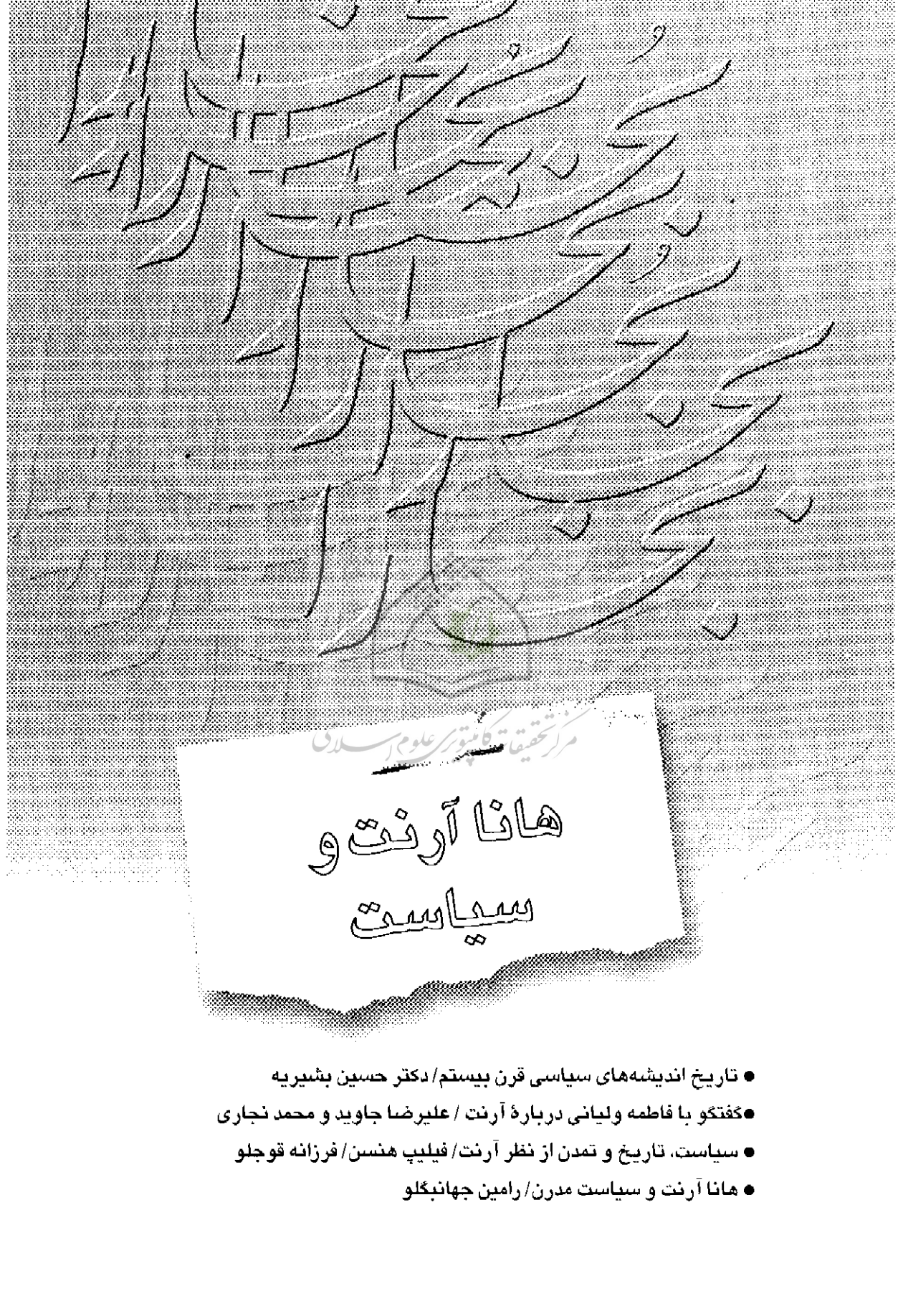




مرکز تحقیق و پژوهش علوم مدرن

هانا آرنت و سیاست

- تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم/ دکتر حسین بشیریه
- گفتگو با فاطمه ولیانی درباره آرنت / علیرضا جاوید و محمد نجاری
- سیاست، تاریخ و تمدن از نظر آرنت/ فیلیپ هسن/ فرزانه قوجلو
- هانا آرنت و سیاست مدرن/ رامین جهانگللو

AND THE OF

With a New Preface

Lisa Jane Disch

هانا آرنت

هنر در القای عقیده‌ای به توده‌ها نیست؛ بلکه برعکس، در گرفتن عقیده‌ای از توده‌هاست.

عصر مدرن با از جهان بیگانگی فزاینده‌اش به وضعی انجامیده است که در آن انسان هر جا که می‌رود تنها با خودش روبه‌رو می‌شود.

هانا آرنت

هانا آرنت^۱ (۱۹۷۵-۱۹۰۶) در دانشگاه‌های ماربورگ^۲ و فرایبورگ^۳ و هایدلبرگ^۴ آلمان فلسفه خواند؛ و مدتی شاگرد کارل یاسپرس^۵ بود. آثار سیاسی آرنت آشکارا نشان می‌دهد که وی تحت تأثیر کانت، هگل، نیچه و هایدگر بوده است. پس از پیروزی هیتلر در سال ۱۹۳۳، وی نیز همچون بسیاری از دانش‌آموختگان و روشنفکران آلمانی از موطن خود گریخت و به فرانسه رفت. آرنت، که خود یهودی بود، در منتقل کردن کودکان یهودی از آلمان به فلسطین فعالیت داشت. درک نازیسم و کوشش برای توضیح آن اثر زیادی در اندیشه‌های

1. Hannah Arendt

2. Marburg

3. Fribourg

4. Heidelberg

5. Karl Theodor Jaspers

آرنت گذاشت. پس از آن، آرنت در سال ۱۹۴۱ به ایالات متحده آمریکا رفت؛ و به تدریس در دانشگاه شیکاگو و دیگر دانشگاه‌های آن کشور پرداخت. آثار عمده او عبارت است از: ریشه‌های توتالیتریزم^۱ (۱۹۵۱)؛ وضع بشری^۲ (۱۹۵۸)؛ میان گذشته و آینده^۳ (۱۹۶۱)؛ درباره انقلاب^۴ (۱۹۶۳)؛ انسانها در اعصار تاریک^۵ (۱۹۶۸)؛ درباره خشونت^۶ (۱۹۷۰)؛ بحران‌های جمهوری^۷ (۱۹۷۲).

مبانی اندیشه آرنت

آرنت به سیاق فلاسفه سیاسی قدیم در پی فهم تجربه سیاسی انسان و جایگاه سیاست در حیات انسانی است. از نظر آرنت تجربه سیاسی تجربه‌ای است مستقل که باید در خودش شناخته شود، اما در این عصر در علوم اجتماعی رایج مسخ شده است. سیاست به معنای مورد نظر آرنت کنش‌ها و کردارهای عمومی انسان‌هاست که آزادی و اختیار و فاعلیت انسان را در خود نهفته دارند. به عبارت دیگر، گرایش اصلی اندیشه سیاسی آرنت بر ضد ساخت‌گرایی^۸ رایجی است که انسان را موضوع قوانین کلی ساختاری و تاریخی تلقی می‌کند. از نظر آرنت سیاست همان آزادی و عرصه آزادی انسان است.

«آزادی علت همزیستی مردم در سازمان سیاسی است. بدون آن زندگی سیاسی بی‌معنا خواهد بود. علت وجودی سیاست آزادی است.»^۹ سیاست مهم‌ترین مظهر و جایگاه ظهور آزادی است؛ و از این رو وی از سیاست در برابر ساخت‌گرایی و جبرگرایی و عمل‌گرایی دفاع کرده است. بنابراین در اندیشه او گرایشی مخالف علوم اجتماعی رایج در قرن بیستم مشاهده می‌شود. موضوع اندیشه سیاسی نیز همین هستی سیاسی و تجربه و فعالیت حیاتی و جاری ماست، یعنی فعالیت آزاد و سیاسی ذهن آدمی که حیات سیاسی را درمی‌یابد. به نظر آرنت، تفکر اساساً تجربه‌ای است فردی میان من و خویش من؛ و از همین رو اندیشه تجربه‌ای ویژه و فردی است. پس تفکر جمعی و هموارابطه‌ای با توتالیتریزم دارد. البته تفکر فردی

1. The Origins of Totalitarianism (The Burden of Our Time)

توتالیتریزم (حکومت ارباب، کشتار و خفقان)، ترجمه محسن ثلاثی، (تهران: جاویدان، ۱۳۶۳).

2. The Human Condition

3. Between Past and Future

4. On Revolution

انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱).

5. Men in Dark Times

6. On Violence

خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹).

7. Crises of the Republic

8. structuralism

9. M. Canovan, *The Political thought of Hannah Arendt*, London, J. M. Dent and Sons, 1974, p. 8, (Between Past and Future, p. 146).

قابل انتقال و آموزش است. به هر حال تفکّر فردی است، هر چند ممکن است برای دیگران هم روشنگر باشد. توانایی اصیل و بی‌نظیر و پیش‌بینی‌ناپذیر انسان در تفکر از حیث شرایط پیدایش کاملاً واضح نیست؛ و همواره رمزآمیز خواهد ماند. بنابراین هرگونه توضیح جامعه‌شناختی دربارهٔ اندیشهٔ آدمی بر حسب اوضاع تاریخی و اجتماعی به هویت مستقل و آزاد آن اندیشه آسیب می‌رساند.

آرنت عرصه‌های جدیدی از تجربهٔ انسانی را کشف می‌کند؛ و همراه با آن، در شیوه‌های مرسوم نگرش به جهان با عرصهٔ روش‌هایی دیگر تردید ایجاد می‌کند؛ مثلاً آزادی، که در اندیشهٔ لیبرالی بیش‌تر به معنای حراست از عرصهٔ زندگی خصوصی در برابر مداخله و اجبار دیگران تلقی می‌گردد، در اندیشهٔ آرنت مشارکت در عرصهٔ عمومی تعریف می‌شود و در نتیجه آزادی با زندگی سیاسی یکسان درمی‌آید. در نظر او آزادی فقط در حیات عمومی و سیاسی به دست می‌آید. بدین سان از مفهوم قدیمی آزادی، یعنی آزادی منفی، به مفهوم آزادی مثبت (در معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر برلین)^۱ می‌رسیم. نمونهٔ دیگر انتقاد آرنت از اندیشهٔ اولویت امر طبیعی بر امر مصنوعی در اندیشهٔ سیاسی کلاسیک است. او این اولویت را واژگون می‌سازد، یعنی طبیعت را با ضرورت یا نبودن آزادی یکسان می‌شمارد و در عوض از توانایی ویژهٔ انسان در خلق جهانی انسانی و آزاد ستایش می‌کند. فرارفتن از طبیعت، شاخص تمیز انسان از حیوان است. از این رو در اندیشهٔ آرنت عمل سیاسی آزاد، به مثابه آرمان اصلی انسان، بر بهزیستی و رفاه، که آرمان غالب عصر مدرن است، اولویت می‌یابد. بدین سان از دیدگاه او انسان در برابر راه‌های مختلف قرار دارد و می‌باید از میان آن‌ها دست به‌گزینش بزند. تجربهٔ انسانی تجربهٔ غنی و پیچیده‌ای است که همواره بخش عمده‌ای از آن مغفول می‌ماند؛ و نظریهٔ آرنت معطوف به باز یافت حوزه‌های فراموش شدهٔ آن است. حتی در زبان روزمرهٔ ما لایه‌های پیچیده‌ای از معنا نهفته است که ما از آن‌ها آگاه نیستیم؛ مثلاً واژگانی که ما امروزه به صورت مترادف به کار می‌بریم در گذشته به تجارب گوناگون اشاره داشته‌اند؛ به ویژه در علوم اجتماعی معاصر با ساده و یک دست سازی زبان لایه‌های پیچیدهٔ معانی آن را نادیده گرفته‌اند. از این رو وی در آثارش مکرر به ریشهٔ واژه‌ها در یونان و روم قدیم باز می‌گردد. به نظر آرنت در زبان‌های باستانی وجوهی از زندگی نهفته است که اکنون وجود ندارد. در مقابل، تصورات رایج ما دربارهٔ معنای زندگی و زندگی بهتر و وسایل رسیدن به آن نو پدید و جدید است. هویتی که ما برای خود در نظر می‌گیریم فرآورده‌ای تاریخی و نوظهور است. امروزه ما دستیابی به رفاه را غایت بشر می‌دانیم، در حالی که مثلاً در یونان

۱. «ایزایا برلین».

باستان حضور در زندگی عمومی هدف اصلی انسان و رفاه جسمانی و اجتماعی فقط وسیله‌ای برای رسیدن بدان بوده است. در جهان مدرن، «با رشد سرطانی بخش فایده‌گرایی وجود انسان»^۱، آدمی از چنان هدفی دور شده و آن را فراموش کرده است و حتی واژه روشنی برای بیان آن تجربه تاریخی ندارد. از این رو واژه‌ها به منزله گنجینه تجربه‌های تاریخی انسان اهمیت بسیار دارند.

تاریخ نیز مخزن تجارب پیچیده انسانی است، حال آن که فرهنگ جاری فقط بخش محدودی از آن را باز می‌نماید و بقیه را به فراموشی می‌سپارد. فرهنگ مدرن صرفاً قسمتی کوچک از کلیتی پیچیده و فراگیر است. آرنت سنت تفکر سیاسی را یکی از عوامل اصلی تحدید تجربه انسانی و فراموشی تجارب گذشته نهفته در زبان می‌داند. سنت فلسفه سیاسی غرب از آغاز با مجرداندیشی^۲ و فلسفه‌گرایی به یکی از عناصر عمده تجربه انسانی، یعنی تجربه سیاسی، توجه نکرد. در نتیجه، عالم سیاست جهانی غیراصیل شناخته شد که تنها در پرتو جهان اصیل مثل و ماهیات ممکن بود معنایی داشته باشد. پس انسان از خود به دور افکنده شد. واژگانی که در این سنت رایج شد حقیقت حیات سیاسی، عمل انسان و حوزه عمومی آن را منعکس نمی‌کرد. بدین سان طی تاریخ نه تنها ضرورتاً پیشرفتی حاصل نمی‌آید، چه بسا عرصه‌هایی از تجربه اصیل و راستین آدمی نیز فراموش شود؛ مثلاً آزادی به معنای عمل آزاد فرد در زندگی عمومی و در میان همگنان، که در تجربه یونانی پدیدار شده بود، (با حفظ همان واژه) جای خود را به آزادی می‌دهد که معنایش عقب‌نشینی فرد به درون عرصه خصوصی زندگی است. «امروزه زیستن به شیوه‌ای کاملاً خصوصی یعنی محرومیت از اموری که لازمه حیات واقعی انسان است»^۳ در سنت فلسفه سیاسی غرب، آزادی یا در قالب سنت فلسفی مابعدالطبیعی و ضد سیاسی و یا در سنت مذهبی مطرح شده است؛ و به همین علت، ویژگی اصلی و سیاسی خود را، که به عمل در عرصه حیات عمومی مربوط می‌شود، از دست داده است. در نتیجه، تجربه عملی آزادی روی هم رفته نادیده مانده است؛ در حالی که واژه آزادی همچنان به صورتی کلی به کار می‌رود، و مصادیق تاریخی خاصی را در بر دارد که هر یک نیازمند واژه‌ای از آن خود است. پس سنت فلسفه سیاسی غرب با گرایش انتزاعیش تجربه سیاسی آزادی را درست باز ننموده و تعبیر نکرده است؛ و در نتیجه برای انسان در حیات عمومی گمراه کننده بوده است. به نظر آرنت، مارکسیسم تا اندازه‌ای

۱. توتالیتاریسم، ص ۱۰۸.

2. abstract thinking

3. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago U.P. 1958, p. 253.

توانست دوباره به جای عقل انتزاعی به کار انسان در عرصه حیات فعال ارزش بدهد، لیکن باز هم مسئله عمل سیاسی انسان نادیده ماند. به نظر او مارکسیسم نیز، مانند لیبرالیسم و علوم اجتماعی غربی، یکی از جریان‌های فکری و روشنفکرانه‌ای است که در منطق آن‌ها انسان نه موجودی آزاد بلکه ششی است تابع فرایندهای اجتناب‌ناپذیر و قوانین آهین تاریخ. بنابراین آرنت میان طبیعت و جهان انسانی به نحوی ارزش گذارانه تمیز می‌دهد. زندگی انسانی با فاصله گرفتن از طبیعت تحقق می‌یابد؛ و با آزادی عجین است. آزادی نیز مستلزم خودجوشی و عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما امروزه با ظهور رفاه و به منزله سعادت و به جای آزادی در عرصه عمل عمومی، اقتصاد به سیاست حمله‌ور گردیده و سیاست جزو زندگی خصوصی و خانوادگی شده است.^۱

ریشه‌های توتالیترایسم

آرنت در کتاب ریشه‌های توتالیترایسم در پی فهم دو واقعه هولناک سیاسی در قرن بیستم، یعنی نازیسم و استالینیسم، است و الگوی دولت توتالیتار را با آمیزش ویژگی‌های این دو نظام سیاسی به دست می‌دهد؛ هر چند بیشتر به تحلیل نازیسم و گرایش‌های نژادپرستانه آن می‌پردازد. توتالیترایسم در قالب نازیسم و استالینیسم پدیده‌ای مدرن است؛ و ریشه‌های آن را باید در تحولاتی تاریخی و فرهنگی جست که به پیدایش جامعه مدرن انجامید. مهم‌ترین ویژگی‌های توتالیترایسم قرن بیستم، از جمله امپریالیسم و نژادپرستی و یهودستیزی و کوره‌های آدم سوزی، در این کتاب بررسی می‌شود.

از دیدگاه آرنت توتالیترایسم با حکومت استبدادی و خودکامه و دیکتاتوری‌های قدیم و جدید ماهیتاً تفاوت دارد. حکومت توتالیتار خودکامه و غیرقانونی نیست، بلکه حکومت نوعی قانون است. نظام‌های استبدادی بی‌قانون‌اند، و در آن‌ها اراده‌ای خودسر حکومت می‌کند؛ در حالی که ویژگی اصلی توتالیترایسم انکار هرگونه جایگاه برای اراده انسانی است. توتالیترایسم اجرای قانون طبیعت یا تاریخ است؛ و از این دیدگاه، خواست‌ها و نیات فردی ربطی به مبارزه نیروهای تاریخی ندارد. «درست است که توتالیترایسم همه قوانین موضوعه را نادیده می‌گیرد... اما با این همه، بدون راهنمایی قانون و تنها از روی خودسری عمل نمی‌کند؛ زیرا ادعا دارد که از قوانین طبیعت یا تاریخ، که همه قوانین موضوعه باید از آن‌ها نشئت گرفته باشد، اطاعت می‌کند... قانونیت توتالیتار... قوانین تاریخ و طبیعت را مستقیماً بر

1. ibid, p. 38-39; (*The Political Thought of Hannah Arendt*, p. 1-15).

نوع بشر اعمال می‌کند.^۱ فرمانروایان توالتیتر... مدعی‌اند که فقط قوانین تاریخی یا طبیعی را اجرا می‌کنند.^۲ بدین سان اقتدارگرایی با سلطهٔ توالتیتر فرق دارد، زیرا اقتدارگرایی آزادی را محدود می‌سازد، در حالی که توالتیتریزم در پی الغای آزادی است.^۳

خشونت‌های توالتیتریزم فقط با رجوع به خصلت قانونی و ایدئولوژیک آن فهمیدنی است. ستم‌های نازیسم صرفاً ناشی از نفع‌طلبی نازی‌ها و خشم نامحدود ایشان نبود. در حقیقت، این‌ها خارج از چارچوبی ایدئولوژیک، که خود نیز کلاً موهوم است، معنا نمی‌دهد. شاخص تمیز بی‌رحمی‌های نظام توالتیتر از نظام‌های خودکامه این است که به نام کاربرد عقلانی نظریه‌ای کلی صورت می‌گیرد. فرض بر این است که نیرویی در ورای ارادهٔ انسان‌ها وجود دارد که، مثلاً در قالب تنازع نژادی، پیشاپیش کردار و کنش قربانیان و شکنجه‌گران - هر دو را تعیین می‌کند. در چارچوب ایدئولوژی توالتیتر هر عملی، هر قدر غیرانسانی و نفرت‌انگیز، تابع اصول کلی مقبول است. بنابراین کشتار یهودیان در آلمان صرفاً ناشی از برتری نژادی تلقی می‌شد. این گونه است که در ایدئولوژی‌های توالتیتر جنون جمعی ممکن می‌شود و عقل سلیم از میان می‌رود. در دوران نازیسم اکثر مردم آلمان، به اشکال گوناگون، یا مجری سر به راه طرح‌های شوم و بی‌رحمانهٔ هیتلر بودند یا بدون مقاومت آن‌ها را تحمل می‌کردند. بدین سان رژیم‌های تبهکار و توالتیتر هیتلر و استالین از حمایت توده‌ای برخوردار بودند؛ و پیروانی از خود گذشته و فداکار داشتند؛ و نکتهٔ اصلی بحث آرت نیز همین است.

جنبش‌های توالتیتر محصول توده‌ای شدن جامعه و ذره‌ای شدن فرد در عصر ماست. «عامل تکان دهنده در پیروزی توالتیتریزم همان بی‌خویشی هواداران این جنبش است.^۴ در هر جا توده‌هایی وجود داشته باشند که به عللی به سازمان سیاسی اشتیاق پیدا کرده‌اند وقوع جنبش‌های توالتیتر ممکن است.^۵ هدف جنبش‌های توالتیتر سازمان دادن به توده‌هاست... نه سازمان دادن به طبقات، چنان که احزاب طبقاتی و قدیمی دولت‌های ملی اروپایی در نظر داشتند.^۶ برعکس، «فروپاشی نظام طبقاتی، یعنی تنها نظام قشربندی اجتماعی و سیاسی دولت‌های ملی اروپا، که بی‌گمان از رویدادهای مهیج در تاریخ اخیر آلمان بود؛ برای پیدایش نازیسم بسیار مساعد بود.^۷ توده‌ها از میان تکه پاره‌های جامعه‌ای

۲. همان، ص ۳۱۶-۳۱۷.

۴. همان، ص ۳۴.

۶. همان، ص ۳۶.

۱. توالتیتریزم، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۳. همان، ص ۲۱۰.

۵. همان، ص ۴۲.

۷. همان، ص ۴۴-۴۵.

شدیداً ذره ذره شده رشد کرده بودند. ویژگی اصلی انسان توده‌ای... انزوا و نداشتن روابط اجتماعی به هنجار^۱ [بود. بنابراین] جنبش‌های توتالیتار سازمان‌های توده‌ای متشکل از افراد جدا از هم است. در مقایسه با جنبش‌ها و احزاب دیگر، ویژگی آشکار جنبش توتالیتار این است که از فرد فرد پیروانش وفاداری تام، نامحدود، بی چون و چرا، و تغییرناپذیر می‌خواهد^۲؛ [زیرا] وفاداری تام... را تنها می‌توان از انسان کاملاً منزوی چشم داشت، انسانی که هیچ گونه پیوند اجتماعی با خانواده و دوستان و آشنایان ندارد.^۳ معیار تمیز توده‌های عصر جدید از توده‌های اعصار پیش، از دست رفتن ایمان به روز قیامت است. در نتیجه، توده‌های جدید به هر چه وعده بهشت ساخته انسان بدهد جذب می‌شوند.^۴ توتالیتاریسم در نتیجه تخریب عرصه عمومی پیدا می‌شود؛ و راهی نشان می‌دهد برای گریز از تنهایی انسان توده‌ای و بی جهان به جهان قطعیت و ایمان؛ و انسان را از جهان واقعی به دنیای افسانه می‌برد. توده‌های مدرن به هیچ واقعیت تجربی‌ای باور ندارند؛ و به چشم و گوششان بی‌اعتمادند؛ و تنها به تخیلات خود ایمان می‌آورند.

جنبش‌های توتالیتار ایدئولوژیی یکپارچه عرضه می‌دارند که بیشتر متناسب با نیازهای ذهن انسان توده‌ای است تا مطابق با واقعیت. در سایه این ایدئولوژی توده‌های بی ریشه از تکان‌های زندگی واقعی مصون می‌مانند. ایجاد هراس و تبلیغات لازمه ایدئولوژی توتالیتار است. «تبلیغات و ارباب دو روی یک سکه را باز می‌نماید.^۵ در جهان توتالیتار، توده‌های بی‌ریشه از راه تخیل محض احساس امنیت می‌کنند و از ضربات بی‌پایانی که زندگی و تجارب واقعی بر انسان و آرزوهایش وارد می‌کند رهایی می‌یابند. نیروی تبلیغات توتالیتار... در توانایی آن در بستن درهای واقعیت به روی توده‌هاست.^۶ ارباب، حتی پس از آن که رژیم‌های توتالیتار به اهداف روان‌شناختی‌شان دست می‌یابند، همچنان ادامه می‌یابد؛ وحشت واقعی ارباب در این است که بر مردمی یک سره مطیع حاکم می‌شود.^۷ [قدرت توتالیتار] می‌کوشد تا انسان‌ها را به گونه‌ای سازمان دهد که تکرر و تمایز نامحدودشان از بین برود و کل انسانیت به صورت فردی واحد درآید.^۸ هدف هراس‌انگیزی ساختن انسانی جدید است. هراس موجب می‌شود که قانون کلی طبیعت، تاریخ و یا مذهب در بین انسان‌ها تحقق یابد. هراس دو کار عمده می‌کند: یکی این که فضای رابطه میان انسان‌ها را نابود

۲. همان، ص ۶۴

۳. همان، ص ۲۸۳

۴. همان، ص ۱۱۹

۸. همان، ص ۲۶۷

۱. همان، ص ۵۳

۳. همان، ص ۶۵

۵. همان، ص ۹۷

۷. همان، ص ۱۰۲

می‌سازد؛ و دوم این که با استفاده از ایدئولوژی و بسیج اراده‌های فردی، برای تحمیل منطق ایدئولوژی بر خرد فرد، رابطه انسان با واقعیت را ویران می‌سازد. هراس، برخلاف قانون که ناهی است، آمر است؛ یعنی می‌گوید چه باید کرد تا موافق میل تاریخ، طبیعت، یا خدا باشد. بنابراین به طور کلی جنبش‌های توتالیتار طبقاتی و مبتنی بر منافع شخص نیست؛ و از همین رو برق‌آسا منقرض و ناپدید می‌شود. توتالیتاریسم جنبش توده‌هایی است که منافع مشترک مشخصی ندارند و تنها تجربه مشترک آنان بی‌هنجاری، احساس ناچیزی، سرگشتگی، و گسیختگی است. همین تجربه مشترک آنان را به دامان جنبش فراگیر و هویت‌بخش توتالیتاریسم می‌اندازد. بدین سان به نظر آرنت، برای فهم توتالیتاریسم باید به روان‌شناسی اجتماعی توده‌ها روی آورد. جنبش توتالیتار توده‌های پراکنده و منزوی را سازمان می‌دهد؛ و وفاداری کامل آنان را جلب می‌کند ایدئولوژی غیر عقلانی جنبش توتالیتار و مبانی آن را که فایده‌گرا نیست تنها بر حسب روان‌شناسی توده‌ها می‌توان توضیح داد. نیاز توده‌های گسیخته به همبستگی و جماعت و توضیحی ساده درباره کل امور، در ایدئولوژی توتالیتاریسم پاسخ می‌یابد. هماهنگی کامل اسطوره‌های ایدئولوژیک پیچیدگی و پیش‌بینی ناپذیری ناخوشایند واقعیت را پنهان می‌دارد. به طور کلی گریز توده‌ها از واقعیت به اسطوره و خیال محصول از بین رفتن بافت روابط اجتماعی است، روابطی که پشتوانه واقع‌بینی و عقل سلیم است. انسان توده‌ای واقع‌گریز و اسطوره‌گراست و ماده خام لازم برای توتالیتاریسم و ایدئولوژی آن را تشکیل می‌دهد. در این اوضاع است که اسطوره‌های نژادی و قومی و طبقاتی باورکردنی می‌شود. به نظر آرنت، دروغ‌های باورکردنی رشته پیوند جنبش و سازمان توتالیتار است: «وقتی دروغ‌گویی در مقیاسی عظیم و سازمان یافته بر حیات جامعه‌ای مسلط می‌شود، خطر ظهور دولت توتالیتار پدید می‌آید. [رهبران توتالیتار می‌توانند] «برای پشتیبانی از دروغ‌هایشان توده‌ها را به صورت واحدی جمعی و با شکوه سازمان دهند.»^۱ در رژیم‌های توتالیتار «ابعاد عظیم جنایت اثبات بی‌گناهی قاتلان را از طریق دروغ‌گویی آسان‌تر می‌کند و باور گفته‌های راست قربانیان را دشوارتر می‌کند.»^۲ اما باورهای مردمی لزوماً برای سودجویی بسیج نمی‌شود. نازی‌ها درست در دوران افزایش احتمال شکست در جنگ منابع خود را صرف اجرای ایدئولوژی نازیسم کردند. «بی‌شکلی دولت توتالیتار، نادیده گرفتن منافع مادی در این دولت، وارسنگی آن از نفع‌طلبی، و نگرش‌های ضد فایده‌گرایانه‌اش بیش از هر عاملی پیش‌بینی سیاست معاصر را ناممکن کرده است.»^۳ [نازی‌ها] در گرماگرم جنگ و

۲. همان، ص ۲۷۰.

۱. همان، ص ۸۴.

۳. همان، ص ۲۳۳.

با وجود کمبود مصالح ساختمانی و وسائل حمل و نقل، کارخانه‌هایی عظیم و پرهزینه برای نابودی انسان‌ها برپا می‌کردند.^۱ بعلاوه، رهبران توتالیترنه بازیگران بی‌رحم بازی قدرت‌اند و نه انسان‌هایی در پی مصالح شخصی یا حزبی یا ملی؛ بلکه صرفاً دربند جهان افسانه‌های ایدئولوژیک خوددند. دشمن تراشی لازمه سرزندگی جنبش توتالیتراست. یهودیان و لهستانی‌ها، کولاک‌ها و تاتارها به ترتیب دشمنان عینی نازیسم و استالینیسم تلقی می‌شدند؛ یعنی دشمنانی که شخصاً بی‌گناه بودند، ولی در زمره گروه‌هایی بودند که به حکم تاریخ دشمن جنبش به شمار می‌رفتند. در دیگر نظام‌های خودکامه فرد باید عمل خصومت‌آمیزی انجام داده باشد تا دشمن حکومت تلقی شود؛ اما در این جا فرد، قطع نظر از عمل و اندیشه‌اش، پیشاپیش در جاده انحرافی تاریخ افتاده است. از سوی دیگر، توتالیتاریسم می‌کوشد کل تنوعات انسانی را از میان بردارد و انسان را به قالب فکری واحدی محدود کند. ایجاد هراس مهم‌ترین وسیله رسیدن به چنین هدفی است. اردوگاه‌های کار اجباری و نگه‌داری اسیران و مراکز آدم سوزی جای گروه‌های غیرخودی بود - کسانی که به طور کلی خارج از قانون و فاقد حق به شمار می‌رفتند و حتی مجرم به معنای عادی تلقی نمی‌شدند، مجرم دست‌کم به سبب ارتکاب جرمی خاص که مجازاتی معین دارد محکوم می‌شود.

چنان که دیدیم به نظر آرنت، توتالیتاریسم و واقع‌گریزی و اسطوره‌گرایی آن بازتاب تنهایی توده‌هاست که خود نتیجه تحولات تاریخی مهمی است - تحولاتی که به بی‌ریشگی، انزوا، و گسیختگی توده‌های عظیم مردم انجامیده است. سلطه توتالیتری در شرایط احساس تنهایی ممکن می‌گردد؛ و این احساس در عصر ما بیش از هر زمان گسترش یافته است، چرا؟ آرنت در پی تشریح تجاربی است که اندیشه و عمل توتالیتری را ممکن ساخته است. در جهان مدرن احساس پریشانی و بی‌ریشگی زمینه پیدایش نگرش‌های توتالیترا، که درون‌مایه و جوهر توتالیتاریسم است، فراهم ساخت. توتالیتاریسم فقط به نهادهای حکومتی مربوط نمی‌شود، و با نفسانیات توده‌های پیرو پیوندی عمیق دارد. توتالیتاریسم بدون وجود پیروان سر به راه و مخلص ناممکن است. در این میان نقش مکمل عواملی چون گسترش یهودستیزی در غرب و رشد امپریالیسم در اواخر قرن نوزدهم نیز بررسی شده است. تحول در دولت ملی و هویت فرد، محور اصلی استدلال اوست. به نظر آرنت توتالیتاریسم وقتی ممکن شد که از یک سو دولت ملی به مفهوم سنتی آن، که ساختار حقوقی و ارضی با ثباتی داشت درهم شکست و تمایلات امپریالیستی ظاهر گردید؛ و از سوی دیگر، افراد به نحو فزاینده‌ای هویت خود را نه با شهروندی دولت ملی، بلکه با عضویت در

مقولات موهومی مانند نژاد تعریف کردند. بدین سان جایگاه امپریالیسم و نژادپرستی در پیدایش توتالیتاریسم آشکار می‌شود. آرنت درباره‌ی این که چرا یهودستیزی از ارکان نازیسم است استدلال می‌کند که یهودیان رابطه‌ی ویژه‌ای با دولت ملی داشتند و حمله به آنان جزئی از هجوم به ساختار دولت ملی بود. یهودیان به نهاد دولت ملی شبیه بودند، زیرا به هیچ طبقه‌ای متعلق نبودند؛ همچنان که دولت‌های ملی اروپایی ماهیتی غیرطبقه‌ای داشتند و فراتر از طبقات عمل می‌کردند. بعلاوه، یهودیان رابطه‌ی خاصی با دولت ملی داشتند؛ یعنی چون بانکدار و صراف بودند دولت از آنان استفاده و حمایت می‌کرد. در امپراتوری کثیرالملله اتریش - مجارستان نیز یهودیان با نهاد دولت ملی همبسته بودند؛ و در نتیجه، هدف حمله‌ی طبقات مختلف در ملیت‌ها یا در دولت ملی بودند. در اواخر قرن نوزدهم وقتی گروه‌های ضد دولتی ظاهر شدند، حمله به یهودیان آغاز شد؛ چون صاحب امتیازات و نفوذ مخفی بودند. پس به طور کلی یهودستیزی جزئی از ضدیت انقلابی با ساختار دولت ملی بود. بعلاوه، در اواخر قرن نوزدهم یهودیان در نتیجه‌ی افزایش تحرک اجتماعی می‌خواستند که در جوامع اروپایی جذب و پذیرفته شوند؛ اما تنها راه جلب توجه عموم به این مسئله اظهار آشکار یهودیتشان بود. آنان برای جلب نظر عامه و تسهیل روند پذیرش خود در اجتماع می‌بایست لاجرم و ناخواسته یهودیت خود را گوشزد می‌کردند. جریان‌های ضد یهود هم متقابلاً یهودیت را ذاتی یهودیان تلقی کردند؛ و بدین سان تمایز قومی فزونی گرفت.^۱

علاوه بر این‌ها بر طبق استدلال آرنت، توتالیتاریسم محصول بازگشت و احیای گرایش‌های امپریالیستی در اواخر قرن نوزدهم بوده است. در نتیجه‌ی آن، شکل سیاسی دولت ملی تضعیف شد؛ و در عین حال نژادپرستی به صورت روشی جدید برای ایجاد وحدت میان توده‌های گسیخته ظاهر گردید. ریشه‌های اولیه‌ی این گرایش را می‌توان در جنبش‌های پان اسلاویسم و پان ژرمنیسم یافت. نکته‌ی مهم این که امپریالیسم، نژادپرستی، و جنبش‌های فراقومی ادامه‌ی طبیعی ناسیونالیسم نبودند؛ بلکه کاملاً برعکس، در مخالفت با ناسیونالیسم و ساخت دولت ملی ظاهر شدند. ظهور امپریالیسم بدین معنا نتیجه‌ی ورود اهداف و شیوه‌های فکر اقتصادی در سیاست بوده است. هدف توسعه‌طلبی امپریالیسم صرفاً اقتصادی بود. تجربه‌ی امپریالیسم سابقه‌ی کاربرد ابزارهای اجبار به صورت گسترده را برای دولت‌های اروپایی ایجاد کرده بود؛ و همین پیشینه بعدها در خوداروپا کارساز افتاد. به نظر آرنت توسعه‌ی امپریالیسم به شکل غیرسیاسی آن منتج از ظهور سیاسی بورژوازی بوده است. پیشتر، دولت ملی فراطبقه‌ای بود؛ و بورژوازی در آن دوران به زندگی سیاسی علاقه‌ای نداشت؛ اما

امپریالیسم در نیمه دوم سده نوزدهم بورژوازی را به صحنه سیاسی آورد. با توسعه امپریالیسم سرمایه اضافی و انسان‌های اضافی (کسانی که در نتیجه رشد سرمایه‌داری موقعیتشان را در جامعه از دست داده بودند) به مستعمرات صادر شدند؛ اما در آلمان و روسیه، که مستعمرات خارجی نداشتند، انسان‌های اضافی در داخل ماندند؛ و بدین ترتیب نطفه جنبش‌های توتالیتار به وجود آمد.

نژادپرستی نوع تازه‌ای از جماعت را ایجاد می‌کرد که جانشین جماعت دولت ملی می‌شد. آرنت نشان می‌دهد که میان ناسیونالیسم و نژادپرستی هیچ نسبتی وجود ندارد؛ بلکه برعکس، مفهوم ملیت موجب ترکیب نژادها در دولت ملی می‌گردد و یا مرزهای ملی افراد متعلق به یک نژاد را از هم دور می‌سازد. ریشه نژادپرستی را باید در امپریالیسم جست که با گسترش آن نژادها در برابر هم قرار گرفتند و زمینه نژادپرستی فراهم آمد. رویارویی انسان‌های اضافی اروپا، که جهان دولت ملی را از دست داده بودند، با اقوام آفریقایی و آسیایی علت اصلی نژادپرستی بود. نژادپرستی از احساس متکی نبودن به سرزمین و ملت در میان انسان‌های اضافی اروپا پدیدار شد. آنان در مستعمرات نه در چارچوب دولت ملی، بلکه در مرزهای نژادی خیالی می‌زیستند. عامل پیوند درونی ایشان، به جای سرزمین و فرهنگ، خون و رابطه قبیله‌ای شد. همین بی‌ریشگی و فقدان جماعت و سرزمین ویژگی اصلی تفکر نژادپرستانه است. توده‌هایی که در اروپا جذب نظریه‌های نژادپرستانه شدند نیز به همین سان بی‌ریشه و بی‌جماعت شده بودند. امپریالیسم انگلیس ساختار دولت ملی را از میان نبرد. در نتیجه، توتالیتاریسم در آن کشور پدیدار نشد؛ هر چند خود بزرگ‌ترین قدرت امپریالیستی بود. اما در آلمان و روسیه گرایش‌های امپریالیستی پدید آمد و به ساختار دولت ملی و ناسیونالیسم آسیب رساند. پان اسلاویسم و پان ژرمنیسم جنبش‌هایی امپریالیستی بودند؛ و مانند امپریالیسم برون‌مرزی هدفشان توسعه بی‌حد و حصر بود؛ و از همین رو با دولت ملی در تعارض قرار گرفتند. ایدئولوژی این جنبش‌ها نژادپرستی بود نه ناسیونالیسم. آرنت نژادپرستی این جنبش‌ها را ناسیونالیسم قبیله‌ای می‌خواند؛ و از ناسیونالیسم به معنای واقعی و تاریخی آن تمیز می‌دهد. ناسیونالیسم به معنای درست آن با سرزمین، فرهنگ، تاریخ، و نهادهای اجتماعی سروکار دارد؛ در حالی که نژادپرستی به ویژگی‌های به اصطلاح درونی فرد نظر دارد و از بی‌ریشگی، بی‌سرزمینی، بی‌تاریخی، و بی‌فرهنگی تغذیه می‌کند؛ و از این رو بی‌شکل است و برای توده‌های گسیخته و بی‌ریشه جذابیت دارد. ناسیونالیسم یهود نیز همین ویژگی‌ها را داشت، یعنی قبیله‌ای و بی‌سرزمین و بی‌شکل بود؛ و بر طبق استدلال آرنت، جنبش‌های پان ژرمنیسم و پان اسلاویسم خواست آرمانی خود را در آن منعکس

می‌دیدند؛ و از همین رو به مقابله با آن برخاستند. بدین سان امپریالیسم و نژادپرستی در هر جا که سنت دولت ملی ضعیف بود جانشین ناسیونالیسم شد. چون حقوق فردی تنها در اجتماع مبتنی بر دولت ملی پس از انقلاب فرانسه تضمین شده بود؛ توتالیتریسم، که در سرزمین‌های فاقد سنت دولت ملی پدیدار می‌شد، طبعاً فاقد پیشینه حقوق فردی بود.^۱

چنان که دیده‌ایم، از مفاهیم اصلی اندیشه آرنت مفهوم زاید بودن است که در مقدمه انسان‌های اضافی ذکرش گذشت. مفاهیم دیگری چون بی‌ریشگی، بی‌سرزمینی، بی‌دولتی، بی‌خودی، بی‌خانمانی و، تنهایی همگی با این مفهوم اصلی پیوند دارند. موجبات پیوستن به جنبش‌های توتالیترا این‌ها بود: بی‌ریشگی ماجراجویان استعمار و امپریالیسم، بی‌دولتی برخی از اقوام اروپای شرقی، ناسیونالیسم قبیله‌ای یهودیان، و به ویژه ریشه‌کن شدن توده‌های عصر مدرن از متن جامعه و زندگی گروهی به واسطه تحولات اجتماعی و اقتصادی که باعث شد در امواج جامعه توده‌ای درافکنده شوند. تنهایی و بی‌خانمانی سرچشمه خیال‌پردازی و توهم است؛ و اسطوره‌های جمعی از آن‌ها سیراب می‌شود. آرنت به نقل از لوسر می‌گوید: «انسان تنها همیشه از مقدمات بی‌بنیاد، نتایج مطلوب خود را می‌گیرد.» در واقع آرنت انواعی از تنهایی را از هم تمیز داده است: اول، تنهایی مثبت و به معنای با خود بودن^۲ که تفکر به طور کلی در این نوع تنهایی صورت می‌گیرد؛ دوم، تنهایی به معنای منزوی بودن یا با دیگران نبودن^۳ که نتیجه نابودی حوزه سیاسی و عمومی زندگی در دولت‌های خودکامه و اقتدار طلب (نه توتالیترا) است؛ و سوم، تنهایی به معنای با خود نبودن و با دیگری نبودن^۴ هر دو، که ویژگی انسان توده‌ای در جامعه توتالیترا است. تنهایی نوع سوم ویژگی توده‌های عظیم قرن بیستم است؛ و توتالیتریسم نیز پاسخی است برای رهایی انسان‌ها از این وضع.

شاید در پایان این بخش بتوان گفت که آرنت فقط در مقام یهودی می‌توانسته احساس تنهایی و اضافی بودن انسان را همراه با خصلت ماجراجویی، بی‌خانمانی و دنیایی از امکانات را که در سرزمینی بیگانه به روی مهاجری غیر مسئول گشوده است به خوبی دریابد.

وضع بشری

آرنت اندیشه‌هایی را که در کتاب توتالیتریسم ضمنی و خام عرضه کرده بود در اصلی‌ترین کتاب فلسفی‌اش، یعنی وضع بشری، روشن و رسایان کرده است. او در این کتاب می‌کوشد با

1. *The Political Thought of Hanna Arendt*, pp. 26-37.

2. solitude

3. isolation

4. loneliness

رجوع به تجربه انسان تفسیری پیچیده تر از وضع بشری به دست دهد و، به ویژه با اشاره به تجربه انسان در اعصار گذشته، دیگر امکانات انسان را باز نماید. چنان که پیشتر اشاره شد، آرنست از زبان به منزله تجربه بشری در این خصوص بهره بسیار گرفته است. زبان و واژگانش حاوی انبوهی از تجارب ممکن است؛ و نظریات، هیچ گاه آن تجارب را کاملاً باز نمی نمایند. واژگان حاوی خاطره جهان‌هایی تجربه‌ای اند که زمانی زنده و پویا بوده‌اند. هر واژه، تاریخی پیچیده و گوناگون دارد. زبان فرهنگ‌های تاریخی منبع تجارب آن فرهنگ‌هاست؛ و تجربیاتی را می نماید که زبان و واژگان ما ممکن است دیگر باز ننماید. پس برای دریافت وضع بشری باید به زبان‌های گذشته و باستانی رجوع کرد. از همین روی مکرر به زبان‌ها و فرهنگ‌های یونانی و رومی اشاره می کند. موضوع بحث او در این کتاب آشکال فعالیت انسانی است که به نظر او سنت سراسر فلسفی غرب به آن اهمیت نداده و در عوض، اندیشه را از عمل برتر شمرده است. وی سه وجه فعالیت بشر را از هم تمیز می دهد: یکی تلاش برای معاش^۱؛ دوم کار خلاق^۲؛ و سوم عمل^۳.

منظور آرنست از تلاش برای معاش مجموعه فعالیت‌هایی است که لازمه تأمین معیشت و تداوم بقای آدمی است. تلاش برای معاش فعالیتی است روزمره که محدود به انسان نیست، حیوانات نیز تغذیه و تولید مثل می کنند. در این عرصه، انسان نیز چون حیوان اسیر ضرورت‌های زیستی خویش است. البته انسان متقدم تر با اختراع وسایل تولیدی پیشرفته تر خود را تا حدی از بند این ضرورت طبیعی رها نموده است؛ اما به هر حال تلاش برای معاش ترکیبی از ضرورت و بیهودگی است و دور فاسد تولید و مصرف در آن تکرار می شود. حاصل تلاش برای معاش بازتولید مکرر حیات آدمی است که غایتی فراتر از خود ندارد و طبیعی و اجتناب ناپذیر است. «نشانه تلاش برای معاش به طور کلی این است که هیچ اثری از خود برجا نمی گذارد. نتیجه آن به سرعت مصرف می شود، همچنان که کوشش لازم برای کسب آن چندان نمی باید.»^۴

در مقابل، کار خلاق فعالیتی است که از طبیعت فراتر می رود، بر روی آن عمل می کند، آن را تغییر می دهد و جهان مصنوعی می سازد. جهانی که انسانی و غیر طبیعی است و صرفاً از آن آدمی است و فقط انسان در آن زیست می کند. حاصل کار و کوشش انسان به این معنا وسایل، ابزارها، صنایع، تکنولوژی، آثار هنری و غیره است، یعنی چیزهایی که بر طبیعت افزوده می شود. بدین سان آدمی با کار و کوشش از طبیعت خارج می شود و جهانی انسانی می سازد.

1. labour

2. work

3. action

4. *The Human condition*, p. 76.



فرهنگ و تمدن محصول این کار است. محصولات کار خلاق نه برای مصرف، بلکه برای بهره‌برداری به معنایی کلی است. کار خلاق، برخلاف تلاش برای معاش، دوری و تکراری و مآلاً بیهوده نیست. جهان انسانی فرهنگ و تمدن به تدریج ساخته و انباشته می‌شود. انسان در تلاش برای معاش با حیوانات شریک است؛ اما در کار خلاق از آن‌ها متمایز می‌گردد، زیرا به دلخواه خود در طبیعت دخل و تصرف می‌کند. تلاش برای معاش اجباری و تکراری و بیهوده است، در حالی که کار خلاق فعالیت است آزادانه و مظهر اختیار آدمی. به نظر آرنست کار خلاق، برعکس تلاش برای معاش، فعالیتی ذاتاً فردی است.

عمل عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است، و اقدام، مبادرت، تهور، انقلاب، حضور در عرصه عمومی، ابتکار، و تجربه عمل آزاد را شامل می‌شود. عمل و جوهی تجربی از زندگی آدمی را در بر می‌گیرد که با آزادی در ارتباط است. در واقع همین مفهوم عمل اساس فلسفه سیاسی آرنست به شمار می‌رود. در نگاه پدیدارشناسانه آرنست هر انسانی مبین آغازی تازه در جهان است و می‌تواند طرحی نو درافکند و کاری پیش‌بینی‌ناپذیر کند. مفهوم عمل آزاد آرنست، در مقابل کنش و رفتار مقید در نظر ساخت‌گرایان قرار می‌گیرد که فرد را حامل ساختارها و مجری نقش‌های معین می‌دانند. در عصر حاضر، در علوم اجتماعی رفتارگرا «رفتار جانشین عمل به منزله عالی‌ترین شکل رابطه انسانی شده است»^۱، اما به نظر آرنست هر کس موجودی جدید و بی‌نظیر و پیش‌بینی‌ناپذیر است. عرصه عمل آزاد گستره‌ای عمومی و متکثر است که انسان‌ها خود آن را برقرار ساخته‌اند. با این حال هر کس با نگاهی خاص خویش به این عرصه می‌نگرد. از مجموعه اعمال پیش‌بینی‌ناپذیر افراد شبکه‌ای پیچیده از روابط محتمل پدید می‌آید که محصول عمل است؛ و در عمل است که انسان‌ها خودشان را به منزله افرادی بی‌همتا آشکار می‌سازند. نتایج این نوع از فعالیت، برخلاف دو نوع پیشین، بر افراد آشکار نیست؛ و از همین رو عمل فعالیت آزاد است. عمل «تنها فعالیت است که مستقیماً میان انسان‌ها جاری است، بدون آن که اشیا یا مواد در آن دخیل باشند»^۲ عامل نمی‌تواند پیامدهای عمل خویش را تعیین و تنظیم کند؛ بنابراین نتیجه عمل را نمی‌توان از نیت او حدس زد. همین نظم‌ناپذیری و پیش‌بینی‌ناپذیری عمل آزاد انسان سرشت تاریخ و سیاست را رقم می‌زند. «حتی نوری که زندگی خصوصی و درونی ما را روشن می‌سازد، بالمآل از نور روشن‌تر حوزه عمومی ساطع می‌شود»^۳ طبعاً تنها انسان تاریخ و سیاست دارد. بنابراین عمل خصلتی جمعی دارد؛ و نیازمند عرصه‌ای عمومی است. دولت - شهر یونانی از

1. ibid. p. 38.

2. ibid. p. 9.

3. ibid. p. 47.

مظاهر اصلی عرصه عمل عمومی و آزاد بود. «آزادی به منزله پدیدار سیاسی همزمان با ظهور دولت - شهرهای یونان پدید آمد؛ و از زبان هرودوت به وضعی تعبیر شد که شهروندان در آن بتوانند بی آن که کسی فرمان براند و فرقی میان فرمانروایان و فرمانبرداران وجود داشته باشد با هم زندگی کنند.»^۱ بنابراین سیاست در دولت - شهر یونانی وضع شد؛ زیرا در آن جا فضایی عمومی وجود داشت که عرصه عمل آزاد و عمومی، یعنی عمل سیاسی، شهروندان بود. در آن جا حوزه عمومی و حوزه خصوصی از یکدیگر متمایز بود. خانه در حکم حوزه خصوصی عرصه ضرورت و تلاش برای معاش بود؛ و فقط سروران و برده‌داران از این ضرورت معاف بودند؛ و در حوزه عمومی یا آگورا^۲ با همقطاران خود در زندگی سیاسی شرکت می‌کردند. برخلاف خانوار، عرصه عمومی حوزه آزادی و عمل بود. البته با ظهور استبداد و خودکامگی عرصه عمومی از میان می‌رفت و افراد به عرصه خانواده محدود می‌شدند. حوزه عمومی عرصه عمل، آزادی، گفتار، افتخار، شجاعت، سخن‌آوری، و حتی جنگ‌آوری بود. آرنست پریکلس^۳ و آشیل^۴ در یونان و رهبران انقلاب امریکا را قهرمانان عرصه عمل می‌خواند. سیاست به منزله عرصه عمل صرفاً بازتابی از فعالیت اقتصادی و اجتماعی نیست، بلکه حیانی جداگانه و خاص خود دارد که نمی‌توان آن را به زندگی اجتماعی و اقتصادی فروکاست. نفس عمل سیاسی مهم‌تر از نتایج و پیامدهای آن است، زیرا ناممکن بودن پیش‌بینی نتیجه عمل از ویژگی‌های ذاتی عمل سیاسی است. در این ویژگی احتمال پیدایش مبادی نو و بی‌سابقه متصور است. از همین رو آرنست عمل انقلابی انسان‌ها را، مثلاً در انقلاب امریکا و در کمون پاریس و در جنبش شوراهای کارگری روسیه، می‌ستاید. چنین مردانی فضاهای عمومی جدیدی ایجاد کردند؛ و از حضور در صحنه عمومی عمل لذت بردند. بدون آنان تاریخ شکل دیگری می‌یافت. آرنست به نقل از اگوستین قدیس می‌گوید: «برای این که آغازی وجود داشته باشد انسان آفریده شد.»^۵

به نظر آرنست امروزه هم امکان عمل آزاد وجود دارد، اما لازمه آن برقراری حوزه‌ای عمومی است که در جامعه مدرن رو به زوال بوده است. به این تعبیر، در دنیای مدرن سیاست رو به زوال است. علت پیدایی سیاست از دیرباز، از زمان یونانیان، تأمین حوزه‌ای عمومی برای عمل بوده است. بدین سان فهم آرنست از سیاست و کارویژه‌های آن با دریافت مدرن

۱. انقلاب، ص ۳۹.

2. agora

3. Perikles

4. Achilles

۵. انقلاب، ص ۳۰۵.

رایج در علوم اجتماعی تفاوتی عمیق دارد. در دیدگاه‌های مدرن کارویژه‌های سیاست عبارت است از: تأمین منافع و رفاه شهروندان؛ حل منازعات و ایجاد سازش و اجماع اجتماعی؛ تأمین نظم و امنیت؛ تمهید شرایط برای رشد اجتماعی افراد؛ آموزش اخلاقی و مدنی جز آن. در همه این دیدگاه‌ها افراد همچون موضوع فعل کارگزاران سیاسی و پذیرای نقش‌های ساختاری پنداشته می‌شوند. اقتصادی سازی^۱ زندگی سیاسی به تعبیر قدیم یونانی موجب خصوصی سازی آن شده است. «در نتیجه، کل جماعات مدرن به اجتماعات کارگران و کارمندان بدل شد.»^۲ در مقابل، آرنت بر انسان به منزله فاعل و کارگزار عمل آزاد تأکید می‌کند. به نظر او مفعول و کارپذیر شدن انسان محصول ظهور مفهوم جامعه در قرون اخیر بوده است، که به معنای عرصه‌ای خصوصی و جدا از عرصه عمومی عمل سیاسی است و در نتیجه موضوع عمل سیاسی است. با ظهور مفهوم جامعه، تمایز قدیم یونانی میان عرصه خصوصی و عرصه عمومی از میان رفت؛ در تمایز قدیم، خانواده‌های خصوصی به سبب عرصه عمومی وجود داشتند نه بالعکس، چنان‌که در اعصار اخیر با ظهور مفهوم جامعه پیش آمده است. در فلسفه مسیحی مفهوم ارسطویی انسان، یعنی حیوانی سیاسی و مربوط به عرصه عمل آزاد و عمومی، طبعاً به گونه موجودی اجتماعی ترجمان یافت. همچنین سیاست به مفهوم یونانی آن، یعنی فعالیتی آزاد که به فراسوی طبیعت و ضرورت‌های آن می‌رود، به فعالیتی تعبیر شد که هدف آن تأمین نیازها و ضرورت‌های طبیعی زیست آدمی است. پیشتر جامعه و اقتصاد (تدبیر منزل) در خدمت سیاست بود، اما اکنون سیاست در خدمت جامعه و اقتصاد قرار می‌گیرد. چنین است بنیاد کل نظریه‌پردازی سیاسی در ادوار مدرن. سیاست اکنون صرفاً عرصه عمل نیروها و طبقات اجتماعی پنداشته می‌شود که در آن انسان به منزله سوژه جایگاهی ندارد. توتالیتاریسم از این حیث فقط یکی از جلوه‌های اصلی سیاست در عصر مدرنیسم است. نظام‌های سیاسی معاصر، خواه توتالتر خواه غیر از آن، مفهوم سیاست در حکم فضای عمومی عمل آزاد را نابود ساخته و سیاست رفاه‌بخشی را جانشین آن کرده‌اند. در معنای مورد نظر آرنت، سیاست رابطه‌ای عمومی میان افراد آزاد و برابر است؛ و از این رو مقولانی چون سلطه و حاکمیت، که معمولاً محتوای اصلی سیاست پنداشته می‌شود، از دایره آن خارج می‌گردد. سیاست اصلاً رابطه‌ای میان افراد آزاد و برابر بوده، لیکن اکنون به شکل رابطه‌ای آمرانه میان حاکم و محکوم درآمده است. سیاست با حکومت تفاوتی اساسی دارد. حکومت و سلطه و حاکمیت ماقبل سیاسی است. بنابراین

1. economization

2. *The Human Condition*, p. 42.

Chère Hannah,

j'espère que ces lignes Vous trouveront à
Mortlachus. Elles sont destinées à Vous dire que je
Vous remercie ~~pour~~^{de} Votre carte du 5, et
que je Vous félicite d'avoir mis la main
sur Maurice. Au je Vous prie d'assurer de
mes meilleurs amitiés. (Ce, c'est le style de
Réké qui est en train de former le mien!)

Je tenais avec gloire, durant plusieurs années,
dans l'obscure d'une Vie errante et ~~les~~
cachée. (La Rochefoucauld en parlait de
Réké.) Et Vous m'avez avec le zèle capot
d'habiter Maurice.

Voilà Jean

8 juillet 1946
Louvres (Marbo-Tyrinnis)
8 rue Notre Dame

Benjamin

لازمه سیاست وجود حوزه‌ای عمومی است نه دستگاه حکومت و حاکمیت.^۱ عرصه‌های عمومی متعدد ممکن است در حول مسائل و موضوعات مشترک گوناگون شکل گیرد یا به سهولت از بین برود.

در سنت فلسفه سیاسی غرب از آغاز، سیاست براساس مفهوم کارِ خلاق تصور شده به بر طبق مفهوم عمل آزاد. در اندیشه قدیم، حکومت در ذیل مفهوم کارِ خلاق و کارشناسی حرفه‌ای قرار می‌گرفت و الگوی اصلی آن مدینه فاضله افلاطون بود که نمونه سیاست‌مدار به منزله کارشناس حرفه‌ای را عرضه می‌کرد - نمونه‌ای که در آن کار خلاق مستلزم وحدت در هدف و کاربرد و مسائل برای رسیدن به آن است. در آن جا سیاست به معنای کردن کاری برای رسیدن به هدفی بود (کار خلاق). برعکس، در اندیشه سیاسی عصر جدید سیاست با مفهوم تلاش برای معاش و تأمین ضرورت پیوند یافت؛ و ابزار رفع نیاز و تأمین رفاه و شادی فرد در عرصه خصوصی شد؛ و باز هم بدین سان از مفهوم راستین خود دور افتاد. در نتیجه، شهروند به شخص خصوصی بدل شد.^۲ در هر دو مورد، نظم و امکان پیش‌بینی اساس سیاست شد؛ حال آن که عمل آزاد به مثابه جوهر راستین سیاست نیازمند بی‌نظمی، پیش‌بینی ناپذیری، آزادی، و تکثر است؛ و این همه با مفهوم حاکمیت عمیقاً مبیانت دارد. پس سیاست به مثابه حاکمیت با سیاست به منزله عمل افراد برابر در عرصه عمومی تفاوت بنیادی دارد. سیاست به معنای اخیر با قدرت تباینی ندارد، اما آرنت قدرت را به مفهومی خاص به کار می‌برد: «قدرت فقط هنگامی ایجاد می‌شود... که افراد برای این که دست به اقدامی بزنند بهم می‌پیوندند.»^۳ در نظر او قدرت با خشونت و توان جسمانی تفاوت اساسی دارد؛ و عبارت از نیرو و عصبیتی است که به واسطه عمل جمعی ایجاد می‌شود. بنابراین قدرت پدیده‌ای منفی نیست؛ و میان قدرت و آزادی نه تنها تعارضی نیست، بلکه رابطه درونی وجود دارد.^۴

چنان که اشاره شد، آرنت فهم ویژه‌ای از آزادی دارد که در آن آزادی با امکان عمل در عرصه عمومی و سیاسی یکسان گرفته می‌شود. این معنای آزادی در مقابل تفسیر جدید لیبرالی از آزادی، یعنی رهایی از سلطه و اجبار خارجی، قرار می‌گیرد. در این مفهوم منفی از آزادی (در اندیشه کسانی چون لاک و جان استوارت میل) این مسائل مدنظر است: استقلال عرصه خصوصی فرد؛ مقید نبودن انسان؛ مداخله نکردن در امور فرد؛ خودمختاری؛

۱. انقلاب، ص ۲۱۸.

۲. همان، ص ۱۹۵ - ۱۹۷.

۳. همان، ص ۲۵۱.

۴. در این جا شباهت اندیشه‌های آرنت با اندیشه‌های میشل فوکو درباره قدرت، آزادی، و مقاومت بسیار چشم‌گیر است.

خودسامانی؛ و گزینش آزاد از میان شیوه‌های مختلف زندگی. اما این مفهوم مشکلاتی ذاتی در بر دارد، مثلاً هیچ معلوم نیست که در واقع فرد تا چه حد می‌تواند مستقل از دیگران و خودمختار باشد و چگونه عوامل بیرونی ناخودآگاه بر کردار و کنش و منش او اثر می‌گذارد. بعلاوه، آزادی منفی با تلاش برای معاش پیوند دارد؛ و لازمهٔ حراست از زندگی انسان‌ها در مقام کارگر و حمایت از آنان در برابر تعدی حکومت است. در مقابل، درک آرنت از آزادی مثبت است که در آن آزادی نه به حوزهٔ خصوصی، بلکه به حوزهٔ عمومی و عمل جمعی با دیگران مربوط می‌شود. آزادی مثبت امکان عمل در حوزهٔ عمومی است، در حالی که آزادی منفی رها ماندن در عرصهٔ خصوصی است. آرنت در این بحث به فرقی اساسی میان آزادی و رها سازی قایل است. چنان که قبلاً گفتیم، انسان در عرصهٔ تلاش برای معاش تابع طبیعت است؛ اما در عرصهٔ کار خلاق و عمل از طبیعت فراتر می‌رود و از آن آزاد می‌شود. رها سازی به آزاد کردن انسان از قید و بند طبیعت و مقتضیات آن اشاره دارد؛ و بدین معنا فقط مقدمهٔ آزادی است نه عین آن. انسان رها شده از قید طبیعت از ضرورت تلاش برای معاش رها شده است، اما آزاد نیست؛ یعنی در عرصهٔ عمومی عمل وارد نشده است. چنین فردی ممکن است، در عین رهایی از سلطهٔ طبیعت، در بند حکومت خودکامه‌ای باشد که مجال آزادی به وی نمی‌دهد. البته رهایی از قید حکومت خودکامه نیز آزادی به معنای اصلی نیست، بلکه باز هم فقط شرط آن است. پس «اولاً، آزادی و رهایی یکی نیستند؛ ثانیاً، رهایی ممکن است شرط آزادی باشد ولی به هیچ رو خود به خود به آن نمی‌انجامد؛ ثالثاً، تصور آزادی که به طور ضمنی در رهایی نهفته است می‌تواند تصویری صرفاً منفی باشد؛ و بنابراین رابعاً، حتی تصور رهایی مساوی با تمنای آزادی نیست.^۱ خلاصه، رهایی از نیاز و قید و بند آزادی به معنای راستین نیست. آزادی فقط در عرصهٔ عمومی عمل و در فضای عمل سیاسی آزاد آشکار می‌گردد؛ البته این آزادی در عین حال به رهایی از نیاز و خودکامگی بستگی دارد. آرنت مفاهیم آزادی مثبت و منفی، و فرق آزادی و رهایی را در کتاب دربارهٔ انقلاب شرح داده است. او در آن کتاب، چنان که خواهیم دید، نشان می‌دهد که چگونه خواست توده‌ها برای رهایی از بند فقر و احتیاج و خودکامگی سیاسی بر آزادی مثبت غلبه یافته و آن را از میدان به در کرده است. خواست رهایی از فقر و نیازمندی زمینه‌ساز جامعهٔ توده‌ای بوده است، در حالی که تحقق آزادی مثبت فقط در جامعهٔ مدنی ممکن است. وی همچنین سیاست در جوامع مدرن را، که عمل در حوزهٔ عمومی نیست و فقط فعالیت پنهان احزاب و گروه‌هاست، خارج از عرصهٔ آزادی و سیاست می‌داند. در نظر او سیاست نیازمند عمومیت است؛ و در سیاستی که

تحت سلطه احزاب و گروه‌های متنفع باشد عرصه عمومی و فرصت برای عمل عمومی کم‌تر پیدا می‌شود. احزاب در دموکراسی‌های فعلی بوروکراتیک و جزم‌اندیش شده‌اند و جزو موانع عمده در گسترش عرصه عمومی به شمار می‌روند.

در مقابل این تصویر از وضع بشر است که آرنت تجدد را تجربه‌ای در کژدیدی سرشت انسان تحلیل می‌کند؛ و آن را انحرافی در مسیر زندگی انسان می‌داند. این تحلیل در وضع بشری و نیز در کتاب درباره انقلاب پی‌گیری شده است. بر طبق استدلال آرنت انسان در عصر جدید بی جهان شده است. منظور او از جهان همان جهان محصول کار خلاق انسان است که در مقابل طبیعت قرار دارد؛ یعنی جهان خاص و غیرطبیعی انسان که مرکب از فرهنگ، هنر، سنت، مذهب، قانون، و تمدن انسانی به طور کلی است. ممیز انسان از حیوان همین جهان مصنوعی است که بدون آن معنای حیات انسانی روشن نمی‌شود. زیستن در چنین جهانی شرط درست‌اندیشی و احساس تعلق و رواج عقل سلیم است؛ و در غیاب آن ایدئولوژی‌های خیالی و واهی از نوع نژادپرستی رواج می‌یابد. انسان بی جماعت و بی جهان پیامد انسان توده‌ای و ذره‌گونه‌ای است که مستعد پذیرش ایدئولوژی‌های توتالیتار است. «از جهان بیگانگی، نه از خودبیگانگی چنان که مارکس می‌گفت، ویژگی عصر جدید بوده است.»^۱ در نتیجه، حوزه عمومی رو به افول رفته و به جای آن، نگرانی درباره نفس گسترش یافته است. بدون چنین جهان و جماعتی انسان‌ها موضوع مشترکی برای اندیشیدن ندارند؛ و در نتیجه، تفکر خیالی واهی و بی‌پایه می‌شود. در عصر جدید، به علت تحولات بنیادی و مستمر، انسان جهان و جماعت مشترک و پایدار خود را از دست داده و در وضع بی جهانی گرفتار آمده است؛ و در نتیجه، احساس امنیت و معنا و واقعیت را نیز از دست داده است. «جنبش‌های توده‌ای ایدئولوژیک مدرن نیز طرز فکری بی جهان دارند.»^۲ انسان بی جهان، انسان بی مکان و بی جماعتی است که جای خاصی در جهان ندارد تا در آن پنهان شود. در غیاب این جهان، انسان دوباره به دنیای زندگی خصوصی و درونی و عرصه طبیعت و تلاش برای معاش درافکنده می‌شود. به عبارت دیگر، انسان از عرصه سیاست، عمل و کار خلاق، به عرصه جامعه، زندگی خصوصی، باز می‌گردد. جامعه در مفهوم مدرن آن صرفاً مظهر وحدت انسان‌ها به حکم اشتراک آنان در نوع انسانی است؛ و پیوندی با جهان مصنوع انسان و حوزه عمومی عمل ندارد. جامعه شکل بزرگتر خانواده است؛ و در عصر ما تنها مشغله آن همان مشغله زندگی خصوصی، یعنی تلاش برای معاش، است. به عبارت دیگر، جامعه همان اقتصاد و محصور به علایق اقتصادی است. اعضای جامعه (طبیعی) بر حسب منافع خود به

گونه‌ای یکسان رفتار می‌کنند؛ و خصلت فردی خود را از دست می‌دهند. جامعه بدین معنا فرآوردهٔ تاریخ جدیدی است که بر اثر سلطهٔ اقتصادی و سیاسی بورژوازی پدید آمده است و در آن هم‌نواایی اجتماعی فرد و فردیت و عمل آزاد فردی را منکوب کرده است. جامعهٔ طبیعی به این معنا اول در نهاد خانوادهٔ پدرسالار، سپس در مفهوم ملتی که دولت مطلقه ایجاد کرد، پس از آن در مفهوم جامعهٔ طبقاتی قرن نوزدهم و سرانجام در جامعهٔ توده‌ای سدهٔ بیستم تجلی یافته است. پس در واقع تقابلی میان جامعهٔ توده‌ای و جامعهٔ طبقاتی نیست، بلکه هر دو مراحل از ظهور جامعهٔ غیرسیاسی در عصر مدرن‌اند. نقش فرد در همهٔ این مراحل و موارد هماوایی و اغفال و زیست طبیعی و غیرسیاسی است. بدین سان جامعهٔ جانشین عرصهٔ عمل شده است. چنان که پیشتر اشاره شد، بی‌جهت نیست که علوم اجتماعی امروز رفتارگرا شده‌اند و با عمل کاری ندارند. رفتار یعنی ایفای نقش‌های معین، در حالی که عمل آغازگر و انقلابی و پیش‌بینی‌ناپذیر است. آمار نیز علم همین رفتارهای پیش‌بینی‌پذیر انسان اجتماعی، یعنی انسان طبیعی و غیرسیاسی، است. سوسیالیسم هم جز استقرار تدریجی این مفهوم از جامعهٔ غیرسیاسی نبوده است. بنابراین زوال تدریجی دولت و عمل سیاسی در حوزهٔ عمومی آرمان آینده نیست، بلکه واقعیت ناخوشایند کنونی است. بدین سان تلاش برای معاش جای کار خلاق و عمل سیاسی را می‌گیرد و زندگی طبیعت زده می‌شود. جامعهٔ توده‌ای همانا تداوم طبیعی تلاش برای معاش در خانواده و جامعهٔ طبقاتی است. نتیجه، بیگانگی انسان از جهان خویش یا از جهان بیگانگی آدمی است که ریشه‌های آن به سده‌های شانزدهم و هفدهم باز می‌گردد؛ یعنی به دورانی که تکیهٔ انسان بر جهان خود، بر مالکیت خود، و بر شناخت خود از جهان در نتیجهٔ تحولات گوناگون سست شد. با تبدیل مالکیت با ثبات به سرمایهٔ سرگردان جایگاه مستقر انسان در جهان متزلزل شد. از همین رو آرنست مالکیت را از ثروت تمیز می‌دهد: مالکیت داشتن جایگاهی خصوصی در جهان است - جایگاهی که بتوان در آن پنهان شد. «آنچه آزادی را ضمانت می‌کرد مالکیت بود نه قانون.»^۱ اما ثروت و سرمایه پدیده‌ای است جدید، که از قرن شانزدهم پیدا شده و عبارت است از وفور کالاهای مصرفی. مالکیت پدیده‌ای است متعلق به جهان کار خلاق؛ در حالی که ثروت و سرمایه مقوله‌ای است مربوط به جهان تلاش برای معاش، ضرورت، و طبیعت. توسعهٔ اقتصادی به معنای امروزی نیز تلاش برای معاش را جانشین کار خلاق و عمل سیاسی کرده و انسان را هرچه بیشتر بی‌جهان و بی‌سیاست ساخته است. در فرایند طبیعی شدن زیست و جهان انسانی تنها دغدغهٔ آدمی دور تکراری تولید و مصرف شده است. نتیجهٔ آن که در تمدن مدرن تلاش برای معاش بر کار

خلاق و عمل در عرصه عمومی پیشی گرفته و برتر شمرده می‌شود. کار و تولید و مصرف رفاه و وفور به ارزش‌های مسلط در جهان مدرن بدل شده است. به نظر آرنت فرایند طبیعی‌تر شدن جهان بدین گونه به معنای واپس رفتن آن است. بدین شکل، جهان مدرن به جهان کارگران بدل شده است. به طور کلی بی‌جهانی انسان مدرن، طبیعت زدگی، و رفتاری شدن زیست اجتماعی مهم‌ترین ویژگی‌های تباهی عصر مدرن است.

دوباره انقلاب

به نظر آرنت انقلاب یکی از جلوه‌های اصلی عمل در حوزه عمومی است و مهم‌ترین کارویژه آن بازگشایی فصلی نو در تاریخ است (یا باید چنین باشد)، بدون آغازی نو انقلاب معنا نخواهد داشت. «مفهوم جدید انقلاب از این تصور جدا شدنی نیست که مسیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلاً گفته یا دانسته نشده است به زودی شروع خواهد شد.»^۱ بنابراین انقلاب مظهر آزادی سیاسی و تاریخی انسان است؛ و این نظریه را که تاریخ فرایندی پیوسته و فاقد گسست است نفی می‌کند. در حقیقت پس از انقلاب فرانسه، یعنی در دوران بدبینی به انسان، چنین دیدگاه تکاملی‌ای پدیدار شد؛ و در آن نیروهای مرموز تاریخی جانشین عمل آزاد انسان گردید. بدین سان تفاوت تاریخ (به منزله عرصه ابتکار و گسست) با طبیعت (عرصه استمرار و تکرار) از میان رفت. در این دیدگاه تکاملی و تاریخی، انسان و عمل آزاد او در عرصه عمومی فقط ابزاری ناخودآگاه در خدمت نیروهای نهفته تاریخ تلقی شدند. در نتیجه، انقلابات نیز مراحلی پیش‌بینی‌پذیر از فرایند تاریخ به شمار آمدند. بدین سان والاترین مظهر عمل آزاد سیاسی در چنبر ساخت‌های تکاملی تاریخ گرفتار شد. بعلاوه، علم‌گرایی^۲ قرون نوزدهم و بیستم از عوامل اصلی غفلت از عمل انقلابی بوده است؛ و بدین ترتیب مفهوم فرایندها و نیروهای اجتناب‌ناپذیر تاریخی در علوم اجتماعی جدید اندیشه انسان مدرن را در حوزه تاریخ و سیاست اشغال و فلج کرده است.

از دیدگاه آرنت انقلاب امریکا نمونه اصلی انقلابات مدرن است، که در آن نقش عمل آگاهانه و آزادانه در تأسیس فضا و عرصه عمومی عمل سیاسی به کمال خود رسید. به این معنا انقلاب امریکا در عرصه عمل اتفاق افتاد نه در حوزه تلاش برای معاش. بنیان‌گذاران جمهوری امریکا خود را ابزار نیروهای تاریخی نمی‌دانستند، بلکه خودجوش و آزاد با

Basel 16.12.60

Lieber Hannah!

Der Eichenmann-Bereich ist fast ein
unbegrenztes Problem. Ich bin platt und, hat Fülle
nicht nur für Israel, sondern die Welt: ein Vorbild
als Beispiel, ein Beispiel einer Menschheit - 5 Millionen.

Von meiner Meinung, dass diese Rechtsprechung
Rechtung eine Aufmerksamkeit in Götterwelt (siehe
Darius). Ist die Eichenmann hat es zu
nicht nur das, es ist politisch vorgegeben
Gerechtigkeit und es Recht ist, vorsetzen in
der Entscheidung. Sondern es hat es zu
einmal, schließlich, die die Menschheit in
ihren Bestand fürchtet. Das hat keine
Kraft, sondern die der Wahrheit und Klarheit
von christlich am dem Richter herangebracht
werden. Die Voraussetzungen einer Rechtsprechung
sind bei uns zu dem Punkte am wenigsten
möglich. (Hilfs)

Nun ich habe das so, ergibt sich
nicht. Der Mensch von dem ich ist,
wollte er mit Ihnen, falls die auch zustimmen,
die konkreten Punkte - 1 die Voraussetzungen
der Möglichkeit am arbeiten. Ich kann es
nicht. Da Sie aber nun so sehr befehlen und
es Recht ist, ist es notwendig, dass
sich, sollte ich Ihnen dies und of alle
Fälle schreiben, auch wenn es Ihnen ein
Schicksal in ist - das gegen, dass ich mich
ohne es dass ich in komplizierter Klarheit und
lebendigen Menschen herangebracht kommt, es
zu zeigen, um den Prozess zu zeigen.

Karl Jaspers an Hannah Arendt, 16. Dezember 1960

● نامه کاری یاسپرس به هانا آرنست (۱۶ دسامبر ۱۹۶۰)

Das ist auch wichtig, falls es
bedeutend ist.

Das ist
die Karte

20.12.60/3

مباحثه آزاد و تصمیم‌گیری بنیان تازه‌ای ایجاد کردند. اما انقلاب امریکا دیگر تکرار نشد. انقلاب فرانسه تجربه‌ای کاملاً متفاوت بود که سرانجام نه در عرصه عمل آزاد، بلکه در عرصه طبیعت و تلاش برای معاش قوام یافت؛ ولیکن این واقعه بعدها سرمشق انقلاب‌های دیگر شد. «آنچه در چشم مردان انقلاب امریکا بزرگ‌ترین نوآوری حکومت جدید جمهوری به شمار می‌رفت، یعنی به کار بستن و بسط دادن نظریه تفکیک قوای متسکیو در سازمان سیاسی جامعه، نزد انقلابگران اروپا هیچ گاه چنان قدری نیافت»^۱ رهبران انقلاب فرانسه نیز در آغاز خود را به معنایی مثبت آزاد تلقی می‌کردند؛ و در پی درانداختن طرحی کاملاً نو بودند، اما فقر و نابرابری اجتماعی و ضرورت تأمین معاش، انقلاب را طبیعت زده کرد و از مسیر اصلی‌اش خارج ساخت. تصور خود انقلاب همچون بهمنی مهار نشدنی حاکی از سرنوشت آن انقلاب بود. هدف انقلاب فرانسه تأمین شرایط آزادی مثبت، یعنی عمل سیاسی آزاد در عرصه عمومی، بود؛ ولیکن در برخورد با مسئله اجتماعی و ضرورت تأمین معاش از آن منحرف شد؛ و در عوض به تأمین آزادی منفی، یعنی رها کردن توده‌ها از چنگال فقر، کشیده شد و سرانجام به همین بهانه دیکتاتوری جدیدی ایجاد کرد. اما «مسئله اجتماعی، یعنی مشکل هولناک فقر توده‌ها که حادث‌ترین و از نظر سیاسی چاره‌ناپذیرترین مسئله در هر انقلاب دیگر به شمار می‌رفت، در انقلاب امریکا تقریباً هیچ تأثیری نداشت»^۲ بدین سان از زمان انقلاب فرانسه به بعد و تحت تأثیر آن، همه انقلاب‌ها به نام آزادی مثبت شروع شده ولیکن سرنوشتی فاجعه‌آمیز پیدا کرده است؛ به این معنا که ضرورتاً به دیکتاتوری‌هایی هولناک انجامیده است. «حقیقت غم‌انگیز این است که انقلاب فرانسه به فاجعه انجامید، اما تاریخ جهان را به وجود آورد، حال آن که انقلاب امریکا پیروز و کامیاب شد، ولی اهمیت آن هرگز از اهمیت یک رویداد محلی تجاوز نکرده است»^۳ تفاوت اصلی انقلاب پیروزمند امریکا با انقلاب شکست خورده فرانسه در این بود که اولی سیاسی بود و با مسئله آزادی و شکل حکومت سروکار داشت، در حالی که دومی ملاحظات اجتماعی و اقتصادی را بر ملاحظات سیاسی برتری داد و به علت خواست توده‌ها برای رهایی از فقر به دیکتاتوری انجامید. فقر توده‌ها در اروپا چشمگیر بود، در حالی که در امریکا از آغاز ثروت و رفاه و فور بیشتر بود و در نتیجه مسئله اجتماعی وجود نداشت. او در این باره از ناظری نقل می‌کند که «در طول ۱۲۰۰ میل یک تن ندیدم که دست‌گذاری دراز کند»^۴ نتیجه آن که رهبران انقلاب امریکا می‌توانستند فارغ از مسئله اجتماعی و فقر و قانون‌گذاری درباره آن هم خود را صرف

مسئله سیاسی توزیع قدرت کنند. در عوض در فرانسه ملاحظات سیاسی مربوط به آزادی و شکل حکومت از مسئله رهاسازی توده‌ها از فقر اثری ویرانگر پذیرفت؛ و به این بهانه خشونت و بیداد فراگیر شد.

«فقر پستی و خواری می‌آورد، چون تن آدمی را حاکم بر او قرار می‌دهد و... انسان را به زیر مهمیز بی‌امان ضرورت می‌کشاند. به حکم همین ضرورت بود که انبوه خلق به یاری انقلاب فرانسه شتافتند، به آن الهام بخشیدند، آن را پیش راندند و سرانجام به نابودی کشاندند.^۱ روبسپیر... خودکامگی آزادی، یعنی دیکتاتوری به خاطر استقرار آزادی، را که خود مبدع آن بود در برابر حقوق سان کولوت‌ها^۲، یعنی لباس و غذا و تولید مثل، رها کرد... نقطه واگرد انقلاب فرانسه و همه انقلاب‌های بعدی هنگامی فرا رسید که حقوق بشر به حقوق سان کولوت‌ها مبدل شد.^۳ بدین سان رهایی جانشین آزادی شد؛ و رهایی از استبداد طبیعت توده‌ها را گرفتار استبداد دولت کرد. ظهور توده‌های فقیر در انقلاب فرانسه آن انقلاب را تابع استبداد طبیعت و ضرورت معاش کرد؛ و در نتیجه، آزادی تسلیم ضرورت اجتماعی و اقتصادی گردید؛ و حتی سیاست و عمل سیاسی، به معنای درست آن، بر حسب رهایی از بند ضرورت معاش فهمیده شد. آرنت به نقل از دوتوکویل می‌گوید: «از میان کلیه تصورات و احساساتی که راه را برای انقلاب گشود، تصور و ذوق آزادی همگانی پیش از همه ناپدید شد.»^۴

از دید آرنت نظریه انقلاب مارکسیستی نیز این انحراف بزرگ در اندیشه انقلاب را جوهر انقلاب تلقی و تسجیل کرد. «مارکس فقیران را معتقد ساخت که خود فقر پدیداری سیاسی است نه طبیعی، و در نتیجه خشونت و تعدی به وجود می‌آید نه کمبود و قحطی.»^۵ در نتیجه، سیاست و عمل سیاسی صرفاً روبنای ضرورت اقتصادی پنداشته شد. به نظر آرنت مارکسیسم در این باره طبیعت‌گرا^۶ و غیرسیاسی بوده است. وی استدلال می‌کند که با این حال اندیشه‌های خود مارکس در این خصوص بی‌تناقض نیست؛ زیرا مارکس از سویی بر کار و تلاش برای رهایی از فقر تأکید می‌کند، و از سوی دیگر امیدوار است که در نتیجه آن آدمی از عرصه نیاز طبیعی به عرصه آزادی سیاسی گام بگذارد. به هر حال چنان که پیشتر اشاره شد، به نظر آرنت مارکسیسم در طبیعت زدگی جامعه مدرن سهم داشته است. «هیچ فکری منسوخ‌تر

۱. همان، ص ۸۳.

2. sans-culottes

حامیان شهری شاخه‌های افراطی در انقلاب فرانسه

۴. همان، ص ۳۵۱.

۳. انقلاب، ص ۸۳.

۵. همان، ص ۸۷.

6. naturalistic

و بی‌فایده‌تر و خطرناک‌تر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رهانیدن بشر از چنگال فقر نیست. تاریخ انقلاب‌های گذشته بی‌هیچ شبهه ثابت می‌کند که هر کوششی که با وسایل سیاسی برای حل مسئله اجتماعی انجام گرفته به حکومت وحشت انجامیده، و اخافه و ارعاب همه انقلاب‌ها را به کام نیستی فرستاده است.^۱ به نظر او احزاب سوسیالیستی و کمونیستی نیز گرفتار ملاحظات ضرورت طبیعی و اندیشه اجتناب‌ناپذیر و طبیعی بودن فرایند تاریخ و جامعه بوده‌اند. در عوض شوراهای کارگری، که مظهر عمل خودجوش و عرصه عمومی و آزادی بوده‌اند، در همه انقلاب‌ها، از انقلاب فرانسه تا انقلاب روسیه، سرکوب شده‌اند. شوراهای مردمی لازمه حفظ عرصه عمومی در سیاست‌اند؛ و وظیفه اصلی آن‌ها باید سیاسی باشد نه اداری و اقتصادی. آرنت طبعاً نظام‌های شورایی را بر نظام‌های حزبی ترجیح می‌دهد؛ اما به گفته خودش «حتی مورخانی که آشکارا طرفدار انقلاب بوده‌اند... نتوانسته‌اند بفهمند که نظام شورایی به معنای شکل جدیدی از حکومت است و فضای همگانی تازه‌ای برای استفاده از آزادی می‌گشاید.»^۲

به طور کلی انقلاب‌های مدرن علایق انسان را از حوزه عمل سیاسی به حوزه اجتماعی و اقتصادی معطوف داشته‌اند؛ و از این رو غرض اصلی آن‌ها نقض شده است. در عوض، موجب ظهور دیکتاتوری‌هایی هولناک گردیده‌اند.

جمع بندی

آرنت دریافتی ویژه از سیاست دارد. سیاست از دیدگاه او فضاگونه است: هر عمل یا اندیشه‌ای سیاسی در حضور دیگران و در فضای عمومی پدید می‌آید؛ و از این رو سیاست پدیده‌ای است متضمن تنوع و تکثر. عمل و اندیشه سیاسی در پی کسب شناسایی عمومی است. سیاست‌مدار نمی‌تواند در انزوا تصمیم بگیرد و چون فیلسوف در خانه در بسته خود به حقیقت برسد. داور سیاسی آن است که مواضع و دیدگاه‌های دیگران را در نظر می‌گیرد؛ و از این حیث با افکار فلسفی و علمی، که به صورتی تک‌ذهنی در پی کشف حقایق اند تفاوت اساسی دارد. غایت اندیشه و عمل سیاسی حقیقت‌جویی نیست، آزادی است. جست‌وجوی حقیقت به مثابه ارزش غایی ضرورتاً با آزادی انسان سازگار نیست. حقیقت اجبارآمیز و سلطه‌گراست، هم‌نوايي می‌طلبد، و خطا را بر نمی‌تابد؛ در حالی که آزادی متضمن امکان خطاست. جنبش علمی روشنگری از آغاز اقتدارطلبانه بوده است. اندیشه حقیقت‌خطری برای آزادی در حوزه زندگی سیاسی است؛ و شرط آزادی، یعنی تنوع و تکثر، را از میان

می‌برد. علم در عصر ما جان‌شین مذهب شده است. و در مسلخ دعاوی حقیقت مطلق آن انسانیت و روابط انسانی قربانی می‌شود. علم و ایدئولوژی و مذهب بدین سان کارویژه واحدی دارند. علم مانع تنوع عقاید می‌شود. اگر دعاوی حقیقت مطلق علم به طور کامل ثابت شود (که البته خوش‌بختانه هنوز نشده است)؛ باب بحث و گفت و گو، که مظهر حیات انسانی است، بسته خواهد شد. تا حقیقتی ثابت نشده است، آزادی هست. فرایند جست و جوی حقیقت در حوزه فلسفه و علم همواره فرایندی غیر عمومی و مجزا از زندگی اجتماعی بوده است. از این رو علم و فلسفه با سیاست، که عرصه اصلی تنوع و تکثر است، نسبتی ندارند. «عقل انسان هم، مانند خود او، وقتی تنها بماند کم‌رو و محتاط است؛ و به همان نسبت که با شمار بیشتری [از مردم] پیوند بیابد محکم‌تر و مطمئن‌تر می‌شود.»^۱

آنچه با زندگی انسان رابطه‌ای عمیق و نزدیک دارد نه حقایق علمی و فلسفی و مذهبی، کلاً حقایق عقلانی، بلکه حقایق واقعی و منفرد و تاریخی است که در نظر و عقیده افراد ظاهر می‌شود. آرنست برای رأی و نظر در مقابل حقیقت، برخلاف فلاسفه، اعتباری اساسی قایل است. «پارمنیدس»^۲ و سپس افلاطون سهمگین‌ترین ضربه‌ها را به شهرت و اعتبار عقیده وارد کردند به طوری که از آن روزگار تا کنون عقیده ضد حقیقت تلقی شده است.^۳ اما حقیقت از هر نوع ذاتاً الزام‌آور و سلطه‌گر و طالب اطاعت است؛ و بدین جهت مغایر معنای درست سیاست، به مفهوم عمل جمعی در حوزه عمومی، است. کوشش علوم اجتماعی مدرن برای یافتن قوانین کلی در فرایندهای حیات سیاسی جوهر زندگی سیاسی را، که متضمن پیش‌بینی ناپذیری و وقایع منفرد و گسیخته و تصادفی است، نادیده می‌گیرد. هر علمی که بخواهد حیات سیاسی را بر حسب طبقات اجتماعی، مراحل توسعه اقتصادی، ساختار و کارویژه‌های جامعه توضیح دهد از سرشت نامنظم و بی‌نظیر وقایع سیاسی غافل می‌ماند. به طور کلی حیات انسان متنوع، پیچیده، و پیش‌بینی‌ناپذیر است؛ و علوم اجتماعی از دریافت آن عاجزند. نمی‌توان پیچیدگی زندگی اجتماعی را در چارچوب‌های ساده علمی بیان کرد. بعلاوه، انسان موجودی است بی‌نظیر که می‌تواند به اعمال بی‌سابقه و ابتکاری دست بزند. هر مولودی امکانی است جدید: «با پا به جهان گذاشتن هر انسان تازه یک آغاز و یک جهان تازه پا به عرصه وجود می‌گذارد.»^۴ و این همه بر طبق علوم اجتماعی امروز، که بر نظام و ساختار و نقش تأکید می‌کنند، قابل تبیین نیست؛ به ویژه سیاست طبیعی عملی، تصادفی،

۱. همان، ص ۳۲۶.

2. Parmenides

۴. نوتالیارسم، ص ۳۱۹.

۳. همان، ص ۳۲۸.



آغاز به کار

فروشگاه کتاب روشن

فروشگاه کتاب روشن، ناشر کتاب و فصلنامه نقد و بررسی کتاب تهران، در خیابان سمیه نرسیده به چهارراه مفتاح آغاز به کار کرد. مراسم افتتاح رسمی، پس از رفع برخی نقصهای اولیه، با حضور اهل قلم و مطبوعات و صاحب‌نظران برگزار خواهد شد. از جمله فعالیتهای آینده کتاب روشن، تشکیل جلسات بررسی کتاب و مباحث فرهنگی است. این جلسات در محل فروشگاه و به اهتمام علی دهباشی، مدیر مجله بخارا تشکیل خواهد شد.

کتاب روشن از شهرداری منطقه ۷ که با حسن نظر و همکاری خود به تأسیس این کانون فرهنگی یاری رساند، قدردانی می‌کند.

کتاب روشن. تلفن: ۲۲۹۶۶۳۱۸. فکس: ۲۲۹۴۲۶۷۴

تلفن فروشگاه: ۸۸۳۴۲۷۳۸-۹، فکس ۸۸۳۴۲۷۴۰

THE
POLITICAL
PHILOSOPHY
OF



HANNAH ARENDT

MAURIZIO PASSERIN D'ENTRÈVES