



قهر و قدرت

زندگی و اندیشه هانا آرنت

عباس رفیعی زاده

این مقاله به فلسفه سیاسی هانا آرنت می‌پردازد. در این راستا ابتدا از کان اصلی انسان‌شناسی آرنت، با توجه به کتاب موضوع بشری، او بررسی شده و سپس چنانچه نظری آن در کتاب «انقلاب» پیگیری می‌شود. هدف اصلی این نوشتار، نشان دادن پیوند فلسفی آرنت و هایدگر است.

زندگی

هانا آرنت (Hannah Arendt) در سال ۱۹۰۶ در لیدن واقع در نزدیکی هانوفر در کشور آلمان و در یک خانواده مرفه یهودی چشم به جهان گشود. وی پس از پایان دوره متوسطه در ۱۸ سالگی، در دانشگاه مایورک به تحصیل فلسفه، زبان‌شناسی و زبان یونانی پرداخت. هانس یونگ، همسر آلمانی هانا، در «تجربه خطر» با آرنت از فلسفه جویی چون لوقا مانده و بی‌نظیری سخن گفته بود که در دانشگاه مایورک با جنرال‌های بحثگر تکیه خود در میان داشت. جویان چه به دلیل موضوع انتقادی‌اش نسبت به مارتینوس و علاقه به دولتشهرهای یونانی، به عنوان «محافظه‌کار» مشهور بود و در میان مخالف محافظه‌کار به دلیل مخالفتش به شوراهای پس از انقلاب به عنوان چپ شناخته می‌شد.

هانا آرنت در سال ۱۹۲۶ برای اخلاقی‌ریسه دکترای خود به هایدلبرگ و نزد دکتر فیلسوف مشهور آلمانی، کارل یاسپس رفت. آرنت بعدها در ستایش از کارل یاسپس همواره تأکید می‌کرد که فلسفه او را فلسفه گریزی و جهان‌گریزی نبیند. هانا و یاسپس در آلمان آشنا شدند و ضرورت همسران شد. هانا و یاسپس با هم زندگی کردند و آرنت بعدها همسر فلسفی خود را به موضوع مفهوم عشق نزد آگوستین اختصاص داد. کارل در محیط آکادمی که شرایط نامطلوبی را فراهم نمی‌ساخته به همین دلیل از کرسی فلسفی در دانشگاه چمبرسوی کشی کرد و از آنجا به کار و نوشتن پرداخت.

در سال ۱۹۲۹ با نخستین همسر خود «کونتر لشر» روزه برلین شد و کار نگارش نخستین کتاب خود را که «زندگی کنانه» در حال فلین هاگن «است» در آنجا آغاز کرد. تجربیات تلخی که هانا آرنت در این سال‌ها با زندگی در برلین داشت، در «آپالای» صفحات این کتاب بازتاب یافته است. در خلال سفرهای آن‌ها می‌توان به اشتغال و بی‌خوشی و حفظ هویت خویش و حق دگرگونی‌ها پی برد.

هانا آرنت همسر خود را در گرنی‌های هراس‌آوری که در آلمان در شرف تشکیل بود در اوت ۱۹۳۳ میهن خود را ترک کرد و در تبعید به پاریس، لندن، آمریکا و هویولای فلسفه‌سازان جمله به دلیل قصور روشنفکران آلمان می‌دید و از آن‌ها راه‌های جویان می‌توانیم نامی داشت. آرنت متأثر از حوادث سیاسی این ایام و نیز تحت تأثیر همسر دوم خود هایدگر پیش‌پاوشی که عصبانیتش معتقد بود قدری با یک اندیشمند و نوستالژی که سیاسی تبدیل شد در سال ۱۹۴۱ به همراه همسر دومش از پاریس به آمریکا مهاجرت کرد. فرانسوی‌کنشست‌های بخش‌های مدیریتی سازمان‌های مهاجر یهودی فعالیت می‌کرد و در نوبت‌های روزانه فلسفی زندگی، مهم‌ترین ارکان یهودیان مهاجر بود. اما با رشد گرایش‌های صهیونیستی در این سازمان‌ها، آرنت که همواره از ملی‌گرایی بی‌خبر بود، مگر به‌زیر بود.

سال ۱۹۴۴ به همکاری خود با ان‌دیش به پایان داد. شناخته شده‌ترین اثر فلسفی سیاسی هانا آرنت «قدرت و قهر» نام دارد که وی در آن با دینی موشکافانه به بررسی نقش قدرت و قهر در زندگی اجتماعی پرداخته و نشان داده است که آنها مفاهیمی کاملاً متفاوت و حتی متضادند. از پیش «دگر آثار هانا آرنت می‌توان به «حقیقت و دروغ در سیاست» و نیز به «در باره انقلاب» اشاره کرد. وی در اکثر فلسفه‌های آلمانی‌نگار به فلسفه پرداخته و خود آثار فلسفی سیاسی با ارزشی به یادگار گذاشته است. جمله مهم‌ترین نوشته‌های وی می‌توان به «تفسیر‌ها و خلسه‌نگارهای حاکمیت‌نامه»، «حقیقت و دروغ در سیاست»، «همراه انقلاب» و «قدرت و قهر» اشاره کرد. هانا آرنت در ۴ دسامبر ۱۹۷۵ در نیویورک چشم از جهان فرو بست.

اندیشه

مدخل ورود به جهان اندیشه آرنت، کتاب «وضع بشری» (Human Condition) است. به بیان دیگر، حرکت و بررسی کلیه ویژگی‌های فلسفی آرنت در این کتاب در کج‌هنگام مباحث او دشوار می‌نماید. اگر به پیش‌بینی هایدگر «عسلی» بود پرسش و دغدغه (preoccupation) اصلی آرنت «وضعیت و منزلت انسان» است و او نیز اصلی‌ترین کتاب خویش را به این بحث اختصاص داده است. فلسفه آرنت، متأثر از آگوستین و یاسپس هایدگر، «انسان عمل‌گرا» است تا «ظنون» آرنت نیز بر نقد و تقلیل یا سوزن است. تلاقی دکارتی که «اجهان» همچون گزینش و بررسی می‌شود، فلسفه را حیوان عمل‌گرای می‌داند که در جهان «در میان» (in-between) است. نتیجه می‌گردد که فلسفه آرنت به‌ر آن اساس مقدم بر نظری یا مطرح می‌شود و آرنت دل‌بسته به «حیات فعال» (vita activa) تلاش می‌کند تا با هر مظلوم حیات نظری و «فعال» (contemplative active) می‌زند کند یا چنین پنداره‌های انسان‌شناسی، آرنت وضع بشری را با مقابل طبیعت بشری قرار می‌دهد که اگر چه طبیعت و ذات بشری قابل شناخت نیست ولی وضع بشری قابل شناخت و تعریف است. چون هایدگر بر توانایی‌ها و ویژگی‌هایی است که انسان‌ها با همدگر پرورش می‌دهند تا نوعی هستی حقیقتاً بشری را خلق کنند. هر آنچه به خودی خود مولد جهان بشری می‌شود یا با تلاش بشری بدین گونه می‌شود جزئی از وضع بشری می‌شود. تأثیر وضعیت جهانی هر هستی بشری می‌تواند به صورت نیروی مشروط کننده و وضعیت‌ساز فلسفی و حقیقت‌ساز در همین رده باشد. آرنت به این جهان و طبیعت فرقی قائل می‌شود. در نظر آرنت، جهان همین جهان هستی و فیزیکی نیست. جهان هر واقع آن چیزی است که انسان‌ها را از طبیعت متعابز و چنان می‌کند. جهان محصول و فرآورده فلسفه است که در شکل‌گشتا و نهادهای خود، ساخته ظاهر می‌شود. برای آنکه انسان، بنیادین جهان را بسازد و طبیعت‌ساز می‌گردد. تا به بنیاد معنایی بشری برآید. آرنت می‌گوید: «تولید و رفتار فلسفی نام می‌برد زحمت (labour) کار (work) و عمل (action) که این سه تولیدی یا یکدیگر و روی هم زندگی هم‌روزگار می‌سازند. هر حتمت به‌تنهایی توپیر و حیوانی‌تر، من نوع و دیگر دیه جهان است. جهانی هم‌چون آبیاری برای تمام موجودات از حتمت تمامی کنش‌هایی را شامل می‌شود که انسان برای دوام و تکوین بقای خود، ش انجام می‌دهد و به تمامی تابع ضروریات و نیازهای انسانی است.

است. آرنت انسان را در این وضعیت حیوان تلاشگر (labouring animal) می‌داند که به همانند حیوانات تابع ضرورت (necessity) است. علاوه بر این، مفهوم «لاشه» و «فرز» هم می‌تواند به این مفهوم زندگی می‌شوند. فرزند مصرف می‌رساند و به جز تعلیم زندگی فلسفی از آنها باقی نمی‌ماند. به این معنی فلسفی فعالیت‌های اقتصادی بشری که فرزند مصرف می‌شوند، در ذیل این نوع فعالیت قرار می‌گیرند. هر زحمت هدف چیزی جز رسیدن به آب‌میش و آرامش نیست. زحمت فعالیت، منافعش نیست بلکه کنش است. معطوف به جسم و جان و بر این اساس تنها مختص آن نیست چرا که حیوانات هم تغذیه و تولیدمثل می‌کنند. پس از زحمت و هر مرتبش، بالاتر آرنت کار (work) را قرار می‌دهد که آن نیز در زحمت با طبیعت قرار دارد. هر چند که نیروی خلاقه فلسفی صرف آن می‌شود و مخلوق به رفیع حواصیل از کتب و چسبی انسان نیست و در نهایت به چسب و جوهری معلقه بر طبیعت است. در کار، با این مواد اولیه و ماده خام مورد نیاز خود را از جهان بیرون خویش اخذ می‌کند و با صرف حقوق و خلاقیت و دستکاری در آن، شیء جدیدی تولید می‌کند که از حیث صورت و ماده از طبیعت اولیه آن متفاوت است. آرنت برای تمایز این نوع فعالیت از دیگر صور کنش فلسفی از اصطلاح «انسان‌سازنده» (homo faber) بهره می‌گیرد و این اصطلاح را همچون «حیوان ناطق» از سطوح، معرف طبیعت انسان می‌شمارد. پس حاصل کار انسان به این معنی وسایل ابزار تولید، تکنولوژی، آثار هنری و ساخته‌های چیرهای که بر طبیعت فرود می‌شود. بدین معنی فلسفی، ساختار و کوشش، از طبیعت خارج می‌شود و جهانی فلسفی می‌سازد. در هنگام و تمدن، محصول این کار است بدین معنی انسان که در زحمت همچون حیوانات تابع ضروریات و نیازهای جسمی برای معاش خویش تلاش می‌کند. هر کار به صورتی از آنجا و خلاق و هرگز از پیروی گسی و تکرار فعالیت در طبیعت عمل می‌کند و این مظهر اختیاری انسانی می‌شود. در نظر آرنت، کار انسانی برخلاف زحمت، فعالیت ناخودآوردی محسوب می‌شود. بنابراین کار انسانی توان فعالیت تمدن‌ساز بشری تعریف کرد. هر چه در برابر کار و زحمت، میزان توانایی محصولاتی است که ملی این

دو گونه کنش تولید می‌شود. در حالی که محصولات زحمت تا پایدار هستند و زود به مصرف می‌رسند و زود می‌پزند. عمل (action) نظر گماناً از مساحت اصلی است. کنش در جهان آن ارزش‌های انسانی خویش را به نمایش می‌گذارد. عمل یک تفاوت آشکار با زحمت و کار دارد که چه از کنش فلسفی در ارتباط با جهان قرار می‌گرفته اما عمل یک کنش صرفاً فلسفی است و تنها در ارتباط با دیگری مطرح می‌شود. کوندا (Mitwelt) (جهان) است. جهان به جهانی است که با وجود دیگری اصالت و تحقق می‌یابد. به نظر می‌رسد آرنت در طرح آکنش زحمت کار و عمل با «آخرد جهان» و «خرد جهان» تفاوتی نداشته باشد. هر دو نوعی از کنش هستند. یکی «Umwelt» یا «جهان» است که کنش آن برآوردی است. هر دو یکی «Selbwelt» یا خویش جهان، جهانی که از آن خود می‌گردد. زحمت عمل سیاسی است چرا که آشکارا با سیاست پیوند دارد و بدین معنی آرنتی است. از جهت می‌دهد عمل سیاسی آرنتی کنشی است که در حوزه عمومی انجام می‌شود. در آگوستین (agora) جهانی که انسان‌ها می‌توانند به اصالت عمل سیاسی دست یابند. عمل عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است که انسانی به وسیله آن به خویشستن هویت می‌دهد. به نوشته آرنت، هایدگر و کارل خویشتن را وارد جهان بشری می‌کنند و ورود هایدگر آن بی‌سلسل دومین زاویه فلسفه آدمی حواسناز چارلنگی است. برای رسیدن به این هدف باید با گفتار و کار در «هویت خویش» رابطه ثبوت بر مبنای وسیله، دست‌ساز همین جایای به‌صحنه می‌گذارد.

هانا آرنت هر ساله «آزادی چیست» مفهوم آزادی را چنان که در فلسفه سیاسی غرب مطرح شده می‌بیند می‌داند و دلیل آن را گستره فلسفی می‌داند که این مفهوم در آن پیرو شده است. به این گستره آزادی همان خواست و اراده (به معنای خواست فرد) فلسفه شده است و در واقع خواست آزادی همان خواست صلحه معرفی شده است. مشکل اینجاست که این آزادی نوعی آزادی فردی را با آزادی به معنای کلی یکی می‌داند. آزادی اراده فردی بلکه هنگامی است. به آرنت در سنت فلسفی می‌تواند مطرح می‌شود که بین



آزادی منفی و آزادی مثبت تفاوت فطری می‌شود. از این نظر گاه آزادی منفی آزادی از مداخله و تفریق برتر است اما آزادی مثبت، امکان و توان مشارکت و محقق کردن توانایی خویش است.

از نظر گاه آزادی را مستقیم این است که فرد آزادی باشد هر ترک کردن خفاش و حرکت کردن به سوی فضایی سیاسی. او در فتره مهمی در کتاب «وضع بشری» می‌نویسد: «آزادی آشکار شدن توانایی فرد است برای اینکه کسی تازه شود و تنها به اهداف فردی و نظرات مستیایی به غایت‌های فردی نیندیشد و این آرمان جامعه‌ای است که در Politz یونی شکل می‌گیرد در چنین مسخری آزادی عمل را پاسی است که برت و آزادی پیوند می‌دهد و تلاش می‌کند سنت یونان کلاسیک را در گریز از وضع‌های جهان آشوبی ساز مدرن و مرگ حوزه عمومی احیا کند. آزادی عناصر در هم تنیده عمل را گویانه تصویر می‌کشد. شکای از روابط انسانی، عرصه امور بشری، فضای زایش با دیگری بودن در حضور دیگران، به وسطه دیگران دین و شنبان، تقسیم جهان و کردار با دیگران، آغاز خود به خودی چیزهای جدید (بیش بینی تأییدی که اکثر برابری، خصلت در نهایت تفاوت خود آشکاری از راه توکلانه از نشانه سخن گفتن آشکاری کس (Who) خودی که هسته ظهور عملی هویت فردی و گاه تمایز و فردیت انسانی، چرک جرات از زندگی، شأن، تحمل، ظرفیت انسانی برای قدرت که به وسطه عمل در جمع زاده می‌شود. ظرفیت انسانی برای آزادی که از راه عمل است و وضع بشری متمایز، زندگی بر زمین و مسکن در جهان، در تریف عمل، نکته آغاز خود به خود چیزهای جدید، تلاش به پیش بینی تأییدی در راه آزادی تأکید می‌کند که عمل به عنوان آغاز گریه برای خصلت پیش بینی تأییدی است. خصلت آغاز گری این است که وقتی چیزی جدید آغاز می‌شود، دیگر غایت و نتیجه آن روشن نیست. عمل بر خلاف کار که آغاز و پایانی مشخص دارد فقط آغاز دارد ولی کنترلی بر پایان آن نیست. این به پای عمل می‌مرز است که از آن یک نظام انگرایی انتخالی دارد در مقابل نظام‌های نوآیندی. از نظر گاه آزادی نظام‌های نوآیندی، حکومت‌های فاقد قانون یا انخاص خود کلام نیستند بلکه نظام‌هایی هستند که قوانین جزئی مطلق و لاینسیر دارند یعنی به عبارتی برای عمل سیاسی حد و مرز فطری می‌شوند و آزادی و پیش بینی تأییدی آن را می‌کشند و شاید بتوان گفت سیاست که این گونه باشد اساساً سیاست نیست چرا که سیاست در سلطه همیشه آزادی خالق می‌شود. آزادی علت زندگی مردم در سزای سیاسی است و بدون آن زندگی سیاسی بی‌معنا خواهد بود. علت وجودی سیاست آزادی است.

انقلاب

آزادی در جست و جوی فضای آرمانی کنش انسانی خویش به انقلاب روی آورد. در کتاب «انقلاب (Revolution)» آزادی از نظر گاه فلسفی به تأویل انقلاب بر فاخت و از پس انحصار کار و آزادی‌های جامعه‌شناسانه در انقلاب‌های مختلف است. البته در سنت فلسفی غرب این کار بی‌سابقه نیست و به طور مثال از مسطور نیز در کتاب سیاست به بحث در باب انقلاب پرداخته است. اما کار آزادی‌های جامعه‌ای خاصی است که در پیوند با دیگر مفاهیم فلسفی او شناخته می‌شود و تنها خواندن کتاب «انقلاب» از آن را در نظر خواننده «پیشین و نامرتبه» جلوه می‌دهد. انقلاب از نظر آزادی‌های «عمل» (action) و فعالیت نام سیاسی انسان به حساب می‌آید. از نظر آزادی انقلاب نهادی از حضور انسان در عرصه عمل است. انقلاب فضای سیاسی بی‌در اختیار انسان‌های معین قرار داده تا با دیگر وجودی از فعالیت سیاسی راه‌مندی واقعی تجربه کنند. آزادی در این راستا معنی‌رهایی و آزادی تفاوت قائل می‌شود که این همان تفاوت بنیادین آزادی

منفی و آزادی مثبت در نگاه آزادی است. از نظر آزادی مثبت، آزادی باید تأسیس باشد. آزادی در تمایز رهایی و آزادی می‌نویسد: «تفاوتی بین آزادی است که اولاً رهایی و آزادی یکی نیستند. تفاوت‌هایی ممکن است شرط آزادی باشد ولی به هیچ وجه خود به خود به آن نمی‌انجامد. تفاوت تصور آزادی‌ای که به منظور ضمنی در رهایی نهفته نیست می‌تواند تصویری صرفاً منفی باشد بنابراین حتی تصور رهایی مساوی به معنای آزادی نیست. علت اینک این مطلب دیدی غالباً از یاد می‌رود آن است که هر رهایی همیشه بزرگ در نظر آمده است. حال آنکه بنیاد گذاری آزادی پایه کلی بود و می‌باید دست شده با دست کم از آن مسلم نبوده است. این تأسیس بنیاد گذاری آزادی برای آزادی یک شعار یا مساله فرعی نیست بلکه محور فله‌نگ می‌شود که انقلاب بنام معنا و ارزش خود را از آن اخذ می‌کند. در نظر او انقلاب فقط در صورتی مشروع است که به آرمان آزادی انسانی که در پهنه عمومی دست‌یابی حاصل شده بود، تقریب پیدا کند. استر از هم‌ترازی و هویت‌یابی (isomony) میل اسرار برابری - آن هم صرفاً برای بر خور طریقی از آزادی، همان هم‌چون جستن جوی فلسفی آزادی، چشمی به پیمان کلاسیک دارد و از مابقی هر خویش را در بر سوی خاطر مان مسلمان می‌دهد. آزادی می‌نویسد: «آزادی به عنوان دیدی سیاسی، هم‌زمان با ظهور هر شهرهای یونان پدید آمده که در آنجا برابری یا isomony صفت خود دولت‌ها بود. صفت انسانی، انمی برابری را برکت شهرت‌های کسب می‌کردند از جهت آندیزدانی «البته نباید تصور شود که انقلاب آزادی حالتی را گشت گرایه دارد البته چنین سوختن بر آزادی و پیش‌پیش حس می‌زند و در توضیح می‌نویسد: «اینکه کلمه انقلاب در اصل به «جور آوری» یا «جور گشت» دلالت می‌کند که به عقیده مادر است عکس مفهوم آن است صرفاً یکی از شکلی‌های معنات‌مانی نیست. در نظر ما به موجب همه دلایل و روش‌های انقلاب‌های مسدهای خندم و مجدد روح عصر جدید را نمایان می‌کند. اما از آن زمان قصد و نیت چنین بود که انقلاب‌های مذکور بر گشت محسوب شوند. آزادی در جای دیگر بر باب همین روح جدید در انقلاب می‌نویسد: «فقط چایی که این احساس نوآوری وجود داشته باشد و نوآوری نیز با مفهوم آزادی پیوند یابد حق داریم از انقلاب صحبت کنیم». این روح جدید و تأسیس آزادی برای آزادی از نظر اهمیت حیاتی بی‌سازمی کند که هر خلاف حکم قبلی خودش است که مصلحت این است که خشونت‌های و خشونت‌های آزادی که گفتر است اگر فلسفه سیاسی هر باره دیدار خشونت‌ها است و بیست و یک پاینده کسالی و انگاره که در فن خشونت گری دست دارند به علت همین تنگی خشونت است». اما یکبار به با تعبیر جهتی آشد کار برای وضع حمل تاریخ استن انقلاب به خشونت را می‌چسب می‌شمارد و آن را توجه می‌کند. لومی نویسد: «فقط هنگامی می‌توان از انقلاب سخن گفت که در گونی به معنای آغازی تازه باشد و خشونت به منظور تشکیل حکومت به شکلی نو ایجاد سازمان سیاسی جدیدی برای جامعه به کار رود که در آن رهایی از دستگیری به قصد استقرار آزادی صورت پذیرد». البته آزادی خشونت را در شورش جنگ داخلی و کودتا نیز مشاهده می‌کند و تأکید می‌کند: «اگر چه هر مشترک همه این دیدارها با انقلاب است که جلای با خشونت به وجود می‌آید اما خشونت در انقلاب باصلت‌نظر دو نهاد سیاسی است برای تشکیل حکومت به شکلی نو» و «لا باید تخلت که خشونت فی‌نفسه از خشونت محسوب می‌شود».

آزادی در تمییز انقلاب از انقلاب فرگه و آمریکا و انقلاب می‌کند از نظر او، انقلاب فرگه معروف شده بود چرا که از غایت اصلی آن که تأسیس آزادی است، به سمت مساله اجتماعی فقر کشیده شده بود و بدین سان اصلت و مصلحت خود را از دست داده

و تبدیل به حکومت وحشت و خشونت شده بود که آن نه حاصل انقلاب بلکه محصول واکنش و تعریف انقلاب‌هاست. چرا که مساله اجتماعی را نباید با وسایل سیاسی حل کرد و عرصه سیاست نباید به کلی محل مناقشات اقتصادی باشد. آزادی می‌نویسد: «هیچ فکری منسوخ‌تر و بی‌فایده‌تر و خطرناک‌تر از فکر استفاده از وسایل سیاسی برای رهایی‌بخش بشری از جنگ فقر نیست. تاریخ انقلاب‌های گذشته بی‌هیچ شبهه‌ای ثابت می‌کند که هر کشوری که با وسایل سیاسی برای حل مساله اجتماعی اقدام کرده به حکومت وحشت انجمنی‌ها و اخلاف و از عاب همه انقلاب‌ها راه کام نیستی فرستاده است. آزادی از انقلاب فرگه به عنوان نمونه کلاسیک انقلابی با توه یاد می‌کند که با غرق شدن در جنگ علیه فقر و بدبختی، از آغازی تازه خودش را مبروم کرده بود. زمانی که توجه از خلق فضای تازه برای آزادی مسطور فرها کردن عمدی کثیر از بدبختی جمعی‌شان شد. فرصت برای نذولک نهادها و کفالی‌های تازه‌ای برای مبادله عقاید از دست رفت. انقلاب زمانی که از بنیاد گذاری آزادی، روی به رهایی مردم از رنج آورد مسدهای تحمل را شکست و در عوض نیروهای و برگر بدبختی و بدبختی را راه کرد. از نظر آزادی فقر و ثروت در حیطه مسائل اقتصادی و تلاش برای محاش قرار دارد و کنش انجمنی نیستی همان گونه که پیشتر ذکر شد. رفند آزادی این مساله را در قلمرو هر بحث (about) قرار می‌دهد و فاقد اصلت می‌دهد و آن تمایزی مابین سال و حیوان قائل نیست. بنظر این انقلاب‌ها می‌کند که روی به مسائل اقتصادی و فقر را به بیان خود آزادی مساله اجتماعی بر آورده، فایده و اصلت خویش را از دست می‌دهند. به این ترتیب هر انقلاب فرگه «پروسی» خود کسالی آزادی یعنی فیکتوری به خاطر استقرار آزادی را که خود میدان آن بود، در برابر حقوق انسان کوروت‌ها یعنی لباس غذا و تولید مثل را کرده این پرورش از غلبه عاری بدبخت‌ها بر جنبان گذاری آزادی و تأسیس نهاد‌های پایدار» از آن جهت است که به خشونت اصلت می‌بخشد و متعجب به حکومت وحشت و ترور می‌شود. آزادی می‌نویسد: «هر گاه که دبستگی‌های مربوط به اسرار اجتماعی در دبستگی‌های مربوط به امر سیاسی غلبه کرد یعنی هر گاه نیازهای جسمی قوی‌تر از تمایز آزادی شدند، حاصلش به احتمال قوی سلطه از عاب و وحشت خواهد بود. یگانه راه حل برای خشونت متمردانه و پرشور و حرارت توده‌ها آزادی این توجه به مساله اقتصادی راه‌ها در کس نسبت می‌دهد و از او افتاد می‌کند که هر باره همچون نظریه پردازان بورژوازی کار و نوآیند والاترین ارزش‌ها را ساخته و به گونهای غیر نقدانه تسلیم مغایر کار و تولید شده است. به نظریه گفت‌های طر کس تأییدی عظیم و غیر قابل انکار در سر انقلاب‌ها گذارنده کارل مارکس، انقلاب‌ها و قیام‌ها را به عنوان هیولاهای سیاسی نیازهای بر آمده از فقر توده‌ها تعبیر کرد. پس این فقر را و واکنش در انقلاب فرگه، امکان تأسیس آزادی و پیدایش حوزه عمومی و از آن سلب کرد. است و هر چند که «انقلاب فرگه تاریخ جهان را رقم زده اما از نظر آزادی به حایجه انجامیده است». هر قیاس با انقلاب فرگه آزادی انقلاب آمریکا امتل

می‌زند که هر جهت بنیاد گذاری آزادی و تأسیس نهاد‌های پایدار متعدد مقد و خارج از حدود و قوایین منفی هیچ کاری را برای کسالی که در این جهت اقدام می‌کردند، جایز نشمارد» و علت آن از نظر آزادی این است که حصر کفالت‌ها بر فرگه هر روزی نشان‌های مردم بود و همچنین تر حرم بیکرانی که از مشاهده این تیره روزی سر چشسه می‌گرفت اما این مساله در انقلاب آمریکا غایب بود و دبستگی‌های مردم در انقلاب ناشی از نیازهای اقتصادی و طلب نان نبوده است. آزادی فکری می‌کند که هویت انقلاب آمریکا را می‌توان نتیجه و دور نعت در دنیای جدید دانست که به آمریکا با همان مکان می‌داد تا حد زیادی از بل فر رها باشند آمریکا‌های فقر و بدبختی‌ای که در پایه انقلاب فرگه آن چنان شاخص و چشمگیر بود در رنج و عتاب نبودند. آنچه آنها را به پیش می‌راند نیاز نبود و فقر و بدبختی در انقلاب آنها را می‌کشیدند، به همین دلیل آزادی گفت دبستگی‌های آنان بیشتر سیاسی بود و نه اجتماعی. البته مساله اجتماعی گریه‌گر سیاسی انقلاب نیست و این تنها مشخص انقلاب فرگه به نظر نمی‌رود. همان گونه که خود آزادی تأکید می‌کند: «مساله اجتماعی یعنی مشکل هویت کار فقر و حادترین و از نظر سیاسی چارهای پذیر ترن مساله در هر انقلاب دیگری به چشم‌ها می‌رفت. در انقلاب آمریکا فقر را هیچ تأییدی نشانده. بدین سان واکنش انقلاب فرگه و هر انقلابی دیگر آنجا بود که حقوق بشر به حقوق سان کوروت‌ها تبدیل شد.

پس به طور کلی انقلاب از نظر آزادی کنشی جمعی است که در راستای ایجاد حوزه عمومی بلند و در آن کثرت و آزادی، مد نظر باشد. آنکه با استفاده از رعب و خشونت به دنبال حل مسائل اقتصادی و فقر توده‌ها، حکومت ترور بر پا شود. انقلابی که به دنبال تأسیس آزادی باشد، در راستای همان مفهوم اصل (action) انجام می‌شود که با تأسیس یک نظام انگرایی امکان کنش سیاسی اسبل را که هم‌اکنون گفت و گو و تقاضا است. فراموشی کند آزادی تیلور این گونه انقلاب را در انقلاب آمریکا دید نکته دیگر اینکه انقلابی که به دنبال حل مساله اجتماعی فقر توده‌هاست، نه تنها به پیرایش حوزه عمومی و عرصه گفت و گو کسالی نمی‌کند بلکه بیشترین صدمه را نیز به آن می‌زند و با برپایی دیدگانه‌های انقلابی، جای برای استر از قانون اساسی و جنبان گذاری آزادی، باقی نمی‌گذارد.

- 1- Villia, Dana, (2000), HANNAH A RENT, Cambridge up, London
- 2- آزادی و انقلاب، ترجمه و تدوین: تهران (1371)
- 3- فلسفی، منصور، «آزادی و نقد فلسفه سیاسی، تهران (1374)
- 4- احمدی، بهک‌حاجد، گرد و غبار هستی، تهران (1371)
- 5- کارکس و سیاست‌مدار، تهران (1374)
- 6- سردشانی، «آزادی، ترجمه غدا، لیل، دهیسی، تهران (1371)
- 7- حایر و حسین، فلسفه‌های سیاسی قرن بیستم، تهران (1374)
- 8- فولادوند، عزت‌الله، خود در سیاست، تهران (1377)

روزنامه جوان ۷۷



اگر پرسش بنیادین هایدگر «هستی» بود، پرسش و دغدغه اصلی آزادی «وضعیت و هستار انسان» است. انسان آزادی، متاثر از اگر زیست‌انسیالیسم هایدگری، «انسان عمل‌ورز» است تا «نظرورز»