McGeer, Victoria, 2004, *“The Art of Good Hope”*, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 592: 100–127. doi:10.1177/0002716203261781

Meirav, Ariel, 2009, *“The Nature of Hope”*, *Ratio*, 22(2): 216–33. doi:10.1111/j.1467-9329.2009.00427.x.

- Miceli, Maria and Cristiano Castelfranchi, 2010, "**Hope: The Power of Wish and Possibility**", *Theory and Psychology*, 20(2): 251–276. doi:10.1177/0959354309354393
- Moellendorf, Darrel, 2010, "**Hope as a Political Virtue**", *Philosophical Papers*, 35(3): 413–433. doi:10.1080/05568640609485189.
- Nietzsche, Friedrich, [1883–85] 2006, **Thus spoke Zarathustra**, Adrian del Caro and Robert B. Pippin (eds), Cambridge: Cambridge University Press.
- , [1887] 2006, **On the Genealogy of Morality**, K. Ansell-Pearson and C. Diethe (eds.), Cambridge/ New York: Cambridge University Press.
- , [1878 & 1886] 2008, **Human, All Too Human and Beyond Good and Evil**, H. Zimmern and P.V. Cohn (eds), Hertfordshire: Wordsworth Editions.
- O'Neill, Onora, 1996, "**Kant on Reason and Religion**", Tanner Lectures on Human Values, [O'Neill 1996 available online].
- Pettit, Philip, 2004, "**Hope and Its Place in Mind**", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1): 152–165. doi:10.1177/0002716203261798
- Plato, Statesman. **Philebus**. Ion, transl. H N. Fowler and W.R.M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- , 2008, **Timaeus**, in Plato: **Timaeus and Critias**, transl. R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press.
- Rand, Kevin L. and Jennifer S. Cheavens, 2009, "**Hope Theory**", in Shane J. Lopez and C.R. Snyder (eds.), *The Oxford Handbook of Positive Psychology* (second edition), Oxford: Oxford University Press, pp. 323–334. doi:10.1093/oxfordhb/9780195187243.013.0030
- Ratcliffe, Matthew, 2013, "What is it to Lose Hope?", **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 12(4): 597–614. doi:10.1007/s11097-011-9215-1
- Rorty, Richard, 1979, **Philosophy and the Mirror of Nature**, Princeton: Princeton University Press.
- , 1982, **Consequences of Pragmatism, Minneapolis**: University of Minnesota Press.
- , 1989, **Contingency, Irony and Solidarity**, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1998, **Truth and Progress** (Philosophical Papers, Vol. 4), Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1999, **Philosophy and Social Hope**, Middlesex: Penguin Books.
- , 2002, "**Hope and the Future**", *Peace Review*, 14(2): 149–155. doi:10.1080/10402650220140166
- Rorty, Richard, Derek Nystrom, and Kent Puckett, 2002, **Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty**. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Rossi, Philip, 1982, "**Kant's Doctrine of Hope: Reason's Interest and the Things of Faith**", *New Scholasticism*, 56(2): 228–238. doi:10.5840/newscholas198256231
- Schlette, Heinz Robert, 1995, "**Der Sinn der Geschichte von Morgen**". Albert Camus' Hoffnung, Frankfurt: Joseph Knecht.
- Schopenhauer, Arthur, [1818] 2010, **The World as Will and Representation**, Volume I, J. Norman, A. Welchman, and C. Janaway (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- , [1818] 1958, **The World as Will and Representation**, Volume II, transl. E.F.J. Payne, New York: Dover Publications, 1958.
- , 1840, **The Basis of Morality**, transl. A.B. Bullock, London: George Allen, 1915.

—, [1851] 1974, *Parerga and Paralipomena*, Vol 2, transl. E.F.J. Payne, Oxford: Clarendon, 1974.

Schulz, Ortrun, 2002, *Schopenhauers Kritik der Hoffnung*, Frankfurt: Peter Lang.

Segal, Gabriel and Mark Textor, 2015, “*Hope as a Primitive Mental State*”, *Ratio*, 28(2): 207–222. doi:10.1111/rati.12088

Seneca [Lucius Annaeus Seneca], [c.60CE] 1969, *Letters from a Stoic*, transl. R. Campbell, London: Penguin.

Shade, Patrick, 2001, *Habits of Hope. A Pragmatic Theory*, Nashville: Vanderbilt University Press.

Smith, Nicholas H., 2005a, “Rorty on Religion and Hope”, *Inquiry*, 48(1): 76–98. doi:10.1080/00201740510015365

—, 2005b, “Hope and Critical Theory”, *Critical Horizons*, 6(1): 45–61. doi:10.1163/156851605775009528

Snow, Nancy E., 2013, “Hope as an Intellectual Virtue”, in Michael W. Austin (ed.), *Virtues in Action. New Essays in Applied Virtue Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 153–170.

Snyder, C.R., 2002, “Hope Theory: Rainbows in the Mind”, *Psychological Inquiry*, 13(4): 249–275. doi:10.1207/S15327965PLI1304\_01

Snyder, C. R., Cheri Harris, John R. Anderson, Sharon A. Holleran, Lori M. Irving, Sandra T. Sigmon, Lauren Yoshinobu, June Gibb, Charyle Langel, and Pat Harney, 1991, “The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(4): 570–85. doi:10.1037/0022-3514.60.4.570

Spinoza, Baruch, c. 1660, “*Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*”, in Spinoza 1985: 53–156.

—, 1670, “*Theological-Political Treatise*”, in Spinoza 2002: 383–583.

—, 1675, “*Political Treatise*”, in Spinoza 2002: 676–754.

—, 1677, “*Ethics*”, in Spinoza 1985: 408–617.

—, 1985, *The Collected Works of Spinoza (volume 1)*, Edwin Curley (ed. and transl.), Princeton: Princeton University Press.

—, 2002, Spinoza. Complete Works, M. Morgan (ed.), S. Shirley (transl.), Indianapolis: Hackett.

Stotland, Ezra, 1969, *The Psychology of Hope*, San Francisco: Jossey-Bass.

Thucydides, [c. 410BCE] 2009, *The Peloponnesian War*, M. Hammond (transl.), Oxford: Oxford University Press, 2009.

Treanor, Brian and Brendan Sweetman, 2016, “Gabriel (-Honoré) Marcel”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/marcel/>>.

Verdenius, William Jacob, 1985, *A Commentary on Hesiod, Works and Days*, Leiden: Brill.

Vogt, Katja M., forthcoming, “*Imagining Good Future States: Hope and Truth in Plato's Philebus*”, in Richard Seaford, John Wilkins and Matthew Wright (eds.), *On the Psyche*, Oxford: Oxford University Press.

Walker, Margaret Urban, 2006, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wheatley, J.M.O., 1958, “*Wishing and Hoping*”, *Analysis*, 18(6): 121–131. doi:10.2307/3326568

White, Patricia, 1991, "*Hope, Confidence and Democracy*", Journal of Philosophy of Education, 25(2): 203–208. doi:10.1111/j.1467-9752.1991.tb00641.x