

این روزها درباره مفهوم سیاست در جامعه کنونی عدم قطعیتی قابل ملاحظه وجود دارد. توسعه‌های اخیر، از فروپاشی سلطه شوروی در اروپای شرقی گرفته تا جنبش اصلاحات در خود اتحاد جماهیر شوروی، تا پایان جنگ سرد و بازسازی اقتصاد جهانی تحت تفکرات سرمایه فرا-ملی، بسیاری از فرضیه‌های بنیانی زندگی سیاسی را که طی پنج دهه گذشته ریشه دوانده زیر سؤال می‌برد.

اولین فرضیه در این بین، معادله سیاست با دولت یا حکومت بوده است. خواه به شکل دولت امنیت ملی، که در پی اعمال و حفظ برتری خود در یک جهان دشمن خوی هابسی^۱ است، یا خواه به شکل دولتی رفاه‌طلب، که به دنبال تحکیم بخشیدن به مؤسسات اقتصادی با مقیاسی از توزیع دوباره اجتماعی در کشور است، مؤسسات سازماندهی شده‌ای که دارای قدرت و اعمال کنترل باشند، هدف امیال و خواسته‌ها، امیدها و اهمه‌های افراد و گروه‌هایی هستند که به دنبال استفاده از این قدرت برای دستیابی به مقاصد خوداند. حتی آن دسته از جنبش‌های جدید اجتماعی که به وضوح درصدد دفاع از جامعه مدنی «خودمختاری» برمی‌آیند که به دور از تعدی‌های متصور

۱. Hobbesian - این اصطلاح به Hobbes و فلسفه‌اش برمی‌گردد که معتقد بود هر شخص حق حفظ نفس و آزادی کامل را دارد و دولت قاهر و نیرومندی باید این حقوق فردی را حفظ کند.

دولتی باشد، باز هم خود را در ارتباط با این قدرت تعریف کرده‌اند، اگر فقط به آنها اطمینان دهد که قلمرو خود را محدود نگه می‌دارد. در وضعیتی مشابه، بدون در نظر گرفتن ادعاهای لفظی نومحافظه‌کاران، حمله آنها به دولت تلاشی است برای استفاده از قدرت دولت به شیوه‌های متفاوت، نه آن‌که بخواهند به این طریق از قدرت دولت بکاهند.

به عبارت دیگر، دولت و رابطه‌ای که گروهها و افراد با آن برقرار می‌کنند محور ساخت هویت‌های اجتماعی بوده است. حتی با وجود آن که جنبش‌های اجتماعی با آنچه که از دیدگاه آنان هویت‌های تحمیلی نامشروع است به مقابله برخاسته‌اند، باز در پی آن بوده‌اند تا هویت‌هایی نو، پرمعناتر و معتبرتر جایگزین روابط قدرتمندانه و مقتدرانه خود دولت نمایند. از این بحران جنبش‌های به ظاهر ضد دولتی که در اجرای قدرت دولتی مخدوش باقی می‌ماند نمی‌توان اجتناب کرد - «نه راهی برای از دست رفتن قدرت دولت» وجود دارد، و نه جامعه مدنی خودمختار بدون ساختارهای حمایتی قدرت دولتی به عنوان عناصر اصلی ترکیب خود آن می‌تواند وجود داشته باشد.

با این حال انتقاد از قدرت دولتی به عنوان تنها نیرویی که پیوندهای منسجم و امکان استقلال فردی را با حمایت از اهداف و منافع اجتماعی توضیح‌ناپذیر از بین می‌برد پر توان و اقناع‌کننده است. با طرح این بحران، چه امیدی می‌توان از سیاست و کنش سیاسی در شرایط فعلی داشت؟ ورای مفاد چارچوب اصلی نظم، این کنش سیاسی چه چیزی را می‌تواند به انجام برساند؟ آیا باورهایی چون «اجتماع»، «همبستگی»، «زندگی جمعی» و حتی «دموکراسی» همچنان می‌توانند خواسته‌های زندگی بشر را برای ما روشن کنند؟

مشکلات و چشم‌اندازهای کنونی رشته مطالعاتی را در خصوص این موضوعات به وجود آورده‌اند، رنسانسی متغیر در تئوری سیاسی، فمینیسم، پست مارکسیسم، پست مدرنیسم، اشکالی جدید از تئوری میثاق، تئوری ارتباطات، حتی نوعی جدید از «اشتراکی کردن». تمامی این‌ها تأکیدی هستند بر اهمیت توسعه‌های اخیر به منظور انعکاس جدی خواسته‌های زندگی جمعی.

باری، به رغم این تلاش‌های خلاقانه به منظور بازاندیشی بر ماهیت و محدوده‌های سیاست، همچنان شکی چون خوره باقی می‌ماند که ما نتوانسته‌ایم به وضوح کامل از علایق اصلی زندگی جمعی دست یابیم. نتوانسته‌ایم به درکی کامل‌تر از ماهیت دولت برسیم یا در دفاع اجتناب‌ناپذیر از عقاید و ارزش‌ها به معنا و مفهومی دست یابیم که

منعکس کننده‌ی خود باشند و، با وجود همهٔ جبروت روشنفکرانه‌شان، بتوانند عملکرد نیروهای قدرتمند اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را محدود کنند که مردم را سرنوشتی کور و غیرقابل کنترل قلمداد می‌کنند. بنا بر آنچه نظریه پرداز اجتماعی فرانسه، کلاود لفورت^۱، می‌گوید آنچه ما نیاز داریم تا بتوانیم موقعیت کنونی خود را استحکام بخشیم نه دانش سیاسی است و نه جامعه‌شناسی سیاسی، که مطرح‌ترین تئوری‌های دولت و هویت‌های اجتماعی وابسته به دولت خود می‌توانند به همهٔ اینها دست یابند، بلکه ما به فلسفهٔ سیاسی نیاز داریم. با این گفته، او به نوعی از جست و جو اشاره می‌کند که با نهادها و ترفندهای سیاسی سروکار ندارد، بلکه به فلسفهٔ سیاسی می‌پردازد: قدرتی سازنده که با آن و از طریق آن جامعه‌ای خود را به عنوان یک واحد به خود می‌نمایاند، فضای اجتماعی منسجمی که به واسطهٔ تمایز بین واقعیت و مجاز، بین درست و نادرست، بین خیر و شر قابل فهم می‌شود. فقط زمانی می‌توان با جهان به عنوان آرایهٔ حقایق و نهادهای اجتماعی خاص مثل دولت یا اقتصاد روبرو شد که این تمایزات عمیقاً به جریان‌هایی راه یابند که هویت‌های فردی و اجتماعی با آن‌ها شکل می‌گیرند. دانش سیاسی بی هیچ‌گونه تعمقی مبانی سیاست را بعنوان پیش فرض مطرح می‌کند بی آنکه با آن رود و رو شود؛ به این طریق سیاست به عنوان فعالیتی که جهان را می‌سازد پنهان می‌ماند. برای باز یافتن آن، براساس آنچه لفورت می‌گوید، ما باید، با بازگشت به عصر یونانیان، سئوالاتی را مطرح کنیم که با آن فلسفهٔ سیاسی از نظر تاریخی آغاز شد: شکل جامعه چیست و ماهیت تفاوت بین اشکال متفاوت چیست؟

اما اگر این سئوال‌ها خود به یونان باز می‌گردند، نحوهٔ تفکر در خصوص آنها نمی‌تواند به یونانیان بازگردد. برخلاف یونانیان، دیدگاه لفورت به این نکته اشاره دارد که ما نمی‌توانیم در برابر نقش خود در ایجاد شرایطی که با آنها خود را می‌فهمیم همچنان «معصوم» باقی بمانیم. دیدگاه لفورت، با تفکر در خصوص رشد تاریخی تفوق بشر بر طبیعت، نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم، همراه با افلاطون، وانمود کنیم که طبقه‌بندی ما، آنچه که نظم هدفمند هستی به ما داده، «طبیعی» است. سئوالات قدیمی را باید به شیوه‌ای نو مطرح کرد که هم بر قابلیت ما برای دگرگونی جهان خود، بی‌اعتنا به پیش فرض‌های متافیزیکی غیرقابل اعتماد کنونی، صحنه بگذارد و هم محدودهٔ آنها را مشخص می‌کند. برای رویارویی با موقعیت خود باید بیندیشیم که معنای اندیشیدن چیست: چگونه زندگی روحی ما به هستی اجتماعی مان مربوط می‌شود و آیا برای

اندیشه امکان دارد یا حتی قابل قبول است که نقشی کهنه شده را که برایش مقرر کرده‌اند ایفا کند، یعنی آنکه معیارهایی را برای زندگی حقیقی بشر تجویز کند؟

فیلسوف سیاسی بودن در معنای لفورتنی آن مستلزم آن است که فرد هم با پرسش‌های قدیمی همراه شود و هم بداند که باید این سئوالها را به طریقی نو مطرح کند. مستلزم آن است که فرد نه حسرت گذشته را بخورد و نه آینده را پیش‌گویی کند. ویژگی‌هایی که می‌توان در آثار هانا آرنت یافت همین است.

دستاورد منحصر به فرد و ارزشمند هانا آرنت در مطالعه زندگی جمعی تلاش اوست برای توصیف ماهیت سیاست در روزگار ما، شیوه‌هایی که مردم با یکدیگر مرتبط می‌شوند و آنچه این شیوه‌ها به ما می‌گویند، اینکه ما که هستیم و توانمان چیست. آرنت در حالی که از فیلسوفانی چون ارسطو، کانت، مارکس، نیچه، هایدگر و یاسپرس متأثر می‌شود پیرو هیچیک از آنان نیست. اما او به سادگی از آنها فاصله نمی‌گیرد. علاوه بر این چندگانگی آثار آنها را به طریقی بررسی می‌کند که به واسطه آن نوری جدید به این آثار تابانده می‌شود که منحصر به دیدگاه او یا آنها نیست بلکه متفق و به هم پیوسته است (در این معنا می‌توانیم استعاره‌ای را که آرنت در توصیف نظریه پرداز اجتماعی آلمان، والتر بنجامین به کار می‌برد - اینکه او چون صیاد مروارید است که گوهری شگفت و نهان را از اعماق به سطح می‌آورد و فقط در پی نیل به اهداف کاشفان نیست بلکه می‌خواهد غنا و شگفتی آن را بنمایاند و سپس ادراک ما را از جایی که آن را به دست آورده به نمایش بگذارد - برای توصیف خود آرنت نیز به بکار ببریم). در بهترین معنا، تفکر سیاسی خود کنش سیاسی است: فقط می‌توان آن را با گفتگویی دو جانبه پیش برد.

آرنت برای دستیابی به خواسته‌های فلسفه سیاسی و شالوده‌های تاریخی آن، نه به دنبال بازسازی لفظی آن است که قبلاً صورت گرفته و نه در صدد نفی آشکار آن چیزی است که از نظر تاریخی منسوخ شده. نه تنها بازسازی گذشته ممکن نیست، بلکه مطلوب هم نیست: سنت غربی تفکر سیاسی در تضاد با خویش است، ارزش‌های فلسفی آن به همان اندازه که ماهیت زندگی جمعی را آشکار می‌سازد شکل آن را نیز به هم می‌ریزد. به دیگر عبارت، ما دقیقاً محصول همین سنت هستیم و همینطور نیروهای سیاسی و تاریخی که موجد آن بوده‌اند و ما نمی‌توانیم با بی‌اعتنایی خود را ورای آن یا بیرون از آن جای دهیم.

بدین ترتیب آرنت نه فردی «ساختار زداست» که اضمحلال تفکر ادراکی را بخواهد و نه «خردگرایی» سیاسی است که در پی ایجاد عقایدی نظام‌مند باشد که تجربه خود را

به سختی با آن هماهنگ می‌کند. آرنت بر اهمیت تجربه به عنوان آنچه که انسان عمل‌گرا واقعاً با آن زندگی می‌کند، و درست با همان اهمیت، آنچه که عملاً به آن می‌اندیشد، تأکید دارد. من معتقدم آنچه آرنت نهایتاً مدعی می‌شود آن است که فعالیت ذهنی مورد نیاز افراد سیاسی خود فعالیتی جمعی و سیاسی است، حتی اگر تفکرات اصلی آن الزاماً فردی و غیراجتماعی باشد. و این اندیشه سیاسی فقط می‌تواند در چارچوب نهادها و فعالیت‌های حمایتی رخ دهد: تفکر سیاسی زندگی جمعی را هم ممکن می‌سازد و هم آن را می‌طلبد. به شیوه‌ای دیگر بگوییم، مفاهیم متمایز آرنت بستنایی می‌شود برای توصیفی قدرتمندانه و هم‌اوردطلب از آن چه که به معنای اندیشه و نیز کنش سیاسی است، از آنچه که من خردگرایی شهروندان می‌نامم، که هم در زندگی جمعی ریشه دارد و هم در حیطة ذهن.

پس من در این کتاب می‌کوشم تا ارتباط بین زندگی جمعی و تفکر سیاسی را در آثار آرنت بیابم و نیز شیوه‌هایی را که با آنها هر یک دیگری را معنا می‌کند. برای نیل به چنین هدفی امیدوارم که نه تنها اهمیت عقاید آرنت را کشف کنم بلکه «جوهر» آثار او را نیز انتقال دهم، چیزی که به نظر می‌رسد برای بسیاری از شارحان اغفال‌کننده بوده است. بررسی شمار اندکی از متفکران معاصر اینقدر دشوار بوده است. آرنت را از نظر فرهنگی محافظه‌کار و به عبارتی بدبین ارزیابی کرده‌اند و از سویی دیگر او را دموکراتی افراطی دیده‌اند در حالی که واقعاً در همه آنچه از تفکر او حکایت می‌شود بصیرت وجود دارد، مهمترین مشخصه آرنت تلاش بیشتر اوست برای دست‌یابی به «رفتار» در زندگی سیاسی تا حصول به توسعه دیدگاه خاص ثنوریکی. این رفتار، که به مفهومی ویژه از رعایت تناسب هم در تفکر سیاسی و هم در فعالیت سیاسی نظر دارد، نوعی باز بودن را برای تجربه سیاسی پیشنهاد می‌کند، باز بودن که، از نظر آرنت، هم حکمت خردگرایی فلسفه کلاسیک آن را انکار می‌کند و هم فرضیه‌های تاریخی که در محور تفکر و فرهنگی چنین مدرن جای می‌گیرد. چنین باز بودن، که مبین آن است که ما در محدوده شرایط طوری عمل می‌کنیم که هیچ چیز نه اجباراً محتوم می‌شود و نه کاملاً غیرارادی، در مقابل تمایلی می‌ایستد که می‌خواهد با دیدگاهی مقابله کند که باور دارد حتی در تاریک‌ترین دوران‌ها - «دوران ظلمت» که آرنت آنها را می‌نامد - همیشه امکان چیزی بهتر در قلمرو امور بشری وجود داشته است.

این نگرش در نظر من با آنچه می‌توان به طور گسترده سیاست چپ‌نماید بیشترین انطباق را دارد (گرچه آرنت خود چپ‌گرایا «پیشرو» نبود). چنین سیاستی به دنبال تغییر

Basel, September 68

Die prinzipielle Schwierigkeit der Theologie
des humanistischen Denkens: Das
Denken ist als Bewusstwerden ver-
standen, was ja bereits heißt, dass
es nicht ein freies Denken über
etwas ist sondern immer die Reflek-
tion, der Reflex des Bewusstseins
auf die Wirklichkeit.

Clausewitz, Vom Kriege, 1. Kap. 1:
"Der Krieg ist also ein Akt der
Gewalt, um den Zweckpunkt
Erfüllung unserer Willens zu
zwingen."

Jaspers beim Abschied: "Nun fährst
Du ab und läst mich in einer
großen Verwirrung zurück"

● دستنویس هانا آرنت (از یادداشت‌های روزانه‌اش)

جهان است و باید به طرزی پویا با امکانات واقعی عصر خود مرتبط باشد. اما به علاوه باید اذهان دارد که عصر حاضر محیطی است که کنش فرد باید در محدوده آن باشد و منطقی اجتناب‌ناپذیر، جدلی و یا هر منطبق دیگری نمی‌تواند شرایط آتی را از آن ذاتاً استنتاج کند. روی دیگر این سکه آن است که زندگی سیاسی همواره، تا حدی، در «بحران» است و فقط می‌توان هر بحران خاصی را (اشتباهاً) از منظری متعالی به عنوان بحران «نهایی» ارزیابی کرد، به عنوان نقطه عطفی تاریخی و معین. برای آرنت، حتی ظهور نازیسم و هولوکاست، که هنوز یکی از دقیق‌ترین نقاط عطف معین و سرنوشت‌ساز در تاریخ محسوب می‌شود، امکان توصیف توانایی‌های اصیل انسان را کاملاً از بین نبرده‌اند. گرچه یقیناً آنها را مورد تهدید قرار داده‌اند. آنانی که به دنبال سیاست‌هایی اصیل‌ترند، و این مطمئناً هدف عمده همهٔ چپ‌گرایان جدی است، باید دیدگاه رفاه‌طلبانه‌ای را کنار بگذارند که ثمرهٔ نگرشی بشارت‌دهنده، کاذب و انقلابی است که خود میراث گذشته‌ای است که تعالی مذهبی‌اش کامل نیست. به عبارتی دیگر ضروری است که بدون ایدئولوژی و بدون توهمات اما با آرامش دربارهٔ موقعیت خود بیندیشیم - که به معنای نادیده گرفتن اصول نیست.

۱۴۳

بنابراین برای فعال سیاسی که در عین حال موجودی متفکر است، آرنت الزاماتی دشوار را مطرح می‌کند. اما این الزامات برای همه دست‌یافتنی است و نه فقط برای شمار اندکی. آنانی که در عقاید آرنت خطوط اصلی دموکراسی پیشرو و مشارکت‌جو را می‌بینند چندان بیراه نمی‌گویند. آرنت که نه بدبین است و نه خوش‌بین («رنالیست»)، دست‌کم تا جایی که مفهوم عادی این اصطلاح است) چیزی را توضیح می‌دهد که هم به معنای زیستن با تاریخ است، تاریخی که به شیوه‌ای گریزناپذیر از آن ماست و در عین حال ما را کاملاً در اختیار ندارد، و هم به معنای زیستن با تصاویر واقعیات جدیدی است که پیگیری آنها به هستی ما معنا می‌دهد. او، با استفاده از واژگان خود، آنچه را توضیح می‌دهد که به معنای زندگی «بین گذشته و آینده» است، بین آنچه واقع شده و آنچه هنوز واقع نشده.

این ادعای من که آرنت خطوط کلی کنش و تفکر سیاسی را ترسیم می‌کند که بیشتر با توانایی‌های اساسی بشر همخوانی دارد تا با دیگر اشکال مسلط کنونی بر ادعایی دیگر اشاره دارد: اینکه آثار او هستی‌شناسی را پیش می‌کشد، مفهومی از آنچه به معنای مشخص انسان بودن است. مسألهٔ هستی‌شناسی مسأله‌ای بحث‌انگیز در نظریهٔ سیاسی است. برای هانا آرنت، که به ویژه داشتن نظریهٔ هستی‌شناسانه را انکار کرده است،

دست‌کم به شکل یک نظریه سیستماتیک از سرشت بشر، مخصوصاً همینطور است. اما در تقابل با پست مدرنیست یا منتقدین ساختار شکنی که خرد هستی شناسانه را به عنوان جزئی تفکیک‌ناپذیر و ظالمانه می‌دانند، من فرضیه‌های هستی شناسانه را نه فقط جزء لاینفک نظریه سیاسی می‌بینم بلکه آن‌ها را اجتناب‌ناپذیر می‌دانم: هیچ توصیفی از ما انسان‌ها نمی‌تواند توصیفی منسجم باشد مگر آنکه با توصیفاتی همراه شود که با اهمیتی یکسان به ما ویژگی می‌بخشد. آنچه به زندگی انسان ارزش و معنا می‌دهد. نیازی نیست که فرضیات هستی شناسانه از «سرشت» یا «جوهر» انسان تعریفی سیستماتیک بدهند، بلکه اگر قرار است موجودیت انسان حفظ شود باید برای آنچه پذیرفتنی است محدوده‌ای مشخص کنند.

با در نظر داشتن موضع آرنت پی آمد آنچه گفته شد اهمیت دارد: انسان‌ها قادرند اعمالی مرتکب شوند که می‌تواند به منزله انکار و انهدام خود آنها باشد. من معتقدم مخالفت آشکار آرنت با هستی‌شناسی صریح و سیستماتیک زائیده و اهمه اوست از اینکه انسان‌ها نتوانند ببینند با خود چه می‌کنند، نه به واسطه خواست او به انکار داوری در باب خیر و شر برای آنان. آدولف آیشمان، صاحب منصب دولت نازی، که توسط اسرائیل در ۱۹۶۱ محاکمه‌ای جنجالی و با تبلیغات گسترده به علت نقش خود در «واپسین چاره»^۱ محاکمه و اعدام شد، برای آرنت منبع مهمی در آگاهی بر ماهیت دولت توتالیتر بود. او اعتقاد داشت که نمی‌توان آیشمان را براساس اصول خردگرایی سستی درک کرد. به هر حال، این به معنای آن نبود که نمی‌توان و نباید اصلاً او را فهمید و یا در مورد او داوری کرد. اگر فرضیه‌های هستی شناسانه ما را به داوری درباره آنچه برای انسان‌ها خیر و شر است برسانند پس تفکر آرنت هستی شناسانه است و به واقع بسیار هم تأثیرگذار.

علاوه بر این، تفکر آرنت به خصوص هستی‌شناختی سیاسی است. نه تنها به این علت که او جایگاه فلسفه سیاسی را در هستی‌نظم یافته انسان تعیین می‌کند بلکه همچنین به این خاطر که برای او انسان بودن به معنای زیستن با دیگرانی است که هم از ما دورند و هم به ما شبیه‌اند. آرنت این عنصر اساسی شرایط انسانی بشر را «کثرت‌گرایی» می‌نامد؛ دلمشغولی آرنت هم به امکانات و هم محدوده‌های آن کمایش تمامی آثارش را دربر می‌گیرد. ادعای زیادی نیست اگر بگوییم که خواست اولیه آرنت از

۱. آدولف آیشمان کسی بود که راه حل نهایی یا واپسین چاره را برای مقابله با یهودیان به هیتلر ارائه داد و بر اساس آن یهودیان نه اردوگاه‌های مرگ فرستاده شدند.

ما آن است که وقتی با دیگران به سر می‌بریم کامل‌تر از زمانی که معمولاً در فرهنگ فردی خود هستیم با واقعیت هم‌سو شویم، و نماد مؤسسات سیاسی سالم آن است که نه فقط براساس کثرت‌گرایی بنا شده باشند بلکه آن را ارتقاء دهند و به نیروی پویا و ملموس در زندگی هر روزه بدل سازند.

به همین علت آرنست فرضیه‌های هستی‌شناسانه را در آثارش مطرح می‌کند حتی اگر این فرضیه‌ها عمدتاً تلویحی باشند، تا بتواند اشکال تفکر و کنش را به شیوه‌ای مؤثر نقد کند، در حقیقت به علت ویژگی هستی‌شناسانه آثار اوست که بدنه آثارش توصیفی نقادانه از موقیعت مدرن است. من اینطور استدلال می‌کنم که این توصیف به روابط بین تاریخ، سیاست و تمدن برمی‌گردد و اینکه برداشت آرنست از این‌ها عمدتاً با مفاهیم «آزادی»، «کنش» و «قلمرو عمومی» مطرح می‌شود. این مفاهیم و تجارب هر دو ارتباط ناقص و کنونی تفکر را با کنش به نمایش می‌گذارند و به رابطه‌ای متفاوت و رضایت‌بارتر اشاره می‌کنند که هم به زندگی واقعاً جمعی و هم به زندگی روحی وفادار می‌ماند.

آرنست از بستر مناسبی که این مفاهیم و تجارب فراهم می‌آورد شورانگیزانه استدلال می‌کند که آشفتگی‌های بنیانی، تفکر ما و به دنبال آن تعهدات عملی ما را در جهان اجتماعی مختل می‌کند. باید تفکر و عمل را با نگاهی تازه از نو مورد بررسی قرار داد زیرا هر یک از این دو، با درکی اشتباه از خود، به طرز خطرناک به محدوده دیگری دست یازیده است. آرنست با مثالی از ارسطو به این نتیجه می‌رسد که اندیشه و کنش، به بیانی دیگر، هم به صورت اصیل وجود دارد و هم به صورت اشکالی بی‌قواره و نابهنجار. چنین اشکالی در آن چیزی تجسم می‌یابد که من سیاست «کاذب» می‌نامم: مؤسسات و عملکردهایی که این نوع را پدید می‌آورند، اما این به معنای زندگی واقعی نیست.

حضور اشکال کاذب در زندگی جمعی، امکان توسعه تمدن را برای آرنست عمیقاً مشروط کرده‌اند: شیوه‌هایی که مردم با آنها به قدرت، قانون و حکومت متصل می‌شوند و به دنبال آن شرایطی را به وجود می‌آورند که تحت آن با یکدیگر به عنوان حاضرین مشترک در زندگی عمومی پیوند می‌یابند. گرچه آرنست توصیفی سیستماتیک از تمدن به شیوه ارسطو ارائه نمی‌دهد، با این وجود تمدن را جزئی حیاتی از زندگی اساساً عمومی می‌بیند. در حقیقت مؤثرترین نوشته‌های آرنست یعنی ریشه‌های توتالیتاریسم^۱ و آیشمان در اورشلیم^۲ شرحی است از فروپاشی تمدن اصیل و نیز توصیف ضرورت تنوع «ضد» تمدن، اشکالی کاذب از آنچه آرنست «همزیستی برنامه‌ریزی شده» می‌نامد.

Michelangelo
Leonardo
El Greco
Caravaggio
Rembrandt

پروفیسر شمس گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اگر سرنوشت تمدن در روزگار ما آنقدر تنگاتنگ با شیوه‌های نابهنجار تفکر و کنش مرتبط است، در عوض پدیده مهم دیگری در این عصر مدرن، یعنی تاریخ، زمینه ظهور هر دوی آنها را فراهم می‌کند. تاریخ به عنوان مفهومی نظریه شناختی و درک سیاسی و فرهنگی مؤثر از اهداف انسان، دست‌کم در شکل مدرن آن، بنا به نظر آرنست روندی است که الگوی فعالیت جمعی و فردی را به ناگزیر مهیا می‌سازد و اعتبار می‌بخشد، فعالیتی که برای انطباق با «منطق» توسعه تاریخی و درک هدف غایی قابل تشخیص تداوم می‌یابد. این مسأله، به رغم «نیروهای» اجتناب‌ناپذیری که گروه‌ها و افراد صرفاً نمایندگان آنها هستند، موجب انفعال بیشتر می‌شود. مسئولیت آگاهانه، حساسیت اخلاقی و در نهایت توانایی اندیشیدن همانا برای آرنست قربانیان آگاهی تاریخی همه‌گیر و روزافزون به شمار می‌آیند.

روابط پیچیده بین سیاست، تاریخ و تمدن بستری را در خود فراهم می‌آورد که آرنست به واسطه آن فلسفه سیاسی خود را بسط می‌دهد. در این بستر او مشخص می‌کند - و در اینجا آرنست به شالوده‌های افلاطونی تفکر سیاسی غرب نزدیک می‌شود - که فلسفه و سیاست الزاماً در تعارض با یکدیگر قرار دارند. با این وجود هر دو نیازمند هم‌اند، یکی به دیگری آگاهی می‌دهد و کنترلش می‌کند. فلسفه‌ای که به غلط سیاسی شده یا سیاست «بی اندیشه» ضرورتاً موازنه ظریف بین خود را نابود می‌کند. از این منظر، موقعیت کنونی ما با سئوالات دشواری روبرو می‌شود. آیا می‌توان فلسفه‌ای یافت که وقتی می‌خواهد سیاست را آگاه کند، شکل و نحوه آن را براساس تصورات خود تغییر ندهد؟ آیا می‌توان سیاستی را پیدا کرد که خود چیزی باشد بیش از برخورد ناآگاهانه با منافع متضاد، با این وجود نخواهد با کلیت‌گرایی کاذب کثرت را سرکوب کند؟ از نظر آرنست، چنین پرسش‌هایی فقط مورد توجه فیلسوفان یا روشنفکران نیست. بلکه این پرسش‌ها می‌توانند برای همه انسان‌ها مادامی که می‌اندیشند و عمل می‌کنند مطرح شود، برای مقاصد و مفاهیمی که آنها در برابرشان متعهد می‌شوند. این ویژگی «هر روزه» ارتباط بین اندیشه و کنش است، و همراه با آن تعهدی است که منجر به شیوه بحث آزاد می‌شود، که نگرشی ویژه و متمایز را بر تفکرات آرنست فراهم می‌آورد.

در نتیجه، آرنست کوشید تا عناصر عقلانیتی مناسب با احتیاجات زندگی جمعی در زمان معاصر را به روشنی بیان کند. این باید با همان مفاهیمی صورت گیرد که بنا بر نظر آرنست درصددند تا آنچه را مشخصاً سیاسی است ناشناخته باقی بگذارند، که در عین حال لایه‌هایی از تجربه مرتبط تاریخی و سیاسی را با خود دارند، آنچه که به ماهیت

همواره مبهم و هرگز کامل نشده زندگی و تفکر سیاسی اشاره می‌کند.

آرنت را گرچه رد نکرده‌اند اما مورد انتقاد قرار داده‌اند، چرا که اصرار داشته فعالیت‌های خاص انسانی - آنهایی که خود با سیاست اصیل یکی می‌داند - به رغم سمت و سوی ظاهراً تغییرناپذیرشان، نه تنها ممکن بلکه ضروری‌اند. برعکس، آرنت به علت دلمشغولی همیشگی‌اش به حقایق تجربه عملی، به علت آنکه «شعور مشترک» جمیعت یافته را ارج می‌نهد مورد انتقاد قرار گرفته است. چنین خصیصه‌هایی ظاهراً نامتجانس از ویژگی منحصر به فرد به اصطلاح «آرمان‌گرایی» او نشأت می‌گیرد. اگر در تفکر او آرمان‌گرایی وجود دارد، اشتیاقی عرفانی برای دستیابی به کرانه‌های دور دست نیست. این چیزی است که من آرمان‌گرایی «اینجا - و - اکنون» می‌نامم؛ آرمان‌گرایی ذاتی که ریشه در توصیف قابلیت‌ها و توانایی‌های امروز انسان دارد به همان صورت که عملاً در جوامع کنونی به نمایش درمی‌آید، حتی گرچه به شکلی بی‌قواره. در نظم مشخص اشیاء اساس آن چیزی قرار دارد که آرنت با وام گرفتن از نویسنده چک، پاول کوهاث، «نمونه جدید» می‌نامد، اشکالی نو از زندگی جمعی و حیطة خصوصی. امکان چنین اشکالی، تا مادامی که آدم‌ها را به عنوان انسان می‌شناسیم وجود خواهد داشت. کلام نافذ فیلسوف معاصر بزرگ آلمانی، هانس گئورگ گادامر، پژواک صدای آرنت است:

«اگر آشفته‌گی ایدئولوژیک را با زندگی برابر بدانیم به همان صورتی که عملاً اشکال متحد پذیرفته می‌شود، آیا خطر جسارتی هولناک و روشنفکرانه را به جان نمی‌خریم... به بیانی دیگر، اگر هیچ محمل واحدی از همبستگی در بین انسان‌ها باقی نماند، فرقی نمی‌کند به کدام جامعه یا فرهنگ یا نژاد تعلق داشته باشد، آن‌گاه فقط جباران یا طراحان اجتماعی، یعنی به واسطه قدرتی مستقل یا گمنام، منافع مشترک را به وجود می‌آورند. اما ما به چنین نقطه‌ای رسیده‌ایم؟ هیچوقت می‌رسیم؟ من معتقدم در این صورت در آستانه ویرانی همگانی و اجتناب‌ناپذیر قرار می‌گیریم... من دل‌نگران این حقیقتم که جابه‌جایی واقعیت انسانی تا آنجا پیش نرود که دیگر هیچ شکلی از همبستگی را باقی نگذارد. افلاطون نیز چنین چیزی را به خوبی می‌دید: هیچ شهری آنقدر فاسد نیست که نتواند شهر حقیقی را دریابد. در باور من این همان چیزی است که اساس فلسفه عملی را ممکن می‌سازد.»

در فصل اول این کتاب من به بررسی انتقاد آرنست از تاریخ می‌پردازم، انتقادی که آرنست به طور مفصل در جستار خود با عنوان مفهوم تاریخ شرح می‌دهد و با این وجود در بسیاری از دیگر آثار او محور قرار می‌گیرد. آرنست در انتقاد خود چندان تاریخ را به عنوان اصولی فنی در نظر ندارد یا با توضیح تاریخی آن، بلکه اهمیت آگاهی تاریخی برای کیفیت زندگی عمومی بیشتر مد نظر اوست. از نظر او، این آگاهی شیوه تفکر را در باب جهانی شکل می‌دهد که به طرز خطرناک برای کنش حقیقی عموم نامناسب است. با این حال نوع تفکر درگیر گسترده است و تنها به مفهوم ما از تاریخ محدود نمی‌شود - دامنه‌های علم و تکنولوژی، که آنقدر در جوامع مدرن تأثیرگذار است، مشخصه آن را با خود دارد. به دلایلی آشکار، آثار کارل مارکس در محور طرز تلقی آرنست از تاریخ و انتقاد او از مارکس (که بسیار دچار کژفهمی شده) سهمی به سزا در بازبینی معنا و ارزش آثار مارکس برای جوامع پیشرفته صنعتی ایفا می‌کند.

فصل دوم این کتاب بررسی عناصر اصلی آن چیزی است که برای آرنست حکم سیاست اصیل را دارد، زندگی حقیقی عمومی. به ویژه به بررسی دیدگاه‌های «آزادی»، «کنش» و «قلمرو عمومی» می‌پردازد و نیز رابطه‌ای را که این دیدگاه‌ها با چارچوب نظری آرنست برقرار می‌کند و در مشهورترین کتاب او شرایط انسانی^۱ مطرح می‌شود. من می‌گویم تا نشان دهم که، در همان حال که او پیچ و خم منحصر به فرد خود را به این عقاید می‌دهد، آنها نه مبهم‌اند و نه آنقدر جدا از واقعیت سیاسی موجود که صرفاً به عنوان بخش‌های ادبی یا نظری قلمداد شوند. دیدگاه‌های آرنست بهترین شیوه نقد از مؤسسات موجود است بی آنکه خود در صدد طرح مؤسساتی جدید باشند و به این نکته اشاره دارند که چه مؤسساتی، جدید یا قدیم، باید به وجود آید اگر بخواهند با نیازهای زندگی عمومی همخوانی داشته باشند.

در این منظر، نظریه‌پردازان اجتماعی که با ماهیت مسائل عمومی در جامعه امروز سروکار دارند بر ارزش آثار آرنست به طور فزاینده‌ای اذعان داشته‌اند. من می‌گویم تا رابطه دیدگاه آرنست را با بخش اصلی و تکوین یافته این اثر تئوریک ارزیابی کنم و وری آن نقاط ضعف و مشکلاتی را بررسی کنم که همراه این دیدگاه است.

فصل سوم با توضیح سیاست اصیل به عنوان پس زمینه به بررسی عناصر آن چیزی می‌پردازد که من سیاست «کاذب» یا «قلابی» می‌نامم. در اینجا است که ویژگی هستی

شناسانه دیدگاه آرنت بیش از پیش وضوح می‌یابد: اگر امکان سیاست اصیل وجود ندارد، کنش انسانی مفرهای دیگری می‌یابد. در بین مهم‌ترین پدیده‌های کاذب سیاسی، دست‌کم در دولتهای آزادیخواه و دموکرات، می‌توان از فرهنگ همگانی نام برد. خشونت‌های خود داور دغل کار مسائل عمومی و، مخصوصاً دروغ سیاسی سازمان یافته است، که توصیف آن یکی از درخشان‌ترین و بصیرانه‌ترین مقالاتی است که آرنت برای فهم ما از سیاست کنونی ارائه می‌کند.

این شیوه‌های سیاست کاذب، ارتباط تنگاتنگ بین تفکر سیاسی و کنش سیاسی را آشکارا ترسیم می‌کنند. تأمل فلسفی و شعور مشترک روزمره هر دو عمیقاً از چنین پدیده‌ای متأثر می‌شوند و متقابلاً خود نیز بر آن تأثیر می‌نهند. حقیقت آشفته‌کننده درباره سیاست کاذب، پیچیدگی آن‌هایی است که در دام بازتولید آن گرفتار شده‌اند. ایدئولوژی و رفتار، مؤثرترین شیوه‌های تفکر و کنش که شکل درست خود را از دست داده‌اند ما را در برابر شرایطمان نامستولانه مسئول می‌کنند: ما ترغیب می‌شویم که این اشکال را هم به عنوان «خود» ببینیم و هم از آن خود بدانیم. (به این ترتیب انسان‌ها متفقاً تجاوزگر می‌شوند و آنقدر خشن که آمریکا «چون کیک توت فرنگی» به نظر می‌رسد؛ ما حق داریم تا واقعیت را دوباره تولید کنیم اگر باعث شود که احساس بهتری داشته باشیم؛ ما باید بپذیریم که فرهنگ یا درباره سرگرمی است یا به بهبود خود می‌پردازد و نمی‌تواند در مخالفت با زندگی «واقعی» هیچ نگوید) و در عین حال این اشکال را به عنوان ماحصل سرنوشتی ببینیم که خود هیچ کنترلی بر آن نداریم و نباید با آن خودمان را به دردسر اندازیم. این شرایط است که باعث می‌شود مقابله با سیاست کاذب تا این حد دشوار و مخاطره‌آمیز شود.

توتالیترسیم، شکل غایی سیاست کاذب، درک تمام عیار از مالکیت شوم است. من فصل چهارم را به بررسی اثر برجسته آرنت ریشه‌های توتالیترسیم و اثر بحث‌انگیز او آیشمان در اورشلیم اختصاص داده‌ام. توتالیترسیم برای آرنت به معنای تلاقی توسعه تاریخی نهادهای خاص اجتماعی و سیاسی با مفهوم تعقل در سنت غرب است. مفهومی وجود دارد که در آن کل دولت به درکی هولناک از ارزش‌های معین جهانی می‌رسد. این همان توسعه‌ای است که بیش از هر چیز دیگر دوگانگی آرنت را درباره نقش سیاسی فلسفه سنتی پدید آورد و نیاز به کشف چیزی را پیش کشید که به معنای تفکر سیاسی است.

با ظهور توتالیترسیم آنچه برای آرنت خطری غایی محسوب می‌شود امکان اختیار و

داوری فردی است. امکانی که او با استواری حتی به‌رغم وحشت توتالیتری و سقوط آشکار اختیار و داوری در همه جناح‌ها همچنان بر آن پای می‌فشارد. این مسأله از آیشمان در اورشلیم وضوح می‌یابد که شرح او را از پدیده دولت توتالیتر کامل کرد. این اثر آرنت را درگیر نبردی داغ کرده پژوهاک نتایج آن هنوز در محافل روشنفکری به‌گوش می‌رسد. چراکه بررسی آیشمان براساس تحلیل‌های ارائه شده در ریشه‌های توتالیترسم به شیوه‌ای ارزشمند صورت می‌گیرد که هنوز مورد ارزیابی کلی قرار نگرفته است (و این عدم شناخت، آثار نظریه‌پردازان معاصر توتالیترسم همچون کلاود لفرورت، کورنلیوس کاسترویدیس^۱ و اگنس هلر^۲ را که آگاهانه خط مشی آرنت را دنبال می‌کنند مخدوش می‌سازد)، آنچه بیش از پرسش آرنت در باب دقت تاریخی برای پرداختن به هولوکاست مطمح نظر قرار گرفت، که لبه تیز حمله منتقدان به آرنت نیز به همین سبب بود، مخالفت گسترده آرنت با آن بود. علاوه بر این مسأله شرایط تجربی و فحوای نقش دولت توتالیتر مطرح شد و در نتیجه امکان وجود اشکالی از کنترل کلی که می‌توان در همه دولت‌ها، از جمله در دولت‌های دموکرات، یافت. خلاصه آنکه آیشمان در اورشلیم دستاوردی مؤثر در فلسفه سیاسی است؛ دستاوردی که هنوز به حد کافی شناخته نشده است.

۱۵۱

در فصل پنج به تحلیل توصیف آرنت از انقلاب می‌پردازم. انقلاب برای آرنت نماینده پرمعناترین تلاش مدرن است برای برقراری قلمروی حقیقتاً عمومی. انقلاب بیانگر توانایی انسان‌ها برای شروعی مجدد است، برای آنکه انسان خود را با حرف و عمل در جهان جای دهد و به این ترتیب فضای عمومی پویایی را بیافریند. انقلاب به طریقی نو سئوالاتی را در خصوص ماهیت و ارزش مسائل عمومی پیش می‌کشد و امکاناتی را برای تشریح مساعی مطرح می‌کند که از نظر تاریخی بی‌سابقه است. علاوه بر این، انقلاب چیزی را به نمایش می‌گذارد که برای آرنت جنبه مثبت سنت و ارتباط آن با دوران مدرن است؛ تدارک مأمی برای آن دسته از خاطرات تلاش‌های تاریخی است که در صدد خلق فضایی عمومی برآمده‌اند. و در اینجا «تلاش» واژه‌ای مبهم است. برای آرنت، دلیلی مهم وجود دارد که می‌گوید سیاست اصیل در هیچ جا به چشم نمی‌خورد، نه حتی در جهان کلاسیک که آرنت آنقدر برای بینش تئوریک به آن روی می‌آورد. روی دیگر سکه آن است که تئوری انقلابی موجود نمی‌تواند به ویژگی منحصر به فردی از انقلاب به عنوان تلاشی برای یافتن قلمرو آزادی دست یابد، در حقیقت چنین نظریه‌ای علیه همان هدفی کار می‌کند که او مدعی جستجوی آن است.

1. Cornelius Castoriadis

2. Agnes Heller



فصل ششم عناصر خاص فلسفه سیاسی، عقلانیت شهروند شاخص را از بطن شرح آرنت بر سیاست بیرون می‌کشد. این فصل تا حدی نشان می‌دهد که برای آرنت اندیشه و کنش، ژرف‌اندیشی پویا، کنش پویا آنقدر که به نظر می‌رسد از هم جدا نیستند. تفکری این چنین شالوده‌های مشترک خود را دارد، حتی در خلوت اندیشه، جهان در دسترس است و باید باشد. اندیشیدن سیاسی نه فقط و نه حتی تأمل اولیه را بر چیزهای قابل شناخت سیاسی دربر می‌گیرد بلکه نوعی خاص از رابطه را با دیگران و با خویشتمن به وجود می‌آورد. خصوصیت اصلی آن نه هوش است و نه اصلاح اخلاقی، بلکه توانایی داوری است. از این زاویه است که می‌توان رویکرد آرنت به فلسفه را در خلوت ذهن^۱ و به ویژه تلاش‌های او را برای طرح فلسفه سیاسی خاص از بطن آثار کانت دریافت.

روی هم رفته، من خطوط اصلی استدلالی را که در بقیه کتاب بسط داده شده بررسی می‌کنم و نشان می‌دهم که آرنت شیوه‌ای منحصر به فرد را پیش می‌کشد که در آن فلسفه سیاسی برای مردم و فعالیت‌های روزانه آنها ملموس و مرتبط می‌شود. این چنین آرنت خاطر نشان می‌سازد که در مقابل زندگی جمعی، خصیصه‌ای کاملاً شخصی وجود دارد اما این خصیصه به هیچ روی با عقاید مدرن و تجربیات ذهنی یا فردی یکی نیست. در اینجا مضمونی است که آرنت در شرح خود بر کنش آن را بسط می‌دهد، اهمیت «شیکه روابط» که در آن افراد انسانی ضرورتاً خود را تثبیت می‌کنند، به ویژه شایان توجه است. هر کاری که ما می‌کنیم صرفاً به خود ما مربوط نمی‌شود. با این وجود، انتخاب ما برای آنچه انجام می‌دهیم یا انجام نمی‌دهیم ما را از دیگران متمایز می‌کند، در پایان آرنت نشان می‌دهد که ما تا چه حد به محیط اجتماعی و عمومی خود، به کثرت اهمیت می‌دهیم. اینکه ما به عنوان فرد «که هستیم» بستگی به آن دارد که چگونه خود یا دیگران رفتار می‌کنیم و در حالی که جهان ما بیش از خواسته‌های ماست، نمی‌تواند بدون این خواسته‌ها وجود داشته باشد. در این معنا، آنچه آرنت باید درباره دو معلم نخستین خود؛ کارل یاسپرس و مارتین هایدگر بگوید، توصیفاتی شخصی است از کسانی که به علت ویژگی کاملاً خاص خود افرادی هستند که به سیاسی بودن خود آگاهند، و همین نمودی بارز از شیوه تفکر آرنت را در این باره ترسیم می‌کند و پایانی مناسب برای این بررسی است.

وقتی به این پرسش می‌پردازیم که معنای سیاسی اندیشیدن چیست. نوشته‌های آرنت شاهدهی هستند بر تعلق خود او «بین گذشته و آینده»، اینکه او به ورطه‌ای کشانده

شده که از نظر تاریخی محدود شده است. خطرات سیاست اصیل و امکان درک آن این موقعیت را هم به مخاطره انداخته‌اند. دوران ما دقیقاً مثل دیگر دوران‌هاست زیرا به هیچیک از دوره‌های دیگر شباهت ندارد. امیدواری محتاطانه و بزرگی تفکر سیاسی آرنت را تعریف می‌کند.

اینک بیش از بیست سال است که من با عقاید آرنت دست و پنجه نرم کرده‌ام، دستاوردی که ارزش تلاش را داشته است، اما با این وجود، دست‌کم برای من؛ چالشی بوده است. آرنت با وضوح و اشتیاقی می‌نوشت که به ندرت می‌توان در فلسفه آکادمیک و تئوری سیاسی یافت. برای برخی این امر تلاش‌های او را به ورطه‌ای ناخوشایند سوق داده است؛ به جایی که کمتر جدی است و بیشتر ژورنالیستی و زودگذر. برای برخی دیگر، به معنای آن بود که نیازی نیست تا ما برای برخورد تفسیری با آثار او تلاش زیادی به کار بریم بلکه در عوض باید با پیشرفت عقایدش به جلو گام برداریم؛ آنها را به سمت و سویی بسط دهیم یا آن‌گاه که درصددند تا گفتگو را با ما ادامه دهند از آنها سود جویم، و هنگامی که دیگر برای نگرانی‌های کنونی ما سودمند نیستند کنارشان بگذاریم.

این اثر هم حیاتی است و هم قابل تفسیر. من یقیناً کوشیده‌ام تا مفاهیم کلیدی آرنت را منتقدانه ارزیابی کنم و نشان دهم که چگونه این مفاهیم با مضمون‌ها و دلشغولی‌های حرف و عمل سیاسی در حال اجرا مرتبط می‌شوند. اما نمایاندن عقاید آرنت نیازی بزرگ است. گرچه شاید نثر آرنت بی‌پیرایه باشد، افکارش خواسته‌هایی جدی را پیش روی ما می‌نهند. عقاید او در برابر تفسیرهای غلط آسیب‌ناپذیر نیستند؛ می‌توانند دیدگاه‌هایی متفاوت و تأثیرگذار را در خصوص سمت و سوی و مفاهیم خود پدید آورند. به بیانی دیگر، آرنت متفکر سیاسی مؤثر و مهم قرن بیستم است و من در این کتاب کوشیده‌ام تا این را ثابت کنم. من در ذهن خودم درباره عقاید او دیدگاهی روشن دارم که در مورد دیگران به این وضوح نیست. این عقاید که من همچنان با آنها دست و پنجه نرم می‌کنم معماهایی را به وجود می‌آورند که در طی این مطالعه جا به جا نمود می‌یابند. من مشتاقانه امیدوارم که دیگران آنها را بیابند و آنها را در جایی که من قادر به کشفشان نبوده‌ام کشف کنند.

هانای آرنت کمتر چیزی را بیش از گفتگوی ارزشمند دوست داشت. من نیز تلاش کرده‌ام تا به یکی از این گفتگوها با خوانندگانم دست یابم.