

تبيين جاينگاه حوزهى عمومى و امر سياسى در اندیشهى سياسى هانا آرنټ

تاريخ دريافت: ۱۳۹۷/۳/۲۸
تاريخ تأييد: ۱۳۹۷/۹/۹

رحيم حاجى آقا*
محبوبه پاك نيا**

چکیده

مفهوم حوزهى عمومى از اصطلاحات مهم و ایده‌ساز در حوزهى نظرى سياست و نيز مشوقى براى پيش‌برد دمکراسى‌هاى مشورتى يا انجمنى به شمار مى‌رود، اما سياليت و اغتشاش صورت‌بندى اين مفهوم در نزد نظريه‌پردازان فلسفهى سياسى، باترسيم خطوط اصلى آن و نيز پيوند آن با مفاهيم مهمى مانند امر سياسى و آزادى را ناگزير مى‌سازد. از اين رو، نگارنده با اتخاذ رويکرد تاريخ‌نگارى ایده‌ها که مبتنى بر قرائت متنى است، درصدد برآمده تا با پرسش از چيستى ایده‌هاى حوزهى عمومى، امر سياسى و آزادى در اندیشهى هانا آرنټ، استدلال کند که مفهوم حوزهى عمومى تحت تأثير مدرنيته و ظهور ايدئولوژى‌هاى تماميت‌طلب و جامعه‌ى توده‌اى که عرصه را بر عمل سياسى تنگ‌تر مى‌کند، دچار تغيير شده و در نهايت با از ميان رفتن چنين حوزه‌اى، امر سياسى در قالب ايدئولوژى يا باورى متصلب به انحلال امر سياسى منجر مى‌شود. با درک چنين امرى، زمينه براى تقويت مفهوم حوزهى عمومى به‌عنوان پيش زمينه‌اى براى بازتعريف امر سياسى در چارچوب مفهومى انسانى و مبتنى بر دوستى و سرانجام امکان بيشتر براى دسترسى به دمکراسى گشوده مى‌شود.

واژگان کلیدی: حوزهى عمومى، قلمرو سياسى، امر سياسى، انحلال امر سياسى،

آزادى.

صفحات: ۸۳-۶۲
شماره شاپا: 739X-1735

* دانشجوى
دوره دکترى علوم
سياسى، گرايش
مسائل ايران،
دانشگاه آزاد اسلامى،
واحد تهران مرکز،
تهران، ايران.

ah.haji
@gmail.com

** استاديار گروه
علوم سياسى،
دانشگاه آزاد
اسلامى، واحد تهران
مرکز، تهران، ايران
(نويسنده مسئول).

paknia_mb
@yahoo.fr

مقدمه

حوزه‌ی عمومی مفهوم مورد مناقزه و ابهام‌آمیزی است که همواره در درون موقعیت‌های ویژه‌ی اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تجسم یافته است. به‌رغم ورود دیرهنگام این مفهوم از ادبیات آلمانی به ادبیات انگلیسی (۱۹۷۲) و ورود دیرهنگام آن به ایران طی سال‌های دهه‌ی ۹۰ میلادی، این مفهوم به‌طور فزاینده‌ای به‌عنوان شالوده‌ی گفتمانی و تسهیل‌کننده‌ی هنجاری برای کارایی هرچه بیشتر جامعه‌ی مدنی عمل کرده و از سوی دیگر، به‌ظهور مباحثات موازی در باب جایگاه جنبش‌های مدنی، گفتمان‌های مذهبی و نقش روشنفکران، نه فقط در فرایندهای اجتماعی مدرنیزاسیون، بلکه در ارتباط با پرکتیس‌های تاریخی و نهادی جوامع غیر غربی نیز منجر شده است. کارکرد اصلی حوزه‌ی عمومی، در وهله‌ی اول نه فقط در راستای شکل دادن اجتماعی انتقادی-عقلانی از طریق مباحثه، بلکه شکل دادن فضای مستقلی مرکب از شهروندان خصوصی است که از ایستارهای رقابتی، مقاومتی و انتقادی نه فقط نسبت به یکدیگر، بلکه نسبت به سیاست‌های عمومی نیز برخوردارند. با وجود این، معنای این مفهوم هیچ‌گاه تثبیت نشده است. با درک چنین زمینه‌ای، این مقاله با به‌کارگیری رویکرد متن‌گرایانه‌ی تاریخ‌نگاری ایده‌ها و بهره‌گیری از آرای آرتور اونکن لاجوی (۱۸۷۳-۱۹۶۲)، با پرسش از چیستی حوزه‌ی عمومی و نیز چگونگی پیوند ایده‌های امر سیاسی و آزادی در اندیشه‌ی آرنت، به‌بازایی حوزه‌ی عمومی می‌پردازد. در استدلال این مقاله این نکته پی‌گیری شده است که با انحلال حوزه‌ی عمومی، سیاست در قالب ایدئولوژی یا باوری متصلب، می‌تواند به‌ملجایی برای انسان تنها در دوره‌ی مدرن تقلیل یافته و این امر در نهایت به انحلال امر سیاسی منجر شود.

۱. پیشینه پژوهش

پرداختن به ایده‌ی حوزه‌ی عمومی، پژوهشگر را با پیشینه‌ی پژوهش‌های سه نظریه‌پرداز بزرگ مواجه می‌کند؛ اما در این میان به‌رغم تقدم جان دیویی و هانا آرنت، همواره هابرماس بوده است که با کتاب *دگرگونی ساختاری*، به‌عنوان نظریه‌پرداز حوزه‌ی عمومی شناخته شده است. نخستین بار این مفهوم از سوی جان دیویی^۱ در ارتباط با زوال دمکراسی در جوامع لیبرال غربی و به‌ویژه آمریکا مطرح شد. متعاقب آن، این مفهوم از سوی هانا آرنت مورد توجه قرار گرفت؛ تا جایی که هابرماس با انتشار کتاب *دگرگونی ساختاری* به سهم مهم هانا آرنت در نگاشتن و پروراندن ایده‌های کتاب‌اش اشاره کرد، اما با اشاره به اینکه تحلیل آرنت از فضای

عمومی، تحلیلی غیر قابل انطباق، فرمالیستی و ایده‌آلیستی است، انتقادات خود را در ناتوانی از پردازش اداری مشکلات اجتماعی، پاک کردن [صورت] مسائل اجتماعی-اقتصادی و عدم انطباق آن با مدرنیته تسری داد (Jurgen Habermas, 1977). از این رو، هابرماس این مفهوم را به مثابه حوزه‌ای مستقل و برخاسته از جامعه‌ی مدنی و حداقل به لحاظ مفهومی، حوزه‌ای مجزا از دولت نشان می‌دهد:

«من حوزه‌ی عمومی سیاسی را در جایگاه پیکره‌ای از صداها برای مشکلاتی مطرح کرده‌ام که باید از طریق سیستم سیاسی پردازش شود، زیرا در جای دیگری قابلیت حل ندارند... حوزه‌ی عمومی سیستم هشدار می‌دهد با حس‌گرهایی که اگرچه غیرمخصص هستند، اما در گستره‌ی جامعه از حساسیت برخوردارند. از منظر نظریه‌ی دموکراتیک، حوزه‌ی عمومی باید علاوه بر این، فشار [ناشی از] مشکلات را نیز تقویت کند، بدین معنی که نه فقط مشکلات را شناسایی و تعریف کند، بلکه به صورت متقاعدکننده و تأثیرگذاری آن‌ها را ترسیم و با راه‌حل‌های ممکن مسلح‌شان سازد... (Gripsrud, 2009: 184). از این منظر، حوزه‌ی عمومی می‌تواند به لحاظ ایده‌آلی، فضایی میانی قلمداد شود که در آن ایده‌ها بر مبنای شایستگی خودشان ... و نه دارندگان اتوریته‌ای چون واعظان، قضات و حاکمان ارائه می‌شوند. از این منظر، اقتدار در خود حوزه‌ی عمومی‌ای نهفته است که در آن همه‌ی مشارکت‌کنندگان برای متقاعد کردن دیگران، از فرصتی برابر برخوردارند» (Eicklman, 2002: 6).

در همین راستا، آرنت حوزه‌ی عمومی را در تقابل با حوزه‌ی خصوصی قرار داده و استدلال می‌کند که قلمرو عمومی قلمرو برابری است، در حالی که قلمرو خصوصی قلمرو تفاوت به شمار رفته (Parekh, 2008: 26) و سیاست را نیز پاسخی به وضع متکثر بشری قلمداد می‌کند که در آن وضعیت‌های موثق و قابل اعتماد و آزادی جای می‌گیرند... از طریق گفتار و کنش انسان‌های متعدد [و] تعامل بر مبنای نقطه نظرات خودآیین و افکاری که به صورت آزادانه شکل گرفته‌اند، تأسیس می‌شوند (Buckler, 2011: 7).

اما به رغم برداشت‌های متکثر از حوزه‌ی عمومی و سیاست، به نظر می‌رسد ادبیات فارسی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی از کندوکاو در ابعاد بسیط و متکثر حوزه‌ی عمومی دچار کاستی‌هایی باشد. با نگاهی به خیل آثار منتشرشده در باب ایده‌های آرنت یا آثار اصلی‌اش، نه تنها ایده‌های او به طور اخص یا در ارتباط با یکدیگر مورد کنکاش قرار نگرفته‌اند، بلکه این ایده‌ها همچنان بدون توجه به تفاسیر جدید به نوعی دچار تکرار نیز شده و به غیر از آثار اصلی،

آثار مرتبط به ایده‌های وی نیز به‌گونه‌ای پراکنده و در بطن موضوعات دیگر مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. فلسفه‌ی سیاسی هانا آرنت (بردشا، ۱۳۸۰) صرفاً در بطن عناوینی چون دفاع از عمل، عمل کردن در قلمرو نمودها و مسئله‌ی شر به ایده‌های فلسفی-سیاسی او می‌پردازد. بیخوپارخ هر چند فصلی از کتاب «متفکرین سیاسی معاصر» (۱۳۷۹) را به وی اختصاص داده، اما با تسامح با ایده‌های محوری آرنت برخورد کرده است. مایکل لسناف (۱۳۸۷) نیز در کتاب «فیلسوفان سیاسی قرن بیستم»، اندیشه‌های آرنت را در بطن منازعه‌ی جمهوری خواهی کلاسیک و جهان مدرن مورد بررسی قرار می‌دهد. به‌رغم آن‌که این فصل از کتاب توجه بیشتری را به زمینه‌ی توتالیتریانیستی برهه‌ای اختصاص داده است که آرنت در آن می‌زیست، اما ایده‌های محوری او و از جمله حوزه‌ی عمومی، امر سیاسی و آزادی مورد بررسی و تفسیر قرار نگرفته‌اند. مقاله‌ای منتشرشده از آرنت در مجموعه مقالاتی تحت عنوان «نام‌های سیاست» (۱۳۹۲) را می‌توان نشانه‌ای مهم در راستای تاریخ‌نگاری ایده‌های آرنت عنوان کرد که مفهوم امر سیاسی را بسط و توضیح می‌دهد. با وجود این، این مقاله نیز حاکی از اشاراتی کلی در باب امر سیاسی بوده و حوزه‌ی عمومی را محل توجه چندانی قرار نداده است.

شاید بتوان نقطه تمایز این پژوهش با دیگر آثار مرتبط به اندیشه‌های آرنت را در پرداختن به مفاهیم کلیدی وی و برقراری پیوندی وثیق بین مفاهیم حوزه‌ی عمومی، امر سیاسی و آزادی قلمداد کرد. پژوهش‌های مرتبط به دلیل پراکندگی بسط و تفسیر ایده‌های او در بطن مفاهیم کلان‌تر، به‌طور اخص به ایده‌های حوزه‌ی عمومی، امر سیاسی و آزادی نپرداخته و این ایده‌ها را با رویکرد تاریخ‌نگاری ایده‌ها توضیح نداده‌اند. از سوی دیگر، این آثار در درون حوزه‌ی عمومی به تبیین رابطه‌ی امر سیاسی و آزادی نپرداخته و سرانجام با توجه به ظهور ایدئولوژی‌های تمامیت‌طلب، نقایص دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی و نیز جامعه‌ی مصرفی و توده‌ای که عرصه را بر عمل سیاسی تنگ‌تر می‌کند، لزوم احیای حوزه‌ی عمومی را مورد بررسی قرار نداده‌اند. از همین‌رو، این مقاله همگام با تأکید بر وجود چنین خلای در حوزه‌ی پژوهش‌های مرتبط به آرنت، الزام بازسازی حوزه‌ی عمومی و امر سیاسی را بر مبنای چارچوبی انسانی و مبتنی بر دوستی مورد تأکید قرار می‌دهد.

۲. چارچوب نظری: تاریخ‌نگاری ایده‌ها

این مقاله با بهره‌گیری از آرای متن‌گرایانه‌ی آرتور لاجوی در قالب تاریخ‌نگاری ایده‌ها، بر این باور است که به‌رغم تاریخی بودن ایده‌ها و نیز تأثیر زمینه بر پیدایش و تحول آن‌ها، می‌توان بر این فرض انگشت نهاد که در ورای زمان و مکان، اقلیم تعمیم‌یافته‌ای از ایده‌ها وجود دارد که در نظام اندیشه‌ی یک دستگاه نظری یا یک متفکر قابل ارزیابی مجدد است. از این منظر، ایده‌های یک متفکر یا یک دستگاه نظری در چارچوبی از عناصر فرازمانی، ایده‌های عام یا حکمت فرا تاریخی با کاربرد عام می‌توانند همواره با انسان‌ها در ارتباط بوده و همواره از آن استفاده نمایند. از همین رو، می‌توان این رویکرد متن‌گرایانه را با بهره‌گیری از دو موضوع کاملاً مجزای واحد-ایده و نیاز به مطالعات بینارشته‌ای در بازخوانی ایده‌ها مورد استفاده قرار داد. لاجوی در تاریخ‌نگاری ایده‌ها با معرفی واحد-ایده^۱ در گام نخست به فروشکستن دکترین‌ها و سیستم‌های اندیشه به واحدهای ایده‌ای مجزا و منفک از یکدیگر و پی‌گیری تحولات این واحدها در گستره‌ی حوزه‌های مختلف علوم در طول زمان دست می‌زند... زیرا:

شاکله‌ی کلی آموزه‌ی هر فلسفه یا مکتبی تقریباً همواره ترکیبی پیچیده و ناهمگن بوده، تا جایی که فیلسوف را اغوا می‌کند. این شاکله نه‌تنها یک ترکیب، بلکه ترکیبی ناپایدار است، اگرچه با گذشت نسل‌ها، معمولاً هر فیلسوف جدیدی معمولاً این حقیقت مالیخولیایی را به فراموشی می‌سپارد. یکی از نتایج مسئله‌ی واحد-ایده در چنین ترکیبی، کسب طراوتی از این واقعیت است که بیشتر سیستم‌های فلسفی بنا به الگوهای خود و نه عناصر و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌شان، اصیل‌تر و متمایزتر به شمار می‌روند (Lovejoy, 2001: 4). از همین رو، لاجوی در رویکرد نظری خود به ایده‌ها و به‌رغم خطراتی که می‌تواند به همراه داشته باشد، این تقسیم‌بندی را همسان با شیمی تحلیلی قلمداد می‌کند. در این میان، مندلباوم نیز با بهره‌گیری از ایده‌های لاجوی، بر این باور است که واحد-ایده‌ها می‌توانند در بردارنده‌ی افکار مرتبط به وجوه خاص تجربه‌ی مشترک، پیش‌فرض‌های آشکار یا تلویحی، فرمول‌ها یا کلمات مقدس، قضایای ویژه‌ی فلسفی یا فرضیه‌های بزرگ‌تر، تعمیم‌ها یا مفروضات روش‌شناختی علوم‌گوناگون باشند (Mendelbaum: 35).

لاجوی در این رویکرد، به فرضیه‌های ضمنی یا مفروضات ناقص برخوردار از صراحت یا عادات کم‌وبیش ناخودآگاه ذهنی (Lovejoy, 2001: 7)، مفروضات بومی، عادت‌های فکری، محرک‌های دیالکتیکی در مقام فنون منطقی یا پیش‌فرض‌های روش‌شناسانه

(Lovejoy, 2001: 10) یا استفاده از عارضه‌های مختلف متافیزیکی در مقام بهره‌گیری از احساس و استعاره برای نظوروزی (Lovejoy, 2001: 11) به‌عنوان واحدهای ایده اشاره می‌کند. در نهایت و اجمالاً، لاجوی ساده‌ترین نوع واحد-ایده را گزاره یا اصلی محوری و تکین در نظام اندیشه‌ی یک اندیشمند به‌عنوان زنجیره‌ی بزرگ وجود معرفی می‌کند که دیگر گزاره‌ها و معانی (Lovejoy, 2001: 20-21) حول آن مفصل‌بندی می‌شوند. شناخت هر یک از این ابعاد در راستای تاریخ‌نگاری ایده‌ها منوط به فرایندی از مطالعه و درک عمیق مکاتب و آموزه‌های فکری از سوی پژوهشگر است.

از سوی دیگر، بینارشته‌ای بودن تاریخ‌نگاری ایده‌ها از نظر لاجوی را باید مجزا از تقسیم‌بندی‌های متداول آموزشی دانشگاهی، فراسوی مرزهای ملی و زبانی (Mendelbaum: 34) در چارچوبی از حوزه‌های فلسفه، علم، ادبیات، هنر، دین یا سیاست (Lovejoy, 2001: 15) و در ارتباط با واحد-ایده و در طول زمان پی‌گیری کرد. از این منظر، در حالی که تاریخ ایده‌ها... تلاشی در راستای سنتزی تاریخی است، این امر صرفاً به معنای یک اختلاط نبوده و در مقایسه با دیگر رشته‌های تاریخ تمایل کمتری برای اتحاد یا یکپارچگی جامعه دارد (Lovejoy, 2001: 16). به‌رغم انتقاداتی چند از این چارچوب نظری، به باور لاجوی تاریخ‌نگار اندیشه در این چارچوب تحقق ایده‌ها را در متن دگرگونی‌های زمانی و بر مبنای تغییرات حادث شده در حوزه‌های مختلف اندیشه پی‌گیری می‌کند. اما چنین پی‌گیری‌ای صرفاً معطوف به گذشته نبوده و احضار مفاهیم در هر برهه‌ی زمانی نشأت گرفته از گزینش این مفاهیم و الزام بر احضار و تفسیر مجدد آن در زمان کنونی است.

در این میان، به‌رغم نوسان‌های فکری آرنت در میانه‌ی دو حوزه‌ی فلسفه یا فلسفه‌ی سیاسی (Arendt 1994 a: 1)، به نظر می‌رسد چارچوب نظری متن‌گرایانه‌ی لاجوی بتواند با معرفی واحد-ایده‌های آرنت امکان بازخوانی ایده‌های حوزه‌ی عمومی، امر سیاسی و آزادی و نیز درهم تنیدگی آن‌ها را به‌منظور دست‌یابی به شناخت الزامات معطوف به حوزه‌ی عمومی در اندیشه سیاسی بسی بهتر مهیا کند.

۳. دوگانه‌ی خصوصی-عمومی

آرنت برای نخستین بار مفاهیم خصوصی-عمومی را در سال ۱۹۳۲ در Berlin Salon در راستای بررسی نقش زنان در حیات ادبی روشنگری آلمان مورد بررسی قرار داد (Aakash Singh, 2010: 48). در نتیجه‌ی رابطه‌ی این دو مفهوم، مفاهیم قلمرو سیاسی

و اجتماعی نیز در اندیشه‌ی آرنت شکل گرفته و تنش‌های بین این دو مفهوم از یک سوی و حوزه‌ی عمومی راه را بر تفاسیر گوناگون و متعددی از اندیشه‌های آرنت بازگشوده است؛ تا جایی که حوزه‌ی عمومی در اندیشه‌ی آرنت را می‌توان در رابطه با قلمروهای سیاسی- اجتماعی و امر سیاسی، در قالب ملت یا حتی فضایی از گفتمان عمومی و سرانجام حوزه‌ی پدیداری آزادی نیز بازخوانی کرد.

از نظر آرنت، هم‌ارز دانستن قلمروهای سیاسی و اجتماعی یونان باستان در جریان ترجمه و انطباق آن با تفکر رومی- مسیحی و کاربرد و فهم مدرن از جامعه، تمایز بین خصوصی و عمومی را دچار بدفهمی کرده است. اما ظهور حیطه‌ی اجتماعی که... نه خصوصی است و نه عمومی، پدیداری است نسبتاً جدید که سرآغاز آن مقارن است با ظهور عصر مدرن که شکل سیاسی خود را در دولت ملی پیدا کرده است. از همین رو، به دلیل برتری عمومی بر خصوصی، تمایز قاطع میان حیطه‌های عمومی و خصوصی، میان قلمرو پولیس و خانواده و نهایتاً میان فعالیت‌های مربوط به جهان مشترک (آرنت، ۱۳۹۰: ۷۱) نیز دشوار شده است.

اما آنچه که ممیزه‌ی رهیافت آرنت به مفاهیم عمومی و خصوصی است، نه مد نظر قرار دادن چارچوب نهادی آن، بلکه تحلیل پدیدارشناسانه‌ی آرنت از آن است. از نظر آرنت در جهان مدرنی که به برآمدن جامعه منجر می‌شود تمامی اموری که پیشتر با حوزه‌ی خصوصی در ارتباط بودند، به صورت امری جمعی تصویرپردازی می‌شوند. با ظهور اقتصاد مبتنی بر مبادله‌ی کالا و توسعه‌ی نهادهای دولت مدرن، اصطلاح خصوصی حاکی از اشاره‌ای به طیف وسیعی از پدیدارهای نهادی مانند قلمرو داخلی تولید خانه، نظم اقتصادی، مبادله توزیع و مصرف در یک بازار آزاد و نهایتاً حوزه‌ی مدنی، انجمن‌های فرهنگی، علمی، ادبی و هنری در درون جامعه‌ی مدنی بود. از همین رو:

اگرچه تمایز میان امر خصوصی و امر عمومی با تقابل ضرورت و آزادی (یا اختیار)، بی‌ثمری و دوام، و نهایتاً شرم و افتخار منطبق است، اما به هیچ روی درست نیست که بگوییم تنها آنچه ضروری است، آنچه بی‌ثمر است و آنچه شرم‌آور است جای مناسب‌شان در حیطه‌ی خصوصی است. ابتدایی‌ترین معنای این دو حیطه نشان می‌دهد که چیزهایی هستند که باید آن‌ها را نهان داشت و چیزهای دیگری که اگر قرار باشد اصلاً وجود داشته باشند باید در انظار عموم به نمایش درآیند (آرنت، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

در این میان، منظور آرنت از خصوصی چیزهایی است که نیازمند پنهان داشتن از عموم یا در انظار عموم قرار دادن است. این امر در گام نخست ضرورتی است که برخی از وجوه

حوزه‌ی خانه-محرمانه از نگاه عموم در امان بمانند. اما کدام وجوه؟ این امر نیز نیازمند تمایز بین امر خصوصی و امر محرمانه است. اما با ظهور مدرنیته در غرب، آرنت نه فقط دگرگونی عمومی-سیاسی در درون عمومی-اجتماعی را کشف می‌کند، بلکه دگرگونی خصوصی را نیز با امر محرمانه نشان می‌دهد (Benhabib, ۲۰۱۲: ۱۹۹۶). آرنت دومین خصوصیت بارز زندگی خصوصی را چهاردیواری ملک خصوصی قلمداد کرده و آن را یگانه جای مطمئن برای نهم شدن از چشم جهان عمومی مشترک قلمداد می‌کند... تا جایی که یگانه شیوه‌ی مؤثر برای تضمین تاریکی آنچه را باید از انظار عمومیت در امان بماند مالکیت خصوصی و نهمانگهی از آن خود (آرنت، ۱۳۹۰: ۱۱۶) قلمداد می‌کند. اما این فراخوان به نهمانگهی از آن خود را از منظر آرنت نباید به خانه و منزل خصوصی تعبیر کرد؛ این نهمانگه مهیاکننده‌ی مرکز، ملجأ یا مکانی است که در آن توانایی‌ها تحقق یافته، رؤیایها و خاطره‌ها برای بهبود زخم‌های اِگو، و معطوف نمودن آن به عمق احساسی که اجازه می‌دهد تا از زمینه‌ای ناشفاف بپا خیزد اختصاص می‌یابند. خانه که معنای صریح این جایگاه خصوصی است، فضایی را مهیا می‌کند که فرد را شایسته‌ی حضور در قلمرو عمومی می‌کند.

از این رو، حریم خصوصی در جایگاه یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم دستگاه فکری آرنت، این امکان را مهیا می‌کند که در درون این حیطة و دور از تأثیر باهمستان‌های دیگر انسان موجودی منحصر به فرد، متفاوت و آزاد، با نژادپرست، متعصب یا... باشد. حوزه‌ی خصوصی برای آرنت یعنی ایده‌ی تکثر. این تأکید آرنت بر حوزه‌ی خصوصی به مثابه مکانی برای ظهور تکثر و در نتیجه تکوین آزادی - به تاسی از ارسطو - برای ایجاد تمایز بین نظام‌های خودکامه و توتالیترین چنان حائز اهمیت است که آرنت بر این باور است که در اولی آزادی در فضای خصوصی منع نمی‌شود اما در نظام توتالیترین، این سیستم با هدف قرار دادن ویژگی طبیعی رفتار و تفاوت‌های انسانی در صدد استیلاى مطلق برمی‌آید.

اما اصطلاح عموم-عمومی در دستگاه فکری آرنت همچنان می‌تواند گشاده به روی تفسیرهای دیگری نیز باشد؛ در واژگان آرنتی این مفهوم حاکی از اشاره به دو پدیده‌ی کاملاً مرتبط به هم است. نخست، هر آنچه که در عموم عیان می‌شود می‌تواند توسط همگان دیده و شنیده شده و از امکان عمومیت گسترده‌ای نیز برخوردار باشد. دومین معنای آن می‌تواند حاکی از خود جهان باشد، اما این جهان از نظر آرنت مشعر بر وجود فضای میان انسان‌ها است؛ قرار گرفتن در این جهان که در جایگاه میزی است که هم‌زمان فضای فصل و وصل انسان‌هاست، به تأسیس حوزه‌ای عمومی و سرانجام سیاسی شدن انسان منتهی می‌شود.

وجود این حوزه‌ی عمومی به مانعی برای تبدیل انسان‌های متکثر به جامعه‌ای یکپارچه و توده‌ای-توتالیتریانیسم- بدل و فضایی را برای ارتباط و حفظ فاصله فراهم می‌کند.

به‌منظور تبیین این فضای عمومی، مقایسه‌ی اشکال متعدد حاکمیت سیاسی از نگاه آرنت شاید نمونه‌ای گویا به شمار رود. حکومت مبتنی بر قانون به حرکت در درون فضایی شباهت می‌یابد که در آن قانون به‌سان پرچینی بین ساختمان‌ها برای جهت‌یابی افراد برپا داشته است. تیرانی مانند یک بیابان است؛ تحت شرایط تیرانی، شخص در یک فضای ناشناخته، بی‌کران و باز که اراده‌ی تیران به‌سان هجوم توفان شن بر سر مسافر صحرا فرود می‌آید، حرکت می‌کند. اما توتالیتریانیسم توپولوژی ندارد، مانند توده‌ی آهنی است که همگان را با چنان شدتی به هم در می‌پیچد تا زمانی که یکپارچه شوند:

ترور تمام‌عیار [توتالیتریانیسم] با به هم فشردن انسان، فضای^۱ میان آن‌ها را از میان برمی‌دارد، در مقایسه با شرایط درون این گروه [یکپارچه‌ی] آهنی، حتی بیابان تیرانی که هنوز گونه‌ای از فضا به شمار می‌رود، به‌سان تضمینی برای آزادی قلمداد می‌شود. دولت توتالیترین صرفاً آزادی‌ها را محدود ساخته یا آزادی‌های بنیادین را از میان برمی‌دارد؛ حداقل بر مبنای دانش محدود ما صرفاً این کار را نمی‌کند، بلکه در از میان برداشتن عشق به آزادی در قلوب انسان موفق می‌شود (Arendt, 1973:466).

آرنت در مثال دیگری مفهوم توتالیتریانیسم را به پیازی چندلایه با مرکزی خالی تشبیه می‌کند که رهبر در قانون آن قرار گرفته است؛ از این رو، به‌تمامی با رژیم‌های دیگر که از ساختاری هرمی برخوردارند متفاوت است: هرم تیرانی که رهبر در رأس آن قرار گرفته است، بدون مداخله در ساختارهای اقتدار حاکمیت خود را بر مردم می‌گستراند و رژیم توتالیتریانیست که در آن رهبر از طریق ساختارهای اقتدار حاکمیت خود را تداوم می‌بخشد (Young-Bruehl, 2006: 43). بر مبنای استدلال الیزابت یانگ اهمیت مفهوم‌پردازی از توتالیتریانیسم در پرتو این لایه‌ی مرکزی قابل تبیین است.^۲

اما در نهایت به نظر می‌رسد تحلیل آرنت از دوگانه‌ی خصوصی-عمومی، از این منظر

۱ آرنت به‌رغم آنکه در بسیاری از مواقع واژگان قلمرو، حیطة و فضا را هم‌ارز به کار می‌برد اما تلقی وی از فضا را باید اندکی متمایزتر ارزیابی نمود. فضا در قاموس اخص آرنتی مشخصاً به ایده‌ی جهان-جهانی بودن و در این جهان-بودن ارتباط دارد که از خاستگاهی کاملاً هایدگری برخوردار است.

۲ این تشبیه حاکی از نقش دوگانه‌ی سازمان‌های پیشاهنگ، تشکیلات متعدد حرفه‌ای، اعضای حزب، بوروکراسی حزبی، تشکیلات نخبگان و... برای سیستم توتالیترین است. در حالی که از یک‌طرف نقش عادی و ظاهری دموکراتیک را در جهان خارج برای این سیستم مهیا می‌کنند اما از نقش مهمی در گسترش افراط‌گرایی رادیکال در داخل برخوردارند. از همین رو در حالی که همانند پوسته‌ی پیاز در هر دو سویه قرار داشته اما در هر سوی واجد نقشی متفاوت هستند.

اهمیت خود را بازمی‌یابد که به تعریف مفهوم انحلال امر سیاسی نیز مدد می‌رساند، زیرا چنین اظهار نظری از سوی آرنت حاکی از تأکید وی بر عمل^۱ و کارگزاری، آزادی و قدرتی است که در رژیم‌های توتالیتر نه تنها امکان نمود آن به کلی از میان می‌رود، بلکه تکثر در حوزه‌ی خصوصی را نیز از میان برمی‌دارد. آرنت می‌کوشد آنچه را که به اعتقاد او حیات بشری را معنادار می‌سازد، یعنی تعامل بشری، حفظ کند. از این رو، توتالیتریانیسم نزد آرنت به مثابه از دست رفتن جهانی بودن^۲ انسان تلقی می‌شود؛ از نظر او حتی اگر گونه‌ای ساده‌سازی از موقعیت نیز باشد، توتالیتریانیسم موقعیت تکینی است که نه تنها بر حوزه‌ی عمومی غلبه می‌کند بلکه بر حوزه‌ی خصوصی نیز، یعنی خانه و خانواده و نیز دیگر فضاهای خصوصی و محرمانه نیز فرمان می‌راند. تا جایی که آرنت واپسین مرحله‌ی زوال حیطه‌ی عمومی را با خطر انحلال حیطه‌ی خصوصی نیز (آرنت، ۱۳۹۰: ۱۰۶) همراه می‌داند. از نگاه آرنت، توتالیتریانیسم چنین امری را از طریق ابزارهای خشونت سازمان‌دهی شده و ترور مطابق با قوانین ایدئولوژیک به انجام می‌رساند (Topolski, 2015: 44). اما این مفهوم در نوع خود واجد سه عنصر است که می‌تواند به انحلال امر سیاسی منجر گردد: نخست، وجود ایدئولوژی‌ای که تمامی تاریخ را توضیح داده و رژیم و سیاست را توجیه می‌نماید... دومین عنصر کلیدی ترور تمام‌عیار بوده و سومین عنصر تخریب پیوندهای طبیعی انسانی است... که همگام با ویرانی فضای عمومی - یعنی تخریب سیاست - روی به سوی تباهی فضاهای خصوصی صمیمیت و حیات خانوادگی نیز می‌گذارد (Young - Bruehl, 2006: 43-52).

اما مفهوم عمومی - فضای عمومی در خوانش خاستگاه‌های توتالیتریانیسم با تعریف این مفهوم در وضعیت بشری متمایز بوده و حتی در کتاب «انسان‌ها در عصر ظلمت» نیز می‌توان این مفهوم را در زمینه‌ی متمایزتری بازخوانی کرد؛ زیرا اصطلاحات فضای مشاجره‌ای^۳ و فضای انجمنی^۴ می‌توانند تبیین این دو مفهوم را در اندیشه‌ی سیاسی آرنت هرچه بیشتر مشهود سازند. مطابق با دیدگاه مشاجره‌ای، قلمرو عمومی بازنمایی‌کننده‌ی فضایی است که در آن شکوه اخلاقی، سیاسی و قهرمانی نمود یافته و برتری آشکارگی یافته، توضیح داده شده و دیگران نیز در آن سهیم می‌شوند. این قلمرو، فضایی رقابتی بوده است که در آن

۱ از نگاه آرنت عمل بالاترین فعالیت انسان بوده و عمل است که انسان را به موجودی سیاسی بدل می‌کند. اما فعلیت بخشیدن به این وجه انسان منوط به حیات در شهر یا فضایی است که در آن زندگی و عمل می‌نماید.

۲ Worldliness: در قاموس آرنتی این واژه به معنای سیاسی بودن انسان در جایگاه پراهمیت‌ترین فعالیت عملی انسان آمده است.

3 Agonistic space

4 Associational space

شخص برای به‌رسمیت شناخته شدن، برتری یافتن و مورد تحسین واقع شدن به رقابت می‌پردازد. در نهایت این فضا، فضایی است که در آن فرد در جستجوی تضمینی در مقابل بی‌فایده‌گی برآمده است. پولیس برای یونانیان مانند *res publica* برای رومیان بود. قبل از همه چیز، تضمین آن‌ها در مقابل بیهودگی حیات خصوصی بود؛ فضای محافظت‌شده علیه این بیهودگی و در راستای بقای خویشی، اگر نه جاودانگی انسان فناپذیر بود. در مقابل، دیدگاه انجمنی از فضای عمومی نشان می‌دهد که چنین فضایی در هر زمان و مکانی وقتی که انسان‌ها با هم به کنش‌ورزی بپردازند ظهور می‌کند. در این مدل، فضای عمومی فضایی است که آزادی می‌تواند در آن تبلور یابد (Calhoun, 1996:78). اما نباید معنای این فضای عمومی را در فضایی جغرافیایی و مکانی مانند سالن اجتماعات یا میدان‌های شهری به جستجو نشست، بلکه، می‌توان آن را حتی در مکان مخفی‌ای نیز یافت که در آن عده‌ای دورهم گردآمده و به خواندن و شنیدن نسخه‌ای سامیزداتی از کتاب یا نشریه‌ای می‌پردازند؛ از این دیدگاه، این کنش‌ورزی مشخص ممیزه‌ی فضای عمومی به شمار می‌رود.

۴. قلمرو عمومی و امر سیاسی

اشارات پراکنده و مهم آرنت در ارتباط با سیاست و مفهوم امر سیاسی نیازمند بازآفرینی این مفهوم در ارتباط با تعریف مفاهیم دیگری از جمله عمل، حوزه‌ی عمومی و آزادی هستند که بن‌مایه‌های خود را از یونان باستان اخذ می‌کنند. این امر آشکارا بر چندبعدی بودن مفهوم امر سیاسی دلالت دارد که بر مبنای تصویرپردازی آرنت از دموکراسی یونانی قوام گرفته است. این مفهوم صرفاً بر یک دولت یا یک جامعه دلالت نداشته، بلکه بر یک فضای عمومی، یک عرصه و آگورای تعیین‌یافته دلالت دارد که در آن انسان‌ها تمایل دارند تا با سخن و عمل خود در بالاترین حد با هم‌تایان خود به رقابت بپردازند. از این رو، از نگاه آرنت دو نگاه بنیادین برای مذاقه در باب سیاست وجود دارد. نخست، می‌توان از سیاست با عنوان حکومت، تسلط عده‌ای از مردم (یک نفر، عده‌ای یا بسیاری) بر مردم [یا] نیاز به استفاده از تهدید یا خشونت یاد کرد. از سوی دیگر، می‌توان از سیاست به‌عنوان سازمان یا شالوده‌ای از قدرت یاد کرد که مردم در آن در جایگاه موجوداتی که با گرد هم آمدن به سخن گفتن و عمل کردن می‌پردازند، از آن برخوردار می‌شوند (Young-Bruhl, 2006:84).

با چنین پیش‌زمینه‌ای، سیاست در اندیشه‌ی آرنت فضای عمومی‌ای را اشغال می‌کند که متمایز از امر خصوصی و اجتماعی بوده و برای همگان نیز مشترک است. این وجه در مفهوم فضا

پولیس یونانی) و res publica (رومی) معنا می‌یابد. آرنت در «وضع بشری» استدلال می‌کند که قلمرو عمومی از دو مشخصه‌ی تعریف‌کننده برخوردار است: نخست، در درون جهان پدیدار واقع شده است؛ هر آنچه که در عموم پدیدار می‌گردد، از سوی همگان دیده و شنیده می‌شود... این فضایی است که درون آن بزرگ‌ترین نیروهای حیات محرمانه... دگرگون شده، خصوصی‌زدایی و فردزدایی شده و همان‌گونه که بودند به‌گونه‌ای مناسب پدیدار عمومی می‌یابند (Nixon, 176:2015). آرنت دومین ویژگی تعریف قلمرو عمومی را جهان مشترکی (در قالب تمثیل میز معرفی می‌کند که هم‌زمان نقطه‌ی فصل و وصل انسان است.

در درون چنین زمینه‌ای، آرنت خاستگاه بلافصل قلمرو سیاسی را در عمل مشترک قلمداد و از آن با شریک سخن‌ها و کردارها شدن یاد می‌کند. بنابراین عمل نه‌تنها نزدیک‌ترین رابطه را با بخش عمومی جهان دارد که میان همگان مشترک است، بلکه... یگانه عملی است که مقوم آن است (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۲). اما عمل بر خلاف ساختن، غیرقابل پیش‌بینی است، برای دست‌یابی به نتیجه نیازمند مهارت یا قدرت و به‌کارگیری نیروی قهرآمیز نیست، بلکه عمل شجاعتی است در مواجهه با ناشناخته. عمل خطر کردن است (Young-Bruehl, 2006: 89). آرنت با بهره‌گیری از موضع یونانیان پیشا-افلاطونی استدلال می‌کند که عمل به‌سادگی درباره‌ی گرد هم آمدن مردم و در نهایت، توافق موقتی اراده‌ها و اغراض بسیاری است (Young-Bruehl, 2006:89). شاید این واگویی از آرنت بتواند توضیح‌دهنده‌ی هسته‌ی حوزه‌ی عمومی به شمار آید که هم محل صداهای گوناگون بوده، هم در مقام گونه‌ای از حس‌گر سیاسی عمل کند و هم میدانی برای پردازش ترجیحات سیاسی باشد که در آن تکثر در ساده‌ترین وجه خود را بازنمایی می‌کند.

به نظر می‌رسد «وضعیت بشری» و «خاستگاه‌های توتالیتاریانیسم» همچنان عناصر مناسبی را برای این بازآفرینی امر سیاسی در حوزه‌ی عمومی در اختیار بگذارند. شاید از منظر آرنت، پاسخ به این سؤال که چرا فیلسوفان مدرنی مانند مارکس عمدتاً نگرشی افلاطونی را اتخاذ کرده‌اند، پاسخ‌گوی بخشی از ناتوانی در پاسخ به چیستی امر سیاسی بوده باشد. آرنت پاسخ را در تأملات بیشتر جامعه‌شناسانه‌ی آن‌ها و توجه کمتر به خود سیاست می‌داند. از نظر آرنت امر سیاسی و امر اجتماعی مفاهیم بسیار متمایز از یکدیگر بوده، اما در عین حال با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. از نگاه آرنت، مارکس بیشتر دغدغه‌ی رفاه اجتماعی و اقتصاد را داشت تا گفتار و عمل سیاسی. از سوی دیگر، آرنت بر این باور است که آنچه در ارتباط با جامعه‌ی مدرن [امروزه] متفاوت است مسیر زندگی است که منافع خصوصی را به اصلی مهم در دغدغه‌ی عمومی تبدیل و مرز میان

قلمروهای عمومی و خصوصی را تیره و تار کرده است؛ و بسیار مهم تر، توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن بدین معنا بوده است که هدف تکین فضای عمومی، برای تضمین مبادله‌ی آزادانه‌ی ایده‌ها در شکل گفتار، کاملاً از میان رفته است (Swift, 2009:26). از این رو، با توجه به «وضعیت بشری» می‌توان ادعان داشت که امر سیاسی از نظر آرنست پاسخی به تکثر وضعیت بشری است. با هم بودن در جهان را شاید بتوان بهترین توصیف آرنست از مراد کردن امر سیاسی در معنای تکثر دانست؛ زیرا مفهوم پردازی پدیدارشناسانه‌ی آرنست از امر سیاسی در مرکز فضایی قرار می‌گیرد که در آن انسان‌ها با یکدیگر تعامل و ارتباط برقرار می‌کنند.

۵. عمل در مقام امر سیاسی

این نگرش آرنست به سیاست و حوزه‌ی عمومی را می‌توان در پرتو عمل بازخوانی کرد. از آنجا که آرنست دل‌بستگی مفراطی به اندیشه‌ی سیاسی یونان باستان داشت، امر سیاسی را با توجه به عمل در زمینه‌ی پولیس بازخوانی کرده و آن را به عرصه‌ی دنیای مدرن نیز می‌کشاند. در این میان آزادی و عمومی به بهترین وجه متضمن فضایی برای عمل به شمار می‌روند. از نظر آرنست فضا آفرینشی بشری است. بدون انسان جهان چیزی بیش از یک بیابان پر از هرزه نخواهد بود. یک فضا همواره بین چیزها و همواره یک فضای ساخته شده است. در این معنای ریخت‌شناسانه، فضا به معنای homo faber است؛ این فضای ابژکتیوی بین طبیعت و انسان خواهد بود. پولیس آتنی دقیقاً چنین فضای سیاسی‌ای بود. پولیس فرصت‌پایایی را برای عمل در جهان و فعالیت در حضور یکدیگر را به شهروندان آتنی ارائه می‌داد (Dossa, 1989:86).

مطابق اشاره‌ی بالا، امر سیاسی از نظر آرنست از ارتباط وثیقی با پرده‌برافکنی از هویت - کیستی انسانی - نیز برخوردار است. این کیستی می‌تواند یک بازیگر عرصه‌ی سیاسی یا کارگزاری باشد که مطلقاً منحصر به فرد و غیرقابل تقلیل باشد. اما این کیستی را نباید به مثابه مؤلفی تصور کرد که بر اثر اعمال کنترل می‌کند. با این‌که کنش در زمینه‌ای مشخص، بدون تعارض و سازگار بوده و در نهایت از آگونیسمی که از تمرکز وی بر کیستی نشأت می‌گیرد شکست می‌خورد، کنش نیازمند گام برداشتن فراروی فضای راحت و ملجأ قلمرو خصوصی است که در آن ایده‌ها و افکار شخصی با چیزی مواجه نشده و به چالش کشیده نشده‌اند (Topolski, 2015:59).

با چنین نگاهی به مفهوم نسبتاً انتزاعی و نسبی‌گرایانه‌ی آرنست از امر سیاسی، شاید بتوان بر این گفته صحنه نهاد که آنچه آرنست از مفهوم امر سیاسی مراد می‌کند، نه راه‌حلی سیاسی برای مشکل بشری، بلکه راه‌حلی فلسفی مبتنی بر این ایده‌ی بنیادین است که چگونه می‌توان

جهانی را بنیاد نهاد که در آن انسان‌ها به آشکارگی دست یابند؛ که با ایده‌های مشترک بتوانند در عصر اتمیسم و بیگانگی پیوندهای اجتماعی خود را از نو برقرار کرده و افراد را به تفکر و ادراک داشته تا سرانجام در عصری خالی از داوری و مسئولیت‌پذیری، انسان دوباره بتواند حیات سیاسی خود را در با یکدیگر بودن و در خلال عمل تعریف کنند.

۶. قلمرو عمومی و انحلال امر سیاسی

همان‌گونه که پیشتر نیز آمد، قلمرو عمومی که سیاست‌های محل وثوق در آن جای گرفته و آزادی در آن پدیدار می‌شود، جایی است که در آن انسان‌ها از طریق سخن و عمل گرد هم می‌آیند. از این‌رو، قلمرو عمومی نه قلمروی پیشاموجود، بلکه نیازمند ساخته شدن است. اما این قلمرو عمومی با از میان رفتن حوزه‌ی عمومی در جامع توده‌ای مدرن و با برآمدن توتالیتریانیسم از میان می‌رود. این برداشت آرننت را می‌توان به درک وی از سیاست منتسب نمود؛ چراکه توتالیتریانیسم در جایگاه ظهور مدرنیته یا یکی از نشانه‌های آن، نشانه‌ی انحلال امر سیاسی به شمار می‌رود، زیرا آشکارا قلمرو سیاسی را با این واقعیت به مخاطره می‌افکند که در آن فعالیت‌های حوزه‌ی خصوصی به درون قلمرو عمومی رانده می‌شوند. از چنین منظری، بدون وجود یک شهروندی فعال و مشارکت‌کننده، پیوندهای بین انسان‌ها تضعیف شده و بدون این پیوندها قلمرو عمومی نیز شکننده خواهد بود. چنین امری نیز به نوبه‌ی خود به محرومیت سیاست از شرایط لازم برای تصویب و پذیرش جمعی محروم شود. توتالیتریانیسم تجسم چنین وضعیتی است که در آن امر سیاسی به دلیل پدیدار توده‌ای از تنهایی^۱ کارایی قلمرو عمومی را انکار و پتانسیل عمل سیاسی را از میان برمی‌دارد (Nixon, 2015: 182).

تنهایی به‌رغم آنکه می‌تواند به‌عنوان پدیده‌ای روانی یا شخصی مورد بازخوانی قرار گیرد، اما در واژگان آرننت از پیوند وثیقی با توتالیتریانیسم و انحلال امر سیاسی برخوردار است؛ تا جایی‌که با برآمدن توتالیتریانیسم رشته‌ی پیوندهای آدمیان با یکدیگر از هم گسیخته و فضای میان آن‌ها که قرار بود قلمروی برای نمود و عمل سیاسی آن‌ها باشد، از میان می‌رود. با ظهور چنین فضایی نه تنها قلمرو عمومی به روی مشارکت شهروندان در عمل جمعی مسدود می‌گردد بلکه از آن‌رو که امر ایدئولوژیک وارد حوزه‌ی خصوصی نیز می‌گردد، ترس و تنهایی زمینه‌ی مشترک ترور و جوهر حکومت توتالیتر را ایجاد می‌کند (Arendt, 1973: 475). زیرا

تنهایی مانع از درک و جهان مشترک و در نتیجه حضور با دیگران می‌شود. این امر به نوبه‌ی خود مانع از پیدایش عمل سیاسی و در نهایت موجب انحلال امر سیاسی می‌شود.

۷. آزادی و حوزه‌ی عمومی

قرار گرفتن آزادی در حوزه‌ی عمومی نیز سوبیه‌ی دیگری از تعریف امر سیاسی را در اندیشه‌ی آرنت شکل می‌دهد. اما اشاره به این نکته نیز لازم است که آرنت تعریفی تکین و منسجم از آزادی را که در تمامی آثارش ثابت بماند، به دست نمی‌دهد. مذاقه‌ای در آثار وی نشان‌دهنده‌ی چرخش‌هایی شدید در تعریف وی از آزادی به شمار می‌رود. یکی از نخستین و نسبتاً پایاترین تعاریف آرنت از آزادی را می‌توان در ظرفیت ذاتی برای شروع و گسستن یک فرایند طبیعی قلمداد کرد (Arendt, 1973: 473-479) که خود را بیشتر در معنای توانایی برای ایجاد چیزی از فقدان می‌یابد تا تصمیم صرف برای بدیل‌های موجود. اما از نظر وی، آزادی که ندرتاً در مواقع بحران یا انقلاب به هدف مستقیم کنش سیاسی تبدیل می‌شود، از چنان اهمیتی برای فلسفه‌ی سیاسی برخوردار است که هیچ نظریه‌ی سیاسی از پس این امر بر نمی‌آید که در برابر این مسئله- که راه به جنگل تاریکی برده و فلسفه در آن سرگردان است- بی‌اعتنا باقی بماند. آرنت در نخستین سطر از مقاله‌ی «آزادی چیست؟» اذعان می‌دارد که طرح پرسش از این مفهوم اقدامی است ناامیدکننده (آرنت، ۱۳۸۸: ۱۹۰).

با وجود این، به نظر می‌رسد پاسخ او را بتوان از وضعیت بشر به‌گونه‌ای دیگری پی‌گیری کرد، زیرا در گسترده‌ترین معنا آزادی در تکثیر ریشه‌های خود را بازمی‌یابد. آرنت با تمرکز بر تنش بین آزادی سیاسی و مفهوم مسیحی از اراده، مجدداً به خاستگاه اندیشه‌ی سیاسی، یعنی یونان باستان رجوع می‌کند. از نظر آرنت مفهوم آزادی هیچ‌گاه همچون پولیس یونان آشکارگی نیافته است، زیرا آزادی در پولیس بعد بنیادین حیات بشری قلمداد می‌شد. تجربه‌ی آزادی در یونان به‌عنوان نمونه‌ی اعلی و ایده‌آلی برای نسل‌های آینده عمل می‌کند (Arendt, 2007, 195). این امر ناشی از این برداشت است که در آن آزادی سیاسی از طریق اراده‌ای آزاد و در جایگاه امری ریشه‌دار در تکینگی درونی گشته است. از همین رو برداشت منحصر به فرد و اُرتدکسیک آرنت از آزادی برداشت‌های فلسفی و مسیحی از این مفهوم را به چالش می‌کشد.

طبق تحلیل آرنت، هنگامی که آزادی و اراده‌ی آزاد- مفهوم برگرفته از مسیحیت در باب آزادی- در قلمرو سیاسی به جای یکدیگر مورد استفاده قرار می‌گیرند، امری بنیادین در سیاست از میان می‌رود. با آغاز مسیحیت، آزادی به‌صورتی ناهشیارانه با اراده‌ی آزاد هم‌ارز

قلمداد شد؛ در صورتی که در یونان و روم باستان آزادی مفهومی مطلقاً سیاسی بود و در واقع جوهر اصلی دولت‌شهر و شهروندی را تشکیل می‌داد. اما متعاقب اعلان انقلاب فرانسه و قلمداد کردن آن به‌عنوان فرایندی که آزادی در آن بر مبنای خطوط تعریفی فلسفی و الهیاتی، درونی می‌شود، اهمیت سیاسی خود را از دست می‌دهد. از این‌رو، باید مفهوم آزادی را که از سوی فلسفه‌ی تاریخ مدفون شده است، از مفهوم آزادی مرتبط به اراده متمایز ساخت. سویی‌ی دیگر این سوءبرداشت از معنای آزادی در دوران مدرن - همانگونه که ذکر آن آمد - خلط آن با اراده‌ی آزاد است که در نتیجه‌ی آن، آزادی با قرار گرفتن در جایگاهی فلسفی به مسئله‌ای سیاسی تبدیل و از کنش به قدرت اراده بدل می‌شود.

آرنت برایین باور است که آزادی فلسفی، یعنی آزادی تبلور یافته در اراده صرفاً به انسان‌هایی ارتباط می‌یابد که خارج از اجتماعات سیاسی و به‌مثابه انسان‌هایی خلوت‌نشین زندگی می‌کنند. اجتماعات سیاسی که در آن انسان‌ها به شهروند تبدیل می‌شوند، محصول قانون بوده و از سوی قانون نیز مورد حمایت قرار گرفته و این قوانین ساخته‌ی بشری می‌توانند بسی متفاوت بوده و اشکال متعددی را از حکومت شکل داده و تمامی آن‌ها از طرق متعددی می‌توانند اراده‌ی آزاد شهروندان را تحمیل کنند (Arendt, 1978 Vol: 2: 199). اما می‌توان در «انقلاب» نیز از زاویه‌ای دیگر این بحث را مد نظر قرارداد که نشان‌دهنده‌ی بلوغ آرنت در شناخت آزادی سیاسی بوده و عمدتاً بر مبنای مشارکت روزانه و قاعده‌مند شهروندان سیاست دموکراتیک قرار گرفته است. در این کتاب مفهوم آزادی سیاسی بر مشارکت رادیکال ایده‌آل‌گرایانه‌ای از مشارکت شهروندان در اشکال مستقیم مشورت و تصمیم‌سازی قوام گرفته است که در آن آزادی به معنای فعالیت پیوسته‌ای عمل می‌کند که باید همواره در مقابل نیروهای خنثی‌کننده و سلطه مجدداً آغاز به کار کند. از همین‌رو، آرنت در نخستین گام مسیر انحراف مفهوم آزادی را در نزد فیلسوفان دوره‌ی روشنگری به بحث می‌گذارد.

غرض از آزادی مدنظر فیلسوفان عصر روشنگری، یا آزادی همگانی، قلمروی درونی نبود که انسان به خواست خود بتواند از فشارهای دنیا به دامن آن بگریزد یا یک librum arbitrium (آزادی اراده) که آدمی را وادار به انتخاب یکی از شقوق مختلف بکند... آزادی فقط می‌توانست در محضر عام وجود داشته باشد و واقعیتی بود ملموس و دنیوی که به‌وسیله‌ی انسان و برای انسان آفریده شده بود... آزادی عبارت بود از فضای همگانی ساخته‌ی بشر یا همان کوی و برزن (آرنت، ۱۳۷۷: ۱۷۳).

تالی منطقی چنین انحرافی در تعریف مفهوم آزادی در عرصه‌ی عمل سیاسی، به حاکمیت و خواست سلطه و نیز یکسان‌پنداری این دو مفهوم منجر می‌شود؛ چراکه یا به انکار آزادی آدمی ختم می‌شود... یا این بینش که آزادی شخص یا گروه، یا دستگاه دولتی به قیمت آزادی، یعنی خودفرمانی همه‌ی انسان‌های دیگر ممکن است فراهم شود (آرنت، ۱۳۸۸: ۲۱۸). از این رو، آرنت با توجه به صراحت آنچه که من می‌توانم و آنچه که اراده‌ی من نیست، بر تمایز مفهوم آزادی سیاسی و آزادی فیلسوفان استدلال می‌کند که آزادی سیاسی صرفاً در سپهر تکتربشری امکان‌پذیر خواهد شد و این فرض که این سپهر به سادگی بسط و گسترش دوگانه‌ی من و شخص خود به یک مای متکثر نیست (Arendt, 1973, Vol 2: 200).

آرنت با بازگشت به یونان باستان، وجود آزادی را منوط به سازمان سیاسی قلمداد و استدلال می‌کند که هر جا جهان ساخته‌ی بشر میدانی برای کنش و سخن انسان نبوده است... آزادی هیچ واقعیت دنیوی (آرنت، ۱۳۸۸: ۱۹۷) نداشته است. از این رو، آزادی و کنش زبانی محتوای مثبت حوزه‌ی عمومی را تشکیل می‌دهند، در واقع این دو، حوزه‌ی عمومی را تعریف می‌کنند. از همین رو، این خصلت ذاتاً عمومی آزادی و گفتار است که آن‌ها را برانزده‌ی قلمرو سیاسی می‌کند؛ تا جایی که نمی‌توان آزادی را بدون وجود حوزه‌ی عمومی و در شکل سیاسی تصور نمود که بتواند در جهان پدیدار شود.

شاید بتوان بر این گفته صحنه نهاد که از نظر آرنت نخستین نشانه‌ی امر سیاسی، آزادی انسان است که به لحاظ هستی‌شناسی ریشه در واقعیت طبیعی زادِ آدمی دارد. سیاست عمل حیات مدنی است که معنایی برانزده برای خواست تصویرپردازی و معناسازی ایجاد کرده است. بدون واقعیت آزادی نه معنای سیاست و نیز نه معنای انسان قابل تصور است. آزادی در ابعاد واقعی و تصویری خود بر زمینه‌ی سیاست رشد می‌کند؛ تا جایی که علت وجودی سیاست، آزادی است (Dossa, 1989: 19). اگر سیاست متضمن پیش-پنداشت آزادی باشد، لاجرم نظریه‌ی سیاسی نیز منوط به وجود آزادی خواهد بود و سیاست در پرتو آن قوام خواهد گرفت. از نگاه آرنت، اساساً وظیفه‌ی نظریه‌ی سیاسی مفصل‌بندی، دفاع و تجلیل از حقیقت آزادی انسان است. این آزادی به معنای ویژه‌ای که همواره عمومی است، سیاسی خواهد بود.

اما آزادی تنها در حوزه‌ی عمومی تجلی می‌یابد و در این حوزه تجربه می‌شود. تا جایی که علت وجودی سیاست آزادی است، نمی‌تواند در حوزه‌ی خصوصی تجربه گردد. به رغم آنکه درهم تنیدگی و هم‌ارز بودن مفاهیم سیاست، قلمرو عمومی و آزادی تمایز صریح آن‌ها را کمرنگ کرده و تدقیق این مفاهیم را نیازمند مذاقه‌ی بیشتری می‌نماید اما آزادی

همواره پیوندی میان سیاست در جایگاه پراکنیسی هنجارین و ثنوری سیاسی در جایگاه ایستاری هنجارین ایجاد می‌کند. از این‌رو سیاست و قلمرو عمومی را نمی‌توان از یکدیگر متمایز نمود، در حالی که سیاست همواره امری عمومی است، هر آنچه که عمومی است الزاماً و همواره سیاسی قلمداد نمی‌گردد. در واقع چنین امری می‌تواند و اتفاق نیز می‌افتد که قلمرو عمومی در شکل خود غالباً عمومی است اما در محتوای خود الزاماً بدین گونه نیست. در چشم‌انداز ایده‌آل آرنت، سیاست در هر دو شکل - فرم و محتوا - عمومی قلمداد می‌شود و درک فلسفه‌ی سیاسی آرنت بدون مدنظر قرار دادن آن به‌تمامی قابل فهم نیست (Dossa, 1989: 46). آنچه که در تلاش آرنت برای تعریف آزادی مهم قلمداد می‌گردد، تلاش وی برای بازیابی معنای سیاسی از آزادی است. آرنت بر دشواری‌ای که ما در مذاقه و تعمق در آزادی به‌مثابه یک پدیده‌ی جهانی با آن مواجه هستیم، تأکید می‌کند. از همین‌رو و در راستای حل این دشواری است که آرنت آزادی را در جایگاه امری بین‌الذنهانی^۱، مخالف استیلا و سرانجام جهان‌گرا^۲ معرفی می‌کند (Topolski, 2015: 63).

آرنت در وضعیت بشری نیز استدلال می‌کند که آزادی به‌تنهایی وجود ندارد، من آزاد نیستم، ما آزاد هستیم. آزادی پدیداری بین‌الذنهانی است که معنای خود را در مناسبات انسانی می‌یابد؛ آزادی در قلمرو تکثر تجربه شده و ملازم خودآئینی نیست، آزادی آنتی‌تز خودآئینی است. در حیات ذهن نیز آرنت این موضع رادیکال به آزادی را تعمیق و استدلال می‌کند که آزادی سیاسی بین‌الذنهانی و جهانی است. این موضع رادیکال در حیات ذهن بدین گونه تعریف شده است:

«آزادی نه به‌عنوان یک وضعیت درونی بشری، بلکه به‌مثابه کاراکتری از وجود انسان در جهان تصور شده است. جایگاه اصلی آزادی هرگز در درون انسان نیست، هر آنچه که ممکن است در درون باشد نمی‌تواند در اراده، تفکر یا احساسات او باشد، بلکه جایگاه آزادی در فضای بین انسان‌هاست» (Arendt, 1978: 170).

از این‌رو، تکثر که مراد آرنت از آن زیستن در دل تفاوت‌های بنیادی است، شرط آفرینش یک جهان انسانی است، پیش‌شرطی بنیادین برای فضایی است که آزادی می‌تواند در آن تجربه شود. در صورتی که فضایی میان بازیگران و نیز صحنه‌ای برای بازیگران وجود نداشته باشد، مشارکت انسان‌ها، تعامل و مراوده‌ی آن‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود. بنابراین سیاست حول آزادی تمرکز می‌یابد.

1 Inter-subjective
2 world-oriented

نتیجه‌گیری

باید در نظر داشت که اهمیت آرنت و مباحث وی نشأت‌گرفته از گشایش فضایی برای عمل سیاسی در متن حیات مشترک انسانی است که اساساً انتزاعی و گشوده به روی تفاسیر گسترده نیز هستند. تعلق خاطر وی به پدیدارشناسی وجودی، تأکید بر دوستی، گونه‌ای از رمانتیسیسم، تأکید بر وجوه انسان‌زداپانه‌ی ایدئولوژی در نازیسم و استالینیسم، جسمیت بخشیدن به آگاهی و قرار نگرفتن در هیچ‌یک از گروه‌بندی‌های ایدئولوژیک، فلسفه‌ی سیاسی آرنت را به‌گونه‌ای نادر از ضدیت با سیاست بدل می‌کند. شاید از این‌رو بوده باشد که فلسفه‌ی سیاسی و نیز مفهوم امر سیاسی وی از امکان‌تطور در درون گونه‌ای از انتزاعی‌گرایی و نسبی‌گرایی برخوردار می‌شوند. اما به‌رغم چنین جایگاهی و نیز انتقاداتی چند از جمله نگاه نخبه‌گرایانه، نوستالژی برای فرهنگ یونان باستان و غیرعملی بودن ایده‌های آرنت، بصیرت‌های وی در بازآفرینی نظریه‌ی سیاسی معاصر که راه به‌سوی نقد جامعه‌ی توده‌ای، مصرفی و سیستم سیاسی توتالیتاریانیسم می‌برد، نقش مهمی را در طراوت بخشیدن به باززایی حوزه‌ی عمومی سیاسی و مفصل‌بندی نظریه‌ی دموکراسی انجمنی ایفا می‌کند که در آن مراد نهایی از سیاست، حضوری فعالانه در قلمرو مشترک میان شهروندان است. از این منظر، حضور در قلمرو عمومی سیاسی، تکثر و آزادی زمینه‌ی ایجاد حوزه‌ای عمومی را فراهم می‌کنند که می‌توانند بر مبنای مشاجره و انجمن تعریف شوند، تا جایی که در آن، انزوا به مرگ سیاست می‌انجامد و جدایی از جامعه، چه ارادی و چه اجباری، به عدم امکان سیاست و از میان رفتن زمینه‌ی تکثر به برآمدن توتالیتاریانیسم منجر می‌شود. ترسیم چنین روابط پویایی بین این سه مفهوم، جایگاه امر سیاسی را نیز که بر مبنای تجربه‌ی در جهان-بودن و تکثر قرار گرفته است، طراوت می‌بخشد.

تأکید آرنت بر گونه‌ای از سیاست جمعی، بر آشکارگی خود و تفکر در مواجهه با دیگری قوام گرفته و تأکید بر مشارکت عمومی در جایگاه وزنه‌ی تعادلی در مقابله با ظهور سیاست توده‌ای، بوروکراسی، نخبه‌گرایی در میان احزاب سیاسی و دولت مدرن مد نظر قرار گرفته است. تأکید او بر پیامدهای انحلال حوزه‌ی خصوصی بر فرهنگ سیاسی در عصر مدرن، فروپاشی عمومی ظرفیت برای داوری انتقادی از سیاست در فرهنگ مدرن، نیاز به دوستی به‌عنوان شکلی از انسجام اجتماعی و سرانجام تمرکز و اصرار او بر قدرت مردم در مقابله با کسانی را که در پی از میان برداشتن فضای پیوندهای سیاسی هستند، می‌توان از نکاتی قلمداد کرد که با آفرینش مجدد حوزه‌ی عمومی، حتی بعد از مرگ آرنت، در اندیشه‌ی سیاسی او همچنان بسیار مهم

تلقى می‌شوند.

اما باید بر این نکته نیز اشاره کرد که تمامی این موارد به‌گونه‌ای تحت‌الشعاع مشکلاتی در فلسفه‌ی سیاسی او واقع شده‌اند. آرنت در بررسی تاریخ سیاسی از پرداختن به مسئله‌ی منفعت ابا داشته و همواره نسبت به دیدن این واقعیت که جنبش‌های موفق سیاسی و اجتماعی به‌جای تمرکز بر تکرار و تعمق بر مبانی آزادی، بر منافع تأکید بیشتری ورزیده‌اند دچار گونه‌ای از ناینایی بوده است. فلسفه‌ی سیاسی او از دیدن این امر نیز سر باز می‌زند که چگونه در غیاب نهادی به نام دولت سوءاستفاده از قدرت و فساد گسترده‌تر می‌شود. آرنت بدون گمان از منظر فلسفه‌ی سیاسی خود به جهان و سیاست می‌نگریست، اما سیاست امری نیست که از طریق فلسفه یا فیلسوفان تطهیر شود. شاید آرنت و بسیاری از دل‌بستگان کنونی اندیشه‌ی آرنت به‌خوبی این کلمات ارسطو را به یاد آرند که بدون گمان انسان وقتی که به درجاتی از فضیلت نائل می‌شود و یا این‌که خود را صاحب اسباب لازم برای رسیدن به این فضیلت می‌داند، خود را در آینه‌ی خوش اقبالی می‌بیند.

منابع

الف) منابع فارسی

- آرنت، هانا. (۲۰۱۶). *انسان‌ها در عصر ظلمت*، ترجمه مهدی خلجی، توانا.
- آرنت، هانا. (۱۳۹۰). *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- آرنت، هانا. (۱۳۷۷). *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا. (۱۳۸۸). *میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه‌ی سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- بردشا، لی. (۱۳۸۰). *فلسفه سیاسی هانا آرنت*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح‌نو.
- پارخ، بیخو. (۱۳۷۹). *متفکرین سیاسی معاصر*، ترجمه منیر سادات مادرشاهی، تهران: سفیر.
- فرهادپور، مراد. (۱۳۹۲). *نام‌های سیاست*، گزیده‌ی مقالات، تهران: بیدگل.
- لسناف، مایکل. (۱۳۸۷). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: ماهی.

ب) منابع انگلیسی

- Arendt, Hannah. (1969). *Crisis of the Republic*, New York: Harvest Books.
- Arendt, Hannah. (1973). *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah. (1978). *The life of the Mind*, New York: Harcourt Inc.
- Arendt, Hannah. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. (1994) b). *A Reply to Eric Voegelin*, In *Essays in Understanding*, New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. (1994a). *What remains? The language remains: A conversation with Günter Gaus*, in Arendt 1994, 1–23.
- Arendt, Hannah. (2005). *The Promise of Politics*, New York: Schocken books.
- Benhabib, Seyla. (1990). *Hannah Arendt and the redemptive power of narrative*, *Social Research*, Volume 57, p. 167–96.

Benhabib, Seyla. (1996). **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Modernity and political thought**, s.l.: Sage.

Buckler, S. (2011). **Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition**, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Calhoun, C. (ed.). (1996). **Habermas and the Public Sphere**, 4 ed. Cambridge, MIT Press.

Dossa, S. (1989). **The public realm and the public self, The political theory of Hannah Arendt**, Wilfrid Laurier University press: Ontario.

Eicklman, A. S. and D. F. (eds.). (2002). **Public Islam and the common good**, LEIDEN, Brill.

Gripsrud, J. (2009). **Digisting the public sphere: two key issues. jav-nost the public**, Vol.16 (No. 1.), pp. 5 - 16.

Habermas, Jurgen, T. a. (1977). *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, **Social Research**, 44 (1), pp. 3-24.

History and Theory, Vol. 5, Beiheft 5. (1965). **The Historiography of the History of Philosophy**, pp. 33-66

Lovejoy O. Arthur. (2001). **The great Chain of Being, A Study of the History of an Idea**, Harvard University Press.

Mckee, A. (2005). **The Public Sphere: An Introduction**, Cambridge: Cambridge University Press.

Nixon, J. (2015). **Hannah Arendt and the Politics of Friendship**, London: Bloomsbury Publishing.

Parekh, S. (2008). **Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights**, New York: Routledge.

Sing, Aakash and P. L. (eds.). (2010). **From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy**, London. Continuum.

Swift, S. (2009). **Hannah Arendt**, London: Routledge

Topolski, A. (2015). **Arendt, Levinas and a Politics of Relationality**, London, Rowman & Littlefield International, Ltd.

Young-Bruehl, E. (2006). **Why Arendt Matters**, New York: Yale university press.