

سخن مترجم

«از چه می ترسم؟ از خودم؟ کسی نیست این جا.
ریچارد که عاشق ریچارد است؛ یعنی من من ام.
قاتلی این جاست؟ نه؛ بله. من ام:
پس بگریز: چه، از خودم؟ آخر به چه سبب:
مبادا انتقام بگیرم. چه؟ خودم از خودم؟»
ویلیام شکسپیر، ریچارد سوم^۱

بدترین فقر نه زیستن در جهان مادی
که حس ناتوانی از تشخیص تمنا از یأس است.
والاس استیونس، «زیباشناسی شر»^۲

فعالیتی پایان ناپذیر است که طی آن، در عین تنوع و تغییر مدام، با واقعیت کنار می آییم و آشتی می کنیم و [فهمیدن]
پایان ناپذیر است و بنابراین، [روندی] به عبارت دیگر، در جهان احساس آشنایی و آسودگی می کنیم... فهمیدن،
نمی تواند هیچ نتیجه ای نهائی تولید کند. فهمیدن، زنده بودن به شکلی ویژه ی آدمی است... به همان میزان که ظهور
حکومت های توتالیتر، رویداد کانونی جهان ماست، فهمیدن توتالیترسم به محکوم کردن چیزی نمی انجامد؛ بل که
فهمیدن توتالیترسم به معنای آشتی دادن خودمان با جهانی است که چنین اموری در آن اساساً امکان وقوع دارند.»
هانا آرنه، «فهمیدن و سیاست»^۳

هراس هانا آرت همه از این بود: در جهانی این چنین سرد و سیاه‌شده زیر سایه‌ی «شر»، از فهم جهان و «شر» بازمانیم و نتوانیم زیستن در جهان و با دیگران را در جامِ تحملِ خود بگنجانیم؛ چرا که تحمل‌ناپذیری بودن در جهان و با دیگران به نفی تمدن و پایان انسانیت می‌انجامد. آرمان او آشتی دادن ما با جهان و بیگانگی‌زدایی میان آدمیان به رغم شر است. بدون در نظر گرفتن این دل‌مشغولی ژرف، خواننده‌ی آثار آرت، در فهم بیشتر کتاب‌ها و جستارهای او ناکام می‌ماند.

آرت ما را به مسأله‌ای بنیادی توجه می‌دهد که از دیر هنگام تا کنون، موتور محرکه‌ی اندیشه‌ها و ایده‌های الاهیاتی و فلسفی است: آیا انسانی که مدام زیر دیوارِ خم‌شده‌ی زمان و در انتظار پایانِ خود نشسته و در معرض بیماری، صاعقه، زلزله، سیلِ طبیعت و قتل، خیانت و جنایتِ هم‌نوعانِ خویش است، می‌تواند به شکلی جهان را بفهمد که به زیستن در آن بیرزد؟

فلسفه‌ورزیدن، کار میرایان است نه خدایان، نیاز بستگانِ زمان و مکان و امکان است، نه جاودانان و رهیدگان از ماده و طبیعت. ما دچار شریم، پس محتاج اندیشیدن‌ایم تا زندگی را در عین شرامیزی و ناسازی معنا ببخشیم و نگذاریم فاصله میان مرگ و زندگی به هم آید. شر، آزمون و عیاری برای توانایی فهم انسان به طور مطلق است. اگر آدمی، مسأله‌ی مسأله‌ها، یعنی معنای زندگی را که بدون فهم شر فهمیدنی نیست، درنیابد، چه تضمینی خواهد بود که بتواند در فهم مسائل دیگر کامیاب برآید یا اساساً اگر در فهم زندگی و شر فروماند، در شناخت مسائل دیگر چه سود و ثمری خواهد یافت؟

با این‌همه، فیلسوفان قدیم، گرچه سراپا ذهن‌شان به مسأله‌ی وجود و جهان مشغول بود، مسأله‌ی شر را به طور صریح و مستقیم طرح نمی‌کردند.^۴ شر تا پیش از دوران مدرن به طور خاص، مسأله‌ای الاهیاتی به شمار می‌آمد، نه فلسفی. در اندیشه‌ی الاهیاتی، شر، حتا اگر در غرّش آتش‌فشان، آذرخش، آتش‌سوزی، توفان، قحطی و زلزله جلوه نمی‌کرد، مصیبتی طبیعی قلمداد می‌شد، از قضا و قدرِ الاهی برمی‌خاست و نقش آدمی در آن هیچ یا اندک می‌نمود. رویدادهای جهان طبق طرحِ مشیتِ الاهی پیش می‌رفت و خردک چیزی یارای گریختن از یدِ قدرت و حکمتِ خدا را نداشت؛ چنان‌که ابوالفضل بیهقی، دبیر تاریخ‌نگار سده‌ی پنجم هجری، تحولِ نظم سیاسی و نشستن امیری تازه بر سریر سلطنت را نیز صنعت‌کردِ خدای قادری می‌داند که در اراده‌ی او نمی‌توان در پیچید و از آهنگ و خواستِ او نمی‌توان پرسید. او علت انتقال قدرت از محمود غزنوی به محمد و سپس برآمدن مسعود را در قلمرو «کنش» انسانی نمی‌جوید، بل که آن را حاصل تقدیر و قضای خداوند می‌انگارد:

«و قضای ایزد عزّ و جلّ، چنان رود که وی خواهد و گوید و فرماید، نه چنان‌که مراد آدمی در آن باشد، که به فرمان وی است — سبحانه و تعالی — گردش اقدار... و ملک روی زمین از فضل وی رسد از این بدان و از آن بدین، الی ان یرث الله الارض و من علیها و هو خیر الوارثین.»^۵

در عصر مدرن، مفهوم شرّ با کاربرد الاهیاتی پیشامدرن آن تفاوتی بنیادین یافت. در روزگار جدید، شرّ بیشتر در پیوند با رفتار اخلاقی انسان طرح شد تا امری که مقتضای حکمت، عنایت، عدالت و قضای الاهی است. به زبان سوزان نایمن، فیلسوف آمریکایی، اندیشوران قدیم، در برابر حادثه‌ای مانند زلزله‌ی لیبسن^۶ می‌پرسیدند چگونه خدایی قادر مطلق و عادل می‌تواند چنین نظامی طبیعی بیافریند که در آن بیگناهان رنج ببرند؟ ولی در عصر جدید، پرسش فیلسوفان پس از وقوع شرّ نامتصورّی مانند هولوکاست این بود: چگونه انسان‌ها می‌توانند این چنین سنگ‌دلانه و در چنان ابعاد هولناکی، بر هنجارهای عقلانیت و معقولیت^۷ هر دو، پا نهند؟ این پرسش، نشانه‌ی تحول نگرش انسان مدرن به شرّ از واقعیتی طبیعی به صفتی اخلاقی است.

سوزان نایمن می‌گوید فیلسوفان پیشامدرن درباره‌ی سرشت چیزها، کیهان، انسان و طبیعت می‌اندیشیدند. ولی فیلسوفان مدرن، از دکارت و کانت گرفته تا دیگران، با شکاف انداختن میان پدیدار و واقعیت، در توانایی ما برای فهم سرشت چیزها تردید کردند. نایمن می‌گوید تردید فیلسوفان در امکان واقعیت نداشتن یا واقع‌نما نبودن پدیدارها نبود، بلکه از قضا به عکس، آن‌ها می‌ترسیدند جهانی بدین زشتی و زمختی و زخم‌زندگی واقعیت داشته باشد. از این رو، آنان می‌کوشیدند در پس این پدیدارها چیزی زیباتر، حقیقی‌تر و پایدارتر بکاوند و بیابند تا مگر جهان را زیستنی‌تر کنند.^۸

اندیشه‌های الاهیاتی با فهم‌ناپذیر گرداندن شرّ، به واقع، آدمیان را در برابر خطرترین امر زندگی، یعنی فهم خود زندگی، ناتوان وامی‌نهند و شکنندگی انسان را درمان‌ناپذیر وامی‌نمایند. فهم‌ناپذیری شرّ، یعنی ذهن و ضمیر انسان را دچار نقص و ضعفی نازدودنی و ذاتی دیدن و در پی آن، آدمی را در پیش‌گیری از وقوع دوباره‌ی رویداد شرّ، دست‌بسته و بی‌چاره دانستن. در قاب دستگاه مفاهیم الاهیاتی، تصویر جهان چنان خوف‌انگیز، خطرناک و شرّخیز می‌نماید که به هیچ روی، رغبتی برای زیستن در آن برجا نمی‌گذارد؛ مگر با ابداع مفاهیمی چون خداوند و وعده‌ی جاودانگی روح، آن‌هم نه در این جهان که در جهانی دیگر، فاقد ماده و مدت و به‌سان رؤیایی بدون بیداری. باور به فهم‌ناپذیری شرّ، تهدیدی برای هستی است و این جهان را برای انسان استخوان و گوشت و پوست‌دار نازیستنی می‌نماید.

آرنت در برابر این برداشت کهن از شرّ می‌ایستد: شرّ، فهمیدنی است و از این رو، پیش‌گیری از آن ممکن است. شرّ، نیرویی ابرانسانی، اهریمنی، اسطوره‌ای و ماوراء طبیعی نیست. ما می‌توانیم خود را نجات دهیم و جهان را برای انسان به جایی زیستنی بدل گردانیم. شرّ فهمیدنی است، پس می‌توان مانع وقوع دوباره‌ی آن شد و چون پیش‌گیری از آن ممکن است، آدمی مسئول کرده و وضع خویش است. ایده‌ی کانونی «روشن‌گری»^۹ دلیری اندیشیدن برای خود است، و این یعنی دلیری پذیرش مسئولیت در برابر جهان. در عصر جدید، آدمی بار مسئولیت در قبال رویدادها را از عهده‌ی خداوند برمی‌دارد و بر دوش خویش می‌گذارد. روزگار مدرن، دوران آسودگی خداوند و آغاز آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان است. «مرگ خدا»، مرگ مسئولیت خداوند و زایش آگاهی دردناک، دلهره‌آور و پویای انسان به مسئولیت فردی و جمعی خود است.

آرنت می‌گوید شرّ، «شیطانی»، اسرارآمیز و فهم‌ناشدنی نیست، بلکه نتیجه‌ی نیندیشیدن است. نیندیشیدن بسی خطرناک‌تر از خیانت است. چه از سر ترس، چه به سودای نمایش بزرگی و برازندگی، آدمیان، به ندرت، مقهور میل به ویران‌ساختن می‌شوند، ولی سرباز زدن از تأمل در پیامد رفتارهای معمول و سنت‌پسند، آن‌ها را آسان‌تر به سمت ارتکاب شرّ می‌راند و از این رو، تهدیدی واقعی‌تر و مکررتر برای انسان است.

آرنت در گزارش تحلیل‌گرانه‌اش از محاکمه‌ی آدولف آیشمن^{۱۰} - که نخست در مجله‌ی نیویورکر چاپ شد^{۱۱} - میان توتالیتاریسم و «نیندیشندگی»^{۱۲} پیوندی محکم دید. در نگاه او، آیشمن، افسری که یهودیان را به زور سوار قطار مرگ می‌کرد، از قدرت شیطانی خارق‌العاده‌ای برخوردار نبود. این انسان به غایت معمولی، خود را مأمور و معذور می‌دانست و موظف به اطاعت از اوامر مافوق. او برای خود نمی‌اندیشید و در نتیجه، توانایی داوری میان خیر و شر را نداشت. آیشمن نمونه‌ای از «پیش‌پافتادگی شر» بود.^{۱۴}

سوزان نایمن، در کتاب *شر در اندیشه‌ی مدرن؛ تاریخ فلسفه‌ی متفاوت*، استدلال می‌کند که نیت اصلی هانا آرنت از نوشتن جستارهای گزارشی - تحلیلی درباره‌ی دادگاه آیشمن چیزی بیش از توضیح شر بود. آرنت بدین می‌اندیشید که دیگر چگونه می‌توان در جهانی زیست که در آن تصورنشده‌ترین شرها، شرهای ناممکن، رخ می‌دهند و به واقعیت بدل می‌شوند؟ آماج آرنت، دفاع از جهان بود؛ جهانی این‌همه آلوده به شر و آکنده از شرارت.^{۱۵}

آرنت در پیوند دادن «شر» و «نیندیشیدن»، از جوانب گوناگونی، وام‌دار ایمانوئل کانت است. کانت، در جستار «در پاسخ به این پرسش: روشن‌گری چیست؟» روشن‌گری را دلیری و رهائی باز نمود: «رهائی انسان از نابالغی خودخواسته. نابالغی، ناتوانی آدمی است از کاربرد فهم خود بدون راهنمایی دیگری. خودخواسته بودن این نابالغی از آن روست که سبب آن نه فقدان عقل که غیاب اراده و دلیری برای کاربرد آن بدون راهنمایی دیگری است. Sapere aude! 'دلیری کاربرد عقل خود را داشته باش!' این است شعار روشن‌گری.»^{۱۶}

همین عبارت کوتاه، شالوده‌ی برداشت کانت از مقوله‌ی روشن‌گری را فرامی‌نماید. نه کانت در پی «تعریف» روشن‌گری است، نه روشن‌گری - در مقام یک ایده نه یک دوره - را اساساً می‌توان تعریف کرد. روشن‌گری مانند دین یا فلسفه‌ای خاص، مجموعه‌ای از گزاره‌ها، باورها، اصول عقائد یا مرام‌نامه نیست. روشن‌گری به معنای شیوه‌ای از اندیشیدن است که در آن، انسان سایه‌ی اقتدار و مرجعیت روحانیان و معلمان را کنار می‌زند و رهیده از قیمومت هر مرجعی بیرونی، خود می‌اندیشد. رستگاری او نه با پیروی از اصول این سنت یا عقائد آن مذهب که از درون خود او برمی‌آید؛ گسستن بند تقلید از دیگری و نبوشیدن آن‌چه خود، به رغم سنت، می‌اندیشد.

«نور» گرچه در متون مذهبی مانند تورات و قرآن و نیز در فلسفه‌ی یونانی، از جمله در تمثیل غار افلاطون، استعاره‌ای رایج است و به قلمرو حق و حقیقت ارجاع می‌دهد، در زبان روشن‌گری به «حقیقت» خاصی که فراورده، مینا یا مدعای نظام دینی یا فلسفی ویژه‌ای باشد، اشاره ندارد. ظلمات آن‌جاست که آدمی فاقد توانایی تشخیص درست از نادرست است. «خروج از ظلمات، یعنی عزم را بر پرسیدن جزم کردن، بر بازنگریستن، نفی کردن جزئی یا کلی آموزه‌های دینی سنتی و فراخواندن دیگران به این پرسش‌گری و بازاندیشی. بر این بنیاد، روشن‌گری به معنای مقصود در سده‌ی هجدهم، نقادی آن چیزی دریافته می‌شود که در سنت‌های پیشین، روشن‌گری قلمداد شده است.»^{۱۷}

بنابراین، نابالغی، نه به کم سن و سالی که به وابستگی و پیروی از دیگری اشاره دارد. بلوغ یعنی به اجتهاد و نظر خود رسیدن، صدای داوری ضمیر و ذهن خویش را شنیدن و از دنباله‌روی کورانه از عرف، سنت، مرجعیت‌های فکری و دینی و اقتدارهای سیاسی و اجتماعی بازایستادن. کانت بر «خودخواسته» بودن نابالغی از آن رو تأکید می‌کند که نابالغی را نه نتیجه‌ی کم‌دانشی که حاصل ضعف اراده می‌انگارد و کسب دانش بسیار را، به خودی خود، درمانی برای نابالغی نمی‌شناسد.^{۱۸}

اندیشیدن و امید در عصر ظلمت

عنوان کتابی که پیش رو دارید، *انسان‌ها در عصر ظلمت*، وام‌گرفته از برتولد برشت است، ولی «انسان‌ها» و «عصر ظلمت»، هر دو، موضوعی بنیادی در اندیشه‌ی آرنت‌اند. در جستاری با عنوان «پایان سنت»، آرنت رویکرد سنتی فیلسوفان به سیاست را نقادی می‌کند. وی شرح می‌دهد که از سپیده‌دم شکل‌گیری سنت فلسفی، با نام‌دارانی چون افلاطون و ارسطو، فیلسوفان به سیاست نگاهی از سر بیزاری و ناگزیری افکنده‌اند و سیاست‌ورزیدن را در شأن فیلسوف ندانسته‌اند. افلاطون سیاست را از آن دسته «امور و اشتغالات آدمیان» می‌دانست که «چندان جدیتی» ندارند و تنها سببی که فیلسوف را به درگیر شدن با آن برمی‌انگیزد، این واقعیت ناخوشایند می‌انگاشت که فلسفه از نظر مادی، لاجرم باید نوعی هماهنگی و تجانسی منطقی میان همه‌ی امور انسانی افرادی که با هم زندگی می‌کنند، پدیدآورد؛ وگرنه فلسفه و سیاست به دو جهان یک‌سره جدا از هم تعلق داشتند؛ از آن رو که انسان‌ها زنده و میرایند به سیاست حاجت می‌افتاد، ولی سر و کار فلسفه با امور جاودان مانند کیهان بود. میرایی انسان او را به سیاست‌ورزیدن وامی‌داشت، ولی فلسفه‌ورزیدن، گوش سپردن به موسیقی ابدیت در هم‌نشینی با نامیرایان بود. بنابراین، فیلسوف از باب «اکل میته» و به قدر رفع نیازهای اولیه به سیاست می‌پرداخت تا مبادا آلودگی و آغشتگی به امور آدمیان فانی، روح جاودانگی جوی او را تباہ گرداند.

حتا فیلسوفان پیشاسقراطی مانند فیثاغورس می‌انگاشتند درگیر واقعیت روزمره‌ی سیاست شدن، آدمی را از درک و فهم حقیقت بازمی‌دارد. فیثاغورس می‌گفت: «زندگی ... به سان جشنی است؛ انگیزه آمدن به جشن برای عده‌ای شرکت در مسابقه و گروهی دیگر فروختن کالای خود است، در حالی که بهترین مردم آن‌ها هستند که در مقام تماشاگر^{۱۹} به جشن می‌آیند. به همین ترتیب، در زندگی نیز انسان‌های برده‌وار برای کسب آوازه^{۲۰} و روزی به شکار می‌روند و فیلسوفان برای حقیقت.» تنها تماشاگر است که تمام تصویر را می‌بیند؛ بازیگر، خود بخشی از تصویر و درگیر کنجی از آن و دور از زاویه‌ها و سویه‌های دیگر است. تماشاگر، بی‌طرف و بازیگر، جانب‌دار است و در نتیجه، دامن‌کشیدن از مشارکت در امر عمومی روزمره شرطی اساسی برای داوری بی‌طرفانه است. هم‌چنین، بازیگر، دل‌مشغول نام خویش و داوری و دیدگاه^{۲۱} دیگران درباره‌ی خود است، چون آوازه‌ی او به دیدگاه دیگران، به نگاه و داوری تماشاگر، وابسته است و بر این روی، همه‌ی هوش و حواس‌اش به شکل پدیدارشدن‌اش در برابر دیگران تمرکز دارد. بازیگر، به زبان کانتی، «خودبنیاد» و تابع آوای درونی خرد خویش نیست. تماشاگر، معیار است؛ تماشاگر خودبنیاد است.^{۲۲}

فیلسوفان، سیاست را از نشستن بر مقامی منیع منع می‌کردند و هرگونه فعالیت مربوط به قلمرو عمومی را، هرچند گریزناپذیر، خوار می‌شمردند. برای ارسطو، انسان جانوری سیاسی بود، ولی سیاست خود نه غایتی اعلا که وسیله‌ای برای رسیدن هدف متعالی دیگری به شمار می‌رفت. طرفه آن‌که هدف سیاست، امری درست خلاف سیاست بود، یعنی عدم مشارکت در سیاست که شرط زندگی معطوف و موقوف به فلسفه فهمیده می‌شد.^{۲۳} هیچ کاری بیش از هم‌کنشی و هم‌آمیزی با دیگر آدمیان در فضای عمومی فلسفه‌ستیزتر به چشم نمی‌آمد. جز کار و زحمت برای سدّ جوع و برآوردن نیازهای بنیادی، هر عمل دیگری خلاف ادب فلسفه و منش فلسفی بود. اسپینوزا نماد فیلسوفی تمام‌عیار است؛ کسی که عدسی می‌تراشد و در انزوا از دیگران، فلسفه می‌ورزد و فلسفی می‌زید.

سنت خوارداشتن و غیراصیل انگاشتن سیاست تا روزگار مدرن ادامه می‌یابد و مثلاً اندیشوری چون کارل مارکس قلمرو سیاسی را چیزی جز آوردگاه نبرد میان طبقه‌ها و استثمارگر و رنجبر نمی‌نگرد و هیچ قانونی جز تاریخ را غیر ایدئولوژیک و پوزیتیو نمی‌شمارد.^{۲۴}

فرار از ناپایداری، سطحی بودن، لغزندگی، غوغا و سستی امور انسانی به ثبات، عمق، سختی، آرامش و نظم، انگیزه‌ای افسون‌گر بود که دوری جُستن فیلسوفان را از قلمرو سیاست توجیه می‌کرد و به تنهایی و تنزه‌طلبیِ خداگونه‌ی آنان رنگ و رویی شکوهمند می‌داد. از دید آرت، فیلسوفان از افلاطون به این سو، در پی بنیاد نهادن مبانی نظری و یافتن راه‌های عملی برای گریز از سیاست بوده‌اند. کار آرت با وارونه کردن طرز دریافت فلسفی از سیاست آغاز می‌شود. به همین سبب، بدون هیچ ادا و ادعای فروتنی، خود را نه فیلسوفی سیاسی که اندیشوری سیاسی می‌شمرد.

آرت جُستار مهم خود با عنوان «درآمدی بر سیاست» را چنین می‌گشاید:

«سیاست چیست؟ سیاست بر واقعیتِ تکثر و تعدد انسان‌ها استوار است. خداوند/انسان را آفرید، ولی/انسان‌ها فرآورده‌ای انسانی، زمینی و حاصل سرشت بشری‌اند. از آن‌جا که فلسفه و الاهیات همواره به/انسان پرداخته‌اند، مدعیات و قضایای آن‌ها همه صادق خواهد بود، حتا اگر تنها یک یا دو انسان یا چند انسان کاملاً مثل هم در جهان وجود داشته باشند، ولی این دو رشته، هرگز نتوانستند برای پرسش سیاست چیست پاسخ فلسفی معتبری بیابند. حتا بدتر از این، اندیشه‌ی علمی تجربی نیز تنها بر مدار انسان [مفرد] می‌گردد و همان‌طور که در دانش مربوط به حیات وحش تنها شیر، در مقام موجودی واحد، موضوع مطالعه قرار می‌گیرد و شیرها تنها مسأله‌ی شیرها هستند، زیست‌شناسی و روان‌شناسی نیز، درست مانند فلسفه و الاهیات، به انسان واحد می‌اندیشند.»^{۲۵}

پیامد نیندیشیدن فلسفه به/انسان‌ها این بود که اندیشه‌ی فلسفی درکی انتزاعی از انسان داشت و از بدل کردن مشکلات و مسائل واقعی و ملموس او به پرسشی فلسفی ناتوان بود. به رغم این سنت، آرت به/انسان‌ها به صورت جمع می‌اندیشید نه «انسان» در انزوا و انتزاع از دیگران. او نوشت: «در واقع، انسان‌ها، نه انسان، بر روی زمین می‌زیند و در جهان سکونت دارند.»^{۲۶} با اندیشیدن به «تکثر»^{۲۷} انسان، سیاست و قلمرو عمومی در کانون توجه و اهمیت می‌نشیند؛ یعنی انسان‌ها در درون دولت‌شهر^{۲۸}، فضای نمود^{۲۹} و عمل^{۳۰} کردن آدمیان؛ جایی که انسان‌ها هم‌دیگر را می‌بینند و برای هم ظهور دارند.

آرت مانند یونانیان باستان، سیاست را تنها در درون دولت‌شهر ممکن می‌دانست. دولت‌شهر، برای یونانیان عصر ارکائیک (750-500 پیش از میلاد)، باهمستانی در درون فضا و مکانی کوچک بود، به شکلی که شهروندان آن می‌توانستند یکدیگر را چهره به چهره ببینند و در فضایی از آن همگان، هر روز درباره‌ی مسائل مشترک با هم گفت‌وگو و رایزنی و تصمیم‌گیری کنند. آن‌ها باهمستان‌های عظیم را که از فرط کثرت جمعیت، اعضای آن به دشواری یکدیگر را می‌شناختند و امکان هم سخنی مستمر را نداشتند، بر نمی‌تافتند. ارسطو می‌گفت، نباید مرزهای دولت‌شهر از مرز و میزانی که سرشماری را دشوار کند، فراتر گذرد، چون «داشتن حکومتی خوب برای شهر پرجمعیت آسان نیست». شهروندان باید هم‌دیگر را بشناسند و صدای هم را بشنوند و از درد و دغدغه‌های هم آگاه شوند. در این دوره، یونان مجموعه‌ای است از دولت‌شهرها، فاقد نظام پادشاهی، دور از سلطه‌ی امپراتوری‌های بزرگ، و در نتیجه، آزادی و برابری هم در بیرون دولت‌شهرها برقرار بود هم در درون آن‌ها. از آن‌جا که این دولت‌شهرها فاقد الگویی از پیش تعیین شده و گسسته از سنت امپراتوری‌های بزرگ بودند، ناگزیر فرهنگ خود را به دست خود ساختند؛ یعنی در نمونه‌ای یگانه در تاریخ بشر، فرهنگ نه از بالا (سنت گذشته یا اقتدار سیاسی حاکم) که از درون و به دست شهروندان زاده و پرورده می‌شود. آن‌ها برای سامان دادن به زندگی و پاسخ به چالش‌های روزگار و دولت‌شهر خود نیاز داشتند نظام آموزشی خلق و طرح کنند، مهارت‌های عملی را توسعه بخشند، نهادهای اجتماعی و قانونی و سیاسی را بنیاد گذارند و رشته‌های علمی از طبیعیات گرفته تا دستور زبان و بلاغت و خطابه و شعر و

فلسفه و هنر را گسترش دهند. روشن است که یونانیان در این دوره، از فرهنگ‌های دیگر آگاهی یافته و اثرپذیرفته بودند، ولی مهم آن است که به دلیل آزادی و رهایی سیاسی و تمدنی، از فرهنگ‌های بیگانه الگوبرداری مستقیم نکردند. آن‌ها در شکل دادن به زندگی جمعی و فضای باهمستانی خود، الهام‌گیری از آن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را ناپسند می‌دانستند و خود را ناگزیر از نوآوری می‌دیدند. یونانیان در این دوره، توانستند میان آزادی فردی و وابستگی به یکدیگر در حیات سیاسی و نیز استقلال هر یک از دولت‌شهرها و ارتباط و هم‌بستگی میان آن‌ها توازن و تعادل برقرار کنند. هر یک از دولت‌شهرها خدایان و آیین‌ها و مناسک و شعائر محلی خود را داشت، ولی شاعران حامل و راوی روح جمعی یونانیان بودند که همه‌ی دولت‌شهرها را به یکدیگر پیوند می‌داد. آن‌ها نه تنها در خانه‌ی خود که در فضای دولت‌شهر نیز احساس آسودگی و آشنایی می‌کردند؛ «خود را در خانه‌ی خود می‌دانستند» و بی هیچ درنگ و تردیدی وارد بحث عمومی با دیگران می‌شدند.

عضو دولت‌شهر، نه «فرد» که «شهروند» بود. تبعید اجباری از سرزمین مادری، آن‌ها را تنها به غم غربتی احساساتی دچار نمی‌کرد؛ بلکه به معنای محرومیت آن‌ها از مقام «شهروندی» و برابر زیستن با دیگران و مشارکت در سرنوشت مشترک دولت‌شهر فهمیده می‌شد. خانواده و دولت‌شهر دو امر مقدس برای شهروند بودند؛ خانواده او را به خویشان خونی‌اش می‌پیوست و دولت‌شهر او را به بستگان سیاسی‌اش.^{۳۱} وقتی آرنت از قلمرو عمومی یا سیاست به مثابه‌ی عمل در فضایی مشترک سخن می‌گوید، از «قلمرو» و «فضا» تنها معنای استعاری آن‌ها را در ذهن ندارد.

آرنت در زندگی عملی^{۳۲} (در برابر زندگی نظری^{۳۳}) سه مفهوم یا فعالیت را از یکدیگر متمایز می‌کند: «زحمت»،^{۳۴} کاری که آدمیان برای پاسخ به نیازهای اساسی زندگی روزمره و ادامه‌ی حیات انجام می‌دهند و در آن با جانوران دیگر شریک‌اند، «کار»^{۳۵} که به انسان در مقام جانوری ابرساز^{۳۶} اشاره دارد و سرانجام «عمل»^{۳۷} که از دیدگاه آرنت والاترین نوع فعالیت آدمی است. «عمل»، به تعبیر ارسطو، انسان را به «جانور سیاسی» بدل می‌کند و وجه تمایز او از جانوران دیگر است. انسان نمی‌تواند در مقام فرد، بریده و جدا از دیگران، جانور سیاسی بالفعل باشد. برای فعلیت بخشیدن به جنبه‌ی سیاسی خود، باید لزوماً در درون دولت‌شهر و فضایی باشد که انسان‌ها در آن زندگی و عمل می‌کنند.

در سراسر کتابی که می‌خوانید، آرنت، اصطلاح «جهان»^{۳۸} را به معنای فضای میان انسان‌ها در درون دولت‌شهر به کار می‌برد. انسانی که در انزوا، میان خود و دیگران دیواری کشیده، در «جهان» و «جهانی» نیست. هم‌زیستی میان آدم‌ها فضایی میان آن‌ها پدیدمی‌آورد که ملک مشاع‌شان است. آرنت خود مثال می‌زنی را می‌زند که چند نفر دور آن نشسته‌اند؛ میز میان همه‌ی آن افراد مشترک است؛ فضایی است که آن‌ها را به هم می‌پیوندد و در عین حال، آنان را از هم جدا می‌کند و مانع زوال فاصله میان آن‌ها می‌شود. فضای وصل و فصل با هم است. قلمرو عمومی، هم فضایی مشترک برای سیاست‌ورزی به دست می‌دهد، هم از بدل‌شدن انسان‌های متکثر به جامعه‌ای توده‌ای پیش‌گیری می‌کند. «آن‌چه جامعه‌ی توده‌ای را تحمل‌ناپذیر می‌کند، نه شمار جمعیت آن که فقدان فضایی میان آن‌هاست که در آن هم بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند و هم فاصله میان آن‌ها را حفظ نماید.»^{۳۹}

«جهانی‌بودن»^{۴۰} یعنی سیاسی بودن. سیاسی بودن از نظر آرنت، پراهمیت‌ترین فعالیت عملی انسان است که به آدمیت او مجال تحقق می‌دهد و امکان خشونت را می‌کاهد.

«عصر ظلمت» برای آرنت، یعنی دوران امتناع یا افول سیاست. این اندیشمند یهودی^{۴۱} و آلمانی هم دوران فاجعه‌بار نازیسم هیتلری را مستقیماً تجربه کرد و هم شاهد پیامدهای گسترده‌ی ظهور و دوام اتحاد جماهیر شوروی و نظام‌های کمونیستی بود. حاصل تأملات او درباره‌ی این نوع نظام‌های سیاسی، کتاب *سرچشمه‌های توتالیتاریسم* نخستین بار در سال 1951، کمی پس از پایان جنگ جهانی دوم، در نیویورک به چاپ رسید. این کتاب، سه ایدئولوژی «یهودی‌ستیزی»، «کمونیسم» و «فاشیسم» را با رویکرد بدیعی برمی‌رسد؛ سه ایدئولوژی که هر یک، به نوعی، انسان‌ها را به «عصر ظلمت» راندند.

آرنت، میان توتالیتاریسم و تنهایی انسان پیوندی ژرف می‌بیند و به ویژه در پایان *سرچشمه‌های توتالیتاریسم* در این باره شرح می‌دهد. با غیاب سیاست در نظام توتالیتار، قلمرویی برای نمود انسان‌ها برای همدیگر وجود ندارد؛ رشته‌ی ارتباط و تعامل انسان‌ها با یکدیگر از هم گسسته و فضایی میان آن‌ها نیست. نظام توتالیتار به بی‌جهانی می‌انجامد. برای آرنت، توتالیتاریسم در آلمان و اتحاد جماهیر شوروی، جلوه‌ی جامعه‌ای توده‌ای استوار بر «تنهایی سازمان‌دهی‌شده» بود. حکومت‌دهای قلمرو عمومی را به روی ارتباط معنادار و مشارکت در عمل جمعی شهروندان می‌بست. نظام توتالیتار، به طور سیستماتیک، شهروند را تنها می‌کرد، ترس از بی‌کسی را بر سراسر روح و جسم او مستولی می‌داشت و سپس به پیکار با او می‌رفت و او را درهم می‌شکست.^{۴۲}

برای آرنت، توتالیتاریسم به «ناندیشندگی» وابسته است و «ناندیشندگی» خود از تجربه‌ی تنهایی مایه می‌گیرد. او می‌نویسد: «تنهایی زمینه‌ی مشترک ارعاب (ترور) و جوهر حکومت توتالیتار است.»^{۴۳} در پی تجربه‌ی وانهاده شدن از سوی همه کس و همه چیز، «تنهایی، شخص را از داشتن درک مشترک و جهان مشترک با دیگران محروم می‌کند؛ او را از تجربه‌ی سخن گفتن جدی با دیگران، شنیدن صدای وجدان و شنیدن به شکل‌های دیگر، باز می‌دارد. تخیل‌های ایدئولوژیک و توتالیتار به انسان‌ها وعده‌ی عضویت‌های موهوم می‌دهند و انسان‌های تنها در معرض باورکردن این وعده‌ها هستند. انسان تنها از ترس فقدان امنیت، آماده‌ی پناه بردن به جهان باثبات و منسجمی می‌شود که افراط‌گرایی‌های ایدئولوژیک عرضه می‌کنند.»^{۴۴}

آی‌شمن از نظر آرنت، انسان تنهایی بود که از حس عدم امنیت، فقدان نظم و راهنمایی برای عمل دلهره داشت و این اضطراب، دامن‌کشان او را به سمت سرسپردگی به حکومت و تعطیل اندیشیدن سوق داده بود؛ او می‌خواست عضوی از چیزی یا هویتی بزرگ‌تر باشد و به سازمان یا گروهی بپیوندد که به زندگی او جهت و معنا ببخشد.

آرنت، سیاست را رویه‌ی دیگر آزادی انسان، بُن‌مایه‌ی امید و یگانه راه تخیل آینده می‌انگارد: «تنهایی، عزلت نیست. عزلت نیازمند تنها بودن است، در حالی که تنهایی خود را به طور شاخص‌تری در میان جمع نمایان می‌کند... عزلت می‌تواند به تنهایی بدل شود: این اتفاق وقتی می‌افتد که من دور از دیگران، خلوت‌نشینِ درونِ خویش شوم... آن‌چه تنهایی را چنین تحمل‌ناپذیر می‌کند، نبود صدای خویشتن است؛ خویشتنی که در عزلت هستی یافته، ولی هویت آن تنها با اعتماد کردن و همراهی اعتمادآمیز با جمع افراد برابر دیگر رسمیت می‌یابد. آن‌چه آدمیان را در جهانی غیرتوتالیتار، برای انداختن یوغ سلطه‌ای توتالیتار به گردن خود، آماده می‌سازد، این واقعیت است که تنهایی به تجربه‌ی هر روزه‌ی توده‌ی رو به افزایش سده‌ی ما بدل شده، در حالی که در روزگار قدیم، تنهایی جز تجربه‌ای حاشیه‌ای در شرایط نادر اجتماعی نبود... با این همه، حقیقت آن است که هر پایانی در تاریخ به ضرورت آستانه‌ی آغازی تازه است: این آغازیدن وعده است، یگانه «پیامی» است که پایان می‌فرستد. آغازیدن، پیش از آن‌که رویدادی تاریخی گردد، توانایی شگرف آدمی است؛ از نظر سیاسی، آغازیدن با آزادی انسان یکی است.»^{۴۵}

آرنت مسأله‌ی تنهایی را به شکل دیگری نیز طرح کرده است. او میان دو شکل انزوا و جدایی از دیگران تمایز می‌گذارد: «تنهایی» و «عزلت».^{۴۶} تنهایی، یعنی بریدگی از قلمرو عمومی و بیگانگی با امر سیاسی. آرنت قلمرو خصوصی را به اندازه‌ی قلمرو عمومی مهم می‌شمارد، ولی تنهایی را لزوماً با قلمرو خصوصی یکی نمی‌انگارد. محروم کردن انسان از قلمرو خصوصی به محرومیت او از قلمرو عمومی نیز می‌انجامد، زیرا به معنای آن است که او از اندیشیدن بازداشته شده و در نتیجه توانایی مشارکت در قلمرو عمومی را از دست داده است. در قلمرو خصوصی، انسان گرچه در «عزلت» از دیگران است، تنها نیست. «عزلت» گرفتن از دیگران شرط ضروری اندیشیدن است. ما تنها در غیاب فیزیکی دیگران است که می‌توانیم خوب و عمیق بیندیشیم. آرنت به ما می‌آموزد که در عصر ظلمت و تنهایی ما نباید صرفاً در پی هم‌نشینی و آمیزگاری با دیگران در فضای عمومی باشیم، بل که باید بتوانیم سرسختانه از حریم عزلت خود پاسداری کنیم، زیرا تنها در آن حریم است که اندیشیدن ممکن می‌شود.

نااندیشگی، داوری و پیش‌پافتادگی شر

برای آرنت، اندیشیدن با قدرت استدلال و حجت‌آوری یکی نیست. او آشکارا درباره‌ی افسون‌گری عقل هشدار می‌دهد. همان‌طور که کشوری دموکراتیک، می‌کوشد رفتار خود را برای شهروندان‌اش توجیه کند و ناتوانی آن در اقتناع رأی‌دهندگان به بحران سیاسی می‌انجامد، سازمان‌های ارباب‌گری چون داعش نیز چاره‌ای جز توجیه مستدل رفتارهای خود برای هواداران‌شان ندارند و هم‌چنین باید به کمک عقل نسبت میان هدف و ابزارها و هزینه‌ها و فایده‌ها را بسنجند. به ویژه از سده‌ی بیستم به این سو معلوم شد که عقل از پس توجیه بزرگ‌ترین جنایت‌ها و سنگین‌ترین خیانت‌ها برمی‌آید.

آرنت در گزارش خود از دادگاه آیشمن، بدین نکته اشاره می‌کند که عامی بودن آیشمن باعث شد که وقتی اتهامات وارده را به پرسش و چالش گرفت، دادگاه شگفت‌زده شود. آیشمن که تأکید می‌کرد او «مأموری معذور» بود و تنها به «وظیفه» عمل کرده، «ناگهان با شدتی تمام اعلام کرد که او سراسر زندگی خود را بر پایه‌ی دریافت اخلاقی کانت زیسته، به ویژه مطابق با تعریف کانت از وظیفه. این ادعا سخت ناروا بود؛ چون زندگی او در تقابل با دریافت کانت و خاصه غیرقابل فهم بود، زیرا فلسفه‌ی اخلاقی کانت با استعداد انسان برای داوری گره خورده و این مانع از فرمان‌بری کورکورانه است. افسر متهم، مراد خود را روشن نکرد ولی قاضی راوه، خواه از سر کنجکاوای خواه از سر خشم از این‌که آیشمن به خود اجازه داده که در پیوند با جنایت‌های خود نام کانت را گستاخانه بیاورد، تصمیم گرفت از متهم پرسش کند. آیشمن، در برابر ناباوری همگان، امر مطلق را کمابیش به صورتی درست تعریف کرد: "مرادم از ذکر کانت این بود که اصل اراده‌ی من باید همواره به صورتی باشد که بتواند پایه‌ی قوانین عمومی نیز قرار بگیرد." - که مثلاً درباره دزدی یا قتل صدق نمی‌کند، زیرا دزد یا قاتل نمی‌تواند آرزومند باشد که تحت نظامی حقوقی زندگی کند که به دیگران نیز اجازه سرقت از او یا کشتن‌اش را می‌دهد. در پاسخ به پرسش‌های بعدی، آیشمن افزود که تفکر عقل عملی کانت را خوانده است.»^{۴۷}

اندیشیدن نه عقل‌ورزیدن است نه استدلال کردن. آرنت اندیشیدن را نوعی کنش می‌داند. او در زندگی ذهن، واپسین اثرش که ناتمام ماند و پس از مرگ‌اش به چاپ رسید، نوشت: «وقتی همه، بی‌فکرانه مقهور چیزی شده‌اند که همه در حال انجام‌اش هستند و بدان باور دارند، کسانی که می‌اندیشند، از نهانگاه بیرون می‌آیند، چون امتناع آن‌ها از هم‌رنگ جماعت شدن، چشم‌گیر می‌نماید و در نتیجه [اندیشیدن آن‌ها] نوعی کنش است. در موقعیت‌های اضطراری، پالودن و پیراستن عناصر اندیشیدن، پیامدهای سیاسی می‌یابد (سقراط با

روش قابل‌گیری پیامدهای دیدگاه‌های نسنجیده را بیرون می‌کشید و سپس نابودشان می‌کرد - ارزش‌ها، آموزه‌ها، نظریه‌ها و حتا اعتقادات).^{۴۸}

اندیشیدن چگونه آغاز می‌شود؟ پاسخ آرنست چنین است: در تجربه‌ی «عزالت مطلق». آرنست در کتاب *زندگی ذهن*، پاره‌ای که در پیشانی این نوشته، از «ریچارد سوم» آوردیم، نقل می‌کند و می‌نویسد قاتل تنها در عزالت است که با خود روبه‌رو می‌شود و مانند ریچارد سوم ناگزیر با خود سخن می‌گوید تا آن خود دیگری خویش را بدان چه کرده متقاعد کند: «آدمی که با روح خود هماهنگ نیست، جز جنگیدن با خویش چه گفت‌وگویی می‌تواند کرد؟ دقیقاً آن گفت‌وگویی را که وقتی ریچارد سوم شکسپیر دور از دیگران است ما می‌شنویم.»

ریچارد سوم در عزالت با خود گفت‌وگو می‌کند:

«دریغ! من عاشق خویشتم ام. برای چه؟

برای هیچ کار نیکی که در حق خویش کرده‌ام؟

آه! نه. دریغ! من از خویش بیزارم

از سر اعمالِ شنیعی که خود کرده‌ام.

من تبه‌کارم. باز دروغ می‌گویم، نیستم.

ابله، درباره‌ی خود به نیکی سخن بگو، ابله، خویش را ستایش نکن.»

آرنست می‌نویسد تمام این جدال درونی به محض این‌که نیم‌شب می‌گذرد و ریچارد از خلوت خود می‌گریزد تا به درباریان بپیوندد، پایان می‌گیرد:

«وجدان واژه‌ای است که بزدلان به زبان می‌رانند

از آغاز تا حرمت گیرند و هیبت در دل قوی افکنند.»^{۴۹}

بنابراین، گفت‌وگویی که به اندیشیدن می‌انجامد، بیش از آن‌که با دیگری باشد با خویشتم است. آرنست، با زوال خوش‌بینی عصر روشن‌گری به عقل، یگانه راه مهار خشونت را "گفت‌وگو" با خود که زادگاه اندیشیدن است می‌داند.^{۵۰}

اندیشیدن، از نظر آرنست، یعنی داوری کردن؛ توانایی تشخیص میان خوب و بد. نخست، آرنست ارتباط میان اندیشیدن و داوری کردن را تنها در موقعیت‌های اضطراری برقرار می‌کند؛ در آن موقعیت‌های استثنایی که نظام ارزشی سنتی فروریخته و افراد باید به خود تکیه کنند و نظام ارزش‌هایی خودبنیاد بیافرینند. ولی آرنست از این نیز فراتر می‌رود و ارتباط میان اندیشیدن و داوری کردن را منحصر به موقعیت بحران نمی‌داند. با گسترش ارتباط میان آن دو، داوری کردن معنای توانایی قرار دادن خود به جای دیگری و از جانب و چشم‌انداز او اندیشیدن می‌یابد. اگر آئشمن می‌توانست خود را به جای یهودیانی بگذارد که راهی آشویتس می‌کرد، به شرّ بودن رفتارشان آگاه می‌شد و بدان مبادرت نمی‌کرد. توانایی برای اندیشیدن به نمایندگی دیگری را آرنست «ذهنیت گسترش‌یافته»^{۵۱} می‌خواند.

در تبیین ارتباط اندیشیدن و داوری کردن، آرنست وام‌دار دستگاه مفهومی ایمانوئل کانت در نقد سوم او، *نقد قوه‌ی داوری*، است.^{۵۲} نه فلسفه‌ی اخلاق که *نقد قوه‌ی داوری* کانت، شالوده‌ی نظریه‌ی داوری سیاسی آرنست است. آرنست، *نقد قوه‌ی داوری* کانت را دربردارنده‌ی فلسفه‌ی سیاسی نانوشته‌ی کانت می‌دانست و «نقد داوری زیباشناختی» را مهم‌ترین بنیان برای نظریه‌ی داوری سیاسی خود می‌گرفت.

در نقد قوه‌ی داوری، کانت از جهان نمود بحث می‌کند، از چشم‌انداز ناظر داور. کانت، در آن رساله، درباره‌ی «داوری ذوقی» سخن می‌گوید و این‌که امر «زیبا، چیزی است که سوای مفاهیم، به مثابه‌ی متعلق رضایتی همگانی تصور شود... شخص داوری‌کننده در قالب رضایتی که به عین نسبت می‌دهد خود را کاملاً آزاد احساس می‌کند، نمی‌تواند مبنای این رضایت را در هیچ‌گونه شرایط خصوصی که فقط شخص او به آن‌ها وابسته باشد، پیدا کند و بنابراین، باید آن را مبتنی بر چیزی بداند که بتواند آن را در هر شخص دیگر نیز پیش‌فرض بگیرد.»^{۵۳} توانایی داوری از جانب دیگری، به انسان‌ها مجال می‌دهد «جهان» را بسازند و در قلمرو عمومی سیاست بورزند. اندیشیدن به جای کس دیگر، آن توانایی است که انسان‌ها را از ارتکاب شرّ باز می‌دارد.

پاره‌ای پژوهش‌گران به سه نوع یا سطح ارتباط میان اندیشیدن و داوری در آثار و آرای هانا آرنست اشاره کردند. نخست رابطه میان اندیشیدن و داوری به مثابه‌ی قوه‌هایی اخلاقی؛ داوری به مثابه‌ی قوه‌ی «تشخیص خوب از بد». در این سطح، آرنست می‌کوشد از این ارتباط برای حل دوگانه‌ی نظریه و عمل بهره بگیرد و بدیلی برای کوشش‌های ناکام در پرداختن نظریه‌ی اخلاقی معقول پیش بگذارد. دوم، داوری به مثابه‌ی قوه‌ی گذشته‌نگرانه^{۵۴} برای استخراج معنا از گذشته، قوه‌ای که برای هنر قصه‌گویی اهمیتی بنیادی دارد. او بدون انکار اهمیت تاریخ، سخن هگل را نمی‌پذیرد که «تاریخ، داور نهایی است». بر خلاف سطح نخست، در این سطح، توجه آرنست از جایگاه بازیگر، داوری کردن برای عمل کردن، به جایگاه ناظر و تماشاگر معطوف می‌شود؛ داوری کردن برای استخراج معنا از گذشته. جدا از ارتباط میان اندیشیدن و داوری کردن به مثابه‌ی قوه‌ی اخلاقی، راهنمای عمل یا داوری کردن به مثابه‌ی قوه‌ی گذشته‌نگر که راهنمای ناظر یا قصه‌گوست، سطح سوم از این ارتباط نیز در آثار آرنست طرح شده است؛ جایی که آرنست مفهوم ارسطویی داوری کردن به مثابه‌ی پرونیسیس^{۵۵} یا بیش را با درک کانتی از داوری به مثابه‌ی «ذهنیت گسترش‌یافته» یا اندیشیدن، به نمایندگی از دیگری^{۵۶} به هم می‌آمیزد. پرونیسیس، بر خلاف اندیشیدن نظری که کاری فردی است، بر درک مشترک^{۵۷} استوار است. توانایی برای پرونیسیس، از نگاه ارسطو فضیلتی برای شهروند بود و سرشت جهان را چنان بر او آشکار می‌کرد که در ادراک مشترک او با دیگر شهروندان صورت می‌بست؛ جایی که شهروند از درون خود راهی و دری به رو و سوی دیگری می‌گشاید و جهانی مشترک می‌سازد تا سیاست‌ورزی در قلمرو عمومی امکان بیابد. آرنست داوری کردن را فضیلت اصیل سیاسی‌ای می‌داند که به درک ارسطویی سیاست به مثابه‌ی شاخه‌ای از عقل عملی پیوند دارد. هم‌چنین وام او به کانت درباره‌ی مقوله‌ی داوری، او را به سمت درک دیگری از سیاست می‌برد که در آن عمل سیاسی باید نه در فنون عملی که در اصول اخلاقی همگانی ریشه داشته باشد. شماری از آرنست‌پژوهان در آراء آرنست درباره‌ی داوری کردن نوعی سرگردانی میان مفهوم قدیم و جدید سیاست و اخلاق یافته‌اند و برخی دیگر نیز کوشیده‌اند تأویل‌هایی از آثار او به دست دهند که به حل معما یاری کند.^{۵۸} در کتابی که پیش رو دارید نیز هر سه معنای داوری کردن و ارتباط آن با اندیشیدن را در جستارهای گوناگون می‌توان یافت.

شرّ در جهانی بی‌بنیاد

فلسفه‌ی پیشامدرن، مانند الاهیات، بر بنیادهایی استوار و یقین‌زا ایستاده بود. همان‌گونه که زلزله‌ی لیسن، اعتماد آدمی را به زمین، جایگاه تمدن بشری، از میان برد، فلسفه‌ی مدرن نیز، بنیادهای سخت‌اندیشه‌ی سنتی را لرزاند، بی‌آن‌که بتواند یا بخواهد بنیادهایی به

همان سختی و قطعیت‌آوری را جایگزین کند. چالش اصلی اندیشه‌ی فلسفی مدرن، بازاندیشی در مقوله‌ها و مفاهیم کهن، جابه‌جا کردن چارچوب مسائل قدیم و در انداختن پرسش‌هایی تازه است، در جهانی که بنیادگذاشتن بنیاد یا ناممکن می‌نماید یا غیر ضروری.⁵⁹

در عصر قدیم، به ویژه، دین با ستون‌های ستبری که تکیه‌گاه ایده‌ها و انگاره‌های خود می‌کرد، به آدمی مجال می‌داد که به رنج زیستن در این جهان معنا بخشد. مراد کارل مارکس از «دین افیون مردم است» آن نبود که دین ماده‌ای مخدر برای نیرنگ زدن به ذهن و جان آدمی است. مارکس رنج کشیدن بی هیچ توجیهی را فاقد معنا و مشروعیت می‌دانست و باور داشت در دوران قدیم، دین به رنج کشیدن آدمی در جهان و در نتیجه به خود جهان معنا و مشروعیت می‌بخشید. مارکس نوشت:

«دین نظریه‌ی عمومی این جهان است، دانشنامه‌ی آن، منطق آن در صورتی همه‌پسند، مایه‌ی غرور و غیرت، جواز اخلاقی، یگانه مکمل آن و بنیاد کلی کام‌گیری از این جهان و توجیه آن است... ریاضت‌کشی دینی هم نمود رنج‌کشیدن واقعی است هم اعتراضی علیه آن. دین، ناله‌ی موجود سرکوب‌شده است، قلب جهانی بی‌قلب، هم‌چنان‌که روح وضعیتی بی‌روح. دین افیون مردم است.»⁶⁰

سال‌های پایانی سده‌ی نوزدهم میلادی⁶¹، حس عمیق سرخوردگی از به واقعیت پیوستن آرمان‌های عصر روشن‌گری و بحران در پروژه‌ی تجدد به اوج رسید. بحران اخلاقی در آشوب‌ها و ستم‌گستری‌های سیاسی و اجتماعی تجلی یافت. آرت تتها اندیشمندی نبود که به ویران‌گری این بحران باور داشت و در پی چاره‌ای برای آن می‌گشت. کارل مارکس، فردریش نیچه و زیگموند فروید، سه اندیشمندی که «پیامبران بدگمانی» به ایده‌آل‌های عصر روشن‌گری خوانده شده‌اند، پیش از آرت، کوشیدند سرشت این بحران را بکاوند و دریابند. گرچه تبیین مارکس، نیچه و فروید از بحران مدرن، از بن با یکدیگر تفاوت داشت ولی اضطراب از زوال اخلاقی روزگار مدرن، امری مشترک میان آن‌ها بود. «از بازی‌های روزگار یکی این‌که هر سه متفکر، بخشی از برنامه‌ی کار خویش را عبارت از این می‌دانستند که ثابت کنند اخلاقیات امری پوچ و موهوم است. اگر کسی به ایشان گفته بود که تفکرشان ملهم و ناشی از دل‌مشغولی‌های ژرف اخلاقی است، واکنشی جز تحقیر (از مارکس) و بی‌اعتنایی (از نیچه) و لبخندی تمسخرآمیز (از فروید) دریافت نمی‌کرد. با این‌همه، وجه مشترک هر سه، نهایتاً احساس اضطراب و هراس از تجزیه و پریشانی زندگی آدمیان (چنین گفت زرتشت، بخش دوم، پاره‌ی 20) و غمخواری اخلاقی به حال آینده‌ی بشر بود. نقد مارکس از پیامدهای تقسیم کار و وحشت نیچه از این‌که تاریخ، قتل‌گاهی بی‌پایان، پر از پیمان‌شکنی‌ها و خیانت‌ها و کین‌خواهی‌های زاییده‌ی خشم و حسد در نظر آید و تحلیل بدبینانه‌ی فروید از اسباب و علل تمدن، همه نشانه‌های دل‌نگرانی مشترک ایشان درباره‌ی موجودی بود که روزگاری در گذشته "انسان یک‌پارچه و تمام‌عیار" نامیده شده بود.

"ابرمرد" نیچه و "جامعه‌ی بی‌طبقه"ی مارکس، هر دو برای وصول به چنین غایتی در آیین‌های تصور نقش بسته بودند.⁶²

زوال سنت، نه تنها بنیادها و هسته‌های سخت‌یقین‌ها را لرزاند و شکست، بل‌که به زایش و پیدایش اشکال تازه‌ای از شر انجامید که پیش از آن تصورشان نیز محال می‌نمود؛ شر در سویه‌هایی باورنکردنی. اگر در قدیم، شخصی، گروهی یا قومی علیه شخص، گروه یا قوم دیگری برمی‌خاست و به جنگ و جنایت دست می‌زد، هدف و نیتی مشخص داشت و آن قصد و مقصود، چارچوب و دامنه‌ی شر او را مهار و محدود می‌کرد. به ویژه، در سده‌ی بیستم، با گونه‌ی تازه‌ای از شر روبه‌رو می‌شویم که نه تنها مهارناپذیر است که به دشواری می‌توان دریافت چرا و با چه انگیزه‌ای انبوهی از انسان‌ها در اعمال خشونت علیه دیگران شرکت می‌کنند؛ جنگ‌ها و جنایت‌ها و خشونت‌هایی که در آن قربانی‌کننده حتماً قربانی خود را نمی‌شناسد و قربانیان، موجوداتی بی‌هویت و بی‌صورت به نظر می‌آیند که تنها باید به دست موجودات بی‌هویت و بی‌صورت دیگر از میان بروند.

ولی مگر گذشتگان، تنها نبودند یا همه توانایی اندیشیدن داشتند؟ روشن است که نه ترس از تنهایی امر تازه‌ای است نه اندیشیدن، کار همگان. چه چیز در تنهایی هراسی و نااندیشندگی سده‌ی بیستم وجود داشت که به پیدایش نظام‌های سراسر تازه‌ی «توتالیترا» انجامید؟ از نظر آرنه، آنچه تازه بود، فروپاشی سنت، نظام ارزش‌ها و عرف و آداب آن بود. در دوران مدرن، انسان به مغاک موقعیت دشوار و یک‌سره جدیدی پرتاب شد که باید خود نظام ارزش‌هایش را می‌ساخت. انسان‌های بدکردار و درون‌تیره همیشه وجود داشته‌اند، اما اقتدار نهادها و نمادها و ارزش‌های سنت تا اندازه‌ای عنان شر را در دست داشت و نمی‌گذاشت دامنه‌ی آن به حدی بگسترده که در اتحاد جماهیر شوروی یا آلمان هیتلری دیدیم. سنت، زمینه‌ی درک مشترک انسان‌ها بود، همان درک مشترکی که برای سیاست و سیاست‌ورزیدن ضروری است. نابودی سنت، سیاست را بحرانی کرد. مرجعیت دین و مشروعیت دستگاه‌های حقوقی کهن زوال یافت و به جای آن چیزی پدید نیامد که مایه‌ی درک مشترک آدمیان باشد. وقتی سنت، به مثابه‌ی بنیاد فضای مشترک میان آدمیان از میان رفت، انسان مدرن، بی‌ریشه، تنها و به خود واگذار شد. انسانی که از میراث پیشین گسسته، رشته‌ی تعلقات قدیم‌اش از هم پاره شده و نمی‌داند قبای ژنده‌ی خود را به کجای شب تیره‌ی جهان بیاویزد، خود را ناگزیر می‌بیند که با پیوستن به جنبش‌های سیاسی جایگاهی برای خود در جهان به دست آورد. چنین راه‌حلی برای درمان تنهایی به آسانی می‌تواند به شکل‌گیری و تقویت نظام‌های توتالیترا، سازمان‌های تروریستی و بمب‌گذاری‌های انتحاری بینجامد. آنچه امروزه در خاورمیانه می‌بینیم، ترکیبی از همه‌ی این‌هاست. از این رو تأملات آرنه، به رغم گذشت بیش از شصت سال از عمرشان، قلب مسائلی را آماج می‌گیرند که امروزه با آن‌ها درگیریم.

پرسش اصلی آرنه این است که چگونه می‌توان در عصری که زوال سنت، موجب شده انسان از ریشه‌ی خود برکنده و تنها شود، مجال هم‌زیستی و عمل مشترک میان آدمیان را فراهم کرد؟ و آیا می‌توان مجالی برای سیاست‌ورزی پدیدآورد تا بنیادگذاشتن جهانی اخلاقی ممکن شود؟

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، پیوند اخلاق و سیاست خاستگاهی یونانی و به طور خاص ارسطویی دارد و آرنه با ارجاع به این سنت فلسفی بود که نظریه‌ی خود را صورت‌بندی می‌کرد. در بحث مسأله‌های اخلاقی، مهم‌ترین دل‌مشغولی ارسطو، به دست دادن راهنمایی برای قانون‌گذاران بود. قانون ستون مهمی برای سقف سیاست و زندگی در دولت‌شهر بود. واپسین اثر مهم افلاطون نیز «قوانین» بود. برای افلاطون و ارسطو، قانون ابزار اصلی برای تحقق اهداف دولت‌شهر به شمار می‌آمد. آن‌گونه که بعضی شارحان ارسطو گفته‌اند، در بحث ارتباط میان اخلاق و سیاست، سه مسأله‌ی مهم برای ارسطو اهمیت داشت: نخست آموزش، دوم چندگانه بودن نظام‌های سیاسی که توصیه‌ی نوع واحدی از آموزش را در آن‌ها دشوار می‌کند؛ و سرانجام، پرهیز از نسبی‌گرایی با باور به اصول مطلق که معنا و معیار خوب و بد را تعیین می‌کنند و قانون‌گذار را قادر می‌سازند که تشخیص دهد کدام‌یک از نظام‌های سیاسی ممکن یا موجود از مشروعیت بهره‌مند است.^{۶۳}

درباره‌ی این ترجمه

چهل سال از درگذشت هانا آرنه می‌گذرد.^{۶۴} او در دانشگاه‌های ماربورگ و هایدلبرگ فلسفه خواند و در مهم‌ترین دوره‌ی آفرینش فکری‌اش درگیر تأمل در هولناک‌ترین تجربه‌ی روزگار خود شد: ظهور نظام‌هایی که او آن‌ها را «توتالیترا» خواند تا بر نو بودن و تمایزشان از نظام‌های دیکتاتوری و خودکامه‌ی سنتی تأکید گذارد.

آرنت، در بیست و هفت سالگی، آلمان را ترک کرد؛ سرزمینی که رفتار حکومت وقت‌اش، به ویژه با ساکنان یهودی مناطق تحت کنترل آن، از خاطره‌ی تاریخ زودنی نیست. وی سی و دو سال خارج از زادگاه‌اش زیست و بیست و چهار سال واپسین عمرش را مانند بسیاری از آسیب‌دیدگان و قربانیان جنگ جهانی دوم در آمریکا سپری کرد. در آمریکا به زبان انگلیسی درس داد و نوشت؛ زبانی که با لهجه‌ی سنگین آلمانی بدان سخن می‌گفت و در نوشتن بدان نیز روان و راحت نبود. ولی دامنه‌ی تأثیر آثاری که پدیدآورد و شاگردانی که پرورد، از حلقه‌ی روشن‌فکری نیویورک و از سده‌ی بیستم فراتر رفت.^{۶۵}

شمار فزاینده‌ی جستارها و کتاب‌ها، گفتارها و همایش‌ها در شرح و نقد آراء و نظریه‌های آرنت، طی چهار دهه‌ی گذشته، گواه دیرپایی اثرگذاری اوست و نیازی که هنوز عصر ما به اندیشیدن در پرسش‌هایی دارد که او درافکند یا از نو صورت‌بندی کرد. انقلاب، خشونت، انسان، تنهایی، قلمرو عمومی، شر، عشق، مسئولیت، آزادی، آموزش، سنت، تاریخ و اقتدار از موضوعاتی هستند که آرنت درباره‌ی آن‌ها چند دهه اندیشید، درس داد و نوشت، موضوع‌هایی بنیادی که حتا امروز مسأله‌آفرینی و تازگی‌شان را هنوز نباخته‌اند و ما را به بازاندیشی در آن‌ها، همراه آرنت یا به رغم او، فرامی‌خوانند.^{۶۶}

طی چهار دهه‌ی گذشته، خوانندگان فارسی زبان، این اقبال را داشته‌اند که برخی از آثار مهم آرنت را با برگردان استادان زبردست ترجمه بخوانند. برگردان فارسی این کتاب نیز گامی است کوچک برای افزودن شوق خوانندگان آرنت به تأمل بیشتر در آرای او و نگرستن در احوال امروز ما از چشم‌انداز مفاهیم و نظریه‌هایی که او پرورد.

هر یک از بخش‌های این کتاب، درباره‌ی شخصی است (گرچه درباره‌ی کارل یاسپرس دو جستار آمده است) که همه جز لسینگ، در سده‌ی بیستم می‌زیسته‌اند؛ در عصر ظلمت. آرنت نشان می‌دهد که این انسان‌ها گرچه در عصر ظلمت می‌زیستند، بدان تن دردادند. گویا آرنت جستارهای این کتاب را برای امید بخشیدن به همه‌ی کسانی نوشته که ممکن است روزگاری در عصر ظلمت گرفتار شوند. در این جستارها سخن گوهرین آرنت آن است که زادن و زیستن در عصر ظلمت شاید دست سرنوشت باشد، ولی نوع رویارویی با آن به انتخاب هر شخص بستگی دارد. زیستن در هیچ عصری، هر چند ظلمانی، مسئولیت شخصی را رفع نمی‌کند.^{۶۷}

کسانی که وصف آن‌ها را در این کتاب به قلم آرنت می‌خوانید، هر یک پیشه و اندیشه‌ای متفاوت داشته‌اند: یکی زنی مبارز و عضو حزب کمونیست است، دیگری پای میان‌مایه، یکی فیلسوف است، دیگری نمایش‌نامه‌نویس، یکی شاعری است، دیگری ناشری. هر کدام تیره و تباری دارند و از دریچه‌هایی جدا از هم به جهان می‌نگرند. ولی یک چیز در همه‌ی آن‌ها مشترک است: نگذاشته‌اند تعلق‌شان به حزب، ایدئولوژی، جهان‌بینی یا سازمانی مذهبی، توانایی اندیشیدن و داوری کردن آن‌ها را مختل و مخدوش کند؛ اجازه نداده‌اند سرکوب و ستم نظام‌های توتالیتر بر میل‌شان به ساختن و یافتن درکی مشترک با انسان‌ها و برقراری رابطه با دیگری چیره شود، از بسته شدن گوش‌هایشان به روی صدای وجدان با چنگ و دندان جلوگیری کرده‌اند و در نهایت، از دست دادن جهان، فضای میان انسان و انسان دیگر، امتناع سیاست و بدل شدن قلمرو عمومی به کویری ارباب‌گر را تهدیدی بنیادین، نه تنها برای اخلاق که برای انسانیت انسان یافته‌اند.

نمونه‌هایی را که آرنت در این جستارها برمی‌شمرد گواهانی روشن بر امکان زنده ماندن انسانیت انسان در عصر ظلمت‌اند. عصر ظلمت، به خودی خود، نومیدی را توجیه نمی‌کند؛ یأس، زمانی سایه‌ی سنگین خود را همه جا می‌گسترده که انسان‌ها مرعوب و مغلوب آن شده و از تکاپو و تلاش برای احیای سیاست و بازسازی قلمرو عمومی دست شسته باشند.

این کتاب را از روی متن انگلیسی ترجمه کرده‌ام که بار نخست در سال 1955 در نیویورک به چاپ رسید.^{۶۸} برخی جستارهای کتاب در اصل به آلمانی نوشته و به انگلیسی ترجمه شده‌اند و شماری دیگر از آغاز به زبان انگلیسی نوشته و چاپ شده‌اند. با این همه، آرنت حتا وقتی به انگلیسی می‌نوشت، در ذهن خود به آلمانی می‌اندیشید و گاهی متن‌های خود را برای دستیار آمریکایی‌اش املا می‌کرد و دستیارش نثر نوشتاری را می‌ساخت و می‌آراست. کتاب از جمله‌های بلند و پیچیده تهی نیست، ولی کوشیده‌ام به قدر توان، معنا و مراد آرنت را به روشنی در فارسی بازتابانم. گفتن ندارد که فهم و بیان من خالی از خلل نیست.

هم‌چنین، به نظر می‌رسد که آرنت گاهی برای خواننده‌ای هم‌تراز خود می‌نویسد و از این رو توضیحی برای بسیاری ارجاعات خود نمی‌آورد. بسیاری جاها، کوشیده‌ام شرح مختصری در پانوشت بیفزایم. پانوشت‌های که با (م) مشخص شده‌اند از من و باقی از نویسنده است. هر جا که کلمه یا تعبیری در میان قلاب [] است، افزوده‌ی من است. روشن است که هنوز می‌شد پانوشت‌هایی افزود، ولی تفصیل بیشتر و حجم سنگین‌تر مناسب ترجمه‌ی یک کتاب نمی‌بود.

در سال دو هزار و هفت، مجموعه جستارها و بررسی‌هایی که آرنت درباره‌ی کتاب‌هایی گوناگون یا مقوله‌ی فرهنگ نوشته بود، در کتابی با عنوان *تأملاتی درباره‌ی ادبیات و فرهنگ به ویراستاری سوزانا یانگ-ا گوتلیب*، همراه پیش‌گفتار و پانوشت‌های او به چاپ رسید.^{۶۹} در میان سی و چهار جستار آن کتاب، سه مقاله از کتاب حاضر، «برتولد برشت»، «رندل جرل» و «ایساک دینسن» نیز آمده است. در نوشتن برخی پانوشت‌ها از پی‌نوشت‌های خانم گوتلیب بهره گرفته و آن‌ها را با حروف اختصاری (ویر. انگ.)، ویراستار انگلیسی، معلوم کرده‌ام.

از گرداندگان مؤسسه‌ی توانا برای پشتیبانی از ترجمه و چاپ این کتاب سپاس‌گزارم و استواری گام‌هایشان را در ادامه راه آموزش و دانش‌گستری آرزو دارم. هم‌چنین، وام‌دار دوست سخن‌سنج و دانشور، محمدرضا نیک‌فر هستم که مرا در ترجمه‌ی ابیاتی از گوته یاری کرد.

مهدی خلجی

واشنگتن، فروردین 1394

¹ William Shakespeare, *Richard III*, Act 5, Scene 3.

² Wallace Stevens, "Esthétique du Mal" in Wallace Stevens, *Collected Poetry & Prose*, New York, The Library of America, 1997, p. 286

³ Hannah Arendt, "Understanding and Politics" in *Essays in Understanding 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*, edited and with introduction by Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 1994.

⁴ درباره‌ی تاریخ مفهوم شرّ در اندیشه‌ی غربی بنگرید به:

The Problem of Evil, A Reader, edited by Mark Larrimore, Oxford, Blackwell Publishing, 2001;

Terry Eagleton, *On Evil*, New Haven and London, Yale University Press, 2010;

Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.

⁵ ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات، توضیحات و فهرست‌ها: محمد جعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران، انتشارات سخن، 1388. جلد اول

صص. 1-2 و نیز بنگرید به: محمد دهقانی، حدیث خداوندی و بندگی، تحلیل تاریخ بیهقی از دیدگاه ادبی، اجتماعی و روان‌شناختی، تهران، نشر نی، 1394. ص.

28

⁶ روز اول نوامبر سال 1755، روزی که در تقویم کلیسای کاتولیک روم «روز قدیسان» نامیده شده، زلزله‌ای لیسبن را بیش از سه دقیقه لرزاند. این شهر زیبای

پرتغال ویران شد و نیمی از جمعیت صد هزار نفری شهر روانه‌ی دیار مردگان شدند. این رویداد نه تنها شوک کوبنده‌ای بر روان جمعی اروپا فرودآورد که

اندیشوران بزرگ زمانه را به بحث و جدل درباره‌ی اعتبار مقوله‌ها و مفاهیم کهن الاهیاتی در تبیین و توجیه مصیبت و «شرّ» برانگیخت. برای دانشوران علم

طبیعی، الاهیات، فلسفه و دیگر قلمروهای معرفت، زلزله‌ی عظیم لیسبن، رویدادی وراى مصائب طبیعی پیشین بود و از نابسندگی دستگاه مفهومی و اندیشگی عصر پیشین در توضیح شرّ پرده برمی‌داشت.

⁷ reasonable and rational norms

⁸ Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 5-6

⁹ Aufklärung

¹⁰ Adolf Eichmann (1942-1962)

¹¹ *The New Yorker*, February 16, 1963 issue

¹² Thoughtlessness

¹³ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, New York, Penguin, 2006.

¹⁴ درباره‌ی تطور مفهوم شرّ نزد آرنت، از شرّ رادیکال یا ریشه‌ای به پیش‌یافتادگی شرّ، بنگرید به:

Martin Beck Matustik, *Radical Evil and the Scarcity of Hope, Post Secular Meditations*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp.94-96.

و نیز جستار زیر:

Richard J. Bernstein, "Did Hannah Arendt Change her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil" in *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, edited by Larry May and Jerome Kohn, Cambridge MA, The MIT Press, 1997, pp. 127-146.

این جستار چون فصل هشتم کتاب زیر بازچاپ شده است:

Richard J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*, Cambridge, Polity, 2002, pp. 205-223.

¹⁵ Susan Neiman, *Evil in Modern thought*, 299-301

نایمن در این کتاب، نظریه‌ی «پیش‌یافتادگی شرّ» آرنت را نقد می‌کند و آن را برای تبیین همه‌ی شکل‌ها و جلوه‌های شرّ بسنده و رسا نمی‌داند. از نگاه نایمن، هم

شرّ امری تاریخی و فاقد ذاتی ثابت و متصلب است هم فهم ما از شرّ بنا بر این، دست‌یابی به نظریه‌ای کلی و جامع که بتواند همه‌ی شرور را یک‌جا تبیین کند

ناممکن است. نایمن توضیح می‌دهد که مثلاً چرا نظریه‌ی آرنت برای تبیین رویداد یازده سپتامبر کارآمد نیست.

¹⁶ Vincenzo Ferrone, *The Enlightenment, History of an Idea*, Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 9.

¹⁷ Samuel Fleischacker, *What Is Enlightenment?* London, Routledge, 2013 pp. 4-5.

¹⁸ Tracy B. Strong, *Politics Without Vision, Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*, Chicago, Chicago University Press, 2012, p. 24.

¹⁹ theatia

²⁰ doxa

²¹ doxa

²² Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1992, p. 47.

درباره‌ی استعاره‌ی «تماشاگر» و ارتباط آن با «نظریه» (تئوری) بنگرید به:

Hans Blumenberg, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, Cambridge MA, The MIT Press, 1996.

²³ درباره‌ی ارسطو و سیاست، پژوهش و کاوش به زبان‌های گوناگون، از شمار بیرون است، ولی شاید از زاویه‌ای که بحث بالا را پیش می‌بریم و نیز رابطه میان اخلاق و سیاست، هم‌چنین میان فلسفه‌ی سیاسی، حکمت عملی دولت‌مرد و کنش سیاسی و سنجش با آن‌چه ما امروزه از این مقولات درمی‌یابیم، خواندن کتاب زیر سودمند باشد:

Eugen Garver, *Aristotle's Politics, Living Well and Living Together*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

ریچارد بودیس در کتاب *سوئیه‌های سیاسی اخلاق ارسطو* استدلال کرده که سیاست و اخلاق ارسطو آماجی یگانه دارد و اخلاق او، به ویژه کتاب *اخلاق نیکوماخوس* را نباید اثری جدا از سیاست در نظر گرفت:

Richard Bodeus, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, New York, State University of New York Press, 1993.

برای بحثی کوتاه درباره‌ی ارتباط اخلاق و سیاست در اندیشه‌ی ارسطو به ویژه در کتاب *اخلاق ائودمی* با پیشگفتار آنتونی کنی بر چاپ آکسفورد کتاب و نیز چاپ کمبریج با پیشگفتار برد این‌وود و رافائل ولف بنگرید به:

Aristotle, *Eudemian Ethics*, Trans. by Brad Inwood and Raphael Woolf, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Aristotle, *Eudemian Ethics*, Tarns. by Anthony Kenny, Oxford, Oxford University Press 2011.

²⁴ این جستار در کتاب زیر چاپ شده است:

Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, edited with an introduction by Jerome Kohn, New York, Random House, 2005, pp. 81-92.

²⁵ Ibid., p. 93.

²⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 7.

این کتاب با عنوان *وضع بشر* به فارسی ترجمه شده است (مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس، 1394).

²⁷ Plurality

²⁸ Polis

²⁹ Space of appearance

³⁰ Action

³¹ درباره‌ی این دوره‌ی یونان و مفاهیم بنیادی سیاست در آن بنگرید به کتاب مهم کریستیان مایر با عنوان *فرهنگ آزادی: یونان باستان و خاستگاه‌های اروپا*. این کتاب دو بخش دارد؛ بخش اول و کوتاه‌تر با عنوان «پرسش آغازها» درباره‌ی پیدایش سده‌های میانی، عصر مدرن و به ویژه پیدایش اروپاست. بخش دوم که بلندتر و پاره‌ی اصلی کتاب است، به چگونگی زایش یونان باستان، یونان دوران آرکائیک، زایش مفاهیم و هویت‌های سیاسی، و چگونگی مناسبات اجتماعی و سیاسی میان شهروندان و تبیین زوال دولت‌شهرها می‌پردازد:

Christian Meier, *A culture of Freedom, Ancient Greece & the Origins of Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

در زبان فارسی، یکی از بهترین آثاری که به فهم یونان باستان و فرهنگ سیاسی دولت‌شهرها یاری می‌کند، ترجمه‌ی کتاب *یادیا اثر ورنر یگر* در سه جلد است: *ورنر یگر، یادیا*، ترجمه‌ی محمد حسین لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1376.

³² Vita active

³³ Vita contemplative

³⁴ Labor

³⁵ Work

³⁶ Homo faber

³⁷ Action

³⁸ world

³⁹ H. Arendt, *The Human Condition*, pp. 52-3.

⁴⁰ Worldliness

⁴¹ آرنست یهودی بود، ولی در کودکی و نوجوانی تربیت مذهبی چندانی نداشت. گرچه در دوره‌ای با سازمان‌های صهیونیستی همکاری کرد، به تدریج با مقوله‌ی صهیونیسم به جدالی تلخ رفت. او از رفتار یهودیان در برابر نازیسم و انفعال آن‌ها انتقاد کرد. به این خاطر و بعدها به سبب مقاله‌اش درباره‌ی محاکمه‌ی آدولف آیشمن، آماج حملات بخشی از جامعه‌ی یهودی قرار گرفت. با این همه، او از مهم‌ترین متفکرانی بود که در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم به مسأله‌ی «یهودی‌ستیزی» در قالبی نظری و نوین پرداخت. آن‌گونه که هانس یوناس، از هم‌نسلان و دوستان آلمانی آرنست، که مانند او از شاگردان یهودی مارتین هایدگر بود، نوشته در سال‌های پایانی عمر آرنست، تمایلات یهودی مذهبی در او نیرو گرفته بود: «یک بار در آپارتمان او با هم صحبتی داشتیم که هرگز از یادم نمی‌رود. لور (Lore) و من عصری آن‌جا بودیم و مری مک‌کارتی (Mary McCarthy) و دوستی دیگر [از دوستان آرنست] که در رم زندگی می‌کرد، و زود فهمیدیم که کاتولیکی متعهد است، هم آن‌جا بودند. آرنست با من گرم حرف زدن شد تا این‌که از من پرسید: "به خدا اعتقاد داری؟" تا آن وقت هیچ گاه کسی چنین پرسشی را مستقیم از من نکرده بود؛ مخصوصاً کسی مانند او که از همه با این نوع پرسش بیگانه‌تر به نظر می‌آمد! حیرت‌زده به او نگاه کردم و بعد از چند ثانیه درنگ جوابی دادم که برای خودم غافل‌گیرکننده بود: "بله". هانا تعجب کرد. هنوز قیافه‌ی شوک‌زده‌ی او پیش چشم‌ام هست. آرنست پرسید: "واقعا؟" پاسخ دادم: "بله. در تحلیل نهایی بله. به هر معنایی که باشد پاسخ بله از نه به حقیقت نزدیک‌تر است." چند روز بعد از این صحبت یک بار دیگر پرسش خدا مطرح شد. آرنست گفت: "من هرگز تردید نکرده‌ام که خدائی شخصی وجود دارد." من پاسخ دادم: "ولی هانا من هیچ وقت این را نمی‌دانستم. اگر این طور است چرا تو این طور از حرفی که آن روز زدم شوکه شدی؟" او گفت: "به خاطر این تعجب کردم که آن حرف را از زبان تو می‌شنیدم و هیچ وقت گمان نمی‌کردم که تو این طور فکر کنی." به این ترتیب هر دو از اعتراف یکدیگر غافل‌گیر شده بودیم.»

Hans Jonas, *Memoirs*, edited and annotated by Christian Wiese, Waltham, MA, Brandeis University Press, 2008, pp.216-7.

مجموعه‌ی مقالات که به نوعی به مسأله‌ی یهودیت می‌پردازد در کتابی گردآوری شده است:

Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007.

درباره‌ی زندگی هانا آرنست بنگرید به دو کتاب زیر:

Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, New Haven & London, Yale University Press, 2nd edition, 2004.

Laure Adler, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005.

⁴² Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 478.

لشک کولاکوفسکی در کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم درباره‌ی اتحاد جماهیر شوروی در زمان رهبری استالین می‌نویسد: «هدف یک نظام توتالیتر نابودی تمامی شکل‌های حیات اجتماعی است که از سوی دولت تحمیل و کنترل نمی‌شود. از این طریق آدمیان از یکدیگر جدا می‌مانند و به ابزاری صرف در دست دولت بدل می‌شوند. شهروند به دولت تعلق دارد و نباید به هیچ چیز دیگری، حتا ایدئولوژی دولتی، وفادار باشد. تمامی شکل‌های طغیان علیه حزب حاکم، تمام "انحراف‌ها" و "تجدیدنظرطلبی‌ها" همه‌ی دار و دسته‌ها و فراکسیون‌ها و سرانجام همه‌ی شورش‌ها جملگی به همان ایدئولوژی‌ای توسل می‌جستند که حزب متولی‌اش بود. هدف تصفیه‌ها نابودی پیوندهای ایدئولوژیکی بود که هنوز در حزب باقی مانده بود. هدف این بود که اعضای حزب را متقاعد کنند که جز آخرین دستورهایی که از بالا صادر می‌شود، هیچ ایدئولوژی یا تعلق خاطری ندارند و آنان را مانند بقیه‌ی جامعه، به توده‌ی ازهم گسیخته و ناتوان بدل کنند. این کار ادامه‌ی همان منطقی بود که با نابودی احزاب لیبرال و سوسیالیست، مطبوعات و نهادهای فرهنگی مستقل، مذهب و فلسفه و هنر و سرانجام فراکسیون‌های درون حزب آغاز شده بود. چه شد که جامعه‌ی شوروی از هرگونه مقاومتی عاجز ماند؟ حزب، سوای رهبران ارشد، دیگر توان سازمان‌دهی مستقل از دستگاه حاکم را نداشت. حزب نیز مانند مردم کشور، به مجموعه‌ای از افراد منزوی بدل شده بود. در عرصه‌ی اختناق نیز مانند دیگر عرصه‌های زندگی، دولت قدر قدرت به مصاف شهروندی تنها می‌رفت. فلج فرد، کامل بود. پلیس تأکید داشت که مردم اقرارهایشان را خودشان امضا کنند و تا آن‌جا که می‌دانیم جعل امضا هم نمی‌کرد. نتیجه این بود که قربانیان شریک جرم جنایاتی می‌شدند که علیه خودشان رخ می‌داد؛ و نیز در جنبش فراگیر جعل و دروغ نقشی به عهده می‌گرفتند. تقریباً هر کس را با

شکنجه می‌توان وادار به اقرار هر چیزی کرد، ولی دست‌کم در قرن بیستم، شکنجه معمولاً برای گرفتن اطلاعات واقعی به کار می‌رود. در نظام استالینیستی، شکنجه‌گر و شکنجه‌شونده هر دو خوب می‌دانستند که اطلاعات و اقرارها همه دروغین‌اند، ولی آن‌ها بر این دروغ‌ها پافشاری می‌کردند؛ زیرا با این کار همگی به ساختن یک جهان "ایدئولوژیک" غیرواقعی کمک می‌کردند؛ جهانی که در آن دروغی همه‌گیر در جامه‌ی حقیقت ظاهر می‌شد.»
لشک کولاکوفسکی، *جریان‌های اصلی مارکسیسم*، ترجمه‌ی عباس میلانی، تهران، نشر اختران، 1387، جلد سوم، صص. 108-111

⁴³ *Origins of Totalitarianism*, pp. 475.

⁴⁴ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York, Penguin Books, 1977, p. 32.

⁴⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2004, pp. 613-616

⁴⁶ تنهایی و عزلت را به ترتیب در برابر *solitude* و *loneliness* گذاشته‌ام. تا جایی که بتوان از امکان هم‌معنایی دو واژه سخن گفت، این دو کمابیش به یک معنایند.

⁴⁷ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, pp. 135-137

آرنت، درک آیشمن از امر مطلق کانتی و وظیفه را خطا می‌داند، ولی همان‌گونه که نیچه نوشت «امر مطلق، مایه‌ای از سنگ‌دلی دارد» (تبارشناسی اخلاق، پاره‌ی دوم)، منتقدانی استدلال کرده‌اند از قضا فهم آیشمن از عدم جواز اخلاقی سرپیچی از قانون با ایده‌های اخلاقی کانت سازگاری دارد. درباره‌ی پیوند کانت‌گرایی و نازیسم با تمرکز بر ایده‌های آرنت در گزارش‌اش از دادگاه آیشمن بنگرید به کتاب زیر که در دو بخش نوشته شده: نخست جستاری با عنوان «یک کانتی نزد نازی‌ها» و دوم نمایش‌نامه‌ای با عنوان «رو‌یای آیشمن» با سه شخصیت: آیشمن، کانت و نیچه :

Michel Onfray, *Le Songe d'Eichmann*, Paris, Galilée, 2008.

⁴⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind, The Groundbreaking Investigation on How We Think*, San Diego, New York, London, A Harvest Book * Harcourt, Inc. 1978.

این کتاب با عنوان زندگی ذهن به فارسی ترجمه شده است (مشخصات کتاب‌شناختی آن بالاتر آمده است).

⁴⁹ *Ibid.* p. 189.

در آثار شکسپیر این تنها ریچارد سوم نیست که با وجدان خود گلاویز است. هملت نیز در گفتار پرآوازه‌اش که با «بودن یا نبودن، این است پرسش» آغاز می‌شود، می‌گوید:

«بدین‌سان وجدان و آگاهی، ما همگی را آدم‌هایی ترسو همی‌گرداند،

و بدین‌سان فام‌نژاده‌ی عزم

نمای‌اش سراسر بیمارگون می‌شود با تهرنگ نزار اندیشه و خیال،

و طرح‌انداخت‌هایی به بلندا و گرانمایگی بسیار،

با این نگرانی روندهای‌شان کز راه می‌گردند،

و نام کنش را می‌بازند — آرام باشید، شما، اکنون!»

(ویلیام شکسپیر، هملت، ترجمه‌ی میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه‌ی انتشارات نگاه، 1385، ص. 168)

ریچارد وقتی از کابوس خود، کمی پیش از نبرد نهائی، بیدار می‌شود، صدای خراشنده‌ی وجدان او را درباره‌ی جنایت‌هایش به پرسش می‌گیرد، ولی در نهایت، در جدال با وجدان بر آن چیره می‌شود و دستور جنگ و قتل و غارت را صادر می‌کند. بر خلاف او، هملت، وجدان را رها می‌کند تا دست و پای تصمیم قاطعی را که گرفته ببندد و او را از ارتکاب شر باز دارد.

⁵⁰ در این باره بنگرید به مقاله‌ی راجر برکویتز، استاد مطالعات سیاسی و حقوق بشر و نیز مدیر دانشگاهی مرکز سیاست و علوم انسانی هانا آرنت در کالج برد (Bard College) با عنوان «عزلت و فعالیت اندیشیدن» که در مجموعه مقالات و گفتارهای ارائه‌شده در کنفرانس بزرگداشت صدمین زادسال هانا آرنت نشر

یافته است:

Roger berkowitz, "Solitude and the Activity of Thinking" in *Thinking in Dark Times, Hannah Arendt on Ethics and Politics*, edited by Roger Berkowitz, Jeffrey Katz and Thomas Keenan, New York, Fordham University Press, 2010, pp. 237-245

⁵¹ Enlarged mentality

⁵² درباره‌ی اثرپذیری آرنست از مفهوم داوری کانتی بنگرید به جستار تفسیری رونالد راینر با عنوان «دیدگاه هانا آرنست درباره‌ی داوری کردن» در پیوستار کتاب زیر:

Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 79-156.

برای ارزیابی تازه‌ای از اهمیت نظریه‌ی داوری کانت در نقد قوه‌ی حکم و پیوند داوری و معنا بنگرید به:

Eli Friedlander, *Expressions of Judgment, An Essay on Kant's Aesthetics*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2015.

⁵³ ایمانوئل کانت، نقد قوه حکم، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، 1381، ص. 110.

⁵⁴ Retrospective

⁵⁵ Phronesis

⁵⁶ Representative thinking

⁵⁷ «درک مشترک» برابر نهاده‌ای است برای *common sense*؛ اصطلاحی پیچیده، با تاریخ و تباری بلند از معناهای گوناگون. یافتن معادلی سراسر و واحد برای آن در فارسی آسان نیست. برای شرحی از تاریخ سیاسی این مفهوم بنگرید به:

Sophia Rosenfeld, *Common Sense, A Political History*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2011.

⁵⁸ برای نمونه بنگرید به مقاله‌ی زیر:

Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought" in *Political Theory*, Vol. 16, No. 1 (Feb. 1988), pp. 29-51.

⁵⁹ درباره‌ی تلاش دو فیلسوف برجسته‌ی سده‌ی بیستم، یکی قاره‌ای و دیگری تحلیلی، مارتین هایدگر و لودویگ ویتگنشتاین برای بازاندیشی در فلسفه و گسست از فلسفه‌ی «بنیاد» مدار پیشین به کتاب زیر بنگرید، به ویژه به فصل پنجم با عنوان «ذات بنیاد»:

Lee Braver, *Groundless Grounds, A Study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge MA, The MIT Press, 2014

⁶⁰ Susan Neiman, *Evil in Modern thought*, p. 105.

⁶¹ Fin de siècle

⁶² ج. پ. استرن، نیچه، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، 1383، صص. 2-31.

درباره‌ی دل‌مشغولی‌های ژرفاژرف اخلاقی نیچه در پس نقدهای ریشه‌ای او از اخلاق بنگرید به «نیچه و امر نو» نوشته‌ی ایرج قانونی در کتاب زیر:

فردریش نیچه، *آخرین یادداشت‌ها*، ترجمه‌ی ایرج قانونی، تهران، نشر آگاه، 1393، صص. 9-49.

فرانسوا رافول، در کتاب *خاستگاه‌های مسئولیت*، با شرح معنای پسا-مابعدطبیعی مسئولیت در آثار فیلسوفانی چون نیچه، سارتر، لویناس، هایدگر و دریدا می‌کوشد استدلال کند که اخلاق در اندیشه‌ی آنان جایگاهی کانونی داشته و صورت‌بندی فلسفی تازه‌ای یافته است؛ کار آنان نه پیش نهادن نظم و سیستم اخلاقی تازه که پرسش در معنای اخلاق و اخلاقی بودن (ethicality) اخلاق است:

Francois Raffoul, *The Origins of Responsibility*, Bloomington IN. Indiana University Press, 2010.

⁶³ See Richard Bodeus, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Albany, State University of New York Press, 1993.

⁶⁴ آرنست در چهاردهم اکتبر 1906 در لیندن، هانوور امروزی، به دنیا آمد و در چهارم دسامبر 1975، در شصت و نه سالگی، در شهر نیویورک، جهان را وداع گفت.

⁶⁵ درباره‌ی مهاجرت هانا آرنست در سال 1941 به آمریکا و روزگار و تأملات‌اش در این کشور و تأثیری که تجربه‌ی آمریکای آرنست بر سراسر اندیشه‌ی سیاسی او نهاد، به کتاب جامع و باریک‌بینانه‌ی زیر بنگرید:

Richard H. King, *Arendt and America*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

⁶⁶ درباره‌ی مفاهیم کلیدی در نظام اندیشگی آرنست برای نمونه به کتاب زیر بنگرید که دربردارنده‌ی سیزده مفهوم و جستار است:

Hannah Arendt, *Key Concepts*, edited by Patrick Hayden, Durham, Acumen, 2014.

و نیز فرهنگ اصطلاحات آرنست:

Le vocabulaire de Hannah Arendt, Anne Amiel et Jean-Pierre Zarader, Ellipses, Paris, 2007.

⁶⁷ برای دیدگاه آرنت درباره‌ی مسئولیت شخصی در عصر ظلمت بنگرید به:

هانا آرنت، مسئولیت شخصی در دوران دیکتاتوری، ترجمه‌ی بنیاد برومند

⁶⁸ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York, A Harvest Book, 1968.

⁶⁹ Hannah Arendt, *Reflections on Literature and Culture*, edited and with an introduction by Susannah Young-ah Gotlieb, Stanford University Press, 2007.