

تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی در قرن بیستم

اندیشه‌های سیاسی هانا آرنت

● نوشته دکتر حسین بشیریه - از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

«هنر، در تزریق يك عقیده به توده‌ها نیست بلکه برعکس در گرفتن يك عقیده از توده‌هاست.»

هایدن به نقل از آرنت: توتالیتریسم، ص ۱۳۴

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

بخش بیست و ششم

آرنت، میان گذشته و آینده، ص ۸۹

هانا آرنت (۱۹۷۵-۱۹۰۶) در دانشگاه‌های ماربورگ، فرایبورگ و هایلدبرگ آلمان فلسفه خواند و مدتی شاگرد کارل یاسپرس بود. آرنت در آثار سیاسی خود آشکارا تحت تأثیر کانت، هگل، نیچه و هایدگر قرار داشت. پس از پیروزی هیتلر در سال ۱۹۳۳ وی نیز همچون بسیاری دیگر از دانش‌آموختگان و روشنفکران آلمانی از موطن خود گریخت و به فرانسه رفت. آرنت که خود یهودی بود در امر مهاجرت دادن کودکان یهودی از آلمان به فلسطین فعالیت داشت. تجربه نازیسم و کوشش برای توضیح آن تأثیر عمده‌ای بر اندیشه‌های آرنت گذاشت. پس از آن آرنت در سال ۱۹۴۱ به ایالات متحده آمریکا رفت و به تدریس در دانشگاه شیکاگو و دانشگاه‌های دیگر در آن کشور پرداخت. آثار عمده او عبارتست از: ریشه‌های توتالیتریسم (۱۹۵۱)، وضع بشری (۱۹۵۸)، میان گذشته و آینده (۱۹۶۱)، درباره انقلاب (۱۹۶۳)، انسانها در اعصار تاریک (۱۹۶۸)، درباره خشونت (۱۹۷۰) و بحرانهای جمهوری (۱۹۷۲)^۱

بخش قبل) می‌رسیم. به عنوان نمونه‌ای دیگر در همین رابطه، آرنت اندیشه اولویت امر طبیعی بر امر مصنوعی در اندیشه سیاسی کلاسیک را مورد پرسش قرار می‌دهد و این اولویت را واژگون می‌سازد، به این معنی که طبیعت را با ضرورت یا عدم آزادی یکسان می‌شمارد و در عوض از توانایی ویژه انسان در خلق وضع جهانی انسانی و آزاد ستایش می‌کند. فرارفتن از طبیعت شاخص انسان از حیوان است. از این‌رو عمل سیاسی آزاد به عنوان آرمان اصلی انسان بر بهزیستی و رفاه که آرمان رایج عصر مدرن به‌شمار می‌آید، اولویت می‌یابد.

بدین‌سان از دیدگاه آرنت انسان در برابر راه‌های مختلفی قرار دارد و می‌باید میان آنها دست به‌گزینش بزند. تجربه انسانی تجربه غنی و پیچیده‌ای است که همواره بخش عمده‌ای از آن مغفول می‌ماند و نظریه آرنت معطوف به بازیافت دوباره حوزه‌های فراموش شده این تجربه است. حتی در درون زبان روزمره ما لایه‌های پیچیده‌ای از معانی نهفته است که ما از آنها آگاه نیستیم. مثلاً واژگانی که ما امروز به صورت مترادف به کار می‌بریم، در گذشته به تجربیات گوناگونی اشاره داشته است. بویژه علوم اجتماعی معاصر با ساده و یکدست‌سازی زبان، لایه‌های پیچیده معانی آن را نادیده گذاشته است. از این‌رو، وی مکرر به ریشه واژه‌ها در تاریخ یونان و رُم بازمی‌گردد. در زبانهای یاستانی، وجوهی از زندگی نهفته است که اینک از دست‌رفته. در مقابل، تصورات رایج ما درباره معنای زندگی، زندگی بهتر و وسایل رسیدن به آن، تصورات نو پدید و تازه‌ایست. هویتی که ما برای خود در نظر می‌گیریم، فرآورده‌ای تاریخی و نوظهور است. امروزه ما دستیابی به رفاه را غایت بشریت می‌دانیم درحالی‌که مثلاً در یونان حضور در حیات عمومی، هدف اصلی انسان و برخورداری از رفاه جسمانی و اجتماعی تنها وسیله‌ای برای رسیدن بدان هدف بوده است. اما در جهان مدرن، «با رشد سرطانی بخش فایده‌گرای وجود انسان»،^۲ آدمی خود را از چنان هدفی دور ساخته و آن را فراموش کرده و حتی واژه روشنی برای بیان آن تجربه تاریخی در زبان خود ندارد. از این‌رو واژه‌ها به عنوان خازن تجربه‌های تاریخی انسان اهمیت بسیار دارد.

به همین‌سان، تاریخ مخزن تجربیات انسانی پیچیده‌ایست، حال آنکه فرهنگ جاری تنها بخش محدودی از آن تجربیات ممکن را بازمی‌نماید و بقیه را به دست فراموشی می‌سپارد. فرهنگ مدرن تنها برشی کوچک از یک کلیت پیچیده و فراگیر است. آرنت سنت تفکر سیاسی را یکی از عوامل عمده محدود‌سازی تجربه انسانی و فراموشی تجربیات گذشته نهفته در زبان می‌داند. سنت فلسفه سیاسی غرب از آغاز با مجرداندیشی و فلسفه‌گرایی خود یکی از عناصر عمده تجربه انسانی یعنی تجربه سیاسی را از کانون توجه خود خارج ساخت. در نتیجه، جهان سیاست جهانی غیر اصیل شناخته شد که تنها در پرتو جهان اصیل مثل و ماهیات می‌توانست معنایی داشته باشد. پس انسان از خود به دور افکنده شد. واژگانی که در این سنت رایج شد حقیقت

آرنت به سیاق فلاسفه سیاسی قدیم در پی فهم تجربه سیاسی انسان و جایگاه سیاست در درون حیات انسانی است. تجربه سیاسی از نظر آرنت تجربه مستقلی است که باید در خودش شناخته شود، اما این تجربه اخیراً در درون علوم اجتماعی رایج حل و مسخ شده است. سیاست به معنای موردنظر آرنت کنش‌ها و کردارهای عمومی افراد است و در همین کنش‌ها و کردارهاست که آزادی و اختیار و فاعلیت انسان نهفته است. به عبارت دیگر، گرایش اصلی اندیشه سیاسی آرنت بر ضد ساختگرایی 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 دلیل همزیستی مردم در درون سازمان سیاسی است. بدون آن زندگی سیاسی بی‌معنا خواهد بود. شأن نزول سیاست، آزادی است.»^۲

سیاست مهمترین مظهر و جایگاه ظهور آزادی است و از این‌رو، وی از سیاست در برابر ساختگرایی و جبرگرایی و عملگرایی دفاع کرده است. بنابراین، گرایش برضد علوم اجتماعی رایج در قرن بیستم در اندیشه او مشاهده می‌شود. موضوع اندیشه سیاسی هم همین هستی سیاسی و تجربه و فعالیت حیاتی و جاری ماست یعنی فعالیت آزاد و سیاسی ذهن آدمی که حیات سیاسی را درمی‌یابد. تفکر، به نظر آرنت، اساساً تجربه‌ای فردی میان من و خویش من است و از همین‌رو اندیشه تجربه‌ای منحصر به فرد و انفرادی است. پس تفکر جمعی و هم‌نوا رابطه‌ای با توتالیترسم دارد. البته تفکر فردی قابل انتقال و آموزش است لیکن به هر حال تفکر، فردی است هرچند می‌تواند برای دیگران هم روشنگر باشد. توانایی اصیل و بی‌سابقه و غیرقابل پیش‌بینی انسان در تفکر از حیث شرایط پیدایش کاملاً قابل توضیح نیست و همواره رمزآمیز باقی خواهد ماند. بنابراین هرگونه توضیحی جامعه‌شناختی درباره اندیشه و تفکر آدمی برحسب شرایط تاریخی و اجتماعی، به هویت مستقل و آزاد آن اندیشه آسیب خواهد رساند.

آرنت عرصه‌های تازه‌ای از تجربه انسانی را کشف می‌کند و همراه با آن شیوه‌های مرسوم نگرش به جهان را با عرضه شیوه‌های دیگری به زیر سؤال می‌برد. به عنوان نمونه، آزادی که بیشتر در اندیشه لیبرالی به معنای حراست از عرصه زندگی خصوصی در برابر دخالت و اجبار دیگران تلقی می‌شد، در اندیشه آرنت بعنوان مشارکت در عرصه عمومی تعریف می‌شود و در نتیجه آزادی با زندگی سیاسی یکسان درمی‌آید. آزادی چیزی است که تنها در حیات عمومی و سیاسی می‌توان به آن رسید. بدین‌سان از مفهوم قدیمی آزادی به مفهوم منفی آن، به مفهوم آزادی مثبت (به معنایی کاملاً متفاوت با معنای مورد نظر برلین - ر.ک.

بیستم از جمله امپریالیسم، نژادپرستی، یهودآزاری و کوره‌های آدم‌سوزی در این کتاب بررسی می‌شود.

از دیدگاه آرنت، توتالیتیریسیم با شکل حکومت استبدادی، خودکامه و دیکتاتوری قدیم و جدید ماهیتاً متفاوت است. حکومت توتالیتیر حکومت خودکامه و غیر قانونی نیست، بلکه حکومت نوعی قانون است. نظام‌های استبدادی، حکومت اراده خودسرانه و بی‌قانون بوده‌اند در حالی که ویژگی اصلی توتالیتیریسیم انکار هرگونه جایگاه برای اراده انسانی است. توتالیتیریسیم اجرای قانون طبیعت یا تاریخ است و از این دیدگاه، خواستها و نیات فردی ربطی به مبارزه نیروهای تاریخی ندارد. «درست است که توتالیتیریسیم همه قوانین موضوعه را نادیده می‌گیرد... اما با این همه بدون راهنمایی قانون و تنها از روی خودسری نیز عمل نمی‌کند، زیرا ادعا می‌کند که از قوانین طبیعت یا تاریخ که همه قوانین موضوعه باید از آنها سرچشمه گرفته باشد، اطاعت می‌کند... قانونیت توتالیتیر... قوانین تاریخ و طبیعت را مستقیماً در مورد نوع بشر پیاده می‌کند.»^۶ فرمانروایان توتالیتیر... مدعی هستند که تنها قوانین تاریخی یا طبیعی را به اجرا می‌گذارند.^۷ بدین سان، اقتدارگرایی با سلطه توتالیتیر متفاوت است زیرا اقتدارگرایی آزادی را محدود می‌سازد در حالی که توتالیتیریسیم در پی الغای آزادی است.^۸

بی‌رحمی‌های توتالیتیریسیم تنها با رجوع به خصلت قانونی و ایدئولوژیک آن قابل فهم است. این بی‌رحمی‌ها صرفاً ناشی از نفع‌طلبی‌های نازی‌ها از یک سو و خشم نامحدود ایشان از سوی دیگر نبود. در حقیقت، آنها خارج از یک چارچوب ایدئولوژیک که خود نیز کلاً موهوم است معنی نمی‌دهد. آنچه شاخص بی‌رحمی‌های نظام توتالیتیر از انواع نظام‌های خودکامه است، این است که آنها به نام کاربرد عقلانی نظریه‌ای کلی صورت می‌گیرد. فرض بر این است که نیرویی در رای اراده انسانها قرار دارد که مثلاً در قالب تنازع نژادی پیشاپیش کردار و کنش قربانیان و شکنجه‌گران هر دو را تعیین می‌کند. در چارچوب ایدئولوژی توتالیتیر، هر عملی هر قدر هم غیر انسانی و نفرت‌انگیز باشد، تابع اصول مقبول کلی است. بنابراین کشتار یهودیان در آلمان صرفاً ناشی از برتری نژادی تلقی می‌شد. بدین سان، در درون ایدئولوژیهای توتالیتیر، جنون جمعی ممکن می‌شود و هرگونه عقل سلیمی از میان می‌رود. در دوران نازیسم اکثریت مردم آلمان به اشکال گوناگون مجری سربراه طرح‌های شوم و بی‌رحمانه هیتلر بودند یا بدون مقاومت آنها را تحمل می‌کردند. بدین سان، رژیم‌های تبهکار و توتالیتیر هیتلر و استالین از حمایت توده‌ای برخوردار بودند و پیروانی از خود گذشته و فداکار داشتند و نکته اصلی بحث آرنت نیز همین است. جنبش‌های توتالیتیر محصول توده‌ای شدن جامعه و ذره‌ای شدن فرد در اعصار اخیر است. «عامل تکان دهنده در پیروزی توتالیتیریسیم، همان بی‌خوبی‌های هواداران این جنبش است.»^۹ «در هر جا که توده‌هایی وجود داشته باشند که به دلایلی به سازمان سیاسی اشتیاق پیدا کرده باشند، جنبش‌های توتالیتیر امکان‌پذیر است.»^{۱۰} «هدف جنبش‌های توتالیتیر سازمان دادن به توده‌هاست... نه سازمان دادن به

حیات سیاسی، عمل و حوزه عمومی عمل انسان را باز نمی‌نمود. بدین سان، در طی تاریخ نه تنها ضرورتاً پیشرفتی به دست نمی‌آید بلکه چه بسا که عرصه‌هایی از تجربه اصیل و راستین آدمی هم به دست فراموشی سپرده می‌شود. مثلاً آزادی به معنی عمل آزاد فرد در عرصه حیات عمومی و در میان همگنان خود که در تجربه یونانی پدیدار شده بود، با حفظ همان واژه، جای خود را به آزادی به معنی عقب‌نشینی فرد خصوصی به درون عرصه خصوصی زندگی خویش می‌دهد. «امروزه زیستن به شیوه‌ای کاملاً خصوصی به معنی محرومیت از اموری است که لازمه حیات واقعی انسان است.»^{۱۱} آزادی در سنت فلسفه سیاسی غرب، یا در قالب سنت فلسفی ضدسیاسی و متافیزیکی، یا در درون سنت مذهبی مطرح شده و در نتیجه ویژگی اصلی و سیاسی خود را که مربوط به عمل در عرصه حیات عمومی است از دست داده است. در نتیجه، تجربه عملی آزادی روی هم رفته نادیده مانده است و این در حالی است که واژه آزادی همچنان به صورتی کلی به کار می‌رود و مصادیق تاریخی خاصی را دربردارد که هر یک نیازمند واژه‌ای از آن خود است. پس سنت فلسفه سیاسی غرب با گرایش انتزاعی خود تجربه سیاسی آزادی را به درستی بازنموده و تعبیر نکرده است و در نتیجه برای انسان در عرصه حیات عمومی، گمراه‌کننده بوده است. به نظر آرنت، مارکسیسم تا اندازه‌ای توانست دوباره به جای عقل انتزاعی به کار انسان در عرصه حیات فعال ارزش بدهد لیکن به هر حال باز هم مسئله عمل سیاسی انسان نادیده ماند. به نظر او، مارکسیسم هم در کنار لیبرالیسم و علوم اجتماعی غربی یکی از جریان‌های فکری و روشنفکرانه را تشکیل می‌دهد که در منطق آنها انسانها نه موجوداتی آزاد بلکه اشیایی هستند تابع فرآیندهای اجتناب‌ناپذیر و قوانین آهنین تاریخ. بنابراین آرنت میان طبیعت و جهان انسانی به نحوی ارزشگذارانه تمیز می‌دهد. زندگی انسانی با فاصله گرفتن از طبیعت تحقق می‌یابد و با آزادی عجین است و آزادی نیز مستلزم خودجوشی و عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما امروزه با ظهور رفاه بعنوان سعادت و بعنوان جانشین آزادی در عرصه عمل عمومی، اقتصاد به سیاست حمله‌ور گردیده و سیاست جزء زندگی خصوصی و خانوادگی شده است.^{۱۲}

ریشه‌های توتالیتیریسیم

آرنت در کتاب توتالیتیریسیم (۱۹۵۱) در پی فهم دو تجربه هولناک سیاسی در قرن بیستم یعنی نازیسم و استالینیسیم است و الگوی دولت توتالیتیر را با آمیزش ویژگیهای این دو نظام سیاسی به دست می‌دهد، هرچند بیشتر به تحلیل نازیسم و گرایشهای نژادپرستانه آن می‌پردازد. توتالیتیریسیم در قالب نازیسم و استالینیسیم پدیده مدرنی است و ریشه‌های آن را باید در تحولاتی تاریخی و فرهنگی جست که به پیدایش جامعه مدرن انجامیده است. مهمترین ویژگیهای توتالیتیریسیم قرن

انسان را از جهان واقعیت به جهان افسانه می برد. توده های مدرن به هیچ امر قابل رؤیتی در واقعیت تجربی باور ندارند و به چشم و گوش خود بی اعتمادند و تنها به تخیلات خود ایمان می آورند.

جنبش های توتالیترا ایدئولوژی یکپارچه ای عرضه می دارند که بیشتر متناسب با نیازهای ذهنی انسان توده ای است تا با خود واقعیت. در سایه این ایدئولوژی، توده های بی ریشه از تکانه های زندگی واقعی، مصون می مانند. ایجاد هراس و تبلیغات لازمه ایدئولوژی توتالیترا است. «تبلیغات و ارعاب دوروی يك سگه را بازمی نماید.»^{۱۷} «درجهان توتالیترا» توده های بی ریشه از راه تخیل محض می توانند احساس امنیت کنند و از ضربه های پایان ناپذیری که زندگی واقعی و تجارب واقعی بر انسانها و آرزوهایشان وارد می کند، رهایی یابند. نیرویی که تبلیغات توتالیترا دارد... در توانایی آن درجهت بستن درهای واقعیت به روی توده ها، نهفته است.^{۱۸} «ارعاب حتی پس از آنکه رژیم های توتالیترا به هدف های روانشناختی شان دست می یابند، همچنان به کار گرفته می شود: وحشت واقعی ارعاب در این است که بر مردمی یکسره مطیع حاکم می شود.»^{۱۹} قدرت توتالیترا «می کوشد تا انسانها را به گونه ای سازمان دهد که تکثر و تمایز نامحدودشان از بین برود و کل انسانیت به صورت فرد واحد درآید.»^{۲۰} هدف ارعاب و هراس افکنی، ساختن نوع جدیدی از انسان است. هراس موجب تحقق قانون کلی طبیعت یا تاریخ یا مذهب در بین انسانها می شود. هراس دو کارویژه اصلی ایفا می کند، یکی این که فضای روابط میان انسانها را نابود می سازد و دوم این که از طریق کاربرد ایدئولوژی و بسیج اراده فردی برای تحمیل منطق ایدئولوژی برخوردش، روابط انسان با واقعیت را ویران می سازد. هراس برخلاف قانون که ناهی است، آمر است یعنی می گوید چه باید کرد تا موافق میل تاریخ، طبیعت یا... باشد. بنابراین، بطور کلی جنبش های توتالیترا جنبش های طبقاتی و مبتنی بر منافع شخص نیستند و از همین روهم به نحو برق آسایی منقرض و ناپدید می شوند؛ برعکس توتالیترا، جنبش توده هایی است که منافع مشترك مشخصی ندارند و تنها تجربه مشترك آنها بی هنجاری، احساس ناچیزی، سرگشتگی و گسیختگی آنهاست. همین تجربه مشترك است که آنها را به دامان جنبش فراگیر و هویت بخش توتالیترا می اندازد. بدین سان، به نظر آرت برای فهم توتالیترا باید به روانشناسی اجتماعی توده ها روی آورد. جنبش های توتالیترا، توده های پراکنده و منزوی را سازمان می دهند و وفاداری سراسری آنها را جلب می کنند. ایدئولوژی غیرعقلانی جنبش توتالیترا و مبانی غیرفایده گرایانه آن را تنها می توان برحسب روانشناسی توده ها توضیح داد. نیاز توده های گسیخته به همبستگی و جماعت و به توضیحی ساده درباره کل امور، در ایدئولوژی توتالیترا پاسخ می یابد. هماهنگی کامل اسطوره های ایدئولوژیک، پیچیدگی و پیش بینی ناپذیری ناخوش آیند واقعیت را پنهان می دارد. بطور کلی گریز توده ها از واقعیت به اسطوره و خیال، محصول فروپاشی بافت روابط اجتماعی است که پشتوانه واقع بینی و عقل سلیم را تشکیل می دهد. انسان توده ای واقع گریز

● آزادی دلیل همزیستی مردم در درون سازمان سیاسی است و بدون آن، زندگی سیاسی بی معنی خواهد بود. شأن نزول سیاست، آزادی است.

● آزادی، که در اندیشه لیبرالی بیشتر به معنای پاسداری از عرصه زندگی خصوصی در برابر دخالت و اجبار دیگران تلقی می شود، در اندیشه هانا آرت بعنوان مشارکت در عرصه عمومی تعریف می گردد و در نتیجه، آزادی با زندگی سیاسی یکسان درمی آید. بدین سان، از مفهوم قدیمی آزادی یعنی مفهوم منفی آن، به مفهوم آزادی مثبت می رسیم.

● تاریخ، مخزن تجربیات انسانی پیچیده ایست، حال آنکه فرهنگ جاری تنها بخش محدودی از آن تجربیات ممکن را باز می نماید و بقیه را به دست فراموشی می سپارد. فرهنگ امروزی تنها بُرش کوچکی از يك کلیت پیچیده و فراگیر است.

طبقات، چنان که احزاب طبقاتی و قدیمی دولتهای ملی اروپایی در نظر داشتند.^{۱۱} برعکس، «فروریختگی نظام طبقاتی یعنی تنها نظام قشربندی اجتماعی و سیاسی دولتهای ملی اروپا که بی گمان یکی از رویدادهای مهیج در تاریخ اخیر آلمان بود، برای پیدایش نازیسم بسیار مساعد بود.»^{۱۲}

«توده ها از میان تکه پاره های يك جامعه شدیداً ذره ذره شده رشد یافته بودند. ویژگی اصلی انسان توده ای... انزوا و نداشتن روابط اجتماعی بهنجار [بود].»^{۱۳} بنابراین، «جنبش های توتالیترا سازمانهای توده ای متشکل از افراد ذره ذره شده و جدا از هم می باشد. در مقایسه با جنبشها و احزاب دیگر، ویژگی آشکار جنبش های توتالیترا این است که از فرد فرد اعضایشان وفاداری تام، نامحدود، بی چون و چرا و دگرگونی ناپذیری خواهند.»^{۱۴} زیرا «وفاداری تام... را تنها می توان از انسان کاملاً منزوی شده چشم داشت، انسانی که هرگونه پیوند اجتماعی اش با خانواده، دوستان و آشنایان بریده شده است.»^{۱۵} معیار تمیز توده های جدید از توده های اعصار پیش، از دست رفتن ایمان به روز قیامت است. در نتیجه، این توده ها به هر جا که وعده بهشت دست ساز انسان داده شود جذب می شوند.^{۱۶} توتالیترا در نتیجه تخریب عرصه عمومی پیدا می شود و راه گریزی از تنهایی انسانهای توده ای و «بی جهان» به درون جهان قطعیت و ایمان به دست می دهد و

و اسطوره‌گراست و ماده خام لازم برای توتالیتریسم و ایدئولوژی آن را تشکیل می‌دهد. در این شرایط است که اسطوره‌های نژادی و قومی و طبقاتی باورکردنی می‌شود. به نظر آرنت، دروغ‌های باورکردنی رشته پیوند جنبش و سازمان توتالیتری را تشکیل می‌دهد. «وقتی دروغگویی در مقیاسی عظیم و سازمان یافته بر حیات یک جامعه مسلط می‌شود، خطر پیدایش دولت توتالیتری ظاهر می‌گردد.» رهبران توتالیتری می‌توانند «برای پشتیبانی از دروغهایشان، توده‌ها را به صورت یک واحد جمعی باشکوه سازمان دهند».^{۲۱} در رژیم‌های توتالیتری «ابعاد عظیم جنایت، اثبات بی‌گناهی قاتلان را از طریق دروغگویی آسانتر می‌سازد و باورکردن گفته‌های راست قربانیان را دشوارتر می‌نماید».^{۲۲} اما باورهای مردمی لزوماً برای ملاحظات سودجویانه بسیج نمی‌شود. نازیها درست در دوران افزایش احتمال شکست در جنگ منابع خود را صرف اجرای ایدئولوژی نازیسم کردند. «بی‌شکلی دولت توتالیتری نادیده گرفتن منافع مادی از سوی این دولت و وارستگی آن از انگیزه نفع و نگرشهای ضد فایده‌گرایانه‌اش، بیش از هر عامل دیگر در پیش‌بینی ناپذیر ساختن سیاست معاصر نقش داشته است».^{۲۳} نازیها «در گرم‌گرم جنگ و با وجود کمبود مصالح ساختمانی و وسائل حمل‌ونقل، کارخانه‌های عظیم و پر هزینه‌ای برای نابودی انسانها برپا می‌کردند».^{۲۴} بعلاوه، رهبران توتالیتری بازبزرگان بی‌رحم بازی قدرت یا در پی پیشبرد مصالح شخصی یا حزبی یا ملی نیستند، بلکه صرفاً در جهان افسانه‌های ایدئولوژیک خود درگیرند. دشمن تراشی لازمه سرزندگی جنبش توتالیتری است. یهودیان و لهستانیها، کولاکها و تاتارها به ترتیب «دشمنان عینی» نازیسم و استالینیزم تلقی می‌شدند یعنی دشمنانی که شخصاً بی‌گناه بودند ولی در زمره گروههایی بودند که به حکم تاریخ دشمن جنبش به شمار می‌رفتند. در نظام‌های خودکامه دیگر فرد باید عمل خصومت‌آمیزی انجام داده باشد تا دشمن حکومت تلقی شود؛ اما در اینجا فرد قطع نظر از عمل و اندیشه‌اش پیشاپیش در جاده انحرافی تاریخ افتاده است. از سوی دیگر، توتالیتریسم می‌کوشد کل تنوعات انسانی را از میان بردارد و انسانیت را در قالب فکری واحدی بریزد. ایجاد هراس مهمترین وسیله دستیابی به چنین هدفی است. اردوگاههای اسیران و کار اجباری و مراکز آدم‌سوزی محل گروههای غیرخودی بود، کسانی که به طور کلی خارج از قانون و فاقد شخصیت حقوقی به شمار می‌رفتند زیرا حتی مجرم به معنای عادی نیز تلقی نمی‌شدند. مجرم، دست کم به ارتکاب جرمی خاص که دارای مجازات خاصی است متهم می‌شود.

چنان که دیدیم، توتالیتریسم و واقع‌گریزی و اسطوره‌گرایی آن به نظر آرنت بازتاب تجربه تنهائی توده‌هاست که خود نتیجه تحولات تاریخی عمده‌ای است، تحولاتی که به بی‌ریشه شدن، انزوا و گسیختگی توده‌های عظیم مردم انجامیده است. سلطه توتالیتری در شرایط تجربه تنهائی ممکن می‌گردد و این تجربه در عصر ما بیش از هر عصر دیگری گسترش یافته است؛ چرا؟ آرنت در پی تشریح تجربیاتی است که اندیشه و عمل به شیوه

توتالیتری را ممکن ساخته است. تجربه از جادو رفتگی و بی‌ریشگی در جهان مدرن، زمینه را برای پیدایش نگرشهای توتالیتری که درونمایه و جوهر اصلی توتالیتریسم را تشکیل می‌دهد، فراهم ساخت. توتالیتریسم تنها به نهادهای حکومتی مربوط نمی‌شود بلکه با نفسانیات توده‌های پیرو نیز پیوند عمیقی دارد. توتالیتریسم بدون وجود پیروان سربراه و مخلص ناممکن است. در این میان نقش مکمل عواملی چون گسترش ضدیت با یهود در غرب و رشد امپریالیسم در اواخر قرن نوزدهم هم مورد بررسی قرار گرفته است. تحول در دولت ملی و هویت فرد محور اصلی استدلال او را تشکیل می‌دهد؛ به این معنی که توتالیتریسم وقتی ممکن شد که از یک سو دولت ملی به مفهوم سنتی آن که دارای ساختار حقوقی و ارضی باثباتی بود درهم شکست و تمایلات امپریالیستی ظاهر گردید و از سوی دیگر افراد به نحو فزاینده‌ای خود را نه بعنوان شهروندان دولت ملی بلکه بعنوان اعضای مقولات موهومی مانند نژاد هویت می‌بخشیدند. بدین سان، جایگاه امپریالیسم و نژادگرایی در پیدایش توتالیتریسم آشکار می‌شود. در این خصوص که چرا ضدیت با یهود یکی از ارکان نازیسم را تشکیل می‌داده، آرنت استدلال می‌کند که یهودیان رابطه ویژه‌ای با دولت ملی داشتند و حمله به آنها جزئی از حمله گسترده‌تر به ساختار دولت ملی بود. یهودیان به نهاد دولت ملی شباهت داشتند زیرا به هیچ طبقه‌ای متعلق نبودند، همچنان که دولت‌های ملی اروپایی ماهیتی غیرطبقه‌ای داشتند و در بالای سیر طبقات عمل می‌کردند. بعلاوه، یهودیان رابطه خاصی با دولت ملی داشتند زیرا بعنوان بانکداران و صرافان مورد استفاده و حمایت دولت بودند. در امپراتوری کثیرالممله اتریش-مجارستان نیز یهودیان با نهاد دولت ملی همبسته بودند و در نتیجه موضوع حمله طبقات مختلف در درون ملیت‌ها یا در درون دولت ملی بودند. وقتی گروههای ضددولتی در اواخر قرن نوزدهم ظهور یافتند، یهودیان بعنوان صاحبان امتیازات و نفوذ مخفی مورد حمله قرار گرفتند. پس بطور کلی ضدیت با یهود جزئی از ضدیت انقلابی با ساختار دولت ملی بود. بعلاوه، در اواخر قرن نوزدهم یهودیان در نتیجه افزایش تحریک اجتماعی خواهان جذب و حل در جوامع اروپایی بودند، اما تنها راه جلب توجه عموم به این مسئله اظهار آشکار یهودیت ایشان بود. آنان به منظور جلب قبول عامه و تسهیل روند جذب و حل خود در درون اجتماع، می‌بایست لاجرم و ناخواسته یهودیت خود را گوشزد نمایند. جریان‌های ضد یهود هم متقابلاً یهودیت را امری ذاتی یهودیان تلقی کردند و بدین سان تمایز قومی فزونی گرفت.^{۲۵}

از سوی دیگر، برطبق استدلال آرنت توتالیتریسم محصول بازگشت و احیای گرایش‌های معطوف به امپریالیسم در اواخر قرن نوزدهم بوده است. در نتیجه، شکل سیاسی دولت ملی تضعیف شد و در عین حال نژادگرایی به صورت شیوه تازه‌ای برای ایجاد وحدت میان توده‌های گسیخته ظاهر گردید. ریشه‌های اولیه این گرایش را می‌توان در جنبش‌های پان‌اسلاوی و پان‌ژرمنی یافت. نکته مهم این است که امپریالیسم، نژادگرایی و جنبش‌های فراقومی، ادامه طبیعی

يك نژاد را از هم دور می‌سازد. ریشه نژادگرایی را باید در امپریالیسم جست که با گسترش خود نژادها را در برابر هم قرار داد و زمینه نژادگرایی را فراهم آورد. رویارویی «انسانهای اضافی» اروپا که جهان دولت ملی خود را از دست داده بودند، با اقوام آفریقایی و آسیایی ریشه اصلی نژادگرایی را تشکیل می‌داد. نژادگرایی از احساس بی‌انگیزی به سرزمین و ملت در میان انسانهای اضافی اروپا پدیدار شد. آنان در مستعمرات نه در درون چارچوب دولت ملی بلکه در چارچوب خیالی مرزهای نژادی زیست می‌کردند. عامل پیوند درونی ایشان، به جای سرزمین و فرهنگ، خون و رابطه قبیله‌ای شد. همین بی‌ریشگی و فقدان جماعت و سرزمین، ویژگی اصلی تفکر نژادگرایانه است. توده‌های مردمی هم که در اروپا جذب نظریه‌های نژادگرایانه شدند، به همین سان بی‌ریشه و بی‌جماعت شده بودند. امپریالیسم انگلیس ساختار دولت ملی در درون آن کشور را از میان نبرد و در نتیجه توتالیتاریسم در آن کشور پدیدار نشد، هرچند آن کشور خود بزرگترین قدرت امپریالیستی بود. اما در مورد آلمان و روسیه، گرایش‌های امپریالیستی در درون آن جوامع پدیدار شد و به ساختار دولت ملی و ناسیونالیسم آسیب رساند. جنبش‌های پان‌اسلاوی و پان‌ژرمنی، جنبش‌هایی امپریالیستی بودند و مانند امپریالیسم برون‌مرزی هدف آنها توسعه بی‌حد و حصر بود و از همین رو با دولت ملی در تعارض قرار گرفتند. ایدئولوژی این جنبش‌ها نژادگرایی بود نه ملت‌گرایی. آرنت نژادگرایی این جنبش‌ها را «ناسیونالیسم قبیله‌ای» می‌خواند و از ناسیونالیسم به معنی واقعی و تاریخی آن تمیز می‌دهد. ناسیونالیسم به معنی درست آن، با سرزمین، فرهنگ و تاریخ و نهادهای اجتماعی سروکار دارد در حالی که نژادگرایی 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 دارای همین ویژگی‌های قبیله‌ای و بی‌سرزمینی و بی‌شکلی بود و طبق استدلال آرنت جنبش‌های پان‌ژرمنی و پان‌اسلاوی خواست آرمانی خود را در آن بازتاب یافته می‌دیدند و از همین رو به مقابله با آن برخاستند. بدین سان امپریالیسم و نژادپرستی هر جا سنت دولت ملی ضعیف بود، جانشین ناسیونالیسم شد. از آنجا که حقوق فردی تنها در متن اجتماع مبتنی بر دولت ملی پس از انقلاب فرانسه تضمین یافته بود، توتالیتاریسم که در سرزمین‌های فاقد سنت دولت ملی پدیدار می‌شد، طبعاً فاقد پیشینه حقوق فردی نیز بود.^{۲۶}

چنان‌که دیده‌ایم، یکی از مفاهیم اصلی کتاب آرنت مفهوم «زائد بودن» است که در مقدمه «انسانهای اضافی» ذکرش گذشت. مفاهیم دیگری چون بی‌ریشگی، بی‌سرزمینی، بی‌دولتی، بی‌خودگی، بی‌خانمانی و تنهایی همگی با این مفهوم اصلی پیوند دارد. بی‌ریشگی ماجراجویان دوران استعمار و امپریالیسم، اقوام بی‌دولت در اروپای شرقی، یهودیان و «ناسیونالیسم قبیله‌ای آنها» و بویژه توده‌های عصر مدرن که بواسطه تحولات اجتماعی و اقتصادی از متن جامعه و زندگی گروهی ریشه کن شده و در امواج جامعه توده‌ای درافکنده شده‌اند، ماده لازم برای

● مارکسیسم در کنار لیبرالیسم و علوم اجتماعی غربی، یکی از جریانهای فکری و روشنفکرانه است که در منطق آنها، انسانها نه موجوداتی آزاد، بلکه اشیائی هستند تابع فرآیندهای اجتناب‌ناپذیر و قوانین آهنین تاریخ.

● زندگی انسانی با فاصله گرفتن از طبیعت تحقق می‌یابد و با آزادی آمیخته است. آزادی نیز مستلزم خودجوشی و عمل پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما امروزه با ظهور «رفاه» بعنوان «سعادت» و جانشین آزادی در عرصه عمل عمومی، اقتصاد به سیاست حمله‌ور گردیده و سیاست جزء زندگی خصوصی و خانوادگی شده است.

● وجه تمایز توده‌های جدید از توده‌های اعصار پیش، از دست رفتن ایمان به روز قیامت است. در نتیجه، امروزه توده‌ها به هر جا که وعده بهشت دست ساز انسان داده شود جذب می‌شوند.

ناسیونالیسم نبوده، بلکه کاملاً برعکس، در مخالفت با ناسیونالیسم و ساخت دولت ملی ظاهر شده است. ظهور امپریالیسم بدین معنی نتیجه ورود اهداف و شیوه‌های فکر اقتصادی در درون سیاست بوده است. هدف توسعه‌طلبی امپریالیستی صرفاً اقتصادی بود. تجربه امپریالیسم سابقه کاربرد ابزارهای اجبار در مقیاسی گسترده را برای دولت‌های اروپایی ایجاد کرده بود و همین پیشینه بعدها در خود اروپا کارساز افتاد. به نظر آرنت، توسعه امپریالیسم به شکل غیرسیاسی آن منتج از ظهور سیاسی بورژوازی بوده است. پیشتر، دولت ملی خصلتی فراطبیعی داشت و بورژوازی در آن دوران به حیات سیاسی علاقه‌ای نداشت. اما امپریالیسم در نیمه دوم سده نوزدهم بورژوازی را به صحنه سیاسی آورد. با توسعه امپریالیسم سرمایه‌اضافی و «انسانهای اضافی» (کسانی که در نتیجه رشد سرمایه‌داری موقعیت خود در جامعه را از دست داده بودند) به مستعمرات صادر شدند. اما در مورد آلمان و روسیه که مستعمرات خارجی نداشتند، انسانهای اضافی در داخل ماندند و نطفه اولیه جنبش‌های توتالیتاری را به وجود آوردند.

نژادگرایی نوع تازه‌ای از جماعت را به همراه می‌آورد که جانشین جماعت دولت ملی می‌شد. آرنت نشان می‌دهد که میان ناسیونالیسم و نژادگرایی هیچ نسبتی وجود ندارد بلکه برعکس مفهوم ملیت موجب ترکیب نژادها در دولت ملی می‌گردد و یا مرزهای ملی، افراد متعلق به

روزمره است که محدود به انسان نیست بلکه حیوانات هم باید تغذیه و تولیدمثل کنند. در این عرصه، انسان نیز چون حیوان اسیر ضرورت‌های زیستی خویش است. البته انسان متمدن‌تر و مدرن‌تر خود را تا اندازه‌ای با اختراع وسایل تولیدی پیشرفته‌تر از بند این ضرورت طبیعی رها نموده است، اما به هر حال تلاش معاش ترکیبی از ضرورت و بیهودگی است و دور فاسد تولید و مصرف در آن تکرار می‌شود. حاصل تلاش معاش بازتولید مکرر حیات آدمی است که غایتی فراتر از خود ندارد و تکراری و طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. «نشانه تلاش معاش بطور کلی این است که هیچ اثری از خود برجا نمی‌گذارد. نتیجه آن به همان سرعتی مصرف می‌شود که کوشش لازم برای انجام آن مستهلك می‌گردد.»^{۲۷} در مقابل، خلاقیت (Work) فعالیتی است که از حدود طبیعت فراتر می‌رود، روی طبیعت عمل می‌کند و آن را تغییر می‌دهد و جهان مصنوعی می‌سازد که جهانی انسانی و غیرطبیعی است و صرفاً از آن انسان است و انسان در آن زیست می‌کند. حاصل کار و کوشش انسان به این معنی وسایل، ابزارها، صنایع، تکنولوژیها، آثار هنری و غیره یعنی چیزهاییست که بر طبیعت افزوده می‌شود. بدین سان، انسان با کار و کوشش از طبیعت خارج می‌شود و جهانی انسانی می‌سازد. فرهنگ و تمدن محصول این کار و کوشش است. محصولات کار و کوشش نه برای مصرف، بلکه برای بهره‌برداری به معنای کلی است. کار و کوشش برخلاف تلاش معاش، دوری و تکراری و مالا بیهوده نیست. جهان انسانی فرهنگ و تمدن به تدریج ساخته و انباشته می‌شود. انسان در تلاش معاش با حیوانات شریک است اما در کار و کوشش از آنها متمایز می‌گردد، زیرا به دلخواه خود در طبیعت دخل و تصرف می‌کند. تلاش معاش فعالیتی غیرآزادانه، تکراری و بیهوده است در حالی که کار خلاق فعالیتی است آزادانه و مظهر اختیار آدمی. به نظر آرنست، کار خلاق برعکس تلاش معاش فعالیتی ذاتاً فردی و انفرادی است.

عمل (action) عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است و اقدام، مبادرت، تهور، انقلاب، حضور در عرصه عمومی، ابتکار و تجربه عمل آزاد را شامل می‌شود. عمل، برخی از وجوه تجربی زندگی آدمی را در برمی‌گیرد 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 آغاز تازه‌ای در جهان است و می‌تواند طرح تازه‌ای در افکند و اقدامی پیش‌بینی‌ناپذیر انجام دهد. مفهوم عمل آزاد آرنست، در مقابل کنش و رفتار مقید علمای ساختارگرایی قرار می‌گیرد که فرد را حامل ساختارها و مجری نقش‌های از پیش تعیین شده می‌دانند. در عصر حاضر در علوم اجتماعی رفتارگرایی «رفتار جانشین عمل بعنوان عالی‌ترین شکل رابطه انسانی شده است»^{۲۸} اما به نظر آرنست هرکس موجودی تازه و بی‌ظنیر و غیرقابل پیش‌بینی است. عرصه وقوع عمل آزاد، گستره‌ای عمومی و متکثری است که انسانها خود آن را برقرار ساخته‌اند. با این حال هرکس نگاهی خاص خویش نسبت به این عرصه دارد. از مجموعه اعمال پیش‌بینی‌ناپذیر افراد شبکه پیچیده‌ای

جذب و حل در جنبش‌های توتالیتری هستند. تنهایی و بی‌خانمانی خمیرمایه خیالپردازی و توهم است و اسطوره‌های جمعی از آن سیراب می‌شود. آرنست به نقل از لوتر می‌گوید: «انسان تنها همیشه از مقدمات بی‌بنیاد، نتایج مطلوب خود را می‌گیرد.» در واقع آرنست انواعی از تنهایی را از هم تمیز داده است. یکی تنهایی (معادل Solitude) که مفهوم مثبت تنهایی و به معنای با خود بودن است. تفکر و اندیشه بطور کلی در تنهایی به این معنا صورت می‌گیرد. دوم، تنهایی به معنای منزوی بودن (معادل isolation) یا با دیگران نبودن که نتیجه نابودی حوزه سیاسی و عمومی زندگی در دولتهای خودکامه و اقتدارطلب (نه توتالیتر) است؛ و سوم تنهایی (معادل Loneliness) که به معنی با خود نبودن و با دیگری نبودن هردوست و ویژگی انسان توده‌ای در جامعه توتالیتر است. این تنهایی است که ویژگی توده‌های عظیم در قرن بیستم را تشکیل می‌دهد و توتالیترسم نیز پاسخی برای رهایی انسانها از این وضع است.

شاید در پایان این بخش بتوان گفت که آرنست تنها بعنوان یهودی می‌توانسته احساس تنهایی و اضافی بودن انسان را همراه با خصلت ماجراجویی، بی‌خانمانی و دنیائی از امکانات را که در سرزمینی بیگانه به روی مهاجری غیرمستول گشوده است، به خوبی دریابد.

وضع بشری

اندیشه‌هایی که در کتاب توتالیترسم به شکلی ضمنی و نارس بیان شده بود، در کتاب فلسفی عمده آرنست یعنی وضع بشری به صورتی روشن و رسا بیان شده است. در اینجا آرنست می‌کوشد با رجوع به تجربه انسان تفسیر پیچیده‌تری از وضع بشری به دست دهد و بویژه با اشاره به تجربه انسان در اعصار دیگر، امکانات دیگری را که انسان از آنها برخوردار است، باز نماید. چنان که پیشتر اشاره شد، آرنست از زبان به عنوان تجربه بشری در این خصوص بهره بسیار گرفته است. زبان و واژگان حاوی طیف گسترده‌ای از تجربیات ممکن هستند و نظریات هیچگاه نمی‌توانند آن تجربیات را کاملاً باز نمایند. واژگان حاوی خاطر جهان‌های تجربه‌ای هستند که زمانی زنده و جاری بوده‌اند. هر واژه، تاریخی پیچیده و گوناگون داشته است. زبان فرهنگ‌های تاریخی، مخزن تجربیات آن فرهنگهاست و تجربیاتی را بازمی‌نماید که زبان و واژگان ما ممکن است دیگر باز نمایند. پس برای دریافت وضع بشری باید به زبانهای گذشته و باستانی رجوع کرد. از همین رو، وی مکرراً به زبانها و فرهنگهای یونانی و رومی اشاره می‌کند. موضوع بحث او در اینجا اشکال گوناگون فعالیت انسانی است که به نظر او سنت سراسر فلسفی غرب به آن بها نداده و در عوض اندیشه را از عمل برتر شمرده است. وی سه وجه فعالیت بشری را از هم تمیز می‌دهد یکی تلاش معاش، دوم کار خلاق، و سوم عمل.

منظور آرنست از تلاش معاش (labour) مجموعه فعالیت‌هایی است که لازمه تأمین معاش و تداوم بقای آدمی است. تلاش معاش فعالیتی

تلاش معاش بود. تنها سزوران و برده داران از این ضرورت معاف بودند و در حوزه عمومی یا آگورا با همقطاران خود در حیات سیاسی شرکت می کردند. برخلاف خانوار، عرصه عمومی حوزه آزادی و «عمل» بود. البته با ظهور استبداد و خودکامگی عرصه عمومی از میان می رفت و افراد در درون خانواده ها فرومی غلتیدند. عرصه عمومی، عرصه عمل، آزادی، گفتار، افتخار، شجاعت، سخن آوری و حتی جنگ آوری بود. آرنت از پریکلس و آشیل در یونان و رهبران انقلاب آمریکا بعنوان قهرمانان عرصه عمل نام می برد. سیاست بعنوان عرصه عمل صرفاً انعکاسی از عرصه فعالیت اقتصادی و اجتماعی نیست بلکه حیاتی جداگانه و خاص خود دارد که نمی توان آن را به حیات اجتماعی و اقتصادی فروکاست. نفس عمل سیاسی مهمتر از نتایج و پیامدهای آن است، زیرا پیش بینی ناپذیری نتایج اعمال خود از مختصات ذاتی عمل سیاسی است. در این ویژگی است که احتمال پیدایش نقطه های عزیمت کاملاً نو و بی سابقه متصور است. از همین رو، آرنت از عمل انقلابی انسانها مثلاً در انقلاب آمریکا، در کمون پاریس و در جنبش شوراهای کارگری در روسیه ستایش می کند. چنین مردانی فضاهای عمومی تازه ای ایجاد کردند و از حضور در صحنه عمومی عمل لذت بردند؛ بدون وجود آنان، تاریخ شکل دیگری به خود می گرفت. آرنت به نقل از سنت اگوست می گوید «برای اینکه آغازی وجود داشته باشد، انسان آفریده شد».^{۳۲}

به نظر آرنت، امروزه هم امکان عمل آزاد وجود دارد اما لازمه آن برقراری حوزه ای عمومی است که در جامعه مدرن رو به زوال بوده است. به این تعبیر، در دنیای مدرن، سیاست رو به زوال است. شأن نزول سیاست از دیرباز، از زمان یونانیان تأمین حوزه ای عمومی برای عمل بوده است. بدین سان، برداشت آرنت از سیاست و کارویژه های آن با برداشت مدرن رایج در علوم اجتماعی تفاوتی عمیق دارد. در دیدگاههای مدرن کارویژه های سیاست عبارتست 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 و جز آن. در همه این دیدگاهها افراد همچون مفعول فعل کارگزاران سیاسی و پذیرای نقش های ساختاری پنداشته می شوند. «اقتصادی سازی» زندگی سیاسی به تعبیر قدیم یونانی موجب خصوصی سازی آن شده است؛ «در نتیجه کل جماعات مدرن به اجتماعات کارگران و کارمندان تبدیل شد».^{۳۳} در مقابل، دیدگاه آرنت بر انسان بعنوان فاعل و کارگزار عمل آزاد تأکید می کند. به نظر او، پیدایش انسان بعنوان مفعول و کارپذیر محصول ظهور مفهوم «جامعه» در اعصار اخیر بوده است که به معنی عرصه ای خصوصی و جدا از عرصه عمومی عملی 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 این تمایز خانواده های خصوصی به خاطر عرصه عمومی وجود داشتند نه بالعکس چنانکه در اعصار اخیر با ظهور مفهوم جامعه پیش آمده است. در فلسفه مسیحی

● از دید آرنت، توتالیتریسم و واقعیت گریزی و اسطوره گرایی بازتاب تجربه تنهائی توده های از هم گسیخته است که خود نتیجه تحولات تاریخی عمده ایست، تحولاتی که به بی ریشه شدن، انزوا و گسیختگی توده های عظیم مردم انجامیده است. سلطه توتالیتری در سایه تجربه شدن تنهائی ممکن می گردد و این تجربه در دوران ما بیش از هر دوران دیگر گسترش یافته است.

● آرنت نشان می دهد که میان ملت گرایی و نژادگرایی هیچ نسبتی وجود ندارد بلکه برعکس، مفهوم ملیت موجب ترکیب نژادها در دولت ملی می گردد و یا مرزهای ملی، افراد متعلق به یک نژاد را از هم دور می سازد. ریشه نژادگرایی را باید در امپریالیسم جست که با گسترش خود نژادها را در برابر هم قرار داد و زمینه نژادگرایی را فراهم آورد.

از روابط محتمل پدید می آید که محصول عمل است و در عمل است که انسانها خودشان را بعنوان افرادی بی همتا آشکار می سازند. نتایج احتمالی این نوع از فعالیت برخلاف دو نوع پیشین بر افراد آشکار نیست و از همین روست که عمل، فعالیت آزاد است. عمل، «تنها فعالیت است که مستقیماً میان انسانها جاری است بدون آنکه اشیاء یا مواد در آن دخالت کنند».^{۳۴} فرد عمل کننده نمی تواند پیامدهای عمل خویش را زیر انضباط خود درآورد. بنابراین نتیجه عمل را نمی توان از روی نیت عامل حدس زد. همین خصلت انضباط ناپذیر و غیر قابل پیش بینی بودن عمل آزاد انسان است که سرشت تاریخ و سیاست را رقم می زند. «حتی نوری که زندگی خصوصی و درونی ما را روشن می سازد، بالمآل از نور روشن تر حوزه عمومی ساطع می شود».^{۳۵} طبعاً تنها انسان تاریخ و سیاست دارد. بنابراین عمل خصلتی جمعی دارد و نیازمند عرصه ای عمومی است. دولت - شهر یونانی یکی از مظاهر عمده عرصه عمل عمومی و آزاد بود. «آزادی بعنوان پدیدار سیاسی همزمان با ظهور دولت - شهرهای یونان پدید آمد و از زبان هرودوت به وضعی تعبیر شد که شهروندان در آن بتوانند بی آنکه کسی فرمان براند و فرقی میان فرمانروایان و فرمانبرداران وجود داشته باشد، با هم زندگی کنند».^{۳۶} بنابراین، «سیاست» در دولت - شهر یونانی وضع شد زیرا در آنجا فضایی عمومی وجود داشت که عرصه عمل آزاد و عمومی یعنی سیاسی شهروندان بود. در آنجا حوزه عمومی و حوزه خصوصی از یکدیگر متمایز بودند. خانه بعنوان حوزه خصوصی، عرصه ضرورت و

خشونت و با توان جسمانی تفاوت اساسی دارد و عبارت از انرژی و عصبیتی است که بواسطه عمل جمعی ایجاد می‌شود. بنابراین، قدرت پدیده‌ای منفی نیست و بعلاوه میان قدرت و آزادی نیز تعارضی وجود ندارد بلکه این دو با یکدیگر روابط درونی دارند.^{۳۷}

چنان که اشاره شد، آرنت برداشت ویژه‌ای از آزادی دارد که در آن آزادی با امکان عمل در عرصه عمومی و سیاسی یکسان گرفته می‌شود. این معنی از آزادی در مقابل معنای جدید لیبرالی آزادی به مفهوم فراغت از سلطه و اجبار خارجی قرار می‌گیرد. در این مفهوم منفی از آزادی (در اندیشه کسانی چون لاک و جان استوارت میل) استقلال عرصه خصوصی فرد، عدم تقید او، عدم دخالت در امور او، خودمختاری، خودسامانی و گزینش آزاد او میان شیوه‌های مختلف زندگی موردنظر است. اما چنین برداشتی از آزادی مشکلاتی ذاتی در بردارد، مثلاً هیچ معلوم نیست که در واقع فرد تا چه اندازه می‌تواند مستقل از دیگران و خودمختار باشد و چگونه حتی نفوذ عوامل بیرونی به نحوی ناخودآگاه بر کردار و کنش و منش او تأثیر می‌گذارد. بعلاوه، آزادی منفی با «تلاش معاش» در پیوند است و لازمه حراست از زندگی انسانها بعنوان کارگران و حمایت از آنان در برابر دست‌اندازی حکومت است. در مقابل، برداشت آرنت از آزادی برداشتی مثبت است که در آن آزادی نه به حوزه خصوصی بلکه به حوزه عمومی و عمل جمعی با دیگران مربوط می‌شود. آزادی مثبت امکان عمل درحوزه عمومی است درحالی که آزادی منفی رها ماندن در عرصه خصوصی است. آرنت در بحث از آزادی میان آزادی و رهاسازی تمیزی اساسی قائل می‌شود. چنان که قبلاً گفتیم، انسان در عرصه تلاش معاش تابع طبیعت است، اما در عرصه کار خلاق و عمل از حد طبیعت فرامی‌رود و از آن آزاد می‌شود. رهاسازی به آزادسازی انسان از قیدوبند طبیعت و مقتضیات آن اشاره دارد. آزادسازی بدین معنا تنها مقدمه آزادی است نه عین حال. فرد رها شده از قید طبیعت یعنی از ضرورت تلاش معاش به این معنا «رها» شده اما آزاد نیست یعنی در عرصه عمومی عمل وارد نشده است. چنین فردی ممکن است درعین «رهایی» از سلطه طبیعت، در بند حکومت خودکامه‌ای باشد که مجال «آزادی» به وی ندهد. البته رهایی از قید حکومت خودکامه هم به معنی اصلی آزادی نیست بلکه باز هم تنها شرط آن است. پس «... اولاً آزادی و رهایی یکی نیستند؛ ثانیاً رهایی ممکن است شرط آزادی باشد ولی به هیچ‌رو 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.»^{۳۸} خلاصه، رهایی از نیاز و رهایی از قیدوبند، آزادی به معنی راستین نیست؛ آزادی تنها در عرصه عمومی عمل و در فضای عمل سیاسی آزاد آشکار می‌گردد اما البته این آزادی درعین حال نیازمند رهایی از نیاز و از خودکامگی است. آرنت مفاهیم آزادی مثبت و منفی و فرق آزادی و رهایی را در کتاب درباره انقلاب بسط داده و به کار برده است. در آنجا چنان که ذیلاً خواهیم دید، آرنت نشان می‌دهد که چگونه خواست رهایی توده‌ها از بند فقر و نیازمندی و

مفهوم ارسطویی انسان بعنوان حیوانی سیاسی و مربوط به عرصه عمل آزاد و عمومی به گونه موجودی طبعاً اجتماعی ترجمان یافت. همچنین سیاست به مفهوم یونانی آن یعنی فعالیت آزادی 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 اینک سیاست در خدمت جامعه و اقتصاد قرار می‌گیرد. چنین است بنیاد اساسی کل نظریه پردازی سیاسی در ادوار مدرن. سیاست اینک صرفاً عرصه عمل نیروها و طبقات اجتماعی پنداشته می‌شود که در آن انسان بعنوان «سوزه» جایگاهی ندارد. توتالیترسیم از این‌رو تنها یکی از جلوه‌های اصلی سیاست در عصر مدرنیسم است. نظام‌های سیاسی معاصر خواه توتالیتر یا غیر از آن، مفهوم سیاست بعنوان فضای عمومی عمل آزاد را نابود ساخته و به جای آن «سیاست رفاه بخشی» را گذاشته‌اند. در معنای مورد نظر آرنت، سیاست رابطه‌ای عمومی میان افراد آزاد و برابر است و از این‌رو مقولاتی چون سلطه و حاکمیت که معمولاً محتوای اصلی سیاست پنداشته می‌شود از دایره آن مفهوم خارج می‌گردد. سیاست اصلاً رابطه‌ای میان افراد آزاد و برابر بوده لیکن اینک به شکل رابطه‌ای آمرانه میان حاکم و محکوم درآمده است. سیاست با حکومت تفاوتی اساسی دارد. حکومت و سلطه و حاکمیت امری ماقبل سیاسی است. بنابراین لازمه سیاست وجود حوزه‌ای عمومی است نه دستگاه حکومت و حاکمیت.^{۳۹} عرصه‌های عمومی گوناگون و متعدد ممکن است درحول مسائل و موضوعات مشترک گوناگون شکل گیرد یا به سهولت از بین برود.

در سنت فلسفه سیاسی غرب از آغاز، سیاست برحسب مفهوم کار خلاق تصور شد نه برطبق مفهوم عمل آزاد. در اندیشه قدیم، حکومت در ذیل مفهوم کار خلاق و کارشناسی حرفه‌ای قرار می‌گرفت و نمونه اصلی آن مدینه فاضله افلاطون بود که مدل سیاستمدار بعنوان کارشناس حرفه‌ای را عرضه می‌کرد، مدلی که در آن «کارخلاق» مستلزم وحدت در هدف و کاربرد وسائل برای رسیدن به آن است. در آنجا سیاست به معنای انجام کاری برای رسیدن به هدفی بود (کارخلاق). برعکس، در اندیشه سیاسی عصر جدید، سیاست با مفهوم تلاش معاش و تأمین ضرورت پیوند یافت و ابزار رفع نیازها 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 تبدیل شد.^{۴۰} در هر دو مورد، نظم و پیش‌بینی‌پذیری اساس سیاست شد حال آنکه عمل آزاد بعنوان جوهر راستین سیاست نیازمند بی‌نظمی، پیش‌بینی‌ناپذیری، آزادی و تکثر است و این همه با مفهوم حاکمیت عمیقاً مبیانت دارد. پس سیاست بعنوان حاکمیت با سیاست بعنوان عمل افراد برابر در عرصه عمومی تفاوت بنیادی دارد. سیاست به معنای اخیر با قدرت تباینی ندارد اما آرنت قدرت را به مفهوم خاصی به کار می‌برد. «قدرت فقط هنگامی ایجاد می‌شود... که افراد برای این که دست به اقدامی بزنند، به هم می‌پیوندند.»^{۴۱} در نظر او، قدرت با

درست اندیشی و احساس تعلق و رواج عقل سلیم است و در غیاب آن است که ایدئولوژیهای رؤیائی و واهی از نوع نژادگرایی رواج می‌یابد. انسان بی‌جماعت و بی‌جهان پیامد انسان توده‌ای و ذره‌گونه‌ای است که مستعد پذیرش ایدئولوژیهای توتالیتری است. «از جهان بیگانگی، نه از خودبیگانگی چنان که مارکس می‌گفت، ویژگی عصر جدید بوده است.»^{۳۹} در نتیجه، حوزه عمومی رو به افول رفته و به جای آن نگرانی دربارهٔ نفس گسترش یافته است. بدون چنین جهان و جماعتی، انسانها چیز مشترکی برای اندیشیدن ندارند و در نتیجه تفکر، خیالی واهی و بی‌پایه می‌شود. در عصر جدید، بواسطهٔ تحولات بنیادی و مستمر، انسان جهان و جماعت مشترک و پایدار خود را از دست داده و در وضع بی‌جهانی گرفتار شده است و در نتیجه احساس امنیت، معنا و واقعیت را نیز از دست داده است. «جنبش‌های توده‌ای ایدئولوژیک مدرن هم طرز فکری بی‌جهان دارند»^{۴۰} انسان بی‌جهان، انسان بی‌جا و مکان و بی‌جماعتی است که جای خاصی در جهان ندارد که در آن پنهان شود. در غیاب این جهان انسان دوباره به جهان زندگی خصوصی و درونی و عرصهٔ طبیعت و تلاش معاش درافکنده می‌شود. به عبارت دیگر، انسان از عرصهٔ سیاست، عمل و کار خلاق به عرصهٔ «جامعه» یعنی، عرصهٔ زندگی خصوصی بازمی‌گردد. جامعه در مفهوم مدرن آن صرفاً مظهر وحدت انسانها به حکم عضویت مشترک 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 دغدغهٔ آن همان دغدغهٔ زندگی خصوصی یعنی تلاش معاش است. به عبارت دیگر، جامعه همان اقتصاد است و محصور به علائق اقتصادی است. افراد در «جامعه» (طبیعی) برحسب منافع خود به گونه‌ای یکسان رفتار می‌کنند و خصلت فردی خود را از دست می‌دهند. جامعه بدین معنا، فرآوردهٔ تاریخی جدیدی است که با سلطهٔ اقتصادی و سیاسی بورژوازی پدید آمده است و در آن همنوایی اجتماعی، فرد و فردیت و عمل آزاد فردی را منکوب ساخته است. «جامعهٔ طبیعی» به این معنا، اول در نهاد خانوادهٔ پدرسالار، سپس در مفهوم «ملتی» که دولت مطلقه ایجاد کرد، بعد 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 مدرن هستند. نقش فرد در همهٔ این مراحل و موارد نقش همآوائی و اغفال و زیست طبیعی و غیرسیاسی است. بدین سان، جامعه جانشین عرصهٔ عمل شده است. چنان که پیشتر اشاره شد، بی‌جهت نیست که علوم اجتماعی امروز علوم رفتارگرا شده‌اند و با «عمل» سروکاری ندارند. «رفتار» به معنای ایفای نقش‌های از پیش تعیین شده است درحالی که عمل، آغازگر و انقلابی و پیش‌بینی‌ناپذیر است. آمار هم علم همین رفتارهای پیش‌بینی‌پذیر انسان اجتماعی یعنی انسان طبیعی و غیرسیاسی است. سوسیالیسم هم چیزی جز استقرار تدریجی این مفهوم از جامعهٔ غیرسیاسی نبوده است. بنابراین، «زوال تدریجی دولت» و عمل سیاسی در حوزه عمومی، آرمان آینده نیست بلکه واقعیت

● ملت‌گرایی به معنی درست آن، با سرزمین، فرهنگ، تاریخ و نهادهای اجتماعی سروکار دارد درحالی که نژادگرایی به ویژگیهای درونی فرد می‌پردازد و از بی‌ریشگی، بی‌سرزمینی، بی‌تاریخی و بی‌فرهنگی تغذیه می‌کند و از این رو بی‌شکل است و برای توده‌های گسیخته و بی‌ریشه جذابیت دارد.

● توتالیتریسم تنها یکی از جلوه‌های اصلی سیاست در عصر مدرنیسم است. نظامهای سیاسی امروزین، خواه توتالیترا یا غیر آن، مفهوم سیاست بعنوان فضای عمومی عمل آزاد را نابود کرده و به جای آن «سیاست رفاه بخشی» را گذاشته‌اند. سیاست، دراصل، رابطه‌ای میان افراد آزاد و برابر بوده، اما امروز به گونهٔ رابطه‌ای آمرانه میان حاکم و محکوم درآمده است. سیاست با حکومت تفاوتی اساسی دارد.

از قید خودکامگی سیاسی غلبه یافته و آزادی مثبت را از میدان به‌در کرده است. خواست‌رهایی از فقر و نیازمندی زمینه‌ساز جامعهٔ توده‌ای بوده است درحالی که آزادی مثبت تنها در جامعهٔ مدنی قابل اعمال است. وی همچنین سیاست در جوامع مدرن را که عمل در حوزه عمومی نیست بلکه فعالیت پشت پردهٔ احزاب و گروههاست، از عرصهٔ آزادی و سیاست خارج می‌کند. سیاست نیازمند عمومیت است. در سیاستی که تحت سلطهٔ احزاب و گروههای صاحب نفوذ است، عرصهٔ عمومی و فرصت برای عمل عمومی به ندرت پیدا می‌شود. احزاب در دموکراسیهای فعلی موجوداتی بوروکراتیک و جزم‌اندیش شده‌اند و از موانع عمدهٔ گسترش عرصهٔ عمومی به‌شمار می‌روند.

در مقابل این تصویر از وضع بشری است که آرنت تحلیل خود از تجدد را بعنوان تجربه‌ای در کژدیسی سرشت انسان بررسی می‌کند. تجدد به مثابه انحرافی در مسیر زندگی انسان تلقی می‌شود. این تحلیل در وضع بشری و نیز در کتاب دربارهٔ انقلاب پیگیری شده است. طبق استدلال آرنت، انسان در عصر جدید «بی‌جهان» 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 و هنر و سنت و مذهب و قانون و تمدن انسانی بطور کلی است. شاخص انسان از حیوان همین جهان مصنوعی است که بدون آن معنای حیات انسانی روشن نمی‌شود. زیستن در چنین جهانی شرط

میان رفت. در این دیدگاه تکاملی و تاریخی، انسان و عمل آزاد او در عرصه عمومی تنها ابزار ناخودآگاهی در دست نیروهای نهفته تاریخ تلقی شدند. در نتیجه، حتی انقلابات هم بعنوان مراحل پیش بینی پذیر از فرآیند تاریخ به شمار آمدند. بدین سان، والاترین مظهر عمل آزاد سیاسی در چنبر ساختهای تکاملی تاریخ گرفتار شد. بعلاوه، علم گرایی قرون نوزدهم و بیستم یکی از عوامل عمده غفلت از عمل انقلابی بوده است و بدین ترتیب مفهوم فرآیندها و نیروهای اجتناب ناپذیر تاریخی در علوم اجتماعی جدید اندیشه انسان مدرن در زمینه تاریخ و سیاست را اشغال و فلج کرده است.

از دیدگاه آرنت، انقلاب آمریکا 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 معنی انقلاب آمریکا در عرصه «عمل» اتفاق افتاد نه در حوزه «تلاش معاش». بنیان گذاران جمهوری آمریکا خودشان را آلت دست نیروهای تاریخی نمی دانستند بلکه به طور خودجوش و آزاد با مباحثه آزاد و تصمیم گیری بنیان تازه ای ایجاد کردند.

اما تجربه انقلاب آمریکا دیگر تکرار نشد؛ انقلاب فرانسه تجربه ای یگرس متفاوت بود که سرانجام نه در عرصه عمل آزاد بلکه در عرصه طبیعت و تلاش معاش قوام یافت ولیکن خود این تجربه بعدها به صورت سرمشق همه انقلابهای دیگر هم درآمد. «آنچه در چشم مردان انقلاب آمریکا بزرگترین نوآوری حکومت جدید جمهوری به شمار می رفت یعنی بکار بستن و بسط دادن نظریه تفکیک قوای منتسکیو در سازمان سیاسی جامعه، نزد انقلابگران اروپا هیچ گاه چنان قدری نیافت.»^{۳۳} رهبران انقلاب فرانسه نیز در آغاز خودشان را به معنای مثبت، آزاد تلقی می کردند و در پی درافکندن طرحی کاملاً نو بودند اما تجربه فقر و نابرابری اجتماعی و ضرورت تأمین معاش، انقلاب را «طبیعت زده» کرد و از مسیر اصلی اش خارج ساخت. تصور خود انقلاب بعنوان بهمنی پیش رونده و کنترل نشدنی حاکی از سرنوشت آتی آن انقلاب بود. انقلاب فرانسه می خواست شرایط تأمین آزادی مثبت یعنی عمل سیاسی آزاد در عرصه عمومی را به ارمغان آورد ولیکن در برخورد با «مسئله اجتماعی» و ضرورت تأمین معاش از آن مسیر منحرف شد و در عوض به تأمین آزادی منفی یعنی رهانیدن توده ها از چنگال فقر کشانده شد و سرانجام به همین بهانه دیکتاتوری تازه ای برقرار ساخت. اما «مسئله اجتماعی یعنی مشکل هولناک فقر توده ها که حادث ترین واز نظر سیاسی چاره ناپذیرترین مسئله در هر انقلاب دیگر به شمار می رفت، در انقلاب آمریکا تقریباً هیچ تأثیری نداشت.»^{۳۴} بدین سان، از زمان انقلاب فرانسه به بعد و تحت تأثیر آن، همه انقلابات به نام آزادی مثبت شروع شده اند ولیکن با سرنوشتی تراژیک روبرو گردیده اند به این معنی که ضرورتاً به ایجاد دیکتاتوریهایی هولناکی انجامیده اند. «حقیقت غم انگیز این است که انقلاب فرانسه به فاجعه انجامید اما تاریخ جهان را به وجود آورد حال آنکه انقلاب آمریکا پیروز و کامیاب شد ولی اهمیت آن هرگز از اهمیت یک رویداد محلی تجاوز نکرده است.»^{۳۵} تفاوت

ناخوشایند جاری است. بدین سان، تلاش معاش جای کار خلاق و عمل سیاسی را می گیرد و زندگی «طبیعت زده» می شود. جامعه توده ای تنها تداوم طبیعی تلاش معاش در خانواده و جامعه طبقاتی است. نتیجه، بیگانگی انسان از جهان خویش یا از جهان بیگانگی انسان است که ریشه های آن به سده های شانزدهم و هفدهم بازمی گردد یعنی به دورانی که تکیه انسان بر جهان خود، بر مالکیت خود و بر شناخت خود از جهان در نتیجه تحولات گوناگون سست شد. با تبدیل مالکیت اثبات به سرمایه سرگردان، جایگاه مستقر انسان در جهان دچار تزلزل گشت. از همین رو، آرنت میان مالکیت و ثروت تمیز می دهد: مالکیت داشتن جایگاهی خصوصی در جهان است، جایگاهی که بتوان در آن پنهان شد «آنچه آزادی را ضمانت می کرد، مالکیت بود نه قانون».^{۳۶} اما ثروت و سرمایه پدیده تازه ایست که از قرن شانزدهم پیدا شده و عبارت است از وفور کالاها و مصرفی. مالکیت پدیده ای متعلق به جهان کار خلاق است در حالی که ثروت و سرمایه مقوله ای است مربوط به جهان تلاش معاش، ضرورت و طبیعت. توسعه اقتصادی به معنی امروزی نیز تلاش معاش را جانشین کار خلاق و عمل سیاسی کرده و انسان را هرچه بیشتر «بی جهان» و «بی سیاست» ساخته است. در فرآیند «طبیعی شدن» زیست و جهان انسانی، تنها دغدغه آدمی معطوف به دور تکراری تولید و مصرف شده است. در نتیجه، تلاش معاش در تمدن مدرن، بر کار خلاق و عمل در عرصه عمومی پیشی گرفته و از آن برتر شمرده می شود. کار و تولید و مصرف و رفاه و وفور به ارزشهای مسلط در جهان مدرن تبدیل شده است. به نظر آرنت، فرآیند «طبیعی» تر شدن جهان بدین گونه به معنی واپس رفتن آن است. بدین سان، جهان مدرن به جهان «کارگران» تبدیل شده است. بطور کلی «بی جهانی» انسان مدرن، طبیعت زدگی و «رفتاری» شدن زیست اجتماعی مهمترین ویژگیهای تهای عصر مدرن است.

«درباره انقلاب»

به نظر آرنت، انقلاب یکی از جلوه های اصلی «عمل درخوزه عمومی» است و مهمترین کارویژه آن بازگشایی فصلی نو در تاریخ است و یا باید چنین باشد. بدون آغازی نو، انقلاب معنی نخواهد داشت. «مفهوم جدید انقلاب از این تصور جداشدنی نیست که مسیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می گردد و داستانی سراسر نو که هیچ گاه قبلاً گفته یا دانسته نشده است بزودی شروع خواهد شد.»^{۳۷} بنابراین انقلاب مظهر آزادی سیاسی و تاریخی انسان است و نظریه تاریخ بعنوان فرآیندی پیوسته و مستمر و فاقد گسست را نفی می کند. در حقیقت در دوران پس از انقلاب فرانسه، یعنی دوران بدبینی به انسان بود که چنین دیدگاههای تکاملی پدیدار شد و در آنها نیروهای مرموز تاریخی جانشین عمل آزاد انسان گردید. بدین سان تفاوت تاریخ (بعنوان عرصه ابتکار و گسست) و طبیعت (عرصه استمرار و تکرار) از

جامعه مدرن سهمی داشته است. «هیچ فکری منسوخ تر، بی فایده تر و خطرناکتر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رهاندن بشر از چنگال فقر نیست.» «تاریخ انقلابهای گذشته بی هیچ شبهه ثابت می کند 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.»^{۵۱} احزاب سوسیالیست و کمونیست هم به نظر او گرفتار ملاحظات ضرورت طبیعی و اندیشه فرآیند اجتناب ناپذیر و طبیعی تاریخ و جامعه بوده اند. در عوض، شوراهای کارگری که مظهر عمل خودجوش و عرصه عمومی و آزادی بوده اند، در همه انقلابات از انقلاب فرانسه تا انقلاب روسیه سرکوب شده اند. شوراهای مردمی لازمه حفظ عرصه عمومی در سیاست هستند و وظیفه اصلی آنها باید سیاسی باشد نه اداری و اقتصادی. وی طبعاً سیستم شوراهای را بر نظام های حزبی ترجیح می دهد. اما به گفته او «حتی مورخانی که آشکارا طرفدار انقلاب بوده اند... توانسته اند بفهمند که نظام شورایی به معنای شکل جدیدی از حکومت است و فضای همگانی تازه ای برای استفاده از آزادی می گشاید.»^{۵۲}

بطور کلی انقلابات مدرن علائق انسان را از حوزه عمل سیاسی به حوزه اجتماعی و اقتصادی معطوف داشته است و از این رو غرض اصلی آنها نقض شده و در عوض موجب ظهور دیکتاتورهای هولناکی گردیده است.

جمع بندی

آرنت برداشتی متفاوت و ویژه از سیاست دارد. سیاست از دیدگاه او خصیصه فضاگونه دارد. هر عمل یا اندیشه سیاسی در حضور دیگران و در فضای عمومی صورت می گیرد و از این رو سیاست پدیده ای است متضمن تنوع و تکثر. عمل و اندیشه سیاسی در پی کسب شناسایی عمومی است. سیاستمدار نمی تواند در انزوا تصمیم بگیرد و چون فیلسوف در خانه در بسته خود به حقیقت برسد. داوری سیاسی، آن نوع داوری است که مواضع و چشم اندازهای دیگران را در نظر می گیرد و از این نظر با تفکرات فلسفی و علمی که به صورتی تک ذهنی در پی کشف حقایق است، تفاوت اساسی دارد. غایت اندیشه و عمل سیاسی حقیقت جویی نیست بلکه آزادی است. جستجوی حقیقت بعنوان ارزش غایی ضرورتاً با آزادی انسان سازگار نیست. حقیقت، اجبارآمیز و سلطه گراست و همنوایی می طلبد و «خطا» را بر نمی تابد در حالی که آزادی متضمن امکان انجام خطاست. اما جنبش علمی روشنگری، از آغاز جنبشی اقتدارطلبانه بوده است. اندیشه حقیقت خفرتی برای آزادی در حوزه زندگی سیاسی است و شرط آزادی یعنی تنوع و تکثر را از میان می برد.

اصلی انقلاب پیروزمند آمریکا و انقلاب ناکام فرانسه در این بود که انقلاب در آمریکا انقلابی سیاسی بود و با مسئله آزادی و شکل حکومت سروکار داشت در حالی که انقلاب فرانسه ملاحظات اجتماعی و اقتصادی را بر ملاحظات سیاسی برتری داد و خواست توده ها برای رهایی از فقر، انقلاب را به کام دیکتاتوری کشاند. فقر توده ها در اروپا پدیده ای چشمگیر بود در حالی که آمریکا از آغاز از ثروت و رفاه و وفور بیشتری برخوردار بود و در نتیجه «مسئله اجتماعی» در آن کشور وجود نداشت. در این مورد از ناظری نقل می کند که «در طول ۱۲۰۰ میل یک تن ندیدم که دست گدایی دراز کند.»^{۲۶} در نتیجه، در آمریکا رهبران انقلاب می توانستند، فارغ از مسئله اجتماعی و فقر و قانونگذاری در مورد آن، هم خود را مصروف مسئله سیاسی توزیع قدرت نمایند. در عوض در فرانسه ملاحظات سیاسی مربوط به آزادی و شکل حکومت، تحت تأثیر مخرب مسئله رهاسازی توده ها از فقر قرار گرفت و به این بهانه خشونت و بیداد در مقیاسی عظیم صورت پذیرفت. «فقر پستی و خواری می آورد چون تن آدمی را حاکم بر او قرار می دهد و... انسان را به زیر مهمیز بی امان ضرورت می کشاند. به حکم همین ضرورت بود که انبوه خلق به یاری انقلاب فرانسه شتافتند، به آن الهام بخشیدند، آنها پیش راندند و سرانجام به نابودی کشاندند.»^{۲۷}

«رو بسپیر... خودکامگی آزادی یعنی دیکتاتوری به خاطر استقرار آزادی را که خود مبدع آن بود در برابر حقوق سان کولوتها یعنی لباس و غذا و تولیدمثل رها کرد... نقطه واگرد انقلاب فرانسه و همه انقلابهای بعدی هنگامی فرا رسید که حقوق بشر به حقوق سان کولوتها مبدل شد.»^{۲۸}

بدین سان، «رهایی» جانشین «آزادی» شد و «رهایی از استبداد طبیعت» توده ها را گرفتار استبداد دولت کرد. ظهور توده های فقیر در صحنه انقلاب فرانسه، مسیر آن انقلاب را تابع استبداد طبیعت و ضرورت معاش ساخت و در نتیجه آزادی تسلیم ضرورت اجتماعی و اقتصادی گردید و حتی سیاست و عمل سیاسی به معنی درست آن بر حسب رهایی از بند ضرورت معاش فهمیده شد. آرنت به نقل از دوتو کوپل می گوید «از میان کلیه تصورات و احساساتی که راه را برای انقلاب گشود، تصور و ذوق آزادی همگانی پیش از همه ناپدید شد.»^{۲۹}

از دید آرنت، نظریه انقلاب مارکسیستی هم این انحراف بزرگ در اندیشه انقلاب را بعنوان 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 می آید نه کمبود و قحطی.»^{۵۰} در نتیجه، سیاست و عمل سیاسی صرفاً رو بنای ضرورت اقتصادی پنداشته شد. به نظر آرنت، مارکسیسم در این رابطه خصیصه طبیعت گرا و غیرسیاسی داشته است. وی استدلال می کند که اندیشه های خود مارکس با این حال در این خصوص بی تناقض نیست زیرا مارکس از یک سو بر کار و تلاش معاش برای رهایی از فقر تأکید می کند ولیکن از سوی دیگر امیدوار است که در نتیجه آن انسان از عرصه نیاز طبیعی به عرصه آزادی سیاسی گام بگذارد. اما به هر حال چنان که پیشتر اشاره شد، به نظر آرنت مارکسیسم در طبیعت زدگی

اندیشه‌های سیاسی هانا آرنت

علم در عصر ما جان‌نشین مذهب شده و در مسلخ دعاوی حقیقت مطلق آن انسانیت و روابط انسانی قربانی می‌شود. علم جلوی تنوع عقاید را می‌گیرد و اگر دعاوی حقیقت مطلق علم بطور کامل ثابت شود (که البته خوشبختانه هنوز نشده) باب بحث و گفتگو که مظهر حیات انسانی است، بسته خواهد شد. تا حقیقتی ثابت نشده، آزادی هست. جستجوی حقیقت در حوزه فلسفه و علم همواره فرآیندی غیرعمومی و مجزاً از زندگی اجتماعی بوده است و از این رو، میان علم و فلسفه با سیاست که عرصه اصلی تنوع و تکثر است، نسبتی وجود ندارد. «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.»^{۵۳} آرنت برای رأی و نظر در مقابل «حقیقت» برخلاف فلاسفه اعتیاری اساسی قائل است. «پارمنیدس و سپس افلاطون سهمگین‌ترین ضربه‌ها را به شهرت و اعتبار «عقیده» وارد کردند بطوری که از آن روزگار تاکنون «عقیده» ضد «حقیقت» تلقی شده است.»^{۵۴} اما حقیقت

از هر نوع، ذاتاً الزام‌آور و سلطه‌گر و طالب اطاعت است و از این رو مفاهیم معنای درست سیاست به مفهوم عمل جمعی در حوزه عمومی است. کوشش علوم اجتماعی مدرن برای یافتن قوانین کلی فرآیندهای 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 برحسب طبقات اجتماعی، مراحل توسعه اقتصادی، ساختار و کارویژه‌های جامعه توضیح دهد، از سرشت انضباط ناپذیر و بی‌نظیر وقایع سیاسی غافل می‌ماند. بطور کلی حیات انسان خصلتی متنوع، پیچیده و پیش‌بینی ناپذیر دارد و علوم اجتماعی از دریافت آن عاجز است. نمی‌توان پیچیدگی زندگی اجتماعی را در چارچوب‌های ساده علمی بیان کرد. بعلاوه، انسانها موجوداتی بی‌نظیرند که می‌توانند دست به اعمال بی‌سابقه و ابتکاری بزنند. هر تولدی امکان تازه‌ای است: «با پا به جهان گذاشتن هر انسان تازه یک آغاز و یک جهان تازه با به عرصه وجود می‌گذارد»^{۵۵} برسیستم و ساختار و نقش تأکید می‌کند، قابل تبیین نیست. سیاست بویژه خصلتی عملی و تصادفی، پیش‌بینی ناپذیر و تغییرپذیر دارد.

□□ زیرنویس‌ها

30. Ibid. p. 47.

۳۱. انقلاب ص ۳۹.

۳۲. همان ص ۳۰۵.

33. *The Human Condition* p. 42.

۳۴. انقلاب ص ۲۱۸.

۳۵. همان صص ۱۹۷-۱۹۵.

۳۶. همان ص ۲۵۱.

۳۷. در اینجا شباهت اندیشه‌های آرنت با

اندیشه‌های میشل فوکو درباره قدرت، آزادی

و مقاومت بسیار چشمگیر است.

۳۸. همان ص ۳۸.

39. *The Human Condition* p. 231.

40. Ibid. p. 233.

۴۱. انقلاب ص ۲۵۹.

۴۲. همان ص ۳۶. ۴۳. همان ص ۲۸.

۴۴. همان ص ۲۹. ۴۵. همان ص ۷۸.

۴۶. همان ص ۹۴. ۴۷. همان ص ۸۳.

۴۸. همان صص ۸۵-۸۴.

۴۹. همان ص ۳۵۱.

۵۰. همان ص ۸۷.

۵۱. همان صص ۱۵۶ و ۱۵۸.

۵۲. همان ص ۳۵۶.

۵۳. همان ص ۳۲۶.

۵۴. همان ص ۳۲۸.

۵۵. توتالیتریزم ص ۳۱۹.

Vol 12 No.2. J. Yarbrough, «Hannah Arendt's Political Philosophy: An Introduction» *Review of Politics* Vol 38.

2. *Between Past and Future* p. 146 quoted by Canovan p. 8.

۳. توتالیتریزم (ترجمه فارسی) ص ۱۰۸.

4. *The Human Condition* p. 253.

5. Ibid 38-9; Canovan pp.1- 15.

۶. توتالیتریزم صص ۳۱۱-۳۱۰.

۷. همان صص ۳۱۷-۳۱۶.

۸. همان ص ۲۱۰. ۹. همان ص ۳۴.

۱۰. همان ص ۴۲. ۱۱. همان ص ۳۶.

۱۲. همان صص ۴۵-۴۴.

۱۳. همان ص ۵۳. ۱۴. همان ص ۶۴.

۱۵. همان ص ۶۵. ۱۶. همان ص ۲۸۳.

۱۷. همان ص ۹۷. ۱۸. همان ص ۱۱۹.

۱۹. همان ص ۱۰۲-۲۰. ۲۰. همان ص ۲۶۷.

۲۱. همان ص ۸۴. ۲۲. همان ص ۲۷۰.

۲۳. همان ص ۲۳۳-۲۴. ۲۴. همان ص ۲۷۹.

۲۵. ر.ک همان صص ۱۲۳-۱۲۰.

26. Canovan pp. 26-37.

27. *The Human Condition* p. 76.

28. Ibid. p. 38.

29. Ibid. p.9.

1. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism - (The Burden of our Time)* Secker and Warburg 1951; *The Human Condition*, Chicago U.P. 1958; *Between Past and Future*, Faber and Faber, 1961; *On Revolution*. Faber and Faber 1963; *Men in Dark Times*, Pelican 1973; *On Violence*, Allen Lane 1970; *Crises of the Republic*, Pelican 1973.

از اینجا آثار زیر به فارسی ترجمه شده‌اند:

توتالیتریزم (حکومت ارباب، کشتار و

خفقان) ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات

جاویدان ۱۳۶۳

انقلاب ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات

خوارزمی ۱۳۶۱

خشونت ترجمه عزت‌الله فولادوند،

انتشارات خوارزمی ۱۳۵۹

منابع ثانوی مورد استفاده در این مبحث

عبارتند از:

M. Canovan, *The Political*

Thought of Hannah Arendt,

London, J.M. Dent and Sons, 1974;

R. King «Endings and Beginnings:

Politics in Arendt's Early

Thought» *Political Theory* 1984,