

## هرمنوتیک فلسفی هانا آرنت در تطابق با رویکرد تفسیری هایدگر و گادامر

\* علی تدین راد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱

\*\* امیرمسعود شهرام‌نیا

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۵/۲۴

\*\*\* سارا نجف‌پور

### چکیده

اگر فهم امور بشری، سیاست و جامعه را با رویکردی وجود‌گرایانه، محور تفکرات فلسفی و سیاسی هانا آرنت بدانیم، در این مقاله برآنیم تا به بنیان‌های فکری و رویکرد تفهیمی او بازگردیم و به این پرسش که خود فهم در اندیشه‌ی آرنت به چه معناست و چه نسبتی با هرمنوتیک فلسفی دارد، پردازیم. در این پژوهش، برای فهم فهم آرنت از فهم و روش او در فهم مقولات و موضوعات، روش و رویکرد تفسیری او را در متن سنت هرمنوتیکی و تطابق با دقایق فهم در اندیشه‌های هایدگر و گادامر قرار می‌دهیم. تأکید بر منحصر به فرد بودن، تازگی و آغاز-گری هر انسان، نقد جوهر‌گرایی، ذات‌گرایی، تقلیل‌گرایی، علم‌گرایی و تاریخ‌گرایی، تأکید بر اهمیت و جایگاه مهم پیش‌فرض‌ها در فهم، دوری، عملی، موقعیت‌مند و جهانی بودن فهم و شاید از همه مهم‌تر، اراده به مواجهه با خود پدیده‌ها، از مهم‌ترین وجوه مشترک رویکرد آرنت، گادامر و هایدگر به فهم است. از این رو، رویکرد آرنت به فهم در پیوند با بسترهای فلسفی و فکری او، هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناسانه به‌شمار می‌رود. فراتر از این، داستان‌گویی، تصور پژوهش‌گر به‌مثابه تماشاگر موقعیت‌مند و بی‌طرف، افتراق‌گذاری و تمایزها و پیش‌ساختارهای فهم، ایده‌های خاص آرنت در هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ی او به‌شمار می‌روند.

\* دانش‌آموخته‌ی دکتری  
علوم سیاسی دانشگاه  
اصفهان (نویسنده مسئول).  
ali\_tdynr@  
yahoo.com

\*\* استادیار علوم سیاسی  
دانشگاه اصفهان.  
m\_shahramnia@  
yahoo.com

\*\*\* استادیار علوم  
سیاسی دانشگاه شهید  
چمران.  
saranajafpour@  
yahoo.com

**واژگان کلیدی:** آرنت، پدیدارشناسی، روش، گادامر، هایدگر، هرمنوتیک فلسفی.

## مقدمه

با این که آرا و اندیشه‌های هانا آرت، به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران حوزه‌ی تاریخ و نظریه‌ی سیاسی قرن بیستم، امروزه یکی از منابع و مراجع اصلی محافل فکر سیاسی به شمار می‌رود و مباحث او در کتاب وضع بشر، ریشه‌های توتالیتاریسم، حیات ذهن، میان گذشته و آینده و ... موضوع صدها مقاله و رساله بوده و هستند، اما درباره‌ی روش او بحث چندانی به چشم نمی‌خورد. این خلأ از آن روست که او نه در این آثار و نه در هیچ جای دیگر، به مقوله‌ی روش مطالعات و پژوهش‌هایش پرداخته و پژوهشی جامع و مستقل هم در این باره صورت نگرفته است.

روش آرت در تحقیق درباب آنچه که خودش امور بشری می‌خواند، به‌طور قابل تأملی از جریان‌های اصلی علوم انسانی و اجتماعی متمایز است و تنها با جریانی پنهانی از گرایش‌های تفسیری در این عرصه‌ی علمی مطابقت دارد. بر این اساس، هدف او فهم پدیده‌های سیاسی از طریق نحوه‌ی ظهورشان به کسانی که در خود آن‌ها زندگی می‌کنند، از جمله پژوهش‌گران است؛ یعنی از طریق نحوه‌ای که ایشان آن‌ها [پدیده‌های سیاسی] را تجربه و تفسیر می‌کنند (Borren, 2010: 15).

اگر فهم سیاست و نقد حیات اجتماعی و سیاسی مدرن با رویکردی اگزیستانسیالیستی و وجودگرایانه را محور اندیشه و فکر فلسفی و سیاسی آرت بدانیم، در این جا به بنیان‌ها و مبانی این فکر و فلسفه بازمی‌گردیم و برآنیم که بفهمیم خود فهم در اندیشه‌ی آرت به چه معناست و چه نسبتی با هرمنوتیک فلسفی دارد. به نظر می‌رسد آرت، جهان را در دل چارچوبی واحد و از منظر و رویکردی فراگیرتر می‌بیند و نگاهی پدیدارشناسانه و هرمنوتیکی به انسان، جهان و سیاست دارد. بر این اساس، این مقاله درصدد فهم روش‌شناسی هانا آرت در فهم جهان و جایگاه آن در متن سنت هرمنوتیکی است.

برای فهم فهم آرت از فهم و روش او در فهم مقولات و موضوعات، روش و رویکرد تفسیری او را در تطبیق و تطابق با هرمنوتیک پدیدارشناسانه و فلسفی هایدگر و گادامر قرار می‌دهیم. در این راستا، در قسمت اول مقاله با مروری بر هرمنوتیک فلسفی و پدیدارشناسانه‌ی هایدگر و گادامر، ابعاد مختلف افکار آنان درباب فهم و هرمنوتیک را مشخص خواهیم کرد تا در قسمت دوم مقاله، رویکرد آرت به فهم را در تطبیق و تطابق با آن‌ها سنجیده و نسبت روش تفهمی آرت با هرمنوتیک فلسفی و جایگاه او در این رویکرد را فهم کنیم.

## ۱. چارچوب نظری: هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر

هرمنوتیک فلسفی، گرایش و رویکردی در این حوزه است که بنیان‌های آن به فلسفه‌ی پدیدارشناسانه‌ی مارتین هایدگر باز می‌گردد و با این که پیروان و مدعیان و شاخه‌های متعددی دارد و از این جهت، نمی‌توان صورت‌بندی و تفسیری واحد از این گونه‌ی هرمنوتیکی یافت، اما وجه مشترک همه‌ی آن‌ها علاوه بر ریشه داشتن در افکار هایدگر، تمایز و اجتناب‌شان از گرایش‌های هرمنوتیک روش‌شناسی و نگاه و رویکردهای روش‌شناسانه در هرمنوتیک و به‌جای آن اتخاذ رویکردی فلسفی به فهم است. هرمنوتیک فلسفی، از بحث و تفکر در اصول و مبانی و روش تحصیل فهم و تفسیر در سطح روش‌شناسانه، به خود فهم در سطح هستی‌شناسی آن گذر کرده است. به عبارت دیگر، هرمنوتیک فلسفی مجموعه قواعد و اصول روشی علوم نیست، بلکه در این رویکرد، هرمنوتیک کوششی است فلسفی برای توصیف فهم به‌عنوان عملی هستی‌شناسانه در انسان (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

بنیان‌گذار هرمنوتیک فلسفی یعنی هایدگر، تحلیل پدیدارشناسی دازاین را فلسفی و هرمنوتیک خواند و در تلاش برای تفسیر هرمنوتیکی دازاین، میان فلسفه و هرمنوتیک پیوندی استوار برقرار ساخت. این رویکرد هرمنوتیکی، بیش از هر چیز به هستی‌شناسی فهم عطف نظر دارد؛ اگرچه اجتناب از پرداختن به مباحث روشی پیشین در علم هرمنوتیک و باور به عدم امکان دست‌یابی به فهم عینی از یک‌سو و تأکید بر نقش مفسر در عمل فهم از سوی دیگر، از وجوه مشترک متفکران این رویکرد به‌ویژه گادامر و هایدگر ذکر شده است. این هرمنوتیک به‌خصوص نزد گادامر، با ایده آلیسم آلمانی و پوزیتیویسم و عقلانیت روش‌مند آن مخالف است (واعظی، ۱۳۸۰: ۲۱۳-۲۱۱).

بعد از بانی این هرمنوتیک یعنی هایدگر، شاگرد او، گنورگ گادامر مهم‌ترین متفکر و شارح هرمنوتیک فلسفی بوده است که در غالب موضوعات مورد بررسی هم از استاد بزرگ خود پیروی نموده و از این رو، بیشتر افکار هرمنوتیکی او را در این حوزه شرح و بسط و انتظام داده است.

### ۱-۱. هرمنوتیک فلسفی هایدگر

هایدگر در بخشی از هستی و زمان با عنوان «روش پدیدارشناسی پژوهش»، روش‌اش را هرمنوتیک می‌نامد و بر آن است که پدیدارشناسی دازاین، مطابق دلالت خود واژه‌ی هرمنوتیک که نشان از کار تأویل دارد، پدیدارشناسی هرمنوتیکی یا تأویلی است. او میان هرمنوتیک و هستی‌شناسی ارتباط تنگاتنگ

می‌بیند و معتقد است تا جایی که این هرمنوتیک با کمک به هستی‌شناسی دازاین، به پژوهش هستی‌شناسانه در مورد هر هستنده‌ی دیگری غیر از دازاین هم‌یاری می‌رساند، «هرمنوتیک» به معنای ساخته و پرداخته کردن شرایط امکان هرگونه جستار هستی‌شناسانه می‌شود». بنابراین، هرمنوتیک نزد هایدگر تأویل هستی دازاین است. این هرمنوتیک، روش‌شناسی فهم لغوی و دستوری قدیم یا روش‌شناسی عام علوم انسانی دیلتای نیست، و مأمور و ابزار تفسیر و فهم فهم هم نیست، بلکه عین فعل به ظهور آوردن اولیه‌ی شیء از اختفا است:

معنای توصیف پدیدارشناسانه تا آنجا که ملتزم به روش است، همان واگشایی (یا تفسیر) است. لوگوس پدیدارشناسی دازاین ویژگی  $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$  (تأویل) دارد که به واسطه‌ی آن، فهم دازاین از هستی، از معنای اصیل هستی و هم‌چنین از ساختارهای بنیادین هستی خویش‌مند دازاین باخبر می‌شود. پدیدارشناسی دازاین مطابق سرآغازین دلالت و آژه‌ی هرمنوتیک که نشان از کار تأویل دارد، پدیدارشناسی هرمنوتیکی (یا تأویلی) است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

در طرح کلی هایدگر و بازگشت او به هستی، جهان نقش و جایگاه بی‌بدیلی دارد. هایدگر بر آن است تا اثبات کند که انسان ذاتاً جهان‌مند است و بدون جهان نمی‌توان انسان را فرض کرد. حضور همواره‌ی انسان در جهان همان در-جهان بودن دازاین است و به عبارتی، حضور و جهان یکی هستند. هایدگر این یگانگی ذاتی را با تعبیر در-جهان بودن نشان می‌دهد و تأکید می‌کند هستومندی که در جهان نیست، نه حضوری دارد و نه اساساً وجودی. وجود داشتن، در جهان بودن است.

دازاین، علاوه بر جهان‌مندی، زبان‌مند نیز است. هایدگر نسبت به بیرون گذاشته شدن یا مجزا انگاشتن زبان از هستی و هستی‌شناسی گلایه می‌کند. زبان در فلسفه‌های زبانی، در قبال و در برابر جهان وضع شده و هستی-شناسی در نظر آن‌ها صرف بحث درباب انواع هستومندها با یک زبان است. این زبان همانند کوژیتوی دکارت، بیرون از جهان، بیرون از هستی‌شناسی و حتی مقدم بر هستی‌شناسی واقع شده و همین موضوع زبان‌شناسان را در موضعی قرار می‌دهد که هایدگر به سبب فراموشی وجود نقدشان کند و بر آن است که «در تفسیر زبان... [ما بر آنیم که منحصرأ محل هستی‌شناختی این پدیدار را در حیطه‌ای نشان دهیم که بنیان هستی دازاین نهاده می‌شود]» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۴۰۴-۴۰۳). در

اندیشه‌ی هایدگر، زبان ساختار درونی جهان را می‌سازد.

یکی از ابعاد و عناصر دیگر جهان‌مندی دازاین و قوام‌بخش وجود، زمان است. دازاین، همان‌طور که جهان‌مند است، زمان‌مند هم هست. زمان‌مندی، ساختار جهان و ساختار دازاین را قوام می‌دهد و از آن‌جا که انسان و دازاین نه در جهان، بلکه آمیخته با جهان‌اند، در زمان به‌منابه مقوله‌ای مجزا قرار ندارند، بلکه وجود یا اگزیستانس دازاین، عجیب و آمیخته با زمان است. در اندیشه‌ی هایدگر، تلقی سنتی جهان-زمان که انسان را مستقل از زمان در نظر می‌گیرد، رد می‌شود و وی بر آن است که انسان نمی‌تواند خارج از زمان باشد و زمان‌مندی ساختار وجودی دازاین به شمار می‌رود (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۱۷۱).

بر اساس این کیفیات دازاین، فهم در اندیشه‌ی هایدگر تفسیری وجودی دارد و مقدم بر شناخت است: «مراد ما از واژه‌ی فهم یک اگزیستانسیال بنیادین است؛ مراد ما از این واژه، نه نوعی معین از شناخت است... و نه اصلاً شناخت به‌معنای دریافت موضوعی» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۷۰۸). فهم، نحوه‌ی هستی دازاین را تعیین می‌کند و به این طریق به ظهور و آشکارگی در جهان بودن آن می‌انجامد. وجه هرمنوتیکی فهم-علاوه بر وجه وجودی آن-در همین آشکار شدن و فاش شدن مرتبط است؛ «فهم هم انکشاف هستی دازاین را در فرآیند پیش‌افکنی و ایجاد امکان‌های مختلف و متنوع هستی او در پی دارد و هم موجب انکشاف و گشودگی اشیا و امور موجود در دنیای وی می‌شود» (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

پی‌آمد این نگاه هایدگر به فهم، آن است که یکی از مسائل همیشگی متفکران هرمنوتیک، یعنی غلبه بر فاصله‌ی زمانی و افق دید مفسر و مؤلف را حل می‌کند. در این رویکرد هایدگر به فهم که آمیخته به هستی و دازاین و خود در-جهان-بودن انسان است، این فاصله دیگر معنایی ندارد و فهم همان نحوه‌ی هستی و وجود ممکن و محقق فردی است که ظهور یافته است (Gadamer, 2004: 297).

پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها نیز در هرمنوتیک پدیدارشناسانه و فلسفی هایدگر جایی مهم دارند. رودلف بوتمان در شرح ایده و بینش معروف هایدگر، با عنوان پیش‌ساختار فهم می‌گوید: «فهم انسانی مسیرش را از پیش‌فهمی می‌گیرد که برگرفته از موقعیت وجودی خاص‌اش است، و این پیش‌فهم چارچوب مضمونی و متغیرهای هر فهم را مشخص می‌کند» (گروندن، ۱۳۹۱: ۱۵۱).

به نظر هایدگر واگشایی یا تفسیر بدون پیش‌فرض‌ها و پیش‌دیده‌ها ممکن نیست و به‌عبارتی، تفسیر به معنای هایدگری آن همواره و در همه حال در

پیش‌داشت ریشه دارد و این بدان معناست که خود فهم و کلیت آن مقدم بر تفسیر است و تفسیر در دل فهم صورت می‌گیرد. آنچه در فهم به فهم آمده، از طریق تفسیر یا واگشایی دریافت می‌شود. این ایده‌ی هایدگر با عنوان تقدم فهم بر پیش‌ساختار شناخته می‌شود که طبق آن گفته می‌شود هر فهمی مبتنی بر پیش‌داوری‌ها و پیش‌ساختار است. پیش‌ساختار که از سه لایه یا بخش پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت تشکیل شده، از تفسیر هر متن یا رویداد یا چیزی فارغ از پیش‌ذهن‌ها و پیش‌داوری‌ها جلوگیری می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۷۳). در مجموع، هیچ تفسیری بدون پیش‌فرض نیست و بر آن چه مفسر از قبل دریافت و تصور داشته استوار است. هایدگر این بستگی تفسیر به پیش‌فرض را موقعیت هرمنوتیکی می‌نامد که بعدها گادامر به تفصیل بدان می‌پردازد.

هایدگر مقوله و بحث «دور هرمنوتیکی» را هم وجودی و پیوسته با دازاین می‌بیند. او این دور را روشی برای دستیابی به فهم متن یا ذهن مؤلف، یا گفته‌ها و پدیده‌ها نمی‌داند، بلکه آن را از ویژگی‌های ساختار فهم و وجود دازاین می‌شمارد. دور هرمنوتیکی هایدگر را باید در رابطه‌ی میان دازاین، فهم و پیش‌ساختار و پیش‌دید و پیش‌داشت‌های فهم دید. به باور او «همراه با هرگونه فهمی از در-جهان-بودن، اگزستانس و همراه با هرگونه فهمی از اگزستانس، در-جهان-بودن فهمیده می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۳۷۶).

دور هرمنوتیکی یا حلقه‌ی فهم و تفسیر در اندیشه هایدگر، از مفسر آغاز می‌شود و با متن و شیء یا پدیده خارجی سنجیده شده و در این تعامل، فهمی دیگر و در پی فهم اولیه شکل می‌گیرد و این فرایند تداوم می‌یابد. بر این اساس، فهم بر مبنای پیش‌تصوراتی که پی‌درپی می‌آیند و جانشین هم می‌شوند صورت می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

## ۲-۱. هرمنوتیک فلسفی گادامر

حقیقت و روش گادامر، هرمنوتیک فلسفی را که با هایدگر بنیان نهاده شده بود، به اوج خود رساند. او نه در پی ارائه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی فهم یا روش‌های فهم، بلکه در پی فهم فهم و آنچه در فرایند فهم رخ می‌دهد است. گادامر با هایدگر موافق است که فهم، نحوه و چگونگی وجود دازاین است و نباید آن را به صرف یکی از ابزارهای انسان‌شناسانه محدود نمود. از نظر او، علم هرمنوتیک به سویی وجودی انسان با خصایص تاریخ‌مندی، زمان‌مندی و جهانیت آن استوار است. او میان حقیقت و روش فاصله می‌گذارد و بر آن است که روش هرمنوتیکی نمی‌تواند ما را به حقیقت برساند و به عبارت دیگر، حقیقت امری نیست که در چارچوبی که روش تعیین می‌کند جای گیرد (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۱۳۸۴).

۲۷). از این رو، گادامر نیز هم‌چون هایدگر نظریه‌ی روش عام فراگیر برای فهم و درک مطلق در علوم انسانی و وضع ضوابط قطعی روش فهم در آن‌ها را باور ندارد و به فهم با نظر به شرایط وجودی بشر و هستی‌شناسی روی می‌کند؛ چنان‌چه به صراحت می‌گوید که هرمنوتیک مورد نظرش در حقیقت و روش، روش‌شناسی علوم انسانی و ارائه‌ی تکنیک و هنر فهم به شکلی که هرمنوتیک سنتی و مسیحی در پی آن بود، نیست (Gadamer, 2004: xxiii). فهم مورد نظر گادامر، همان فهمی است که هایدگر در رویکرد هستی‌شناسانه خود مدنظر دارد و در هستی و زمان آن را از اجزا و عناصر مقوم هستی دازاین معرفی می‌کند. او در رویکردی فلسفی به مقوله‌ی فهم، به‌نوعی به تمرکزی که عالمان هرمنوتیک بر مقوله‌ی صرف فهم داشتند و هایدگر از آن دور شده بود، بازمی‌گردد؛ البته در رویکردی فلسفی و پدیدارشناسانه و نه روشی.

گادامر با رد شیوه‌های تجربی و طبیعی در علوم انسانی و دوگانگی سوژه-ابژه، بر آن است که فهم در بستری گفت‌وگویی و دیالکتیکی حاصل می‌شود. وی فهم متن را همانند مباحثه و مکالمه میان دو نفر در نظر می‌گیرد که در آن هر دو طرف متأثر از موضوع، به درک و وضعیتی متفاوت از وضع سابق خود می‌رسند. در اندیشه‌ی گادامر، بر این فرآیند گفت‌وگویی و دیالکتیکی فهم نوعی منطق پرسش و پاسخ حاکم است و بدون پرسش، تجربه هرمنوتیکی‌ای روی نخواهد داد. البته چنان‌چه گادامر تأکید می‌کند، پرسش‌گری یک‌جانبه نیست و این تنها مفسر نیست که متن را مورد پرسش قرار می‌دهد، بلکه پرسش‌گری دوسویه بوده و پرسش مفسر از طرف متن به چالش کشیده شده و مورد سؤال و محک قرار می‌گیرد و این همان دیالکتیک پرسش و پاسخی است که واقعه فهم را ممکن می‌سازد (Gadamer, 2004: 364).

گادامر با اشاره به موضع‌گیری‌های گسترده علیه هرگونه پیش‌داوری و باور منفی‌ای که در حوزه‌ی معرفت‌شناسی و هرمنوتیک سنتی در برابر پیش‌داوری ایجادشده، ابراز می‌دارد که مقابله با پیش‌داوری‌ها، یکی از پیش‌داوری‌های محوری و اصلی روشنگری بوده است (Gadamer, 2004: 270) و ورود و دخالت پیش‌داوری‌ها را مایه گمراهی در فهم و ظلال ذهن می‌پنداشته‌اند. در برابر، گادامر بر آن است که هر فهمی در وضعیت و شرایط تاریخی خاصی روی می‌دهد و تاریخ همواره بر فهم مفسر اثر می‌گذارد. گادامر هم به پیروی از هایدگر بر آن شد که بدون پیش‌داوری‌ها فهمی ممکن نیست و هیچ فهمی بدون پیش‌داوری نیست. فرآیند تفسیر و فهم متن با پیش‌افکنی مفسر و بر مبنای پیش‌داوری‌ها و پیش‌دانسته‌های او آغاز می‌شود و در گفت‌وگوی با متن و رفت و برگشت دائم میان متن و مفسر، معنا به ظهور می‌رسد. در این رفت و

برگشت و دور هرمنوتیکی، هر بار پیش‌داوری مناسب‌تر جانشین پیش‌داوری پیشین می‌گردد و متن در این بازی و گفت‌وگو به سخن درمی‌آید. معنای متن در نهایت توسط خود متن به زبان درمی‌آید (Gadamer, 2004: 397).

گادامر بر آن است که در فاصله‌ی زمانی و تاریخی میان رویداد، متن و مفسر، تأملات و تفسیرها و فهم‌های مختلف و متعددی از متن صورت گرفته و به نوعی تاریخی از فهم موضوع را شکل داده‌اند که وی آن را «تاریخ اثرگذار» یا «آگاهی به لحاظ تاریخی اثرپذیرفته» می‌نامد و معتقد است این امر به فهم امروزی مفسر کمک زیادی می‌کند. «زمان‌مندی درونی خود فهم در دیدن همواره‌ی جهان بر حسب گذشته، حال و آینده، آن چیزی است که تاریخ‌مندی فهم نامیده می‌شود» (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۳۶).

موقعیت‌مندی مفسر نزد گادامر، بازخوانی در-جهان-بودن دازاین و هستی-در-جهان هایدگر است و گادامر آن را در اصطلاح افق<sup>۱</sup> که پیش از او نیچه و هوسرل به آن اشاراتی داشته‌اند، به بیان می‌آورد. از آن‌جا که افق و موقعیت هرمنوتیکی مفسر به‌مثابه برآیند پیش‌داوری‌ها و بینش‌های تاریخی پیشین، دائم در حال تغییر و سیال است، در نتیجه فهم هم متغیر و تاریخی است. فهم و تفسیر مفسر امروزی، برآیند مواجهه‌ی افق امروزی و پیش‌داوری‌های او که خود متأثر از تاریخ و سنت هستند با گذشته‌ی تاریخی معنای متن و موضوع است. گادامر این قضیه را آمیزش یا امتزاج افق‌ها<sup>۲</sup> می‌نامد. امتزاج یا گفت‌وگوی افق معنایی متن و افق معنایی مفسر «به معنای درهم شدن این دو افق یا زمانه‌نگارش متن و زمان حاضر است که در لحظه خواندن و تأویل، گریزی از این ادغام وجود ندارد» (احمدی، ۱۳۷۰: ۵۳۷).

از نظر گادامر، ماهیت فهم زبانی است و فهم در زبان جای دارد (Gadamer, 2004: 389). گادامر هم‌چون هایدگر نگاهی روشی و ابزاری به تفسیر و زبان ندارد و از دید او زبان و فهم درهم‌تنیده و هم‌بسته هستند. رویداد هرمنوتیکی و فهم در زبان حادث می‌شود و فهم از جنس و سرشتی زبانی برخوردار است. در بیان خود گادامر، هم بازی فهم و هم امتزاج افق‌های مفسر و متن بر بستر زبان مشترک جاری هستند و به عبارتی، زبان محمل گفت‌وگو، پرسش و پاسخ و فهم معنا است (Gadamer, 2004: 371). در جزء‌جزء تلقی او از رویداد فهم، زبان نقشی محوری دارد و مؤید این حکم گادامر است که «هستی که می‌تواند فهمیده شود زبان است»؛ حکمی که گاه به متهم کردن او به اینکه «فلسفه‌اش

1 Horizon

2 Horizontverschmelzung / Fusion of horizons



فرو کاهنده‌ی هر هستی به زبان است» منجر شده است (گروندن، ۱۳۹۱: ۱۸۵).

گادامر تجربه‌ی هرمنوتیکی و فهم را هم‌چون نوعی بازی در نظر می‌گیرد و وقتی خصیصه‌ی بازی بودن فهم را در کنار خصیصه‌ی دیگر آن یعنی زبانی بودن‌اش قرار دهیم، فهم نوعی بازی زبانی<sup>۳</sup> می‌شود که خود گادامر هم به این پیوند اذعان دارد. هدف اصلی گادامر از این که فهم را هم‌چون بازی تصور می‌کند، در واقع نوعی مقابله با دوگانه‌انگاری و جدایی سنتی برقرار شده میان فاعل شناسا و موضوع شناسایی - سوژه و ابژه - است و نشان دادن این که چنان‌چه بازی حاصل ذهن بازیگر نیست، فهم هم محصول صرف ذهن سوژه نیست. در این برداشت از فهم، دوگانگی سوژه و ابژه کنار گذاشته شده و فهم هم‌چون بازی، چیزی که اتفاق می‌افتد تلقی می‌گردد. تفسیر متن، نوعی بازی زبانی است که مفسر در آن نقش تعیین‌کننده و محوری نداشته و برای او اتفاق می‌افتد.

در نهایت، اگرچه گادامر در هستی‌شناسی و به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی به راه هایدگر رفت و بر آن بود که در این زمینه اختلافی با هایدگر ندارد، اما اختلاف بارز آن‌ها را می‌توان در این نکته دید که در حالی که هایدگر به هرمنوتیک فلسفی و مقوله‌ی فهم در چارچوب هستی‌شناسی دازاین و آن‌هم در جهت فهم هستی رو می‌کند، یعنی هدف اصلی او بسیار فراتر از صرف مقوله‌ی فهم و هرمنوتیک است؛ گادامر تنها به هستی‌شناسی فهم نظر دارد و به‌عبارتی در مقایسه با هایدگر، تنها هستی‌شناسی فهم و مباحث هرمنوتیکی او را در نظر دارد و نه کلیت هستی‌شناسی هایدگر را (رهبری، ۱۳۸۵: ۸۶).

در مجموع می‌توانیم بگوییم فهم در هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر تاریخ‌مند، زمان‌مند، زبانی، مبتنی بر پیش‌ساختار و پیش‌فهم و دوری است و از این رو، برای بررسی رویکرد هانا آرننت به مقوله‌ی فهم و تشخیص دقایق هرمنوتیکی آرای او در نسبت با چگونگی فهم در اندیشه هایدگر و گادامر، ضروری است که این ویژگی‌های معین شده در این چارچوب نظری را در نگاه او به فهم تشخیص و تمییز دهیم.

## ۲. فهم در اندیشه هانا آرننت

بارزه‌ی پدیدارشناسی هرمنوتیک آرننت را باید در جهت‌گیری او نسبت به فهم، یعنی معنی پدیده‌ها و رویدادها در منحصر به فرد بودن، تازگی و احتمالی بودن بسیار زیاد آن‌ها دید. این رویه‌ی تفسیری، در کارهای آرننت به‌ویژه در

رابطه با پدیده‌ی توتالیتاریسم (تمامیت‌خواهی) دیده می‌شود. از تأکید بسیار مکرر و مشهور او بر اینکه «می‌خواهم بفهمم»<sup>۴</sup> عیان است که «میل به فهم» محرک پژوهش‌های او است. این تأکید بر فهم پدیده‌ها از طریق نحوه‌ی ظهور و نمود آن‌ها بر ما در یادداشت‌های آغازین وضع بشر هم به چشم می‌خورد:

آنچه من در ادامه طرح می‌کنم قسمی بازنگری وضع بشر از منظر تازه‌ترین تجربه‌ها و هراس‌هایی است که داشته‌ایم. این موضوع بی‌گمان به فکر مربوط می‌شود... بنابراین، چیزی که من طرح و توصیه می‌کنم بسیار ساده است: تنها به آنچه می‌کنیم، فکر کنیم (آرنت، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۱).

فهم در اندیشه‌ی آرنت، رویکردی به رویدادهای سیاسی از دل تجربه‌ی به اصطلاح بین‌الأذهانی و جهانی مشترک این پدیده‌هاست. پژوهش به نظر او، از تجربه‌ی حوادث «برمی‌آید» و می‌بایست «مانند دایره‌ای که به کانون‌اش محدود می‌ماند، به آن‌ها محدود و مقید بماند». آرنت به پرورش رویکرد یا نگرشی نسبت به حوادث، رویدادها، واقعیات و نمودها، و استقبال و گشادگی فراوان در برابر امر واقعی به مثابه طبیعت پیش‌بینی‌ناپذیر و احتمالی رویدادها دعوت می‌کند:

...تنها دستاوردی که یک نفر می‌تواند به طور مشروع از رازآمیزترین فعالیت‌های بشری انتظار داشته باشد نه تعریف‌ها و نه نظریه‌ها، بلکه کشف آهسته و سرسختانه و شاید، بررسی نقشه‌ی منطقه‌ای است که رویدادی برای لحظه‌ای زودگذر به طور کامل روی داده بوده است (Arendt, 1962: 30).

رویدادها در تحلیل‌های آرنت محوری هستند؛ چراکه معناداری جهان را به روش خاصی روشن و آشکار می‌سازند. آنچه ما تجربه می‌کنیم این روشن‌سازی است. به تبع، تجربه‌های بخش‌های آشکارشده‌ی واقعیت به تفسیری واضح به منظور قابل قبول و مناسب ساختن معنای کامل و درخور توجه آن‌ها نیاز دارند. جنبه‌های متعدد این شرح با قرار دادن‌شان در دل سنت -هرمنوتیک فلسفی- پدیدارشناسانه روشن می‌شوند، سنتی که در بخش قبل، مهم‌ترین ابعاد و عناصر

و ایده‌های آن را با محوریت افکار هایدگر و گادامر بررسی کردیم و در ادامه بر آنیم که با مطالعه و بررسی مهم‌ترین تکنیک‌های روشی تفهیمی هانا آرنت در شناخت پدیده‌ها، رویکرد هرمنوتیکی او را مورد مطالعه و تجزیه و تحلیل قرار دهیم و در جمع‌بندی، جایگاه آن را در متن هرمنوتیک فلسفی بسنجیم. پرواضح است که رویکرد خاص او به روش را بایست از متن کتاب‌ها، مقاله‌ها و نوشته‌های دیگرش استخراج و استنباط نماییم؛ چراکه او به‌طور مستقیم به مقوله‌ی روش نپرداخته و رویکرد و روش‌اش را در مطالعه و پژوهش‌هایش شرح نداده و حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است.

آرنت نقدهایی جدی به روش‌های مرسوم در علوم اجتماعی و انسانی تجربه‌گرا دارد که مهم‌ترین منشأ آن از مراجعه‌ی او به خود چیزها برای فهم برمی‌خیزد. او در این خصوص رویکردی بسیار متفاوت دارد و در پاسخ به اریک فوگلین می‌گوید: «آنچه رویکرد مرا از رویکرد پروفیسور فوگلین متمایز می‌کند، نقطه‌ی عزیمت از واقعیت‌ها و رخدادها، به جای شباهت‌ها و تأثیرات روشنفکری است» (Arendt, 1994b: 405). موضوعات مورد علاقه‌ی آرنت، پدیده‌های سیاسی مانند رویدادها، وقایع و واقعیت‌هایی هستند که جهان نموده‌ها<sup>۵</sup> را تشکیل می‌دهند.

آرنت در مقام یک پدیدارشناس، مجذوب تجربه‌های معمولی یا نمونه‌ای<sup>۶</sup> امور سیاسی یعنی رویدادها و وقایع تازه‌ای است که حاصل و نتیجه‌ی کنش‌ها و گفتارهای انسان هستند. او به این تجربه‌ها با روشی نوعاً هرمنوتیکی به معنای گرایش به تفسیر معنای پدیده‌ها می‌نگرد. بر این اساس، رویکرد او در تقابل با پی‌گیری و کشف علت‌ها یا انگیزه‌ها، الگوها، فرآیندها، نیروها، قوانین یا روندها و به‌طور خلاصه قواعد و الزامات پیشینی در حوزه‌ی امور انسانی قرار می‌گیرد. آرنت تصریح می‌کند که چنین قواعدی عمدتاً برساخته هستند، یعنی با استقرار<sup>۷</sup> از داده‌های مشاهده‌شده به رویدادها تحمیل شده‌اند.

یکی از وجوه عمده‌ی اندیشه‌ی آرنت چنانچه خودش می‌گوید، ساختارشکنی یا «برچیدن»<sup>۸</sup> یا «بازآزمایی انتقادی» میراث متافیزیک اندیشه‌ی سیاسی غربی است. این امر از یک سو ناظر به پیش‌فرض‌های<sup>۹</sup> متافیزیک در باب

- 5 Appearances
- 6 Exemplary
- 7 Induction
- 8 Dismantling
- 9 Prejudice

زندگی کنش‌گرا<sup>۱۰</sup> یا چنانچه آرنت می‌نامد: حیات عملی<sup>۱۱</sup> است و از سوی دیگر، ناظر است به مغالطات متافیزیکی درباره‌ی حیات ذهن. او خود اذعان می‌دارد که «آشکارا به صفوف کسانی پیوسته‌ام که اکنون دیرزمانی سعی داشته‌اند بساط متافیزیک و نیز بساط فلسفه را با همه‌ی مقولات‌اش - متافیزیک و فلسفه‌ای که از آغازشان در یونان تا به امروز شناخته‌ایم - برچینند» (آرنت، ۱۳۹۱: ۳۱۱-۳۱۰).

هدف آرنت، برقراری توازن در زندگی سیاسی و به‌طور کلی‌تر در حیات عملی به عنوان جنبه‌ای بدیع، اصیل و مهم از وجود بشر و به دور داشتن آن از پیش‌فرض‌های متافیزیکی یا تحمیل شیوه‌ی زندگی متافیزیک‌گراها درباب سیاست است. بنیادی‌ترین این پیش‌فرض‌ها هم در این راه، گویا جانشینی سنتی ساختن<sup>۱۲</sup> به جای عمل<sup>۱۳</sup> است. عمل، کنش سیاسی فضیلت‌مند نزد آرنت است که شامل عمل و سخن‌بشری محتمل و بی‌پایان می‌شود و نتایج پیش‌بینی‌ناپذیر، غیرقابل کنترل و بازگشت‌ناپذیر دارد. به خاطر همین ویژگی‌های خاص، همواره و سوسه‌ی جایگزین کردن آن با فعالیتی که نتایج قابل پیش‌بینی داشته باشد، الزام سیاست به الگوهای هدف-وسيله و پیاده‌سازی یا اجرای الگوها با عوامل کاملاً شناخته‌شده، وجود داشته و دارد. این فعالیت پیش‌بینی‌پذیر و شناخته‌شده، همان فعالیتی است که آرنت کار<sup>۱۴</sup> یا ساختن می‌نامد.

آرنت که از رویکردی اگزیستانسیالیستی به بشر و توان و نقش او در ساختن جهان و پدیداری آن می‌نگرد، در فهم جهان و رویدادها و مناسبات آن هم - شاید به سبب باور به آغازگری هر انسان و امکان‌های تازه‌ای که با خود دارد - به تعمیم‌های کلی و نظریه‌های فراگیر اعتماد و التفات چندانی ندارد و بیش از آن، به راه‌های دیگر برای اندیشیدن به انسان و جهان فکر می‌کند که داستان‌گویی یکی از آنهاست.

## 2-1. داستان‌گویی<sup>۱۵</sup>

داستان‌گویی در اندیشه‌ی آرنت، از آن رو که همواره و ضرورتاً از داده‌ها و توصیفات داده شده فراتر رفته و آن‌ها را درحالی که نسبت به داده‌ها حقیقی

- 10 Active life
- 11 Vita activa
- 12 Making
- 13 Acting
- 14 Work
- 15 Storytelling

هستند، به وجهی معنادار بدل می‌سازند، تجربی است. داستان (یا قصه) برای آرنت با معانی ضمنی فهم ما از واقعیت پیوند دارد و سرهم کردن داستانی موهوم و تحمیل آن بر واقعیت نیست (Hinchman, 1991: 463).

معنا و نقش داستان‌گویی نزد آرنت صرفاً روشن کردن پدیده‌های سیاسی نیست، بلکه ارائه‌ی توصیفات پدیدارشناختی غنی‌ای است که مبنای خود را از پایین به بالا یا به شکل استقرایی نشان می‌دهند. «نه فلسفه، نه تحلیل، نه موعظه و... در شدت و غنای معنا نمی‌تواند با قصه‌ای که خوب روایت شده باشد مقایسه شود» (Arendt, 1968: 21-22). او معتقد است که داستان‌ها به این دلیل برارنده‌ی پدیده‌های سیاسی هستند که نخست، توان دربرگرفتن خصوصیات منحصربه‌فردی، احتمالی و غیرقابل پیش‌بینی بودن آن‌ها را دارند. داستان‌ها برخلاف روش‌های مرسوم و محاسبات مفهومی در علوم انسانی و اجتماعی، پدیده‌ها را تعمیم نمی‌دهند، بلکه معنای آن‌ها را آشکار می‌سازند و این همان تسهیل فهم است. برخلاف نظریه‌ها، داستان‌ها مدافع هیچ ادعای حقیقت قطعی‌ای نیستند، بلکه به معنا، یا دقیق‌تر، به معناداری گرایش دارند. «نگرش شکاکانه‌ی [آرنت] در مورد الگوهای تاریخی با گرایش مشتاقانه‌ی او به داستان‌گویی کامل شده بود» (Canovan, 1992: 95).

داستان‌ها احتمالی بودن تجربه‌ها را پیش‌فرض می‌گیرند و نشان می‌دهند، اما در عین حال نوعی هم‌بستگی هم ایجاد می‌کنند، تنها به این دلیل که یک قصه یک آغاز، یک پایان، یک طرح و شاید حتی یک «اخلاق درونی»<sup>۱۶</sup> دارد (Canovan, 1992: 97-98). در این راستا، آرنت در ریشه‌های توتالیتراریسم دل‌نگران نشان دادن عوامل برآمدن توتالیتراریسم، جست‌وجوی یک تداوم ضروری و حتی پیوستگی‌های چندگانه میان گذشته و حال نیست، چه این کار نشان‌دهنده‌ی آن خواهد بود که مسیر تحول تاریخ اجتناب‌ناپذیر بوده است (جانسون، ۱۳۸۵: ۵۲).

نکته‌ی دیگر در مورد داستان‌گویی در اندیشه‌ی آرنت این است که باوجود آن که داستان‌گویی مبتنی بر معرفت به واقعیت‌ها<sup>۱۷</sup> است، حقیقتی<sup>۱۸</sup> را نشان نمی‌دهد، بلکه معنای<sup>۱۹</sup> آن‌چه به آن می‌پردازد را آشکار می‌سازد. از این رو، اعتبار آن هیچ‌گاه ماهیتی عینی و بی‌طرفانه<sup>۲۰</sup> ندارد، بلکه در عوض از

- 16 Moral
- 17 Facts
- 18 Truth
- 19 Meaning
- 20 Objective

ماهیتی تمثیلی<sup>۲۱</sup> برمی آید. یک داستان زمانی موفق است که معنا را به طریقی غیرتعمیمی<sup>۲۲</sup> و تمثیلی و نمونه‌ای نشان دهد و آشکار سازد؛ برخلاف نظریه‌ها که معمولاً امور خاص و منحصربه‌فرد را ذیل مفاهیم تعمیم داده‌شده رده‌بندی می‌کنند (آرنت، ۱۳۹۱: ۲۴۸).

آرنت معتقد است که عرصه‌ی امور بشری برساخته‌ی شبکه‌ی تو-در-توی روابط بشری در هر جایی است که انسان‌ها با هم مراوده دارند و زندگی می‌کنند. در این مراوده و در دل این شبکه‌ی تودرتوی ازپیش موجود، با انکشاف کیستی از راه سخن و راه انداختن آغازهای نو با عمل، «داستان زندگی بی‌همتای فرد نوآمده ظاهر می‌شود» (آرنت، ۱۳۸۹: ۲۸۶). از نظر آرنت، این داستان هیچ مؤلفی ندارد. تاریخ، کتاب داستان نوع بشر است که آغاز و انجامی ندارد، اما در این تاریخ، زندگی هر انسانی داستانی دارد با آغاز و انجامی از تولد تا مرگ (Arendt, 1994a: 320). در چنین شرایطی، هر کس به داستانی که بار دیگر ذهن سرگردان در بی‌هدفی را جهت‌دهی دوباره کند نیاز دارد. به خاطر چنین جهت‌گیری دوباره، گذشته می‌تواند خواستار و مدعی ساختن آینده باشد (Ben-habib, 1990: 180). در نهایت، داستان‌های مورد نظر آرنت «ظرفیت نجات جهان را دارند» (Herzog, 2000: 3) و امکان اندیشیدن بر مبنای تجربه و نه نظریه را برای متفکر و پژوهش‌گر فراهم می‌سازند.

داستان‌گویی آرنت البته با آرمان بی‌طرفی مرسوم پژوهش‌گری که «مدعی فراتر رفتن از همه‌ی منظرهای خاص است» (Young, 1997: 358) هم در تقابل و چالش قرار می‌گیرد. آرنت تأکید دارد که واقعیت جهانی بشری، موقعیت‌مند، احتمالی و به شکلی که ما هرگز نمی‌توانیم به طور کامل پیش‌بینی کنیم، متغیر است. به باور او، پژوهش‌گر موضع یک تماشاگر<sup>۲۳</sup> را دارد؛ بدان‌معناکه پژوهش‌گر از یک طرف مداخله‌ای در موضوع شناخت ندارد و درگیر<sup>۲۴</sup> آن نیست؛ اما از طرف دیگر، کم‌وبیش تا جایی که مشغول مشاهده‌ی پدیده‌های جهانی‌ای که توجه او را جلب کرده‌اند است، درگیر و فعال است. به‌دلیل این درگیری، مشاهده‌گر آرنتی مشاهده‌گری موقعیت‌مند<sup>۲۵</sup> است و موضع تماشاگر یا شاهدی<sup>۲۶</sup> (Herzog, 2002: 87) درگیر در موضوع مورد بررسی‌اش را اتخاذ می‌کند.

- 21 Exemplary
- 22 Non- generalizing
- 23 Spectator
- 24 Non- engaged
- 25 Situated
- 26 Witness

از منظر آرنست، وظیفه‌ی پژوهش‌گر به‌مثابه مشاهده‌گر، به‌جای «تأمل بی‌طرفانه»<sup>۲۷</sup>، «توصیف صادقانه»ی پدیده‌های سیاسی (Herzog, 2002: 83)، یعنی رویدادها، واقعیت‌ها و حوادث به شکلی که به نظر و حواس مشاهده‌گر می‌رسند و واقع‌بودگی<sup>۲۸</sup>، خاص و احتمالی بودن خود را نشان می‌دهند و به ظهور می‌رسانند، است. در این روند، آرنست تأکید دارد که فهم با درخواستی که پدیده‌ها در ما ایجاد می‌کنند، یعنی استنباط یک پاسخ آغاز می‌گردد. از دید او، سبک پدیدارشناسان باید ذیل خود پدیده‌ی مورد نظر و در نسبت با آن تنظیم شود (Borren, 2010: 39-40). در یک روش و سبک ممکن است درگیری و مشاهده‌گری فعالانه‌ی بیشتری لازم باشد، اما بنا به اقتضا می‌توان سبک یا شیوه‌ای با فاصله‌گیری بیشتر در پیش گرفت. آرنست این موضوع را «کفایت و پاسخ»<sup>۲۹</sup> می‌نامد که نوعی «قابلیت-پاسخ» و مسئولیت محاسبه، سنجش و ارزیابی ملاحظات ویژه و خاص داستان‌ها در عرصه‌ی عمومی است (Herzog, 2002: 87). آرنست در این باره در پاسخ به اریک فوگلین می‌نویسد:

اگر به شیوه‌ی بی‌طرفانه‌ی یکسانی درباره‌ی عصر الیزابت و قرن بیستم بنویسم، این امکان وجود دارد که به اندازه‌ی کافی و قانع‌کننده به هر دو دوره نپرداخته باشم، چون استعدادهای بشری در پاسخ‌گویی به هر دو دوره را کنار گذاشته‌ام. از این رو، مسئله‌ی سبک نسبت زیادی با فهم دارد...معتقدم که فهم با قوه‌ی تخیل<sup>۳۰</sup> که کانت آن را *Einbildungskraft* می‌نامد و هیچ نسبتی با خیال‌پردازی ندارد، ارتباط نزدیکی دارد (Arendt, 1994a: 404).

از آن‌جا که به باور آرنست انسان‌ها موجوداتی موقعیت‌مند هستند، معنا و مفهوم پدیده برای انسان امروزی هم برای او از اهمیت زیادی برخوردار است. بی‌طرفی در رویکرد سنتی، اغلب با انکار و کتمان منظر ارزشی‌ای که همیشه به فهم مقدماتی جهت می‌دهد - یعنی منظر فاعل شناسا<sup>۳۱</sup> و درگیری اول شخص - همراه است. آرنست رویکرد فاعل شناسا را به همان اندازه رویکرد بی‌طرفانه رد می‌کند و به منظری بین‌الذهانی علاقه دارد. پژوهش‌گر آرنستی، ناظر سوم شخص

27 Objectively

28 Facticity

29 Adequacy and response

30 Imagination

31 Subjective

غیردرگیر و غیرمتعهد نیست، اما به همان اندازه‌ی اول‌شخص هم مشارکت‌جو و کنش‌گر نیست. آرنت با مورخ یونانی، توسیدیدس (۴۶۰-۴۰۰ پیش از میلاد) موافق است که دور نگه داشتن آگاهانه‌ی خود از درگیری در رویدادها بهترین رویکرد یا اخلاق علمی است و به گمان برخی پژوهش‌گران، خود او در پی آن است که ریشه‌های توتالیتاریسم را چنان روایت کند که توسیدیدس جنگ پلوپونزی را به شیوه‌ی تاسیتوس<sup>۳۲</sup> در روایت تاریخ رم و هومر در نبرد تروا، بازسازی می‌کند و با بررسی دیدگاه‌های طرف‌های در حال جنگ، به خواننده اجازه می‌دهد برخوردارهای توصیف شده را تفسیر و به تبع آن خودش در مورد آنها داوری نماید (Disch, 1994: 127-30). آرنت شعار پدیدارشناسانه‌ی «به‌سوی خود چیزها»<sup>۳۳</sup> را به‌مثابه باز بودن ذهن نسبت به تازگی رویدادها از طریق دوری‌گزیدن از مقولات پیش‌فهمانه می‌فهمد.

## ۲-۲. «پل زدن بر دورها»، «فاصله از مآلوف‌ها»؛ آمیزش افق‌ها

آرنت در فهم و سیاست از فهم به‌عنوان چیزی متضمن دو عملیات یا حرکت سخن می‌گوید؛ یکی «فاصله گرفتن از آنچه خیلی نزدیک یا مآلوف باشد، و دیگری «پل زدن بر ژرفای دورها». «فاصله گرفتن از برخی چیزها و پل زدن بر اعماق برخی دیگر، بخشی از گفت‌وگوی فهم است؛ چراکه تجربه‌ی مستقیم، ارتباط بیش از حد نزدیک و صمیمی برقرار می‌سازد و شناخت صرف هم‌موانع مصنوعی ایجاد می‌کند» (Arendt, 1994a: 323).

این دو حرکت یا عملیات در فهم را با استفاده از ادبیات گادامری هم می‌توان توضیح داد؛ گادامر از کشمکش همزمان میان الفت<sup>۳۴</sup> (یا آشنایی) و بیگانگی<sup>۳۵</sup> (یا غرابت) نهفته در هر عمل فهمی سخن می‌گوید. متن از سویی آشنا و نزدیک است و از سویی غریب.

فاصله گرفتن از آنچه خیلی نزدیک است می‌تواند به‌نوعی بازتاب نگرانی از پیش‌داوری‌ها و شیوه‌های مآلوف ما باشد، نگرانی از این‌که به گونه‌ای به چیزها نگاه کنیم که به سنت خاصی که تعلق داریم وابسته باشد. اما در این رابطه، به عقیده‌ی گادامر خطای عینی ساده‌لوحانه‌ای خواهد بود اگر فکر کنیم که این فاصله گرفتن می‌تواند کامل باشد و بعد از این‌که همه‌ی پیش‌داوری‌ها زدوده شدند، به‌قولی «شیء فی‌نفسه» ظاهر می‌شود. این موضوع، به‌واقع هم از لحاظ تکنیکی ناممکن است (چون ممکن است برخی پیش‌داوری‌هایمان را

32 Tacitus

33 Zu den sachen selbst

34 Familiarity

35 Strangeness



ناخودآگاهانه حفظ کنیم) و هم اگر موفق به آن چنان زدودن تام و کاملی شویم، از آن پیش‌داوری‌هایی که در فرآیند فهم مفید و هدایت‌گر هستند هم محروم خواهیم بود و این به آن معناست که به آسانی نخواهیم دانست از کجا شروع کنیم.

دومین بخش یا حرکت فهم «پل زدن بر اعماق دورها» است. این موضوع را می‌توان رویکردی گفت‌وگویی به فهم و همراه با تلاشی برای به‌نوعی در نظر گرفتن دیدگاه افراد دیگر تعریف نمود. این در نظر گرفتن می‌تواند طیف وسیعی از مسائل را شامل شود و فقط متضمن احساسات افراد دیگر نیست، بلکه فهم و داوری خود آن‌ها درباره‌ی رویدادهایی که در آن نقش دارند هم هست. با این وصف مختصر در باب آمیزش افق‌ها<sup>۳۶</sup> گادامری، می‌توان گفت که در افکار آرنت هم چیزی شبیه این دیدگاه و نوعی فرآیند سنجش و میانجیگری چشم‌اندازها و دیدگاه‌های متفاوت که خصیصه‌ی ویژه آن‌ها فائق می‌آید را عملاً و به‌خوبی می‌توان یافت. یک نمونه، آن جایی است که از منطق دوگانه عجیب و غریب تمامیت‌خواهی حرف می‌زند (Arendt, 1994c: 302-303). اعمال این رژیم، ممکن است به نظر ما کاملاً غیرمنطقی بیاید تا زمانی که با «منطق»، منطق غایت‌گرایی را فهم می‌کنیم که در آن یک موضوع فقط تا جایی معقول است که ذیل مقوله‌ی وسیله-هدف جای گیرد. برای مثال، چنان‌چه آرنت بارها اشاره می‌کند، اردوگاه‌های کار اجباری نازی از لحاظ نظامی واجد ارزشی نبوده‌اند و برای پیروزی در جنگ کاملاً غیرضروری به شمار می‌رفته‌اند. اما از سوی دیگر، اعمال و نهادهای رژیم تمامیت‌خواه مانند اردوگاه‌های کار اجباری در بستر عقلانیت ایدئولوژیک کاملاً منطقی هستند (آرنت، ۱۳۶۶: ۳۳۰-۳۲۲).

### ۲-۳. فهم مقدماتی (پیش‌ساختار فهم)

فهم ما از جهان، نوعی چگونه دانستن عملی را پیش‌فرض می‌گیرد که به‌واسطه‌ی شیوه‌ای که ما سمت و سوی خود را در جهان مشخص می‌کنیم، آشکار می‌شود. پدیدارشناسان هرمنوتیکی مانند هایدگر و گادامری، این فهم ضمنی را پیش-تأملی می‌نامند، چون که همه‌ی ما دارای پیش‌فرض‌هایی هستیم. ما نیازی نداریم که دانش نظری عینی‌ای از ساختار مثلاً یک چکش داشته باشیم تا بتوانیم از آن استفاده کنیم. به این ترتیب جهان به شیوه‌ای شهودی برای ما آشنا و به‌طور ضمنی قابل فهم است. به عبارت دیگر، ما همواره فهمی بی‌واسطه، شهودی، ضمنی و غیرتأملی از چیزها، رویدادها، و دیگر مردمان در جهان داریم. هر فهم صریح<sup>۳۷</sup> و تأملی از جمله فهم فلسفی و علمی در این فهم

مقدماتی<sup>۳۸</sup> ضمنی، یعنی در پیش فرض‌ها یا به بیان هرمنوتیکی، «پیش ساختار» فهم ریشه دارد. آرنت در فهم و سیاست درباره‌ی این فهم مقدماتی می‌نویسد:

شناخت و فهم یکی نیستند، اما به هم وابسته‌اند. فهم بر شناخت استوار است و شناخت بدون یک فهم مقدماتی و بدون قید و بند نمی‌تواند به حرکت خود ادامه دهد. فهم مقدماتی، توتالیتاریسم را به‌عنوان حکومت تیرانی تقبیح می‌کند و به نبرد ما علیه آن هم‌چون نبردی برای آزادی مصمم است (Arendt, 1994a: 310).

به باور هانا آرنت، فهم مقدماتی تنها منبع دست‌یابی به فهم صریح است. از نظر او، فهم «اقدامی خطرناک و عجیب است» که حتی ممکن است در نهایت و سرانجام امر هم کاری بیش‌تر از «تیین و تصدیق آن‌چه که فهم مقدماتی-که همیشه آگاهانه یا ناخودآگاه به‌طور مستقیم با عمل در ارتباط است- از همان اول دریافته بود، انجام ندهد» (Arendt, 1994a: 322).

فهم مقدماتی هرچقدر هم بدوی و ابتدایی باشد و حتی در نهایت بی‌ربط به نظر برسد، قطعاً بیش از قابل اعتمادترین اطلاعات، هوشمندانه‌ترین تحلیل‌های سیاسی یا جامع‌ترین انبان شناخت، در جلوگیری از پیوستن مردم به جنبش توتالیتاری مؤثر خواهد بود... فهم، مقدم بر شناخت و پیشرو و نتیجه‌بخش آن است. فهم مقدماتی که مبنای هر شناختی است، و فهم حقیقی که از آن فراتر می‌رود، این وجه مشترک را دارند: «شناخت را معنادار می‌سازند» (Arendt, 1994a: 311).

در اندیشه‌ی آرنت، فهم مقدماتی دربردارنده‌ی زبان عام<sup>۳۹</sup> و پیش‌داوری‌ها، رسوم سنتی و «داوری‌ها و پیش-داوری‌هایی است که به‌طور عادی پذیرفته شده‌اند» (Arendt, 1990: 100).

زبان عام در اندیشه‌ی آرنت، در واقع برداشتی آغازین از مواجهه با جهان و برآیند رویارویی و تعامل با اشیا و رویدادها در نخستین گام‌های پیشاتأملی و پیشانتقادی است. زبان عام دربردارنده‌ی ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین برداشت‌هاست

38 Preliminary understanding

39 Popular language

که در عین حال گام آغاز رسیدن به فهم صریح و شناخت است. این زبان عام هم‌چنان که فهم مقدماتی را ارائه می‌دهد، به همان ترتیب فرایند فهم حقیقی را هم شروع می‌کند. اگر این فهم در ابهامات حدس و گمان صرف به‌مثابه خطری که همیشه در کمین است خویشتن خود را نبازد، محتوای جست‌وجوی آن همواره فهم حقیقی باقی می‌ماند (Arendt, 1994a: 310-312).

آرنت در مقدمه‌ای بر سیاست بیش‌تر به ماهیت و نقش پیش‌داوری‌ها می‌پردازد و دو مشخصه‌ی عمده‌ی پیش‌داوری‌ها را توضیح می‌دهد. نخست این که آنها شخصی نیستند، بلکه مبین مجموع گرایش‌ها و نگرش‌ها درباب جهان مشترک هستند (Arendt, 2005: 86). دوم این که علی‌رغم آن که پذیرش پیش‌داوری‌ها می‌تواند دیدگاهی را ایجاد کند که احتمالاً برای موقعیت‌ها و پدیده‌ها، نوظهور و تحریف‌کننده است، هنوز به‌نوعی در مواجهه و رویارویی عملی با اشیا و رویدادهای جهان ریشه دارند. آرنت بر آن است که همیشه یک داوری مواجهه‌گر با خود جهان در کانون هر پیش‌داوری وجود دارد. این دیدگاه آرنت کاملاً شبیه برخورد هایدگر با مسئله‌ی تاریخ‌گرایی و برنامه‌اش برای ویران‌سازی تاریخ هستی‌شناسی است (هایدگر، ۱۳۹۴: ۱۰۰). هایدگر مدعی است که پرسش و مواجهه‌ی بنیادین با خود هستی و وجود، در گذر و روند تاریخ اندیشه دچار تحریف، پوشیدگی و فراموشی شده است و اینک وظیفه‌ی ما بازگشت به آن و پرسش از خود هستی است.

آرنت با تأکید بر ناممکنی عملی ایجاد داوری‌های نو و بنیادین در تمام موقعیت‌های زندگی روزمره، از نقش ضروری (و به این ترتیب مثبت) پیش‌داوری‌ها دفاع می‌کند. به عبارت دیگر، به عقیده‌ی او می‌بایست درجه‌ای از باور به پیش‌داوری‌ها یا حداقل ظرفیت و توان آن‌ها برای راهنمایی ما در پاره‌ای موقعیت‌های روزمره وجود داشته باشد. اما در عین حال، این اعتماد هیچ‌گاه نباید تام باشد؛ واضح است که مواردی وجود دارد که ما باید پذیرا و آماده‌ی برساختن داوری‌های بنیادین در باب رویدادها و رخدادها باشیم.

## ۴-۲. افتراق‌گذاری و تمایزها

در رویکرد تفهیمی آرنت، بخشی از فرایند تحلیل و فهم پدیده‌ها، متضمن تمرکز روی جزئیات و ویژگی‌های خاص است. چنین تحلیل دقیقی به‌جای تعمیم، به افتراق‌گذاری نیاز دارد. افتراقات<sup>۴</sup> یکی از جنبه‌های مهم تحلیل‌های

پدیدارشناسانه‌ی آرنت هستند. فهم و داوری در اصل متضمن افتراق‌گذاری<sup>۴۱</sup> است و به عقیده‌ی او فهمی «نیست مگر در تفاوت‌ها»<sup>۴۲</sup> (Vollrath, 1979: 101). افتراق‌ها و تمایزها خاص‌بودگی<sup>۴۳</sup> پدیده‌های متمایز را نشان می‌دهند.

افتراق‌گذاری رویکردی است که آرنت برای توصیف هرچه شفاف‌تر و دقیق‌تر یک پدیده‌ی خاص به کار می‌گیرد. این برای آرنت بسیار حیاتی است که به این که خود چیزها<sup>۴۴</sup> چگونه و به چه عنوان نمود و ظهور می‌یابند و خود را نشان می‌دهند، صادق و وفادار باشد؛ به بیان دقیق‌تر، نزد او پدیده‌ها هرگز همانند نیستند. هویت محض<sup>۴۵</sup> نه در طبیعت وجود دارد و نه در تاریخ و روی هم نمی‌دهد، چراکه طبیعت و تاریخ پویا و احتمالی هستند. افتراق‌گذاری آرنت دقیقاً معنایی ضد تعمیم دادن دارد.

آرنت در این مقوله، یعنی ایجاد تمایزها هم چون بسیاری موارد دیگر با جریان‌های رفتارگرا و تحقیقات کمی در علوم اجتماعی مخالفت می‌کند. او به طور خاصی در مورد مفاهیمی دقت نظر دارد که به تدریج بر افتراقات و تفاوت‌های پدیدارشناسانه سرپوش می‌گذارند و آن‌ها را محو می‌کنند. به عنوان مثال، آرنت استدلال می‌کند با این که تقلا (زحمت) و کار به طور پدیدارشناسانه متفاوت هستند، این تمایز در همه‌ی زبان‌های اروپایی از بین رفته است (آرنت، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۴۴).

در خصوص این رویکرد آرنت، مری مک‌کارتی در کنفرانسی در نوامبر ۱۹۷۲ در دانشگاه تورنتو که درباره‌ی هانا آرنت و در حضور خود او بود، گفت:

آنچه به ریشه‌های فکری آرنت نزدیکی خیلی زیادی دارد **تمایز**<sup>۴۶</sup> است: «من این را از آن متمایز می‌سازم. تقلا را از کار متمایز می‌کنم. شهرت<sup>۴۷</sup> را از اعتبار<sup>۴۸</sup> متمایز می‌سازم» و مانند این. این در واقع یک عادت در شیوه‌ی اندیشیدن قرون وسطی است. (...) و اگر هانا

- 41 Discriminating
- 42 Dies istso und nicht anders
- 43 Particularites
- 44 Die sachen selbst
- 45 Stric Identity
- 46 Distinguo
- 47 Fame
- 48 Reputation

آرنت خصومت برمی‌انگیزد، یک دلیل اش این است که امکان ساختن تمایزها برای خواننده‌ی عادی وجود ندارد... (Arendt, 1979: 307).

آرنت هم در تأیید او در خصوص تمایزها می‌گوید:

آنچه شما درباره تمایزها<sup>۴۹</sup> گفتید کاملاً درست است. من دوست ندارم خیلی خوب از آنچه می‌خواهم انجام بدهم، اطلاع داشته باشم. همیشه هر چیزی را با گفتن این شروع می‌کنم که «A و B یکسان نیستند» و این درحقیقت از ارسطو می‌آید. و برای شما از آکویناس می‌آید، کسی که او نیز به همان شکل عمل می‌کرد (Arendt, 1979: 338).

## ۲-۵. دور هرمنوتیکی

آرنت همانند پدیدارشناسان هرمنوتیکی بر ساختار دوری فهم و داوری تأکید می‌کند. دور به اصطلاح هرمنوتیکی تنها زمانی آغاز می‌شود که یک پدیده ما را متأثر می‌سازد. این دور با تحلیل پدیدارشناسانه‌ی دقیقی از تجربه‌ی زیسته‌ی جهان شروع می‌گردد که سرشار از فهم غیرانتقادی، پیش‌تأملی و پیش‌فرضی معناست. پس از آن، می‌بایست با ارزیابی‌ای انتقادی، خود را از این پیش‌فرض‌ها اعم از تعمیم‌ها و ایدئولوژی‌های علم‌گرا و ... رهایی بخشیم. در آخر، به نسخه‌ی روشن‌تر و بهتری از فهمی ضمنی که با آن آغاز کرده بودیم، می‌رسیم که فهم یا تفسیری صریح یا کامل است. این یک فرآیند دائمی و درواقع یک دور است. آرنت بر آن است که «فهم فعالیت بی‌پایانی است که در آن با تغییر و تنوع مداوم با واقعیت سازگاری می‌یابیم و خودمان را با آن آشتی می‌دهیم؛ یعنی می‌کوشیم در جهان به‌سان خانه‌ی خویش احساس راحتی کنیم» و شاید به همین دلیل باشد که به بیان او «فهم در تمایز از داشتن اطلاعات صحیح و شناخت علمی، روند پیچیده‌ای است که هیچ‌گاه نتایج قطعی به بار نمی‌آورد» (Arendt, 1994a: 308).

دور هرمنوتیکی نزد آرنت نشان‌دهنده‌ی وابستگی وجود بشری و جهان است؛ ما قادر به شناخت خود بدون عبور از مسیر شناخت جهان نیستیم و جهان نمی‌تواند بدون مراجعت به شیوه‌ی زندگی ما فهم شود. خود-فهمی ما و فهم جهان مشروط به هم و هم‌ریشه هستند. یکی بر دیگری مقدم نیست و آن‌ها

متقابلاً به هم شکل می‌دهند. بنابراین، یک خود تماماً شکل گرفته که در برابر یک واقعیت خارجی مستقل و عینی قرار گرفته و پس از آن شروع به کنکاش و فهم می‌کند در کار نیست. البته پدیدارشناسان هرمنوتیکی بر مخاطرات این دلالت‌های ضمنی هم آگاه هستند. آرنت نیز هشدار می‌دهد که در این فرایند خطیر و «گفت‌وگوی بی‌پایان میان خویشتن» و جهان، از دور باطل هم‌گریزی نخواهد بود و «از این جنبه، حتی می‌تواند به نوعی شبیه فلسفه باشد که در آن اندیشه‌های بزرگ همیشه گرفتار دور می‌شوند و ذهن بشر درگیر چیزی نیست جز گفت‌وگوی بی‌پایان میان خویشتن و ذات و گوهر هر آنچه که هست» (Arendt, 1994a: 322).

## نتیجه‌گیری

تأکید بر منحصر به فرد بودن و تازگی و آغازگری هر انسان، نقد جوهر گرایی، ذات گرایی، تقلیل گرایی، علم گرایی و تاریخ گرایی از مهمترین وجوه مشترک رویکرد پدیدارشناسانه آرنت، گادامر و هایدگر به فهم است. علاوه بر این، تأکید بر اهمیت و جایگاه مهم پیش فرض‌ها در فهم، دوری بودن فهم و شاید از همه مهم‌تر اراده به مواجهه با خود پدیده‌ها از دقایق مهم دیگر مشترک میان اینان است.

فهم انسان بر مبنای در جهان بودن و جهان‌مداری او و موقعیت‌مند دانستن بشر، مهم‌ترین بصیرت و بینش بنیانی آرنت در مقوله‌ی فهم است که بی‌شک از افکار هایدگر و پدیدارشناسان هم‌فکر او بر می‌آید و نزد آرنت بسط می‌یابد. علاوه بر این، آرنت از هایدگر ایده‌ی خوانش ساخت‌شکنانه‌ی سنت فلسفی غرب را برگرفته است که خواهان پرده‌برداری از معنای اصیل مقولات فهم ما و رها کردن آن‌ها از پوسته‌های تحریف‌کننده‌ی سنت و متافیزیک‌های علم و فکر است. مسئله‌ی فهم پدیده‌های منحصر به فرد در بستر تاریخی نیز نزدیکی اندیشه آرنت به هرمنوتیک فلسفی به آن شکلی که توسط گادامر بسط و توسعه یافته را نشان می‌دهد. آرنت هم‌چون هایدگر و گادامر، این ایده که علوم انسانی و اجتماعی باید مثل علوم طبیعی یک روش عام داشته باشد را رد می‌کند؛ آرنت انسان را موقعیت‌مند و ساکن جهان می‌داند؛ چنان‌که دازاین در -جهان-بود و انسان هایدگری و گادامری موقعیت‌مند، زمان‌مند و زبان‌مند است.

با این همه وجوه مشترک و با این‌که پدیدارشناسی آرنت دین زیادی به هایدگر دارد، نباید اصالت پدیدار-شناسی آرنت را زیر سؤال برد. وجه تمایز آرنت را باید در استراتژی‌های ناب و خاص هرمنوتیکی او در فهم دانست. آرنت بر بستر چنین رویکرد هرمنوتیکی-فلسفی و پدیدارشناسانه و با رد و نقد مغالطه‌های متا-فیزیکی و روش‌های تقلیل‌گرا و جبرگرایی علوم مدرن، روش‌هایی خاص برای فهم جهان و انسان در پیش می‌گیرد که «داستان‌گویی»، تصور پژوهش‌گر به مثابه تماشاگر موقعیت‌مند و بی‌طرف، افتراق‌گذاری و تمایزها، کاربرد پارا-دوکس‌ها و تحلیل آن‌ها برای رسیدن به فهم و استفاده از ذوق و سلیقه، و تخیل و پیش‌ساختارهای فهم»، از جمله این ایده‌های خاص در هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ی او هستند.

در نهایت، آنچه این نتیجه یعنی انطباق‌گرایی هرمنوتیکی-پدیدارشناسانه‌ی آرنت در فهم، با رویکردهای هایدگر و گادامر به این موضوع

و تشخیص ایده‌ها و انگاره‌های بدیع و خاص آرنت در این حوزه به ذهن می‌آورد، تداوم این انگاره‌ها به‌طور خاص در عرصه‌ی مطالعات سیاسی او است. به نظر می‌رسد که آرنت سیاست را هم پدیدارشناسانه می‌فهمد. وی وضع بشر به‌طور عام و توتالیتاریسم، انقلاب و امر سیاسی به‌طور خاص را جهان‌مند، موقعیت‌مند، تاریخی، خاص و منحصر به فرد می‌بیند. بررسی دقیق این موضوع در پژوهشی مستقل، ما را در فهم هرمنوتیک پدیدارشناسانه‌ی هانا آرنت در سیاست، گامی به‌پیش‌تر خواهد برد.



## منابع

### الف) منابع فارسي

آرنت، هانا. (۱۳۶۶). **توتاليتاريسم**، ترجمه محسن ثلاثي، تهران: انتشارات جاويدان.

آرنت، هانا. (۱۳۸۹). **وضع بشر**، ترجمه مسعود عليا، تهران: ققنوس.

آرنت، هانا. (۱۳۹۱). **حيات ذهن: تفکر**، ترجمه مسعود عليا، تهران: ققنوس.

احمدی، بابک. (۱۳۷۰). **ساختار و تأويل متن**، ج ۲، تهران: نشر مرکز.

پالمر، ریچارد. ا. (۱۳۷۷). **علم هرمنوتیک**، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

جانسون، پاتريشيا آلتنبړند. (۱۳۸۵). **فلسفه هانا آرنت**، ترجمه خشايار ديهيمي، تهران: طرح نو.

خاتمی، محمود. (۱۳۸۴). **جهان در اندیشه هايديگر**، تهران: مؤسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر.

رهبري، مهدي. (۱۳۸۵). **هرمنوتیک و سياست: مروري بر نتايج سياسي هرمنوتیک فلسفي هانس گئورگ گادامر**، تهران: انتشارات کویر.

گروندن، ژان. (۱۳۹۱). **درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفي**، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مینوی خرد.

میراحمدی، منصور. (۱۳۸۴). **اسلام و دموکراسی مشورتی**، تهران: نشرنی.

واعظی، احمد. (۱۳۸۰). **درآمدی بر هرمنوتیک**، تهران: مؤسسه فرهنگي دانش و اندیشه معاصر.

هایدگر، مارتین. (۱۳۹۴). **هستی و زمان**، ویراست دوم، چاپ ششم، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

### (ب) منابع غیر فارسی

Arendt, Hannah. (1962). *Action and the 'pursuit of happiness*, in A. Dempf (ed.), **Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voëgelin zum 60**, Geburtstag, München: Beck, 1-16.

Arendt, Hannah. (1968). **Men in dark times**, New York: Harcourt.

Arendt, Hannah. (1979). *On Hannah Arendt*, in M. Hill (ed.), **the public world**, New York: **Arendt. The recovery of Hannah**. St. Martin's Press, 301-39.

Arendt, Hannah. (1982). **Lectures on Kant's political philosophy**, ed. R. Beiner Chicago: Chicago University Press.

Arendt, Hannah. (1994a). *Understanding and Politics*, in: **Essays in Understanding**, New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (1994b). *A Reply to Eric Voëgelin*, In **Essays in Understanding**, New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (1994c). *Mankind and Terror*, In **Essays in Understanding**, New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. (1990). *Philosophy and politics*, **Social Research**, 57 (1): 73-103.

Benhabib, Seyla. (1990). *Hannah Arendt and the redemptive*. 167-96, (narrative, **Social Research**, 57 (1 power of

Borren, Marieke. (2010). **Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world**, Faculty of Humanities: University of Amsterdam.

Canovan, Margaret. (1992). **Hannah Arendt; A Reinterpretation of Her Political Thought**, Cambridge University Press

Disch, Lisa. (1994). **Hannah Arendt and the Limits of Philosophy**, Ithaca: Cornell University Press

Gadamer, H. G. (2004). **Truth and Method**, Continuum New York.

Herzog, Annabel. (2000). *Illuminating inheritance. Benjamin's influence on Arendt's political storytelling*, **Social Criticism**, 26 (5), 1-27

Herzog, Annabel. (2002). *Reporting and storytelling. Eichmann in Jerusalem as political testimony*, **Thesis Eleven**, (69), 83-98.

Hinchman, Lewis and Sandra Hinchman. (1991). *Existentialism politicized. Arendt's debt to Jaspers*, **Review of Politics**: 53 (36), 435-68

Vasterling, Veronica. 2007(). *Plural perspectives and independence. Political and moral judgment in Hannah Arendt*, in H Fielding, G. Hiltmann, D. Olkowski & A. Reichold (eds.), **Feminist reflections in ethics**, Houndmills: Palgrave Macmillan, 246-65.

Vollrath, Ernst. (1979). **'Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts'**, in: A. Reif (ed.) (1979), 19-57.

Young, Iris Marion. (1997). *Asymmetrical reciprocity. On enlarged thought, moral respect, wonder and*, **Constellations**, 3 (3), 340-63