

جستارهایی دربارهٔ



اندیشه‌های هانا آرنه

زهره روحی



نامه فرمک

گفتارهای انسان‌شناسی و فرهنگ
شماره اول: درباره اندیشه‌های هانا آرنه
جستارهایی از زهره روحی
مرداد ماه ۱۴۰۲

انسان‌شناسی و فرهنگ 
انتشارات نامه فرهنگ 

www.anthropologyandculture.com

[instagram.com/nameh.farhang](https://www.instagram.com/nameh.farhang)

[telegram.com/namehfarhang_iiac](https://www.telegram.com/namehfarhang_iiac)

namehfarhang@gmail.com

فهرست مطالب

مقدمه	۱
گزارش آرنت از وضع بشر	۷
آرنت و آزادی	۲۱
آرنت در «حیات ذهن»	۴۷
پرسش از اُتوریتته	۶۱
جدایی فقر از امر سیاسی و حکومت؟	۷۳
منابع	۸۰



هانا آرنت (۱۹۰۶-۱۹۷۵)

مقدمه

ویژه‌نامه پیش‌رو به برخی از اندیشه‌های هانا آرنت می‌پردازد. او از متفکران بااهمیت قرن بیستم، و متعلق به دوره‌ای است که آلمان فاشیست و متحدان جنایتکارش، مست از ددمنشی نژادپرستانه و جهالت خودشیفتگی به سر می‌بردند. در چنین دورانی، آرنت و همچنین یاسپرس (استاد و دوست او)، همچون بسیاری از آزاداندیشان اروپایی، ناباورانه شاهد انحرافات اخلاقی حکومت‌های فاشیستی‌ای بودند که اروپا را به آتش و خون کشیده بودند... آنچه اندیشه‌های آرنت و یاسپرس را در آن دوره تاریخی بااهمیت می‌سازد، اندیشیدن به تصمیم‌گیری‌های جنون‌آمیز سیاسی در آلمان بود. گرچه کارل یاسپرس، فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی در کتاب زندگینامه فلسفی من، این‌طور نقل می‌کند که بر اثر حوادث هولناک آن ایام، به یک‌باره خود را در برابر درک رابطه‌ای می‌یابد که گرچه همواره بین فلسفه و سیاست وجود داشته، اما گویی برای او، در لحظه‌ای خاص آشکار شده بود؛ و احتمالاً به همان اندازه‌ای که به حیرت واداشته بود، بسیار دردمندش نیز ساخته بود (یاسپرس، ۱۳۷۴: ۱۴۳-۱۴۲)؛ در برابر چنین واکنش حیرت‌آور و اندیشمندانه‌ای، اغراق نکرده‌ایم

۲ جستارهایی درباره اندیشه هانا آرنت

اگر بگویم در بسیاری از کتاب‌ها و جستجوگری‌های آرنت، با وجودی که بحث‌هایش همواره حول‌وحوش «آزادی» بوده و اصلاً برای آن آغاز و به انجام می‌رسیده است، این فاشیسم آلمان و تألمات ناشی از آن بوده که آگاهانه و یا ناخودآگاه، او را جوینده مسیر آزادی و آزاد اندیشی کرده بود تا بتواند راهی بیابد، برای خروج از اسارت اجبارهای فکری...

او در کتاب «انقلاب» اگرچه مصرانه درصدد تفکیک امر «سیاسی» از «امر اجتماعی» و ارزشی‌فراست به امر سیاسی و اخذ «آزادی» از آن است؛ و یا در کتاب «وضع بشر»، در تلاش برای بازخوانی «حیطه عمومی در برابر حیطه خصوصی» و نیز بازتعریف مفاهیمی چون «زحمت»، «کار» و «عمل» است و در انتهای پی‌جویی‌هایش عصر مدرن را درآمیخته با زندگی وقف عمل می‌بیند. با وجود این، باز هم اندیشیدن به «آزادی» و در این کتاب - خاص (وضع بشر)، آزادی‌اگرستانسیالیستی را چنان با قوت - پیشاپیش - در ذهنش نگه داشته که بی‌آنکه نامی از آن برد، آن را به منزله معیاری برای نقادی‌هایش به کار می‌گیرد. نگاه او در این کتاب به «آزادی وجودی» ای است که آن را، به منزله «اصل شادکامی» در نحوه زندگی و یا دستاوردهای انسان مدرن، از دست رفته می‌بیند... چنان‌که به گفته‌اش، در نهایت «به پیروزی حیوان زحمت‌کش می‌انجامد»؛ و از این رو، این پرسش را در برابر انسان مدرن می‌گذارد که «چرا با ظهور زندگی وقف عمل، دقیقاً فعالیت زحمت بود که به مرتبه اعلائی قابلیت‌های بشر برکشیده شد...» (آرنت، ۱۳۹۰: ۴۴۹).

و از سوی دیگر در اندیشه‌ورزی‌هایش درباره جنایات جنگی آیشمان، آنچه که از وی (آیشمان) در دادگاه ارائه می‌دهد، پیش و بیش از آن‌که تصویری از سفاکی و ستمگری‌اش باشد، مفلوک‌ی و درماندگی فردی است که با حذف

کلیشه‌ها و آداب قراردادیِ فاشیستی در دادگاه، به موجودی مضحک و رقت‌انگیز بدل شده بود و منشأ و خاستگاهی جز «بی‌فکری» نداشت. او می‌گوید: «همین غیاب تفکر بود که علاقه‌ مرا برانگیخت. غیابی که تجربه‌ای است بسیار عادی در زندگی روزمره ما، که در آن تقریباً هیچ فرصتی برای ایستادن و فکر کردن نداریم...» (آرنت، ۱۳۹۱: ۱۸).

بنابراین، چنان‌چه می‌بینیم، آرنت به طور جدی متفکری اهل تأمل است؛ و با فرض این‌که قادر به طبقه‌بندیِ فعالیت‌های فکری او باشیم، شاید بتوان آن‌ها را در دو حیطه جای داد. آرنت در مقام فیلسوف: چیزی که خود آن را نمی‌پسندید، و آرنت نظریه‌پردازِ سیاسی؛ چیزی که وی ترجیح می‌داد، اما از دید بسیاری از منتقدینش محل تردید بود. از این رو شاید بتوان گفت وی متفکری بود با دل‌بستگی بسیار عمیق به مقولهٔ آزادی، که بنا به اقتضا، گاهی آن را می‌فلسفید و گاه مشتاق نظریه‌پردازی‌اش می‌شد. شاید بتوان گفت تنها امری که می‌تواند از آرنت متفکر (در مراحل متفاوت فکری‌اش) چهره‌ای منسجم ارائه دهد، همین دلمشغولی عمدهٔ او به آزادی است که با توجه به مراحل و وضعیت‌های فکریِ متفاوتی که تجربه کرده بود، در تفسیر و تأویلات متفاوتی هم بیان داشته بود.

او رسالهٔ دکترای خود را به مفهوم «عشق از نظر آگوستین قدیس» اختصاص داده بود. فیلسوفِ دین‌مداری که به اعتقاد آرنت، عشق را هم‌بستهٔ مقولهٔ بنیادی‌تر «اراده» کرده بود، و بدین‌سان به ضرورت وجودی «اراده» برای فردیتِ معنوی دست یافته بود. آرنت در کتاب میان گذشته و آینده می‌نویسد:

«نزد آگوستین بحث آزادی، به‌منزلهٔ آزادی اراده را می‌یابیم، و این بحث برای سنت فلسفی اهمیت تعیین‌کننده یافت. از این گذشته، در تنها نوشتهٔ به‌طور ویژه سیاسی او، شهر خدا، مفهوم کاملاً متفاوت از آزادی نیز پدیدار می‌شود. آگوستین

۴ جستارهایی درباره اندیشه هانا آرنت

در شهر خدا، به‌طور کاملاً طبیعی، بیش از هر نوشته دیگری بر زمینه تجربه‌های به‌طور خاص رومی‌اش سخن می‌گوید، و در آنجا آزادی را نه به‌عنوان سرشت درونی آدمی، بلکه همچون ویژگی هستی انسان در جهان تصور می‌کند. انسان صاحب آزادی نیست، از آن بیشتر یا بهتر، پیدایش او [انسان] در جهان به‌معنای پدیدار شدن آزادی در عالم است؛ انسان آزاد است، چون او یک شروع است و پیش از این که عالم به وجود آید، چنین آفریده شده است» (آرنت، ۱۳۸۸: ۲۲۲، تأکید از من است).

تفکر آگوستین درباره «آزادی»، گرچه با ادبیات مذهبی درآمیخته است، اما جنبه‌ای فلسفی و اخلاقی دارد که تا حدودی شاید بتوان گفت نمونه‌هایی از این دست را می‌توان به دیدگاه کانت و آزادی اراده‌ای نسبت داد که برآمده از حیطه اخلاق است...؛ اما آرنت کارش را از جایی آغاز می‌کند که، به لحاظ سیاسی و اجتماعی، در قلمرو روزمره می‌گذرد. پرسش این است که آیا به لحاظ عملی، در قلمروی زیستی و هر روزه (از قلمرو روزمره عصر آگوستین گرفته تا قلمرو روزمره معاصر)، انسان‌ها، آن‌گونه که آگوستین توصیف می‌کند، خود را می‌فهمند...؟ آرنت برای پاسخ‌دادن به این پرسش، بر «محدودیت‌های آزادی» ای متمرکز می‌شود که در کتاب‌هایش (با توجه به موضع‌گیری‌هایش)، آن را به انحاء مختلف پروراند است. و اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم، باید گفت اشتغال ذهنی وی، در دوره‌ای از زندگی فکرش «آزادی به‌تصرف درآمده» است و در دوره‌ای دیگر «آزادی گریخته از هرگونه تصرفی...»؛ و در کتاب حیات ذهن است که آرنت به این گریختگی از درج‌زدن‌های مکرر و یا قیدوبندهای ناامیدکننده می‌اندیشد:

مقدمه ۵

«هر نسل تازه‌ای، هر انسان تازه‌ای، وقتی آگاه می‌شود که میان گذشته‌ای نامتناهی و آینده‌ای نامتناهی جای گرفته است، باید از نوره تفکر را کشف کند و به آهستگی آن را هموار سازد...»

اصفهان، اردیبهشت ۱۴۰۲



گزارش آرنست از وضع بشر

آنچه در بحث حاضر دنبال خواهیم کرد، بررسی و ارائه نمونه‌هایی از گفتار - نگرش فلسفی آرنست از عمل، زحمت، کار، حیطة خصوصی و حیطة عمومی است. وضعیت‌هایی که از نظر وی با کسوف انسان مدرن و جهان مدرنیته، به تباهی کشیده شده است. شاید مناسب‌تر باشد نوشته حاضر را از این‌جا شروع کنیم که آرنست در آغاز بحث خویش، برای شکل بخشیدن به جهان مصنوع انسان، جایگاه مهمی به حیطة عمل، حضور دیگری و مفهوم انسان می‌دهد. زیرا نه عمل، یعنی همان فعالیتی که از نظر آرنست انسان را به مقام انسانی می‌رساند، می‌تواند به تنهایی و در انزوا سر برآورد، و نه ساختن جهان مخلوق بشر بدون انسان اهل عمل و همراهی حضور دیگران؛ چنان‌که می‌گوید:

«هیچ‌گونه حیات بشری، حتی حیات معتکفی که در پهنه طبیعت گوشه گرفته است، بدون جهانی که مستقیم یا غیرمستقیم بر حضور دیگران گواهی می‌دهد امکان‌پذیر نیست. همه فعالیت‌های بشری مشروط به این واقعیت‌اند که انسان‌ها با هم به سر می‌برند اما تنها عمل است که خارج از جامعه انسان‌ها حتی قابل تصور هم نیست» (آرنست، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۵).

۸ جستارهایی درباره اندیشه هانا آرنت

تأکید آرنت بر حضور دیگران، از نظر وی جنبه‌ای سیاسی دارد که همین مسئله دامنه بحث را به مفهوم انسان به‌منزله موجودی سیاسی و یا به روابط مبتنی بر تن‌واره سیاسی گره می‌زند. از مطالعات، علاقه و توجه تاریخی خاص وی به دولت‌شهرهای یونان و جمهوری روم باستان، - به‌عنوان منابع سرنمونی - جز این هم انتظار نمی‌رود و بدین ترتیب جریان بحث از مفهوم حیطه عمومی و خصوصی و تمایز بین آن‌ها از نگاه و افق دولت‌شهرهای یونانی و رومی سر برمی‌آورد؛ به طوری که بتوان هر دو مفهوم را از دل نسبتی بیرون آورد که با قلمرو عمل (که همانا عمل سیاسی است)، شناسایی کرد. اکنون در افق تفسیری آرنت، مواجهه مخاطب مدرن با عمل - نه در جهان روزمره و عینی واقع و در حال مشارکت با آن - بلکه آن گونه‌ای ظهور می‌یابد که ظاهراً در بنیاد آگاهی سیاسی یونانی و رومی - به‌منزله ساختن امور جهان مشترک، از سوی آزادمردان - پیشاپیش وجود دارد. وانگهی به‌واسطه گزارش آرنت، مخاطب درمی‌یابد که حیطه خصوصی یونانی و یا رومی تنها در نسبت با حیطه عمومی مشترک آزادمردان در جمهوری است که برساخته می‌شود. آن هم تنها در مفهوم «خلوت» و استراحتگاه آنان، به دور از مشغله «جمهوری» (یا همان مسائل سیاسی عمومی)، می‌توانند زندگی خصوصی خود را دنبال کنند. اما فقط به‌منزله خلوت‌گاه و نه بیشتر؛ و این گونه که آرنت می‌گوید، از نظر مردان به اصطلاح آزاد، انسانی که فقط زندگی خصوصی داشت، انسانی تام نبود: «انسانی که مانند بردگان اجازه نیافته بود وارد حیطه عمومی شود یا مثل بربرها نخواسته بود چنین حیطه‌ای تأسیس کند، انسان تام نبود» (همان: ۸۰). آرنت معتقد است که در فرایند چندصدساله عصر مدرن، انسان اهل عمل و سازنده جهان با شرایطی مواجه شده است که از روابط عینی با دیگران محروم شده

گزارش آرنست از وضع بشر ۹

است. به بیانی با توجه به ملاک‌های تطبیقی عصر باستانی یونان و روم، انسان مفهوم تام خود را در عصر مدرن از دست داده است و دیگر عهده‌دار بر ساختن جهان مشترک خویش نیست. چنین انسانی از دیدگاه فلسفی هانا آرنست، به صورت پدیده توده‌ای تنها و منزوی درآمده است. او برآمده جامعه است که به جای حیطه مشارکت‌آمیز عمومی، در زندگی خصوصی خود محصور شده است. یعنی محروم از دید دیگران و شنیدن سخنان آنان (همان: ۱۰۴-۱۰۳)؛ و آنچه این محرومیت به جای انسان اهل عمل می‌نشانند، حیوان زحمت‌کش است (همان: ۱۴۸).

اکنون آرنست با استفاده مبهم از تبیین‌های نظریه اقتصاد سیاسی مارکس، و دست‌کاری در مفهوم کار و تبدیل آن به زحمت و برهم زدن دامنه مفهوم مورد نظر مارکس از کار، تبیین فلسفی خود را در خصوص تنزل منزلت انسان مدرن از انسان اهل عمل به «حیوان زحمت‌کش» دنبال می‌کند. بی‌آنکه توجه به ساختاری کند که باعث تنزل انسان شده است. به بیانی در کار مورد نظر مارکس، آنچه که نهفته است مشارکت، خلاقیت و آفرینندگی انسان است که مهم‌ترین تفاوت بین انسان و حیوان را برمی‌سازد. کار کاری‌ست که جهان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و نحوه زندگی و روابط تولید را برپا می‌دارد؛ اما نظام سرمایه‌داری آن را به اسارت خود درآورده است. این در حالی است که آرنست کوچکترین اشاره‌ای به نظامی که به قول خودش از انسان، حیوان زحمت‌کش را ساخته است نمی‌کند. یعنی کار را از زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌اش جدا می‌کند و بدین ترتیب در تحلیل غیرتاریخی و مبهم - به لحاظ درک «اجتماعی‌بودگی - انسان - در جهان»، همان

چیزی که خود در ابتدای بحث به آن اذعان دارد - می‌گوید: «جامعه‌توده‌ای مرکب از زحمت‌کشان، نظیر آنچه مارکس در سر داشت، هنگامی که از بشر اجتماعی‌شده سخن می‌گفت، متشکل از نمونه‌های بی‌جهان نوع بشر است خواه بردگان خانگی باشند که خشونت دیگران ایشان را به وضع ناگوارشان مبتلا کرده باشد، خواه آزاد باشند و به اراده و خواست خویش کارهایشان را انجام دهند» (همان: ۱۸۱).

آرنت با درک تقلیل‌گرایانه‌ای که از «کار» مارکس دارد، - و آن را به «زحمت» می‌داند که اتفاقاً از سوی نظام سرمایه‌داری در خصوص انسان تألیف‌گر و خلاق (به تعبیر مارکسی)، تنزل داده شده است - فراموش می‌کند که اتفاقاً مارکس فلسفه‌ی خود را بر علیه چنین تنزلی - که به دست سرمایه‌داری صورت گرفته، اختصاص داده است و به تبیین روابط اجتماعی و تولید در نظام سرمایه‌داری پرداخته است. مارکس به لحاظ فلسفی و جامعه‌شناسی خواستار تغییر وضعیت ساختار اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زحمت‌کشان در نظام سرمایه‌داری است و به هیچ‌روی خواستار تقلیل انسان سازنده و خلاق به انسان زحمت‌کش نبوده است! وانگهی وی کار آگاهانه و تاریخی را عنصر اصلی آفرینندگی و خلاقیت انسان می‌داند که در مناسبات سرمایه‌داری در فرایند «از خود بیگانگی کار» و اضمحلال آگاهی طبقاتی (یا همان آگاهی به «عمل» در ادبیات آرنت) مولد اصلی آن‌ها بوده است. اما تفاوت بزرگ مارکس با آرنت که با دست‌کاری در مفهوم بنیادی و دامنه‌دار کار به سه جزء عمل، کار و زحمت دست می‌یابد، در این است که مارکس با درک تفکیک‌ناپذیر خود از این وضعیت برآمده از هستی اجتماعی و همچنین درک برشونده و غایت‌گرایانه از «کار بشری» نه تنها با شکاف بین نگرش عینی - ذهنی و یا طبقاتی ارباب و بنده

گزارش آرنت از وضع بشر ۱۱

وداع می‌کند، بلکه به استقبال نقد از جهان سرمایه‌داری و کالایی شدن نیروی کار می‌رود و بدین ترتیب بر اشرافیت ثنویت‌اندیشی ذهن و بدن و یا عین و ذهن چیره می‌شود. به بیانی همان‌گونه که آرنت هم متذکر می‌شود، نه تنها مارکس تمایزی میان کار تخصصی و غیرتخصصی و کار فکری یا ذهنی و دستی یا یدی قائل نیست، بلکه در آن دوران، حتی اقتصاد سیاسی حامی طبقه بورژوازی کلاسیک هم مشروعیتی برای این تمایز و البته به جهت استعمار متخصصان و یا کارگران به اصطلاح ذهنی قائل نیست. از این رو بر این باور بود که هر فعالیتی نیازمند مقداری مهارت است. از این حیث فعالیت نظافت کردن و غذا پختن دست‌کمی از نوشتن کتاب یا ساختن خانه ندارد. پنداشتی که وجود داشت این بود که «تمایز» مربوط به فعالیت‌های مختلف نیست. بلکه تنها به پاره‌ای مراحل و کیفیت در درون هریک از آن‌ها مربوط می‌شود (همان: ۱۵۱). اما لازم است تمایزی را توضیح دهیم که بین نگاه مارکس و اقتصاد کلاسیک مورد مثال آرنت وجود دارد و او آن را بیان نکرده است. چرا که مارکس با کار تبدیل شده به کالا (شیء قابل خرید و فروش) که اتفاقاً مبنای نظری اقتصاد سیاسی است، بنیاد نظریه انتقادی «از خود بیگانگی» را برمی‌سازد.

به هرحال شیء‌انگاری کار و تحریف آن از هستی اجتماعی و در عوض تبدیل آن صرفاً به نیروی عنصر مکانیکی برپایی جهان در هیئت شهرها، راه‌ها، کارخانه‌های تولیدی و همچنین انبوهی از نهادهای بوروکراتیک در مدارس، بیمارستان‌ها، و...، فرصت بی‌نظیری برای تثبیت موقعیت صاحبان قدرت و ثروت سرمایه‌داری در قلمرو عمومی و شرایط بازتولید آن به وجود آورده است. بنابراین راز موفقیت بورژوازی در از خود بیگانگی کار و استعمار اقشار مختلف اجتماعی، خصوصاً اقشار ضعیف، نه در تصور انتزاعی آرنت در برکشیده شدن

نظری «زحمت» و تبدیل انسان اهل عمل و یا انسان سازنده، به حیوان زحمت‌کش، به‌عنوان مشخصه‌ بارز عصر مدرن (همان: ۴۴۱)، بل در روابط مادی و شکل‌دهی به آگاهی کاذبی است که (حتی برای ساختن حیوان زحمت‌کش آرنتی) به فرایند از خود بیگانگی کار نیاز است. اما نکته جالب، ادامه این فرایند مطلوب جهان سرمایه‌داری است که در فلسفه آرنت، ناخواسته می‌تواند اتفاق افتد. زیرا وی به عوض نقد از هستی اجتماعی - سیاسی سرمایه‌داری، به نقدی صرفاً فلسفی با گرایش و تمایلاتی نفسانی (در مقابل جسمانی) و نیز با استقبال از کالبدشکافی کار یعنی تفکیک و تجزیه‌ هستی‌شناسانه آن - زحمت، عمل، و کار- در واقع به مسیری قدم می‌گذارد که سرمایه‌داری آغازین نئولیبرال در حول‌وحوش گام‌های نخستین‌اش در دهه ۶۰ بدان نیاز داشته است؛ یعنی به بی‌جهان کردن انسان و تحقیر قلمرو عمومی. اگر بدانیم که یکی از ابزارهای تصرف بی‌کم‌وکاست نهادهای سیاسی - اجتماعی، در نظام‌های سرمایه‌داری، بی‌رغبت کردن کنترل شده در مشارک‌های سیاسیاجتماعی بازتولیدانه است، آنگاه به اهمیت قلمرو عمومی و ارزش ستیز آن در برابر قدرت سرمایه‌داری (در هر هیئتی که باشد) پی خواهیم برد.

به‌رحال درست آن زمان، یعنی حول‌وحوش، دهه ۱۹۶۰ میلادی است که سرمایه‌داری در صورت‌بندی جدید و بازتولیدانه خویش، در حال تجربه گسست از نظام «دولت ملی» از یک‌سو و بهره‌مندی از کوچک شدن قلمروهای جغرافیایی از سوی دیگر است؛ و در همین مقطع تاریخی است که آرنت ترجیح می‌دهد تا از انسان مدرن و بازگشت او به خویش‌تن سخن بگوید...

به‌لحاظ مطالعات تاریخی، ظاهراً اغلب اوقات آنچه برای آرنت اهمیت دارد، به رغم شیفتگی او به سازمان اجتماعی - سیاسی یونان و روم باستان،

گزارش آرنت از وضع بشر ۱۳

تقلیل و یا نادیده انگاشتن تلاش‌های رهایی‌بخشی است که برای شکل‌دهی به عصر مدرن (به عنوان عصری آزاد از سلطهٔ کلیسا و یا قدرت شاهی) به وقوع پیوسته است. تلاش‌هایی که فی‌المثل در قرون وسطا (حکومت پاپ‌ها و قدرت کلیسا) و یا نظام‌های پادشاهی و آریستوکراسی، از سوی گروه‌های اجتماعی فاقد قدرت، تحت نام بورژوازی صورت گرفت تا خود را به عرصهٔ عمومی‌ای برساند که در آن قدرت و ثروت به دست کلیسا، شاه و اشرافیت بلوکه شده بود. در چنین مقاطع تاریخی شاهد تلاش گروه‌های اجتماعی نوظهور هستیم تا به یاری دانش و یا کار، مفهوم جدیدی از انسان اجتماعی ساخته و پرداخته گردد و فایده و فایده‌باوری، جایگزین ایمان شود. بنابراین آنچه آرنت فراموش می‌کند به تبیین خویش از فایده‌باوری و یا شیء‌گردانی - چه قبل و چه در عصر مدرن - اضافه کند، وضعیت رهایی‌بخشی هر یک از مقولات و نقش اجتماعی آن‌هاست. حتی اگر این تلاش عبث باشد و یا صرفاً به نفع بورژوازی تمام شود، باز گمان می‌رود که ذکر این مطلب برای مخاطب ضروری است. حذف و یا نادیده گرفتن هستی اجتماعی چنین مقولاتی بحث را به عالم انتزاع می‌کشاند و به شناخت وقایع و توضیح فرایند آنچه در حال رخ دادن است، کمکی نمی‌کند. در هر حال آرنت معتقد است: «انسان مدرن هنگامی که جهان دیگر را از دست داد این جهان را به دست نیاورد، و اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، زندگی را نیز؛ او به‌سوی آن پس‌انداخته شد، به ساحت درونی فرویستهٔ درون‌نگری افکنده شد که در آن برترین چیزی که می‌توانست تجربه کند روندهای میان تهی محاسبهٔ ذهن، بازی ذهن با خودش بود.» (همان: ۴۵۷)

آرنت چندین بار بی‌جهان شدن فلسفهٔ مدرن و هربار به نوعی آن را گوشزد می‌کند (همان: ۴۲۶). و این بار از طریق طرح «بازی ذهن با خود»؛ یعنی

طرحی تأویلی و وام گرفته از فلسفه کانت و متفکران متقدم عصر مدرن؛ همان طرحی که همواره آماده است تا به قول آرنِت، آدمی را در برابر شناخت و یقین، ناگهان شکار این شُبّه کند که «سروکارمان تنها با طرح‌ها و الگوهای ذهنی خودمان بوده است.» (همان: ۴۱۸). اما اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان بدون جهان، از الگوهای ذهنی سخن گفت؟ بهتر است دقیق‌تر بگوییم، اگر همان‌گونه که آرنِت هم اذعان دارد، پیوند تفکر و تجربه حسی، ذاتی وضع بشری است (همان: ۴۱۹)، آیا می‌توان این ذات را خارج از جهان تصور کرد؟ مسلماً پاسخ منفی است زیرا کل نگرش منفی و پس‌کشیده آرنِت از جهانمندی انسان، خود دلیلی است بر نقش مستقیم و قدرتمند این جهان (تافی‌المثل وی را به عنوان واکنش، وادار به چنین استنتاجی کند)؛ جهانی که به دلیل نابسندگی و کافی نبودنش در استعلای وضعیت بشری، از سوی آرنِت فیلسوف پس‌زده شده است. بنابراین، بی‌جهانی انسان مدرن فقط در حد استعاره‌ای سلبی مسلکانه است و بس. بدین معنی که در عالم واقعیت این گفته به هیچ وجه نمی‌تواند صحت داشته باشد. همان‌گونه که بر خلاف تصور آرنِت رهایی طبقه زحمت‌کش در دیدگاه مارکس، نه صرفاً رهایی از زحمت است و یا حتی رهایی از ضرورت (همان: ۱۹۴)، بل صرفاً استعاره‌ای است «انقلابی - مبارزه جویانه» علیه هر گونه ستم و استثمار اجتماعی و یا علیه هر چیزی که تهدیدی برای آزادی و شکوفایی انسان به‌شمار آید؛ حتی اگر تهدیدی از سوی نظام طبیعت باشد.

درک این مسئله که آرنِت با توجه به برخی از تبیین‌های مارکسی، ایده‌های فکری خود را در کتاب وضع بشر پرورنده، بسیار مهم است. این گفته به هیچ وجه به معنای تقلید و یا فقدان به اصطلاح نبوغ یا خلاقیت در اندیشه آرنِت نیست. بلکه گویای اهمیت تفکر مارکس در پرورش نگرش‌های انتقادی مدرن است.

گزارش آرنست از وضع بشر ۱۵

بنابراین ما با نسل و همچنان که در دیگر موارد دیده می‌شود، نسل‌هایی از متفکران مواجه‌ایم که متأثر از نظریه‌های مارکس هستند. اما این‌که چگونه این فرایند اثرگذاری شکل گرفته و با چه سمت و سویی شکل گرفته به نظر می‌رسد به شرایط اجتماعی تاریخی از یک سو و گرایش‌های فکری - شخصی متفکران از سوی دیگر مرتبط است. بر این اساس در خصوص فرایند اثرگذاری نظریه‌های مارکسی بر تفکر آرنست، می‌توان دید که وی در سایه و پایه‌های اندیشه‌های مارکس که در روشنایی قرار گرفته است، به سمت درون‌نگری کشیده می‌شود. حرکتی که به دلیل شرایط تاریخی - اجتماعی زمانه آرنست گفتمان انتقادی غرب را شکل می‌داده است. چرا؟ احتمالاً از این رو که می‌بایست به دو جنگ جهانی که به فاصله کمتر از نیم قرن در اروپای به اصطلاح فرهیخته شکل گرفته بود پاسخ داده می‌شد...؛ علاوه بر آن می‌باید به بحران اقتصادی - سیاسی ای که اروپا را به کلی لرزانده بود، و همچنین به فجایع هولناک نژادکشی و یهودستیزی پاسخ داده می‌شد که دامن اخلاق و تمدن اروپایی را به طرز جبران‌ناپذیری در جنگ جهانی دوم لکه‌دار کرده بود و نیز پاسخ به صدها مسئله ریز و درشت دیگری که فی‌نفسه کافی است تا فیلسوفان اروپایی را به گفتمانی در سراسر اروپا دعوت کند.

بنابراین «نقد مدرنیته»، در آن برهه تاریخی - اجتماعی خاص، به منزله دادخواستی بوده علیه عقلانیت، و نیز علیه نگرش و شیوه زیست اروپایی. پس به نوعی بازنگری‌ای تاریخی از خویش‌شن خویش در جامعه اروپایی بوده است؛ چرا که به نظر می‌رسد به همان اندازه که به عقلانیت مدرن بدگمان بوده، مستقیماً آن‌را متوجه جامعه و دولت اروپایی کرده بود. به هر حال آرنست با قرار دادن خود در سایه، و به کارگرفتن برخی از ابزارهای شناخت‌شناسی مارکس، و تلاش برای بازخوانی آن‌ها به صورت دلخواه خود، پایه‌های نظریات مارکسی به

۱۶ جستارهایی درباره اندیشه هانا آرن

برساختن نظریات انتقادی خود درباره مقولاتی چون کار، از خود بیگانگی، و شیء‌وارگی مدرنیته مشغول می‌شود. اما از آنجا که سرخورده مدرنیته و عقلانیت تمامیت خواه آن است، به جای نقد سرمایه‌داری که - سازه‌های نئولیبرالیستی آن به‌گونه‌ای نامحسوس از درون بحران‌های اقتصادی «بورژوازی ملی» در حال سر برآوردن بود - به نگرش‌های نیمه «عرفانی - فلسفی» تمایل پیدا می‌کند. نگرش‌هایی که در تاریخ فکری انسان اجتماعی، هنگام آشفتگی‌های سیاسی و اوضاع بحرانی و سرکوب‌گری ناشی از آن، - حداقل برای برخی - از سر نفی وضع موجود، تمایلات منزله‌طلبانه و انزواجویانه به وجود می‌آورد؛ و در عصر مدرن هم با نخستین سرخوردگی‌های تاریخی در برابر مدرنیته، راه ورود به جهان جدید را پیدا کردند...

آرنت به دلیل رویگردانی فلسفه‌اش از ستیزهای اجتناب‌ناپذیر بحران‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی زمانه‌اش (و مسلماً در نحوه خشونت‌آمیز آن) به پاپس کشیدن از جهان عملی و حتی وانهادن کار و ساختن، وارد می‌شود؛ که با اقتباس از خودش می‌توان گفت به سکونتگاه نظرورزانه کوچ می‌کند... جایی که به نظر می‌رسد آن روی سکه «حیوان زحمت‌کش» و وانهادن شدن انسان در خود است که اگرچه (به‌مثابه امکان) برای حیوان به اصطلاح زحمت‌کش ناآشناست، اما برای متفکر و فیلسوف رنجیده‌خاطر و ناامید از جهان همواره مهیاست. زیرا در سطحی دیگر، همانند واکنش بدن به درد که آدمی را به سوی خود باز می‌گرداند، متفکر را در خویشستن خویش «قرار» می‌دهد و در عالم تصورات فارغ از جهان می‌کند.

شاید بد نباشد در این جا از گفته خود آرنت درباره رابطه درد و زحمت و نسبت آن‌ها با جهان و بی‌جهانی استفاده کنیم. وی می‌گوید: «یگانه‌فعالیتی که دقیقاً با

گزارش آرنت از وضع بشر ۱۷

تجربه بی‌جهانی یا به بیان دقیق‌تر با از دست رفتن جهان، در حالت درد تناظر دارد، زحمت کشیدن است که در آن بدن انسان، به رغم فعالیتش همچنین به‌سوی خود واپس کشیده می‌شود و به خود باز می‌گردد و بر چیزی جز زنده بودنش تمرکز نمی‌کند و محبوس سوخت‌وساز خویش با طبیعت می‌ماند، بدون آن‌که هرگز از چرخه مکرر عملکرد خودش فراتر رود یا رهایی پیدا کند.» (همان: ۱۷۷)

اما اگر بدانیم همراه با واپس کشیدن از عرصه عمومی، آگاهی را چه در هیئت آگاهی از خود، و چه در هیئت آگاهی از دیگری (جهان و چیزها) و نحوه ارتباط با آن‌ها را به کلی از دست می‌دهیم، در این صورت خواهیم دید «ترک جهان» و یا عرصه عمومی، به آن صورتی که برخی از فلاسفه و از جمله آرنت گمان می‌کنند، اصلاً امکان‌پذیر نیست. زیرا هستی آگاهی، در اساس اجتماعی است. حتی اگر آگاهی، به‌لحاظ شناخت از نحوه هستی اجتماعی خود و یا شناخت از چیزها و جهان، به اصطلاح مارکس، «کاذب» باشد... به بیانی می‌خواهیم بگوییم، همان‌طور که در پرائتز بزرگ پدیدارشناسی هوسرل، آشکار شد: آگاهی، همواره آگاهی از چیزی است و جز این نمی‌تواند باشد...

و اما لازم است در پیگیری بحث درد و بی‌جهانی، این نکته را اضافه کنیم که ظاهراً در روش انزواجویانه آرنت، این غفلت به چشم می‌خورد که «درد»، فقط آدمی را در خود منقبض می‌کند، نه آن‌که «بی‌جهان» کند؛ زیرا به‌واسطه «جهانمندی» [آدمی] است که آدمی، امکان در خود جمع شدن و آگاهی از آن را (درد را) می‌یابد، ضمن آن‌که اندیشه و یا تفکرات به اصطلاح نظرورزانه نیز به هیچ‌روی قادر به گسست (نه فقط) از جهان، بلکه از عمل و یا حیطه ساختن نیست. زیرا نظری‌ورزی‌ای که به‌واسطه فیلسوف یا متفکر (انسان متأمل) انجام می‌گیرد، از این‌رو می‌تواند از امکان «اندیشه‌ورزی» برخوردار باشد که پیشاپیش

از هستی اجتماعی برخوردار و اصلاً برساخته آن است. حتی اگر این برساختگی، محصول روابط ناشی از نظام سرمایه‌داری باشد... به بیانی نظرورزی فیلسوف، پیشاپیش با وضعیت اجتماعی «معین و مشخص شده‌ای» - به لحاظ پارادایم‌های هستی‌شناسانه - گره خورده است: وضعیتی مشتمل بر جهانی از تأویل و نشانه‌هایی مشترک و قابل خوانش برای دیگری‌ای که او هم یا برساخته همان نظام خاصی از جهان زیست است و یا همچون مورخ و با...، در دوره و زمانی دیگر زندگی کند و از راه مطالعه و درک روابط اجتماعی ایامی خاص در گذشته، خود را مجهز به شناخت آن دوران خاص کند؛ به بیانی انسانی‌ها، در هر زمانی که باشند، همواره جهان‌مند هستند.

بنابراین چنان‌که می‌بینیم در معماری نظرورزی، نه تنها فراغتی از جهان و ترک کار، ساختن، عمل و حتی زحمت فکری دیده نمی‌شود، بلکه برعکس حتی می‌توان گفت به لحاظ هستی‌شناسی، چه بخواهیم و چه نخواهیم، به نوعی تکنولوژی مجهزیم؛ تکنیک دیالکتیکی نحوه خوانش از قلمروهای فرهنگی، اجتماعی، و...، به لحاظ امکان ارتباط قابل درک؛ که همچون تمامی تکنیک‌های دیگر، نبوغ و مهارت خود را در اثر تمرین و کار حاصل می‌کند...

باری، آرنه ایده «بی‌جهانی» خویش را در اشکال مختلف دنبال می‌کند. او از طریق تفکرات ماکیاوولی به تبیین این نظر می‌پردازد که کارهای خوب بی‌جهان‌اند. او معتقد است خوبی نمی‌تواند در حیطه عمومی ظاهر شود؛ زیرا ظهور آن موجبات نقض‌اش را به وجود می‌آورد: دنیوی (سکولار) شدن و به صورت جزئی از جهان درآمدن. به هر حال وی می‌گوید:

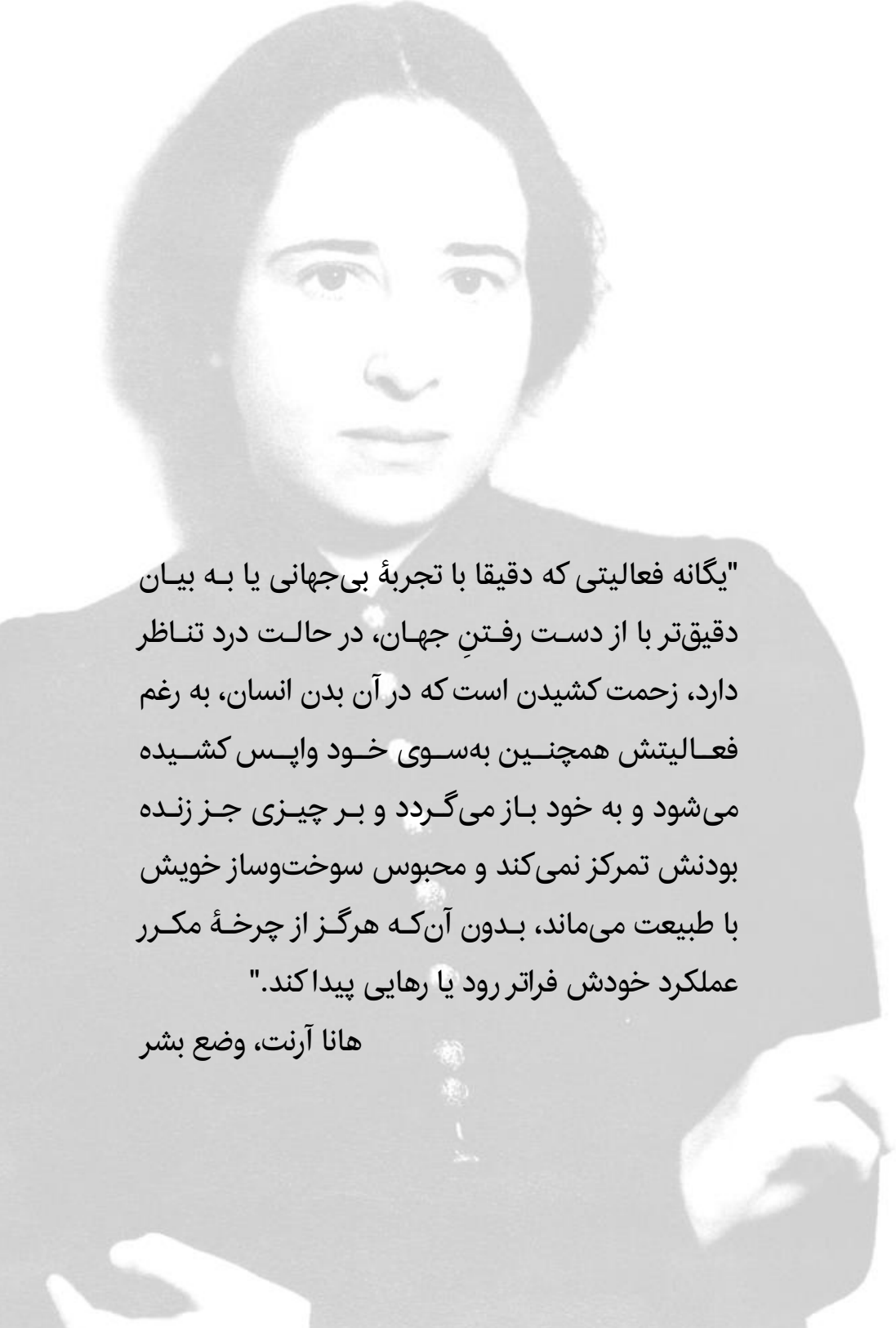
«بی‌جهانی ذاتی کارهای خوب است که باعث می‌شود دوستدار خوبی، شخصی ذاتاً غیر بشری و فرابشری باشد... بنابراین خوبی در مقام شیوه منسجمی

گزارش آرنت از وضع بشر ۱۹

از زندگی، نه تنها در محدوده‌های حیطه عمومی امکان ندارد، بلکه حتی مایه ویرانی آن نیز هست. شاید هیچ‌کس به اندازه ماکیاولی نسبت به این کیفیت ویرانگر خوبی کردن عمیقاً وقوف نداشته است... نزد ماکیاولی، دلیل این که کلیسا تأثیر فسادآوری در سیاست ایتالیا می‌نهاد، مشارکت آن در امور دنیوی یا سکولار به معنای دقیق کلمه بود، نه فساد فردی اسقف‌ها.» (همان: ۱۲۳-۱۲۲)

بنابراین به نظر می‌رسد آرنت در گزارش خویش از «وضع بشر»، که همانا نقد او از مدرنیته است، گام‌های خویش را در جهت ترک حیطه عمومی تنظیم می‌کند. او در این مورد دلیل خود را دارد. چیزی که بدان پیروزی حیوان زحمت‌کش و شکست انسان سازنده می‌گوید؛ حتی با ظهور زندگی وقف عمل: عملی که در این گزارش پس کشیده شده از جهان، به مانند قابلیت هنرمندانه ساختن به یاری تجربه‌ای است کمیاب و خاص افرادی اندک...

اما ظاهراً گزارش اسفناک آرنت از وضع بشر، برای متفکر بدین صورت به پایان نمی‌رسد؛ زیرا آرنت در مقام فیلسوفی نظرورز در این برهوت کمیابی تجربه عمل و ساختن، به افقی چشم می‌دوزد که پیشتر کاتو در آن زیسته است. او با امیدی تازه برای متفکر و نه همگان، از عرصه تفکر و اندیشه‌ای سخن می‌گوید که در این بی‌عملی و خلوت‌گزیدن (با خویشتن به سر بردن)، عین عمل و فاصله گرفتن از تنهایی است. چنان‌که در آخرین سطرهای کتاب وضع بشر خویش می‌نویسد: «کاتو چقدر بر صواب بود، آنگاه که می‌گفت آدمی هیچ‌گاه به اندازه وقتی که عملی انجام نمی‌دهد اهل عمل نیست، و هرگز به اندازه زمانی که با خویشتن به سر می‌برد از تنهایی فاصله نگرفته است.» (همان).



"یگانه فعالیتی که دقیقا با تجربه بی‌جهانی یا به بیان دقیق‌تر با از دست رفتن جهان، در حالت درد تناظر دارد، زحمت کشیدن است که در آن بدن انسان، به رغم فعالیتش همچنین به‌سوی خود واپس کشیده می‌شود و به خود باز می‌گردد و بر چیزی جز زنده بودنش تمرکز نمی‌کند و محبوس سوخت‌وساز خویش با طبیعت می‌ماند، بدون آن‌که هرگز از چرخه مکرر عملکرد خودش فراتر رود یا رهایی پیدا کند."

هانا آرنه، وضع بشر

آرنت و آزادی

بی‌تردید، هانا آرنت یکی از متفکران جنجال‌برانگیز جهان غرب به شمار می‌رود. متفکری که در زمان حیات خویش هم مزه شهرت و تحسین را چشید و هم با انتقادهای شدیدالحن مواجه شد و در آخر، به سر بردن در خلوت و تنهایی و تأملات درونی را پیشنهاد کرد...؛ به‌طور کلی زندگی پر فراز و نشیبی را از سر گذراند، که تا حد زیادی متأثر از تجربه‌های شخصی خود وی بود و از این‌رو قابل تأمل...

کتاب هانا آرنت به قلم دیوید واتسن ساختی سرگذشت‌نامه‌ای دارد که در این‌جا می‌خواهیم آن را بررسی کنیم: سرگذشت زندگی شخصی و زندگی فکری آرنت؛ که مؤلف هر دو را همزمان به انجام می‌رساند. چرا که معتقد است: «آرنت در مراحل متعددی از زندگی‌اش، به‌طور نظام‌یافته، دربارهٔ مسائلی که شخصاً تجربه کرده بود، "عمیقاً و به تمام کار کرد."» (واتسن، ۱۳۸۵: ۵)

اما ما (چنان‌چه پیش از این هم اشاره کردیم)، بر این باوریم که آرنت به‌طور جدی متفکری بوده دلبستهٔ مقولهٔ آزادی؛ و همین دلبستگی است که می‌تواند راهنمای ما در درک آرنت و تأملاتش باشد. بنابراین در متن حاضر تا جای

ممکن تلاش می‌شود تا در روایت واتسن و نیز گزارش‌هایی از خود آرنت در کتاب‌هایش و یا درباره‌ آرنت، به استقبال تفسیر آرنت از آزادی برویم... «ریشه‌های توتالیتاریسم» شاید مهم‌ترین کتابی‌ست که در آن، آرنت بحث آزادی در برابر جامعه‌ توده‌وار، را پیش می‌کشد؛ بنابراین در این کتاب، سخن از آزادی به تصرف درآمده است. تصرفی که از سوی جامعه‌ای توده‌وار از طریق حذف هرگونه تکثر شکل می‌گیرد. آرنت در این باره می‌گوید: «سلطه‌ مطلق می‌کوشد تکثر و گوناگونی بی‌نهایت انسان‌ها را چنان سازمان دهد که گویی کل بشریت یک تن واحد است» (آرنت، نقل از بردشا، ۱۳۸۰: ۷۹).

پس در ریشه‌های توتالیتاریسم، مفهوم و ضامن آزادی نزد آرنت، وجود تکثر انسانی در جامعه‌ای برخوردار از فضای تعاملاتی است. به طور کلی او جامعه‌ توده‌ای و نیز خطر امکان سقوط این جوامع را در دام ایدئولوژی چنین بیان می‌کند: «واژه‌ توده‌ها، فقط وقتی مصداق دارد که ما با مردمی سروکار داشته باشیم که به دلیل تعدادشان، یا بی‌تفاوتی‌شان، یا تلفیقی از هر دو، نمی‌توانند در سازمانی مبتنی بر نفع مشترک، در احزاب سیاسی، در حکومت‌های محلی، یا در سازمان‌های حرفه‌ای و اتحادیه‌های کارگری گرد هم آورده شوند [وضعیتی که از نظر آرنت با واگذاری از روی اختیار آزادی، می‌تواند تأمین شود]» (همان: ۸۵-۸۴)

آرنت در ریشه‌یابی‌هایی که انجام می‌دهد، توتالیتاریسم را هم محصول اجتناب‌ناپذیر وقایع پیشین تاریخی می‌داند و هم آنرا پیامد مستقیم بی‌تفاوتی و چشم‌پوشی از مسئولیت اجتماعی-اخلاقی افراد در جوامع مدرن تلقی می‌کند (همان: ۷۷). به بیانی وی موضعی دو پهلو می‌گیرد: در تحلیل نخست، افراد هیچ مسئولیتی در وضعیتی که در آن گرفتار آمده‌اند ندارند، و در تحلیل دوم، راه‌گریز از مسئولیت را می‌بندد. به بیانی در تحلیل اول به اعتقاد آرنت،

آرنت و آزادی ۲۳

ترور، ارعاب و ایدئولوژی حاکم بر روح توتالیتاریسم، فضای ارتباطی میان انسان‌ها را از بین می‌برد و به جای خودانگیختگی و آزادی که پیش‌شرط‌های ضروری فضای تعاملاتی است، «بی‌ریشگی» و «احساس زیادی بودن» می‌آفریند (همان: ۹۲). در برابر تحلیل همین وضع است که آرنت «توتالیتاریسم» را تهدیدی برای «طبیعت بشر» می‌داند. از سویی دیگر در تحلیل دوم، وی تلاش می‌کند تا بی‌مسئولیتی اجتماعی ناشی از فردیت مفرط جوامع مدرن را به تصویر و نقد درآورد. وضعیتی که از دید آرنت از این‌رو محکوم است که انتخاب آزادانه فرد در آن سهم است. او پیشتر در کتاب «فلسفه اگزیستانس چیست؟»، نمونه چنین فردیت خویش‌پرور و بریده از جامعه را در فلسفه هایدگر تشخیص می‌دهد و همان‌جا می‌گوید:

«اگر از نظر تاریخی بخواهیم بگوییم، «خویش‌تن» هایدگر آرمانی است که از زمان رمانتیسم در فلسفه و ادبیات آلمان خرابی و خسارت به بار می‌آورد. در فلسفه هایدگر این شور و اشتیاق خودبینانه برای خواست «خویش‌تن» بودن به نقض خودش رسیده است، چون پیشتر هرگز به اندازه‌ای که در فلسفه او روشن است، روشن نبود که این «خویش‌تن» موجودی است که «انسان» نمی‌تواند باشد.» (همان: ۷۹-۷۸) چرا که از نظر آرنت، ارزش و اعتبار انسان - در جهان، مشارکت فعال او با دیگر هم‌نوعانش است (همان: ۷۹).

همان‌گونه که دیده می‌شود آرنت در یک‌جا بار مسئولیت شکل‌گیری دولت توتالیتار را از دوش انسان مدرن برمی‌دارد و در جای دیگر او را به دلیل انتخاب آزادانه‌اش در گزیدن تنهایی زاده فردیت‌اش و پشت کردن به زندگی اجتماعی و مسئولیت نسبت به آن محکوم می‌کند. پس به‌راحتی می‌توان تشخیص داد که در تحلیل آرنت - که در وهله اول به نظر می‌رسد همراه با تناقض است - حامل

پپیچیدگی و پارادوکسی است که در نفسِ «آزادی مدرن» وجود دارد. و همین امر است که نظریه آرنِت درباره «آزادی» را با اهمیت می‌سازد.

اما آیا آرنِت خودش از اهمیت دستاورد کارش مطلع بوده است؟! به بیانی آشکاری تناقض‌آمیز بودنِ نفسِ آزادی در عصر مدرن...؟ انسانی که هم از امکان انتخاب برخوردار است و هم گرفتار در زنجیره جبری است که فراسوی آزادی فردی مدرنیستی‌اش قرار گرفته...؛ فاقد تقصیر است از آن‌رو که قدرت‌های پیشینی تاریخی (همانی که از سوی پارادایم‌های فرهنگی، اجتماعی و... ساختارِ خاصی برپا می‌شود)، سرنوشتش را رقم می‌زنند و مقصر است از این‌رو که از آزادیِ انتخاب و قدرتِ اندیشه برخوردار است. و از قضا با همین قصدِ مقصر دانستن افراد در تعیین سرنوشتشان است که آرنِت مقاله «آیسمان در اورشلیم: گزارشی درباره‌ ابتدال شر» را می‌نویسد...؛ او در این مقاله، دیگر جای هیچ‌گونه توجیهی برای عدم مسئولیت افراد نمی‌بیند، نه برای جنایتکاران نازی و نه حتی خود قربانیان (همان: ۶۸)؛ عدم مسئولیتی که از فقدان تفکر و اندیشه صورت می‌گیرد.

باری، از آنجا که آرنِت چیزی درباره‌ کشف تناقض در نفسِ آزادیِ مدرن نمی‌گوید، پس فرض ما بر این است که خود از دستاورد کارش - به‌عنوان پژوهشگر مدرنیته - آگاهی نداشته است. اما چرا ندیدید؟ یا اگر هم دیده بود، چرا تمایلی به گفت‌وگو درباره‌ آن نداشت؟ نگرش آرنِت در کتاب وضع بشر شاید بتواند ما را به پاسخمان نزدیک کند. در این کتاب، تمام همت آرنِت صرف پرداختن به حیطه‌ عمل می‌شود. خود وی در پیشگفتار کتابش می‌نویسد:

«مضمون اصلی وضع بشر در واقع «در آنچه انجام می‌دهیم» است. این کتاب به ابتدایی‌ترین جلوه‌های وضع بشر می‌پردازد، به آن فعالیت‌هایی که سنتاً،

یا طبق عقیده رایج هر انسانی درگیر آنهاست...» (آرنت، نقل از بردشا، ۱۳۸۰: ۸۴). به عبارتی، درگیری‌هایی در سه حیطه: زحمت، کار، و کنش یا عمل؛ واتسن تعبیر آرنت از هریک را چنین تعریف می‌کند: «"زحمت/Labor" یعنی آن فرآیندهای زیستی که ادامه «حیات» را ممکن می‌کند، "کار/work" که عبارت است از فعالیتی غیرطبیعی یا مصنوعی که "بشر صنعتگر/hom faber" از طریق آن اشیایی با دوام و مفید می‌سازد؛ و "کنش [عمل]/Action" که میان انسان‌ها صورت می‌گیرد و زمینه ساز "تکثر" تاریخ بشر و تحقق شرایط لازم برای حیات سیاسی است.» (همان: ۸۳)

اگرچه آرنت بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌اش، ضروری بودن هر حیطه را برای وضع بشر نشان می‌دهد، اما انگیزه اصلی او در این کتاب، دادخواهی از حیطه عمل یا کنش در عصر مدرن است. چرا که به تصور او شیوه مصرف‌گرایی حاصل از مدرنیته، حیطه کنش یا حیات سیاسی را منحل و مخدوش ساخته است.

وی تصویر این مخدوش‌شدگی توأم با حذف را، از مقایسه تطبیقی حیات سیاسی عصر حاضر با حیات سیاسی عصر یونان به‌دست می‌آورد. دورانی که از نظر آرنت تفکیکی عمیق و بنیادی بین قلمرو خصوصی و قلمرو سیاسی یا عمومی وجود داشته است. او درباره این دوران می‌گوید: «آنچه در نظر همه فیلسوفان یونان... مسلم بود، این بود که آزادی جایش منحصرأ در قلمرو سیاسی است؛ و ضرورت در وهله نخست پدیده‌ای ماقبل سیاسی است که مشخصه سازمان خانه و خانواده است و زور و خشونت در این حوزه موجه است، چون این‌ها صرفاً وسایلی برای در مهار آوردن ضرورت هستند.» (آرنت، نقل از بردشا، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۰)

او که مسائل اجتماعی را به مسئله‌ای خانگی تقلیل می‌دهد، در نقد جامعه مدرن می‌گوید: «سر برآوردن جامعه - برآمدن خانه‌داری، فعالیت‌ها، مسائل، و تمهیدات سازمانی آن - از سایه روشن خانه به روشنایی حوزه عمومی، نه تنها مرز قدیمی میان خصوصی و سیاسی را مخدوش کرده است، بلکه معنای این دو اصطلاح و اهمیت آن‌ها برای زندگی فرد و شهروند را چنان تغییر داده است که دیگر نمی‌توان بازشان شناخت». (همان: ۲۲-۲۱)

علاقه شدید به تفکیک بین آزادی (که از نظر آرنت متعلق به قلمرو عمومی - سیاسی است) و ضرورت (که آن را متعلق به قلمرو اجتماعی - خانگی می‌داند) وی را بر آن داشت تا در کتاب انقلاب، انقلاب فرانسه را مبتنی بر ضرورت (آرنت، ۱۳۸۴: ۱۵۱)، و انقلاب آمریکا را مبتنی بر آزادی ارزیابی کند (همان: ۸۳-۸۴) به بیانی او انقلاب فرانسه را به دلیل فقر و تیره‌بختی در آن کشور، دادخواهی از حق ضروریات زندگی یا حق حیات (همچون خوراک، پوشاک و تولید مثل) تفسیر می‌کند و نه طلب «حق آزادی و شهروندی» که از نظر او خاستگاه انقلاب آمریکا است. آرنت در کتاب انقلاب تمام تلاش خود را می‌کند تا انقلاب آمریکا را مترادف با «تأسیس و بنیان‌گذاری» تعبیر کند (همان: ۴۶، ۲۸۵، ۳۰۶ و ۳۰۷).

تأسیس جمهوری جدیدی که پیشتر وجود نداشته و فقط در جهان باستانی جمهوری روم، چنین تأسیسی را می‌توان پیدا کرد. آغازی نو برای تأسیس قانون اساسی‌ای که آزادی سیاسی را فراتر از هر قلمرویی قرار می‌دهد.

او معتقد است: «به همین سبب [مردان انقلاب آمریکا] به شدت مجذوب منتسکیو بودند که نقش او در انقلاب آمریکا تقریباً برابر با تأثیری است که روسو در انقلاب فرانسه داشت... منتسکیو یگانه کسی بود که اعتقاد داشت قدرت و آزادی ملازم یکدیگرند و از نظر مفهومی، آزادی سیاسی در توانستن است نه

آرنت و آزادی ۲۷

درخواستن و بنابراین قلمرو سیاسی باید به گونه‌ای تعبیر و تأسیس شود که قدرت و آزادی با هم تلفیق گردند.» (همان: ۲۱۳-۲۱۲)

اما همان‌گونه که دیده شد، این قدرت و آزادی از نظر آرنت می‌باید فارغ از مشغولیات و درگیری‌های اجتماعی باشد. بنابراین چنان‌چه می‌بینیم آنچه سبب می‌شود تا آرنت به تناقض هستی‌شناسانه «نفس آزادی» در عصر مدرن نپردازد، دلمشغولی او به تفکیک قلمرو آزادی از ضرورت است. به معنایی او خود را درگیر وضعیتی کرده بود که بنیان مدرنیته به شمار می‌آید و حاضر هم به پذیرش آن نبود. شاید در جهان باستانی رومی و یا یونانی قلمرو عمومی، قلمرو سیاسی و آزادی آزاد مردان بوده باشد، اما در عصر مدرن، قلمروی عمومی، قلمرو ضرورت و آزادی توأمان است. نمی‌توان دست به تفکیک مسائل سیاسی از مسائل اجتماعی یا حتی اقتصادی و یا فرهنگی زد. هر تغییری که در هریک از قلمروها صورت گیرد، از سر ضرورت برآمده از ساختار مدرنیته، سایر قلمروها را نیز دستخوش تغییر می‌کند. اگر نظام سرمایه‌داری بر این بنیان غالب گردد، بر اساس ضرورت برآمده از نفس آزادی عمل آن، بی‌هیچ شک و تردیدی، انسان مصرف‌گرا نیز پدید می‌آید. انسانی در گرداب ضرورت و آزادی هم مسئول است، از آن حیث که به او آزادی اجتماعی و یا سیاسی داده شده و هم غیرمسئول است، از این نظر که ساختار بوروکراسی سرمایه‌داری، پیشینی‌تر از وی است؛ و از طریق آن مسئولیت فردی افراد در جامعه را به خود واگذار می‌کند و بدین ترتیب تحت تفسیر خود درمی‌آورد و به گفته بوردیو «عادت‌واره»های مورد نیاز جهت بازتولید خود را برمی‌سازد. باری، آرنت به جای مواجه شدن با این پیوند تناقض‌آمیز، راه‌گریز از آن را در پیش می‌گیرد؛ و به نظر می‌رسد کتاب انقلاب ثمره این گریز بود. هرچند

واتسن انقلابِ آرنِت را، از منظر تاریخی، «تبلیغی سیاسی برای انقلاب آمریکا» می‌داند (واتسن، ۱۳۸۵: ۸۵).

اکنون باید ببینیم قلمرو آزادی سیاسی مورد نظر آرنِت از چه ماهیتی برخوردار است. او با اتکا به تعبیر و تفسیری که از انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه دارد، و هر دو را جایگزین شدن مسائل اجتماعی، به جای مسائل سیاسی محکوم می‌کند، قلمرو سیاسی را ضمن دخالتِ مشارکت‌آمیز مردم به‌واسطه‌ انجمن‌ها در امر حکومتی، قلمروی عمومی‌ای می‌داند که حامی تکثر و نه اکثریت است؛ چنان‌چه می‌گوید:

«مردان انقلاب آمریکا همه با رأی عمومی به‌معنای وحدت نظر بالقوه همگان، مخالف بودند؛ زیرا می‌دانستند که در حکومت مردم، قلمرو عام از تبادل نظر میان افراد مساوی به وجود می‌آید و به محض آن‌که این افراد مساوی همگی در امری وحدت نظر پیدا کردند، دیگر جایی برای تبادل عقیده نمی‌ماند و این قلمرو از میان خواهد رفت» (همان: ۱۲۸)

فرض آرنِت بر این است که به‌محض آن‌که مسائل اجتماعی که متعلق به قلمرو ضروریات طبیعی است، جایگزین مسائل سیاسی‌ای شود که باید از آزادی تکثر عقیده حمایت کند، و یا زمانی که مرزهای این دو قلمرو فرو ریزد و مسائلمان به یکدیگر راه پیدا کنند (که گویا از نظرش مخدوش‌شدگی است)، قلمرو عمومی در مفهومی اصیل، که از نظرش همانا قلمرو عمل یا کنش سیاسی است، برچیده می‌شود و جا را برای ورود توتالیتریسم باز می‌کند...

اما آیا حقیقتاً این‌گونه است؟ شاید سؤال اصلی می‌باید این باشد که آیا به لحاظ هستی‌شناسی انسان در جهان، چنین تفکیکی امکان‌پذیر است؟ خصوصاً در عصر مدرنی که ارتباطات سهمی عمده در نحوه‌ هستی دارد... وانگهی آیا

چنین مرزبندی‌هایی بین امر اجتماعی و امر سیاسی، خطرانی به عنوان مثال، انواع «تبعیض»ها را به جان جامعه نمی‌اندازد؟

شاید بد نباشد با مثالی عینی مقصودمان را بهتر بیان کنیم. احتمالاً موضع گیری تأییدآمیز آرنت نسبت به امر تبعیض‌نژادی در قلمرو اجتماعی که یکی از جنجال‌برانگیزترین موضع‌گیری‌های اوست، هم ثبات رأی وی را در باب تفکیک دو قلمرو را نشان می‌دهد و هم خطری را که خود منظور داریم، مشخص می‌سازد. لی بردشا می‌نویسد:

«حدّت و شدت اعتقاد آرنت به تمایز گذاشتن میان امر سیاسی و امر اجتماعی شاید بهتر از هر جای دیگر در مقاله بسیار بحث‌انگیزی به چشم می‌آید که او درباره مسئله جدایی‌نژادی در اتوبوس و در مدارس در ایالات جنوبی امریکا نوشت. آرنت مدعی بود که این قانونگذاری نوعی تلاش غلط برای تحمیل برابری اجتماعی است. او معتقد بود که تعلیم و تربیت امری اجتماعی است، و نه مسئله‌ای مربوط به سیاست، و برابری را فقط در معنای حقوقی - سیاسی می‌توان تنفیذ کرد. گذاشتن قانون عدم تبعیض در امور اجتماعی از نظر او نه فقط خلط مقولات، بلکه در واقع انکار حق ویژه در روابط اجتماعی است. او [آرنت] می‌نویسد: "از آن لحظه‌ای که تبعیض اجتماعی لغو می‌شود، آزادی اجتماع نقض می‌شود." (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

با کمی دقت و حوصله می‌بینیم که آرنت با متمایز کردن و تفکیک مسائل قلمرو اجتماعی از قلمرو سیاسی، از ورود بخشی از افراد جامعه به برخی از مکان‌های عمومی (مانند هتل‌ها و امثال آن...)، ممانعت به عمل می‌آورد و بدین ترتیب بر خلاف اعتقادش به حرمت تکرر، آزادی حضور و دیده شدن در قلمرو عمومی، راهی نگرشی بر خلاف اعتقاد خود می‌شود. و در نتیجه گروهی را

روانه‌ حاشیه و «دیده نشدن» می‌کند؛ مسئله‌ مهم این است که ندادنِ اجازه‌ ورود یهودیان به هتل‌های مسیحیان (درکشوری که اکثریت افراد مسیحی هستند) و یا تفکیک نژادی مدارس و به عبارتی ندادنِ اجازه‌ ورود دانش‌آموزان سیاه پوست به مدارس سفید پوستان، چیزی که دلالت بر وجود «تکثر» است، توأمان هم سیاسی است و هم از ضروریات زندگی در جامعه. از نظر متن حاضر، چنین تحریمی، امر تکثر و آزادی حضور در فضای اجتماعی را به خطر انداخته است. به معنایی «شهروند بودن» را به تردید وامی‌دارد؛ مگر آن‌که بپذیریم، نه مدرسه و نه هتل هیچ‌کدام قلمروی اجتماعی نیستند. شاید لازم باشد بر این نکته تأکید کنیم که تکثر، فقط تکثر در عقیده‌ سیاسی و تفکر فلسفی نیست؛ بلکه تکثر در انواع نژاد و دین و قومیت و جنسیت و... نیز هست؛ و اتفاقاً بر خلاف نظر آرنٹ، به محض آن‌که به تبعیض اجتماعی در مکان و قلمروی عمومی مشروعیت دهیم به عمل برچیدن و به حاشیه راندنِ تکثر یا به بیانی به راندنِ انواع نژاد و دین و...، به حاشیه‌ قلمرو عمومی مشروعیت داده‌ایم و از آنجا که با این عمل، «کنش ارتباطی» را با بحران مواجه می‌سازیم، به طور همزمان مشروعیت تکثر سیاسی را هم مورد تهدید قرار داده‌ایم. چرا که حیطة کنش سیاسی قلمروی عمومی است و این قلمرو از آنجا که خصلت مدرن‌یافته است، در رابطه‌ای دو سویه هم از مسائل اجتماعی متأثر می‌شود و هم آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بی‌جهت نیست که بحران‌های اجتماعی و یا اقتصادی می‌توانند به لحاظ سیاسی، هر دولتی را تا مرز بی‌اعتباری و بی‌مشروعیتی تنزل دهند...

توجه شود، به هیچ وجه صحبتی درباره‌ نژادپرستی آرنٹ نمی‌کنیم، و قرار نیست به شکل قضاوت‌های عامیانه به آن پردازیم و از آن بد بگوییم و یا به تأیید و دفاعش برآییم؛ بلکه بر اساسِ حفاظت از متن‌مان، فقط می‌خواهیم آن را

آرنت و آزادی ۳۱

صَرف تحلیل‌های روشی شناختی‌اش کنیم. و بر این موضوع تأکید کنیم که این اصرار و پافشاری‌های آرنت بر تفکیک قلمرو سیاسی از قلمرو اجتماعی بوده که باعث می‌شده است تا هر آن نظریاتش، حمل بر نژادپرستی شود...؛ دیوید واتسن در این باره می‌نویسد:

«نوشته‌های آرنت [در سال‌های ۱۹۵۷ - ۱۹۵۹ در امریکا] آکنده از اظهار نظرهای منفی دربارهٔ اعتراض‌های سیاهان، قدرت سیاهان و انقلاب سیاهان است؛ او به کُرّات قربانیان تبعیض نژادی را به دلیل شدت شورشی که مستعد برانگیختن آن‌اند، تقریباً سرزنش کرده است. به هر حال، ارادهٔ فلسفی محکمی در برابر مخالفت‌های او با اهداف و وسایل جنبش اعتراضی سیاهان وجود داشت. جر و بحث دربارهٔ موضع او در سال ۱۹۵۹ به اوج خود رسید. آرنت در آن سال مقاله‌ای با عنوان تأملاتی در باب لیتل راک نوشت که موضوع آن، لغو اجباری تبعیض نژادی در مدارس آرکانزاس بود. (...) منتقدان آرنت ظاهراً از آن برآشفته بودند که او لغو تبعیض نژادی در آموزش و پرورش را هدف مشروعی برای مبارزات حقوق مدنی نمی‌بیند. مثلاً یکی از گفته‌های انتقادبرانگیز او آن بود که قوانین ازدواج (مقررات ضد زناشویی میان دو نژاد) که در بیست و نه ایالت جاری است، بیش از جداسازی مدارس با متن و روح قانون اساسی مغایر است (...)

برای آرنت پرسش اصلی این نیست که چگونه تبعیض را از میان برداریم، این است که چگونه آن را در حوزهٔ اجتماعی، که وجود تبعیض در آن مشروع است، حفظ کنیم و نگذاریم به حوزه‌های سیاسی و خصوصی تجاوز کند، زیرا وجود تبعیض در این حوزه‌ها ویرانگر است. حوزه‌های صرفاً اجتماعی که در آن‌ها افراد معاشران خود را آزادانه انتخاب می‌کنند (مثل هتل‌ها و مدارس) همچون رابطهٔ خصوصی ازدواج باید از قانون‌گذاری معاف باشند. در حالی که چنین حکمی در

خصوص خدمات عمومی (مثل حمل و نقل) صادق نیست. آرنت با تفکیک نژادی در هتل‌ها با خونسردی و آرامش برخورد کرد: "همان‌طور که دلیلی نمی‌بینم استراحتگاه‌ها سبب رضایت‌خاطر مشتریانی نشوند که نمی‌خواهند در تعطیلات چشمشان به یهودیان بیفتد" (واتسن، ۱۳۸۵: ۹۵-۹۳).

وانگهی آرنت در حالی خواهان حفاظت از «امر خصوصی» فی‌المثل ازدواج بین دو نژاد است که گویی متوجه این امر نیست که برای آن‌که چنین مسئله‌ای در آن ایام تنگ‌نظرانه، کینه‌جو و تعصب‌آمیز انجام‌پذیر شود، پیش‌شرطش، «عادی‌سازی» حضور نژادهای مختلف در تمامی مکان‌های عمومی در قلمروهای روزمره است. عادی‌سازی‌ای که باعث بی‌رنگ کردن امر تبعیض و از میان برداشتن تعصبات برآمده از آن در قلمرو عمومی و روابط اجتماعی می‌گردد؛ به بیانی برداشتن خط مرزی بین نژادها و یا افراد با مذاهب متفاوت در قلمرو عمومی؛ حال آن‌که وی، به دلیل اصرارش بر جدایی امر اجتماعی از امر سیاسی و خصوصی، عملاً از مرزبندی‌های سفت و سخت نژادی و دینی حمایت می‌کند...

آرنت انقلاب آمریکا را از آن رو تحسین می‌کند که به نظرش، آزادی و قدرت را ملازم یکدیگر دانسته و داشته‌اند؛ اما واقعیت این است که امروزه «قدرت»، دیگر صرفاً به معنای قدرت سیاسی نیست بلکه شامل قدرت‌های اقتصادی، فناوریانه، پزشکی‌های مجهز به فناوری‌ها و امور آزمایشگاهی فراتکنولوژی، ژنتیکی، نظامی و تسلیحاتی از هر نوعش: هسته‌ای و... تا اقتدارهای اجتماعی، فرهنگی (تا حتی «کلامی») نیز هست. در چنین وضعیتی قلمروی عمومی‌ای می‌تواند آزادی‌کنش شهروندان را تأمین کند، که دولت آن کشور، کنترل و نظارت بر انواع این قدرت‌ها را به انواع اتحادیه‌ها و اصناف و

شوراهای مردمی واگذار کند و نه آن‌که انحصار آن‌ها را به خود تخصیص دهد. پس شاید اغراق آمیز نباشد اگر بگوئیم اولاً آرنت ضرورت اجتماعی را صرفاً به مسائل خوراک، پوشاک و تولید مثل فرومی‌کاهد و همچنین با وجودی که قرن‌ها از مقطع تاریخی، اجتماعی «دولت - شهر» یونان باستان گذشته است، کلیتِ تغییرات و تحولات بسیار، بسیار دور و درازی که در شرایط اجتماعی و تاریخی و سیاسی و نحوهٔ هستی، و...، از آن زمان تا عصر مدرن به وجود آمده است را نادیده می‌گیرد و در پراتزی به بزرگی سیارهٔ زمین، جای می‌دهد. بنابراین، آزادی مورد نظرش را به آزادی به گور سپرده شدهٔ یک دورهٔ تاریخی تنزل می‌دهد؛ به دورانی که در کنار آزاد مردان، بردگان بودند؛ گروه کثیری که ظاهراً از دید آرنت نحوهٔ هستی و تفسیرشان از زندگی شخصی و اجتماعی خود، می‌بایست صرفاً موکول می‌شده به خدمتِ ضروریاتِ زندگی آزاد مردان... بردگانی که به لحاظ هستی اجتماعی برساخته شدهٔ آن ایام، - چیزی بوده که ذاتی واقعی و طبیعی برای خود نداشته است - و صرفاً به عنوان «محصول و یا تولید اجتماعی»، حاصلِ همان هستی اجتماعی و تاریخی ایامی بوده که برآمده از جنگ‌ها و شکست‌ها بوده است؛ و بدین ترتیب محروم از حقوق شهروندی‌ای بودند که ظاهراً از نگاه آرنت این محروم‌شدگی و بردگی حق‌شان بوده. حتی اگر بسیاری از آن بردگان، قبل از بردگی‌شان، در سرزمین خود، از حقوق شهروندی برخوردار بودند.

به هر حال، آرنت به پیوند و ارتباط انضمامی قلمرو آزادی و قلمرو ضروریات زندگی روزمره نیندیشید و به همین دلیل هم در کتاب انقلابِ خویش، انقلابِ فرانسه را مبتنی بر ضرورت دانست:

«اعلامیه‌ حقوق بشر» بنا به تعبیر انقلابیون فرانسه می‌بایست منشأ هرگونه قدرت سیاسی باشد و به‌جای ایجاد ضوابطی برای مهار کردن سازمان سیاسی کشور، سنگ بنای آن را بگذارد. به سخن دیگر، فرض بر این بود که تشکیلات سیاسی جامعه باید بر حقوق طبیعی یا فطری آدمی استوار باشد، یعنی بر حقوقی که انسان به‌عنوان یک موجود طبیعی باید از آن بهره‌برد، از قبیل "حق خوراک و پوشاک و تولیدمثل" یا، به عبارت دیگر، حق برخورداری از ضروریات زندگی. این حقوق حتی به این وجه تعبیر نمی‌شد که باید مقدم بر سیاست قرار گیرد و هیچ حکومت و قدرت سیاسی را حق دست‌زدن و تجاوز به آن نباشد...» (آرنت، ۱۳۸۱: ۱۵۱).

آرنت، اذعان دارد که انقلابیون فرانسه، «اعلامیه‌ حقوق بشر» را منشأ قدرت سیاسی تلقی کرده‌اند، اما از آنجا که در این اعلامیه، بر حقوق فطری و طبیعی انسان نیز تأکید شده است، - و این حقوق را به‌منزله‌ حمایت از ضرورت‌های زندگی انبای بشر از قبیل، خوراک، تولید مثل و پوشاک و...، تعریف کرده‌اند - آرنت، انقلاب فرانسه را به‌عنوان دادخواهی از حق ضروریات زندگی یا حق حیات، که دربردارنده‌ «مسئله اجتماعی» است، تفسیر می‌کند (همان: ۸۴-۸۳). «دوگانه‌سازی»های آرنت، در بین هرگونه روابط انضمامی - به‌عنوان مثال بین وضعیت‌های اجتماعی و سیاسی و یا... - منجر به ایجاد شکاف بین آن‌ها شد؛ و صرف‌نظر از مباحث فلسفی (که به محض پیدا شدن هرگونه ثنویت‌اندیشی، انسان اجتماعی را از جهانمندی‌اش باز می‌دارد) با جدا کردن رابطه «حق حیات و ضروریات زندگی» از یک سو، و «حق آزادی یا حقوق شهروندی» از سوی دیگر، عملاً هستی اجتماعی مدرنیته را به تحریف

واداشت...؛ که البته برای آرنت اصلاً مهم نبود، زیرا آن را اساساً فاقد امکانات آزادی‌سازی‌های سیاسی مبتنی بر «کثرت و تنوع» می‌داند...

وی در جستجوی تأسیس قدرتی است که یادآور دولت‌شهرهای یونان باستانی (و یا نخستین جمهوری رومی) باشد که «برابری همگنان» را در بر دارد و نه تساوی وضع. منظور آرنت از «برابری همگنان»، برابری حقوق سیاسی آزاد مردان صاحب مال و برده است؛ ثروت و مکنتی که آن‌ها را برخوردار از قدرت سیاسی می‌کند. وی در خصوص یونان باستان در کتاب انقلاب خویش می‌نویسد:

«در دنیای باستان که درهای قلمرو سیاست را فقط به روی صاحبان مال و برده می‌گشود، تا حدی شرط هرگونه فعالیت سیاسی به‌شمار می‌رفت (Isonomy [برابری سیاسی]) ضامن برابری بود، اما نه به‌دلیل آن‌که همه آدمیان برابر به جهان آمده یا برابر آفریده شده بودند، بلکه به عکس به این دلیل که انسان‌ها "بر حسب طبیعت" برابر نبودند و به نهاد یا تأسیسی مصنوعی یعنی همان دولت‌شهر نیاز داشتند که به برکت عرف یا قانون ایشان را با هم برابر بگرداند. پس برابری فقط در این قلمرو اختصاصاً سیاسی یا مدنی وجود داشت که آدمیان در آن همچون شهروند با یکدیگر روبرو می‌شدند نه به عنوان افراد خصوصی. تفاوت میان این مفهوم باستانی برابری و تصور ما مبتنی بر این‌که آدمیان برابر به دنیا می‌آیند یا برابر آفریده می‌شوند و تنها به‌واسطه نهادهای اجتماعی یا سیاسی ساخته بشر نابرابر می‌گردند، حائز بالاترین اهمیت است. برابری یا دولت‌شهر یونان، صفت خود دولت‌شهر بود، نه صفت آدمیان» (همان: ۴۱).

و بدین ترتیب، برای آرنت، قانون اساسی امریکای نوظهور - که تازه به استقلال دست‌یافته - همانا الهامی بود برای آزادی سیاسی‌ای که فراتر از هر قلمرویی است و قدرت را ملازم خود دارد. وی می‌نویسد:

«پدران بنیادگذار و مردان انقلاب امریکا هر سرمایه‌ای را که به قول خودشان از علم سیاست اندوخته بودند، به‌کار گرفتند چون همان‌گونه که خود می‌گفتند، "علم سیاست" عبارت از این است که ببینیم "قدرت در جمهوری‌های گوناگون چه صورت‌ها و ترکیباتی داشته است". از آنجا که این مردان به نادانیِ خویش در این زمینه آگاه بودند، به تاریخ روی آوردند و به این مهم همت گماشتند که با دقتی گاه نزدیک به فضل فروشی هر نمونه از قوانین اساسی جمهوری را که سراغ کردند، اعم از قدیم و جدید و واقعی و ساختگی، گرد آوردند. آنچه ایشان می‌کوشیدند بیاموزند و به نادانی خود درباره‌ آن پایان بدهند به هیچ وجه این نبود که چگونه آزادی‌های مدنی را صیانت کنند، چون تحقیقاً اطلاعاتشان در این باب از بانیان هر جمهوری گذشته به مراتب بیشتر بود، بلکه می‌خواستند ببینند چطور باید دست به تأسیس قدرت بزنند. به همین سبب نیز به شدت مجذوب منتسکیو بودند (... منتسکیو یگانه کسی بود که اعتقاد داشت قدرت و آزادی ملازم یکدیگرند...» (همان: ۲۱۳-۲۱۱).

آنچه برای آرنٹ اهمیت دارد و در الگوهای مورد نظرش که همانا در دولت‌شهر یونان باستان (و یا جمهوری رومی) و نیز قانون اساسی امریکا نهفته می‌بیند، جداسازی قلمرو سیاسی از قلمرو اجتماعی و مسائل آن است؛ که خود بدان «ضروریات» می‌گوید. مسائلی که در قلمروی روزمره مدرن، مسلماً عاری از درگیری‌های اجتماعی که گریبان قدرت حاکمه را می‌گیرد، نمی‌تواند باشد. حال آن‌که آرنٹ از ورود به این قلمرو یا ایجاد پیوند بین دو قلمرو (سیاسی و اجتماعی) به شدت پرهیز می‌کند و روی برمی‌گرداند...

بیایم فرض کنیم در جامعه‌ به استقلال رسیده امریکا در آن ایام هستیم. یعنی در مواجهه با تمامی آن چیزی هستیم که در «اعلامیه استقلال امریکا» آمده؛

اکنون مسئله این است که با توجه به اصراری که آرنت از تفکیک امر سیاسی، از امر اجتماعی دارد، این پرسش پیش می‌آید که مردان انقلاب امریکا، قدرت و آزادی عمل سیاسی را به چه منظوری می‌خواهند؛ یا نه، بیایم پرسیم وظیفه سیاسی‌شان که مبتنی بر قدرت ملازم آزادی عمل است چیست؟ به محض آن‌که فی‌المثل بگوییم، می‌بایست آن را صرف سامان بخشیدن به مسائل زندگی چه در قلمرو خصوصی و یا قلمرو عمومی یا به اصطلاح مسائل زیست‌جهان امریکایی‌ها کنند، آن مرز سفت و سختی که آرنت، در فلسفه سیاسی‌اش برپا داشته است، از هم متلاشی می‌شود. و این بدین معنی است که چنان‌چه پیشتر اشاره کردیم، مسائل هستی‌بشری در جهان، رابطه‌ای درهم تنیده و انضمامی، با یکدیگر دارند. از قضا این را ویژگی‌های مدرنیته است که آشکار می‌سازد.

بنابراین آنچه سبب می‌شود تا آرنت به تناقض هستی‌شناسانه «نفس آزادی» در عصر مدرن - چیزی که بر سر راه کندوکاوهای فلسفه سیاسی‌اش قرار گرفته متمرکز نشود، دلمشغولی ذهنی او به تفکیک چیزی بود که خود بدان تفکیک قلمروی آزادی از ضرورت می‌گفت. به معنایی او خود را درگیر وضعیتی کرده بود که بنیان مدرنیته به‌شمار می‌آید، اما حاضر به پذیرش آن نبود. نپذیرفت که در عصر مدرن، قلمرو عمومی، قلمرو ضرورت و آزادی به‌صورت توأمان است. از نظر تفکرات ماتریالیستی، دیالکتیکی - که به‌صورت انضمامی عمل می‌کنند - نمی‌توان دست به تفکیک مسائل سیاسی، از مسائل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی یا حتی فناورانه، محیط زیستی و... زد. هر تغییری که در هریک از قلمروها صورت گیرد، از سر ضرورت، سایر قلمروها را نیز دستخوش تغییر می‌کند. بهترین مثال عینی و پیش روی عصر جدید، نظام سرمایه‌داری است که چون بر ارکان سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، تکنولوژیکی و...، غالب گردید، بر اساس ضرورت برآمده از

نحوه‌ هستی و شیوه‌ آزادی عمل‌ اش، انسانِ مصرف‌گرا و از خود بیگانه را پدید آورد. انسانی در گردابِ ضرورت و آزادیِ مصرف‌گرایانه‌ اش؛ به قول مارکوزه، تمامی آزادی عملِ چنین انسانی (بخوانیم انسان تک‌ساحتی)، صرف انتخاب این یا آن نوع تولیدات بازار سرمایه‌داری می‌شود. به بیانی آن «آزادی» مورد نظر شهروند جامعه‌ مصرفی سرمایه‌داری، صرف آزادی در انتخاب این یا آن کالا می‌شود؛ گویی آرنِت متوجه نیست، که «آزادی» امری درون‌ذات و برای خود نیست. تن دادن به شیوه‌ زیستِ سرمایه‌داری (زیست‌جهان سرمایه‌دارانه)، امری دلبخواهی نیست؛ برآمده از تصرف قدرت و پی‌ریزی ساختارهای (فرهنگی و...) جامعه‌ بدان نحو است. یعنی پی‌ریزی ساختارهای فرهنگی و...، مطابق با ضرورت‌های زیستی سرمایه‌دارانه؛ به‌طوریکه «دولت»‌هایی هم که در جامعه‌ سرمایه‌داری برساخته می‌شوند همگی برای صیانت از همان جامعه است، تا بر اساس سازوکارهای مورد نیازش، همچنان بازتولید شود؛ مگر آن‌که بساط سرمایه‌داری در آن جامعه برچیده شود...

تناقض مهمی که آرنِت در خصوص دادگاه آیشمان به آن پی برده بود، «تناقض سیاسی» برآمده از جامعه‌ مدرنِ سرمایه‌داری بود؛ او که تحت تأثیر عادت‌واره‌های ادراکی فرهنگ بورژوازی بود و بر همان اساس، قلمروی تعاریف و تقاسیرش را برساخته بود، از یک‌سو درگیر درکش از مسئول بودن آیشمان بود و از این‌رو آزادی عمل او را می‌خواست ببیند، و از سوی دیگر ویژگی‌های ساختاری حکومت فاشیستی را می‌دید که به آیشمان تحمیل می‌شد (و احتمالاً نداشتن تقصیر و مسئولیت شخصی آیشمان را...); حال آن‌که با اتخاذ دیدگاه‌های ماتریالیستیم تاریخی - انتقادی، این چیزی که در فرهنگ بورژوازی بدان «آزادی عمل» گفته می‌شود، چون برآمده از روابط تولید سرمایه‌دارانه

است، صرف آزادی عمل سیاسی (آزادی سیاسی در مفهوم فرهنگ انتقادی فی‌المثل نو مارکسیستی) نمی‌شود؛ بلکه تماماً آزادی عملی است در مناسبات جهان کالایی شده... و یا به تعبیری دیگر در نگرش «لیبرالیستی - اگزیستانسیالیستی» ماکس وبر، آن «آزادی»، به عنوان آزادی عمل در قفس آهنین (وضعیت وجودی پارادوکس‌وار انسان مدرن)، افشا و تفسیر می‌شود؛ یعنی در نهایت، آن را به‌عنوان آزادی عمل انسان‌هایی تفسیر می‌کند که با زنجیرهایشان، یکه و تنها به حال خود رها شده‌اند...؛ وضعیتی که در فلسفه وبر سر از نگرش‌های اگزیستانسیالیستی «انتخاب بین خدا یا شیطان» درمی‌آورد... باری، در جوامع سرمایه‌داری از این نظر که ساختار بوروکراسی سرمایه‌داری، پیشینی‌تر از انتخاب‌های فردی است؛ افراد جامعه را تحت تسلط ساختاری درمی‌آورند که اصلاً کارکردهای ماهیتی‌اش این است که خوانش‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی افراد جامعه، - از چیزها، روابط و موقعیت‌ها - را مطابق با ضرورت‌های هستی‌شناختی سرمایه‌داری پرورش دهد. و با کمک «عادت‌واره»های بازتولیدانه‌اش، استمرار یابند. آرنت به‌جای مواجه شدن با تناقض‌های برآمده از این ساختار که در ساحتی ماتریالیستی دیالکتیکی، و یا نه اگر نمی‌پسندد، در ساحت لیبرالیستی اگزیستانسیالیستی به افشا درمی‌آیند، راه‌گریز از آن را در پیش می‌گیرد. و به نظر می‌رسد کتاب انقلاب ثمره این‌گریز بوده است...

پس می‌بینیم گریز آرنت از مواجهه با هم‌خانگی آزادی و ضرورت در عصر مدرن عملاً با شکست روبرو می‌شود. اما آنچه سبب می‌شود تا وی به این شکست حتی تا آخرین لحظه حیات فکری‌اش واقف نگردد، نگرش ایده‌نالیستی و غیر دیالکتیکی اوست. نگرشی که قادر به هضم فرآیند تضاد نیست. تا جایی که او نگرش دیالکتیکی مارکس را - که بر اساسش، آزادی را از

قلمرو ضرورت جدایی ناپذیر می دانست و از آن استنتاج می کرد- نقد و ملامت می کند (آرنت، ۱۳۸۱: ۸۹-۸۶ و نیز آرنت، نقل از بردشا، ۱۳۸۰: ۵۱-۴۵).

بنابراین تنها جایی که برای آرنت از این گریز باقی می ماند، فلسفه ایده نالیستی با مفروضات استعلایی است. فلسفه ای که برای آگاهی و اندیشه، ذاتی غیرتاریخی و مستقل از شرایط مادی در نظر می گیرد. با انتخاب -یا شاید مناسب تر باشد بگوئیم با پناه بردن به- این نگرش جدید است که آرنت چرخش فلسفی اش را انجام می دهد. چرخشی که در واقع از زمان مقاله «آیسمان در اورشلیم» قدم هایش برداشته شده بود. آرنتی که در ریشه های توتالیتاریسم و وضع بشر، آزادی را از قلمرو عمومی کنش سیاسی توقع داشت و طلب می کرد -تنها به دلیل روی گردانی اش از پیوند ناگسستنی قلمرو اجتماعی و سیاسی- اکنون در این نگرش جدید، آزادی را آزادی تفکر و اندیشه می داند...

اگر در ریشه های توتالیتاریسم، بزرگ ترین شرّ فقدان قلمرو عمومی ضمانت شده از سوی آزادی عمل سیاسی بود، در نگرش جدید آرنت، بزرگ ترین شرّ فقدان اندیشه است. به بیانی نزد وی اکنون توانایی فکر کردن، پیش شرط آزادی به شمار می آید (آرنت، نقل از بردشا، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۲۹). اما اشکال کار اینجاست که این آزادی در گروهی اندیشه، از آنجا که آرنت آن را در «انزوا (خلوت) و گفت و گوی با خود» می جوید (همان: ۱۵۸)، تمامی امکانات کنش ارتباطی را از هر حیث از دست می دهد و در نتیجه به آزادی وجدان فردی تقلیل می یابد. چنانچه در کتاب حیات ذهن می نویسد: «معیار [وجدان] قواعد معمولی که انبوه خلق تصدیقشان می کنند و جامعه بر سر آنها توافق می کنند نیست، بلکه معیار این است که آیا خواهیم توانست با خودم در صلح و صفا به سر برم، آنگاه که زمان فکر کردن درباره کردها و گفته هایم فرا رسیده است. وجدان

آرنت و آزادی ۴۱

چشمداشت و پیش‌بینی کردن آن هم‌نشینی است که اگر و هنگامی که به خانه بیاید، در انتظار شماست» (آرنت، ۱۳۹۱: ۲۸۰).

و بدین ترتیب مفهوم و جایگاه پیشین آزادی برای آرنت در چرخش ناگزیری‌اش از دست می‌رود و در رویکردی فردی - تأملی، معطوف به داوری اخلاقی می‌گردد. اینک آنچه برای آرنت از اهمیت برخوردار است، اراده‌ای آزاد، وجدان آگاه و اندیشه مستقل و آزاد است. حیات ذهن آرنت، این کتاب نیمه‌تمام در واقع دلمشغول همین دنیای درونی - ذهنی است. به عنوان مثال او می‌گوید: «اراده‌ای که آزاد نباشد، فی‌نفسه تناقض‌آمیز است» (واتسن، ۱۳۸۵: ۱۰۵). البته آرنت تمام تلاش خود را می‌کند تا این «اراده فردی - تأملی» تازه کشف کرده را با قلمرو سیاسی پیوند زند، اما به دلیل شناسایی «گفت‌وگوی درونی»، به عنوان منبع اصیل تفکر، بالاجبار هرگونه قلمرو تعالی جویانه بیرون از وجدان فردی را بی‌اعتبار می‌سازد، و «خود» ثانوی را جایگزین قلمرو تعاملات ذهنی و عملی حوزه عمومی می‌کند (همان: ۱۰۶). از این‌رو در نهایت معیار سنجش و ارزیابی از داوری‌های تأملاتی را به وجدان خود فرد، که ظاهراً می‌باید از علم و عدالتی استعلایی برخوردار باشد، ارجاع می‌دهد؛ و با این عمل در حقیقت فاتحه قلمرو همگانی - سیاسی را می‌خواند. چرا که آزادی فرد که تا پیش از این مشروط به وجود چنین قلمرویی بود، اکنون مشروط به وجدان آگاه خود فرد می‌شود. وجدانی که تنها از طریق «باخود» اندیشیدن فرد حاصل می‌شود. چنان‌چه در کتاب حیات ذهن خویش می‌نویسد:

«حیات ذهن که در آن من همراه خودم هستم ممکن است خاموش باشد؛ [اما] هیچ‌گاه سوت و کور نیست و هرگز نمی‌تواند به تمامی خودش را فراموش کند. این به سبب سرشت انعکاسی همه فعالیت‌های آن است. هرگونه

اندیشیدن، فارغ از این که موضوعش چه باشد، می اندیشم که می اندیشم نیز هست؛ هر اراده کردنی اراده می کنم نیز هست (...). حتی داور، همانطور که منتسکیو می گفت، تنها از طریق "بازگشت به خودم در خفا" امکان پذیر است.» (آرنٹ، ۱۳۹۱: ۱۱۵)

برای مقایسه تطبیقی هم که باشد، به اتفاق به گوشه ای از تلاش آرنٹ برای نشان دادن اهمیت قلمرو همگانی - سیاسی در کتاب انقلاب، نگاهی می اندازیم تا به عین چرخش تمام عیار وی را درک کنیم. وی در آنجا می گوید: «یونانیان معتقد بودند که هیچ کس نمی تواند آزاد باشد مگر، در میان همگنان خویش... مقصود هرودت هم که «بی فرمانی» را مساوی با آزادی می دانست، همین بود که بگوید آن کس که حکومت می کند آزاد نیست زیرا با فرمان راندن بر دیگران، خویش را از وجود همگانی که در مصاحبت ایشان بتواند آزاد باشد، محروم می سازد و فضای سیاسی را از بین می برد... زندگی یک انسان آزاد نیازمند حضور دیگران بود و بنابراین خود آزادی نیز به جایی نیاز داشت مانند یک بازار یا دولت شهر، یعنی فضایی سیاسی...» (آرنٹ، ۱۳۸۱: ۴۲ - ۴۱).

از الزام مشارکت و تعامل در قلمرو همگانی تا گفت و گوکننده با خود در حال نظاره جهان، راه زیادی پیموده شده است. هر چند بسیاری از دوستداران آرنٹ سعی می کنند، قطع ارتباط وی با نگرش قبلی اش - با ارجحیت کنش سیاسی - را یا نادیده بگیرند و یا به نوعی توجیه کنند، اما واقعیت این است که آرنٹ در نگرش جدید خود، تمامی مبانی این پیوند و دل بستگی را همان گونه که دیده شد

۱. cogitare

۲. cogito me cogitare

۳. volo me vele

به کلی رها کرده است. تا جایی که حتی حاضر نیست به لحاظ آرمانی، از طریق «دیگری» قابل اعتماد و اهل تعامل پلی بین «گفت‌وگوی با خود» و «قلمرو سیاسی» بزند:

«عمل که در آن یک "ما" همیشه درگیر و مشغول تغییر دادن جهان مشترک ماست، حداکثر تقابلی ممکن را با مشغلهٔ انفرادی تفکر دارد، که در شکل گفت‌وگوی بین من و من عملی می‌شود. در شرایط مساعد استثنایی، این گفت‌وگو می‌تواند به دیگری که دوست است و به قول ارسطو «منی دیگر» است بسط یابد. اما این گفت‌وگو هرگز نمی‌تواند به «ما» یعنی جمع کثیر واقعی عمل، برسد (یک خطای نسبتاً شایع میان فیلسوفان مدرنی که اصرار دارند ارتباط اهمیت زیادی به‌عنوان ضمانت حقیقت دارد - عمدتاً کارل یاسپرس و مارتین بوبر، با فلسفهٔ من - تو اش - این است که معتقدند جنبهٔ صمیمی و خصوصی گفت‌وگو، آن «عمل درونی» که در آن من به خودم یا به «منی دیگر» متوسل می‌شوم، یعنی به «دوست» ارسطو، به «محبوب» کارل یاسپرس، و «تو» می‌بوهر، می‌تواند بسط یابد و برای حوزهٔ سیاسی الگو شود.» (آرنت، ۱۳۸۱: ۲۲۶؛ تأکید از من است.)

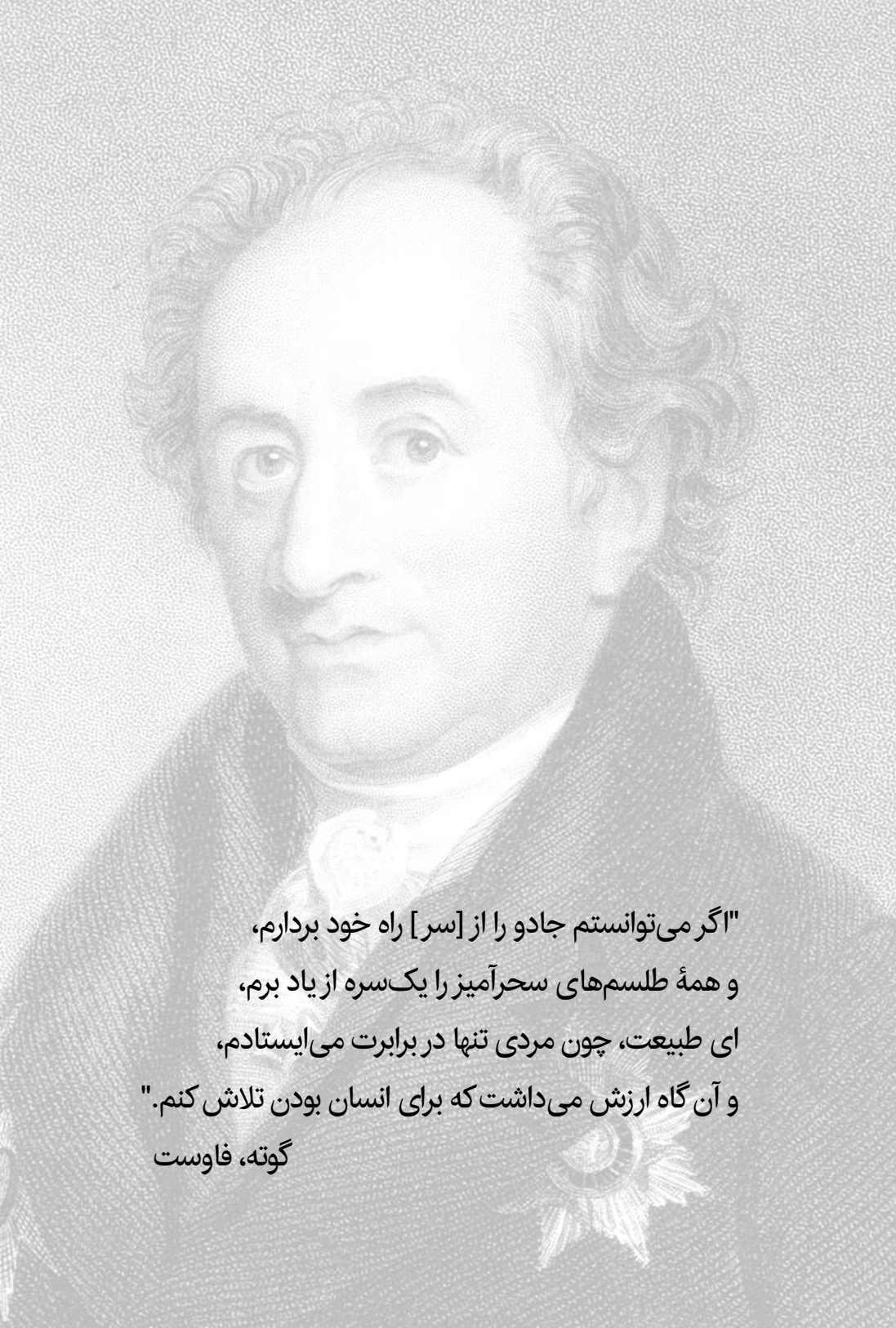
چنان‌که ملاحظه شد، در بررسی انجام گرفته، با دو نحوهٔ تفکر آرنت مواجه شدیم: آرنت دوره متقدم و آرنت متأخر؛ و آنچه سبب چنین چرخشی گشت، صرف اندیشه به آزادی فارغ از ضرورت است، مهمترین مقولهٔ فکری او؛ اما نکته‌ای را لازم است اضافه کنیم: هانا آرنت متفکری است که در هر صورت احترام مخاطب را برمی‌انگیزد؛ نه از آن‌رو که اندیشه‌ای جدید دربارهٔ آزادی بیان کرده باشد، بلکه به این دلیل که اندیشیدن به آزادی را به «مسئله» تبدیل کرده بود. و حتی اگر در این راه به خطا هم رفته باشد، باز هم چیزی از این احترام

نمی‌کاهد. او متفکری است جسور که از ابراز عقایدش حتی اگر مخالف جریان فکریِ زمانه بود و به تحریم و تکفیر وی می‌انجامید، هراسی نداشت. از نظر روانی، شاید اگر چنین واکنش‌هایی نسبت به وی ابراز نمی‌شد، چرخشی هم در نگرش آرنٹ تا بدین حد افراطی صورت نمی‌گرفت. اما به لحاظ فکری، در واقع انکار و رویگردانی وی نسبت به رابطهٔ تنگاتنگِ آزادی و ضرورت - همان‌گونه که دیدیم - راهی برای او به جز چنین چرخشی باقی نگذاشت...

به‌هرحال آرنٹ شجاعانه مسیری را که به‌درستی اش اعتقاد داشت، به تنهایی پیمود. گفته می‌شود، وی برای آغاز کتاب «داوری» خود (کتاب سوم از حیات ذهن)، مجلدی که اجل مهلت نوشتنش را نداد، قطعه‌ای از فاوست گوته آورده بود؛ گمان کنم با توجه به احوالات خود آرنٹ، نقل آن در این بخش پایانی بی‌مناسبت نباشد:

«اگر می‌توانستم جادو را از [سر] راه خود بردارم،
و همهٔ طلسم‌های سحرآمیز را یک‌سره از یاد برم،
ای طبیعت، چون مردی تنها در برابرت می‌ایستادم،
و آن‌گاه ارزش می‌داشت که برای انسان بودن تلاش کنم.» (آرنٹ، ۱۳۸۱: ۱۰۹)





"اگر می‌توانستم جادو را از [سر] راه خود بردارم،
و همهٔ طلسم‌های سحرآمیز را یک‌سره از یاد برم،
ای طبیعت، چون مردی تنها در برابرت می‌ایستادم،
و آن گاه ارزش می‌داشت که برای انسان بودن تلاش کنم."
گونه، فاوست

آرنت در «حیات ذهن»

رویکرد آرنت در کتاب حیات ذهن تماماً فلسفه مدار است: اندیشه‌ای که غایتی جز خود نمی‌شناسد، یا به بیانی مناسب‌تر اندیشه‌ای که غایتش را در خود می‌جوید (آرنت، ۱۳۹۱: ۲۱۹-۱۹۳). اندیشیدن در حصارهای فلسفه محض، بدون هرگونه روزه‌ای به روی جهان اجتماعی؛ اندیشه‌ای که احتمالاً تاریخچه آن برمی‌گردد به فلسفه یونان و باور جمعی متفکران یونانی: نامیرا شدن از طریق تفکر؛ باور به این‌که فلسفه «انسان‌های میرنده را قادر می‌سازد که در جوار چیزهای نامیرنده سکنا گزینند و به این ترتیب نامیرندگی را تا بالاترین حدی که طبیعت بشر اجازه می‌دهد به کف آورند یا با خودشان پپروراندند» (همان: ۱۹۳). آرنت این توضیح را هم می‌دهد که فلسفه‌ورزی که مشخصه خداگونه‌گی است، در آنچه ارسطو بدان "theoretike energiea" و یا فعالیت نظری می‌گوید صدق می‌کند: پرداختن به فعالیتی که فی‌نفسه ما را نامیرا می‌کند (همان: ۲۰۳).

به گزارش آرنت این نحوه تلقی چندان پایدار نمی‌ماند زیرا با مرگ اسطوره خدایان پیشاللمپی، فیلسوف اکنون درمی‌یابد نمی‌تواند به نامیرا بودن خدایان اعتماد کند، به همین دلیل از این پس غایت خود را نه در تلاش برای دست‌یافتن

به موقعیت نامیرای خدایان، بلکه بر چیزی متمرکز می‌کند که از آن هم پایدارتر است: بر هستی. به گفته آرنت از این زمان به بعد است که «هستی که نه زاده شده است و نه مرگ می‌شناسد،... خدای حقیقی فلسفه [بخوانیم یگانه‌گایت فلسفه] شده است» (همان: ۲۰۱) و فلسفه هم نه تنها جایگزین دین، بلکه تنها طریق دیانت گردید (همان: ۲۰۲). تذکر به تناظر و یگانگی تفکر و هستی را آرنت از زبان پارمنیدس به گوشمان می‌رساند که معتقد است هستی و اندیشیدن امری واحدند (همان: ۲۲۱، ۲۰۳).

از سوی دیگر، آرنت سراغ اندیشه و باورهای «رومی» هم می‌رود که بر خلاف یونانی‌ها، چنین غایتی در فلسفه و اندیشه‌ورزی نمی‌دیدند. از نظر آنها فلسفه صرفاً ابزار رهایی بود. به بیانی به باور فرد رومی آدمی از طریق تفکر می‌توانست از جهانی که از آن ناامید و ناخشنود است، برای لحظاتی بگریزد (همان: ۲۲۴)؛ یعنی با «کناره‌گیری» از جهان روزمره. آرنت با پروراندن این باور می‌گوید: «حقیقتاً اولین انگیزه تفکر به کرات باید با انگیزه گریختن از جهانی که تحمل‌ناپذیر شده است، یکی بوده باشد» (همان: ۲۲۶). بنابراین شاید بتوان گفت، فرار از این جهان تحمل‌ناپذیر نیازمند «من اندیشنده‌ای» است تا با غور و بررسی‌هایش ابزار آن را فراهم می‌سازد...

اکنون با چنین تزی، آرنت بر آن است تا با استقبال از تفکر یونانی، و پیوندزدن آن با دیدگاه رومی، جایگاهی متمایز یکی و یا به اصطلاح المپی برای فعالیت‌های ذهنی برپا سازد. به طوری که جهت اثبات «ذاتمند بودن» تفکر، مشتاقانه دو فصل از کتاب حیات ذهن را به نمود و فعالیت‌های ذهنی در جهانی از نموده‌ها اختصاص می‌دهد؛ تلاشی که در نهایت به دوگانه‌سازی‌ها منجر می‌گردد. از قضا بحث حاضر به رویکرد دوگانه آرنت به این دوگانه‌سازی‌ها

آرنت در «حیات ذهن» ۴۹

می‌پردازد. زیرا هرچند در خصوص «تفکر» و فعالیت‌های ذهنی با آرنتی مواجه هستیم که باوری ذات‌پندار نسبت به ذهن دارد، اما نمی‌توان از آشنایی وی با تفکر رومی مبنی بر «تحمل‌ناپذیری جهان» - آن‌هم به منزله انگیزه‌ای برای تفکر - صرف نظر کرد. زیرا بیانگر وقوف وی به جایگاه سیاسی تفکر در قلمرو عمومی است. چنان که به‌صراحت از هستی‌سیاسی این «من اندیشنده» در جهان نیز سخن گفته است:

«جان کلام در این جا این است که هرگاه از حدود عمر خودم تجاوز می‌کنم (یا استعلا پیدا می‌کنم) و شروع می‌کنم به تأمل دربارهٔ این گذشته در هیئت داوری دربارهٔ آن و تأمل دربارهٔ آینده در قالب درافکندن طرح‌های اراده، آن‌گاه تفکر دیگر فعالیتی که به‌لحاظ سیاسی در حاشیه باشد نیست؛ و چنین تأملاتی به ناگزیر در وضعیت‌های اضطراری سیاسی پیش می‌آیند» (همان: ۲۸۱).

بنابراین به‌رغم اذعان به مداخلهٔ پیوستهٔ تفکر در قلمرو عمومی (یا سکونت در موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی جهان روزمره)، معلوم نیست که به چه دلیل آرنت خود را (به پیروی از کانت) مقید به تمایزات کلاسیک می‌کند: تمایز بین «عقل» و «فهم»، و در نتیجه درگیر شدن با «شناخت یقینی». شناختی که هرچند به نظر می‌رسد با توجه به دورهٔ تاریخی کانت (تجدیدنظر در روابط اجتماعی و قوانین حقوقی و همچنین امید به آینده و جنبش روشنگری طبقهٔ متوسط)، که درصدد سست کردن «یقین»‌های دردرساز دینی بود، به یاری ثنویت‌اندیشی دگربارهٔ کانت، بار دیگر راه برای وسوسهٔ مجدد ضرورت «شناخت یقینی» باز شد. شاید بتوان گفت به‌لحاظ اجتماعی، اثر زیان‌بخش فلسفه‌های ثنویت‌اندیش در این است که ساختار ذهنی کسانی که مبتلا به آن هستند، همواره ناگزیر است تا چیزی را «اصل» قرار دهند. در نتیجه راه را برای

گروهی که خود را مفسر آن اصل و یا برگزیدن آن اصل و یا خویشاوندان آن اصل و یا... می‌شمارند، باز می‌کند. راهی که منابع قدرت و ثروت را برای گروهی که به اصطلاح خود را از برگزیدگان می‌دانند به ارمغان می‌آورد...

اگر ردّ سخن آرنت را بگیریم، همان‌گونه که گفته شد، به نوعی سر از «تمایز متافیزیک» کانتی در می‌آوریم. گرچه فلسفه کانت آزادسازی متافیزیکی را به بار آورد، اما در خصوص «شناخت» نتوانست قدم آخر را بردارد. بنا بر استدلال کانت، ذهن، با وجود تمامی تلاشی که دارد از دست یافتن به «شناخت یقینی» عاجز است؛ به باور وی با وجودی که معرفت و یا شناخت یقینی، چیزی نیست که عقل و تفکر بتواند بدان راه برد، اما با وجود این محرک اصلی آن، و یا شاید مناسب‌تر باشد بگوییم، بسترساز قلمرو فکری عقل است. به گفته آرنت به لحاظ هستی‌شناختی استعلایی، موضوعات عقل و تفکر «اگرچه ناشناختنی هستند، اعلی‌درجه اهمیت وجودی [یا اگزیتاسیال] را برای انسان دارند - آنگاه باید فرض بر این باشد که سروکار تفکر و عقل با آن چیزی نیست که دریافت [فهم] با آن سروکار دارد» (همان: ۳۳).

قائل شدن تمایز بین عقل و فهم از نگاه آرنت چنان‌که خواهیم دید به شکافی منجر می‌شود که در فلسفه حیات ذهن وی از «زمینه»، «فکر» و یا «هستی»، از موجودیت و شرایط زیست آن‌ها منفک است (همان: ۸۰). یعنی اگر فی‌المثل وی به زمینه می‌اندیشد، تصور می‌کند اندیشیدن به آن جدا از متن است و یا اگر درباره «فکر» می‌اندیشد، باز تصور می‌کند می‌تواند آن را جدا از هستی موضوعی آن در نظر آورد. حال آن که «زمینه» تنها زمانی به منزله زمینه فهمیده می‌شود که پیشاپیش چیزی به مثابه متن برای آن وجود داشته باشد. لب کلام، به لحاظ پدیدارشناسی و هستی‌شناسی هرمنوتیکی، رابطه‌ای دیالکتیک بین همه

آرنت در «حیات ذهن» ۵۱

آن‌ها وجود دارد: برای آن‌که یکی از آن‌ها دیده و به اصطلاح پدیدار شود، وجود دیگری لازمه حضور و دیده‌شدگی آن است...

وانگهی از این مباحث «کلاسیک» فلسفی که - تا مدت‌هایی مدید دست‌وپای اندیشه‌ورزی را زنجیر کرده بود - بگذریم، در تجربیات جامعه‌شناسی انتقادی بوردیو - بر خلاف فلسفه حیات ذهن آرنت - نشان داده می‌شود که در آنچه که بدان معرفت، فرهنگ، زبان، متن و زمینه می‌گوییم «قدرت» کم‌وبیش مسلطی وجود دارد که همگی آن‌ها را تحت شعاع خود قرار می‌دهد. چنان‌چه می‌گوید: «فقط زبان، فرهنگ و معرفتی وجود دارد که در هر متن و زمینه‌ای، کم‌وبیش مسلط است» (جنگینز، ۱۳۸۵: ۲۱).

اما این را هم باید بدانیم که ابژه (یا عین) برای آن‌که به منزله موضوعی برای اندیشه درآید، نیازمند جهان مادی و ساحت اجتماعی (بخوانیم انواع ساختارهای فرهنگی و...) آن است. به بیانی اگر بر این باور باشیم که فقط انسان‌ها هستند که از قدرت درک مرگ و یا بی‌عدالتی برخوردارند، زمانی این گفته می‌تواند معتبر باشد که دریابیم این شعور (درک مرگ یا بی‌عدالتی و یا هر مقوله دیگر) امری خودبه‌خودی نیست، بلکه چیزی است برخاسته از فرایند «جهانمندی» انسان. یعنی خواه‌ناخواه تاروپود هستی‌اش تاریخی، زمانی، اجتماعی، فرهنگی، مکانی و همواره در ارتباط با موقعیت‌های مادی و اجتماعی «خود» و «دیگری» است. از این‌رو می‌توان گفت، این اعتقاد آرنت که «هستی چیزی از جنس فکر است» که «انتظار نداریم به ادراک حواس درآید یا موجب احساسی شود.» (آرنت، ۱۳۹۱: ۸۰)، نگرشی صرفاً ایده‌نالیستی است: نگرشی با گرایش شدید به جدا کردن نمود از شرایط خود...

حال آن‌که چنان‌چه ملاحظه می‌شود، تلاش آرنت در حیات ذهن، مصرانه بر این است تا به ذهن وضعیتی استعلایی و متافیزیکی دهد. قوه‌ای که به باور او گرچه خودش بخشی از جهان است و یا به عبارتی «از این جهان است»، اما از این امکان برخوردار است که بی‌آن‌که آن را ترک کند، از این جهان کناره گیرد (همان: ۷۳)؛ البته ماهیت این کناره‌گیری فعالیت محض ذهنی است. فعالیتی که از نظر وی جدا از هرگونه وضعیتی عینی و مادی است. او در تأیید نظر خود از اتین ژیلسون هنگامی که خواسته بودند تا سرگذشتش را بنویسد چنین نقل می‌کند: «آدمی هفتاد و پنج ساله باید گفتنی‌های بسیاری درباره گذشته‌اش داشته باشد اما اگر تنها به شیوه فیلسوف زیسته باشد، بی‌درنگ درمی‌یابد که گذشته‌ای ندارد» (همان: ۶۹).

به‌رحال جالب است بدانیم آرنت با الهام از «کناره‌گیری از واقعیت» رومی (البته با حذف وضعیت‌های اضطراری سیاسی)، به سراغ پروراندن جهانی می‌رود که ظاهراً نخستین بار یونانی‌ها خلقش کرده بودند. جهانی که به قول آرنت «ناکجا» است. از این‌رو می‌گوید: «اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، من اندیشنده، که در میان کلیات در میان ذوات دیدارناپذیر، سیر می‌کند، در هیچ‌جا نیست. او به معنای مؤکد کلمه بی‌وطن است» (همان: ۲۹۴). وانگهی یکی از مشخصه‌های بسیار مهم «من اندیشنده»، از نظر آرنت «تنهایی» است. چنان‌که معتقد است ویژگی بارز حیات ذهن در با خود بودن و با خود مرآوده داشتن است (همان: ۱۱۴). مسلماً عمل تفکر، عاری از تأمل و با خود خلوت کردن نیست، اما به‌نظر می‌رسد «خود» متفکر و اندیشمند مورد نظر آرنت، خودی است خارج از فرایند اجتماعی و در نتیجه بی‌نیاز به دیگری؛ خودی که آگاهی‌اش بر این تصور است که می‌تواند فارغ از جهان و مسائلیش به اصول

آرنت در «حیات ذهن» ۵۳

موضوعه فکری اش دست یابد. مسلماً منظورمان «خود تنها انگاری» نیست که اتفاقاً آرنت خود نیز بدان انتقاد دارد (همان: ۷۴). بلکه منظور پنداشت غیر اجتماعی تفکر و متفکر است. «خود متفکری» که به نظر می‌رسد هستی غایب و یا کناره‌گرفته از جهان دارد و می‌تواند فرسنگ‌ها دور از هستی اجتماعی شکل گیرد؛ به همین دلیل به فرایند تاریخی، مکانی و زمانی خویش به‌لحاظ وجودی باور ندارد. خود متفکری که ظاهراً فریب خصلت بازی‌گوشانه ذهن اجتماعی را می‌خورد و تصور می‌کند ساعت‌ها سرگرم‌شدن با تأملات فکری و فراموش کردن گذر زمان و مکان و اتفاقات، می‌تواند به‌طور واقعی زمان و مکان را به‌لحاظ واقعیت هستی‌شناسانه، به حالت تعلیق درآورد. در حالی که این فقط و فقط استعاره‌ای شاعرانه است که همگی هم از این اصطلاح استفاده می‌کنیم بی‌آنکه به‌لحاظ عقلانی و منطقی به آن باور داشته باشیم.

همچنین از نظر آرنت یکی دیگر از ویژگی‌های مهم حیات و فعالیت‌های ذهنی، «دیدارناپذیری» آن‌هاست (همان: ۱۱۰). یعنی چه؟ یعنی به گفته وی فعالیت ذهنی فاقد «نمود» است؛ و جالب آن‌که وی در مورد «هستی» هم همین نظر را دارد. یعنی با توجه به گفته پارمنیدس که هستی و تفکر را یک چیز می‌داند (به تعبیری عین یکدیگر می‌داند)، این همسانی در تفسیر و تعبیر آرنت دیدارناپذیر می‌شود. چنان‌که می‌گوید:

«جهان ما دیدارپذیر است، چرا که ما دارای قوه بینایی هستیم، شنیدارپذیر است، چرا که واجد قوه شنوایی هستیم، لمس‌پذیر است و پر از رایحه‌ها و طعم‌هاست چرا که قوه لمس، بویایی و چشایی داریم... هستی که از زمان پارمنیدس برترین مفهوم فلسفه غرب بوده است، چیزی از جنس فکر است که انتظار نداریم به ادراک حس درآید یا موجب احساسی شود، در حالی که واقعی

بودن، هم‌سنخ احساس است (... حقیقتاً وسوسه می‌شویم که همین «حس درونی» را - که نمی‌توان به یک موضع و محل فیزیکی محدودش کرد - با قوه تفکر، یکی بگیریم، زیرا از جمله خصوصیات اصلی تفکر، که در جهانی از نمودها روی می‌دهد و به دست موجودی که نمود پیدا می‌کند صورت می‌پذیرد، این است که خودش دیدارناپذیر است.» (همان: ۸۱-۸۰)

آیا با مغلظه‌ای زبانی سروکار داریم؟ مغلظه‌هایی که به اصرار می‌خواهند صورتی فلسفی به خود ببوشانند؟ آن هم در عصر و زمانه‌ای که چنین بحث‌هایی به راستی عمرشان سر آمده است. چرا آرنست بین حواس آدمی و هستی جدایی می‌افکند؟ می‌توان پرسید: آرنست چطور می‌تواند بین تفکر و جهان تجربی (یا واقعیت اجتماعی و تاریخی عرفی در زمانه‌ای مشخص) فاصله اندازد؟ آن هم تفکری که موضوع اندیشه‌اش را از جهان و واقعیت‌های پیش‌روی می‌گیرد...؛ اما نکته جالب این‌جاست که وقتی کار به این‌جا می‌رسد آرنست خود نیز به تأیید جهان تجربی برمی‌آید آن هم در حالی که از «فعالیت ذهنی»، به‌مثابه عنصری کاملاً مستقل سخن می‌گوید:

«بدون شک موضوعات تفکر، اراده یا داوری من، موضوع و ماده ذهن، در جهان داده می‌شوند یا از زندگی من در این جهان سر برمی‌آورند، اما خود آن‌ها از آن حیث که فعالیت‌اند، به موجب هیچ‌کدام از این‌ها لازم نمی‌آیند یا مشروط به هیچ‌یک از این‌ها نیستند...» (همان: ۱۰۹).

به نظر می‌رسد مشکل آرنست احتمالاً در انکارش از رابطه انضمامی و تماماً پیوسته «من» و «جهان» و یا به عبارتی «جهانمندی من» است. اجازه بدهید از این‌جا آغاز کنیم که هر چند وی به‌ظاهر تأییدکننده نگرش دیالکتیکی - هرمنوتیکی «جهانی بودن چیزها» است - بدین معنی که به گفته او: «سوژه‌ای

آرنت در «حیات ذهن» ۵۵

وجود ندارد که در عین حال ایزه نباشد و به این اعتبار بر کسی دیگر نمود پیدا نکند: کسی که ضامن واقعیت «ابزکتیو» اوست... [و یا در نمونه‌ای دیگر می‌گوید] اگر از منظر جهان بنگریم، همه موجوداتی که در آن زاده می‌شوند، برای پرداختن به جهانی که در آن بود و نمود بر هم منطبق‌اند مهیا و مجهز سر می‌رسند؛ آن‌ها مناسب وجود جهانی‌اند. این‌که همواره جهانی پیش از آمدن آن‌ها بوده و همواره جهانی پس از رفتن آن‌ها خواهد بود...» (همان: ۳۹-۳۸).

اما با دنبال کردن فرضیه دوگانه‌سازی‌های «بود» و «نمود» و همچنین «ذهن» و «نفس» که در مباحث فیلسوفان ایده‌نالیست نقشی کلید دارند، دست به برپاکردن شکاف‌های فکری (یا به عبارتی آشفتگی‌های ادراکی) می‌شود. به‌عنوان مثال از نظر وی، «سخن گفتن» آدمی (به عنوان تمایز و تفرد انسان نسبت به سایر موجودات) امری صرفاً برخاسته از «ذهن» است. این گفته به‌ظاهر درست است، اما اگر دقت کنیم چنین نحوه تلقی‌ای فاقد عنصر حیات اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی است؛ آنگاه در خواهیم یافت که ذهن مورد نظر آرنت، به‌لحاظ ماهوی هیچ تکیه‌گاهی بر هستی انضمامی آدمی، به‌عنوان موجودی اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی ندارد؛ اما در عوض از ذهن به‌گونه‌ای سخن می‌گوید که پنداری می‌توان آن را به‌مثابه چیزی مستقل و قابل شناسایی از موقعیت هستی‌شناسانه آدمی تشخیص داد. به‌رحال این طرز تلقی نشانه بازگشت به فلسفه متافیزیک است؛ تا جایی که ناگزیر می‌گوید: «تمایز و تفرد از راه سخن به‌طریق کاربرد فعل‌ها و اسم‌ها روی می‌دهد و این‌ها محصولات یا نمادهای ذهن هستند نه نفس» (همان: ۵۸).

چنان‌که می‌بینیم به‌گفته‌ی وی برای تولید چنین محصولی (فعل‌ها و نمادها)، ذهن آدمی به‌لحاظ فیزیولوژیکی و روان‌شناسی نیازمند بنیادی یکسان است.

به طوری که بتوان گفت که «همه ما به یکسان چنانیم» (همان: ۵۸). هرچند این سخن به لحاظی درست به نظر می‌رسد، اما واقعیت این است که حذف و یا نادیده گرفتن ویژگی اجتماعی و فرهنگی ذهن، باعث می‌شود که وی خصلت مادی «سخن» و یا «اندیشه» را نادیده گیرد. خصلتی که فی‌المثل به دلیل حضورمان در جهانی طبقاتی، ناگزیر سرشتی طبقاتی - منزلتی و سرکوب‌گرانه به خود گرفته است.

آری، غفلت از خصلت اجتماعی ذهن و زبان باعث می‌شود تا گرایش دیالکتیکی - هرمنوتیکی اولیه آرنه در مورد نظریه «جهانی بودن چیزها» خیلی زود از دست برود. زیرا همان‌گونه که دیدیم وی این جهان را بدون صورت‌های تاریخی - اجتماعی آن در نظر می‌گیرد. حال آن‌که به نظر می‌رسد تنها به یاری امکان‌هایی از این دست است که می‌توان در وهله اول این پرسش را پیش کشید که چرا در دوره‌هایی اشتیاق به اندیشیدن شکل می‌گیرد و یا برعکس... و یا اندیشیدن به هستی، خدا و چستی آن... و یا به «عدالت»، «شجاعت»، «عشق»، «نفرت» و...؛ از سوی دیگر، به باور ما نمی‌توان نفس «تفکر» را از زمینه فرهنگ و هستی اجتماعی آن جدا کرد. شاید بهترین گواه این ادعا، انواع تأویل و تفسیری است که از عشق و یا عدالت در طی تاریخ و با توجه به مکان‌های فرهنگی - اجتماعی متفاوت می‌توان سراغ کرد. به‌عنوان مثال، گمان نمی‌کنیم جنایتکاران آوشویتس و یا حتی جنایتکاران ایدئولوژی‌های دینی و سیاسی، به دلیل سرشت فرهنگی و اجتماعی نحوه تفکرشان به ذهن‌شان خطور کرده باشد که جنایات‌شان نافه «عدالت»، «رستگاری» و یا مغایر با «عشق» به پروردگار بوده باشد... آنان خود را صاحب قدرت می‌دانند، زیرا به لحاظ ایدئولوژیکی برتربودگی‌شان خود را محق و برگزیده می‌فهمند...

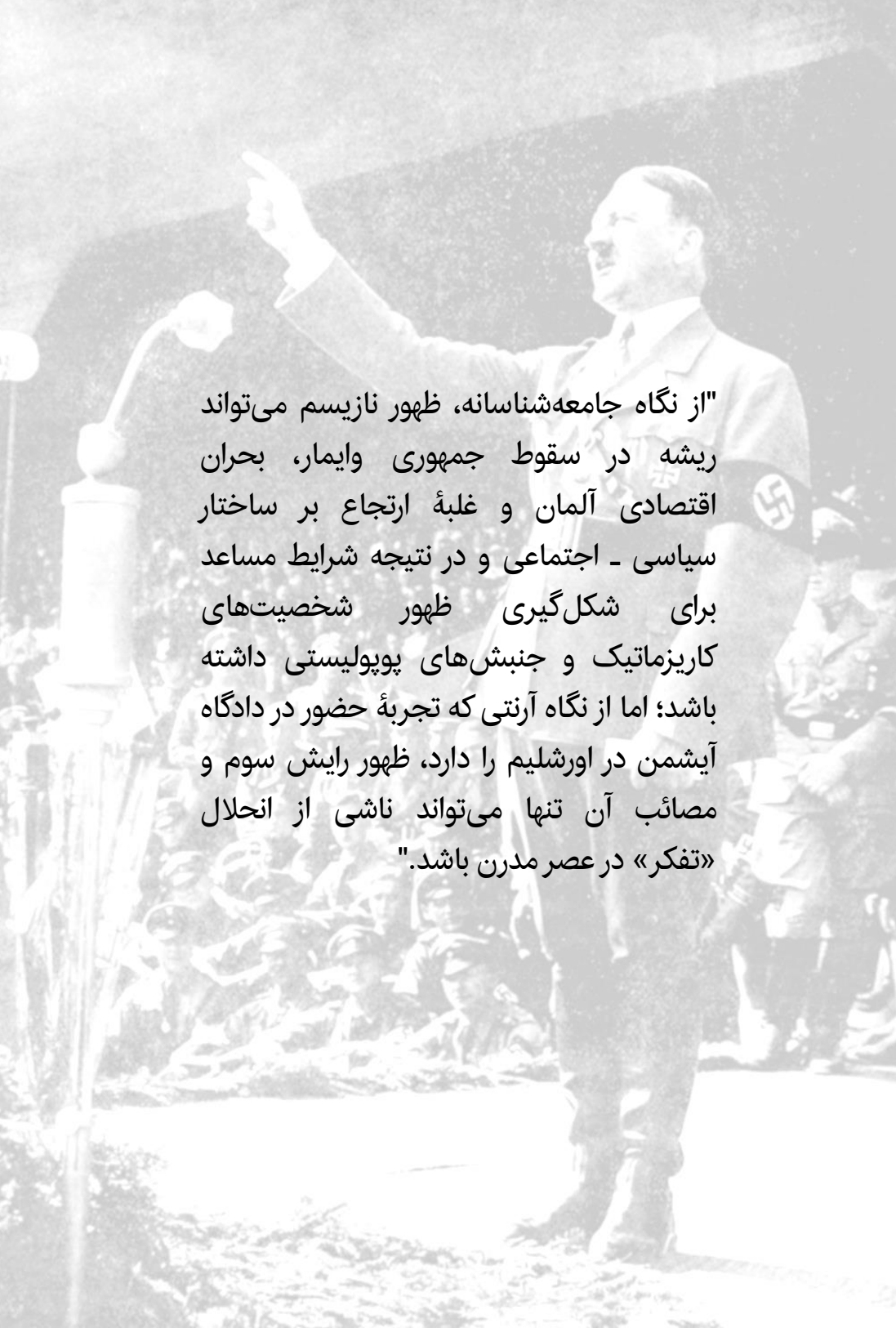
بنابراین چشم‌پوشی از ریشه‌های اجتماعی و سیاسی «سخن»، همان چیزی است که اقتدار (بی‌بنیاد) نهفته در نمادهای فرهنگی سخن را انکار می‌کند. غافل از این‌که به موازات چنین انکاری، سازوکار نیروی ذهن را هم از کار می‌اندازد. همان سازوکاری که با سخن و به قول آرنت «نمادهایش» گره خورده است؛ شاید جالب باشد بدانیم همین «سخن»ی که از نظر آرنت تنها به مثابه عنصری فیزیولوژیک اما مستعد به دریافت‌های استعلایی ظاهر می‌گردد و ظاهراً وظیفه و کارکردش «دیدارپذیر کردن فعالیت ذهنی» است (همان: ۱۴۶)، فی‌المثل از نظر فلسفه فوکو کُد و رمزگانی است که از سوی مراکز قدرت، نحوه‌ی چگونه دیدن و فهمیدن آدم‌ها را رقم می‌زند. و یا از دیدگاه آگزیستانسیالیسم، «سخن» و «تفکر» چنان جهان‌مندند که می‌توانند آشکارکننده‌ی نحوه‌ی حضور در جهان باشند. جهانی که هرگز جدا از شیوه‌ی هستی اجتماعی، تاریخی و ... انسانی که در آن زندگی می‌کند وجود ندارد. از این‌روست که تفکر انسان مصری عصر باستان درباره‌ی مرگ، نمی‌تواند چیزی جدا از شیوه‌ی زندگی‌اش بوده باشد. همان‌طور که در خصوص انسانِ مدرن این چنین است؛ زیرا هر دو بر اساس نحوه‌ی مادی و عینی شرایط زندگی خود و همچنین باورهای فرهنگی‌ای که آن‌ها را در قلمرو روزمره - و روابط اجتماعی بر خاسته از آن‌ها - بازتولید می‌کنند، زندگی می‌کنند. پس تفکر، حتی اگر معطوف به اصیل‌ترین مسائل بشری باشد، بر خلاف تصور آرنت هرگز نمی‌تواند امری برای خود و مستقل از شرایط مادی یعنی اقتدار اجتماعی و فرهنگی زمانه‌ای باشد که در آن می‌اندیشیم.

اما این‌که چرا آرنت به این شیوه‌ی از اندیشه‌ورزی روی آورده است، شاید ناشی از این باور باشد که از کارافتادگی قلمرو متافیزیک در عصر مدرن، و پرچیده‌شدن تمایز بین «حقیقت» و «هستی»، به ظهور نظام‌های فاشیستی منجر شده است.

هرچند که از نگاه جامعه‌شناسانه، ظهور نازیسم می‌تواند ریشه در سقوط جمهوری وایمار، بحران اقتصادی آلمان و غلبه ارتجاع بر ساختار سیاسی - اجتماعی و در نتیجه شرایط مساعد برای شکل‌گیری ظهور شخصیت‌های کاریزماتیک و جنبش‌های پوپولیستی داشته باشد. شاید از نگاه آرتی که تجربه حضور در دادگاه آیشن در اورشلیم را دارد، ظهور رایش سوم و مصائب آن تنها می‌تواند ناشی از انحلال «تفکر» در عصر مدرن باشد. عصری که از نظرش «حقیقت» را جایگزین «هستی، و نحوه هستی» کرده است. آن‌هم حقایق به اصطلاح علمی را؛ علمی که به گفته وی بی‌صبرانه تلاش کرده است تا تمایز کانتی را از میان بردارد (آرت، ۱۳۹۱: ۳۴). به‌رحال به‌لحاظ انسان‌شناسی، تأملات تحسین‌برانگیز آرت از حضور در دادگاه آیشن اهمیت ویژه‌ای دارد که ذکر آن بی‌شک مهم و جالب خواهد بود. بحث را با آن به پایان می‌بریم:

«آن کردارها، کردارهایی هولناک بودند، اما کننده آن‌ها - لااقل آن کننده بسیار واقعی که آن زمان محاکمه می‌شد - انسانی کاملاً عادی و معمولی بود، نه اهریمنی و نه هیولوار. هیچ نشانی از اعتقادات ایدئولوژیک راسخ یا انگیزه‌های خاص در او نبود. یگانه خصوصیت در خور توجهی که در رفتار گذشته او و نیز در رفتارش به هنگام محاکمه و در تمام مدت بازجویی پلیس از او، پیش از محاکمه [می‌شد] پیدا کرد، خصوصیتی کاملاً سلبی بود: خصوصیت نه حماقت بلکه بی‌فکری بود...» (آرت، ۱۳۹۱: ۱۷).





"از نگاه جامعه‌شناسانه، ظهور نازیسم می‌تواند ریشه در سقوط جمهوری وایمار، بحران اقتصادی آلمان و غلبه ارتجاع بر ساختار سیاسی - اجتماعی و در نتیجه شرایط مساعد برای شکل‌گیری ظهور شخصیت‌های کاریزماتیک و جنبش‌های پوپولیستی داشته باشد؛ اما از نگاه آرنتی که تجربه حضور در دادگاه آیشن در اورشلیم را دارد، ظهور رایش سوم و مصائب آن تنها می‌تواند ناشی از انحلال «تفکر» در عصر مدرن باشد."

پرسش از اُتوریته

برای هانا آرنِت، «چیستی اُتوریته»، مسئله‌ای بسیار مهم بود و ما نیز در متن حاضر به دلیل اهمیتی که برای وی داشت به آن خواهیم پرداخت. اما از آنجا که به‌هنگام بررسی، خواهی‌نخواهی در چارچوب شرایط تاریخی (محلی و جهانی) خاص خود به سر می‌بریم، با انبوهی از ویژگی‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... خاصی که ما را احاطه کرده‌اند، مواجه می‌شویم و همین امر ما را به تجربهٔ جدیدی می‌رساند. «جدید» نسبت به آن چیزی که آرنِت از مفهوم اُتوریته در نظر داشته است.

بنابراین چالش متن حاضر با برخی از نظریات آرنِت در خصوص «اُتوریته»، بیشتر از آن که سلیقه‌ای باشد، برخاسته از ضرورت‌هایی تاریخی و اجتماعیِ زمانه‌مان است. ضرورت‌هایی که با تجربیات زیسته در قلمرو روزمره و عمومی همخوانی دارند.

سر در گمی در مفهوم اتوریته

آرنٹ می‌گوید: «... اتوریته در جهان مدرن ناپدید شده است. چون دیگر نمی‌توانیم به تجربیات بی‌چون و چرای معتبر مشترک میان همه تکیه کنیم. خود واژه اتوریته، با معانی مبهم و متنازع، برایمان نامفهوم شده است» (آرنٹ، ۱۳۸۸: ۱۳۳). آیا از گفته مذکور، می‌توان این تفسیر را داشت که آرنٹ ضمن آن‌که معتقد است در دوران مدرن، تجربه‌ای مشترک برای همه وجود ندارد، بر این باور نیز هست که همین نبود «تجربه‌ای مشترک برای همه»، نشانه نبود اتوریته در عصر مدرن است؟

او می‌گوید: «از آنجا که لازمه اتوریته همواره اطاعت است، معمولاً با این یا آن صورت قدرت یا خشونت اشتباه گرفته می‌شود. اتوریته کاربرد ابزار اجبار بیرونی را منتفی می‌سازد. بنابراین، جایی که از زور استفاده شود، اتوریته اعتبار خود را از دست داده است... [از سوی دیگر]، اتوریته با اقناع سازگاری ندارد، زیرا پیش شرط اقناع، برابری است و از طریق روند استدلال عمل می‌کند. جایی که استدلال به کار آید، اتوریته از دور خارج می‌شود.» (همان: ۱۲۵).

همان‌گونه که به‌وضوح می‌بینیم، آرنٹ مشخصاً اتوریته را در چارچوب قلمرو «خودکنترلی داوطلبانه» قرار می‌دهد. وضعیتی که به‌نوعی، هم فروید پیش از وی در «ناخوشایندی‌های فرهنگ مدرن» و هم پس از او متفکرانی همچون فوکو در «انضباط‌های نهادینه شده» و نیز بوردیو در «ساختارهای بازتولید کننده و قدرت‌زده دولت‌های مدرن»، از آن استقبال کرده و جنبه «خودکنترلی» اش را تأیید کرده‌اند. باری، آرنٹ اتوریته را در جایی می‌بیند که آدمی به میل خویش و بی‌آنکه از ناحیه‌ای بیرونی به او امر شود و یا برای به اجرا درآوردن فرمانی، مورد خشونت قرار گیرد، به استقبال محدودیت‌هایی می‌رود

که - بدون نیاز به دلایل عقلانی، و یا مؤمنانه - به آن‌ها تن دهد؛ و مسئله عجیبی نیست اگر مخاطب در همین لحظه (برای عینی ساختن صورت مفهوم مورد نظر آرنت از اتوریته)، فوراً به مذهب و کارکرد ایمانی آن بیندیشد. زیرا آرنت خود نیز به هنگام گفتن این سخن، آن را در نظر دارد؛ و از این رو بین مذهب، سنت و اتوریته ارتباطی تنگاتنگ قائل می‌شود. ضمن آن‌که ظاهراً مراقب است تا یکی به دیگری فروکاسته نشود. هرچند که از نظر این متن، فرقی در اصل ماجرا نمی‌کند. زیرا مفهوم اتوریته مورد نظر او، مشروعیت بی‌چون و چرای خود را از چیزی که بنیان و ریشه‌اش در گذشته است، می‌گیرد. و این یعنی پذیرش این مطلب مهم که «گذشته» از آنجا که نگهدارنده سنت موجود است، خود به خود مرجعیتی ستایشگرانه دارد؛ اما نه صرفاً به این دلیل که سابق بر ما است، بلکه به این دلیل مهم که همواره بیرون از زمان حاضر و نیز خارج از دسترس آدمیان است؛ که از قضا همین امر کافی است تا با پدیدار شدن کوچک‌ترین شکی به هریک از اجزای سه گانه «مذهب، سنت و اتوریته» ای که (در فرمول آرنت) نسبت به هم، در هم تنیدگی مفهومی پیدا کرده‌اند، کل ساختار بنیانی و ماهیتی زمان حاضر، به اغتشاشی سیاسی بدل شود. چنان‌که می‌گوید: «تازه اکنون، پس از آن‌که از میان رفتن اتوریته به صورت واقعیت درآمده است، از دست رفتن مذهب و سنت به رخدادهای سیاسی با اهمیت بدل شده‌اند» (همان: ۱۲۶).

پرسش مهمی که اکنون مطرح می‌شود، این است که اصلاً چرا آرنت اتوریته را در جریانی سنتی - مذهبی جستجو می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است مسیری را که وی طی کرده است، از نظر بگذرانیم. در اینجاست که آرنت را در تلاش اتصال نظریه سه گانه خود (سنت، مذهب، اتوریته) به ساختار اجتماعی - سیاسی رومیان می‌بینیم؛ که او آن را به عنوان الگویی معتبر برای اعتبار اتوریته

متکی بر اطاعت شناسایی می‌کند. و همچون هر اصلِ وصلی، آرنت نه در صد شناسایی باستان‌شناسانه ساختار اجتماعی - سیاسی رومیان، بلکه برای اقتناع مخاطبان خود (جهت پذیرفتن تئوری اتوریته‌اش، - به‌عنوان مثال این‌که در عصر مدرن اطاعت، یقین و در نتیجه اتوریته - ناپدید شده است) استفاده می‌کند. به‌رحال آرنت رابطه سه‌گانه بنیانی رومی را این‌گونه توصیف می‌کند:

«نزد رومیان، دین‌دار بودن به مفهوم پایبندی به گذشته بود... به این سبب فعالیت‌های مذهبی و سیاسی را می‌شد کم و بیش یکسان تلقی کرد و سیسرون می‌توانست بگوید: «فضیلت انسانی در هیچ سپهری به اندازه بنیاد نهادین جوامع جدید و حفظ جوامع پیش از این بنیاد شده، نمی‌تواند به طریقت خدایان نزدیک شود، قدرت الزام‌آور بنیان‌گذاری، به‌خودی‌خود، قدرتی مذهبی بود... پیشکسوتان، اعضای سنا یا «ریش سفیدان»، از اتوریته برخوردار بودند. آن را یا از طریق اصل و نسب خود به‌دست آورده بودند، یا از طریق کسانی که بنیاد را برای همهٔ پسینیان بنا کرده بودند به آن‌ها انتقال یافته بود، از طریق نیاکانی که رومیان آن‌ها را به‌سبب بنیان‌گذاران روم، "سروران" می‌نامیدند» (همان: ۱۶۲).

به بیانی، مطابق پژوهش تاریخی آرنت، جایگاه اجتماعی «بنیان‌گذاری» (نزد رومیان) اساساً در نفس خود، نه فقط ماهیتی مذهبی، بلکه ماهیتی سیاسی نیز داشته است و از این‌رو در سطح «ایمانی» می‌تواند به خود اقتدا کند؛ بی‌آنکه مشروعیت سیاسی این اقتدا را برهم زند. زیرا هم‌زمان و توأمان هم سنت است و هم سنتی را به جا می‌آورد که به‌صورت پیشینی، التزام‌های نحوهٔ هستی در جهان را رقم می‌زند: چگونه زیستن، چگونه درک و فهم کردن، چگونه ارتباط را فهمیدن و نیز چگونه عمل کردن در هستی اجتماعی.

پرسش از اتوریته ۶۵

باری، صرف نظر از نگرش ارتجاعی در پس روابط اجتماعی بین سروران و توده مردم، بر خلاف نظر آرنت که تلاش می کند تا برای شعار سیسرونی «قدرت نزد مردم است و اتوریته نزد سینا» (همان: ۱۶۳)، دلایل و توجیحات منطقی بسازد، اتوریته ریش سفیدان سنا عملاً به اقتدار سیاسی تبعیض آمیزی منتهی می شود؛ چرا که در آن تمایل به فراتر بودن از قدرت مردم دیده می شود. تنها به واسطه تلاش «فراتربودگی» است که می تواند به مرجعیت اتخاذ تصمیمات سیاسی، اجتماعی دست یابد و آن ها را تأیید یا نفی کند. و از قضا همین تبعیض موجود در ماهیت آن است که اطاعت داوطلبانه را با شک مواجه می سازد...

به هر حال، آرنت که در صدد است تا اتوریته مورد نظرش را از طریق رابطه اجتماعی نیمه مذهبی - نیمه سیاسی بین نمایندگان سنا و مردم روم بیرون آورد، به هر چیزی روی می آورد که بتواند خشونت اجتماعی سیاسی را بپوشاند و بدین ترتیب آن را به امری فرهنگی - اعتقادی (مسئله ای مردم شناختی) فرو کاهد. چنان که می گوید:

«رومیان احساس می کردند که رشد، رو به سوی گذشته دارد. اگر بخواهیم این نگرش را به نظم سلسله مراتبی پیوند دهیم که به کمک اتوریته قوام می یابد، و آن را به صورت تصویر آشنای هرم مجسم سازیم، در این صورت باید به یاد داشته باشیم که (... نوک هرم... به عمق زندگی زمینی گذشته نشانه می رود.» (همان: ۱۶۵)

شاید آنچه در این برخورد آرنت حیرت انگیز است، فقدان شک و تردید او در خصوص این باور سخت و محکم است که اتوریته «ریش سفیدان» در صحنه سیاسی، عاری از خشونت و بی نیاز از اقتناع سازی بوده است و حتی از

خود نمی‌پرسد که اگر به واقع همین بوده، دیگر چه نیازی به این است که سیسرون در شُعار قصارگونه‌ خود بگوید: «قدرت نزد مردم است و اتوریته نزد سنا»؟! سخنی که آشکارا به تقسیم و جداسازی چیزی پرداخته شده که هر آن در معرض لغزیدن یکی به قلمرو دیگری بوده... البته بگذریم از این امر واضح که لابه‌لای مفاهیم سیاسی این سخن، خبرهایی از «نافرمانی» به گوش می‌رسد... و احتمالاً مومسن (مورخ آلمانی) نخستین کسی نیست که از خطر نادیده انگاشتن توصیه‌ اتوریته‌وار ریش‌سفیدان خبر می‌دهد (همان: ۱۶۴). حتی اگر آرنت بلافاصله این توجیه از سوی مومسن را نقل کند که خطر ناشی از نادیده گرفتن «توصیه ریش‌سفیدان» صرفاً به دلیل بی‌کفایتی عقل و خواست «مردم» بوده است: «در این توصیف، این فرض نیز نهفته است که: "خواست و اعمال مردم، مانند خواست و اعمال کودکان، در معرض لغزش و خطاست و از این رو به تحکیم و تأیید از طریق توصیه‌ شورای ریش‌سفیدان نیاز دارد". ویژگی استاندانه‌ تحکیم ریش‌سفیدان در بند محض بودن آن است که برای پذیرفته‌شدن، نه به دستور نیاز دارد نه به خشونت درونی.» (همان)

لازم به گفتن نیست که آنچه آرنت (دانسته یا نادانسته) به استقبالش می‌رود، اتوریته‌ای خارج از روابط اجتماعی روزمره است که همواره، و به طور دائم، به‌منزله‌ منبعی سرنمونی در عرصه‌ عمومی حضور دارد و کارش هم تعیین شیوه‌ سیاسی روابط (بخوانیم «جا - گیری قدرت») و نیز جایگاه و شأن انسان‌ها در هستی اجتماعی است؛ شاید مهم‌ترین مشکلی که این رویکرد به اتوریته دارد، نگرش اسطوره‌ای و دروغین از وضعیت سیاسی است. زیرا برخلاف رویکرد آرنت، به نظر می‌رسد ریش‌سفیدان جامعه‌ روم خود را در هاله‌ الوهی نمی‌پندارند، بلکه تلقی‌شان از جایگاه اجتماعی خود صرفاً در قلمروی سیاسی

پرسش از اتوریته ۶۷

است. یعنی برخلاف تصور آرنت، آن‌ها دچار این توهم نیستند که هستی سیاسی و اجتماعی خود را خارج از فرایند زندگی سیاسی در قلمرو روزمره تصور کنند. و در نتیجه جایگاه و توصیه‌های خود را فراتر از فرایند واقعی روابط اجتماعی ببینند.

هنگامی که آرنت در همان ابتدای امر، درباره چستی اتوریته، از این جا آغاز می‌کند که «دیگر نه از لحاظ تئوریک و نه از نظر عملی، در شرایطی نیستیم که بدانیم اتوریته واقعا چیست» (همان: ۱۲۴) آیا نخواسته است راهی را انتخاب و هدایت کند که در نهایت به اتوریته رومی ختم شود؟ اتوریته‌ای کارزماتیک؛ اتوریته‌ای که مبتنی بر برتری غیرعقلانی جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده ریش سفیدی است...؛ که فی‌المثل هم خود ریش سفید و هم توصیه‌های او، از نفس «درون ذات» اطاعت و فرمان بردن از آن برخوردارند؟ در این سنت پیشاپیشی، همان‌گونه که دیدیم، رکن تحکیم‌کننده آن، ایمان کورکورانه و غیرعقلانی و غیرقابل شکستی است که نه بر امروز و مسائل قلمرو عمومی و تجربی آن، بلکه بر چیزیست بیرون از زمان حاضر و فراتر از تجربیات، عقلانیت و نیازهای زندگی روزمره....؛ از این‌رو کوچک‌ترین خدشه‌ای به مشروعیت آن، همان‌گونه که آرنت خود نیز در سطور پیش‌تر اذعان داشته است، به معضلی سیاسی بدل می‌شود.

با وجود این، همان‌گونه که پیش‌تر هم گفتیم، مشکل ما با نگرش و درک آرنت در خصوص مفهوم اتوریته از جایی آغاز می‌شود که وی ناپدیدشدن این اتوریته را به معنای از دست دادن تجربه مشترک می‌فهمد. چنان‌چه می‌گوید: «هیچ واقعیتهایی، چه در تاریخ و چه در تجربه روزمره نداریم که همگی در مورد آن اتفاق نظر داشته باشیم» (همان: ۱۸۲). اما آنچه بر گفته‌های پیشین آرنت در

لایهٔ اخیر اضافه خواهیم کرد، ذکر این مطلب است که آرنه با اعلام چنین خبری، ناآگاهانه و به خطا خود را در دام این بینش ارتجاعی گرفتار می‌سازد که نتیجهٔ بلوغ فکری و استقلال آدمی از قیمومیت‌های سیاسی و مذهبی، به از دست دادن تجربهٔ مشترک از واقعیت (چه در عرصهٔ تاریخی و چه در قلمرو تجربهٔ روزمره) منجر می‌شود. گمان می‌کنم بی‌آنکه نیاز باشد که در عالم استعاره از آموزهٔ جسارت و خطر کردن «آدم» سخنی بگوییم که به قصد دستیابی به معرفت و شناخت و تجربهٔ هستی‌شناسانه، تبعید از بهشت لاشعوری را به جان خرید و یا نیازی به یادآوری نخستین اصل «وظیفهٔ روشنگری کانتی» در «خروج آدمی از نابالگی به تقصیر خویشتن»، باشد، صرفاً کافی است تا توجه مخاطب آرنه را به مسئلهٔ مهم شناخت‌شناسانه‌ای جلب کنیم که در پس رابطهٔ واقعیت و تجربه قرار دارد، و متأسفانه آرنه از آن غفلت کرده که همین موجب شده تا تصور وی از واقعیت، امری ذاتی و برای خود باشد...

حال آن‌که «واقعیت» عملاً متکی بر تجربهٔ اجتماعی، فرهنگی و... در قلمروی عینی پیش‌روی تاریخی در هر زمان و مکانی است؛ که ضمن تأثیرپذیری از آن، خود نیز در نحوهٔ شکل‌گیری و حفاظت از آن به مشارکتی اجتماعی نیاز دارد که در عالم تجربی و به لحاظ عرف از آن با نام «واقعیت» یاد می‌کنیم. حال این‌که از نگرش فی‌المثل انتقادی بوردیو، آنچه را که واقعیت می‌دانیم و در تجربیات روزمره دائماً به آن‌ها مراجعه می‌کنیم، برساختهٔ قدرت و بازتولید آن در ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی و ... آن، صورت می‌گیرد؛ و مسلماً بحثی ست انتقادی و ساحت جداگانه‌ای می‌طلبد که البته با این وجود، کوچکترین شکی بر تاریخی و اجتماعی بودن «واقعیت» نیست؛ حتی جایی که برساختهٔ قدرت باشد.

باری، صرف همین وضعیت هستی‌شناسانه از یک سو و نیز فرایند دیالکتیکی «واقعیت - تجربه» از سوی دیگر کافی است تا تصور اسطوره‌ای تجربه «جهان‌شمولی» را در همان جهانی که فرهنگ روم و رومیان را در خود دارد، کنار نهاد. نه فقط از این رو که فرضاً در همان ایامی که رومیان، فرمانبردارانه از اتوریته ریش‌سفیدان تبعیت می‌کردند، در جایی دیگر و خارج از روم، ساختار اجتماعی دیگری از واقعیت به فرض مصری و یا ایرانی و... وجود داشته که ظاهراً بی‌اعتنا به «واقعیت رومی» در حال برساختن واقعیات خود در هستی اجتماعی و تاریخی خود بودند، بلکه به این دلیل ساده که همواره امکان نافرمانی از توصیه‌های ریش‌سفیدان رومی وجود داشته است؛ کنشی کاملاً اجتماعی همراه با مطالبات کاملاً مشخص که بیانگر درک و تجربه‌ای متفاوت از همه و یا همگان رومی فرمانبردار به توصیه‌ها و اوامر ریش‌سفیدان بوده است...

نتیجه‌ای که می‌خواهیم بگیریم این است که خوشبختانه همواره امکان تجربه‌ای جدا از یک «گونه»ی شرایط اجتماعی فرهنگی وجود داشته است و هیچ‌گاه همهٔ ابنای بشر در معنای دقیق کلمه از دیرباز تا کنون از یک نوع واقعیت تاریخی اجتماعی مسلم و جهان‌شمول و فراگیر برخوردار نبوده‌اند - و از قضا این همان امر کثرت و تنوعی است که آرنت بدان توجه داشته و طالب ثمرات سیاسی آن بوده است؛ بدین معنی صرف باور به کثرت، فی‌نفسه نقض‌کنندهٔ تجربهٔ داوطلبانهٔ امری مشترک برای همگان است - ضمن آن که نمی‌توان شرایط مشترک و یا نسبتاً مشترک و نزدیک به هم اجتماعی را در نحوهٔ ساخت تجربه‌ای مشترک نادیده گرفت. و همهٔ این‌ها نشان می‌دهد که برای عموم انسان‌ها همواره امکان فراتر رفتن از یک تجربه و در نتیجه واقعیت متصل و برخاسته از آن و بالعکس، از طریق دگرگونی آن در شرایطی متفاوت وجود داشته است...

بدین ترتیب یکی دیگر از مشکلاتِ بینش «بنیادگرایانه»، حال چه در هیئت رومی و یا هر هیئت دیگر، آشکار می‌شود، مشکلی است که تنها از رویکرد به گذشته و سنت سرچشمه می‌گیرد. زیرا نفس حفاظت از این جایگاه اسطوره‌ای سرنمونی و یا به بیانی دیگر، سروری گذشته و سنت بر شرایط تاریخی، اجتماعی حال و آینده، ناچار به مانعی در سیر طبیعی فرایند انضمامی هستی اجتماعی انسان مبدل می‌شود. همین امر بالاجبار جهان‌بینی بنیادگرایانه را در به‌کارگیری زور و خشونت در اشکال متفاوت وامی‌دارد...

اکنون می‌دانیم اتوریته و واقعیت، ذاتی برای خود ندارند و هر دو پدیده‌هایی تاریخی و اجتماعی‌اند؛ اما این‌که اتوریته به‌طور مشخص در عصر مدرن چیست، پاسخ آن نمی‌تواند جدا از ماهیت مدرن باشد. یعنی اگر اطاعت و فرمانبرداریِ داوطلبانه مهم‌ترین رکن ماهیت اتوریته باشد، این اطاعت و فرمانبرداری بی‌تردید با ویژگی‌های مدرن ساخته و پرداخته می‌شود. یعنی در عصر مدرن دیگر نمی‌توان برای اتوریته، تنها یک مرجعیت جهان‌شمول که جدا از قلمرو روزمره و شرایط مبتنی بر تغییر، نقد و شکاکیت آن باشد طلب و پیدا کرد. چرا که وجود انواع مطالبات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و... گروه‌های متفاوت اجتماعی که در ضمن هر یک حامل ارزش‌ها و فرمانبرداریِ داوطلبانه از ارزش‌های خود هستند، قلمرو عمومی و همگانی را به تصرف خود درآورده‌اند. بنابراین به اقتباس از «نزاع ارزش»‌های ماکس وبر، تنها می‌توان گفت در جهان مدرن، ما با انبوهی از اتوریته‌های ارزشی سروکار داریم که در بیشتر مواقع همانند توصیه‌های پزشکی و انواع و اقسام رژیم‌های غذایی، زیبایی و... کوتاه مدت و موقت هستند که درصدد پیشی گرفتن از یکدیگرند. این یعنی می‌شود به آن‌ها شک و تردید روا داشت و به‌رغم اطاعت و فرمانبرداری از شیوه مدیریتی‌ای

پرسش از اتوریته ۷۱

که آن‌ها در سیاست‌های زندگی اعمال می‌کنند، به محض پدیدار شدن الگوهای مدیریتی مناسب‌تر از خود، می‌شود به آسانی از آن‌ها روی گرداند و به اطاعتِ داوطلبانه توصیه‌های پیشنهادی اتوریته‌ای دیگر تن داد. زیرا قدرت اتوریته مدرن، استوار بر «شک و انتقادی» است که بنیانی‌ترین حقوق شهروندی را در عصر مدرن می‌سازد.



Little Katie from the West 52nd Street Industrial School, 1891 or 1892
by Jacob A. Riis

جدایی فقر از امر سیاسی و حکومت؟

شاید هیچ‌یک از نظریات هانا آرنت به اندازه نگاه او به پدیده «فقر»، شگفتی‌آور نباشد. زیرا بر این باور است که فقر صرفاً مربوط به حیطه اجتماعی و تعبیرات برآمده از ضروریات حیاتی (نان و...) است و نسبت و رابطه‌ای با شکل حکومت و نظام سیاسی و طبقه حاکم ندارد... نخست به نگاه وی می‌پردازیم و سپس آن را به بحث می‌گذاریم. وی در کتاب انقلاب، حین موضع‌گیری‌اش در برابر نگرش مارکس می‌گوید:

«مارکس در جوانی بر این باور استوار شد که علت شکست انقلاب فرانسه در استقرار آزادی، نامرادی آن در حل مسئله اجتماعی بود. سپس از این مقدمه نتیجه گرفت که آزادی و فقر منافعی یکدیگرند. نیرومندترین و بدیع‌ترین کوششی که وی در یاری به امر انقلاب به ظهور رساند، این بود که قیامی را که نه برای نان و ثروت بلکه به خاطر آزادی صورت بگیرد، به جلوه سیاسی نیازهای آمر محصول فقر توده‌ها تعبیر کرد. مارکس از انقلاب فرانسه یاد گرفت که فقر می‌تواند یک نیروی سیاسی طراز اول باشد. (...). تبدیل مسئله اجتماعی به نیروی سیاسی، در مفهوم «استثمار» یا «بهره‌کشی» مندرج است. یعنی در این تصور که فقر نتیجه استثمار

توسط طبقه حاکم است که وسایل خشونتگری را در دست دارد. ارزش این فرضیه برای علوم تاریخی بسیار اندک است چون برگه‌ای که اخذ می‌کند از یک اقتصاد برده‌داری است که در آن «طبقه» اربابان بر «زیر لایه‌ای» از زحمت‌کشان حاکم‌اند. (... آنچه سبب شده که فرضیه مذکور به‌رغم بیش از یک قرن پژوهش‌های تاریخی هنوز پا برجا باشد، ارزش علمی نیست؛ محتوای انقلابی آن است. به‌خاطر انقلاب، مارکس عنصری از سیاست را وارد علم جدید اقتصاد کرد و آن را به «اقتصاد سیاسی»، مبدل ساخت. یعنی اقتصاد بر پایه قدرت سیاسی که به‌همین سبب سرنگون کردن آن با تشکل سیاسی و وسایل انقلابی امکان‌پذیر است....) (آرنت، ۱۳۸۱: ۸۷-۸۶، تأکید از من است)

به نظر می‌رسد که با توجه به «پایداری فقر» و نیز نیاز شدید طبقه حاکم در خصوص «انحصار وسایل خشونت»، خصوصاً در کشورهای غیردموکراتیک توسعه‌نیافته و به اصطلاح در حال رشد، برای برچیدن بساط فقر گسترده، و کوتاه‌کردن و گرفتن اختیارات و انحصار وسایل خشونت از چنگ حکومت‌های مستبد، نمی‌توان راه‌حلی بیرون از ساختار حکومتی جست...؛ شاید لازم باشد این نکته را یادآوری کنیم که کتاب سرمایه مارکس، که مبتنی بر دیدگاه اقتصاد سیاسی اوست، از این‌رو حداقل تا دوران هانا آرنت پا برجا بوده، که به گفته او توانا به شناخت و تحلیل نظام سرمایه‌داری بوده است؛ این‌که در عصر حاضر تا چه حد آن را قابل استفاده بدانیم، منوط به وضعیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و ... جوامع سرمایه‌داری‌ای است که دهه‌هاست - از نیمه پایانی قرن بیستم - بروز یافتگی خود در مرحله نئولیبرالیسم را تماماً آشکار کرده است. بنابراین بارِ (ارزش) علمی آن تنها در قدرت و کارکرد تبیین‌گری آن خلاصه

جدایی فقر از امر سیاسی و حکومت؟ ۷۵

می‌گردد: آیا می‌تواند تبیین‌کننده وضع موجود ساختارهای سرمایه‌داری نئولیبرال باشد یا نه...؟!

اما پرسشی که اکنون اهمیت دارد این است که اگر آرنت «فقر» را در ساختارهای سیاسی نوع حکومت و تخصیص قدرت («در اختیار چه کسانی؟») نمی‌بیند، بنابراین آن را محصول یا ناشی از چه عواملی می‌بیند؟ وی در ادامه می‌گوید: «مارکس به رهایی تنگدستان کمک کرد، اما نه از این راه که بگوید، شما تجسم ضرورت تاریخی یا ضرورتی دیگر هستید، او [مارکس]، فقیران را معتقد ساخت که خود فقر، پدیداری سیاسی است نه طبیعی؛ و در نتیجه خشونت و تعدی به وجود می‌آید و نه کمبود و قحطی...» (همان: ۸۷).

دقت کنیم به محض آن‌که آرنت فقر را به پدیده‌ای «طبیعی» تقلیل می‌دهد، علناً (چنانچه در کتاب انقلابش نشان داده) سمت‌وسوی آن را به «کمبود و قحطی» سوق می‌دهد (همان جا). اکنون مسئله این است که «طبیعی» را چگونه و در چه بستری باید تأویل و تفسیر کرد. آرنت گرچه خود به این پرسش مهم پاسخ نمی‌دهد، اما به عوض آن به توصیف وضعیت فقیرانی می‌پردازد که در آمریکای تازه تأسیس، به علت «برکنار بودن از فشار شدید کمبود و احتیاج، انقلاب را مقهور نساختند» (همان: ۹۵). و نتیجه‌گیری می‌کند که همین برکناری از فشار شدید کمبود و احتیاج، وجود آنان را با شکل حکومت، مرتبط می‌کند: «مسئله‌ای که به سبب وجود آنان مطرح می‌شد، سیاسی بود نه اجتماعی و به شکل حکومت ارتباط داشت، نه به نظام جامعه.» (همان)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، از نگاه آرنت نبود فشار شدید ناشی از فقر و کمبود و احتیاجات زندگی، رابطه مستقیمی دارد با شکل حکومت، و از این رو برآمده از امری سیاسی است. اما برعکس آن نه! به بیانی فقر و فشار شدید ناشی

از آن و یا کمبودهای رفاهی و ضروری در زندگی، از نظرش بی‌ارتباط با قدرت و نوع حاکمیت و نظام سیاسی است. و این یعنی از نظرش آن نظام سیاسی‌ای که حامی منافع گروهی اقلیتی‌اند، هیچ‌گونه مداخله‌ای در پیدایی انواع خشونت و فشارهای ناشی از فقر ندارند. آرنت به وضوح تأییدکننده نظام سرمایه‌داری است که در همان ایام چهره خشنش را نشان داده بود. چنانچه اگر تشکلات «سیاسی - کارگری» نبود، هر آن می‌توانست «جنگ همه علیه همه»، یا به عبارتی به قانون جنگل دامن زده شود. بنابراین تنها به صرف وجود چنان تشکلاتی بود که - در تمامی بی‌نظمی‌ها و خشونت‌هایی که نظام سرمایه‌داری و دولت‌هایی که آن را نمایندگی می‌کردند، برپاکننده‌اش بودند - «گفت‌وگو و مذاکره»، که همواره به‌عنوان ابزاری مصالحه‌جویانه حضور داشته، توانسته بیان‌کننده تقاضای به‌روزی وضعیت زندگی اقشار سرکوب شده و پایین‌دست جامعه در حال تحول باشد و آن را جایگزین خشونت کنند...

حال اگر «طبیعی» مورد نظر آرنت را، همچون «سیل» یا «زلزله»، امری برآمده از «طبیعت» تأویل کنیم، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که چرا این فقر و شوربختی به اصطلاح «طبیعی»، فقط گریبان تنگدستان و زحمت‌کشان را می‌گیرد و ثروتمندان و مرفهانی که ثروت خود را از راه بهره‌کشی از آنان به‌دست آورده‌اند با آن مواجه نمی‌کند...؟ اما چنانچه «قحطی و کمبود»ی که آرنت از آن به‌عنوان امری «طبیعی» یاد می‌کند، امری ساختاری و محصول نظام سیاسی و اجتماعی و اقتصادی سرمایه‌دارانه بدانیم، آنگاه منطقی است که در همان ایام هم نمی‌توانسته قابل پذیرش باشد و چنانکه متذکر شدیم هر آن می‌توانست آشوب‌هایی برانگیزد و قانون جنگل را به روی تمامی عرصه‌های زندگی بگشاید.

جدایی فقر از امر سیاسی و حکومت؟ ۷۷

اما در نظر داشته باشیم که اگر این وضعیت جنگی همه علیه همه «طبیعی» از سوی آرنت را بپذیریم، خیلی زود سروکلهٔ تفسیر توماس هابز پیدا می‌شود:

«چون وضعیت آدمی وضع جنگ همه بر ضد همه است و در آن وضع هر کس تابع عقل خویشتن است، و می‌تواند برای صیانت حیات خود در مقابل دشمنان خویش از هر چیزی که در آن کار مفید افتد، بهره‌جوید؛ در نتیجه در چنین وضعی همهٔ آدمیان به هر چیزی، حتی به جسم و جان یکدیگر حق دارند و بنابراین تا وقتی که حق طبیعی هرکس به هر چیز به این معنا ادامه داشته باشد، هیچ‌کس (هر چقدر هم نیرومند یا خردمند باشد) نمی‌تواند از امنیت لازم برخوردار باشد تا بتواند عمر درازی را که طبیعت معمولاً به آدمیان ارزانی می‌دارد، به‌سر آورد. در نتیجه یکی از احکام یا قواعد کلی عقل این است که هر کسی تا آنجا که به‌دست یافتن صلح امیدوار باشد، باید برای آن بکوشد، ولی وقتی نتواند به صلح دست یابد، آنگاه می‌تواند از همهٔ وسایل و امکانات لازم برای جنگ بهره‌برگیرد. نخستین جزء این قاعدهٔ کلی دربردارندهٔ قانون نخستین و بنیادین طبیعت یعنی طلب صلح و حفظ آن است. جزء دوم حاوی حاصل جمع حقوق طبیعی است، که عبارت از این است که آدمی می‌تواند با بهره‌جویی از تمام وسایل و امکانات از خود دفاع کند. از این قانون بنیادین طبیعت که به‌موجب آن آدمیان می‌باید به حفظ صلح بکوشند، این قانون دوم استنتاج می‌شود که هرکس باید به اندازهٔ دیگران مایل باشد که برای حفظ صلح و حراست از خویشتن، حق مطلق خود نسبت به همه چیز را وانهد و به‌همان میزان از حق برخوردار از آزادی برای خود بر ضد دیگران خرسند باشد که خود به دیگران بر ضد خویش روا می‌دارد. زیرا مادام که هر کسی دارای این حق باشد

که هر چه می‌خواهد انجام دهد، همه آدمیان در وضعیت جنگ به سر خواهند برد...» (هابز، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

آنچه که در پایان لازم به ذکر که امروزه، به دلیل کثرت و انواع خصصت‌های تخریبی نئولیبرالیستی که جهان را درنوردیده است، «فقر» تنها می‌تواند یکی از دغدغه‌های بی‌شمار جهان باشد. گذشته از بی‌کاری جهانی، فساد، چه در قلمرو اخلاقی و یا عرصه‌های مدیریتی و حکومتی و چه در ساختارهای مافیایی بیرون از دولت‌ها (که البته به نظر می‌رسد، باز هم دولت‌ها در آن نقش دارند) و نیز وجود مزدوران بی‌وطن از هر نوعش و یا انواع خشونت‌هایی که به موازات چنین فسادهایی در روابط شبکه‌ای جهانی رخنه کرده‌اند (از خشونت مافیای بردگی جنسی زنان جوان و کودکان و یا انواع قاچاق از مواد مخدر گرفته و پول‌شویی‌های ناشی از آن و یا ربودن نیروهای جوان جهت بردگی کار، و یا قاچاق اعضا بدن و ربودن انسان‌های مستمند و به اصطلاح بی‌کس و کار به آن منظور و...)، و نیز صرف نظر از جنگ‌های بنیادگرایانه‌ای که در همسایگی خودمان در جریان‌اند و یا آشفتگی‌های بُهت‌آوری که هر چند یک‌بار در جامعه‌مان سر برمی‌آورند، به نظر می‌رسد با نحوه‌ای از بنیادگرایی‌های نوظهور و همچنین جنگ‌های استعماری جدید و تقسیم دوباره قدرت‌ها و یارکشی‌های جدید و غیره و غیره‌ای مواجهیم که هر چه هم کنیم قادر به تفسیری قاطع و همه‌جانبه نخواهیم بود. بدین ترتیب کمتر کسی است که خود را در جهانی تب‌آلود، وهم‌زده و هذیانی احساس نکرده باشد...

بنابراین، برای مایی که در عصر حاضر زندگی می‌کنیم، بنا به تجربه زیستی خود دریافته‌ایم که همه چیز «اجتماعی» است، بدین معنی که هیچ پدیده‌ای منفک از امر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و... وجود ندارد. بدین ترتیب

جدایی فقر از امر سیاسی و حکومت؟ ۷۹

«طبیعی» دانستن فقر و بیکاری، فساد و انواع خشونت‌ها، چیزی برای خود و در خود، یا به بیانی ذاتمند نیست. اما اگر تصور کنیم که کار جهان به پایان رسیده است، از توانایی اراده و خواست «خود» (خود نوعی اجتماعی، در مقام انسان؛ باشنده‌ای با بسیاری از امکانات هستی‌شناسانه اجتماعی) بی‌خبریم. بر اساس همین توانایی است که دانیل سینگر به روشنی می‌نویسد:

«ما به مانیفستی جدید نیاز داریم. البته نه برنامه و نقشه‌ای مفصل، بلکه طرح و بینشی از جامعه‌ای متفاوت، مدرکی حاکی از این‌که تاریخ به پایان نرسیده و هنوز هم آینده‌ای فراسوی سرمایه‌داری وجود دارد. ما شدیداً به این طرح نیاز داریم، زیرا نبود آن سلاح مهمی را در اختیار دشمنانمان گذاشته است (...). امروزه کسی درصدد آن نیست که از «سرمایه‌داری با چهره‌ای انسانی» داد سخن سر دهد. ما صراحتاً به دوران حاکمیت قوانین جنگل بازگشته‌ایم، قوانینی که باید به اجبار بپذیریم، زیرا می‌گویند راه خروجی در کار نیست؛ به همین دلیل ضروری است که طرح، بینش و بدیلی را از نو زنده کنیم. آن جسارت و بی‌پروایی را ندارم که ادعا کنم پاسخ تمام مسائل را می‌دانم، اما این جرئت را در خود می‌یابم که به‌صورت خلاصه اعلام کنم که به عقیده من چپ اروپا اگر می‌خواهد بار دیگر از لحاظ تاریخی مطرح باشد، باید از پس مسائل (...) برآید و به آن‌ها پاسخ دهد...» (سینگر، ۱۳۸۰: ۲۵۴-۲۵۳).

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۸۱)، انقلاب، ترجمه عزت ا... فولادوند، انتشارات خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸). میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، انتشارات اختران.
- آرنت، هانا (۱۳۹۰). وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۳۹۱)، حیات ذهن، جلد اول؛ ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس.
- بردشا، لی (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی هانا آرنت؛ ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو.
- جنگینز، ریچارد (۱۳۸۵). پی‌یر بوردیو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، نشر نی.
- سینگر، دانیل (۱۳۸۰). چرا به مانیفستی جدید نیاز داریم؟ برگرفته از کتاب مانیفست پس از ۱۵۰ سال، ترجمه حسن مرتضوی، نشر آگه.
- واتسن، دیوید (۱۳۸۵)، هانا آرنت، ترجمه فاطمه ولیانی، انتشارات هرمس.
- هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، انتشارات نی.



Nameh Farhang Publications

[instagram.com/nameh.farhang](https://www.instagram.com/nameh.farhang)

[telegram.com/namehfarhang_iiac](https://www.telegram.com/namehfarhang_iiac)

namehfarhang@gmail.com