فرهنگ و سیاست

هانا آرنت،
اندیشمندِ شرّ
و
شرِّ نااندیشیدن

Han-
nah
Are-
ndt

سوزان نایمن: باید در برابر
تحریف واقعیت ایستاد

گفتارها و نوشتارهایی از:
فردریش نیچه
هانا آرنت
گونتر اندرس
سوزان نایمن
راجر برکوویتس
پارکرتاو
علی عبداللهی
علی امینی
محمدرضا نیکفر
میشل ایرن برودنی
یگانه خویی
ماندانا مقدم
بهار مومنی
کیانوش فرید

تیر و مرداد ۱۳۹۶

GALERIE YOUN

Galerie Youn
5226 Saint-Laurent boul.
Montreal (Quebec)
H2T 1S1 CANADA
info@galerieyoun.com
+1 514 270 8588

P.M Persian Mirror

آینه زندگیِ مهاجران فارسی زبان

اخبار و گزارش‌های Persian Mirror را هر زمان، هر مکان و با هر وسیله ارتباط با دنیای مجازی ببینید، بشنوید و بخوانید

www.persianmirror.ca

Tel: (416)840-4940 info@persianmirror.ca

Facebook/PersianMirrorCA
Instagram/PersianMirrorCA
YouTube/PersianMirrorCA
Twitter/PersianMirrorCA

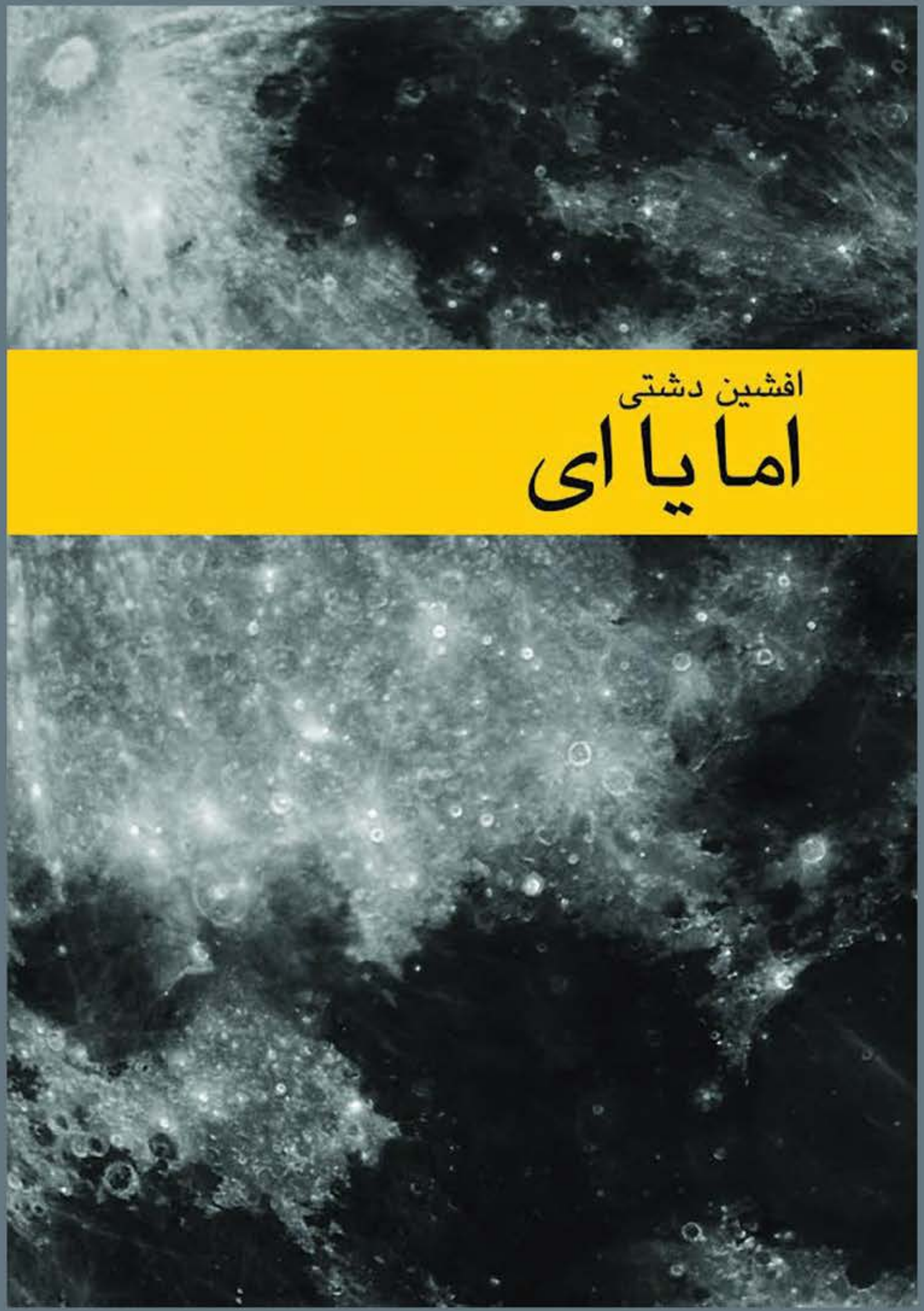
ریگستان

شهزاده سمرقندی

قلمرو فرهنگ و سیاست، مجله اینترنتی و ماهنامه آنلاین
ناشر: **مرکز فرهنگ و هنر ایده**
سردبیر: **ناصر کرمی**
دبیر تحریریه: **کیانوش فرید**
طراح لوگو: **رضا عابدینی**
دبیران: **محمد ایزدی، بابک مینا**
ویراستار: **احمد جزایری**

مشاوران:
آنایا واجپای، پژوهش‌گر شورای اخلاق بین الملل کارنگی
یاسویوکی ماتسوناگا، استاد علوم سیاسی، دانشگاه توکیو
هیتوشی کیوتاکی، استاد اندیشه سیاسی دانشگاه کومازاوا
سانیل خیلنانی، مدیر بنیاد هند، کینگز کالج لندن
مجیب رحمان، استاد جامعه ملی اسلامیه، دهلی‌نو
نیکلا تانزه، استاد بنیاد علوم سیاسی، پاریس
رامین جهانبگلو، استاد علوم سیاسی و مدیر اجرایی مرکز مطالعات صلح مهاتما گاندی، دانشگاه جهانی جیندال

تماس با قلمرو:
Info@ghalamro.net



فهرست

۱۰ **یادکرد هیوبرت دریفوس**
پیکار با کامپیوتر

۱۴ **سرنوشته**
هانا آرنت و سرشت تراژیک سیاست

۲۳ **آرنت‌وکوتاهی‌در«مسئولیت‌شخصی»**

۳۰ **آرنت، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی**

۳۴ **برای پیکار با شرّ، باید در برابر دروغ و تحریف واقعیت ایستاد**
گفتگو با سوزان نایمن

۴۴ **قضاوت کنیم**
گفتگو با محمدرضا نیکفر

۵۴ **تفاوت دیدگاه‌ها از حقیقت مهم‌تر است**
گفتگو با راجر برکویتس

۶۸ **تمامیت‌خواهی نایافتنی**
گفتگو با یان کرشاو

۷۴ **آرنت‌ـ‌شولم: دیداری ناممکن**
میشل-ایرن برودنی

۷۹ **یک شعر از نیچه و چند شعر از هانا آرنت**

۸۳ **نبض خواب‌آلود شعر در ذهن بیدار هانا آرنت**
علی امینی نجفی

۹۰ **فدرالیسم یا بالکانیزاسیون؟**
هانا آرنت

۹۴ **مسئله تقصیر آلمانی‌ها در جنگ جهانی دوم**
کارل یاسپرس و مکاتبات انتقادی او با هانا آرنت

۱۰۵ **می‌خواهید چه کنم وقتی ناامیدم؟**
گفتگو با گونتر اندرس

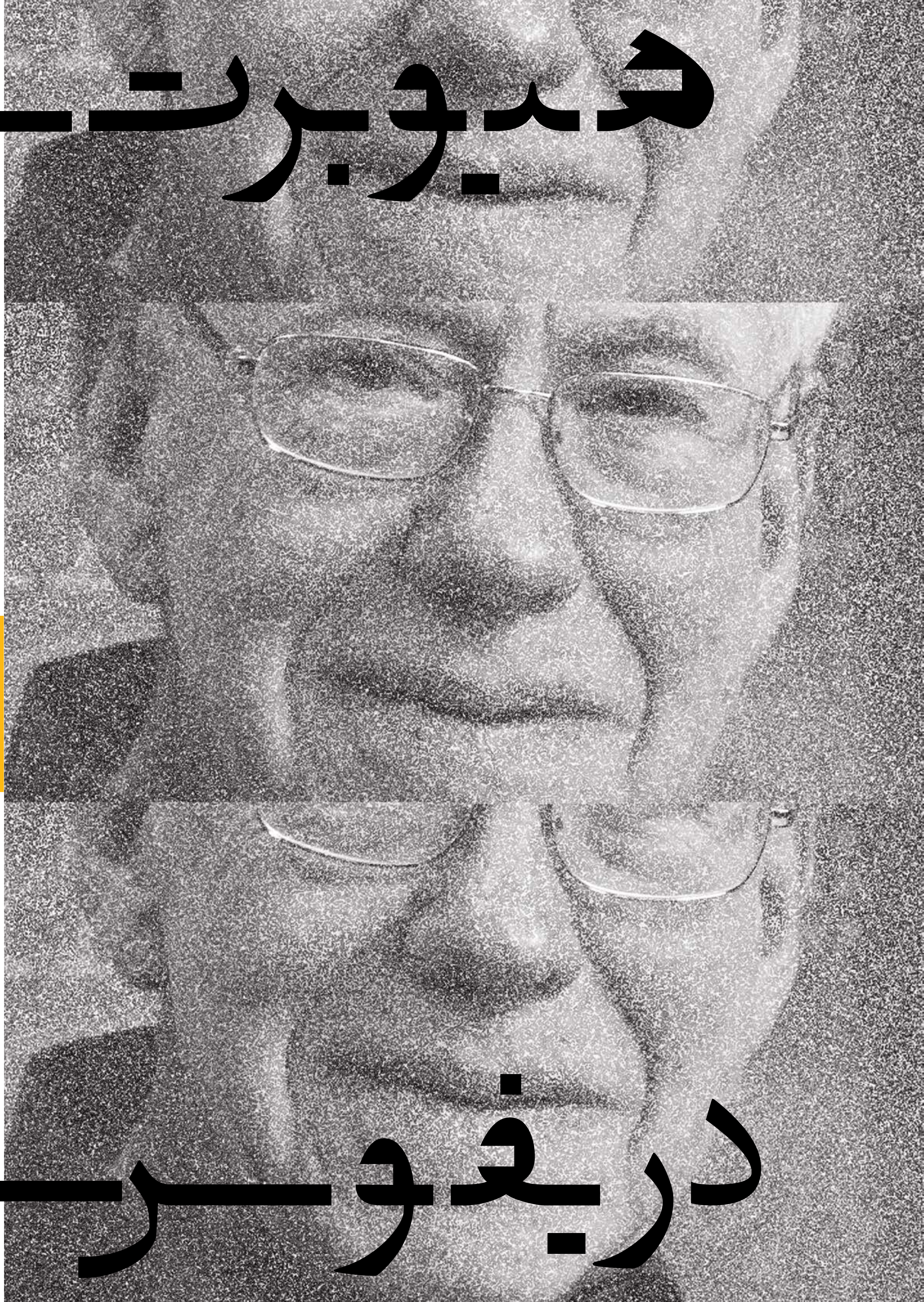
۱۱۶ **گفتاورد**

۱۲۱ **هفت شعر**
کیانوش فرید

۱۲۴ **عیدرستاخیز**
داستانی از باهار مؤمنی

۱۲۶ **آویخته چون ظن**
مروری بر آثار ماندانا مقدم

هیوبرت دریفوس



هیوبرت دریفوس (Hubert Lederer Dreyfus) فیلسوف سرشناس آمریکایی (زاده ۱۵ اکتبر ۱۹۲۹ در ترا اوت، ایندیانا) ۲۲ آوریل امسال در هشتاد و هفت سالگی درگذشت. نام دریفوس در سال ۱۹۷۲ با انتشار کتاب *آنچه کامپیوترها نمی‌توانند انجام دهند* (*What Computers Can’t Do*) بر سر زبان‌ها افتاد. اندیشه‌های وی در این کتاب به ویژه مایه الهام پژوهش‌گران عرصه هوش مصنوعی شد. دریفوس دیرزمانی در دانشگاه برکلی، در شمال کالیفرنیا درس داد، ولی پیش از آن، در دهه پنجاه میلادی و در سال‌های نخست تدریس در مؤسسه فناوری ماساچوست یا ام. آی. تی. بود که به تحقیق درباره مسئله هوش مصنوعی علاقه‌مند شد .

در سال ۲۰۰۵، دریفوس در مصاحبه‌ای گفت «کسانی که در پروژه هوش مصنوعی یا آزمایشگاه کار می‌کردند درباره کامپیوتر تازه واردی که اهمیت پیدا کرده بود، مطالبی می‌گفتند. از جمله اینکه آنان می‌توانند برنامه‌های کامپیوتری‌ای بسازنند که هوشی مثل آدم‌ها داشته باشد. آنان به کلاس‌های من می‌آمدند و چیزی در این مایه‌ها می‌گفتند که «ما دیگر به افلاطون و کانت و دکارت نیاز نداریم. اینها دیگر فقط حرفند. ما تجربی هستیم. ما می‌خواهیم واقعاً این کار را انجام دهیم.» من می‌خواستم سر دربیاورم که آیا آنها واقعا می‌توانند چنین کنند؟ اگر موفق می‌شدند، خیلی کار مهمّی بود، اگر هم موفق نمی‌شدند، معلوم می‌شد که انسان‌ها با ماشین تفاوت دارند. در آن روزها هیچ فیلسوفی نبود که به حرف اهل کامپیوتر توجهی کند.»

دریفوس در کتاب خود استدلال کرد که رؤیای ساختن هوش مصنوعی، بر پیش‌فرض‌های نادرستی تکیه زده، از همه آنها مهم‌تر قیاس نادرست مغز انسان با سخت‌افزار و ذهن را با نرم‌افزار کامپیوتر است. از نگاه وی، انسان با افزودن اطلاعات و نظم دوباره بخشیدن به آنها در فرایندی که تابع قواعدی پیش‌بینی‌پذیر است، به تصویری صحیحی از جهان دست می‌یابد.

یاد کرد

پیکار با کامپیوتر

دریفوس در نسل خود، از فیلسوفانِ اندک‌شماری بود که به فلسفه اروپایی، به ویژه فرانسوی‌هایی چون موریس مرلو-پونتی، پدیدارشناس و میشل فوکو، تاریخ‌نگار اندیشه، و نیز مارتین هایدگر، فیلسوف آلمانی روی کرد و از آرای آنها برای تبیین انسان و هم‌کنشی او با جهانِ پیرامونش بهره‌های فراوان گرفت. در سال ۱۹۸۳ همراه پل بابینو (Paul Robinow) کتابی درباره فوکو نوشت با عنوان *میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرائی و هرمنوتیک* (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*) . در دهه هفتاد خورشیدی، نشر نی ترجمه فارسی حسین بشیریه از این کتاب را به چاپ رساند.

همو در سال ۲۰۱۱ همراه با شان دی. کِلی (Sean D. Kelly) کتابی منتشر کرد که پرفروش شد: *خواندنِ کلاسیک‌های غربی برای یافتنِ معنا در عصری سکولار* (*All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*)

پس از مرگ دریفوس، پرفسور کِلی، سوگ‌یادی در وب‌سایت دیلی نوس (Daily Nous) نوشت و سهم دوست خود را در شناساندن فلسفه قاره‌ای به فضای فلسفی آمریکا کلیدی خواند.

نیکولاس فِرن (Nicholas Fearn) برای کتاب *فلسفه: تازه‌ترین پاسخ‌ها به کهن‌ترین پرسش‌ها* (*Philosophy: The Latest Answers to the Oldest Questions*) مصاحبه‌ای با دریفوس انجام داد که در آن به چاپ رسید. دریفوس به وی می‌گوید: «من دیگر به کامپیوترها فکر نمی‌کنم. تصور می‌کنم من پیروز شدم و تمام شد. آنها کوتاه آمدند.»

منابع

http://full-tilt.blogspot.ca/2005/10/hubert-dreyfus-interview.html
http://dailynous.com/2017/04/24/hubert-dreyfus-1930-2017/

Ha-
nn-
ah
Ar-
en-
dt

H

هانا آرنت و سرشتِ تراژیکِ سیاست

تراژدی مکبث، ناگهان تراژیک آغاز می‌شود، نه آنکه تنها فرجامی تراژیک بیابد. این نمایش «به معنای ارسطویی «آغاز»ی ندارد، و حتی شاید «میانه». این بیشتر «پایان» است.» تندر و آذرخشِ جنگ و جیغِ جادوگرانی که بی‌درنگ به دیدار مکبث شتافته‌اند، نمایش را می‌گشاید. «جنگ زمین را می‌شکافد. اهمیتی ندارد که شکست آید یکی را و دیگری روی ظفر بیند. مهم آن بذری است که جنگ کاشت و سرنوشت بازنده و برنده را یکسان رقم می‌زند.» «گویی سراسر صفحه اول نمایش‌نامه به خون آلوده است.»

پرده نمایش با جنگ بالا می‌رود و با جنگ فرومی‌افتد. در میانه جنگی نیست، «خودکامه، خودِ جنگی است که نفس را بند آورده است. این اردوگاه، با چیره‌گر شدن بر چهار کنجِ کارزار، نیازی به تیغِ خشونت نمی‌بیند. «دشمن» اکنون به مشتی اسیر بدل شده است.»

فاجعه و شر هیچ‌کدام تازگی ندارند. داستانِ آدمی در این جهان با هبوط آغاز می‌شود و نخستین فرزندان وی، رسم برادرکشی را بنیادِ می‌گذارند. فاجعه سرزده یورش می‌آورد و آدمی هیچ‌گاه مصون از افسونِ شر نیست. هوس‌ها و وسوسه‌ها در کمین فرصتی برای کشاندنِ او به جنون و جنایت نشسته‌اند. شر هر بار، آسیمه‌سر و هراس‌انگیز رخ می‌دهد، ولی اصل رخدادِ آن قاعده این عالم است.

ورای خودِ رویدادِ شر، تنها یک چیز می‌تواند، چون پُتکی کاری بر ضمیرِ آدمی بکوبد و در بُهتی عمیق زمین‌گیرش سازد: اینکه انسان وقوعِ شر را با جان و استخوانِ خود حسّ کند، ولی آن را نشناسد و میان آن و همه شرهایی که از پیش شنیده و دیده، شباهتی نیابد. نامعلوم بودنِ هویت جانی و دشمن، لزوماً به خلع سلاح و بی‌دفاع شدن طرف مقابل او نمی‌انجامد. ولی ناشناس بودنِ سرشتِ خودِ شر، بی‌درنگ، هوش و فرزانگی انسان را از کار می‌اندازد.

«لناکس: پریشان شبی بود.... شیون‌های شگفتِ مرگ و پیشگویی‌هایی به آوای ترسناک از غوغاهای سهمناک و ماجراهایی پرآشوب که تخمشان به تازگی در زهدانِ زمانه فاجعه‌بار کاشته شده است. مرغی ناپیدا-نشان، شب همه شب فغان کرد، و آورده‌اند که زمین نیز تب و لرز داشت.

مکبث: ناخوش شبی بود.

لناکس: حافظه من که عمری چندان بر آن نگذشته است، چنین شبی به یاد ندارد.

مکداف: وحشتا! وحشتا! وحشتا! که نه زبان تو را تواند نامید و نه دل گمان تواند کرد.»

در تراژدی مکبث، هیچ ابهامی درباره هویت دانکن (Duncan) یا خودِ مکبث یا زمانِ قتلِ دانکن به دست مکبث به چشم نمی‌خورد. جزئیاتِ جنایت و صحنه به صحنه خشونت وصف و شرح شده‌اند. وقتی جنایت کشف می‌شود، قربانی و جانی را می‌شناسیم. این خودِ کنشِ جنایت‌آمیز است که نامی برای آن نمی‌توان یافت: «معنای قتل دانکن گسترش می‌یابد و مرزهای سرزمین پادشاه و خانواده را درمی‌نوردد تا بدل شود به جوهر همه جنایت‌ها، جوهرِ خودِ جنایت. اختلال در معنای جنایت، قوه‌ی داوری را نیز مختّل می‌سازد.»

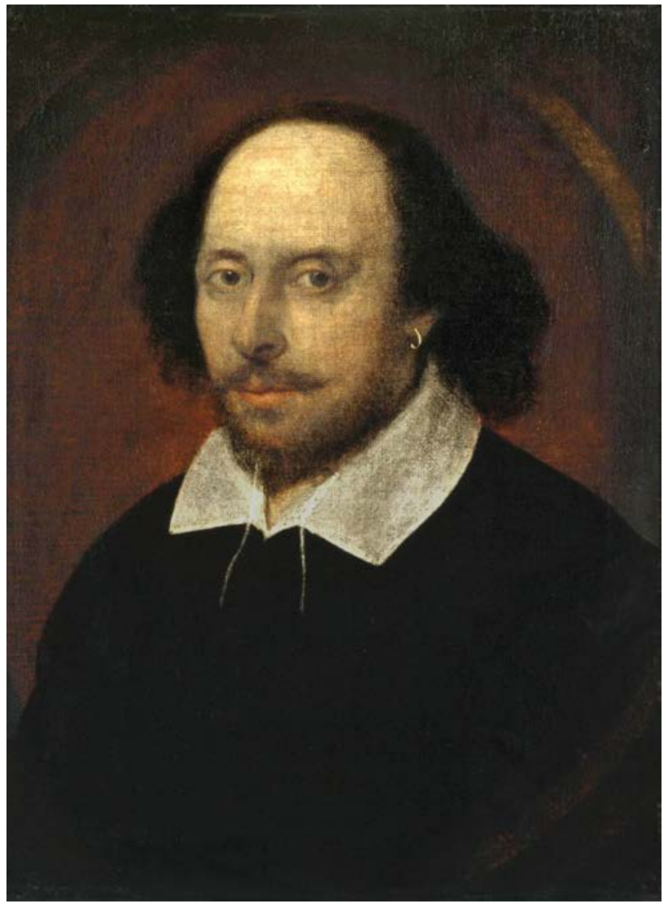
مکبث، در قیاس با دیگر تراژدی‌های شکسپیر، بار تراژیکِ سنگین‌تری دارد، ولی نه به خاطر دردناک‌تر و دل‌خراش‌تر بودن داستان آن. عمقِ تراژیکِ مکبث از آن است که به رغم روشنیِ جزئیاتِ شر، جنایت و هویت جنایت‌کارِ شرور، خودِ شر همچنان ناشناس، پشتِ پرده پنهان می‌ماند. رخدادِ شر اگر ناشناس و فهم‌گریز بماند، چون شبحی نامرئی بر فراز صحنه می‌ماند تا شری به شکلی دیگر برانگیزد.

کلیدِ فهمِ اندیشه هانا آرنت درست همین جاست. در نیمه نخست سده بیستم میلادی، ظهور شر مهیب و هیولاییِ هیتلری ذهنِ هر روشن‌فکر اروپایی را درگیرِ خود کرد. به نظر می‌آمد نازیسم نظامِ اقتدارگرایی همچون حکومت‌های استبدادی گذشته است و در نتیجه همان تبیین‌های کهنه را می‌توان برای درک آن به کار گرفت. ابداعِ آرنت دیدن نازیسم به مثابه پدیده‌ای سراپا نو بود. برای او نازیسم و کمونیسم، نه نوزادانِ خانواده‌ای آشنا، بلکه گونه‌ای از «توتالیتاریسم» یا تمامیت‌خواهی بودند، پدیده‌ای بدیع و بیگانه با رژیم‌های سیاسی پیشین. آشویتس، قابِ تخیّل بشری را شکست و مرزهای امکان شرارت‌ورزی انسان را وسعتی بَهت‌آور بخشید. از این رو، دستگاهِ مفاهیم فلسفه سیاسی پیشین توانِ تحلیل و سنجشِ این نوآمده‌ی سیاسی را ندارند.

شوکِ شر آشویتس، مانند شوکِ زلزله لیسبون، یکسره تصور آدمی را از شر درهم ریخت. زلزله لیسبون در سده هجدهم دوره‌ای را آغاز کرد که آشویتس در سده بیستم بدان پایان داد.

گردباد زلزله لیسبون در سال ۱۷۵۵ سراسر قارّه اروپا را در نوردید و انقلابی بی‌بازگشت در نگرش انسانِ اروپایی مسیحی به فاجعه «طبیعی» و «شر انسانی» به پا کرد. لرزش طبیعت، ذهنیّت مابعدالطبیعی را لرزاند. عمارت کهنِ الهیاتِ سنتّی تکان خورد و اعتبارِ نظریه «عدل الهی» (theodicy) از میان رفت.

در انگاره عدل الهی، شر امری عدمی وانمود می‌شود تا پیرایه‌های ظلم و جهل غباری بر دامان کبریایی او ننشاند.



ویلیام شکسپیر

برای ارباب کلیسا و اصحاب الهیات، شر یا مسئله، به معنای دقیق کلمه، نبود یا مسئله‌ای لاینحل می‌نمود. در روایت الهیات، اگر میلیون‌ها انسان به کام قحط و غارت و طاعون فرورونـد، قـدرت و علـم و خیر مطلق خداوند را نقض نمی‌کنند. متألهان با انکار اصلِ شر، دوگانه خیر و شر را پنداری پوچ می‌خواندند. خیر، امری وجودی و برخاسته از ذاتِ مطلق خداوند قلمداد می‌شد و شر، نابودی بودنما که از خلقِ هر خالق بی‌نیاز است. وقوع مصائب طبیعی و حتی جنگ‌های انسانی هیچ‌کدام بیرون از دایره مشیّت و حکمتِ و عِلم خدا قلمداد نمی‌شد. جدا از الهیات، تبیین‌های فلسفی کهن نیز گرهی از معمّای شر نمی‌گشود و آدمی را در رویارویی عملی با شر یاری نمی‌داد. این ضربه زلزله لیسبون بود که بر پی و پای «عدل الهی» فروآمد و «شر» را به مسئله بدل ساخت. بدین رو، «شر» را می‌توان مسئله‌ای مدرن خواند.

از پسِ آن زلزله، انکارِ هستی شر با هیچ بهانه و برهانی پذیرفتنی نبود. شر هست، چه خدا باشد چه نباشد. شر هستَ نه به معنای وجود چیزی عینی در خارج که به معنای تأثیرِ تجربه‌های دردناک بر ذهن و جان آدمی. شر یعنی آنچه شر می‌آفریند، وگرنه بیرون و بدون سوژه (انسان) شری در میان نیست.

با زلزله لیسبون مسئله شر دامن اندیشه و فلسفه اروپایی را برای همیشه گرفت. شر مسئله‌ساز شد و بسیاری از مفاهیم بنیادی و ثابت دیگر مانند «ایمان» را به محتاج تفسیری تازه کرد.

سده هجدهم تنیده است با مباحث و مناقشه‌ها درباره شر. از یک سو، کلیسا برای اقناع مؤمنان و صیانت از اصل مشیت الهی و سازگاری عدالت خدا با رنج آدمی به تقلا افتاد. از سوی دیگر، اصحاب روشنگری و اندیشمندان این عصر، خود را در برابر انبوهی از پرسش‌های تازه یافتند و هر یک از جایگاهِ خود وارد معرکه آرا شدند. ولترِ بُهت‌زده که درباره زلزله لیسبون شعر سرود، لایب نیتس، نویسنده رساله مرجعِ *عدل الهی* را به ریشخند گرفت. ایدهٔ مرکزی لایب‌نیتس، «این جهان بهترین جهانِ ممکن است» بود و اکنون ولتر با تندی و تلخی و تمسخر بدان می‌تاخت. جدال دیگر ولتر با روسو بود که می‌کوشید خوش‌بینی خود به خدا و جهان از این زلزله در امان بدارد.

در این دوره بحث درباره شر طبیعی، ناگزیر به طبیعت انسان و شر اخلاقی می‌انجامد. به تدریج نقش خداوند و مشیت او در جهان رنگ می‌بازد و نقش آدمی و آزادیش برجسته می‌شود. پیش از آن، تصویر سنّتی خداوند به مثابه خیر مطلق و عادل کامل ایجاب می‌کرد که انسان‌های شرور مجازات شوند تا آفرینش خداوند مانند خودِ او سراسر خیر بماند، وگرنه، افزون بر وقوعِ زلزله و دیگر مصائب زمینی و آسمانی، خلقتِ انسان نیز ناقض اصلِ عدلِ خداوند است. اعتراض فرشتگان به خدا کَه «آیا کسی را می‌آفرینی که در آنجا فساد کند و خون بریزد» اکنون به پرسشی جدّی برای انسان و تهدیدی برای ایمان به خدا به چشم می‌آمد. تردید در عدل الهی، مشروعیت اخلاق و نظام ارزش‌های

آیشمنِ آرنت، مکبثِ شکسپیر است.

زمین‌لرزه لیسبون در ۱۷۷۵

برآمده از دین الهی را به پرسش می‌گیرد. اگر خدا عادل نباشد چگونه حق دارد برای برای آدمی قانون‌گذاری کند؟ ایمانوئل کانت که عقل و ایمان، هر دو، را در بحران می‌دید، یک سال پس از زلزله لیسبون به دایره مجادلات درباره شر گام نهاد، با نوشتن رساله‌ای با عنوان *درباره علل زمین‌لرزه؛ به بهانه فاجعه‌ای که اواخر سال گذشته در کشورهای غرب اروپا رخ داد*. کانتِ در آغاز دهه چهارم زندگیش، به رغم وفاداری به مبانی سنّتی و خویشاوندِ خوش‌بینیِ لایب‌نیتس، از آغاز به نیکی دریافت که بدون در نظر گرفتن این فاجعه و پیامدهای الهیاتی- فلسفی آن تدوینِ فلسفهٔ اخلاق و حقوق، دیگر ممکن نیست. کانت نوشت «تأمل در نتایج اخلاقی چنین رویداد مصیبت‌بار و ناگهانیِ بنیادی است. این حادثه نشان می‌دهد که انسان حق ندارد یا دست‌کم دیگر از این پس حق ندارد، از قوانین طبیعت، تنها توقعِ پیامدهایی مطلوب داشته باشد؛ قوانینی که خدا سامان بخشیده و او نیز چه بسا باید بیاموزد که بدین شیوه بدانَ بنگرد؛ اینکه قلمروِ طبیعی امیال او نباید به طور کامل غایت همه دیدگاه‌هایش باشد.»

کانت در مرحله اصلی اندیشه انتقادی خود افقِ جدیدی را پیش روی فهم «شر» می‌گشاید. بر خلاف متألهان و فیلسوفان پیشین، نه در پی توجیه سازگاری اسماء و اوصاف الهی با شرهای عالم مخلوق او برمی‌آید، نه به نفی شر یا انکار خدا می‌ایستد. برای حلّ تعارض شر و خدا، کانت نه وجود خدا که امکانِ فهم او را محال می‌شمرد و خدا را از دسترس عقل آدمی دور می‌کند. با عقل عاجز از ادراک خدا، انسان در برابر اخلاَق جز دو راه پیش روی خود نمی‌بیند: یا نفی مطلق اخلاق یا ابداع «بنیان» جدیدی که جایگزین مرجعیتِ دین و اقتدار الهی برای تعیین خوب و بد گردد. کانت راه اول را پیش گرفت و با گسست از سنتِ مابعدالطبیعه و کنارنهادن «بنیان»ها یا مبانی الهیاتی، عقل انسان را مرجعِ تشخیص خوب و بد دانست.

برای کانت «روشنگری» چیزی جز خودباوری انسان به توانایی فهم فرق خوب و بد نبود. جستار مشهور روشنگری چیست؟ کانت چنین آغاز می‌شود: «روشنگری خروج آدمی از نابالغی خودخواسته است. نابالغی یعنی ناتوانی در کاربستِ فهم خود بدون راهنمایی دیگری. این نابالغی وقتی ناخواسته است که سرچشمه‌اش نه نبودِ فهم که فقدان تصمیم و نبودِ دلیری برای کاربرد ذهن خویش بدون راهنمایی دیگری است. دلیری دانستن داشته باش! بنابراین «دلیریِ کاربستِ فهم خود را داشته باش» شعار روشنگری است.» این نخستین باری بود که «فهمیدن» و «شناخت» با اخلاق و بلوغِ انسانی چنین پیوند ژرفی می‌خورد.

کانت عقل انسانَ را به جای خداوند، «بنیان» نظامِ اخلاقی و داورِ نهایی میان نیک و بد پیش نهاد و برای تبیینِ توانایی داوری مستقلِ اخلاقی عقل، دستگاه مفهومی جَدید بنا ساخَت. با تکیه بر این دستگاهِ مفهومی، خیر و شر را تعریف تازه‌ای کرد تا بتواند از بن‌بست تعارض وجودِ همزمانِ شر و خدا رهایی یابد بدون آنکه به پوچی و بی‌معنایی

اردوگاه آشویتس

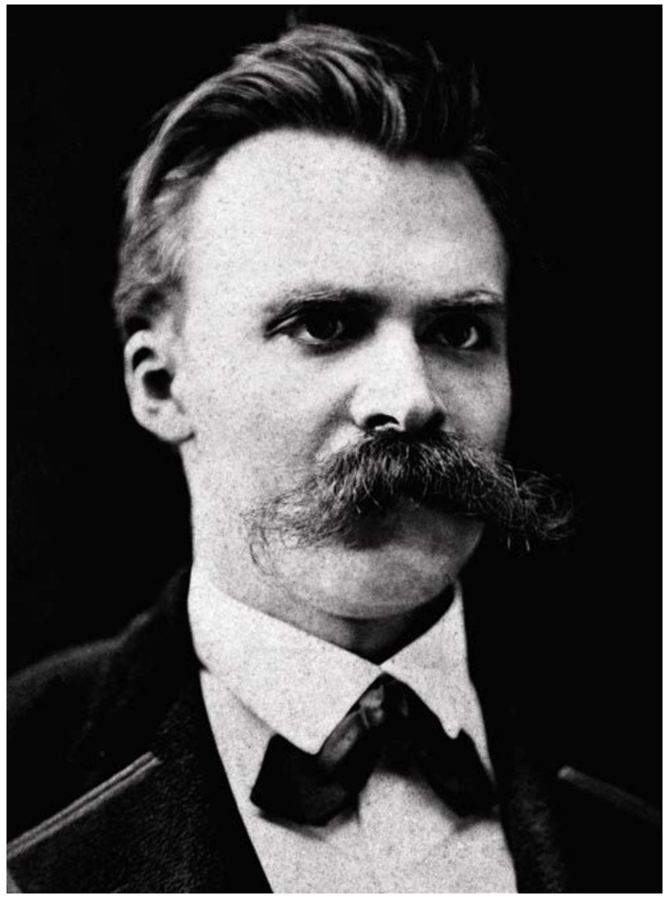
اخلاقی درغلتد. بحث شر حوزه الهیات را ترک می‌کند و به قلمرو فلسفه می‌آید.
از نگاه کانت شر آن چیزهای بدی نیست که برای انسان‌ها رخ می‌دهد. درد، اندوه، زخم، قحط، مرگ و حتی حالت‌هایی چون حسّ تحقیرشدگی و شرم‌زدگی شر به شمار نمی‌روند. شر، نه صفتِ مصائب طبیعی که صفتِ رفتار آدمیان است؛ اعمالی که نباید انجام دهند ولی میان انجام دادن و انجام ندادن، اولی را انتخاب می‌کنند؛ رفتارهایی آلوده‌ی خشونت و قساوت: از جنگ، تجاوز، شکنجه و قتل گرفته تا رفتارهای بی‌رحمانه دیگر.
کانت، امر نیک، را اراده‌ای توصیف کرد که خاستگاه اصلیش، اصول قانون اخلاقیِ درون فرد است و شرایط، برانگیزاننده‌ها یا بازدارنده‌های بیرونی تأثیر نپذیرفته است. «تکلیف» صفتِ آگاهی اخلاقیَ است. اراده‌ای که با آگاهی از اصول اخلاقی به تکلیف خود عمل می‌کند، اراده خیر است. عمل به مقتضای آن نیازمند آزادی است. الزام و تعهّد اخلاقی مستلزم آزادی یعنی اختیار در اطاعت یا عدم اطاعت از قانون است. عقل عملی با اراده موجودی عاقل باید خود را آزاد لحاظ کند. اراده چنین موجودی نمی‌تواند از آنِ او، باشد مگر تحت مفهوم آزادی.
رنج، نخستین شر و آزارنده‌ترین آنهاست. شر اخلاقی در اینجا کمابیش به همان معنای سنّتی گناه است، ولی گناهی علیه بشریت و علیه خود. شر دوری از معیارهای انسانی و عجز از نشنیدن آوای درونی دستورهای اخلاقی است. از نظر کانت، «عشق به خود» هم‌زمان اصلِ همه تکالیف اخلاقی و سرچشمه ارتکاب هر گونه شر است. انسان نباید احترام به قوانین را تابع مقتضیات عشق به خود کند و در نتیجه منافع و پسند دیگران را قربانی عشق به خود گرداند. تقدّم عشق به خود بر نیاز و حق دیگران، شر است.
همچنین کانت انسانی را که در عین آگاهی از قانون اخلاقی، به تخطّی‌های کوتاه‌مدت موقت از آن تن می‌سپارد، شر می‌خواند. او اصطلاح تازه‌ای را به میان می‌آورد: «شرّ رادیکال»، شرّی که شالوده و خاستگاه درونی همه دستورهای اخلاقی را پوسانده و نابود کرده است.
انقلاب کپرنیکی کانت، در ابداعِ «بنیان» (ground) مابعدالطبیعی جدیدی بود که عقل عملی و نظامِ اخلاقی با تکیه بر آن مشروعیت عقلانی می‌یافت: *بنیانِ مابعدالطبیعی اخلاق* هم عنوان کتاب کانت است، هم نامیَ که می‌توان به طرح فلسفی او داد.
از نظر او گسست از ایده خدا در مقام «بنیان» نظام اخلاقی و کاوش «بنیان» جدید، نه فقط ویژگی طرح فلسفی کانت که دل‌مشغولی فیلسوفان منتقدِ او نیز بود. در نیمه دوم سده نوزدهم نیچه، خواستِ قدرت را «بنیان» و مرجع تمایز میان خیر و شر انگاشت.از نظر او شخصیت زرتشت، در کتاب *چنین گفت زرتشت* نمونه اعلایی از آن است: «سوبژکتیویته مطلق که با خواستنِ خواست (اراده) بر خود آشکار می‌شود.»

ایمانوئل کانت

روشنگری، خروج آدمی از نابالغیِ خودخواسته است.

کانت

نیچه با بیانی شاعرانه تجربه گسست از جهانِ خدابنیاد و خدا در مقام داوری اخلاقی را «بی‌خانمانی» خواند. «بدونِ خدا و بدون یک جهان، انسان‌ها دیگر در آنجایی نیستند که بدان تعلق داشتند، همان جایی که می‌توانستند بشنوند آنچه بدان‌ها خطاب و ادعا می‌شود... انسانِ مدرن با بی‌خدا شدن و بی‌جهان شدن، بی‌خانمان است.»
تنوع و تداوم نقدها بر ایده‌های مطلق و «بنیان» اخلاقی کانت و نیز دستگاهِ فلسفی هگل نشان می‌داد که با «مرگ خدا» انسان‌ها نمی‌توانند به سرعت خدایی فصل الخطاب بیافرینند که تکرار و تولید شر را در جهان انسانی مهار سازد. سده نوزدهم با اوج‌گیری بدگمانی به عقلِ خودبنیاد آدمی سرآمد و دروازه سده بیستم را به روی تاریک‌ترین صحنه‌های فجیع و هولناک گشود. آنچه طی جنگ‌های جهانی اول و دوم رخ داد نوع و میزان شر انسانی را از حد تصور بشری گذراند. و او را به موقعیتِ سراپا نو و ناشناخته‌ای پرتاب کرد، جایی که نه بازگشت به سنّت مابعدالطبیعی پیشاکانتی ممکن است، نه امیدی برای بنیان‌نهادنِ «بنیان» لازم برای ارزش و دانش اخلاقی با فلسفه مدرن دو سده پیش‌تر. انسان خود را درمانده، تنها، نومید و مقهورِ شقاوت می‌دید، و میراث‌دار تجدّدی که از آن جز خسارتی در درون و قساوتی در بیرون چیزی برجا نمانده است. با «مرگ خدا» زمین نیز زیر پایش خالی می‌نمود. تلاش فلسفه پساکانتی اگر نیرومند کردن خودباوری و خودبنیادی انسان بود، انتظار می‌رفت به امکانِ همزیستی انسان‌ها در عین استقلالِ فردیت و آزادی آنها بینجامد. ولی نتیجه واقعی این نبود.
یورش امواج بدبینی و پوچ‌انگاری بر ذهنیت اروپایی معنایی برای معنا برجا نمی‌گذاشت. با این همه، فیلسوفانی از دو سنتِ فلسفه اروپایی و فلسفه آنگلوساکسون برآمدند که با اعتراف به «بی‌بنیان» بودن شناخت آدمی و از میان رفتن امکانِ تأسیس نظامِ فلسفی، هر یک با منش خاصِ خود در پی یافتن راهی برای معنادار کردن هستی و انسان برای او و امکان‌پذیر کردنِ ارزش‌داوری اخلاقی برآمدند. هانا آرنت نمونه چنین فیلسوفانی بود.
برای آرنت تجربه‌ای که می‌زیست بیش از هر ایده و منظومه فلسفی اهمیت داشت.سرگذشت هانا آرنت سرگذشت اندیشه اوست. او می‌اندیشید اگر فایده و نقش علم و فلسفه به فهم درآوردن جهان است، پس باید شر و از جمله شر نازیسم فهم‌پذیر باشد، وگرنه عقل به چه می‌آید؟ اگر عقل انسان در فهمِ شر ناتوان باشد، سیاست یا امکانِ همزیستی بدونِ خشونتِ انسان‌ها با یکدیگر ناممکن می‌شود.
آرنت، فهم را مسبوق و مقدم بر شناخت علمی می‌دانست و فهم اولیه را پایه همه شناخت‌ها می‌شمرد. در نظر وی این فهم واقعی بود که به شناخت معنا می‌دهد، وگرنه شناخت تاریخی دقیق جزئیات دوره و کارنامه توتالیتاریسم هرگز در فهم سرشت آن به کار ما نمی‌آید. آرنت که در آغاز راه فکریش بر فلسفه کانت تمرکز داشت، برای توضیحِ فهم به کانت بازگشت: «مگر نه آنکه فهم آن‌قدر سخت نزدیک و به‌هم‌پیوسته با قضاوت است که باید هر دو را



فریدریش نیچه

خواستِ قدرت، بنیان و مرجع تمایز میان خیر و شر است.

نیچه

زیرنهشت (subsumption) توصیف کرد (زیرنهشتِ چیزِ خاصی تحت قانونی کلی)، و کانت قضاوت را به همان تعریف کرد و فقدان قضاوت] ناتوانی در داوری میان نیک و بد [به تعبیر درخشانِ کانت «حماقت» است، «عیبی که هیچ درمانی ندارد.» (*نقد عقل محض*، ص ۳-۱۷۲) بنابراین، تباهی فهم یعنی تباهیِ توانِ داوری میان خیر و شر.

آرنت به جهان سوگوار و فاقد معنایی می‌اندیشید که در آن بود. پل والری را نخستین کسی یافت به ورشکستگی «فهمِ مشترک» در جهان مدرن پی برده است. والری نوشته بود در جهان مدرن، اغلب ایده‌ها و ارزش‌های مشترک آماجِ حمله قرار گرفته‌اند، انکار گردیده‌اند، یا در فکت‌ها و داده‌ها حل شده‌اند: «ما شاهد ورشکستگی تخیّل و فهم هستیم.» آرنت می‌گفت فقدان معنا (sense) از فقدان فهم مشترک (common sense) برمی‌خیزد.

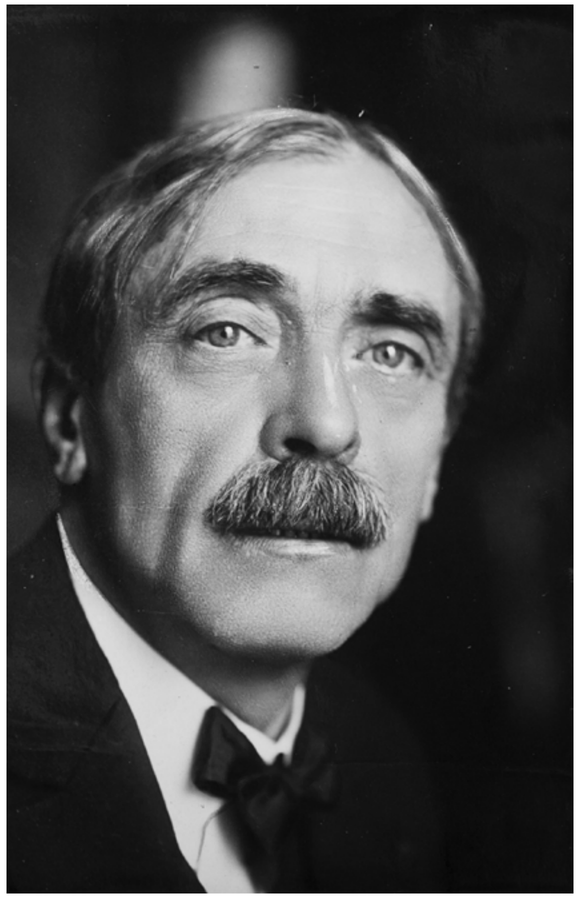
به جای «عشق به خود» که کانت آن را خاستگاه فضائل و رذائل هر دو می‌دانست، آرنت «عشق به جهان» را نشاند؛ جهان به معنای آن فضای مشترک میان آدمیان که با فهم مشترک ساخته می‌شود. هر اصل و قانون تهدیدکننده فهم مشترک و در پی آن جهان مشترک میان آدمیان، قوه‌ی داوری انسان را مختل می‌سازد، چه آن اصل و قانون از دین قدیمی آمده باشد، چه از سیستمی علمی و منطقی. در واکاوی شخصیت و انگیزه‌های آیشمن برای مشارکت در جنایات نازی‌ها آرنت از «پیش‌پاافتادگیِ شر» سخن گفت و اینکه عملِ آیشمن هیولانی و هولناک بود، ولی خودِ او انسانی معمولی بیش نبود که قدرت اندیشیدنش فرسوده، دیگر قادر به تشخیص نیک و بد نبود. سرسپردگی آیشمن به نازیسم قوه تخّیل و قوه قضاوت اخلاقی او را به یغما برده و به قول کانت دلیریش را برای به کار بردن عقل خود بدون راهنمایی دیگران از او ستانده بود.

آرنت حقیقت را از معنا، و میل به دانستن را از نیاز فوری به اندیشیدن تفکیک می‌کند. آنچه الهام بخش عقل است معناست نه حقیقت. معنا با اندیشیدن حاصل می‌شود و اندیشیدن با قرار گرفتن در «جهان»، در فضای مشترک میان انسان‌ها و در پیوند با فهم مشترک. نظام‌های توتالیتر شهروندان را تنها با یک ترفند می‌توانند سرسپرده یا سرکوب کنند: جداکردن شهروند از قلمرو عمومی، «بی‌جهان» کردن او، توانایی تشخیص خوب از بد یا توان اندیشیدن را از او گرفتن.

در جامعه‌ای که مرز میان خیر و شر محو و مغشوش است و فهم و ارزش‌های مشترک از میان رفته، سیاست‌ورزیدن دشوار است؛ سیاست به معنای آرنتی آن، یعنی مشارکت در قلمرو عمومی برای مدیریت تضاد منافع افراد، با تکیه بر فهم مشترک و دوری از خشونت. در چنین شرایطی هر کس به فکر حفظ منافع خود یا در پی راهی برای جان به در بردن از مهلکه‌ی سرکوب و ستم است، غافل از اینکه در نبودِ سیاست، هیچ انسانی از خطر نیستی در امان نیست.

برخلاف بسیاری دیگر، آرنت توتالیتاریسم سده بیستم را پایان امید برای بشریت نمی‌دانست، بلکه امکانِ آغازی تازه

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل



پل والری

می‌دید: آغازی برای پل زدن بر شکاف‌هایی که در فهم مشترک پدیدآمده تا با ترمیم فهم مشترک دوباره به معنا دست یابیم. وگرنه شر همواره هست و به طور کامل هرگز از میان نمی‌رود. فهم این واقعیت ما را با جهان آشتی می‌دهد و امید بازسازی سیاست را در ما برمی‌انگیزد.

برای او سیاست صحنه تئاتر بود. همان‌طور که تئاتر صحنه‌ای است که همه می‌توانند بازی بازیگران را ببینند و صدای آنها بشنوند، سیاست نیز صحنه‌ای است که عموم شهروندان در آن همدیگر را می‌بینند و صدای هم را می‌شنوند. هر شهروندی که روی صحنه تئاتر سیاست بازی می‌کند، «قهرمان»ی بالقوه است، بازیگر نقش منحصر به فرد خویش و روایت‌گر رفتارها و رنج‌های خود.

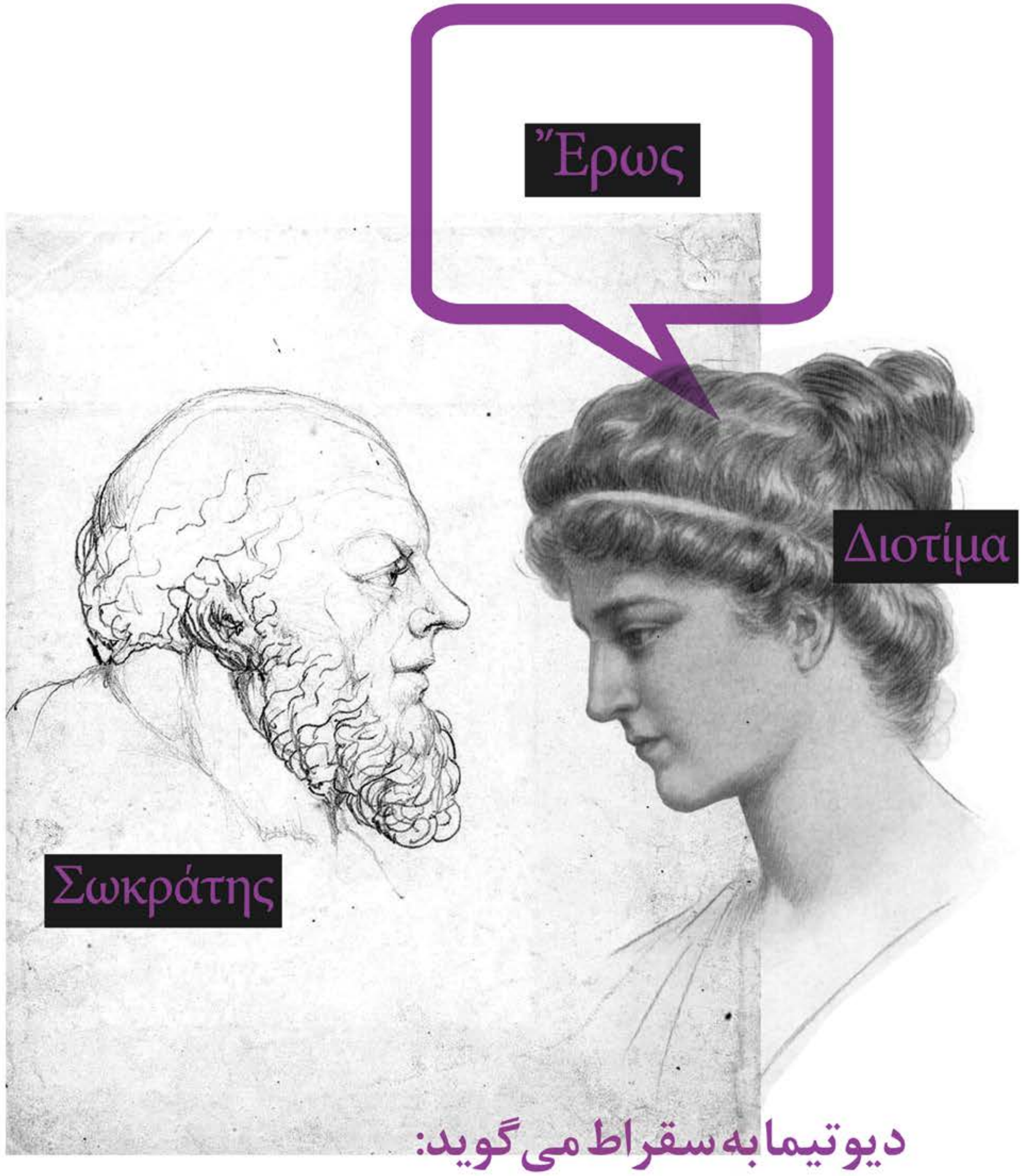
آرنت به خوبی می‌دانست که بدون داشتن درکی دراماتیک از سرنوشت انسان، تأمل فلسفی در سیاست ممکن نیست و از این رو، سرشت فلسفه سیاسی، تراژیک است. آدمی در جهانی که بخت و دلهره، اعتماد و سوء ظن، شناخت و مکر در ستیز با یکدیگرند، جز ایستادگی راهی به رستگاری ندارد. در این راه حتّی اگر قربانی شود نیز لقب قهرمان را پاداش می‌گیرد: انسانِ قربانی قهرمان است، چون در برابر خدایان و نیروهای برتر، جسارت ایستادن داشته است. همین ایستادگی است کَه نمی‌گذارد آتش شوق انسان‌ها برای دستیابی به آزادی لحظه‌ای فروبنشیند.

آرنت در کتاب *آیشمن در اورشلیم* از راه روایتِ داستان آیشمن می‌کوشد شر را بفهمد و به مخاطب توضیح دهد. آرنت مانند یک قصّه‌گو یا نمایش‌نامه‌نویس به دنیای بازیگرِ رخدادِ شر نزدیک شد. مشاهده دقیق و باریک‌بینانه یک قصه‌گوست که به اندیشه سیاسی آرنت اصالت و طراوت می‌بخشد. آیشمنِ آرنت، مکبثِ شکسپیر است.

بیش از چهار دهه از مرگ آرنت می‌گذرد، ولی توجه به اندیشه‌های او سیری صعودی و شگفت‌آوری دارد. اصالت هر اندیشمند در پاسخ‌های او به پرسش‌ها نیست، بلکه در پرسش‌هایی است که درانداخته یا ردّ و نشانِ پراکنده‌ای برای یافتن آن پرسش‌ها به جا گذاشته، نقطه‌های تاریکی که بدان‌ها اشاره کرده و راه‌های ناپیموده‌ای که فرانموده. دیرپایی و زودگذری اقبال آیندگان به چنین اندیشمندی، بسته به عمر این پرسش‌ها و معمّاهای حل‌ناشده است.

چه پاسخ‌های آرنت را بپذیریم چه نپذیریم، آرنت بسان اندیشمندی اصیل به آغازگاهی برای اندیشیدن درباره انبوهی از معضلات امروز ما بدل شده است، از سیاست گرفته تا محیط زیست. آرنت را باید خواند، زیرا از نابغه‌های نادری است که می‌توان همراه او و به رغم او اندیشید و سرزمین تفکر فلسفی و تخیلِ اخلاقی را بارور کرد.

آرنت و کوتاهی در «مسئولیت شخصی»

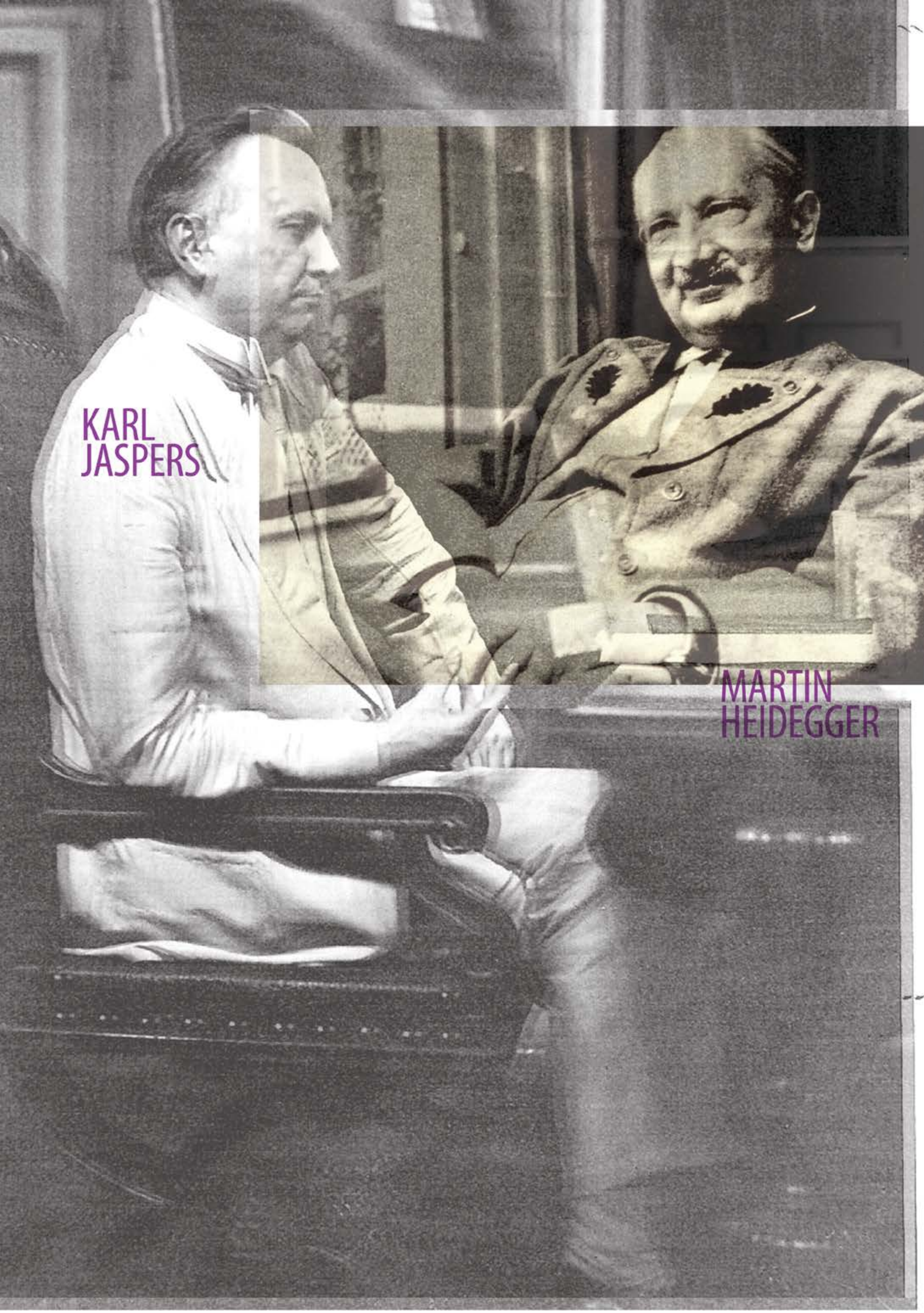


دیوتیما به سقراط می گوید:
هرجا انسان برای خیر تلاش می کند،
آنجا نشانی از اروس (عشق) نیز
خواهید یافت[۱].

هانا آرنت رساله دکترایش را درباره عشق در اندیشه آگوستین، زیر نظر کارل یاسپرس نوشت. سال‌ها بعد او در نامه‌ای به همسرش در سال ۱۹۵۶ نوشت که یاسپرس به او برای قطع رابطه با هایدگر، که با نازی‌ها همکاری داشت، اولتیماتوم داده است. او این اولتیماتوم را رد کرد. اختلاف هایدگر و یاسپرس به اندازه اختلاف آرنت و هایدگر نبود. آرنت در نقد نازیسم با یاسپرس موافق بود، اما در نقد هایدگر عملا برای او استثنا قائل می‌شد. این ناهمسازی و تناقض در آثار آرنت نیز بازتاب داشت. مارک لی‌لا در مقاله‌ای درباره مثلث هایدگر- آرنت- یاسپرس می‌نویسد تنها «آثار آمریکایی» آرنت توانستند «تا اندازه‌ای موفقیت‌آمیز» فلسفه را به کار خویش محدود کند. در واقع، آرنت با این رویکرد، هایدگر فیلسوف را از هایدگر شریک با تمامیت‌خواهی مدرن جدا کرد.

مسئله اصلی که پیرامون نسبت آرنت با سیاست شکل گرفته است ابعاد مختلفی از شخصیت و افکار او را در بر می‌گیرد. او یک یهودی‌زاده بود، اما چندان یهودی نمی‌اندیشید. او حتی یک «صهیونیست فرهنگی» چنانکه والتر بنیامین خود را چنان می‌نامید، نبود. این جنبه از شخصیت آرنت، چنانکه برخی از هواداران او در طیف رادیکال می‌گویند،[۲] او را از نوعی ایده دولت- ملت به شکل کلاسیک آن در فلسفه سیاسی دور می‌کند. ایده پایان دیاسپورای یهودی در شکل یک ملت یهود در اندیشه آرنت نه تنها جایی نداشت، بلکه او را به نقد ایده دولت- ملت می‌کشاند. به همین دلیل، اندیشه آرنت را می‌توان زیر مجموعه «اندیشه انتقادی» طبقه‌بندی کرد تا نظریه سیاسی ایجابی. اما از نظر شخصی، آرنت هرچند با روایت تراژیک یهودی همراه نشد، به لحاظ اخلاقی در پاره‌ای موارد به یهودیان کمک کرد. او به دلیل جمع‌آوری برخی اسناد یهودی‌ستیزی از کتابخانه دولتی پروس برای مدت کوتاهی بازداشت شد. او حتی پس از خروج از آلمان به مسائل یهودیان فلسطین توجه داشت. با مهاجرت او به آمریکا بود که به تدریج آرنت از یهودیت غالب، به ویژه در آژانس یهود فاصله گرفت و منتقد آن شد. اوج این نقدها کتاب *آیشمن در اورشلیم* بود که به نقد روند دادرسی این مقام ارشد دولت نازی می‌پرداخت. این کتاب حتی تا ۲۵ سال بعد از مرگ آرنت (۱۹۷۵) در اسرائیل منتشر نشد و هنوز یکی از چهره‌های نامحبوب در جامعه یهودی به‌شمار می‌رود.

اما بُعد دیگری که در زندگی آرنت جالب توجه است، رابطه شخصی او با هایدگر بود. برخی تحلیلگران از جمله الزبیتا اتینگر[۳] سعی کرده‌اند با استناد به رابطه آرنت با هایدگر به



مارتین هایدگر

کارل یاسپرس

برخی جنبه‌های روان‌شناختی او بپردازند. اصرار آرنت برای گرفتن تأیید از هایدگر پس از انتشار هر کتاب، حتی تا دم مرگ، و شیفتگی به شور فکری هایدگر این فرضیه را تقویت می‌کند که هایدگر برای آرنت نوعی «فیگور پدر» بوده است. اتینگر این شیفتگی روانی را یک فرضیه در کنار فرضیه‌های دیگر از جمله خودداری آرنت از پذیرش اشتباه و نیز خود- بیزاری هویتی می‌داند. شاید تمام این فرضیه‌ها درست باشند یا هیچ یک درست نباشند، و نگاه آرنت به ماهیت فلسفه سبب شده است که برای او اعتبار فلسفی هایدگر دارای اهمیت ویژه باشد. اما هرچه هست، از خلال رابطه او با هایدگر، می‌توان تا حدی معمای مشهور فلسفه- سیاست را درباره آرنت حل کرد. بررسی این رابطه کمک می‌کند آثار نظری آرنت را نیز بهتر بفهمیم.

آرنت در ۱۹۰۶ در هانوفر به دنیا آمد و در جوانی بیشتر از هر کس کی‌یرکگارد می‌خواند. مارک لی‌لا دلیل این علاقه را ایجاد تمایز آشکار میان او و «خودپسندی بورژوایی دوره وایمار و افکار بی‌روح مدارس فلسفی غالب پس از آن در آلمان» می‌داند. این علاقه به کی‌یرکگارد که میان فیلسوفان اگزیستانسیالیست مشترک بود راهی را هموار می‌کرد تا اندیشیدن صرفا نظری جای خود را به «شور اندیشیدن» بدهد. در این حین، آرنت در سمینارهای هایدگر در تفسیر گفتگوی «سوفیست» (سوفسطایی) افلاطون شرکت می‌کرد. هایدگر در این سمینارها که در ماربورگ برگزار می‌شد، به دو موضوع اصلی می‌پردازد. موضوع نخست هستی‌شناختی است، پرسش هستی. سوفیست افلاطون می‌پرسد «چرا به جای نیستی هستی هست؟» موضوع دوم محاوره افلاطون، پرسش حقیقت است: حقیقت فرایند «گشودگی» است، نه نسبت میان مفهوم و موضوع آگاهی (ابژه). به این ترتیب، افلاطون و ارسطو برای آرنت فیلسوفانی جدی و زنده می‌شوند.

در این زمان است که رابطه آرنت با هایدگر وارد فاز جدیدی می‌شود. در میان نامه‌های منتشرشده این دو، نخستین نامه را هایدگر در فوریه ۱۹۲۵ به «دوشیزه آرنت» می‌نویسد. این نامه‌ها تا ماه‌ها بعد ادامه پیدا می‌کند. آنچه برای ما که می‌خواهیم نسبت فلسفه و سیاست نزد آرنت را روشن کنیم، محتوای نامه‌ها و انگیزه آنها اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد پیوند محتوای عاطفی نامه‌ها، از جمله عشق و شور با برخی ایده‌های فکری است. چند سال بعد، در مه ۱۹۳۳ هایدگر به حزب نازی می‌پیوندد و ریاست دانشگاه فرایبورگ را به دست می‌آورد. برخی سعی کردند این چرخش هایدگر را به دلیل مصالحی خاص بدانند، اما مطالعات جدید در اسناد نشان دادند که در دو سال بعد چه اتفاقاتی افتاد. حتی ثابت شده است که هایدگر برای کسب ریاست دانشگاه کمپین کرده بود. او در نامه‌هایی به مقامات رسمی حزب نازی از جمله شیمی‌دانی که بعدا صاحب نوبل شد، هرمان اشتودینگر و دانشجوی پیشین خود، ادوارد بومگارتن، تلاش کرده بود از نفوذ سیاسی بیشتری برخوردار شود. او حتی پس از استعفا از ریاست دانشگاه، به امضای نامه‌های سرگشاده در حمایت از هیتلر و لابی با «رژیم» برای تأسیس یک دانشگاه فلسفه در برلین می‌پرداخت. لی‌لا می‌نویسد کارل لویت، یکی دیگر از شاگردان هایدگر، او را دیده بود که روی یقه کتش سنجاق علامت نازی را زده بود و به دانشجویش توضیح می‌داد چطور مفاهیم کتاب *هستی و زمان* در مداخله سیاسی او نقش داشت.

در همین زمان آرنت از آلمان گریخته، در پاریس ساکن شد. او در همین زمان بود که همراه همسرش به آژانس‌های نجات یهودیان کمک می‌کرد. او پیش از ترک آلمان نامه‌ای به هایدگر نوشته بود و او را از شایعاتی که پیرامونش شکل گرفته بود آگاه کرد. آرنت نوشت که هایدگر در چنگ «خشم یهودی‌ستیزی» گرفتار شده و شایعاتی وجود دارد که او دانشجویان یهودی را به سمینارهایش راه نمی‌دهد. شایعه دوم دقیق نبود، اما عاری از حقیقت هم نبود. لی‌لا در پاورقی می‌نویسد هایدگر در ۱۹۳۴ تمایل داشت تزهای دانشجویی یهودیان را به یک همکار کاتولیکش بسپارد. هایدگر اتهامات را نپذیرفت، اما چند ماه بعد رئیس دانشگاه شد. آرنت در ۱۹۴۱ به آمریکا رفت در حالی که جنگ کل اروپا را گرفته بود. تماس او با هایدگر و یاسپرس قطع شد. اما یاسپرس با هایدگر در تماس بود. در یکی از این تماس‌ها بود که هایدگر در پاسخ یاسپرس که پرسیده بود «چگونه فردی چنین عامی چون هیتلر می‌تواند بر آلمان حکومت کند»، گفت «فرهنگ مهم نیست. تنها به دستان شگفت‌انگیزش نگاه کن».

رابطه آرنت با هایدگر بعد از مدتی وقفه دوباره از سر گرفته شد. او در مقاله‌ای که در سال ۱۹۴۶ در پارتیزان ریویو چاپ شد، *فلسفه اگزیستانسیال چیست؟* نازیسم هایدگر را نوعی رمانتیسیسم اصلاح‌ناپذیر و «بازیگوشی ذهنی که بخشی از آن در وهم شکوه و بخشی در نومیدی ریشه دارد» تعبیر کرد. با این حال، او در سال ۱۹۵۰ سفری به آلمان کرد و به هایدگر نوشت که می‌خواهد او را ببیند. در نامه‌ای که در آن زمان ثبت شده، آرنت نوشته است «وقتی پیشخدمت هتل نام تو را گفت ... گویی زمان ایستاد». رابطه هایدگر و آرنت از این بعد دوباره جدی شد، اما بعد از چند سال به تدریج دوباره کمتر شد. تا ۱۹۶۰ که آرنت قصد داشت مهم‌ترین کتاب فلسفی‌اش، *وضع بشر* را منتشر کند. او کتاب را به هایدگر تقدیم کرد. کتاب را همراه نامه‌ای به هایدگر فرستاد. اما هایدگر هرگز پاسخ نداد. آرنت به شدت دلخور شد. لی‌لا می‌نویسد دلیل این عدم پاسخ احتمالا به محتوای کتاب باز می‌گردد که آرنت به موضوع رابطه فلسفه و سیاست می‌پردازد. آرنت در کتاب پرچینی میان فلسفه محض و تأمل کردن درباره سیاست می‌کشد. این نوعی استقلال از فلسفه هایدگر بود.

با این حال، آرنت «در عمل» برای نازیسم هایدگر استثنا قائل می‌شد. مرز میان فکر و عمل آرنت درباره هایدگر وضعیتی متناقض داشت. لی‌لا می‌نویسد او درباره خطر پیش روی روشنفکران و فلاسفه در سیاست آگاه بود. او جایی گفته بود روشنفکران دهه سی آلمان حرف‌های جذابی درباره هیتلر می‌زدند، آنها غرق در ایده‌های خود بودند و

مارتین هایدگر

نمی‌دیدند چه عواقبی در آن ایده‌های جذاب وجود داشت. قطعا هایدگر مد نظر آرنت بود. با وجود این، او به رغم تجویز اخلاقی درستش در مقاله «مسئولیت شخصی در دوران دیکتاتوری» (۱۹۶۴) خود از زیر بار چنین مسئولیتی در مقابل دوست قدیمی‌اش مارتین هایدگر شانه خالی می‌کند. آرنت در مقاله نوشته بود «اگر می‌شد واژه مضرِ «اطاعت» را از واژگان اخلاقی و سیاسی خود حذف کنیم، خیلی چیزها به‌دست می‌آوردیم»، اما او نه تنها هرگز به هایدگر مستقیم نگفت نه اطاعت، بلکه از دیکتاتور حمایت کردی، بلکه رابطه صمیمانه خود را با او حفظ کرد. مارک لی‌لا با داوری منصفانه‌ای سعی می‌کند عشق و رمانتیسیسم شخصی آرنت را با همان رمانتیسیسم فکری روشنفکران خطاکار که در سال‌های بعدی نقدش می‌کرد پیوند زند. به هر ترتیب، رابطه هایدگر و آرنت کم و بیش ادامه یافت تا ۱۹۶۷ که آرنت برای انجام یک سخنرانی به فرایبورگ رفت. هایدگر در جلسه حضور داشت. رابطه آنها تا مرگ ناگهانی آرنت در ۱۹۷۵ به خوبی سال‌های جوانی ادامه یافت. آرنت همچنان «اندیشیدن شورمندانه» هایدگر را می‌ستود.

محمد ایزدی

---

1. Lilla, Mark, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, 2nd edition, New York: New York Review Books, 2016, p. 209.
2. Butler, Judith, “I merely belong to them”, *in London Review of Books*, Vol. 29, No. 10 ,9 May 2007.
3. Elzbieta Ettinger,

مورخ، نویسنده و آکادمیسین لهستانی-آمریکایی (۲۰۰۵-۱۹۲۵) که از بازماندگان گتوی ورشو بود در ساخت بایگانی اسناد یهودیان ورشو همکاری داشت. او نویسنده *رمان کودکان ورشو* و دو اثر زندگی‌نامه‌ای درباره رزا لوکزامبورگ و هانا آرنت بود.

D T

آرنت، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی

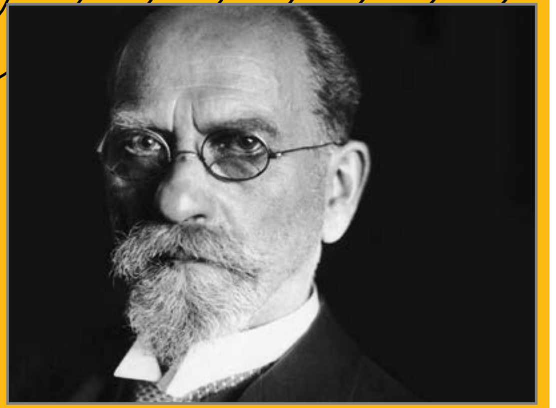
پدیدارشناسی و انسان‌شناسی به ظاهر جفت خوبی نیستند: در آغاز پدیدارشناسی جنبشی بود برای رهایی از نوعی انسان‌شناسی (روان‌شناسی‌گرایی) که در جستجوی توضیح روان‌شناسانه مفاهیم ریاضی و منطقی و تقلیل آنها به امر زیسته روانی (Le vécu psychique) بود. هوسرل در *فلسفه حساب* چنین نظری را دنبال می‌کرد. بعد زیر تأثیر نقد فرگه و خوانش لایبنیتس از روان‌شناسی‌گرایی فاصله گرفت. اما آیا پدیدارشناسی از هر نوع انسان‌شناسی مبرا است؟ به نظر می‌رسد جنبش پدیدارشناسی در ادامه روند تکوین خود با نوعی انسان‌شناسی در آمیخت. در این جستار ابتدا با تعقیب و شرح مقاله‌ای[1] از فرانسواز دستور، فیلسوف معاصر فرانسوی، به مجادله هوسرل و هایدگر بر انسان‌شناسی اشاره می‌کنیم و به کمک مقاله دستور نشان می‌دهیم چگونه انسان‌شناسی فلسفی درون پدیدارشناسی ممکن است، سپس به مورد خاص آرنت اشاره می‌کنیم و اینکه چگونه و چرا به سوی نوعی انسان‌شناسی پدیدارشناختی رفت. انسان‌شناسی فلسفی آرنت یکی از شیوه‌های ممکن پیوند پدیدارشناسی و انسان‌شناسی فلسفی است.

پدیدارشناسی و انسان‌شناسی

چنانکه آمد در نظر اول پدیدارشناسی و انسان‌شناسی جفتی متضادند. روان‌شناسی‌گرایی نوعی انسان‌شناسی است که هوسرل در *پژوهش‌های منطقی* علیه آن موضع می‌گیرد. پس از آن نیز از کتاب اول *ایده‌های راهنما برای یک پدیدارشناسی* به بعد همواره بر خصلت استعلایی پدیدارشناسی تاکید می‌کند. در پدیدارشناسی انسان نه به معنای تجربی کلمه و نه به معنای استعلایی کلمه مورد بحث نیست. برای درک بهتر نظر هوسرل باید رویارویی او را با شاگردش هایدگر به یاد آوریم: او طی *خوانش هستی و زمان* در ۱۹۲۹ در کتاب شاگردش تلاشی برای بازگشت به انسان‌محوری تشخیص می‌دهد و هر گونه پیوند پدیدارشناسی را با انسان‌شناسی‌گرایی تجربی یا استعلایی رد می‌کند.[2] اما واقعیت پیچیده‌تر از این است: هوسرل خود در پایان کار فکریش در کتاب *بحران علوم اروپایی* به نوعی انسان‌گرایی استعلایی باز می‌گردد و از ایده «بشریتی که به گونه‌ای استعلایی حقایق عقلانی را تولید می‌کند» دفاع می‌کند.[3] دریدا این موضع را انسان‌گرایی استعلایی می‌خواند. می‌توانیم به پیروی از دریدا بگوییم مبارزه بی‌امان هوسرل علیه انسان‌شناسی‌گرایی نهایتا به نوعی مصالحه میان پدیدارشناسی و انسان‌شناسی انجامید. بنابراین حرکت پدیدارشناسی به سمت نوعی- به قول هوسرل- انسان‌شناسی استعلایی، حتی پیش از هایدگر، در خود آثار واپسین هوسرل قابل ردیابی است.

در واقع می‌توان گفت در جنبش پدیدارشناسی از همان آغاز تنشی میان امر تجربی و امر استعلایی، میان امر تاریخی و امر جهان‌روا وجود داشت. درست از همین روست که میشل فوکو در *کلمه‌ها و چیزها* با لحنی گزنده می‌گوید پدیدارشناسی که در ابتدا حرکتی ضد روان‌شناسی‌گرایی و برای احیای امر پیشینی و استعلایی بود، به شکلی «تهدیدکننده» و «حیله‌گرانه» به تحلیل‌های تجربی نزدیک شد.[4] وی ادامه می‌دهد «زیر نگاه ما» پدیدارشناسی به سمت تحلیل امر زیسته و پرسش هستی‌شناسی رفت. در اینجا فوکو، هایدگر، سارتر و احتمالا مرلوپونتی را هدف قرار داده است. با این همه تنش میان آگاهی و هستی، میان منطق و تاریخیت، تنشی گریزناپذیر است. خود فوکو پس از حمله‌های ضد انسان‌شناسانه *کلمه‌ها و چیزها* در آثار واپسین خود به «مسئله انسان» بازگشت. «انسان» که در دهه شصت مرده پنداشته می‌شد، از اوایل دهه هشتاد مجددا زنده شد.

بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم حرکت پدیدارشناسی به سمت این یا آن نوع از انسان‌شناسی چندان شگفت نیست. پدیدارشناسی در سیر تکامل خود پس از هوسرل، با نوعی انسان‌شناسی درآمیخت. اینکه این ترکیب چگونه صورت می‌گیرد و چه شکل‌هایی پیدا می‌کند، موضوع بحث ما نیست. به این بسنده می‌کنیم که مجادله بر سر انسان‌گرایی که هایدگر را در برابر سارتر قرار می‌دهد (در *نامه در باب انسان‌گرایی*)، به معنی رد کردن هر نوع انسان‌شناسی فلسفی از سوی هایدگر نیست. مسئله هایدگر در تحلیل نهایی این نیست که انسان را به طور کلی ـ چنانکه ساختارگرایی می‌کند ـ از صحنه بیرون کنیم، مسئله این است که او را «چگونه» وارد صحنه کنیم. شیوه سارتر برای این منظور از نظر هایدگر بازگشتی به فلسفه سوژه سنتی و انسان‌گرایی در معنای مرسوم است و از این رو از آن فاصله می‌گیرد.


ادموند هوسرل

اکنون می‌توانیم به پرسش انسان‌شناسی از منظر آرنت بپردازیم. آرنت یکی از وارثان سنت پدیدارشناسی است که به شیوه خاص خود با مسئله انسان درگیر می‌شود و با وجود وام‌های فراوانی که از هایدگر می‌گیرد، در نقاط مهمی از او جدا می‌شود. در آنچه می‌آید هدف ما بررسی تمام جنبه‌های انسان‌شناسی فلسفی آرنت نیست. می‌کوشیم تنها به روشن شدن دو نکته کمک کنیم: ۱. چگونه و در پاسخ به چه مسائلی آرنت به سوی نوعی پدیدارشناسی انسان‌شناختی حرکت می‌کند؟ ۲. این انسان‌شناسی فلسفی بر چه بنیانی استوار است؟

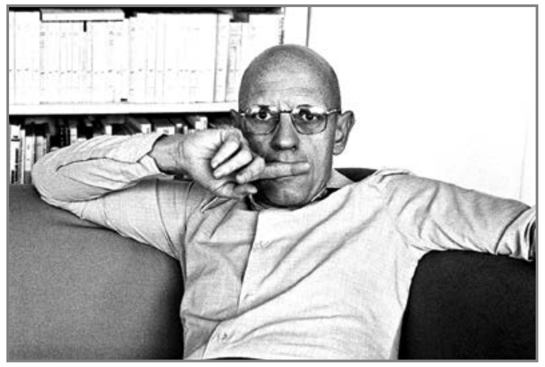
تمامیت‌خواهی و شکست مفهوم «بشریت»

طرح آرنت در کتاب *خاستگاه‌های تمامیت‌خواهی* شامل دو پژوهش تبارشناسانه و یک پژوهش توصیفی است: او در جلد اول و دوم به تبارشناسی سامی‌ستیزی و امپریالیسم می‌پردازد و سپس در جلد پایانی با روشی توصیفی به تمامیت‌خواهی در جستجوی فهم ماهیت تمامیت‌خواهی است. نقطه اوج استدلال آرنت را می‌توان در بخش مشهور «زوال دولت‌ـ ملت و پایان حقوق بشر»[5] دید. ما در اینجا وارد مجادلات فراوان و متعددی که بر سر فهم مقصود نهایی آرنت در این بخش شده است، نمی‌شویم. این مجادلات عموما بر سر این سؤال محوری چرخیده است که آیا آرنت امکان حقوق بشر را تنها درون یک باهمستان ملی ممکن می‌داند، یا در اینجا صرفا به صوری بودن و انتزاعی بودن مفهوم حقوق بشر حمله کرده است. در حالت اول آرنت را باید در ادامه ادموند برک تفسیر کنیم و بفهمیم و در حالت دوم در ادامه مارکس.[6] اینک مسئله حق مورد نظر ما نیست، بلکه خود مفهوم بشریت در کانون توجه است: آرنت در اینجا امکان «انحلال انسان» را طرح می‌کند.

مارتین هایدگر

روشنگری امید داشت با طرح مفهوم بشریت ایده‌ای جهان‌وطن از انسان را بپروراند. در واقع کتاب *بحران* هوسرل یکی از آخرین تلاش‌های نظام‌مند روشنگری برای بازسازی این طرح است. آرنت در این بخش بر مبنای تجربه تاریخی قرن نوزدهم و بیستم، یعنی بر اساس سیر تحقق واقعی روشنگری شکست این طرح را آشکار

می‌کند. انسانی که از عضویت در یک باهمستان سیاسی محروم می‌شود، و چنانکه آرنت می‌گوید «شخصیت حقوقی» خود را از دست می‌دهد، به «وجودی تقلیل‌یافته» بدل می‌شود. آرنت با توجه به تجربه افراد بی‌دولت، پناهندگان و تبعیدشدگان و غیره نشان می‌دهد که چگونه مفهوم جهان‌روای بشریت تقلیل‌دهنده است و این فرایند می‌تواند تا تقلیل زیست‌شناسانه انسان پیش رود: تولید انسان‌هایی که تنها از نظر زیست‌شناسانه به نوع بشر تعلق دارند و نه چیزی بیشتر. پارداوکس مفهوم بشریت در این نهفته است که هر چه این مفهوم کلی‌تر و انتزاعی‌تر می‌شود، انسان بیشتر انسانیت خود را از دست می‌دهد. درست اینجاست که می‌توانیم از پدیداربودگی انسان (phénoménalité de l’homme) از نظر آرنت صحبت کنیم: اگر این درس پدیدارشناسی را بپذیریم که «باید به سوی خود چیزها رفت» و هستی همان «ظهور» است، بنابراین می‌توانیم بگوییم انسانی چیزی نیست مگر در چیزی که ظاهر می‌شود، یا به عبارت دیگر ذات انسان در پدیدار انسان است. چیزی که ظاهر می‌شود معلول هیچ جوهر مادی یا معنوی نیست، ظهور انسان محصول روابطی میان‌ذهنی است. درست به همین دلیل است که نه ماهیت الهی انسان، و نه تکیه بر حقوق طبیعی او نمی‌تواند تضمین‌کننده شرایط پدیداری انسان باشند. باید در جهان پدیدارها به جستجوی شرایط پدیداری انسان رفت و فهمید در چه شرایطی انسان «ظاهر می‌شود» و در چه شرایطی به وجودی تقلیل‌یافته بدل می‌شود، یعنی بخشی از شرایط پدیداری خود را از دست می‌دهد. درست از اینجا است که کتاب وضع بشر آغاز می‌شود.

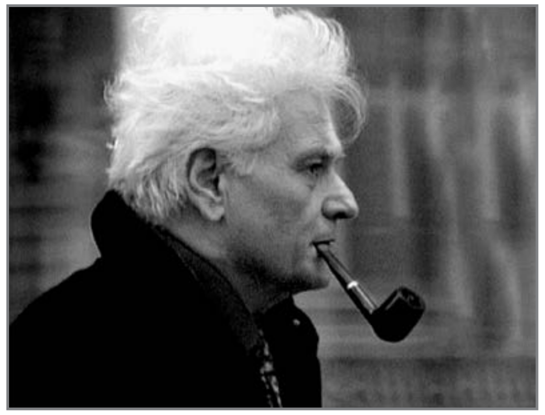

میشل فوکو

انسان و فضای ظهور

پل ریکور در مقدمه ترجمه فرانسه وضع بشر این کتاب را کتاب بازسازی می‌خواند که در پاسخ به بن‌بست *خاستگاه‌های تمامیت‌خواهی*- یعنی امکان انحلال انسان- نوشته شده است. چگونه از ناپدیداری انسان جلوگیری کنیم؟

در اینجا به یکی از قطعات کلیدی وضع بشر که می‌توان در آن اساس انسان‌شناسی فلسفی آرنت را استنباط کرد، رجوع می‌کنیم؛ بخشی به نام «قدرت و فضای ظهور». می‌دانیم که آرنت vita activa انسانی را به سه وجه تقسیم می‌کند، «زحمت» که بر مبنای شرایط زندگی زیست‌شناسانه بشر شکل می‌گیرد؛ «کار» که بر مبنای نیاز بشر به زندگی در محیطی غیر از طبیعت شکل می‌گیرد؛ و سرانجام «کنش» که بر پایه شرایط کثرت در جوامع انسانی شکل می‌گیرد. آرنت انسانی بودن انسان را در سومین وجه زندگی عملی جای می‌دهد. اما برای توضیح دقیق کنش و پیشروی به سوی قلب انسان‌شناسی فلسفی آرنت، به توضیحات او در قطعه یادشده بازگردیم. گزافه نیست اگر بگوییم نیرومندترین پاسخ آرنت به بن‌بست خاستگاه‌های تمامیت‌خواهی را در اینجا می‌توانیم بیابیم. آرنت می‌نویسد: «به محض اینکه آدمیان در شیوه سخن گفتن و عمل کردن گرد هم می‌آیند، فضای ظهور شروع می‌کند به هستی یافتن. بنابراین این فضای ظهور بر هر شکل‌گیری فرمال حوزه حوزه عمومی و فرم‌های حکومت، یعنی بر فرم‌های متنوعی که حوزه عمومی می‌تواند سازمان یابد، پیشی می‌گیرد.»[۷] درست در این فضای ظهور است که «قدرت» شکل می‌گیرد. قدرت به معنای نوعی توانش، به معنای امکان پدیداری چیزی در فضای ظهور و نه به معنای زور و هر گونه معنای فیزیکی

ژان پل سارتر


ژاک دریدا

و مادی قدرت. در چنین فضای ظهوری است که آدمیان می‌توانند با هم، در کنار هم، در کنش و واکنش با هم، ظاهر شوند و قدرت داشته باشند. این فضای ظهور، فضایی میان‌ذهنی است که در آن آدمیان به شیوه *میان* - دو ظهور پیدا می‌کنند. کنش و گفتار یعنی انسانی‌ترین ویژگی انسان در همین *میان*- دو است که ظهور می‌کند.

پروژه آرنت در وضع بشر طرح‌ریزی یک نظریه انسان‌شناسی فلسفی بر مبنای پدیدارشناسی زندگی عملی انسان است. چنانکه دیدیم او تعریفی عمیقا میان‌ذهنی و سیاسی از انسان به دست می‌دهد. انسان در تحلیل نهایی پدیداری است که به بهترین و بنیادی‌ترین شکل خود در «فضای ظهور» پدیدار می‌شود. آرنت در آخرین کتاب خود با بسط پروژه انسان‌شناسی فلسفی‌اش به سراغ زندگی نظرورزانه می‌رود و این بار تلاش می‌کند تاریخ متافیزیک را به شیوه خود واسازی کند. آنچه برای ما در این بحث کلیدی است تعریف کلی است که آرنت از زندگی نظرورزانه آدمی به دست می‌دهد: نوعی «کناره‌گیری» (withdraw) از جهان مرئی. درست به همین دلیل است که برای بسیاری از فیلسوفان زندگی نظرورزانه چیزی بر ضد شرایط زندگی بشر بوده است. برای آرنت، ما هنگام نظرورزی به طور مطلق از جهان نمی‌گسلیم و این یکی از تصورات غلط سنت متافیزیک بوده است. اما به هر حال توانایی اعتزال از جهان پدیدارها در انسان وجود دارد. انسان می‌تواند از جهان مرئی کناره بگیرد و خود را در جهانی نامرئی بیابد.

بدین ترتیب وجود انسان میان دو امکان تعریف می‌شود: در یکسو کنش و فضای ظهور قرار دارد و در سوی دیگر اعتزال از جهان مرئی. اکنون می‌توانیم با اشاره‌ای به بحثی که در آغاز گشودیم، این مقاله را به پایان ببریم. اندیشه آرنت لحظه‌ای خاص در جنبش پدیدارشناسی را نمایان می‌کند: گذر از ایدهالیسم استعلایی اولیه در آثار هوسرل به هستی‌شناسی بنیادین، و سپس گذر از هستی‌شناسی بنیادین به انسان‌شناسی فلسفی سیاسی آرنت یکی از مسیرهای ممکنی است که پدیدارشناسی پیموده است. آرنت نه همچون فوکو و دریدا و آلتوسر انسان را به کلی از صحنه خارج می‌کند، و نه همچون هایدگر مسئله انسان‌شناسی را تا چهارچوب هستی‌شناسی بنیادین پیش می‌برد. برای آرنت انسان نه بنیان است، و نه یک فرم میان‌تهی که می‌تواند به شکلی بی‌پایان پر شود. پروژه او را باید یکی از شیوه‌های پیوند پدیدارشناسی و انسان‌شناسی انگاشت که بر مبنای آن انسان بدون اینکه در مرکز بایستد، وارد صحنه تفکر می‌شود.

بابک مینا

1. Françoise Dastur, *Phénoménologie et Anthropologie*, Alter, 2015, N° 23, p. 43 - 27
2. Ibid., p. 30 – 29
3. Ibid., p. 33

نکته دریدا را در اینجا به واسطه فرانسواز دستور نقل می کنیم. برای خود بحث دریدا رجوع کنید به متن دریدا با نام Les fins de l’homme در این اثر:

J. Derrida, *Les Marges de la philosophie,* Paris, Minuit, 1972

4. Michel Foucault, *Les mot et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 337-336
5. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 607 - 561

۶. برای بحثی در این باره رجوع کنید به سخنرانی ژوستین لکروا (Justine Lacroix) در کلژ دو فرانس که در آدرس اینترنتی زیر دسترسی‌پذیر است:
http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/seminar-2013-03-20-10h00.htm

7. Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne,* Calmann – Lévy 1961 et 1983, p. 259

هانا آرنت

برای پیکار با شر، باید در برابر دروغ و تحریف واقعیت ایستاد.

گفت‌وگو با سوزان نایمن

سوزان نایمن، فیلسوفِ اخلاقی است که برخی رویدادهای مهم جاری در جهان پی می‌گیرد و از بیان عمومی دیدگاهش درباره آنها دریغ نمی‌کند. این اندیشمند نامدار آمریکایی با رویکردی چندرشته‌ای به تأمل فلسفی درباره مسائل اخلاقی می‌پردازد.

خانم نایمن در سال ۱۹۵۵ در آتلانتا، ایالت جورجیا به دنیا آمد. او برای تحصیل فلسفه به دانشگاه هارِوارد رفت و زیر نظر جان رالز (john Rawls) و استنلی کَول (Stanely Cavell) فیلسوفان پرآوازه معاصر، رساله دکترایَ خود را به انجام رساند. در سال ۱۹۹۴، انتشارات دانشگاه آکسفورد، رساله وی را با عنوان *وحدت عقل، بازخوانی کانت*، (*The Unity of Reason, Rereading Kant*) منتشر کرد.

نایمن که در ایام دانشجویی به طور اتفاقی با اندیشه‌های آرنت آشنا شد، و سالیانی پیاپی مسئله شر دل‌مشغولی عمده فلسفی او شد. اثری که نام وی را در محافل فلسفی جهان بر سر زبان‌ها انداخت، *شر در اندیشه مدرن؛ تاریخی بدیل برای فلسفه* (*Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*) است که نخستین بار در سال ۲۰۰۲ به چاپ رسید و آرای بدیع آن توجه کسانی را که به این موضوع مرکزی فلسفه می‌اندیشند برانگیخت.

خانم نایمن سال‌هاست که مقیم آلمان و مدیر مرکزی به نام فوروم اینشتاین است، ولی به خاطر کتابی که در دست نوشتن دارد، برای دسترسی به اسناد مربوط به برده‌داری در آمریکا، سال تحصیلی گذشته را اغلب در می سی سی پی گذراند. مجله قلمرو، ماهِ مه گذشته، در دفتر خانم نایمن با وی مصاحبه کرد. افزون بر متن فارسی مصاحبه، متن انگلیسی و نیز ویدئوی آن در وب‌سایت قلمرو دستیاب است.

قلمرو: یکی از نقدهای اصلی شما به هانا آرنت این است که رویکرد آرنت به شر ذات‌باورانه (essencialist) است. شما می‌گویید شر جلوه‌ها و تبلورهای بسیاری دارد. از طرف دیگر، شما نظریه پیش‌پاافتادگی شر (banality of evil) را قبول ندارید و معتقدید برخی شکل‌های شر به هیچ رو پیش‌پاافتاده نبوده‌اند، بلکه اندیشیده بوده‌اند. ممکن است دراین باره بیشتر توضیح دهید؟

فکر نمی‌کنم شر دارای ذات باشد. به نظر من تلاش‌هایی که تاکنون برای تعریف شر صورت گرفته، یا مفهوم آن را بیش از حد فراگیر، و در نتیجه، بسیار ضعیف کرده‌اَند، مانند آگوستین که شر را امری «عدمی» و «غیر وجودی» می‌دانست، یا به عکس، دامنه آن را محدود به کنش‌هایی کرده‌اند که با نیّت شر انجام گرفته‌اند. بنابراین هرچند دیر زمانی است فیلسوفان می‌کوشند شر را مانند دیگر امور تعریف کنند، اما به نظر من به دردسر آن نمی ارزد. اگر کس دیگری بخواهد تعریف دیگری از شر بدهد، از نظر من مشکلی نیست، اما من این کار را نمی کنم. به نظر من مهم‌تر آن است که موارد خاص شر را تجزیه و تحلیل کرده، ببینیم از آن موارد چه می‌آموزیم و چگونه در آینده از چنین شرهایی پیشگیری یا در برابر آنها مقاومت کنیم. این بهتر از آن است که وقت خود را برای تعریف‌های ذات گرایانهٔ کلی هدر دهیم. این بخش اول استدلال من است. اما من در واقع معتقد نیستم که این برخورد در تضاد با دیدگاه هانا آرنت است. روشن است که آرنت نه همهٔ شرها، بلکه برخی از آنها را پیش‌پاافتاده می‌داند. در حقیقت، او استاد تحلیل‌های موردی، تاریخی و دقیق روی جزئیات بود، نه تمرکز بر فلسفهٔ انتزاعی. گرچه، امروزه معلوم شده که برخی از تحلیل‌های تاریخی او نادرست‌اند. بسیاری از آدم‌ها به دلائلی ناموجّه به ویژه بر سر کتاب *آیشمن در اورشلیم* از آرنت خشمگین بودند و طی پنجاه سال گذشته کوشیده‌اند که آن کتاب را بی‌اعتبار وانمود کنند.

اما به نظر من فقط یک کتاب است که کار آرنت در زمینهٔ آیشمن را به طور جدی زیر سؤال می‌برد: کتابی نسبتا جدید به نام *آیشمن پیش از اورشلیم* نوشتهٔ فیلسوف مستقل آلمانی بتینا ستانت که گمانم به زبان انگلیسی و چندین زبان دیگر در سال ۲۰۱۴ منتشر شد.[۱] ستانت در پی اثبات غلط بودن نظریهٔ پیش‌پاافتادگی شر نیست، بلکه می‌گوید این نظریه قابل انطباق بر آدولف آیشمن نیست. او ده سال وقف تحقیق در اسناد آرشیوها و به ویژه گوش دادن به هزاران ساعت سخنرانی‌های آیشمن در آرژانتین کرده که آرنت به آنها دسترسی نداشته است. نتیجه آنکه خوانش آرنت از مورد آدولف آیشمن از نظر تاریخی غلط است. آیشمن نااندیشا نبود. او آن دیوان‌سالار نااندیشایی نبود که در دادگاه نقش آن را بازی می‌کرد. در واقع، آیشمن در صحبتِ خصوصی با دیگران از چنان شخصیتی ابراز بیزاری می‌کرد. او کاملاً اهل اندیشیدن بود. یکی از حسرت‌هایش، نکشتن تمام یهودیان اروپا بود و حتی در این زمینه فلسفه‌ای خاص داشت. فلسفه‌اش خام

و فاقد جذابیت بود ولی مبنایش این بود که- به نظر من به درستی- می‌گفت: «شما یا جهان‌شمول فکر می کنید یا قبیله‌گرایانه. یهودیان دارای اخلاق جهان‌شمول هستند»- که البته او این خصلت را در دیگر انواع اخلاقی که به آنها حمله می‌کند، می‌بیند- و ادامه می‌دهد: «و ما نوعی اخلاق قبیله‌گرا داریم و من به سادگی به توان و قدرت قبیله‌ام ایمان دارم.» من دارم کمی این فلسفه را ساده می‌کنم. این نظریهٔ خلاقی چندان پیچیده نبود، اما به هر حال یک نظریه به شمار می‌رفت. شاید بهترین صورت‌بندی فلسفی‌آن را بتوان نزد کارل اشمیت، فیلسوف حقوق نازی، یافت که در چند دههٔ اخیر به شکل توضیح ناپذیری، توجه به کارهای او رواج دوباره یافته است.

آیشمن به درستی می‌دانست چه می‌کند. او برای گریز از حکم اعدام در اورشلیم دروغ می‌بافت. او حتی کوشید که خود را یک فرد معتقد به جهان‌شمولی جا بزند. منظورم استناد او به سخن کانت است. این کار، همان گونه که آرنت هم متوجه شد، به این دلیل بود که آیشمن می‌دانست کانت جهان‌شمول‌گرا است و با خود فکر می‌کرد: «خب، کانت جهان‌شمول‌گرا است و به عدالت و حقوق بشر جهان‌شمول معتقد است و یهودیان هم جهان‌شمول‌گرا هستند، پس، شاید نقل قول از کانت، جان مرا نجات دهد.»

اما پنجاه سال بعد از انتشار آیشمن در اورشلیم، اسناد جدیدی به دست آمد که نشان می‌داد آیشمنِ به این دلیل آدم معمولی و پیش‌پاافتاده نبود که واقعاً نداند در حال انجام دادن چه کاری است. او فقط مطیعِ فاقدِ فکرِ دستورها نبود. او چیزی داشت که من و بتیناَ استانت آنَ را اندیشه‌های شر می‌نامیم؛ فکرهایی از این دست که کشتار جمعی مردمی که عضو گروه تو، هر گروهی که هستی، نیستند، هیچ اشکالی ندارد. هرچند آرنت در مورد شخصیت تاریخی آیشمن در اشتباه بود، اما به نظر من حق با او بود که بیشتر شرهایی که جهان را تهدید می‌کنند، بدون نیت شرورانه انجام می‌شوند - یعنی بی‌آنکه کسی واقعا قصد ارتکاب عملی خطا را داشته باشد.

به این معنا فکر می‌کنم با سقراط هم‌نظر باشم. سقراط بر آن بود که هیچ‌کس هرگز عمل شرارتی را عامدانه انجام نداده است. به نظرم این کمی اغراق آمیز است، اما من معتقدم بیشتر آدم‌ها، اساساً خواهان انجام دادن کار خیر هستند، ولی به سبب عدم استقلال فکری، میل به همرنگ‌شدن با جماعت، وادادن به تأثیر تبلیغات و عنصر ترس، دست آخر در تحقّق شر مشارکت می‌کنند، حتی اگر خود عامل اصلی آن نباشند.

قلمرو: بسیار خوب. اما اگر شر دارای ذات نیست، پس باید چیزی در کار باشد که ویتگنشتاین آن را شباهت خانوادگی[2] می‌نامید. در این صورت، به نظر شما بر پایه چه ویژگی‌هایی می‌توان شر را بازشناخت و بر چه اساسی آن را توصیف و تحلیل نمود؟

مردم اغلب در جستجوی فرمول هستند. حتی اگر به

فهم شر ما را توانمند می‌سازد. فهم شرط لازم است، ولی کافی نیست. فهم، قدم اول است برای آمادگی ما برای کنش. به طور خودکار ما را به کنش نمی‌رساند. برای کنش، شهامت لازم است. یک حرکت خودکار از فهم به کنش وجود ندارد، بلکه فهم، آغاز است. به تعبیر من آرنت می گفت اگر شما شر را همچون سیاه چاله‌ای هولناک و رازی شیطانی و فهم ناپذیر ببینید، دیگر برای پیشگیری از آن راهی باقی نمی‌ماند جز دعا یا شلیک گلوله. اغلب شرها را می‌توانی حاصل شرایطی پیش‌پاافتاده ببینی که بیشتر مردم را دامن‌گیر می‌سازد. اغلب شرها به دلیل اموری اتفاق می‌افتند که بیشتر انسان‌ها درگیر آن هستند - تنبلی، کاهلی، بزدلی...

دنبال ذات نباشند، یک روش‌شناسی می‌خواهند. پاسخ من این خواهد بود که ما اغلب وقتی شر را ببینیم، تشخیص می‌دهیم. آدم‌ها می‌توانند در سطحی انتزاعی از ملاک‌ها یا نیاز به مدل حرف بزنند. اما در بیشتر موارد، وقتی روی موردهای مشخص نظر بدهیم، اختلاف نظرها بسیار کاهش می‌یابند. کشتار کودکان با گاز شیمیایی در سوریه یا دروغ‌گویی برای راه انداختن جنگ عراق شر است. می توانم فهرست طویلی به شما بدهم از مواردی که وقتی داده‌ها رو شوند، همهٔ دنیا برسر آنها توافق داشته باشند. البته مواردی دشواری هست که روی آنها توافق نیست، اما فکر نمی‌کنم چون ما برای همهٔ امور دشوار پاسخ نداریم، پس باید از محکوم ساختن آنچه به روشنی شر است، دست بکشیم.

قلمرو: می‌دانید که برخی این نقد را به هانا آرنت دارند که نظریهٔ عقل سلیم او که اساس تشخیص خیر از شر است، دارای عنصر شناختی[3] نیست. به نظر من می‌رسد که نظریهٔ شما در مورد شر نیز همین عنصر را کم دارد. شما هیچ ملاکِ شناختی برای سنجش آنچه شر است به دست نمی‌دهید. مثلاً در شرایطی که افراد بسیاری در دنیا حتی از راه انتخابات نیرومند می‌شوند و مورد حمایت مردم قرار می‌گیرند، چگونه می‌توان میلیون‌ها نفر را متقاعد به شر بودن همان کسی کرد که از او حمایت می‌کنند؟

بگذارید روشن‌تر بگویم: من نظریه شری ندارم و نمی‌خواهم داشته باشم. به نظرم گفتهٔ شما موضوعیت ندارد، زیرا حتی با ورود آنچه شما عنصر شناختی می‌نامید، نمی‌توان کسی را که خواستار متقاعد شدن است، متقاعد کرد. در آن صورت استدلال شما در یک فراسطح[4] است و فکر نمی‌کنم وقتی ما در دنیایی زیست می‌کنیم که وجودش در معرض تهدید انواع شر است، استدلال در یک فراسطح، جالب و مهم باشد.

آرنت بر آن بود که شر مانند بیشتر پرسش‌های اخلاقی و سیاسی به داوری ارتباط دارد. و چنانچه احتمالا می‌دانید، او هنگام تایپ اولین صفحهٔ داوری کردن، دست‌نوشته‌ای درباره داوری کردن، از دنیا رفت. خیلی جالب است که آرنت حوصله انجام کاری را داشت که هیچ‌کس دیگر نداشت؛ یعنی نوشتن سه‌گانه‌ای که در حکم قرینه سه اثر کانت باشد: *نقد عقل محض*؛ *نقد عقل عملی*؛ *نقد قوه داوری*.[5] ولی جالب این است که خود کانت هرچند زنده ماند تا *نقد قوه داوری* را به پایان برساند، ولی ملاکی برای داوری برای ما به جا نگذاشت. او در ۳۹۰ صفحهٔ *نقد قوه داوری*، تقریبا دربارهٔ همه چیز نوشت، بی‌آنکه یک یا دو صفحه‌ای را که در *نقد عقل نظری* به داوری پرداخته بود، گسترش بدهد: اینکه داوری امری است که می‌توان آن را آموخت اما نمی‌توان آن را درس داد و هر که از آن بی‌بهره است را می توان احمق نامید.[6] پس نظریهٔ داوری یا نظریهٔ شر کانت هم عنصر شناختی ندارد و به نظر من ما باید به این نکته توجه کنیم.

اگر نه کانت و نه آرنت نمی‌توانند در ارزیابی کنش مهمِ داوری درباره شر بودن یا خیر بودن امری بیش از اینَ سخنی بگویند، پس زمان آن رسیده که از نظریه‌های انتزاعی دور شویم و به بررسی موارد مشخص اهمیت دهیم. این کاری است که من در انجام آن سعی داشته‌ام. من به تازگی کتاب کم‌حجمی نوشته‌ام درباره اینکه چگونه دهه‌ها دروغ‌گویی و ایدیولوژی‌های خاص ما را برای قرارگرفتن در موقعیتِ آنچه پساحقیقت[7] خوانده می‌شود، آماده کرده‌اند. شما به درستی اشاره می‌کنید که حتی در رژیم‌هایی با سامانه‌های دموکراتیک ممکن است ارتکاب به شر صورت بگیرد. در کشور من، ایالات متحدهٔ آمریکا، این امر در ۸ نوامبر ۲۰۱۶ رخ داد و من کمی در این مورد نوشته‌ام که چرا به نظرم این رژیم دیگر شر است و باید در برابر آن مقاومت ورزید.

در عین آنکه مطمئنم افرادی هستند که ممکن است با من مخالف باشند... هرچند سراسر دنیا دچار یک حس شوک و وحشت است از دیدن فقدان اخلاق و نه فقط فقدان شناخت، بلکه فقدان کنجکاوی نزد مردی که اکنون در کاخ سفید نشسته است. اگر شما در مهم‌ترین مسند سیاسی جهان باشید، پیش از هر چیز باید حقیقت را بگویید و بجویید و بکوشید که با صداقت هرچه تمام‌تر و کمترین حد حفظ منافع خود عمل کنید. هر کس که مسئولیت نشستن بر چنین مسندی را درک نکند، از نظر من مطلقاً شر است.

می‌توانید آن را شر پیش‌پاافتاده بنامید. من به این فکر نکرده‌ام که آیا این دولت، شرّی معمولی و پیش‌پاافتاده است یا شکلی دیگر از شر، اما با توجه به میزان قدرتی که در دست دارد، اکثریت آمریکایی‌ها براساس نظرسنجی‌ها و اکثریت مردم کشورهای دیگر، انتخابات اخیر را با شوک و وحشت دنبال کردند. بار دیگر می‌گویم، اکثریت استدلال نمی‌کنند، ولی در این مورد اخیر، در اینترنت دست‌کم به زبان‌هایی که من می‌دانم، سیلی به راه افتاده بود از تحلیل‌هایی از گوشه و کنار پیرامون غیراخلاقی بودن ریاست جمهوری کنونی آمریکا.

قلمرو: شما می‌گویید که برای تحلیل و تشخیص شر باید جستجوگری صادق باشیم و باورداشته باشیم که قادر به تمیز دادن میان حقیقی و غیرحقیقی هستیم. ولی برخی از متخصصان علوم سیاسی غرب می‌گویند که ما در دوران پساحقیقت به سر می‌بریم که طی آن هیچ‌کس به هیچ چیز اعتقاد ندارد. مردم به آنچه رسانه‌ها و سیاست‌مداران مخالف می‌گویند و حتی به روشنفکران باور ندارند. آن نوع اقتدار روشنفکرانه که دهه‌های گذشته وجود داشت، دیگر نیست. روشنفکر قلمرو عمومی دیگر مانند سابق در آمریکا و اروپا وجود ندارد. در خاورمیانه بنیادگراها واقعا به حقیقت استعلایی باوردارند و به نام آن حقیقت حاضرند جان خود و مردم را بگیرند. به نظر می‌رسد که پیش از بحث درباره

شر و معیارهای تشخیص و قضاوت درباره آن باید درباره حقیقت صحبت کنیم که در روزگار مدرن و در غرب اعتبار خود را پاک از دست داده است. چگونه می‌توانیم اعتبار حقیقت را به آن برگردانیم تا به داوری درست درباره شر برسیم؟

بسیار سپاسگزارم. این پرسشی عالی است. همان‌طور که گفتم کتاب کوچکی به نام *مقاومت و خِرد در دوران پساحقیقت* [8] در این باره نوشته‌ام، و بسیار به این موضوع فکر کرده‌ام. بگذارید فشرده‌ای از آن را با شما در میان بگذارم. نمی‌خواهم قدرتی بیش از اندازه برای فیلسوفان قائل شوم، ولی فکر می‌کنم در غرب کل رسانه‌ها در چند دهۀ اخیر به چند دلیل فاسد شده‌اند. ما مکرر می‌شنویم که طبق آموزه‌های پست مدرنیسم و پسا-استعمارگرایی حقیقتی وجود ندارد و هر حقیقتی ساختی اجتماعی دارد. بخشی از استدلال‌ها مغالطه پهلوان پنبه[9] هستند، مثلاً ریچارد رورتی همیشه واژۀ حقیقت (Truth) را با T بزرگ می‌نوشت، گویی برخی از ما که به وجود حقیقت باورداریم، حقیقت را چیزی مانند مُثُل افلاطونی می‌دانیم. به آن معنا حتی افلاطون هم اعتقاد نداشت که حقیقت مطلق مگر پس از مرگ دست‌یافتنی است. پس یک مشکل چنین آموزه‌ای در فلسفه است. البته نمی‌گویم که هر روزنامه‌نگاری در نیویورک تایمز یا جاهای دیگر تحت تأثیر میشل فوکو است، ولی خیلی از آنها اگر در سه دهۀ اخیر برای تحصیل به ویژه در رشته‌ای جز فلسفه به کالج رفته، و فقط یک کتاب فلسفه خوانده باشند، کتاب فوکو بوده است. فوکو در رشته‌های هنر، روزنامه‌نگاری و رشته‌های دیگر واقعا به یک نوع ایدئولوژی بدل شده است. وقتی ریاست جمهور فعلی آمریکا که حتی دلم نمی‌خواهد نام او را ببرم، دروغ‌های آشکار و قابل پیگیری می‌گفت، در تمام طول مبارزات انتخاباتی، جدی‌ترین روزنامۀ آمریکا یعنی نیویورک تایمز از دروغ نامیدن آنها ابا داشت. دروغ‌ها به شکل خبر درآمدند و فراخبر[10] شدند. تنها سه هفته پیش از انتخابات بود که آنها تصمیم گرفتند از واژۀ دروغ در مورد برخی سخنان او استفاده کنند. ماجرا فقط یک دروغ سنجی با مزه به سبک پینوکیو نبود، بلکه دروغ، دروغ است و این فرد دارد بی‌هیچ هزینه‌ای دروغ می‌گوید. بنابراین، اولین عامل پیدایش موقعیت پساحقیقت، وجود چنین ایدئولوژی است.

عامل دوم آن است که دروغ‌های بسیاری است که از مدّت‌ها پیش در قلمرو سیاست به ما گفته شده است. من باز هم می‌توانم در مورد دروغ‌هایی که از سوی دولت کشور ما گفته شده، سخن بگویم. دروغ‌ها با ضروری خواندن بمباران هسته‌ای هیروشیما آغاز شد. بسیار جالب است که محققان چگونگی ساخته شدن این دروغ را به دقّت نشان داده‌اند.

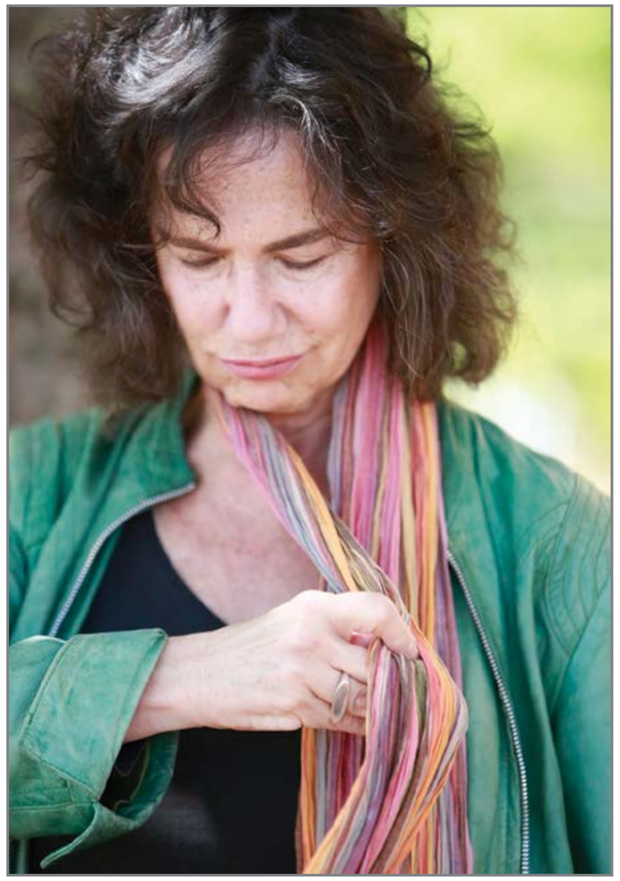
هری ترومن خودش در آگوست ۱۹۴۵ گفت که نیازی به بردن جنگ نبود. یک کمیسیون وابسته به ریاست جمهوری متشکل از افرادی چون جان کنت گالبرایت برای مطالعۀ تاثیر بمباندازی بر جنگ تشکیل شد و آنها در نوامبر ۱۹۴۵ اعلام کردند که بمباران هیروشیما ضروری نبوده است. ارتش دیگر هدفی برای حمله نداشت و ژاپن به زانو در آمده بود. بسیار آسان می‌شد بدون یک حملۀ زمینی به معاهدۀ صلح دست یافت. پس در ۱۹۴۵ همه چیز آشکار بود، اما از ۱۹۴۶ به بعد این دروغ عمدی ساخته شد که بمباران برای پرهیز از یک حملۀ زمینی پرهزینه ضروری بوده است. آنگاه رقم‌ها شروع کرد به بالارفتن که گویا جان صدها هزار آمریکایی و ژاپنی درخطر بوده است. بعدها تبدیل به میلیون شد. امروز در این مورد به خوبی تحقیق و تأکید شده است. من همین دو سال پیش به آن پی بردم، وقتی روزنامه‌ای از من خواست به مناسبت هفتادمین سال بمب هیروشیما مقاله‌ای بنویسم. به خودم گفتم: «خب باید یک کمی تحقیق تجربی انجام دهم»، که همیشه به آن علاقه دارم زیرا من به عنوان یک آدم تحصیل‌کرده و بیشتر دوستان و همکاران من که چنین هستند، در این مورد چیزی نمی‌دانستیم. آنجاست! چاپ شده! بخشی از آن حتی در مجلات اقتصادی چاپ شده، ولی این جزو آن دسته از اطلاعاتی نیست که هر شهروند آمریکایی احساس کند در مورد جهان می‌خواهد بداند. این یکی از دروغ‌هایی است که ما همواره با آن زندگی می‌کنیم.

در اسناد پنتاگون آمده و برای بیشتر آمریکاییان و مردم جهان ثابت شد که دولت لیندون جانسون در مورد علت‌های وارد شدن به جنگ ویتنام و گسترش آن دروغ گفت. و نیز می‌دانیم همین امر در مورد جورج بوش و حمله به عراق اتفاق افتاد و هیچ‌گونه سلاح کشتار جمعی در کارنبود. با هانس بلیکس رئیس تحقیقات سلاح‌های کشتار جمعی صحبت کردم و او را به انستیتوی ما در برلین، فوروم آینشتاین، دعوت کردم. ولی حتی پیش از ملاقاتم با هانس بلیکس برای من بسیار محرز بود که دولت دروغ می‌گوید. هیچ‌گاه شواهد مدلل و مدارک آشکار دال بر وجود این سلاح‌ها داده نشد وحتی می‌شد پرسید در صورتی که عراق سلاح‌های کشتار جمعی دراختیار داشت آیا این توجیه برای حملۀ آمریکا کافی بود؟ اما جدا از این پرسش، منی که هیچ‌گاه پروندۀ جرم نداشته و زندگی‌ام را همچون یک محقق کانت شروع کرده و متخصص متون قرن هجدهم شده بودم، به آسانی می‌توانستم بگویم که دستگاه بوش دروغ می‌گفت. زیرا اگر دلیل محکمی برای حمله به عراق می‌داشتند، از یکی از آنها شروع می‌کردند. اول به صدام حسین مظنون بودند، ولی سندی دالّ بر رابطۀ او با القاعده که به آمریکا حمله کرده بود، گیر نیاوردند. اگر مدرکی داشتند، فوراً رو کرده بودند. اینکه آنها بی‌درنگ پریدند به موضوع سلاح‌های کشتار جمعی و اتهام ارتباط با القاعده را رها کردند، نشان از استیصالی مطلق داشت. سپس وقتی هیچ مدرکی برای این یکی هم نیافتند تغییر مسیر داده، هانس بلیکس و کمیسیون تحقیقات خواستار وقت بیشتری شد؛ آنها سپس به صحبت دربارۀ پیشبرد دمکراسی پریدند. اگر شما توجیه محکمی داشته باشید، چهار یا پنج بار تغییر مسیر نمی‌دهید. اینها عمده‌ترین دروغ‌ها بودند؛ دروغ‌های

دیگری شاید باشند. درهر حال برای من کاملا آشکار بود، هر چند برای هیلاری کلینتون این چنین نبود. او گفت اگر آنچه اینک می‌داند، آن زمان می‌دانست، رأی منفی می‌داد، اما باز برای من روشن است که چندان نمی‌توان به حرف هیلاری کلینتون باور داشت. او زن باهوشی است. باور نمی‌کنم که او همان روال پرسش از خود مرا طی نکرده باشد. پس، اطمینان دارم که در کشورهای دیگر هم دروغ‌هایی گفته می شود...

قلمرو: مترجمان ایرانی، آثار پست مدرنیسم را نخست به نیّت واکنش به بنیادگرایی حاکم و به مثابه پادزهری برای فرهنگ اقتدارگرای دینی به فارسی برگرداندند و این نگرش را به جامعه روشنفکری آوردند، ولی بعدها خودِ حکومت بنیادگرا و ایدئولوژیک ایران و نهادهای وابسته به آن دیدند از پست مدرنیسم می‌شود علیه تجدّد هم بهره گرفت و اعتبار عقل مدرن را زیر سؤال برد. الان در بسیاری بحث‌ها بنیادگرایان از استدلال‌های پست مدرن برای وجاهت دادن به مدعیاتشان استفاده می‌کنند.

اولاً سپاسگزارم که به من نشان دادید که معادله، گونه‌ای دیگر هم می‌تواند باشد و پست‌مدرنیسم می‌تواند واکنش به بنیادگرایی باشد. به نظرم این هر دو به شکل‌های اسفباری با هم بده و بستان دارند. آنچه پرسیدید و می‌بخشید که پاسخ من به درازا کشید، این بود که باید چگونه معنایی برای حقیقت پیشنهاد کرد که پاسخ و گونه‌ای درمان باشد برای وسوسهٔ پست مدرنیسم. ببینید اینجا دوباره مانند مورد پرسش شر، ملاکی عام به شما نخواهم داد. دیگر چنین نمی‌کنم. حتی در جهت آن تلاش هم ندارم. من مدعای هر کس را که می‌گوید «این شر نیست» به پرسش می‌گیرم، مانند مورد عکس کودکان سوری که در تمام دنیا پخش شد. فکر می‌کنم توافق عمومی مطلق دربارهٔ آن وجود داشته باشد. همین طور مثلا در برخورد با هیروشیما که مثال زدم، زیرا آشکار است که به عمد دروغی ساخته شده بود. وقتی به ساختمان آن دروغ نگاه می‌کنید، برای نفی فرق میان حقیقت و دروغ هیچ راهی ندارید. یک حقیقت وجود داشت که بمباران هیروشیما برای پایان دادن به جنگ ضروری نبود. دولت و برخی چهره‌ها در دولت آمریکا به ویژه وزیر جنگ، هنری ستیمسون زیر تأثیر جیمز کونت، ریاست هاروارد، برای سرهم کردن دروغ عمدی همکاری کردند. با نگاه به آن شواهد به نظرم می‌رسد که کاملا مسخره است اگر بگوییم فرقی میان حقیقت و دروغ نیست. یک پرسش دیگر را درنظر بگیرید که می‌دانم بخشی از گفتمان پست مدرنیسم و پسا-استعمارگرایی است. پسا-استعمارگرایی به درستی می‌خواهد استدلال کند که بسیاری از تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها توسط روایت اروپامحور از تاریخ مخدوش شده‌اند و آمریکا نیز جزو اروپامحوری به شمار می‌رود. این کاملا درست است. تلاش همدستانه‌ای برای روپوشانی استعمارگرایی و بازتفسیر آن همچون امر



مفیدی برای بومیان نادان انجام شده است. در قرن هجدهم کانت گفت که ژاپن و هند عاقل بودند که درها را به روی مهاجمان استعمارگر بستند. ولی این ادعا مطلقا درست نیست که روشنگری یکسره کلنیالیست و اروپامحور بود. قرن هجدهم روشنگری اصیل در جریان بود. در قرن هجدهم بود که واژهٔ اروپامحوری ضرب شد. آنها سرسختانه می‌خواستند به اروپاییان بگویند که چقدر از غیراروپاییان می‌توانند بیاموزند. منتسکیو کتابی با عنوان *نامه‌های ایرانی* نوشت که احتمالا می‌دانید که نقدی است بر جامعهٔ اروپایی از دید یک مشاهده‌گر ایرانی فرضی. البته او آن‌قدر اطلاعات نداشت که این کار را درست انجام دهد. من هم نمی‌توانم. اما استفاده از فرهنگ‌های دیگر ـ که با چینی‌ها هم انجام شد ـ جهت نقد ساختارهای سیاسی در دوران روشنگری انجام شد. اصراروجود داشت بر این که اروپاییان باید بیشتر دربارهٔ دیگر فرهنگ‌ها بدانند. من با آنکه در بسیاری از هدف‌های جنبش پسا-استعمارگرایی همنوا هستم، فکر می‌کنم این فکر مرگباری است که بگوییم: «هیچ حقیقتی وجود ندارد و فقط روایت داریم، زیرا شما روایتی اروپایی دارید و سپس روایت‌های آفریقایی، هندی و ایرانی دارید.» این مسخره است. بله چشم اندازهای متفاوت هست، ولی اگر تاریخ‌نگاران متعهد به حقیقت هستند، که فکر می‌کنم چنین هستند، باید چشم‌اندازها را گسترد و چشم‌اندازهای هر چه بیشتری منظور کرد تا به تصویری حقیقی از تاریخ جهان نزدیک شویم. بدیهی است که پروژهٔ نوشتن تاریخ جهان بسیار فرساینده است، اما اگر از دورهٔ مشخصی سخن می‌گویید مانند تجارت برده، دخالت سی آی ای در ایران، گواتمالا

و کنگو در دههٔ پنجاه سخن بگویید، بیشترین تلاش را خواهید کرد که کل داستان را بگویید و نه این که انکار کنید که هیچ حقیقت تاریخی وجود ندارد؛ آن طوری که سخت در میان تاریخ‌نگاران مد شده است. از نظر من این کارناسازوار و پارادوکسیکال است، ولی می‌دانم که یک مد تب آلود است.

قلمرو: یکی از نکته‌های اصلی که در کتاب و برخی سخنرانی‌هایتان که من در اینترنت دیده‌ام بیان کردید، این است که برخی از شرها مانند ۱۱ سپتامبر و آشویتس ذهن ما را تک بعدی کرده‌اند، زیرا توجه ما را از واکنش مردم به آن شرها بازداشته و شما معتقدید که گاهی واکنش مردم بسیار مهم است.

شما در کتاب خود می‌گویید که زلزلهٔ لیسبون شروع مدرنیته بود و آشویتس پایان مدرنیته و دوران مدرن. شما دربارهٔ دو واکنش متفاوت مردم در قبال لیسبون و آشویتس می‌گویید، ولی پرسش من این است که در سرزمین‌های اسلامی و به ویژه در خاورمیانه ما رویدادهای بسیاری چون زلزلهٔ لیسبون داشتیم. می‌دانم که آشویتس به طرز تراژیکی منحصر به فرد بود. ما به شکل های دیگری نمونه‌های فراوانی از شر در خاورمیانه داشتیم و هنوز داریم که هرگز حساسیّتی به آن اندازه برنینگیخته‌اند. شما چند بار از سوریه گفتید. چرا در سرزمین‌های اسلامی و خاورمیانه مردم نسبت به شر حساس نیستند؟ برای ذکر مثال، صدها هزار سوریه‌ای بی‌هیچ گزینه‌ای جز ترک وطن و پناهنده شدن در اروپا؛ چرا هیچ یک از کشورهای همسایهٔ سوریه حاضر نشدند پناهگاه برای مردمی بسازند که از وحشت و مرگ می‌گریختند؟ من زیاد به خاورمیانه سفر می‌کنم. آنجا شما زیاد واکنش نسبت به تراژدی سوریه نمی‌بینید. چگونه ممکن است، مسلمان و خاورمیانه‌ای باشید ولی به این موضوع حساس نباشید. همین‌طور در میان روشنفکران هم واکنش جدی و چندانی به تراژدی سوریه یا آنچه در عراق می‌گذرد، نمی‌بینید. این تکان دهنده است. من کاملا با شما موافقم که این واکنش‌ها مهم‌تر است از آنچه اتفاق می‌افتد. به نظر شما چگونه به شر حساس بشویم؟ چگونه به بلوغِ پرسش از شر برسیم؟

دوباره چند پرسش خیلی خوب مطرح کرده‌اید. همهٔ آنچه دربارهٔ آخرین پرسش شما می‌توانم بگویم این است که دربارهٔ خاورمیانه آن‌قدر نمی‌دانم که بگویم چگونه تغییر خواهد کرد. اگر می‌خواستم چنین پرسشی را جواب دهم، احساس امپریالیستی به من دست می‌داد. می‌توانم بگویم که افتخار می‌کنم در برلین زندگی می‌کنم و در جایی که بیشترین تعداد پناهندگان را گرفت و چیزی که مردم حتی در آلمان می‌خواهند فراموش

کنند و باقی دنیا شاید حتی ندانند این بود که این یک لحظهٔ مردم ساخته بود. ایدهٔ آنگلا مرکل نبود.
آنگلا مرکلِ منتظر مثل همیشه دوازده روز منتظر ماند ببیند باد بهِ کدام طرف می‌وزد که از آن سو، هزاران آلمانی برای پیشواز پناهندگان به ایستگاه‌های قطار رفتند، آنها را به خانه‌های خود بردند، غذا دادند، پوشاندند و همچنان وقت می‌گذارند به آنها آلمانی و کارهای اداری یاد بدهند. آنگلا مرکل پس از دوازده روز که این گونه گذشت، تصمیم به انجام یک حرکت سیاسی در تمام عمر خود گرفت، اما این بیشتر یک جنبش مردمی بود و به نظر من این را باید دانست. من پاسخی برای این امر دارم که چرا این اتفاق در آلمان افتاد. زیرا آلمان بیش از هر کشور دیگر شر را سرزنش کرده است. آنها واقعا وقت زیادی را طی پنجاه سال اخیر صرف بررسی شری کرده‌اند که کشورشان در گذشته مرتکب شده است. شعاری که آنها سرانجام ساختند یک شعار نیست، بلکه کاربرد پیدا کرد: ما به تقصیر جمعی باور نداریم، ولی ما هرچه بیشتر به مسئولیت جمعی باور داریم تا از شرهای آینده جلوگیری کنیم یا دست‌کم آنها را تعدیل نماییم. پاسخ مردمی که فعالانه به پیشواز پناهندگان رفتند چنین محتوایی داشت. اینک نمی‌دانم و نمی‌توانم بگویم که یک ایرانی چگونه و تا چه اندازه جدی با اعمال نادرست ایران و پیامدهای آن برخورد می‌کند. بنا به شناخت بسیار بسیار اندک من از تاریخ ایران، این که دنیا در بازشناسی آنچه در ۱۹۵۳ بر ایران رفت کوتاهی کرده، بخشی از آنچه در هفتاد سال اخیر اتفاق افتاده را توضیح می‌دهد. شما این حس قربانی بودن محض را دارید که به رسمیت شناخته

نشده و بی‌تردید هیچ جبران یا پوزشی نیز درکار نبوده است. باراک اوباما به این کار نزدیک شد. او تا حد مقدور سیاسی نزدیک شد؛ نه به آن اندازه که در مورد هیروشیما خواست نزدیک شود، زیرا فشار سنگینی او را از این کار بازمی داشت. او دست‌کم از آنجا دیدار کرد و این فوق العاده بود. او به پوزش‌خواهی از ایران نزدیک شد، ولی به برداشت من شناخت ناکافی وجود دارد از خشم اوج گیرندهٔ ناشی از رویدادهایی که در ۱۹۵۳ با دخالت خارجی آغاز شد و به واکنش‌های زنجیره‌ای شر انجامید. من هنوز آنچه را درمورد شکنجه در رژیم شاه که به برقراری جمهوری اسلامی و پیامدهای آن انجامید خوانده‌ام، به یاد دارم. من از کاربرد واژهٔ جنایت پرهیز می‌کنم؛ زیرا به اندازهٔ کافی جزئیات وضعیت فعلی را نمی‌دانم. یعنی نمی‌خواهم واژهٔ شر را به کار ببرم وقتی آگاهی کافی از شرایط کنونی ندارم. ولی به نظرم شما در ایران چندین مورد تراژدی دارید که از شرّی ریشه گرفت که به حد کافی بازشناسی نشد و همان تا امروز بازتولید می‌شود. ولی من نمی‌دانم. شما می‌گویید چرا در خاورمیانه کشورهایی مانند اردن پناهندگان را نپذیرفته‌اند؟ خب اردن کشور کوچکی است. ترکیه بسیاری را پذیرفته است. اینکه چرا دیگر کشورها کاری نکرده‌اند، عراق که نمی‌تواند یک گزینه باشد. به اندازهٔ کافی نمی‌دانم که بگویم چرا دیگر کشورها کاری را که باید نکردند. اما البته معتقدم که آمریکا چون خودش جنگی را آغازکرد که به نابودی سراسری خاورمیانه انجامید، باید میلیون‌ها پناهنده می‌گرفت. حتما دیده‌اید که همان شمار اندکی که اوباما می‌خواست بگیرد، از نظر سیاسی ناممکن شد... و من به عنوان یک شهروند آمریکا از این امر شرمنده هستم.

قلمرو: هم هانا آرنت و هم شما تأکید دارید که جهت پرهیز از یک رویکرد جبرگرا به شر و گشودن راه برای امکان کنش علیه شر، باید روایتی از شر بدهیم که آن را از نظر عقلانی قابل فهم سازد. اگر شر قابل فهم نباشد، یعنی کاری در قبال آن از ما برنمی آید. هانا آرنت می‌گوید ما نمی‌توانیم انتظارداشته باشیم که فهم شر به طور خودکار به جلوگیری از آن بینجامد. در این مورد، کاربرد تحلیل شر چیست، اگر این فهم ما را برای مبارزه با آن توانمند نسازد؟

فهم شر ما را توانمند می‌سازد. فهم شرط لازم است، ولی کافی نیست. فهم، قدم اول است برای آمادگی ما برای کنش. به طور خودکار ما را به کنش نمی‌رساند. برای کنش، شهامت لازم است. یک حرکت خودکار از فهم به کنش وجود ندارد، بلکه فهم، آغاز است. به تعبیر من آرنت می گفت اگر شما شر را همچون سیاه چاله‌ای هولناک و رازی شیطانی و فهم ناپذیر ببینید، دیگر برای پیشگیری از آن راهی باقی نمی‌ماند جز دعا یا شلیک گلوله. اغلب شرها را می‌توانی حاصل شرایطی پیش‌پاافتاده ببینی که بیشتر مردم را دامن‌گیر می‌سازد. اغلب شرها به دلیل اموری اتفاق می‌افتند که بیشتر انسان‌ها درگیر

آیشمن به درستی می‌دانست چه می‌کند. او برای گریز از حکم اعدام در اورشلیم دروغ می‌بافت. او حتی کوشید که خود را یک فرد معتقد به جهان‌شمولی جا بزند. منظورم استناد او به سخن کانت است. این کار، همان گونه که آرنت هم متوجه شد، به این دلیل بود که آیشمن می‌دانست کانت جهان‌شمول‌گرا است و با خود فکر می‌کرد: «خب، کانت جهان‌شمول‌گرا است و به عدالت و حقوق بشر جهان‌شمول معتقد است و یهودیان هم جهان‌شمول‌گرا هستند، پس شاید نقل قول از کانت، جان مرا نجات دهد.»

آن هستند - تنبلی، کاهلی، بزدلی... و باورکنید از خودم می‌گویم، من آن اندازه که باید فعال نیستم. می‌کوشم از نظر سیاسی فعال باشم اما نه گمانم کافی باشد.

به نظر من همهٔ امور مربوط به تولید شر و چگونگی عملکرد آن را می‌فهمم و از روی مورد خودم می‌دانم که اغلب خسته‌تر و پرمشغله‌تر از آن هستم که بفهمم یک رویداد سیاسی نادرست تا چه اندازه باقی عمر مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد. من هیچ‌گاه با این گزینه روبرو نشده‌ام که کنشگری یا اعتراض به چیزی که به نظرم شر بوده باشد، برایم پیامدهای خطرناک به دنبال داشته باشد. به قول آمریکایی‌ها کاش به میدان رفته بودم. هیچ‌گاه نمی‌فهمید مگر وقتی مورد آزمون قرار می‌گیرید. ولی من بی‌تردید می‌توانم بگویم که به اندازهٔ کافی کنش نکرده‌ام، البته نه از سر بزدلی که به دلیل مشغولیات متعدد. زندگی پرگرفتاری است و به امور زیادی باید توجه کنم. پاسخ به برخی پرسش‌های شما دشوارتر است، اما این یکی دشوار نیست، بلکه فکر می‌کنم هیچ خط مستقیمی میان نظریه و عمل وجود ندارد. باید وارد کنش شوی.

قلمرو: پرسش آخر اینکه چهل سال از درگذشت هانا آرنت گذشته و در این مدت افراد دانشگاهی و متفکران بسیاری از ایده‌ها و نظریه‌های او را نقد کرده‌اند. اکنون شاهد تجدید علاقه به کارهای او در غرب هستیم. به نظر شما آیا او برای عصر ما هنوز مهم است؟ اگر بیشتر ایده‌های آرنت نقادی شده‌اند چرا هنوز باید آثارش را خواند؟

به نظرم آرنت در زمان ما سخت اهمیت دارد؛ در غیر این صورت، بیشتر وقت خود را صرف نوشتن دربارهٔ او نمی‌کردم، همچنین در این باره که چرا هانا آرنت این‌قدر مورد انتقاد تند قرارگرفته است. در مقاله‌ای که در کتابی به ویراستاری سیلا بن حبیب آمده به این پرداخته‌ام که نظریهٔ پیش‌پاافتادگی شر چرا این اندازه واکنش برانگیخت. به نظر من دلایل فلسفی جالبی بر این مدعا وجود دارد که ما ترجیح می‌دادیم شر، امری شیطانی باشد. ما ترجیح می‌دهیم که بیماری روانی مردم دیگر در کار باشد و خودمان مظنون نباشیم. به این دلیل من بسیاری از انتقادها به آرنت را بی‌مورد می‌دانم. بیشتر آنها یا ناعادلانه هستند و یا انگیزه‌های پنهان پشت آنها هست. هرچند شواهد تاریخی نشان داده شده توسط بتینا ستانت این ادعا را که این فرد مشخص یعنی آدولف آیشمن پیش‌پاافتاده بوده رد می‌کنند، اما این نظر که بخش اعظم شر، پیش‌پاافتاده است را کنار نمی‌زند. فکر نمی‌کنم ادعای اصلی آرنت کنار گذاشته شده باشد. بتینا ستانت نشان داد که آدولف آیشمن واقعا نشسته و فکر کرده بود که «چه تعداد یهودی می‌توانم بکشم؟ اگر می‌توانستم کلک همهٔ آنها را بکنم، به خودم خیلی مغرور می‌شدم.» این حقیقت داشت که او فقط دستورها را اطاعت نمی‌کرد. اما میلیون‌ها نفر که هولوکاست را ممکن ساختند، فقط دستورها را اجرا می‌کردند.

اینکه میلیون‌ها نفر، دیگر شرهای معاصر را ممکن ساخته‌اند، به این دلیل نبود که نیت‌های شرورانه داشته‌اند؛ بلکه از این رو بوده که خیلی ساده تنبل، ناآگاه و ترسان بودند. ترسو به این معنی که آیشمن کوشید در محاکمه‌اش بگوید آنها نمی‌خواسته‌اند که کشتی خود را غرق سازند، مسئول زن و بچه بوده، از شغل خود باید محافظت می‌کردند و نمی‌خواسته‌اند زیاد حرف بزنند، زیرا روی هدف‌های کوچک خود تمرکز داشته‌اند. من اینها همه را درک می‌کنم و می‌فهمم که چرا انگیزه های شرورانه در کار نبوده، انگیزه‌ها پیش‌پاافتاده بوده‌اند. اما این انگیزه‌های پیش‌پاافتاده در برخی شرایط ما را قادر به انجام کنش‌های شر می‌سازند و آرنت از این رو هشدار می‌داد. همهٔ این امور به شدت در مورد امروز صدق می‌کنند. به نظرم آرنت به کار امروز می‌آید، زیرا او واقعا فیلسوفی شبیه هیچ‌کس دیگر است. او متعلق به هیچ مکتبی نبود یا مکتبی پایه نگذاشت. او بیش از همه از هایدگر متأثر بود، اما بهترین کتاب او هایدگری‌ترین اثر او نبود.

قلمرو: کدام اثر؟

وضع بشر- *Vita activa* این کتابی بود که آرنت می‌خواست به هایدگر تقدیم کند. شکی نیست که کار جالبی در این کتاب انجام داده، اما برای سلیقهٔ من زیادی هایدگری است. او همچنین عمیقا کانتی بود و خودش این را می‌دانست. او یکی از معدود متفکرانی بود که مهم‌ترین نکات کانت را می‌دانست و هیچ‌کس به اندازهٔ کانت از هایدگر دور نیست. آرنت نویسندهٔ فلسفی فوق‌العاده خوبی است که از زبان پیچیده فلسفی کمتر استفاده می‌کند. برخلاف بسیاری از فیلسوفان، آرنت برای جدی گرفته شدن نیازی به زبان سیستماتیک نداشت.

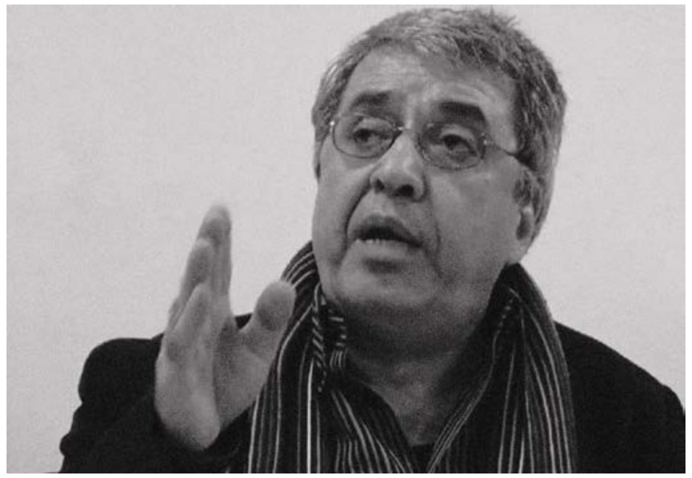
زمانی که من فارغ التحصیل می‌شدم، هیچ‌کس در دپارتمان فلسفه آرزوی تدریس آرنت را نداشت. من اولین بار زمانی *آیشمن در اورشلیم* را خواندم که در دورهٔ فوق لیسانس سرماخوردگی سختی گرفتم. در دوره بیماری بود که کتاب او را دست گرفتم؛ کتابی که هیچ‌یک از دانشجویان یا استادان آن را کتابی فلسفی و جدی نمی‌دانستند. این وضعیت تا دههٔ ۹۰ در همهٔ دپارتمان‌های فلسفه صادق بود. ولی اکنون، با آنکه اغلب آرنت آماج حمله است، نوزایشی آرنتی در سراسر جهان اتفاق افتاده و این رویدادِ ارجمندی است.

---

1 - Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*, New York, Vintage, 2015
2 - Family resemblance
3 - Cognitive
4 - Meta level
5 - *Critique of Pure Reason, Critique of Practical Reason, Critique of Judgment*
۶- فقدان قدرت داوری آن چیزی است که به درستی حماقت نامیده می‌شود، و چنین ضعفی هیچ چاره‌ای ندارد.»
Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998, p. 268
برای ترجمه فارسی اثر بنگرید به:
ایمانوئل کانت، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، ویرایش محمد مهدی اردبیلی، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۴، ص. ۲۳۱
7 - Post-truth moment
8 - *Resistance and Reason in Post-truth Times*
9 - Straw man fallacy
10 - Meta-news

قضاوت کنیم

گفتگو با محمدرضا نیکفر



یکی از دغدغه‌های بنیادی زندگی فکری هانا آرنت چیزی است که آن را تخریب جهان مشترک میان انسان‌ها می‌نامد. نظام‌های تمامیت‌خواه به صورت‌های مختلف، از جمله افراطی‌تریـنِ آن‌ها، یعنی در اردوگاه‌های مرگ و کار اجباری، آدمیان را به موجوداتی جداافتاده از جهان و انسان‌های دیگر بدل می‌کنند. با ویرانی جهانِ میان انسان‌ها، آدمیان هر گونه حیات جمعی را از دست می‌دهند و به حیاتی بهیمی تنزل می‌یابند. تقلیل زندگی انسان به حیاتی زیست‌شناختی، برای آرنت تجربه‌ای بس تکان‌دهنده و هشداردهنده بود. اگرچه نظام‌های تمامیت‌خواه شکل افراطی این جداافتادگی و درماندگی هستند، نگرانی عمده‌تر آرنت، پایداری و تداوم فرایند تخریب جهان، خارج از نظام‌های تمامیت‌خواه بود. هانا آرنت، خاستگاه نظام‌های تمامیت‌خواه را رشته‌ای از دگرگونی‌های ریشه‌ای می‌دانست که فهم و موقعیت انسان مدرن را به کلی متحول کرده است. آرنت در سرآغاز بخش پایانی کتاب وضع بشر - که نقطه اوج کتاب است - سه رویداد را بنیان‌گذار عصر مدرن می‌داند: کشف امریکا و آغاز سلسله‌ای از اکتشاف سرزمین‌های تازه در سراسر کره زمین، جنبش اصلاح مذهبی و مصادره اموال کلیسا و انباشت اولیه سرمایه، و بالاخره اختراع تلسکوب و برآمدن علم جدید. در واقع آرنت تلویحاً به آغاز استعمار مدرن اروپایی، آغاز سرمایه‌داری و علم جدید همچون تنها جهان‌بینی مشروع در شناخت کیهان اشاره می‌کند. این تحولات عظیم همگی درک مشترک (common sense) انسان اروپایی را یک‌جا فروریخت: تا آن زمان آدمیان پنجره را می‌گشودند و آفتاب را می‌دیدند که بر کمانی از شرق تا غرب در حرکت است و پای بر زمینی می‌نهادند که ثابت می‌نمود. پیروزی کیهان‌شناسی استوار بر خورشیدمرکزی ضربه‌ای سخت و هولناک به درک مشترک انسان اروپایی بود. اگر واقعیتی به این روشنی، جز افسون و نیرنگی واقعیت‌نما نیست، پس چگونه به حواس و تجربه خود اعتماد کنیم؟ شک دکارتی - چنانکه آرنت در آخرین کتابش حیات ذهن توضیح می‌دهد - در چنین حال‌وهوایی زاده شد. دکارت در برابر پیشرفت‌های علم جدید و نابودی درک مشترک، می‌خواست دوباره به درون برگردد تا مگر به نقطه‌ای اتکاءپذیری در سوژه انسانی دست یابد و از این طریق بنیانی برای معرفت بشری پی ریزد.

اما گسترش سرمایه‌داری مدرن، زوال سنت و دین، شالوده درک مشترک و جهان میان آدمیان را در ابعادی ژرف‌تر لرزاند. دیگر مرز میان خوب و بد، زشت و زیبا، حقیقت و خطا مبهم شده بود. نظام تمامیت‌خواه در چنین حال‌وهوایی مدعی ساختن یقینی نو و جهانی دیگر می‌شود. در عمل، ایدئولوژی، بر درک مشترک و واقعیت غلبه می‌کند. بی‌جهت نیست که زیستن در زیر سایه حکومت‌های تمامیت‌خواه خصلتی خیالی و سینمایی می‌یابد: ایدئولوژی مدام می‌کوشد واقعیت را تعریف کند. آرنت برای فهم ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه به خود واژه بر می‌گردد: «ایده + لوژی» در اولین نظر یعنی منطق ایده‌ها. این منطق ایده‌ها است که بر واقعیت غلبه دارد و نه مواجهه از منظر «ادراک مشترک» با واقعیت. درک مشترک، ساخته رابطه‌ای مشترک، در جهانی مشترک است که راه‌یابی و عمل در جهان مشترک را میسر می‌کند. تخریب این جهان یعنی تخریب درک مشترک. برای آرنت جهان مشترک امکان فهم متقابل، نوعی رابطه میان‌ذهنی و بنابراین نوعی درک از «حدود» را می‌دهد و این خود ما را از آنچه یونانیان بدان «هوبریس» (Hubris) می‌گفتند مصون می‌داند. «هوبریس» یعنی زیاده‌روی و عدم اعتدال یا تعدّی از حدود. برژیم‌های تمامیت‌خواه، زیاده‌خواهند و به سودای ساختن عالم و آدمی نو، «حدود» را می‌شکنند و مرزها را زیر پا می‌گذارند. وسوسه ساختنِ انسان طراز نوین، مهمترین و سرشت‌نماترین «هوبریس» رژیم تمامیت‌خواه است: انسان طراز نوینِ آلمانی، انسان طراز نوینِ سوسیالیسم، و این اواخر خلق «انسانِ جدید اسلامی».

پل ریکور (Paul Ricœur) در مقدمه عالی خود بر ترجمه فرانسوی کتاب وضع بشر، آن را کتاب بازسازی خوانده است که می‌کوشد از بن‌بست کتاب «خاستگاه‌های تمامیت‌خواهی» بیرون بیاید. اکنون چگونه می‌بایست جهان مشترک و درک مشترک را بازسازی کرد؟

قضاوت و معیارهای آن، مسأله‌ای بود که تا لحظاتِ آخر حیات ذهن هانا آرنت را مشغول داشت. در عصر ما که نسبیت‌گرایی به ایدئولوژی جذّابی بدل شده، تیغی دولبه است؛ هم اقتدارِ اقتدارگرایان را به پرسش می‌گیرد و هم قاطعیت در عمل را از میان می‌برد و به انفعال وجاهتی فلسفی می‌بخشد و در نتیجه زمینه‌ای مناسب برای رشد و دوام اقتدارگرایی فراهم می‌آورد.

داوری و معیارهای آن، مسئله‌ای بود که تا لحظاتِ آخر حیات ذهن هانا آرنت را مشغول داشت. در عصر ما که نسبیت‌گرایی به ایدئولوژی جذّابی بدل شده، تیغی دولبه است؛ هم اقتدارِ اقتدارگرایان را به پرسش می‌گیرد و هم قاطعیت در عمل را از میان می‌برد و به انفعال وجاهتی فلسفی می‌بخشد و در نتیجه زمینه‌ای مناسب برای رشد و دوام اقتدارگرایی فراهم می‌آورد.
درباره داوری و معیارهای آن نزد هانا آرنت و امانوئل کانت با محمد رضا نیکفر، پژوهشگر فلسفه و مقیم کلن آلمان گفتگو کرده‌ایم.

قلمرو: آیا سیاست ورزیدن یا امر سیاسی بدون امکان داوری سیاسی ممکن است؟ همچنین از آنجا که داوری سیاسی برخلاف استدلال‌های منطقی نمی‌تواند معیارهایی عام داشته باشد، چگونه می‌توان نظریه‌ای موجه و عقلانی برای آن تدوین کرد؟

داوری در این صحبت به معنای تشخیص خوب و بد است. پس نیروی داوری سیاسی به معنای توانایی تشخیص این است که موضع و عمل سیاسی ما در یک دوره یا در مورد معینی خوب است یا بد. گفتنی است که این خوب و بد، از جنس خوب و بد اخلاقی است، که با درست و نادرست، و سودآور و زیان‌آور فرق دارد.

زندگی ما داوری است؛ ما همواره در یک موقعیت هستیم، و این وجود ما را موقعیت‌مند می‌کند. امر سیاسی ـ به معنای le politique / das Politische / the Political ـ که از نظر هانا آرنت کار گروهی برای یک شروع در پهنه همگانی است، مواجهه انسان‌ها با هم است و مواجهه یعنی قرار گرفتن وجهی در برابر وجهی دیگر؛ در چنین حالتی طبعا برای شروع باید بتوان داوری کرد: این وجه، آن وجه، یا هیچ کدامشان یا به نوعی هردوی آنها.

داوری هم در موقعیت صورت می‌گیرد و روند رسیدن به نتیجه طبعاً با نظر به موقعیت است. این نکته را ارسطو آن زمان دید که موضوع قیاس عملی را مطرح کرد که همچون قیاس نظری کبرا و صغرا دارد. کبرا یک گزاره کلی است، اما صغرا همواره گزاره‌ای است مربوط به موقعیت. آنچه تضمین می‌کند که ما درست داوری کنیم از نظر ارسطو در نهایت «فضیلت» است. او آن‌قدر واقع‌گرا بود که بداند نمی‌توان کتابی آموزشی درباره فضیلت تدوین کرد و آن را به کسی یاد داد و از او یک سیاست‌مدار، بافضیلت ساخت. کنش بافضیلت را صرفا با episteme نمی‌آموزیم، یعنی با آن معرفتی که در فلسفه تظاهر عالی خود را دارد. چنین کنشی از مقوله techné یعنی فن یا هنر هم نیست. اما ارسطو نوع سومی از دانایی را در مفهوم وسیع آن به ما معرفی کرده است که بر آن phronesis نام نهاده، یعنی خردمندی. خردمندی بسیاردانی نیست؛ بسیاردانی کسی را خردمند نمی‌کند. بنابر آموزش ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس* در باب تفکیک سه نوع دانایی، ذهن در عرصه معرفت کلی، یعنی episteme درگیر کلیات است، اما در هنروری (technè) و خردورزی عملی (phronesis)، هم به امر کلی و هم به امر جزئی نظر دارد. امر کلی در این دو زمینه حتما از طریق کسب معرفت کلی شناخته نمی‌شود. خود ممارست در هنروری و زندگی عملی فراهم آورنده نوعی episteme است. مثلا در نظر بگیرید که چراغ کوچکی تعبیه شده در اتومبیل شما روشن می‌شود که می‌دانید علامت یک خطر جدی است. نزد تعمیرکار می‌روید و مشکل را می‌گویید. او مثلا تسمه پروانه شما کنترل می‌کند. به نظر می‌رسد که او بر مبنای این گونه قیاس‌ها عیب‌یابی می‌کند:

۱

کبرا: اگر چنین چراغی روشن شد، اشکالی مربوط به موتور بروز کرده است.
صغرا: این چراغ روشن شده است.
نتیجه: موتور باید دچار مشکل باشد.

۲

کبرا: یک اشکال موتور داغ کردن است و در این مورد ابتدا باید دید که پروانه چگونه عمل می‌کند.
صغرا: این موتور ظاهرا اشکال دارد.
نتیجه: پس باید از نظر داغ کردن بررسی شود و در درجه اول باید دید پروانه اتومبیل کارش را درست انجام می‌دهد یا نه.

نکته این است که تعمیرکار حکم‌های کلی تشکیل دهنده کبراهای این قیاس‌ها را جداگانه به عنوان تئوری در شکلی همچون episteme یاد نمی‌گیرد. او مهارت عملی می‌یابد، یعنی ذهن و دستش واحدی را می‌سازند که چنان خودکارانه عمل می‌کنند که مرحله‌بندی عمل به صورت ۱. تأمل به صورت کبرا و صغرا چیدن، ۲.دست به آچار بردن. دشوار است در مورد پزشک، که در حرفه او نیز تئوری بسیار مهم است، هم بگوییم قضیه به همین صورت است. پزشک حاذق، پزشکی را می‌گویند که با توجه به یک یا چند دردنشانه به عمق مشکل جسمی رسوخ کند و آن را دریابد. اگر در تئوری یعنی در اپیستِمه نوعی فاصله‌گیری با امر جزئی را می‌بینم، در هنروری، هنرور رابطه‌ای بی‌فاصله با امر جزئی دارد، در نزد موضوع می‌ماند. این «ماندن-درنزد» نکته مهمی است. تعمیرکار ساعت‌ها آچار به دست با اتومبیل ما ور می‌رود، اما عیب را پیدا نمی‌کند. ور رفتن با چیزی هم «ماندن-درنزدِ» آن است. پس هر گونه «ماندن-درنزد»ی فضیلت

عملی محسوب نمی‌شود. باید به موضوع به شکلی خاصی نگاه شود، باید موضوع به شکل خاصی خود را به ما بنمایاند، و ما باید به شکلی خاصی به آن رو آوریم. پس مهم است که «ماندن-درنزد» با چه رویکردی، یا به اصطلاح پدیدارشناختی با چه Intentionای باشد.

در حوزه کاروزی فنی و هنری ما با موضوع‌های طبیعی یا برآمده از طبیعت سروکار داریم. در حوزه phronesis یعنی دانایی عملی، ما با انسان و عمل انسانی مواجه هستیم، به عنوان موجودی و کنشی که با موجودها و اتفاق‌های طبیعی فرق دارند. چه فرقی دارند، بماند. اما در اینجا هم اما عمل، «ماندن-درنزد» است، رواورانه (intentional) است، و اتکای محض به epistemé آن را با فضیلت نمی‌کند.

پیشینیان در فرهنگ‌های مختلف، بدون اینکه لزوما با بحث ارسطو آشنا باشند، متوجه تفاوت حوزه دانایی عملی با دانایی نظری بوده‌اند. نکته «بودن-درنزد» را هم در نظر گرفته‌اند، آنگاه که از طریق حکایت‌گویی تجربه انتقال داده و آموزش می‌داده‌اند. در حکایت ما روی‌کرده به موضوع مشخصی هستیم، با آن فاصله‌ای نظرورزانه نداریم، نزد آنیم. *گلستان و بوستان* برترین مظاهر phronesis سنت خطه فرهنگی ما به زبان فارسی هستند. تحلیل آنها ما را به یک قالب کلی می‌رساند: کسی یا کسانی وجود دارند که در معرض اتفاقی یا گرفتار موقعیتی هستند. حکایت با رویکرد به این موضوع خود آغاز می‌شود، نزد آنان می‌ماند، اما به شکلی خاص، و در این شکل خاص موضوع و ماجرایی که بر آن می‌رود پدیداری‌ای می‌یابد که روایت‌گر را به شکلی طبیعی به نکته حکمت‌آموز پایان حکایت می‌رساند.

هر حکایتی حاوی یک داوری است که در نکته حکمت‌آموز آن تقریر می‌شود. آن نکته معمولا تقریری کلی دارد، یعنی می‌تواند مثل یک حکم، کبرای یک قیاس عملی را بسازد. آیا قضیه به این صورت است که آن حکم ابتدا در ذهن راوی وجود دارد و او داستان را به جایی می‌کشاند که بتواند آن را رو کند؟ ممکن است چنین باشد. اما جذابیت حکایت‌های سعدی در این است که گویا او از داستان به حکمت می‌رسد، نه اینکه متناسب با یک نکته اخلاقی داستانی را جور می‌کند. در مورد *کلیله و دمنه* می‌توانیم بگوییم حکمت داستان بر خود داستان مقدم است، و این را راوی پنهان نمی‌کند، جایی که تصریح می‌کند «این مثال بدان آوردم تا بدانی...». *کلیله و دمنه* مثال می‌زند، *گلستان* حکایت می‌کند. حکایت‌های سعدی گذار از جزئی به کلی‌اند و این چیزی است که کانت به آن داوری تأمل‌ورز یا بازتابی (reflexives Urteil / reflective judgment) می‌گوید. امر جزئی به گونه‌ای پدیدار می‌شود که خودبه‌خود در زیر یک قاعده کلی قرار می‌گیرد. قاعده کلی‌ای که پیشتر تقریر نشده و با امر جزئی کشف می‌شود. مسئله همه بر سر این به گونه‌ای خاص پدیدار شدن است که مقدم بر آن، به گونه‌ای خاص نزد چیزی بودن است.

برگردیم به پرسش: آیا برای سیاست‌ورزی می‌توان نظریه‌ای موجه و عقلانی تدوین کرد؟ آری، اما نه یک آری ساده، مثلا به این صورت که بله، بفرمایید این هم کتابی در این باب؛ اگر آن را خوب بخوانیم می‌توانیم خوب سیاست‌ورزی کنیم.

برگردیم به سعدی. اگر از او خواهش می‌کردند کتابی بنویسید جامع حکمت عملی، به گونه‌ای که هر کس آن را بخواند، بتواند در موقعیت‌های مختلف رفتار درستی داشته باشد، به احتمال بسیار، چنین سفارشی را نمی‌پذیرفت و می‌گفت: قضیه به این سادگی نیست که می‌پندارید، بروید باب هفتم *گلستان*، «در تأثیر تربیت» را بخوانید تا بدانیم چه می‌گویم.

قلمرو: هانا آرنت سعی می‌کند با الهام از نظریه زیباشناختی کانت در *نقد قوه حکم*، ایده common sense را پیش بگذارد. آیا ایده آرنت می‌تواند پایه‌ای برای تدوین چنین نظریه‌ای باشد؟

هانا آرنت تیزبین و نکته‌سنج است، همواره در جستجو است و به قول خودش می‌خواهد بفهمد. او به یک جای معین نرسیده، اما در هر مورد ایده یا ایده‌هایی دارد که الهام‌بخش بوده‌اند. الهام‌بخش اصلی اما جستجوی اوست و نکته‌سنجی‌های او.

سیلا بن‌حبیب، که یکی از بهترین شارحان هانا آرنت است، روش او را با عنوان «ذات‌باوری پدیدارشناختی» (Phenomenological essentialism) توضیح می‌دهد. این روش در جستجوی ذات پدیده‌ها است، و ذات را در پدیده منفرد یعنی در یک ظرف زمانی- مکانیِ محدودِ یگانه نمی‌بیند، بلکه آن را پدیدارشدنی در زمان‌های مختلف و مکان‌های مختلف می‌داند. پدیداری اصیل هم‌پیوند است با رویکردی ممتاز به پدیده. پس مهم است که ما کجا/ کی/چگونه به پدیده روی آوریم. مثلا امر سیاسی کجا/ کی/چگونه پدیداری اصیل خود را دارد و کجا/ کی/ چگونه به آن رو آوریم تا بر ما پدیدار شود. به همین سان می‌توانیم در جستجوی ذات امر اجتماعی برآییم. در این مورد دست‌کم یک اشکال این روش این است که ذات امر سیاسی را از امر اجتماعی جدا می‌کند. از طرف دیگر این خوبی نسبی را دارد که وقتی متوجه امر سیاسی است، بر آن نور تندی می‌تاباند، و ما ظرایفی را می‌بینیم که در حالتی دیگر آنها را درنمی‌یابیم؛ درنمی‌یابیمشان وقتی به آن به خاطر روابطش با چیزهای دیگر خیره نشویم و آن روابط مدام ذهن ما را به این سو و آن سو ببرند.

اِشکال روش پیامدهای خود را دارد: تفاوت پدیدارشناختی به صورت تفاوت هستی‌شناختی دیده می‌شود و نه صرفا یک تفاوت رویکردی یا نگره‌ای (attitudinal). بر این قرار است که هانا آرنت جدایی غیرقابل دفاعی میان زندگی نظری و زندگی عملی می‌افکند و در Human Condition سه حوزه مجزا می‌بیند: زحمت (labor، یا تلاش بقا)، کار (که تولیدی و خلاق است) و کنش.

حوزه کنش کجاست؟ محل اجتماع، جایی با نمونه تاریخی آگورا در آتن حول و حوش دوران سقراط. هانا آرنت امر سیاسی را در جایی آگوراوار می‌بیند، جایی که ذات‌باورانه جدا شده است هم از کارخانه، هم از خانه. با تمرکز بر

عرصه امر سیاسی، هانا آرنت در پی آن است که ببیند در آن کنش چگونه صورت می‌گیرد، کنش چگونه به کنش جمعی تبدیل می‌شود، چگونه عده‌ای جمع می‌شوند و کاری را می‌آغازند.

چیزی باید افراد را پیوند دهد، چیزی پیشتر از منافع مشترک، دیدگاه‌های مشترک. من برای اینکه ببینم آیا با شما اتفاق نظر دارم، ابتدا باید حرف شما را بفهمم، از دریچه چشم شما به جهان نگاه کنم. تازه پس از آن است که به اتفاق نظر، اشتراک نظر، یا اختلاف نظر با شما پی می‌برم. باید یک «حس مشترک» میان ما وجود داشته باشد. این حس مشترک یادآور یک حس مشترک دیگر است: چیزی را با بخشی ازحواس پنج‌گانه یا جمع آنها احساس می‌کنم، اما از کجا بدانم آنچه صدایش را می‌شنوم، همانی است که می‌بینمش، یا لمسش می‌کنم؟ ارسطو، ابن سینا و دیگران می‌گویند حس دیگری وجود دارد که همه این داده‌های حسی را جمع می‌کند و موضوع مشترک آنها را اندرمی‌یابد. به این هم حس مشترک می‌گویند. common sense ابتدا در این معنا به کار رفته و بعد باری «اجتماعی» یافته که تصور می‌کنم مثل موارد مشابه دیگر، مبتکر آن رواقیان بوده‌اند. گذار از حس مشترک، به عنوان حس مشترکی که فیلسوفان دیار ما هم آن را حس باطنی می‌دانستند، به حسی که از بطن خارج می‌شود، و به اصطلاح کانت «گسترده» می‌گردد، به ساده‌ترین بیان این گونه صورت گرفته است: همان گونه که میان چشم و گوش باید حس مشترکی باشد، لابد باید میان من و شما هم درک مشترکی باشد که می‌توانیم همدیگر را بفهمیم و دریابیم که داریم درباره یک چیز سخن می‌گوییم. در این معنای جدید، وقتی که خواستند sensus communis / koinē aísthēsis را به آلمانی بیان کنند آن را از جمله «حس انسانی» (Menschensinn) خواندند. از این حس انسانی تا آنچه اینک در فارسی متأثر از اصطلاح فرانسوی bon sens بدان عقل سلیم می‌گوییم، راهی نیست. اما در واقع از حس مشترک باطنی تا حس مشترک جمعی راهی است که از اسکاتلند می‌گذرد، جایی که کوشش شد بنای فلسفه بر خرد متعارف مشترک میان انسان‌ها گذشته شود. کانت در *سنجش خرد ناب* این بنیاد را سست تشخیص داد، اما در زیبایی‌شناسیِ «سنجش نیروی داوری» دوباره به سراغ آن رفت، آن هَم به این صورت: مثلا فکر کنید که من گل‌فروشم. خودم به عنوان آدمی که حس و سلیقه دارد، برخی گل‌ها را خوش نمی‌دارم، آنها را دلپسند نمی‌دانم. اما می‌دانم که مردمی هستند که درست همان گل‌ها را زیبا می‌دانند و می‌پسندند. پس آنها را هم در گل‌فروشی‌ام می‌گذارم. در این قضیه، حساب و کتاب‌های بازاری را بگذارید کنار و فقط این را در نظر گیرید که من به پسند دیگران هم فکر می‌کنم، پسند دیگران را هم در نظر می‌گیرم.

تجسم فضایی روند در نظر گرفتن پسند دیگری شاید به این صورت باشد: «آگاهی» از ذهن من درمی‌آید، گسترده می‌شود، از جایی عبور می‌کند، وارد محدوده ذهن شما می‌شود، و از منظر «آگاهی» شما به موضوع می‌نگرد، سپس برمی‌گردد، و مرا از آگاهی و پسند شما آگاه می‌کند و برپایه این آگاهی گسترده شده، من پسند و آگاهی شما را هم در نظر می‌گیرم. آگاهی من گسترده شده است، اما انتقال آن روی چه چیزی صورت گرفته، بر چه چیزی پا نهاده و از این ذهن به آن ذهن عبور کرده؟ این حامل، این ریل ممکن کننده انتقال همان حس یا درک مشترک است، همان حس انسانی. به گفته کانت این حس باعث می‌شود که وقتی ما در مورد چیزی داوری می‌کنیم به صورتی پیشین داوری دیگران را هم در نظر گیریم و بدین‌سان از توهم‌های ذهنیِ خصوصی امکان نجات بیابیم. این تقابلی که کانت ایجاد می‌کند میان داوری ذهنی- خصوصی با داوری‌ای که می‌تواند در فضای عمومی مشترک با اتکا بر آن درک مشترک انسانی بیان شود و مدعی اعتبار باشد، توجه هانا آرنت را به خود جلب کرده است، توجه کسی را که روش ذات‌باورانه* پدیدارشناختی‌اش پیشتر تقابل خصوصی-عمومی را مقرر کرده است. او میان این دو تقابل توازی برقرار می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که در درک مشترک یا همان عقل سلیم چیزی به مثابه آگاهی پهنه همگانی ببیند. امید او به این است که داوری سیاسی سلیم را بر چنین عقل سلیمی استوار کند. او آیشمن را بی‌فکر (Thougtless) خوانده است. پرسیدنی است که آیا فکری که آیشمن از او محروم بوده، همین عقل سلیم است؟ به نظر من پاسخ هانا آرنت به این پرسش آری است، البته با صدایی لرزان و مردد. همین جا اشکالات طرح او عیان می‌شود.

کانت به عقل سلیم اعتماد ندارد، نه در حوزه معرفت، نه در حوزه اخلاق. خود کانت به ما نشان داده است که اگر بخواهیم دست به بررسی انتقادی آگاهی در پهنه عمومی بزنیم و سنجه‌ای داشته باشیم برای اینکه در این پهنه غیر اخلاقی رفتار نکنیم، چه رویه‌ای باید پیش گیریم. مایلم در ادامه به این بازگردیم که رویه کانتی چه می‌تواند باشد. اما اینجا نخست به نگاه انتقادی او توجه کنیم: اگر کانت را با هانا آرنت روبرو کنیم، به احتمال بسیار خواهد گفت که آرنت بیهوده امری خطیر را بر عقل سلیم بار می‌کند؛ آن حس مشترک تنها در امور مربوط به ذوق و پسند کارآیی دارد. یک پاسخ هانا آرنت به کانت ممکن است چنین باشد: این بی‌اعتمادی شما به دلیل بی‌اعتمادی عمومی‌تان به جهان نمودهاست؛ من به دوگانه بود و نمود باور ندارم و رخداد حقیقت را در زندگی فعال می‌بینم، آن هم در کنش در پهنه عمومی. Vita activa بر Vita contemplativa اولویت دارد و تمام تلاش من اعاده حیثیت به زندگی فعال است که در سنت در مقایسه با زندگی عزلت‌گزینانه نظری کم‌قدر شده است.

اما برخی نکات انتقادی: آن درک مشترک یا عقل سلیم منحصر به حوزه عمومی نیست، در حوزه خصوصی هم عمل می‌کند. آرمانی کردن پهنه عمومی، منجر به آرمانی کردن عقل سلیم و آگاهی عملیاتی (operational) مربوط به آن یعنی آگاهی گسترده شده است. آگاهی گسترده لزوما والا نیست. آیشمن هم آگاهی گسترده

داشته، دست‌کم مطمئنیم که بنابر اصطلاحی مربوط به فرهنگ سیاسی ولایی در ایران، در حزب نازی و تشکیلات آدم‌کشی آن ذوب بوده، از خود گذشته بوده، حتما داوری فرماندهان و همردیف‌ها و شاید زیردستی‌هایش را هم در نظر می‌گرفته. اشکال کار هانا آرنت این است که کنش را در یک معنای agonal یعنی رزمجویانه، قهرمانانه و بگوییم متشخص در نظر می‌گیرد، و کنش مردان بزرگ تاریخی در یک مفهوم والای کلاسیک یونانی- رومی را در نظر دارد. برخورد تحقیرآمیزش به همه انقلاب‌ها، به جز انقلاب آمریکا، به این برمی‌گردد که در آنها تنگ‌نظری و خشم و کین طبقات فرودست را می‌بینند.

هانا آرنت هم قهرمانان را بررسی کرده، هم ضد قهرمانان را. ضد قهرمانان این مشخصه را دارند که بی‌فکر (Thougtless) هستند. دو نمونه: آیشمن و نمونه دیگری که کم به آن توجه می‌شود: شوراهای یهودیان (Judenräe) که هانا آرنت پیشرو برخورد انتقادی به کارکرد آنها در دوران نازی‌هاست، کارکردی که تا حد همدستی می‌رسد. هانا آرنت هیچ‌گاه نتوانست بی‌فکری این نمونه‌های بد را توضیح دهد. هر چه بیشتر توضیح داد، بدتر شد.

اما نمونه‌های خوب و قهرمان: آنانی که در مجموعه *انسان‌ها در عصر ظلمت* (ترجمه شده به فارسی به قلم مهدی خلجی) معرفی شده‌اند. اولین مقاله این کتاب به لسینگ اختصاص دارد که هانا آرنت در مورد او می‌نویسد «هرگز با جهانی که در آن زیست آشتی نکرد». این سخن را در مورد بقیه آن شخصیت‌ها هم می‌توان گفت. همه آنها با عقل سلیم روزگارشان مشکل داشتند و داوری‌های بسیاری از اطرافیان‌شان را نمی‌توانستند در نظر گیرند، مگر برای پس زدن و ارائه نمونه‌های پست. همه سیاست‌ورز بودند و اتفاقا سیاست را در پهنه همگانی مستقر پیش نبردند، تمام تلاش آنان بر ایجاد یک پهنه بدیل استوار بود. اما هانا آرنت از کنش به طور کلی حرف می‌زند، نه کنش بدیل، و از sensus commuins به طور کلی حرف می‌زند، نه sensus commuins بدیلی که تازه باید ایجاد شود.

خلاصه کنم: هانا آرنت موفق به حل مسئله نشده است، اما به ما کمک کرده آن را بهتر بفهمیم. او مثلا کمک می‌کند سعدی را هم بهتر بهفمیم. اگر آرنت در درک از کنش به مدل تشخصی (agonal) توجه ویژه دارد، توجه سعدی به مدل روایی (narrative) است. او به ما تذکر می‌دهد که همه در متن یک داستان عمومی قرار داریم که بسی پیشتر از ما آغاز شده و پس از ما هم ادامه خواهد یافت و هیچ سلطانی، هر چند مقتدر، نمی‌تواند داستان را دگرگون کند و در نهایت تنها قادر است مزاحمتی ایجاد کند. او می‌گوید بازی را برهم نزنیم؛ و برای هر کس جایی در بازی در نظر می‌گیرد که طبعا طبق کلیشه‌های طبقاتی و جنسیتی دوران خویش است، اما برای او همسازی و همبازی بودن بر هر چیزی اولویت دارد. او فقط در عرصه زیبایی و خلاقیت ادبی نگاهی تشخصی دارد. این مدل روایی بهتر با انگاشت ارسطویی دانایی عملی (phronesis) می‌خواند تا مدل تشخصی. البته آرنت، از یک مدل تشخصی ناب پیروی نمی‌کند و این نظر که او درکی نیچه‌ای دارد، مورد نقد موجهی در میان آرنت‌شناسان قرار گرفته است.

در راستای این بحث می‌توان ایده‌ای پروراند در تفسیر قرآن. با اعمال تئوری کنش (action theory) مورد الله می‌توانیم دو گونه کنش از هم تشخیص دهیم، یکی کنش agonal-expressive است، یعنی کنش تشخصی خودبیانگر و یکی کنش روایی. کنش خودبیانگر در جایی است که الله خودستایی می‌کند و می‌گوید چنین و چنان است و چقدر قدرت دارد. در این حال به نظر می‌رسد که او آغازگاه مطلق یک داستان است، ملاحظه هیچ چیزی را نمی‌کند؛ می‌تواند کن فیکون و زیر و زبر کند. او فرمان می‌دهد و اطاعت می‌خواهد. اما او یک کنش روایی هم دارد، آنجایی که قصه تعریف می‌کند، می‌گوید بخشنده است، چنانکه بخشیده است؛ در گذشته هم بسی چیزها رخ داده و او به بندگانش یاری رسانده است؛ اسلام هم دینی است مثل دین‌های دیگر؛ او همان خدای ابراهیم و موسی و عیسی است؛ پس نباید از او به عنوان چیزی غریب ترسید و خود را مورد تهدید دید. نکته جالب این است که مسلمانان سخت‌کیش بیشتر به آن گفتارهای تشخصی الله توجه دارند، اما کسانی که اهل مدارا هستند، بر گفتارهای روایی تکیه می‌کنند.

قلمرو: به نکته‌های مهم و متعددی اشاره کردید که امیدوارم در ادامه بحث بتوانیم دست‌کم به برخی از آنها برگردیم. همان طور که می‌دانید مسئله آرنت فروپاشی ارزش‌ها به ویژه از آستانه قرن بیستم la fin de siecle به این سوست. ولی در نخستین دهه‌های قرن بیست و یکم بشر نتوانسته در بهبود و بازسازی قوه داوری و توانایی خود در تشخیص خوب از بد چندان کامیاب باشد، چه بسا نیروی داوری اخلاقی در آدمیان سست‌تر و تباه‌تر شده باشد. در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که برخی بدان نام «عصر پساحقیقت» (post-truth) داده‌اند، مردم دیگر به سختی به چیزی یا کسی اعتماد می‌کنند، رسانه‌ها و سیاست‌مداران به کنار، حتی روشنفکران هم جایگاه اجتماعی سابق خود را از دست داده‌اند، رسانه‌های اجتماعی هم کاربران میلیاردی دارند. بیشتر کاربران هم‌زمان از رسانه‌های بسیاری استفاده می‌کنند و این قدرت تمرکز و فرصت اندیشیدن و سنجیدن را از آنها گرفته است. این جمله بسیار شنیده می‌شود که «این نظر شماست» یا «نباید دیگران را قضاوت کرد». در سطحی کلان دیکتاتوری‌های نرم soft dictatorship یا اشکال نوین استبدادی که Electoral authoritarian regimes یا قالب‌های ژنریک فاشیسم دیگر حتی در غرب هم منفور و محکوم همگان نیستند و گاه این امر شکل‌های حیرت‌انگیزی می‌یابد؛ مثل حمایت بخش عمده‌ای از اپوزیسیون ایران از سیاست‌های هسته‌ای یا منطقه‌ای جمهوری اسلامی. مرز میان خوب و بد آن‌قدر به طور فزاینده در حال محو شدن است که توجیه زندگی در نظام‌های خودکامه، همکاری و یا حداقل انفعال و بی‌تفاوتی در برابر آن چندان وجدان کسی را نمی‌گزد. در چنین دورانی که اختلاف در داوری انسان‌ها، سقف و ستون اخلاق را زیر آوار نسبیت ویران کرده چگونه می‌شود به کالبد امر اخلاقی جان دوباره بخشید تا بر پایه آن بتوانیم امر سیاسی را ممکن کنیم؟ همین طور آیا فکر نمی‌کنید باید میان «حدّاقل شعور»/«عقل سلیم» و افکار عمومی یک دوره تمایز قرار داد؟ وقتی آرنت از عقل سلیم سخن می‌گوید مرادش درک مشترک انسان‌ها در همه دوره‌ها نیست و گرنه سخن گفتن از «عصر ظلمت» معنا و مبنایی نمی‌داشت. به همین دلیل است که آرنت به متفکران کلاسیک برمی‌گردد، به ارسطو، سنت آگوستین و کانت.

Common sense که به فارسی به آن از جمله حس مشترک، ادراک مشترک، فهم همگانی و عقل سلیم می‌گوییم، مفهموم مبهمی است. همه این معانی خودشان مبهم و نیازمند تحلیل هستند. اِشکال به برگردان اصطلاح در زبان فارسی برنمی‌گردد. نویسنده یکی از بهترین مقالات درباره تاریخ این مفهوم[1] می‌گوید که واژه آلمانی Gemeinsinn با Common sense مترادف نیست. Common sense خیلی انگلیسی است، نه به اعتبار زبان انگلیسی، بلکه به اعتبار عقل سلیم جزیره، عقل سلیم مردمی که پیشتاز تشکیل مجلس شورا بودند و در آن ابتدا اشراف و بعد عوام حق‌دار شده بودند. به عقل سلیم انگیسی حق تعلق دارد. فیلسوف آلمانی در مقابل حق دارد که به عقل همگانی، شک داشته باشد و آن را سلیم نداند. ما ایرانی‌ها هم خوب است به سلامت عقل سلیم باور نداشته باشیم.

توماس رید (Thomas Reid)، فیلسوف اسکاتلندی معاصر کانت، که عنوان فلسفه‌اش Common sense است، به دیوید هیوم انتقاد می‌کرد که شکاک شده است، چون به عقل سلیم جمعی اعتماد نمی‌کند. کانت با نقد او بر هیوم آشنا بود و آن را نمی‌پسندید. کانت صریحاً مخالف فلسفه عقل سلیم رید بوده است. آن مفهوم تجربی از عقل را عامیانه می‌دانست و فکر می‌کرد نمی‌توان بنای فلسفه و دانش را بر بنیاد آن استوار کرد.

به شرحی که رفت، آنچه هانا آرنت درباره Common sense می‌گوید، چندان روشن نیست. شارحان شاید این را به حساب آن بگذارند که او فرصت نیافت بحث خود را درباره نیروی داوری (قضاوت) تکمیل کند. همین پرسش شما - آیا باید میان «حدّاقل شعور»/«عقل سلیم» و افکار عمومی یک دوره تمایز قرار داد؟ - به قلب مسئله می‌زند، و آن این است که: آیا Common sense یک مقوله هنجارین (normative) است، یا به یک فکت، واقعیتی چون افکار عمومی اشاره دارد، از جنس بایستی است، یا هستی است؟ ما می‌توانیم یک Common sense را بیابیم که در برابر قدرت به شکلی مقاومت می‌کند. این همان چیزی است که به آن «عرف» می‌گوییم. مقاومت عرف در آیین اسلام عملا به رسمیت شناخته شده - البته تا حدی و با چندین اما و اگر. عرف، محدود کننده حکم فقهی است، محدود کننده حکم سلطانی هم بوده است و هر سلطان عاقلی می‌دانسته که نباید به عرف بی‌توجه باشد، مخصوصا وقتی از محلی دیگر می‌آمده، می‌بایست در محل اِعمال قدرتش عرف محل را در نظر بگیرد. تحصیل دختران، کار زنان، رانندگی کردن زنان، و شرکت زنان در انتخابات وارد عرف مردم ایران شده بود، و به این خاطر، آنچنان‌که دیدیم، فقها ناچار شدند آن را در نظر گیرند، وگر نه، اگر اختیار به طور کامل با خودشان بود، زنان را به کل خانه‌نشین می‌کردند. گاهی امتیازهایی به اسلام داده می‌شود که بایستی به مقاومت عرف در برابر اسلام داده شود.

عرف در آداب و رسوم تداوم ایجاد می‌کند، در حالی‌که خود نیز در تغییر است. اما کار عرف تنها مقاومت در برابر تغییراتی نیست که قدرت‌ها می‌خواهند به نفع خود ایجاد کنند. عرف همسازی هم ایجاد می‌کند، در آن بسی رسم و عادت و باور ارتجاعی هم وجود دارد.

اما «عرف» دیگر آن چیزی نیست که قبلا بود. سنت در هم شکسته شده و هم‌زمان بنابر مصلحت بازار، توریسم، صنعت فرهنگی و مصلحت قدرت حاکم پیاپی اختراع می‌شود. هانا آرنت میدان‌های ایده‌آلی را در ذهن دارد که Common sense در معنای ادراک مشترک در میان شهروندان و عرفی که سنت دیروز را به امروز پیوند دهد و پهنه تاریخیتی راه‌گشای آینده شود، در آنها پدیدار گردد. اما آنها وجود ندارند و شک هم هست که آیا اصلا در گذشته بدان صورت آرمانی شده وجود داشته باشند.

آنتونیو گرامشی هم می‌خواست در Common sense سنگر مقاومت در برابر فاشیسم برپا کند. شاید آن هنگام که در زندان موسولینی در این باره می‌نوشت، این کار شدنی بود. عرصه‌های مراوده میان کارگران وجود داشت، در کارخانه و سندیکا و کافه و محله، و در آن عرصه‌ها می‌شد این سنگرها را با مصالح مناسبی برپا کرد که عملا وجود داشت و به خاطر آنها نگاه گرامشی به Common sense مثبت بود. اما اکنون کار بسیار مشکل شده. ما در عصر مراوده و هم‌رسانش (communication) به سر می‌بریم، اما سطح هم‌رسانش واقعی، آن چیزی که حس و غم‌خواری مشترک ایجاد کند و یک جهان مشترک بسازد، مدام نزول پیدا می‌کند.

گرامشی به نظر واقع‌بین‌تر از آرنت است و دید نخبه‌گرای او را ندارد. فکر می‌کنم اگر گرامشی آثار هانا آرنت را می‌خواند، می‌گفت که Common sense مورد نظر آرنت به آن حس مشترکی که میان مردم برقرار است ربطی ندارد و به همبستگی طبقاتی و همبستگی در برابر زورگویان برمی‌گردد. کمونیست ایتالیایی Common sense را عرصه نبرد می‌داند، چیزی متناقض می‌داند که باید در آن پا سفت کرد و مبارزه‌ای را پیش برد برای پالایش دادن آن. برای هانا آرنت Common sense راه حل است، برای گرامشی در درجه اول مسئله است، یا بهتر بگوییم مسئله‌گاه است، پهنه‌ای است همتافته از مسائل که او در آن دنبال راه حل می‌گردد.

وقتی می‌گوییم اکنون به جهت پیچیدگی همتافته کار دشوار شده، به این معنا نیست که در دوران گرامشی ساده بوده. به یاد بیاوریم که در آن دوران موسولینی ـ که زمانی سردبیر «آوانتی»، ارگان سوسیالیست‌ها بودـ شده

بود رهبر فاشیست‌ها و در فاشیسم برآورده شدن حقوق کارگران و کل ملت را می‌دید و توده عظیمی هم به این امر باور داشتند. در آلمان هم حزب هیتلر «حزب ناسیونال‌سوسیالیست کارگران آلمان» نام داشت و کارگران زیادی را به خود جلب کرده بود. در همان دوران، پیش از شروع جنگ، استالین با هیتلر پیمان صلح بسته بود. منظور این است که دوره، دوره ابهام و سردرگمی بود. هابرماس دوره ما را دوره «ناروشنی جدید» نامیده است، اما حقیقت این است که دوره‌ای هم که گرامشی یادداشت‌های زندان را می‌نوشت دوره ناروشنی بود. آن دوره در زمان خودش جدید بود در مقایسه دوره پیشین، دوره ناروشنی آستانه جنگ جهانی اول که برخی احزاب سوسیالیست به بودجه جنگی رأی دادند و توده‌های وسیعی، مثل خمینی جنگ را نعمت الهی می‌دانستند. در مورد ایران هم که قضیه روشن است. در پرسش، مثال‌های خوبی زدید. کلا می‌توانیم از بلای اسلامیسم سخن گوییم که فضا را غبارآلود و کدر کرده، خاک آن در چشم خیلی‌ها رفته و چه صداهایی را که خفه نکرده، چه در ایران، چه در جاهای دیگر.

می‌دانیم که هانا آرنت میان مفهوم Common sense ـ که در اینجا به آن می‌گوییم حس مشترک یا درک مشترک ـ با ایده کانتی گسترش آگاهی پیوند برقرار کرده است. در پاسخ به پرسش قبلی در جایی که تلاش شد به صورتی شماتیک رابطه درک مشترک و آگاهی گسترده توضیح داده شود، قضیه این گونه دیده شد: «آگاهی» از ذهن A درمی‌آید، گسترده می‌شود، از جایی عبور می‌کند، وارد محدوده ذهن B می‌شود، و از منظر «آگاهی» B به موضوع می‌نگرد، سپس برمی‌گردد، و A را از آگاهی و پسند B آگاه می‌کند و برپایه این آگاهی گسترده شده، A پسند و آگاهی B را نیز در نظر می‌گیرد. در این حالت می‌گوییم آگاهی A گسترده شده است، اما انتقال آن روی چه چیزی صورت گرفته، بر چه چیزی پا نهاده و از این ذهن به آن ذهن عبور کرده؟ این حامل، این ریل ممکن کننده انتقال همان حس یا درک مشترک است، همان حس انسانی. یک پرسش ساده این است که بُرد این عبور چقدر است؟ آیا فاصله A–B (فاصله مکانی، اعتقادی، فرهنگی، قومی ...) هر اندازه باشد، باز امکان گسترش وجود دارد؟ آیا امکان گسترش تابع فاصله نیست؟

سعدی گفته است:

بنی‌آدم اعضای یک پیکرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار/ دگر عضوها را نماند قرار

در اینجا پیکر مبنای حس مشترک است، و این مبنا خود مبنایی هستی‌شناسانه دارد که سعدی آن را با هم‌گوهر بودن توضیح می‌دهد.

اما کاش رابطه آدمیان با هم چنان بود که سعدی می‌گفت. وقتی خود سعدی دست به قتل یک برهمن می‌زند (باب هشتم *بوستان*: حکایت سفر هندوستان و ضلالت بت پرستان؛ البته داستان باید ساختگی باشد)، و با افتخار می‌گوید که «تمامش بکشتم به سنگ آن خبیث» این حس هم‌گوهری را ندارد. در این حالت فاصله A–B آن قدر دور است که درد این «عضو» به آن «عضو» منتقل نمی‌شود.

هانا آرنت نسبت به یهودیان و کشور اسرائیل همدلی دارد. اما به رنج فلسطینیان توجه خفیفی دارد، توجهی آن‌قدر کم که نمی‌توان به آن همدلی گفت. یعنی ما در اینجا یک A–C (آرنت ـ فلسطینی) داریم که به مراتب فاصله‌مندتر از A–B (آرنت ـ اسرائیلی) است. به عبارت دیگر آگاهی هانا آرنت به نحوی خاص، به نحوی انتخابی گسترش می‌یابد. اتفاقا این نمونه خوبی است برای تست اندیشه هانا آرنت. اگر داوری سیاسی‌اش مبانی انتقادی شفاف‌تری می‌داشت، می‌بایست دفاع شفاف محکمی از حقوق فلسطینیان می‌کرد.

هانا آرنت، هم می‌خواهد هنجارگزاری کند، هم می‌خواهد از هنجارگزاری اجتناب ورزد. کوشش می‌کند ایده‌ای توصیفی از Common sense با مقولاتی کانتی عرضه کند، و تصور می‌کند از مدلی که ساخته، که مدل یک آگورا است، هنجارهای لازم برای داوری سیاسی سلیم استنتاج می‌شود. اما خود مدل هنجارین است، مدل جامعه بافضیلت، و هنجار بنیادین آن فضیلت آگاهی گسترده است. نتیجه هم طبعا فاضلانه است، یعنی برآمد مدل فضیلت آگاهی گسترده است؛ و این یعنی اینکه هانا آرنت چیزی را در مدلش می‌گذارد و در نهایت همان را از آن استنتاج می‌کند.

هانا آرنت بر توانایی گسترش آگاهی نظر دوخته و در آن راهی برای داوری جامعه یافته است. می‌توانیم بگوییم اگر common sense راهگشای آگاهی گسترده شود و آگاهی گسترده common sense را به راستی به پهنه حس انسانی همبستگی‌ساز تبدیل کند، آنگاه از خطر شکاف‌هایی بدان گونه که گروهی بخواهد گروهی دیگر را نابود کند، کاسته می‌شود. از این زاویه، یک مسیر تربیت‌شناسانه باز می‌شود. این تربیت‌شناسی به ما می‌گوید که چه چیزی را باید در فرهنگ تقویت کنیم و به ویژه به کودکان و نوجوانان چه باید بیاموزیم. مسیر این تربیت‌شناسی به راستی گشوده شده است، از یک طرف توسط ژان پیاژه و پیروانش و از طرف دیگر توسط مکتب میان‌کنش‌گری نمادین (symbolic interactionism) جان هربرت مید. دهه ۱۹۸۰ اوج پروژه‌هایی در پداگوژی بود برای اینکه به کودک و نوجوان از طریق چرخش نقش در بازی و صحنه‌های نمایشی یاد بدهند که چگونه از دریچه چشم دیگری هم به جهان بنگرند و آگاهی‌شان را به بیان کانتی گسترش دهند. این پروژه پداگوژیک اکنون جزو ثابت آموزش و پروش مدرن اخلاق‌گرا و همبسته‌ساز است.

اما این آن چیزی نیست که شما در پرسش آغازین مطرح کردید: اینکه آیا می‌توان برای داوری حق‌مدار سیاسی معیارهایی عمومی داشته باشیم.

قلمرو: بحث common sense را از آن رو پیش کشیدم که کانونِ نظریه داوری آرنت است. خودِ نظریه داوری و شاید سراسرِ اندیشه سیاسی آرنت هم پاسخی است به بحرانِ

تجدد، نه فقط جنگ‌ها و خشونت‌های سده بیستم، بلکه فراتر از آن بغرنجی که زاده خودِ تجدّد است، یعنی بغرنجِ داوری میان خوب و بد که با «مرگ خدا» و زوال بنیادهای مابعدالطبیعی یافتن مبنا و معیاری برای تمایز میان آن دو دشوار می‌شود. این پرسش ذهن را می‌گزد که آیا در عصر « مرگِ خدا» و «بی خانمانیِ چاره‌ناپذیر و بی‌بازگشت» انسان مدرن، اساسا جستجویِ شالوده‌ای «انسانی، بس بسیار انسانی» برای بازشناسی نیک از بد ممکن است؟ آیا محکوم بودن هر انسانی به نگریستن به جهان از یک «چشم‌انداز» خاصِ خود، و نشستن «تأویل» به جای حقیقت، دیگر راهی برای رهایی ما از داوری سوبژکتیو برجا می‌گذارد؟

به اشاره و شرح شما از اصطلاحِ پربسامدِ common sense در زبانِ آرنت می‌توان افزود که وی در پاره‌های بسیاری از آثارش common sense را احساسی شهودی نسبت به جهانی بودن worldliness و سیاسی بودن تعریف کرده؛ «حس ششمی ... که ما را در چارچوب جهانی مشترک common world قرار می‌دهد و پیدایش جهانی مشترک میانِ انسان‌ها ممکن می‌سازد.» ولی با نقدهای کوبنده‌ای که بر نظریه داوری آرنت شده و برخی از آنها را شما یاد کردید، گویی ما دوباره به وضعیتِ پیش از آرنت می‌رسیم، چون نقدِ مهمی بر این نظریه آن است که به سبب تأکید گزاف آرنت بر معیارهای موجودِ داوری، حاصل آن یا اخلاق‌ستیزی است یا نسبیت‌گرایی.

پرسش من این است: آیا می‌توان نظریه داوری آرنت را با توجه به نقدهای چند دهه گذشته، بازسازی کرد و این «خلأ هنجارین» (normative lacuna) در نظریه وی را پوشاند و حقوق بشر و برابری میان آدمیان را سنجه معقولیت و اعتبارِ باورهایمان قرار داد؟ هابرماس و دیگران گفته‌اند نظریه داوری سیاسی آرنت مبنا و محتوای شناختی ندارد، سراپا noncognitive است، و در آن میان حقیقت و دیدگاهِ سیاسی تمایزی دیده نمی‌شود. در بازسازی نظریه آرنت، آیا می‌توان بر شکافِ عقلانی میان دیدگاه‌های سیاسی پُلی بست و میان استدلال‌های رقیب رابطه‌ای حقیقت‌بنیاد و شناختی تصوّر کرد تا امکان تمییز میان درست و نادرست پدیدآید و ترجیح استدلالی بر استدلالِ دیگر موجه نماید؟

به کانت رجوع کنیم. پیشتر هم در اشاره به کانت گفتم که مایلم دوباره به او برگردم. از این صحبت شد که کانت به عقل سلیم اعتماد ندارد، نه در حوزه معرفت، نه در حوزه اخلاق. او با این پرسش درگیر شده که اگر ما در فضایی مه‌آلود گرفتار آمدیم، دنیایی واقعا آشفته و سرگیجه‌آور و ما امکانی برای جهت‌یابی نداشتیم، آنگاه چه کنیم. او نوشته مهمی در این باره دارد با عنوان *جهت‌یابی در اندیشه به چه معناست؟*[2] او سه شرط برای جهت‌یابی درست برمی‌شمرد و در ادامه بحث خود یک شرط مهم دیگر هم به این سه شرط می‌افزاید.

چهار شرط کانت برای جهت‌یابی صحیح از این قرارند: فرض کنیم ما در فضای مه‌آلودی گرفتار شده‌ایم. در این فضا برای اینکه بدانیم کجا باید رفت و چه باید کرد نظری را راهنمای خود می‌کنیم. کانت می‌گوید در درجه اول مواظب باشید که نظرتان منسجم و عاری از تناقض درونی باشد، به سخنی دیگر، منطقی باشد. کانت همچنین می‌گوید مواظب باشید که ایده‌هایی به فکر شما انتظام بخشند که جامعیت اخلاقی شما را تضمین کنند. شما باید به طور مطلق نیک‌خواه باشید، و این میسر می‌شود اگر هر چه را که می‌خواهید پیش‌گیرید، بتوانید به صورت یک قاعده جهان‌شمول تقریر کنید. و سوم اینکه جنبه پراگماتیک قضیه را در نظر گیرید، یعنی ببینید هر فکری که دارید در واقعیت چه به بار می‌آورد. اما نکته یا شرط چهارم این است که هر کاری می‌کنیم باید چنان باشد که پهنه آزادی و امکان انتخاب را گسترش دهد، نه اینکه محدود کند.

اگر کانت را با هانا آرنت روبرو کنیم، به احتمال بسیار خواهد گفت که آرنت بیهوده امری خطیر را بر عقل سلیم بار می‌کند؛ آن حس مشترک تنها در امور مربوط به ذوق و پسند کارآیی دارد. یک پاسخ هانا آرنت به کانت ممکن است چنین باشد: این بی‌اعتمادی شما به دلیل بی‌اعتمادی عمومی‌تان به جهان نمودهاست؛ من به دوگانهٔ بود و نمود باور ندارم و رخداد حقیقت را در زندگی فعال می‌بینم، آن هم در کنش در پهنه عمومی. Vita activa بر Vita contemplativa اولویت دارد و تمام تلاش من اعاده حیثیت به زندگی فعال است که در سنت در مقایسه با زندگی عزلت‌گزینانه نظری کم‌قدر شده است.

اگر این بحث کانت در رساله *جهت‌یابی* را با بحث داوری مرتبط کنیم، ابتدا باید متمرکز شویم روی ایده‌های انتظام‌بخش. مقابله داوری‌ها با یکدیگر ترسیم و توصیف شدنی است به عنوان مقابله‌های ایده‌های انتظام‌بخش آنها. ایده‌های انتظام‌بخش در این معنا ایده‌هایی هستند در مورد محل‌های نزاع و «جهت‌یابی» ما در این محل‌ها. محل‌ها، به یونانی toposها، ساختارهای جهان هستند، در جهان بودن ما را تعیین می‌کنند. جهان عرصه نزاع است و ما به اصطلاح ارسطو در این عرصه به یک topica (طوبیقا، علم جایگاه‌های بحث) نیاز داریم. ارسطو در همان دفتر نخست «جایگاه‌های بحث» ما را وارد دنیایی پرستیز می‌کند، دنیایی که در آن داوری در برابر داوری قرار دارد. توپوس‌ها، موردها، مسئله‌ها و محل‌های نزاع هستند. مسئله‌ها دو گونه‌اند یا با سنجه راستی و شناخت با آنها مواجه می‌شویم یا رویکردمان به آنها به قول ارسطو به «برگزینش» یا «پرهیز» می‌انجامد؛ یا جزیی از مسئله می‌شویم، یا در برابر مسئله قرار می‌گیریم. اگر تقسیم‌بندی هانا آرنتی Vita contemplativa و Vita activa را بپذیریم، به نظر می‌رسد که «جایگاه‌های بحث»، با نظر به موقعیت‌های برگزینش و پرهیز، به موقعیت‌هایی در حوزه زندگی فعال نظر دارد. ارسطو می‌خواهد به ما ایده‌هایی بدهد که بتوانیم در محل‌های نزاع درست داوری کنیم و رویه درستی برگزینیم.

Topica رساله‌ای در منطق خوانده شده، نوعی راهنمای contemplative، اما می‌توان عین مسئله آن را به شکل روشن‌تری طرح کرد به عنوان پرسش از پی جایگاه‌های اصلی ستیز در دنیای واقعی، دنیای active. به این رویکرد، برای اینکه متمایز از topica شود، topology / جایگاه‌شناسی/ موضع‌شناسی می‌گوییم. موضع‌شناسی در این معنا پرسش از موضع‌های اساسی بودن ما در جهان است.

بسیاری فیلسوفان جهان را موضع‌شناسانه بررسی کرده‌اند. مثلا می‌توانیم چنین *گفت زرتشت* نیچه را ورود گام به گام به جایگاه‌های مختلف ستیز بدانیم که در هر مورد زرتشت نیچه موضع خود را مشخص می‌کند. نمونه‌ای دیگر *هستی و زمان* مارتین هایدگر و بررسی سه توپوس است: جهان در موضع کارگاه (در اینجا هستی به عنوان هستنده در شکلی چون وسیله مورد بحث است)، جهان چون میدان یا بازار (در اینجا با فیگور آدمی بی‌هویت و گم‌شده در توده و نگاه این «آدم» به جهان آشنا می‌شویم) و سرانجام به موضع «قهرمان» می‌رسیم، موضعی که با دویدن به سوی مرگ گشوده می‌شود. کتاب *The Human Condition* هانا آرنت هم نوعی توپولوژی است. آرنت در این کتاب سه موضع تلاش و مشقت برای بقا، تولید، و زندگی اجتماعی را برمی‌رسد. تفکیک میان سه فعالیت بنیادی زحمت، کار تولیدی و مراوده اجتماعی اساس توپولوژی هانا آرنت است. این توپولوژی نمی‌تواند بنیاد توپیکایی باشد که در آن ایده‌های انتظام‌بخش برای داوری پرورانده شوند. هانا آرنت در اندیشه پروراندنِ یک توپیکا به عنوان راهنمای داوری در محل‌های نزاع اَست، اما یک محل‌شناسی، یک موضع‌شناسی، یک توپولوژی مناسب برای این کار را پیش نمی‌گذارد.

به یک توپولوژی دیگر بیندیشیم. پی‌جوی اساسی‌ترین مسائل می‌شویم؛ به دنبال محل‌های اصلی نزاع می‌گردیم؛ می‌پرسیم در نهایت دعوا بر سر چیست. نزاع برای تحمیل و مقاومت در برابر تحمیل، و تنازع برای بقا در چهار توپوس جریان می‌یابد: توپوس بهره‌کشی، توپوس تبعیض، توپوس خشونت و توپوس نازیستنی شدن محیط زیست. می‌توانیم به محل‌هایی واقعی هم به عنوان محل‌هایی که تیپیک هستند بیندیشیم، یعنی توپولوژی را به صورت یک تیپولوژی (سنخ‌شناسی) موضع‌ها معرفی کنیم. آن صحنه‌های واقعی اینها می‌توانند باشند: ۱) کارخانه که *کاپیتال* مارکس آن را تحلیل کرده، ۲) هر جایی که تبعیض جنسیتی و نژادی و قومی و زبانی و اعتقادی نمود دارد، ۳) شکنجه‌گاه یا میدان جنگ و ۴) مواجهه با محیط زیستی که دیگر نازیستنی شده است.

با این توپولوژی یا تیپولوژی، اساسی‌ترین مسائل زیستن انسان در جهان را نام می‌بریم. همه این توپوس‌ها شناخته شده‌اند: جنبش کارگری و بر زمینه آن مارکسیسم استثمار را به ما شناسانده است. مارکسیسم سنجه‌های لازم را به دست داده است برای داوری در محل‌های نزاعی که مسئله آنها بهره‌کشی است. جنبش رهایی زنان، جنبش ضد نژادپرستی و جنبش حق‌خواهانه حاشیه‌ها در برابر مرکزها ما را با ابعاد مختلف تبعیض و اینکه داوری درست در این زمینه چیست، آشنا کرده‌اند. مبارزه برای حقوق بشر و مبارزه علیه شکنجه، علیه خشونت، و علیه جنگ ایده‌های اصلی راهنما در توپوس خشونت را به دست داده‌اند. و سرانجام لازم است از جنبش زیست‌محیطی نام ببریم که چشم ما را به توپوسی گشوده که ما در آن در برابر طبیعت قرار داریم و در آن یک ایده راهنما لزوم رعایت حقوق نسل‌های آینده است.

با بحث کانت درباره *جهت‌یابی* آغاز کردیم. گفتیم که برای اینکه حیران و گم نشویم، در جایی که داوری پیچیده است، به ایده‌هایی انتظام‌بخش نیاز داریم. به نظر من ایده‌های انتظام‌بخش هم اکنون در اختیار ما هستند. کل تجربه بشری برای رسیدن به عدالت و صلح و آزادی و زیست بهینه در همزیستی با طبیعت در این توپیکایی که خطوط آن بیان شد، جمع شده است. اساس داوری روشن است: علیه استثمار، علیه تبعیض، علیه خشونت و علیه تخریب طبیعت موضع بگیریم. وظیفه عمومی، وارد کردن این هنجارها و شیوه‌های داوری و دخالت، در common sense است.

بر این قرار به نظر من مشکل اصلی زمانه داوری نیست؛ مشکل، امتناع از داوری است و یا داوری‌ای است که مستقیما به نفع موضع‌های استوار کننده توپوس‌های بهره‌کشی، تبعیض، خشونت و تخریب محیط زیست تمام می‌شود. ما سنجه‌های کافی برای تشخیص جنایت را در اختیار داریم، مشکل در چشم‌پوشی و همدستی است، و این چیزی نیست که به نوعی ابتذال و ساده‌لوحی (banality) برگردد.

1-Heinz Kleger, «COMMON SENSE ALS ARGUMENT: Zu einem Schlüsselbegriff der Weltorientierung und politischen Philosophie», in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1. Teil: Vol. 87/1986) 30), S. 2 ,223-192. Teil: Vol. 1990) 33), S. 59-22.

2- Kant: *“Was heißt: Sich im Denken orientieren?”*, Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Band V, Frankfurt/M 1977, S.283-276.

من در مقاله‌ای با عنوان « آزادی اندیشه و مسئله جهت‌یابی» به تفصیل به آن پرداخته‌ام. منتشر شده در نشریه «آزادی اندیشه»، شماره ۲ (بهمن ۱۳۹۴)، در دسترس با این لینک

https://azadiandisheh.com/magazine/414

گفتگو با
راجر برکویتز

تفاوت دیدگاه‌ها از حقیقت مهم‌تر است

R O G E R B E R K O W I T Z

راجر برکویتس (Roger Berkowitz) از آرنت‌شناسان سرشناس جهان و مدیر «مرکز علوم انسانی و سیاستِ هانا آرنت» (Hannah Arendt Center for Politics and Humanities) در کالج بارد (Bard College)، در ایالت نیویورک است. کالج بارد گورستانی کوچک و خصوصی دارد که هانا آرنت و همسرش هاینریش بلوخر در آن مدفونند. بلوخر از سال ۱۹۵۲ وارد این کالج شد و هفده سال در آنجا تدریس کرد.
در کنارِ مدیریت طرح‌ها و برنامه‌های گسترده و بین‌المللیِ مرکز آرنت، راجر برکویتس از سال ۲۰۰۵ تاکنون در این کالج نظریه سیاسی، نظریه قانون و حقوق بشر تدریس می‌کند. جدا از تألیف چند اثر فلسفی، برکویتس یکی از ویراستاران جستارهایی است که در کتابی با عنوان *اندیشیدن در عصر ظلمت: دیدگاهِ هانا آرنت درباره اخلاق و سیاست* (*Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*) به چاپ رسید.
تازه‌ترین کتابش که در فوریه ۲۰۱۷ نشر یافت، درآمدی توصیفی- تحلیلی بر روزنوشت‌های فلسفی آرنت است: *صنایعِ اندیشیدن: خوانشِ روزنوشت‌های اندیشه هانا آرنت* (*Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt›s Denktagebuch*). در سال‌های اخیر، روزنوشت‌های فلسفی آرنت به زبان اصلی آن، آلمانی، و همچنین با ترجمه فرانسه‌اش منتشر شده، ولی هنوز ترجمه انگلیسی آن به چاپ نرسیده است.
برکویتس را به دو دلیل مختلف می‌توان آرنت‌شناس خواند: یکی به سبب تدریسِ بیش از ده سالِ آثار آرنت در دانشگاه و نیز در مرکزِ آرنت، پژوهش پیوسته و تولیدِ آثاری در آرنت‌شناسی و دیگری به خاطر آنکه در مقامِ مدیر مرکز آرنت در ارتباط روزانه با شمار فراوانی از دانشجویان و استادانی است که در سراسر دنیا به اندیشه‌های آرنت علاقمندند یا طرحی برای نوشتن مقاله و کتاب درباره آرنت دارند. برکویتس از بهترین کسانی است که می‌تواند درباره نوع و میزان علاقه دانشگاهیان و غیردانشگاهیانِ عصر ما به هانا آرنت سخن بگوید.
گفتگوی مجله قلمرو با راجر برکویتس، ژوئن ۲۰۱۷ در آپارتمانش در منهتنِ نیویورک صورت گرفت.

قلمرو: آیا هانا آرنت هنوز هم اهمیت دارد؟

پرسش بسیار خوبی است. از نظر من هانا آرنت در وهلهٔ اول، یک متفکر آزادی است. آزاد بودن با عمل کردن یکی است. عمل کردن برای هانا آرنت به معنای عمل در هماهنگی با دیگران است. یعنی عمل درون یک جماعت و باهمستان (community)، نه فقط در مقام فرد. پس عمل کردن یعنی عمل به همراه دیگران؛ عمل در جهان، به شکلی که دیگران را سورپرایز کند و توجّه آدم‌های دیگر را برانگیزد، به نحوی که شروع کنند درباره شما حرف زدن؛ و با گفتن از شما می‌گویند، داستان‌ها بگویند و با هم جهانی مشترک را بسازید. آرنت، آزادی را شرطی ناگزیر برای ساختن جهانی انسانی می‌دانست. هانا آرنت، آشکار شدنِ عوارض گوناگون و بسیاری از دنیای مدرن را چالشی بزرگ برای آزادی می‌دانست؛ از جمله ظهور علم و به ویژه علوم اجتماعی. در علم تجربی و علوم اجتماعی، هر دو، کار ما اختراع و خلق قواعد و قانون‌هایی برای تشخیص رفتار بهنجار (نرمال) آدم‌ها از رفتار نابهنجار آنهاست. آدم‌هایی را که رفتاری خلاف این معیارها دارند، دیوانه یا جنایتکار یا مخالف (اپوزیسیون) می‌نامیم. اگر به ما کاری نداشته باشند، می‌توانیم آنها را نادیده بگیریم و اگر کاری داشته باشند، آنها را می‌کُشیم. در نتیجه، آرنت عمیقاً نگرانِ آیندهٔ آزادی و سیاست و جهان انسانی در دوران ما بود.
این نمای کلی فکر آرنت است. اما در زمینهٔ بسیاری از مسایل جزئی‌تر، آرنت ایده‌ها و معیارهای تمایزگذاری را وارد سیاست کرد که واجد اهمیت هستند. با ظهور سیاستِ اقتدارگرا و توتالیتر (تمامیت‌خواه)، او به جدّ علاقمندِ به این موضوع شد و عمیقا نگرانِ راه‌های نوظهور محدودسازی آزادی در جهان. برای او توتالیتاریسم (تمامیت خواهی) اهمیت بسیاری داشت، نه به خاطر اقتدارگرا بودنش ـ که اقتدارگرایی برای آرنت معنای متفاوتی داشت ـ و نه به دلیل خودکامه بودن آن، چرا که دنیا پس از رژیم‌های خودکامهٔ گذشته به حیات خود ادامه داده است. از دید آرنت نظام خودکامه که بسیار هم نکوهیده است، باز آزادی در فضای خصوصی را منع نمی‌کند؛ در چنین نظامی ما می‌توانیم با دوستان خود مراوده کنیم. مادامی که علیه رژیم اقدامی نکنیم، مجازیم هر دینی داشته باشیم و هر طور می‌خواهیم زندگی کنیم. توتالیتاریسم بسیار خطرناک بوده، به خاطر هدف گرفتنِ ویژگی طبیعی رفتار انسانی و تفاوت‌های انسانی، در پیِ استیلای مطلق است. این نمونهٔ دیگری از تهدید آزادی در دنیای مدرن است.
آموزش قلمرو دیگری بود که آرنت آزادی در آن را آماج تهدید می‌دید. در آن زمان مجادلات بسیاری در این زمینه جریان داشت: اینکه آیا باید به شیوه‌ای محافظه کارانه، فقط به تدریس خواندن و نوشتن و جبر و هندسه بپردازد یا باید لیبرال باشد و به صورت نظام‌مند آموزش دموکراسی به مردم بدهد؟
آرنت ناقد هر دو دیدگاه بود. آموزش محافظه‌کارانه را از این جهت نقد می‌کرد که در نهایت به مردم اجازه نمی‌داد آزاد باشند و آنها را در دام دنیای موجود نگه می‌داشت. همچنین به آموزش لیبرال از این نظر منتقد بود که به مردم یاد نمی‌داد دنیایی را که در آن می‌زیستند، دوست داشته باشند. از نظر او بخشی از معنای انسان بودن، جزیی از جهان و باهمستان (یا جماعت: Community) بودن است. اگر مدام به تغییر فکر کنی هرگز به آنچه وجود دارد، نمی‌اندیشی. مدعای آرنت این بود که از نظر آموختن اینکه چه چیز را باید دوست داشت، دنیا چگونه است و چه چیز آن دوست داشتنی است- عشق به جهان (amor mundi)- آموزش باید محافظه‌کار باشد. از سوی دیگر، آموزش باید از این لحاظ انقلابی باشد که بخشی از جهان، جهان انسانی، تغییر می‌کند و اغلب، جوان‌ها سر به شورش و طغیان برمی‌دارند و دنیا را دگرگون می‌سازند. این نگاه ویژهٔ آرنت به آموزش است.
آرنت دربارهٔ مسائل نژادی و یهودستیزی نگاهی بسیار خاصّ مبنی بر پیوند میان نژادپرستی و آزادی داشت. او میان آنچه «پیش‌داوری نژادی» (race thinking) می‌نامد که بیشتر نوعی تعصب است با نژادپرستی (racism) که یک ایدئولوژی است، تمایز می‌گذارد. یکی از دیدگاه‌های خلافِ جریان آرنت آن است که تعصب، بخشی از طبیعت انسانی است. آموزش پیش‌داوری‌ستیز، ایده‌ای انسان‌ستیز است که نام دیگر آن توتالیتاریسم است. بدون پیش‌داوری، چه نسبت به آنچه دوست داریم، چه نسبت به آنچه دوست نداریم، زندگی در این جهان محال خواهد بود. او همچنین می‌گوید که کارِ سیاست، به چالش گرفتن پیش‌داوری‌های خطرناک است. اما همهٔ پیش‌داوری‌ها خطرناک نیستند. اینکه مانند بسیاری از سازمان‌های مردمی امروزی بگویید ضد تعصب هستید، از نظر آرنت نه تنها صادقانه نیست، بلکه بالقوه رویکردی توتالیتاریستی است. آزادی نمی‌تواند به معنای زندگی بدون پیش‌داوری‌ها باشد. باید راهی برای چالش پیش‌داوری‌های ناعادلانه پیدا کرد، بی‌محکوم کردن یا وانهادن آن پیش‌داوری‌هایی که دنیای ما را می‌سازند.
در همه این مسائل گوناگون، آغازگاه آرنت، ایدهٔ آزادی است. او به اینکه آزادی چیست می‌اندیشد و به اینکه چگونه آزادی را در جهان می‌توان تحقق بخشید و کجا باید ردّ تهدیدهایی را گرفت که متوجّه آزادی هستند. می‌توان از مسائل دیگری هم یاد کرد. مثلا حریم خصوصی. دو سال پیش، دوره‌ای یک‌ساله بر روی حریم خصوصی کار کردم. حریم خصوصی امروزه دل‌مشغولی ذهنی بسیاری از مردم است. تکنولوژی به حریم خصوصی تجاوز می‌کند؛ دولت‌ها به حریم خصوصی دست می‌اندازند. مردم هم مدام بر اهمیت حریم خصوصی تأکید می‌کنند. حریم خصوصی چیست؟ درست است که برخی می‌کوشند دربارهٔ آن بنویسند، اما تعداد فیلسوفان و متفکرانی که در سطح آرنت به این موضوع می‌پردازند، اندک است. هگل درمورد حریم خصوصی صحبت نمی‌کند. هایدگر

در قرن بیستم آثار هانا آرنت بیشتر از اثر هر نویسنده دیگر، خوانده یا درس داده شده است.

همچنین، مگر کمی آنجا که از تنهایی حرف می‌زند. ولی حریم خصوصی یکی از ایده‌های بنیادین دستگاه فکری آرنت است، چون تنها درون حریم خصوصی و دور از تاثیر باهمستان‌ها- جامعهٔ یهودی، جامعهٔ اسلامی، جامعهٔ مسیحی- یا تاثیر سیاست و دوستان سیاسی، انسان موجودی منحصر به فرد است و واقعا آزاد است که متفاوت باشد یا نژادپرست، متعصب جنسیتی و یا دارای پیش‌داوری، و می‌تواند ایده‌های جدید را بیازماید. همچنین قلمرو خصوصی برای آرنت یعنی ایده تکثر (plurarity) در جایی که مردم حقیقتاً از هم متفاوتند. به نظر او مشکلی نیست اگر مردم در حریم خصوصی خود پیش‌داوری داشته باشند یا نژادپرست و متعصب جنسیتی باشند، مادامی که در قلمرو عمومی که همه در آن با هم برابرند، از عمل به اقتضای آن بپرهیزند.

کارکردِ قلمرو خصوصی آن است که اجازه می‌دهد مردم متفاوت از هم باشند، به بروز تفاوت در جهان مجال می‌دهد. آزادی برای هانا آرنت، از جمله به معنای طبیعی بودن و خودانگیختگی است، اموری که یکسره جدیدند. قلمرو خصوصی آن جایی است که امر جدید، اول در آنجا پدیدار می‌شود. وقتی امر جدید پدیدار شد و در کنش‌ها، گفتارها یا هنر و کار شما در قلمرو عمومی بازتابید، مردم می‌گویند: «اوه! خدای من هیچ‌وقت به این فکر نکرده بودم»، آنگاه تصمیم می‌گیرند آن ایده یا شما را بکشند، یا آنکه درباره‌اش بحث کنند و آن را بپذیرند. به این شیوه، انقلابی به راه می‌افتد.

در اندیشه آرنت، قلمرو خصوصی برای آزادی از آن جهت اهمیت دارد که مکانی برای تکوین آن است. باری، با مطالعه دیدگاه‌های آرنت نخست درباره مفهوم آزادی که از دید من هستهٔ اصلی تفکر آرنت است و بعد سیاست، تساوی، نژادی و قلمرو خصوصی، می‌توان دید او چگونه قلمرو خصوصی را به مثابه اندیشه‌ای کانونی در نظر می‌گیرد و درباره مسائلِ جهان به شیوه‌هایی می‌اندیشد که اهمیت دارند و به گونه‌ای ژرف با عصر ما ارتباط برقرار می‌کنند.

قلمرو: هانا آرنت به قوهٔ داوری اهمیتی مرکزی می‌دهد و برای دادن معیاری برای داوری از نظریهٔ داوری زیباشناختی کانت و تأکید وی بر فهم مشترک (common sense) الهام می‌گیرد. ولی اگر فهم مشترک از میان برود چه؟

پرسش خوبی است. بگذارید در دو بخش به آن پاسخ گویم. جهان چنانچه گفتید، آن چیزی است که بین ما جریان دارد. یک جهانی طبیعی هست و یک جهان انسانی که ما آن را خلق می‌کنیم- ساختمان‌ها، آثار هنری، خانه‌ها، تلفن‌ها، میزها، و همچنین کشورها و شهرها. ما این جهان انسانی را به رسمیت می‌شناسیم و در کارکرد و هدف آن با هم اشتراک نظر داریم، حتی اگر از نظر باور، دین، تاریخ و زبان با هم فرق داشته باشیم. دنیایی که ممکن است در آن یکی فارسی و دیگری انگلیسی حرف بزند، اما همچنان امر مشترکی میان ما برقرار می‌سازد.

آرنت استعارهٔ جالبی به کارمی‌برد: ما وقتی دور میز غذاخوری نشسته‌ایم با هم در امر خوردن شام و گفتگو شریک هستیم. اگر شما ناگهان با شعبده‌بازی میز را محو کنید، ما دیگر افرادی هستیم بدون هیچ‌گونه ارتباط. برای آرنت جهان حکم این میز را دارد. جهان جایی است که ارتباط ما با یکدیگر در آن برقرار می‌شود. حال ببینیم جهان چگونه از میان می‌رود؟ مؤثرترین راه نابود کردن جهان، ویران کردن مشترکات میان انسان‌ها با انکار واقعیت‌هایی است که در آن جهان می‌گذرد. امروزه از جهانِ پساحقیقت حرف می‌زنند. یعنی وقتی به واقع میزی هست و صندلی‌ها و آدم‌هایی دور آن هستند، کسی بگوید: «نخیر، اینها واقعا صندلی نیستند یا واقعا یک میز اینجا نیست.» البته که ما می‌توانیم میز را از تصویر حذف کنیم و بگوییم که «میزی وجود نداشت» ولی ناگهان فضای غریبی درست می‌شود، زیرا من گفته‌ام میزی اینجا نیست، درحالی‌که هست. می‌توان واقعیت جهان را دیگرگون جلوه داد و این کار سختی نیست. در جهانِ فکت‌ها و داده‌های فکری این کار را آسان‌تر است، مثلَا بگوییم: «تروتسکی یک عضو اصلی حزب کمونیست شوروی بود.» اما شما او را از همهٔ کتاب‌های تاریخ بیرون آورید و به آسانی بگویید: «کسی به نام تروتسکی وجود نداشت.» جرج اورول نیز در اثر خود به نام ۱۹۸۴ همین را می‌گوید. اگر زمان حال را کنترل کنید، گذشته را هم کنترل کرده اید. فرمول اورول در ۱۹۸۴ چنین است و به نظر من برداشت درستی دارد. پس جنگ بر سر جهان داده‌ها و فکت‌ها و جنگ برای حفظ جهان واقعیت‌ها، کاری اساسی است.

در مورد داوری پرسیدید که برای آرنت یک ایدهٔ زیباشناختی است. هانا آرنت یک کتاب می‌نویسد و آنسلم کیفر یک نقاشی می‌کشد. آن کتاب و نقاشی وارد دنیا می‌شوند. آنها اگر برای کسی مهم نباشند، محو و سپس بی‌ارزش می شوند. بیلیون‌ها، تریلیون‌ها شیئی بی‌ارزش و بی‌مورد در دنیا هست که محو می‌شوند. اما مردم به هر دلیلی برخی کارها را می‌خوانند یا تماشا می‌کنند و به بخشی از جهان مشترک ما بدل می‌شوند و جزیی ازداستان‌های ما درباره اینکه کیستیم و به چه چیزهایی ارزش و اهمیت می‌دهیم. این بخشی از مفهوم داوری نزد آرنت است. اینکه بگوییم این شیئی جدید، این کنش خودجوش و این رویداد، مهم هستند، یک داوری است. اینکه درباره این کتاب یا اثر هنری، ترانه و شعر سخن بگوییم، یک داوری است. امور زیادی هستند که ما دربارهٔ آنها بسیار حرف می‌زنیم، اما چندان مهم نیستند، مثل موسیقی پاپ. باشد! این هم پیش‌داوری من است، شما ممکن است موسیقی پاپ را دوست بدارید. مسئله‌ای نیست، زیرا قرار نیست زندگی انسانی تمام وقت، جدی و مهم باشد! جایی هم برای تفریح و خیال‌بافی هست. فرزندم همیشه به من می‌گوید: «فقط دوست دارم خیال‌بافی کنم». خیلی هم خوب. اما یکجا باید قادر به داوری در این باره باشیم که چگونه می‌خواهیم کنار هم زندگی کنیم، نظرمان دربارهٔ عدالت، مساوات و سامان‌دهی زندگی‌هایمان درکنار یکدیگر چیست.

قلمرو: ولی دستیابی به فهم مشترک گاهی بسیار دشوار می‌شود. به ویژه با پیشرفت فناوری و شکاف میان نسل‌ها که به خصوص در کشورهایی چون ایران مدام و به سرعت در حال گسترش است. آنچه توجه و علاقهٔ نسل جدید را جلب می‌کند، با نسل قبلی و پدر مادربزرگ‌ها متفاوت است. وجوه اشتراک کمتر و کمتر باقی می‌مانند. از سوی دیگر برای مثال در دههٔ هشتاد ایدئولوژی‌هایی مانند پست‌مدرنیسم وارد ایران شدند. این ایدئولوژی به حکومت و مردم هر دو کمک کرد که تنش میان خود را کاهش دهند. «بله! این خوب است، ولی ممکن است خوب نباشد. این بد است، ولی آخر ما چه می‌دانیم؟ پس قضاوت نکنیم.» این تعلیق داوری توجیهی موجه شد. رژیم‌هایی چون جمهوری اسلامی ایران رویکردهایی از این دست را، پست مدرن را برای نقد غرب و ارزش‌های دمکراتیک به کار می‌گیرند و روایتی مدرن از همان دیدگاه‌های سنتی می‌سازند. اینک ما در دنیای بسیار پرسروصدایی زندگی می‌کنیم که کسی حرف رسانه‌های رسمی را باور ندارد. با فیس‌بوک همه درباره همه چیز نظر می‌دهند و می‌نویسند.

از سوی دیگر، مثلاً در ایران، فقط در چهل سال اخیر یک انقلاب داشته‌ایم و یک جنگ خونین هشت‌ساله و یک جنبش اصلاحات و اعتراضی که شکست خورد. اینک در شرایطی هستیم که نه انقلاب پیروز شده و نه اصلاحات.

شما از شجاعت به مثابه شرط ضروری برای اندیشیدن و کنش نام بردید، و اینکه آزادی بدون شجاعت ممکن نیست. ما در جامعه‌ای هستیم که مردم آن توقع خود را از ارزش‌های مهم پایین آورده‌اند، به ویژه ارزش‌هایی چون آزادی. گویی امید داشتنِ آزادی در فضای همگانی را از دست داده‌اند. امروزه به لطَف فناوری می‌توانید تحت نظام دیکتاتوری، در خانهٔ خود بنشینید و با دسترسی به اینترنت، توییتر و فیس‌بوک، جزیره خود را در قلب جهان آشوب‌زده بیرونی بسازید. از انسان اخلاق‌مدار در چنین شرایطی چه کاری بر می‌آید؟

دو نکته اینجا هست. اول آنکه اگر هانا آرنت می‌بود نمی‌گفت در ایران انقلابی رخ داد، چون از نظر او شالوده‌انقلاب آزادی است. پس مادام که نتوان گفت ایران در برقراری نظام سیاسی مبتنی بر آزادی موفق شده، انقلابی در ایران نبوده است. اما من الان منکر چیزی نیستم که انقلاب ایران می‌خوانیم. این انقلاب به رهایی از شاه و برقراری دولت جدیدی انجامید، ولی خوانشی آرنتی از چهل سال اخیر تاریخ ایران می‌گوید

یکی از دیدگاه‌های خلافِ جریان آرنت آن است که تعصب، بخشی از طبیعت انسانی است. آموزش پیش‌داوری‌ستیز، ایده‌ای انسان‌ستیز است که نام دیگر آن توتالیتاریسم است.

انقلاب پایان نیافته و شما هنوز در دوران انقلاب به سر می‌برید و تداوم اعتراضات و ایده‌ها در جهت انقلابی جدید، تلاش برای محقق کردن همان انقلاب قبلی است.
دربارهٔ فناوری پرسیدید. سرعت فاصله گرفتن نسل‌ها سرسام‌آور است و چنانکه گفتید، این ساختن جهان مشترک را بسیار دشوارتر می‌سازد، زیرا زبان، واژگان، و صورتک‌های اینترنتی (emojis) مورد استفادهٔ کودکان، برای بزرگ‌سالان آشنا نیستند و تا با برخی از آنها آشنا می‌شوند، بچه‌ها چیزهای دیگری رواج داده‌اند. سرعت آنها بیشتر است. همیشه چنین است که جوان‌ترها چیزهای جدید به دنیا اضافه می‌کنند. ولی الان تغییر با چنان سرعتی اتفاق می‌افتد که حتی بیست و پنج ساله‌ها، پانزده ساله‌ها را نمی‌فهمند.
انسان اخلاق‌مدار چه کار کند؟ پرسش مهمی است. آرنت در آثارش آن‌قدرها در مورد انسان اخلاقی پرسش نمی‌کند. او بیشتر به انسان سیاسی علاقه دارد که همیشه همان انسان اخلاقی نیست. اما او در چند اثر خود پیرامون اخلاق پرسش می‌کند. مقاله‌ای با عنوان «مسئولیت فردی تحت رژیم دیکتاتوری» دارد که به نظرم بسیاری از خوانندگان شما دوست خواهند داشت. تأکید می‌کنم دیکتاتوری با توتالیتریسم یکی نیست. آرنت به طور مطلق مخالف دیکتاتوری نیست، زیرا چنانکه گفتید می‌توان در دیکتاتوری زیست و در همان حال در فضای مجازی آزادی‌هایی داشت. البته چنین کسی از نظر سیاسی آزاد نیست. در نظام دیکتاتوری می‌توان درگیر فضای عمومی نشد و با این حال اخلاقی زیست. ولی آزادی از دید آرنت، در درجهٔ اول ایده‌ای سیاسی است. تصور آرنت از زندگی اخلاقی تعهد داشتن به حقیقت است، و دست به قتل کسی نبردن. مشکل از آنجا شروع می‌شود که اول از شما می‌خواهند کار کوچکی انجام دهید، بعد کم کم کارهای بزرگ‌تری از شما می‌خواهند تا به نقطه‌ای برسید که آن‌قدر از اصول خود دست کشیده‌اید که وقتی از شما می خواهند آدم بکشید، چندان کار سختی نباشد. از دید آرنت انسان اخلاقی باید باورهای خود را بشناسد و مدام از خود بپرسد آیا آن باورها که معنای اصلی آن چیزی است که هستند، در معرض تهدیدند یا نه.
آرنت مقاله‌ای دیگر دارد به نام «اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی». آنجا می‌گوید اندیشیدن یک فعالیت به کلی غیرسیاسی است. شما در عالم ذهن خودتان هستید و فکر می‌کنید؛ این هیچ فعالیتی معطوف به «جهان» به شمار نمی‌رود و به همین دلیل متفکران، اغلب بازیگر سیاسی نیستند، مگر در وضعیتی اضطراری. اگر به متفکر بگویند: «این فرد را بکش. این فرد را اخراج کن. این فرد را استخدام نکن» می‌پرسد «چرا؟» در اینجا مقاومت، پرسیدن و خودداری از انجام آن عمل، کنشی اخلاقی است که می‌تواند کنشی سیاسی نیز باشد.

قلمرو: پس کنش سیاسی و کنش اخلاقی در همهٔ موارد تداخل نمی‌کنند.

در واقع از نظر آرنت بیشتر وقت‌ها تداخل نمی‌کنند. این چیزی است که بسیاری از آدم‌ها در کارهای آرنت با آن مشکل دارند. به واقع، این یکی از جالب‌ترین بخش‌های کار او است. از دید او سیاست یعنی کنش به همراه یکدیگر برای ساختن یک جهان مشترک. هر کنش سیاسی کنشی اخلاقی نیست. یعنی تاریخ سیاست تکاپویی اخلاقی نیست؛ جنگ، قتل و سربریدن است. شکسپیر را بخوانید.
همان گونه که ماکس وبر گفت، سیاست «سوراخ‌کردن تخته چوبی سخت است» (boring of hard boards). مهد کودک نیست. به نظرم از سیاست انتظار اخلاقی بودن داشتن اشتباه است و آرنت بی‌تردید همین نظر را داشت.
این به هیچ وجه به معنای توجیه قتل نیست. بلکه منظور این است که اگر وارد سیاست می‌شوید، انتظار نداشته باشید که دست‌هایتان هیچ‌گاه آلوده نشوند. دستان پاک و سیاست با هم جور درنمی‌آیند. سیاستمداران دست‌های خود را آلوده می‌کنند. آیا حدّ و حدودی هم برای این وجود دارد؟ بله. این حد و حدود چه هستند؟ این سؤال بسیار جالبی است. هر کسی باید این حد و حدود را بداند. این پرسش‌ها به داوری مربوط است؛ هیچ قاعدهٔ مطلقی در کار نیست. مارتین لوترکینگ یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های سیاسی قرن بیستم در این کشور بود. آیا او فردی اخلاقی بود؟ در بخش‌هایی از زندگیش بله و در بخش‌هایی نه.

قلمرو: ولی درک من از هانا آرنت این است که انسان جانوری سیاسی است، پس سیاسی بودن منحصر به سیاستمداران نیست و ما نمی‌توانیم بدون اندیشیدن، دنیای مشترکی بیافرینیم.

مارتین لوترکینگ سیاستمدار نبود، بازیگری سیاسی بود. ما هرگز نباید سیاست را یکجا به دست سیاستمداران بسپاریم، ولی بخش‌هایی از زندگی ما سیاسی نیست. به حریم خصوصی برگردیم. بسیاری از بازیگران سیاسی بزرگ، در رفتار با خانواده و دوستان خود، آدم‌های وحشتناکی هستند. انسان اخلاقی بودن از شما یک سیاستمدار خوب نمی‌سازد. جنگیدن یکی از فعالیت‌های دنیای سیاست است. به ندرت کسی جنگ را رفتاری اخلاقی می‌داند. ولی کشتن کسی در میدان جنگ فرق زیادی با جمع‌کردن آدم‌ها و کشتن آنها در اتاق گاز دارد. اخلاق یکی از مؤلفه‌های این تفاوتِ مهم است، ولی این تفاوت مؤلفه سیاسی هم دارد.
سیاستی که جنگ را گزینه حل اختلافات سازش‌ناپذیر می‌داند، تفاوت دارد با سیاستی که جنگ را روشی برای محو مردم از روی زمین می‌بینند. از دید هانا آرنت، سیاست استوار بر چیزی است که او تکثر (plurality) می‌نامد. تکثر با تفاوت یکی نیست، ولی با آن مربوط است. مسئله تکثر مفاهیم است. اراده به کشتن یک نفر- توجیه پذیر یا توجیه ناپذیر- یک چیز است، ولی تلاش برای محو کل یک نژاد یا ملت یا کشور از صفحه روزگار، کاملاً چیز دیگری است، چون تکثر را هدف حمله قرار می‌دهد. از نظر آرنت، نسل‌کشی جنایتی از این دست است.
بنابراین بله، قطعاً سیاست، به سیاستمداران منتخب منحصر نیست. آرنت برای سیاستمداران منتخب احترام چندانی قائل نیست. در سیاست باید حدّ و مرزهایی وجود داشته باشد. اما بازتعریف مدامِ این مرزها بخشی از کاری است که سیاست انجام می‌دهد. همین است که یک بازیگر اخلاقی، بهترین سیاستمدار نمی‌شود.

قلمرو: شما مدیر مرکز هانا آرنت در کالج بارد هستید. در بسیاری از کنفرانس‌های مربوط به هانا آرنت و جلسات دفاع از پایان نامه‌ها در این زمینه شرکت داشته‌اید. بسیاری در ایران هنوز تصوّری از میزان زنده‌بودن پرسش‌های هانا آرنت ندارند یا از علاقه روزافزون دانشجویان و استادان به افکار او چندان آگاهی ندارند. شما حوزه آرنت‌شناسی را در چند زبان پی‌می‌گیرید، هم در کار آکادمیکِ شخصی و هم با فعالیت‌های مرکز زیر نظرتان. شما اندیشه آرنت را چقدر زنده می‌دانید و با چه معیاری زنده بودنش را می‌سنجید؟

بله. شگفت‌آور است دیدن اینکه امروزه چقدر در انواع رشته‌ها و کشورها آرنت را می‌خوانند. این ادعای بزرگی است، ولی من ده‌ها بار از دانشجویانم خواسته‌ام این ادعا را در نظر داشته باشند که «در قرن بیستم آثار هانا آرنت بیشتر از اثر هر نویسنده دیگری، خوانده یا درس داده شده است.» کسی را نمی‌شناسم که حتی به رکورد او نزدیک شده باشد. در قرن بیستم آثار هانا آرنت بیشتر از اثر هر نویسنده *وضع بشر* و *زندگی ذهن* - که هرگز آن را به پایان نبرد- از کتاب‌های فلسفی اصلی اویند که در رشته فلسفه تدریس می‌شود. *خاستگاه‌های توتالیتاریسم* و *راِئل وانهاگِن* در رشته تاریخ و همچنین در رشته مطالعات یهودی تدریس می‌شوند. *آیشمن در اورشلیم* در سراسر جهان تدریس می‌شود. همین‌طور مقالهٔ «بحران آموزش» در دانشکده‌های تعلیم و تربیت، مقالهٔ «حقیقت و سیاست» یا کتاب دیگر آرنت *انسان‌ها در عصر ظلمت* که می‌دانم به فارسی ترجمه شده است.
یکی از دلائل این امر آن است که همه این مقالات- درباره آموزش، نژاد، سیاست، اقتدار و آزادی- سخت به مسائل امروزی مربوطند. در کالج بارد، هر سال ما در درس «آثار بزرگ» مقاله «آزادی چیست؟» را می‌خوانیم؛ همین‌طور گاهی کتاب وضع بشر را. جدا از حوزه ادبیات داستانی، من نویسنده‌ای را نمی‌شناسم که به رکوردِ آرنت حتی نزدیک شده باشد، هم آثار او در دانشگاه ها تدریس می‌شوند، هم خواننده عمومی دارند. وقتی

مؤثرترین راه نابود کردن جهان، ویران کردن مشترکات میان انسان‌ها با انکار واقعیت‌هایی است که در جهان می‌گذرد.

اتفاقی می‌افتد، مانند پیروزی پرزیدنت ترامپ در انتخابات در آمریکا مطرح می‌شود، ببینید در آتلانتیک، بررسی کتاب نیویورک، نیویورکر، نیویورک تایمز، بررسی کتاب لس‌آنجلس و نشریاتی از این دست درباره چه کسی بیشتر حرف می‌زنند؟ مارگارت اتوود نویسنده، جرج اورول نویسنده و هانا آرنت. همیشه آرنت در کنار این گونه نویسندگان قرار می‌گیرد. هیچ نویسنده ادبیات غیرداستانی به پای او نمی‌رسد، چه رسد به نظریه‌پرداز سیاسی یا فیلسوف.

محبوبیت آرنت به خاطر آن است که نویسنده بحث‌انگیز و یگانه‌ای بود که رویکردیش به چیزها واقعاً بدیع بود. سعی می‌کرد به کاری که می‌کند بیندیشد، به کاری که ما می‌کنیم، و به همین دلیل همیشه به نظرگاهی متفاوت می‌رسید. او چنان در فلسفه، شعر و تاریخ تعمّق کرده بود که با هر متفکر سیاسی متعارف متفاوت داشت. علاوه بر اینها آرنت درباره جنگ ویتنام، بحث‌های مربوط به آموزش، یهودستیزی و محاکمهٔ آیشمن هم نوشته است. آرنت درباره چیزهای جهانِ واقعی می‌نوشت. هر وقت اتفاقی در دنیا بیفتد، متفکرِ سیاسی‌ای که بتوانید سراغش بروید، آرنت است. وقتی بهار عربی شد، در مقالات مربوط به آن از هیچ‌کس دیگری به اندازهٔ هانا آرنت نقل قول نشد. همین‌طور وقتی پوتین در روسیه به قدرت رسید یا وقتی ترامپ رئیس جمهور آمریکا شد. او در خیلی از رشته ها حضوردارد و به سنگ محکی بدل شده برای سنجیدن چگونگی اندیشیدن ما درباره جهان.

قلمرو: از منظری آرنتی وضعیت کنونی رشته علوم سیاسی دانشگاه‌ها را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

بسیاری از حرف‌های آرنت در این مورد هنوز هم صادقند. از نگاهِ او، علوم سیاسی دانشگاهی، بیش از حد، رفتارگرا و علم‌گرا (scientist) است؛ در پی قاعده‌مند کردن رفتار و مطالعه آمارهای هنجارهاست تا مترصد یافتن پدیده‌های تازه، خودجوش و غافل‌گیرکننده.

قلمرو: فلسفهٔ سیاسی چطور؟ آرنت منتقد فلسفه سیاسی هم بود، ولی آیا فلسفهٔ سیاسی بعد از او تغییری کرده؟

بله از روان‌شناسی و رفتارگرایی نقدهای بسیاری شده و آنها تا حدودی تغییر کرده‌اند، هرچند نه به اندازه توقعی که می‌رود.

بخش اعظم فلسفهٔ سیاسی امروز زبان مغلق تخصصی دارد و در آن از جهان بحثی نیست، آنچه هست بحث درباره دیگر فیلسوفان سیاسی است. این برای هانا آرنت جذابیتی نداشت.

به نظر من یکی از بزرگ‌ترین مشکلات فلسفهٔ سیاسی و سیاست امروز دل‌مشغولی وسواس‌گونه به حقیقت است، نه دیدگاه. آرنت هنگام اندیشیدن درباره توتالیتریسم از این نکته خوب آگاه است. یکی از عناصر توتالیتریسم این است که با واقعیت‌زدایی (defactualiziziation) از جهان، به جعل واقعیتِ دلخواهش دست می‌زند. آرنت باور داشت که مسئله سیاست، سرانجام، همواره دیدگاه‌هاست نه حقیقت.

امروزه بخش عظیمی از فلسفهٔ سیاسی، انبوهی از اندیشمندان سیاسی و بسیاری از بازیگران سیاسی هنوز باور دارند که جواب‌های درست را در دست دارند و برای هر پرسش سیاسی پاسخ درستی وجود دارد: آیا دمکراسی بهترین شکل حکومت است؟ پاسخی درست به آن وجود دارد. آیا ما باید معاهده اقلیمی پاریس را امضا کنیم؟ پاسخی درست به آن وجود دارد. از دید آرنت هرچه گفته شود، نه پاسخ‌های درست یا غلط، بلکه دیدگاه خواهد بود.

قلمرو: آیا این همه تأکید روی دیدگاه به یک نسبیت‌گرایی بی‌حد و مرز منتهی نمی‌شود؟

نه، نمی‌شود، به چند دلیل. اولاً، با آنکه دیدگاه‌ها متعددند، فکت‌ها و داده‌های واقعی نمی‌توانند پرشمار باشند. یکی از نکاتی که آرنت در روشن کردن آن می‌کوشد، تمایز میان داده‌ها و دیدگاه‌ها است. به یک معنا همه فکت‌ها و داده‌ها برساخته انسان و نسبی هستند، ولی با وجود این همچنان داده و فکت هستند: این یک میز است. من بلوزی در مایه رنگ سبز پوشیده‌ام. همین طور اینکه چیزی مانند معاهدهٔ اقلیمی پاریس وجود دارد و زمین گرمایشی فزاینده دارد.

ولی اگر کسی بگوید بهترین راه‌حل مشکل اقلیمی، اقدام دولت است و شما فکر کنید آموزش است، و از نظرِ دیگری راه‌حل در دست شرکت‌های بزرگ یا سرمایه‌داری یا سوسیالیزم است، این به نسبیت‌گرایی نمی‌انجامد و واقعیت گرمایش زمین را تغییری نمی‌دهد.

قلمرو: برخی اوقات اختلاف‌ها بالاتر از این حد است. شما گفتید که برای آرنت آغازگاه، آزادی است. از دیدِ برخی دیگر، آغازگاه، تبعیت و فرمانبری است، مثلاً مسئله او این است که چگونه از مرجعی الهی اطاعت کنیم؟ هرگز نمی‌پرسد که چگونه ما انسان‌ها با هم ارتباط برقرار کنیم یا جهانی مشترک بسازیم. این پرسش‌ها کاملاً بر پایه اصولی دیگر بنا شده‌اند.

این پرسش مهمی است. یک پاسخ می‌تواند این باشد که ما قادر نیستیم. یکی از سویه‌های گسترش نیافتهٔ کارهای آرنت که از اولین نوشته‌ها تا آخرین آنها موجود بوده، ولی او هرگز آن را به یک کار مستقل تبدیل نکرد، ایدهٔ فدرالیزم یا دولت‌های فدرال است. او معتقد است که مسائلی هست که شما و من یا این و آن گروه نمی‌توانیم بر سر آن توافق کنیم. امید این بود که آنها بتوانند بر داشتن عدم توافق، توافق کنند، و بپذیرند که هرچند توافق ندارند، از آنجا که کنار همٍ زندگی می‌کنند، چیزهای مشترکی با هم دارند؛ مثلاً نیروگاه برق. اگر برق مشترک داشته باشند و بهای آن را بپردازند شاید چیزهای مشترک دیگری مانند ارتش مشترک یا جاده‌های مشترکی هم داشته باشند، ولی زندگی کاملا جدایی خواهند داشت.

آرنت معتقد بود در اسرائیل باید برای اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌ها چنین اتفاقی بیفتد. از نظر او این از اصول مهم و بدیع پدران بنیان‌گذار آمریکا بود، هدیهٔ بزرگ انقلاب آمریکا به جهان. از نظر او سیاست حاکمیت و خودکامگی یکی است و درست به همین دلیل است که باید حاکمیت‌های متعدد و جمهوری‌های فدرالیست درست کرد. و اگر امروزه ایالات متحده فاقد آمادگی و توان دولتی مرکزی است، شاید در همین امر ریشه دارد و باید الگوی صد سال آمریکا یعنی جمهوری‌های فدرال بازگشت. آرنت از دست دادن ساختار فدرال و تمرکز قدرت در دولتی واحد را اشتباه ما می‌دانست.

قلمرو: آیا با وجود امواج کنونی مهاجرت و جهانی شدن و اینترنت، فدرالیسم همچنان نیازی ضروری است؟

امروزه برخی می‌خواهند در جایی جهانی (cosmopolitan) و جهانی شده زندگی کنند- شما و من شاید دو تن از این مردمان باشیم- ولی مردمان بسیاری نیز هستند که نمی‌خواهند در چنین دنیایی زندگی کنند. برای هانا آرنت بسیار روشن است که هیچ‌یک از اینها حقیقت ندارد. یک حکومت دینی در برابر یک حکومتی جهانی، هیچ‌یک بیش از دیگری حقانیت بیشتری ندارد؛ هر دو مشروعند، مکان‌هایی واقعی هستند. پرسش این است که آیا آن دو قادر به همزیستی هستند؟ آیا مردمی که تحت حکومتی دینی زندگی می‌کنند می‌توانند درکنار مردم دیگری که در نظامی کمونیستی یا سرمایه‌داری هستند کنار بیایند؟

تنها شرط این کار، کاستنِ حاکمیت است. به بیان دیگر، کاستن از این باور که حقِیقتی واحد وجود دارد، یا به تعبیری سازنده، افزایش فروتنی. یکی از مشکلات کنونی ما این است که گمان می‌کنیم یا دنیای جهان‌وطن ما تنها حقیقت موجه است یا دنیای کسی که می‌خواهد در حکومت دینی زندگی کند، مطیع باشد، با دروغ سر کند یا سرکوب شود یا زیر ستم است. آرنت به باز کردن جا برای تفاوت واقعی فکر می‌کرد.

آرنت زیستن در دل تفاوت‌های بنیادی را تکثر می‌نامد. از جمله دل‌نگرانی‌های او که آن را معضلی اصلی برای الگوی حکومت در ملت- دولت‌های اروپایی می‌دید،

می‌توان واقعیت جهان را دگرگون جلوه داد و این کار سختی نیست. پس جنگ بر سر جهان داده‌ها و فکت‌ها و جنگ برای حفظ جهان واقعیت‌ها کاری اساسی است.

حاکمیت، همگنی (homogeneity) احساس نیاز همه به زندگی کردن در قالب مردمی واحد است. آنچه او در مورد ایالات متحدۀ آمریکا دوست داشت این بود که به ایالت‌ها و گروه‌های مختلف اجازه می‌داد به راه و روش متفاوت خود زندگی کنند. آنچه او را نگران می‌کرد این بود که دولتی مرکزی در آمریکا این تکثر را از بین می‌برد.

شما دربارۀ مهاجران و جهان‌وطنان پرسیدید. اگر درسی هست که بتوان از آرنت گرفت آن است که بسیار بیشتر از آنچه هست، باید اجازه دهیم که مردم به اشکال متفاوتی زندگی کنند، اشکالی که برای ما ناخوشایند و دشوارند. مشکل امروز ما و شیوه‌ای که ما معضل را در گفتمان حقوق بشر خود قرارمی‌دهیم، این گونه است که چه اتفاقی می‌افتد اگر در درون حکومتی دینی شخصی یا گروهی سرکوب شود؟ ما مصمیم این حقوق بشر را حفاظت کنیم. این رویکرد زنجیره درازی از پرسش‌های دیگری را درباره حقوق بشر به دنبال می‌کشد.

هانا آرنت منتقد شدید حقوق بشر بود، نه به این معنی که انسان‌ها نباید حقوق بشر داشته باشند. او به حقوق بشر معتقد بود. ولی او که در عظیم‌ترین موارد نقض حقوق بشر، هولوکاست و شوروی را تجربه کرده بود، متوجه شد که حقوق بشر درگیر ناسازوارهای بنیادینی (fundamental paradoxes) است؛ مهم‌ترین آنها اینکه هم آزادی و حق تعیین سرنوشت را از حقوق بشر می‌دانیم، هم کرامت انسانی را. اما خود دو ایده حق تعیین سرنوشت و آزادی برای ساختن یک زندگی جمعی گاه اقتضا می‌کنند مردم از داشتن شکل‌های مطلوب زندگی خود محروم شوند. از دید آرنت حقوق بشر نمی‌تواند تا اینجا پیش برود.

از نظر آرنت، زندگی نمی‌تواند یکی از حقوق بشر باشد، چرا که این ایده‌ای ابلهانه یا آکسیوماتیک است. ما همه می‌میریم. غذاخوردن، آسایش و صلح جزو حقوق بشر نیستند. برای آرنت انسان بودن یعنی اهمیت داشتن، معنایی داشتن و بر این مبنا حقوق بشر حقیقی یعنی حق تعلق داشتن به یک باهمستان یا جماعتی سیاسی، کنش ورزیدن و سخن گفتن در مسائل مهم در فضای همگانی. پس اگر شما یک مخالف باشید، حق مقاومت دارید و اگر مقاومت کنید و ببازید ممکن است، کشته شوید. ولی از نظر او این مرگ انسانی‌تر از مرگ در یک اردوگاه پناهندگی است، که در آن گمنام، زائد و بی‌ارزش هستید.

این به نظرم نمونه جالبی است، بدیل روایت کنونی حقوق بشر در دنیا. برای مثال، بحران پناهندگان در فلسطین را درنظر بگیرید. آرنت در برابر چنین موقعیتی می‌گفت رساندن غذا و دارو به اردوگاه های مهاجران، به معنای حیوان انگاشتن ساکنان آن اردوگاه‌هاست، نه انسان بودن آنها. اگر شما واقعا می‌خواهید با آنها مانند انسان رفتار کنید، باید قوه داوری خود را به کار گیرید: یا آنها لایق حمایت هستند و شما می‌توانید این حمایت را به آنها ارزانی دارید و یا نیستند و شما می‌گذارید آنها تصمیم بگیرید که خودشان را قربانی کنند یا نه. از نظر او این انتخابی انسانی است. آیا زندگی ما آن‌قدر بد است که باید خود را شهید سازیم؟ از نظر آرنت این یک داوری انسانی است. فقط غذا و دارو به انسان‌ها دادن یعنی مانند حیوانات با آنها رفتار کردن. آرنت به صراحت می‌افزاید که نهادهای حقوق بشر (human rights) به انجمن‌های حمایت از حیوانات (Humane society) تبدیل شده‌اند. آنها از انسان‌هایی که به آنها کمک می‌رسانند، سلب انسانیت می‌کنند.

برای بازگشت به پرسش شما اگر اینجا در آن واحد یک جامعه تحت حکومت دینی، یک جامعۀ جهان‌وطن، یک جامعۀ سرمایه‌داری و یک جامعۀ کمونیست داشته باشیم و من در یکی از آنها زندگی کنم و از آن خوشم نیاید، می‌توانم انسان باشم؛ می‌توانم خارج شوم؛ می‌توانم مقاومت کنم؛ و می‌توانم یک جنبش سیاسی در مخالفت با آن به راه بیندازم. همۀ اینها از دید آرنت جزو سیاست هستند. اما اگر کسی بیاید و بگوید آنها را به یک اردوگاه ببرید و محافظت کنید، از دید من به معنای فروگذاشتن انسانیت است.

قلمرو: یکی از نقدهای هانا آرنت بر حقوق بشر این است که «حقّ ِ حق داشتن» در آن محفوظ نیست. بنابراین اگر یک دولت حقّ شهروندان خود در داشتن حق را پایمال سازد، آیا مردم دیگر، شهروندان کشورها یا جوامع سیاسی دیگر نیز در برابر آن مردم مسئول هستند؟

نخست باید دید «حقّ ِحق داشتن» به چه معناست، زیرا این مفهومی پیچیده است و بسیاری بر سر آن اختلاف نظر دارند. اما درک من از آن چنین است و آرنت به روشنی آن را بیان ساخته که «حقّ ِداشتن حق»، به معنای حقّ ِتعلق داشتن به یک باهمستان و جماعتی سیاسی است و بس، نه به معنای حق زندگی، حق غذا یا حق مسکن. راه‌های مختلفی برای بررسی این مشکل هست. یکی که آن را یک مشکل حقوق بشری بدانیم: باید به دادگاه‌های حقوق بشر شکایت و دادخواهی کنیم. عموماً آرنت به این گزینه تمایلی ندارد. از نظر او باید یک جنبش حقوق مدنی به راه انداخت و مطالبۀ ما نه حقوق بشر، بلکه باید حقوق مدنی، حقوق اساسی، و حقوق سیاسی باشد. آرنت بر آن است که مردمی که از حقوق خود محروم هستند باید از نظر سیاسی متشکل شوند و آن حقوق را به دست آورند. اگر در این راه هم بمیرند، مرگی انسانی داشته‌اند، ولی باید آن حقوق خود را احقاق کنند.

قلمرو: آیا دیگر دولت‌ها و دیگر جوامع سیاسی هیچ مسئولیتی در قبال آن مردم ندارند؟

فکر می‌کنم ترکیبی از اینها است. برای مثال، آرنت وقتی در دهۀ ۴۰ به آمریکا آمد، چند مقاله نوشت و خواهان تشکیل ارتشی یهودی شد که با هیتلر بجنگد. استدلال او این بود که اگر ما یهودیان فقط از دیگران کمک بخواهیم، هیچ کنش سیاسی به مثابه یک یهودی انجام نداده‌ایم و ما باید هر دو کار را با هم بکنیم. آیا او برای تشکیل یک ارتش یهودی مخالف گرفتن پول از آمریکایی‌ها و انگلیسی‌ها بود؟ خیر. اینجاست که چنانچه گفته‌ام، آمریکایی‌ها و بریتانیایی‌ها باید تصمیم می‌گرفتند. گفتن اینکه دارو می‌فرستیم بسیار آسان‌تر است. این قضاوت دشواری نیست. به همین خاطر است که حقوق بشر را پایین‌ترین مخرج مشترک سیاست می‌خوانیم.

برای مثال در سوریه ایالات متحده قضاوتی کرد: تصمیم گرفت وارد جنگ نشود، دارو و چیزهای دیگر بفرستد. حتی مایل نبود گروه‌های سوری‌ای را که می‌جنگیدند، مسلح کند. این از نظر من شانه خالیٍ کردن از مسئولیت بود. دو گونه داوری ممکن بود: مثلاً بگویند گروه‌های سوری مسلح ضد اسد به حمایت ما نیازدارند و ما به آنها تسلیحات می‌دهیم. یا بگویند به رغم همدردی با آنها به هر دلیلی این جنگ ما نیست و ما کنار می‌کشیم و مسئولیت آن را می پذیریم. اینکه کدام یک از این دو گزینه بهتر است، من نظر خود را دارم و شما نظر خود را. ولی باید تصمیم گرفت. این یعنی داوری. این میان، جواب درست و غلط وجود ندارد. به نظرم شما باید بخواهید که بر سر داوری‌های خود بایستید. فکر می‌کنم حقوق بشر ما را قادر کرده که وقتی واقعاً هیچ کاری نمی‌کنیم، وانمود کنیم که کاری می‌کنیم. دارو و غذا می‌فرستیم و فقط به طولانی شدن درگیری کمک می‌کنیم. در واقع، جانب طرفی را نمی‌گیریم. به نظر من حقوق بشر و تشکیلات حقوق بشر امروزی مانع قضاوت‌ها و تصمیم‌های سیاسی لازم برای پایان دادن به نوع این درگیری‌هاست.

آزادی نمی‌تواند به معنای زندگی بدون پیش‌داوری‌ها باشد. باید راهی برای چالش پیش‌داوری‌های ناعادلانه پیدا کرد، بی‌محکوم کردن یا وانهادن آن پیش‌داوری‌هایی که دنیای ما را می‌سازند.

H

A

NN

AH

تمامیت‌خواهی نایافتنی

گفت‌وگو با یان کرشاو

IAN KERSHAW

یان کرشاو (زاده ۲۹ آوریل ۱۹۴۳) استاد تاریخ معاصر در دانشگاه شفیلد، یکی از بزرگ‌ترین متخصصان نازیسم در جهان است. خوانندگان فرانسوی از طریق کتاب *نازیسم چیست؟* (انتشارات Gallimard، ۱۹۹۲، مجموعه تاریخ Folio) با او آشنا شده‌اند. این روزها دو اثر از او چاپ شده است که ظاهرا از مسئله تمامیت‌خواهی فراتر رفته‌اند:
ذهنیت آلمانی در دوران سلطه نازیسم: باواریا ۱۹۳۳ـ۱۹۴۵ (انتشارات CNRS) و *هیتلر: جستارهایی درباره کاریزما در سیاست* (انتشارات Gallimard).

متن فراروی شما برگردان فارسی گفتگوی مگزین لیترر Magazine littéraire است با او (منتشر شده در شماره ۳۷۷، نوامبر ۱۹۹۵- ص ۶۱-۶۳).

هانا آرنت بر مباحث مربوط به تمامیت‌خواهی[۱] اثر ژرفی نهاده است، البته از منظر یک فیلسوف سیاسی. امروزه تاریخ‌دانان از مفاهیم دیگری استفاده می‌کنند.

پی‌یر گرمیون[۲] اخیراً درکتابی ستایش‌برانگیز دلایل تأخیر در کشف و کاربرد مفهوم تمامیت‌خواهی را شرح داده است. امروز برخی تاریخ‌دانان فرانسوی، به ویژه فرانسوا فوره، [۳] در مقاله« تمامیت‌خواهیِ ضد بورژوا»، نازیسم و استالینیسم را تحلیل کَرده‌اند. آیا شما جای دیگری دیده‌اید که در چنین ابعادی به مفهوم تمامیت‌خواهی پرداخته شده باشد؟

فروپاشی دیوار برلین، به‌ویژه در جمهوری فدرال آلمان، موجب شد دوباره مقایسه میان هیتلریسم و استالینیسم ـ به‌عبارت دقیق‌تر دولت رایش سوم و دولت جمهوری دموکراتیک آلمان ـ با استفاده از مفهوم عام تمامیت‌خواهی در کانون توجه قرار گیرد. پنج سال پس از آن، به دلایلی که اکنون توضیح می‌دهم، تمایل به چنین قیاسی به‌شدت کمتر می‌شود. در همین ابتدا، مهم‌ترین کار این است که درباره واژه تمامیت‌خواهی به توافق برسیم. بی‌گمان هانا آرنت در مباحثه پیرامون تمامیت‌خواهی تأثیرگذار است، اما این اثری است از سوی یک فیلسوف سیاسی. هنگامی که تاریخ‌دانان درباره تمامیت‌خواهی بحث می‌کنند، این مفهوم بیشتر وام‌دار دو متخصص است: نخست، کارل فدریش،[۴] کسی که این نوع دولت را با شش شاخصه تعریف می‌کند: یک ایدئولوژی رسمی، یک حزب واحد با پایگاه توده‌ای، مهار پلیس وحشت‌آفرین، انحصار راه‌های ارتباط، انحصار راه‌های مقابله و نظارت متمرکز اقتصادی. دیگری، کارل دیتریش براخر،[۵] که در واکنش به تعریف دولت‌گرایانه فردریش بر پویایی غیرمعمول این رژیم‌ها تأکید می‌کند و آنها را بیشتر بر اساس اراده به مدیریت همه‌چیز، اصل رهبر، یک ایدئولوژی انحصاری و جعل هویتی مابین فرمانروایان و فرمانبرداران نشان داده است.
بسیاری از این ویژگی‌ها از تحلیل تاریخ‌نگارانه به‌دست می‌آیند که اندکی با تحلیل‌های جالب آرنت متفاوت است. منصفانه باید گفت تحلیل‌های او در چارچوب فلسفه سیاسی می‌گنجند، نه تاریخ.

نخستین ویژگی تمامیت‌خواهی از نظر آرنت تبدیل جامعه مدنی به واحدهای بسیار کوچک است. تمامیت‌خواهی انحلال ساختارهای پایداری است که فرد در آنها سنت خود را یافته است. تمامیت‌خواهی اجتماعِ انسان‌های از این پس بدونِ کیفیت انسانیَ است. تمامیت‌خواهی در هم آَمیختن آنهاست به شکلِ ـ آن گونه که آرنت می‌گویدـ «انسانی واحدَ در ابعاد بسیار بزرگ»، گویی گروه‌های مردم است در یک اجتماع تقسیم‌بندی‌نشده شانه شده‌اند. این تعریف آن چیزی نیست که بررسی ذهنیت آلمانی در دوران سلطه هیتلر به شما نشان داد؟

من تحقیقی درباره باواریای دوران حاکمیت رایش سوم انجام داده‌ام که اگر عنوان دقیق آن را از انگلیسی به فرانسه برگردانیم می‌شود «افکار عمومی و تفرقه سیاسی». در آنجا به‌خوب، توضیح داده‌ام اگر به دلیل فقدان پلورالیسم سیاسی، افکار عمومی از میان رود، هنوز یک ذهنیتِ عمومی مستقل از ایدئولوژی نازی، یعنی رویکردها، واکنش‌های غیر قابل محاسبه، نامعلوم، پراکنده و ناهماهنگ اما واقعی، باقی خواهد ماند. این ذهنیتِ همگانی نیروی خود را از طریق اشتراک‌های متعددَ با نازیسم و البته اختلافش با دیگر ایدئولوژی‌ها کسب می‌کند، و دقیقا در اراده‌های «طبیعی»، هویت‌های مذهبی، اجتماعی و حتی خانوادگی، که آرنت عقیده داشت باید ریشه‌کن شوند، مستقر می‌شود. برای نمونه، ذهنیت سیاسی موجب می‌شود طبقه کارگر با تلاش برای داشتن شغل بهتر، به‌واسطه ایجاد رقابت در بخش‌های متقاضی نیروی کار، به‌ویژه در صنایع حامی جنگ، به‌سوی اعتراض علیه زندگی پرهزینه و ریتم تکراری آن هدایت شود. [در آلمان نازی] سیالیت

نیروی کار با بسیج عمومی افراد به‌سوی مناصب شغلی که دولت تعیین می‌کرد در تناقض بود. می‌توان دامنه مطالعه را تا ابراز ناخشنودی در میان کارمندان رسمی یا طبقه بورژوا، و تا نقد تند شیوه زندگی و فساد نخبگان گستراند. اما همان‌گونه که آرنت می‌گوید، بی‌گمان باید به‌نحوی خاص به اهمیت یک مورد اشاره کنیم: قدرت سنت دینی. رژیم هیتلری به دلیل قدرتِ مسیحیت، و به تعبیر آرنت ساختار پایدار آن بود که در مواجهه با تظاهرات عمومی کلیساها از حذف صلیب از مدارس عقب‌نشینی می‌کرد و به حذف سیستماتیک بیماران ذهنی پایان داد.

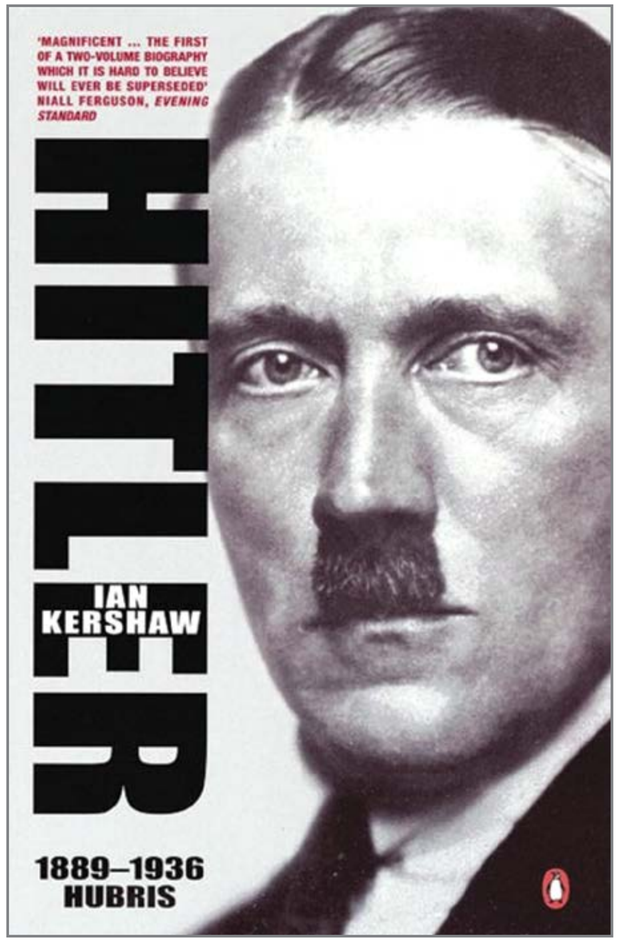
با خواندن ذهنیت آلمانی ... همچنان که در هیتلر ...، به‌طور متناقضی شاهد قدرت اجتماعیسنت دینی در کاربرد سیاسی یهودی‌ستیزی نازی هستیم.

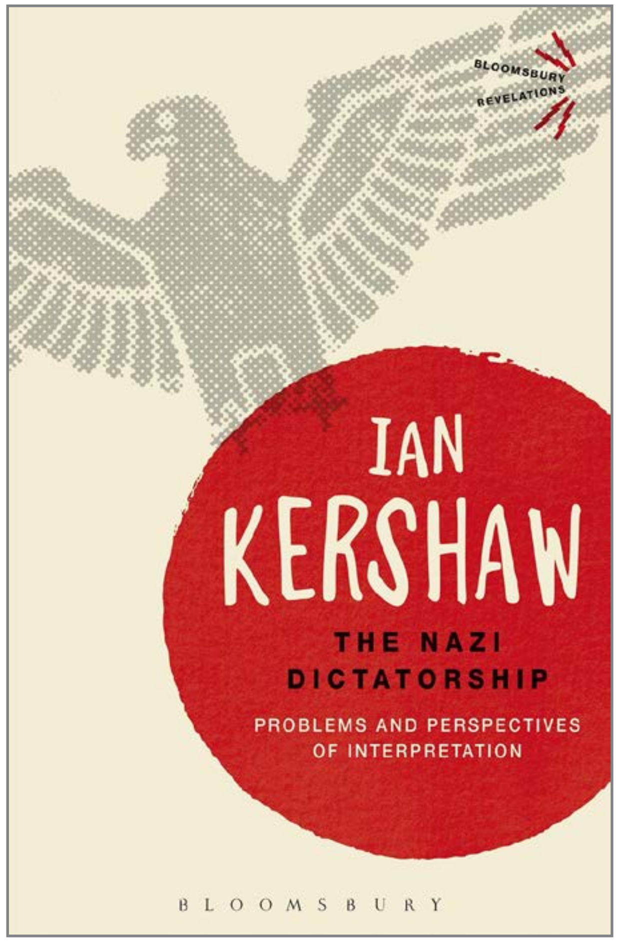
بله البته. به‌طور کلی، نوعی یهودی‌ستیزی پنهان، نوعی «نفرت ایستا» از یهودی، که شدیدا با یهودی‌ستیزی مسیحی ترکیب شده بود، نوعی «ساختار پایدار» برآمده از سنت وجود داشت که می‌توان گفت آلمانی‌ها را به سوی پذیرفتن سیاست یهودی‌ستیزانه رژیم هدایت می‌کرد، به گونه‌ای که هیچ‌کدام از فرقه‌های مسیحیت در آلمان هرگز یهودی‌ستیزی را محکوم نکرد. این یهودی‌ستیزی به طور سنتی عنصر بنیادین هویت ملی بود و سنجه تمایز آلمانی‌های خوب از بد انگاشته می‌شد. اما آن انتظارات و مطالبات عمومی که هیتلر را به قدرت رساندند، عبارت بودند از بازگشت نظم و ثبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی. این انتظارات در وهله نخست، انتظاراتِ یک *جامعه ملی* (*Volksgemeinschaft*)- اجتماع مبری از دشمن نژادی- نبود. از قضا این سامی‌ستیزی پنهان، این یهودی‌ستیزی مذهبی سنتی باعث می‌شود بفهمیم چرا رژیم نازی هرگز نتوانست، فراتر از اعضای حزب، افکار عمومی را به کشتار جمعی جلب کند. پس از فجایع شب کریستال،[۶] بسیاری از باواریایی‌ها انزجار و خشم خود را از آنچه روی داده نشان دادند. آنها حتی برای آن افراد کم شمار ابراز همدردی کردند، برای یهودیان، دوستان و گمنامان. در عین حال یهودی‌ستیزی در آلمان نازی نشان داد که برای آلمانی‌ها «حل نهایی مسئله یهودیت» در اولویت نیست. آنها با بی‌تفاوتی خود اجازه دادند رژیم نازی پروژه حیاتی خود را پیش برد، زیرا آن پروژه برای ایدئولوژی رژیم امری کانونی و محوری بود و برای حفظ تحرک حزب و هسته مرکزی آن، اس‌اس- گشتاپو لازم بود. نتیجه این شد که کل یک ملت در جنگ مشارکت داشت و هر کسی به میزان سطح بوروکراتیک خود در نابودی یهودیان همکاری می‌کرد. لذا فرمولی که من به کار گرفتم و تا اندازه‌ای بازتاب داشت این بود: «اگر یهودی‌کشی میوه نفرت بود، جاده آشویتس با بی‌تفاوتی سنگفرش می‌شد.»

بنابراین، چه تحرک نسبی کارگران و معترضان باشد چه نقش یهودی‌ستیزی سنتی، نمونه‌های بسیاری وجود دارند که آشکارا بر اتمیزه شدن غیرعادی بیانگری سیاسی جامعه مدنی بِرآمده از وحشت و زور صحه می‌گذارند. البته این نمونه‌ها در عین حال نشان می‌دهند که همین جامعه می‌داند برای بیان اعتراضات خود و ابراز مقاومت در برابر آنچه نمی‌پسندد، تا چه اندازه ممکن است بر سنت‌هایش تکیه کند. رژیم نازی برساخته چیزی جز اعتراض به تفرقه سیاسی نیست، به همین دلیل تفاوت‌ها را جرم می‌داند و برای نابودی آنها اقدام می‌کند. من در پس اجتماعی که ادعا می‌شود نامرئی است، جامعه‌ای جدا شده باز می‌یابم، نه جامعه‌ای که آرنت آن را یک «انسان واحد» می‌دانست. مگر اینکه او خود را تنها هدف رژیم بداند.

به گفته آرنت، دو ویژگی دیگر در تعریف تمامیت‌خواهی مهم هستند، یکی نقش رهبر است که به جنبش عینیت می‌بخشد، و در نتیجه وجود یک سازمان سیال است که به جنبش در مقابل هر ساختار ایستای دیگری برتری مطلق می‌بخشد: حزب بر دولت، و پلیس بر دستگاه اجرایی چیره می‌شود. کیش پیشوا و رهبر از عنصر دوم، یعنی ایدئولوژی، منطق یک ایده، جدایی‌ناپذیر است. ایدئولوژی همواره واقعیت را بازسازی می‌کند و« تحققِ قانون، تحققِ همه اعمال و اراده‌های بشر را وعده می‌دهد». وقتی کتاب شما، هیتلر: جستاری درباره کاریزما در سیاست را می‌خوانیم، ظاهرا این دو ویژگی فهم ما از ناسیونال-سوسیالیسم را کامل نمی‌کنند.

در ادامه به شما خواهم گفت که آرنت در این دو ویژگی با بسیاری از تاریخ‌دانان اشتراک دارد. این دو ویژگی جایی برای برخی توضیحات بازکرده‌اند که در نهایت به نتایج بیش و کم متضادی می‌رسند. در اولویت قرار دادن کیش شخصیت رهبر و نیز پویایی جنبش [تمامیت‌خواه] مدت‌ها، به ویژه در میان مارکسیست‌ها، این باور را به وجود آورد که ماهیت استثنایی رژیمی که جهان را در جنگ فرو می‌برد و منجر به قتل عام شش میلیون یهودی می‌شود، فقط با پدیده عام فاشیسم قابل تحلیل است. این تلاش که بر مسئله نژاد تأکید می‌کرد محکوم به شکست بود، مسئله‌ای که در فاشیسم ایتالیایی امری حاشیه‌ای و در فاشیسم هیتلری محوریت داشت. در برابر این نوع تحلیل، برخی سعی کردند علت «*استثنا بودن*» یک رژیم را از طریق *استثنا* بودن رهبرش توضیح دهند. در بهترین بیان آن، این رویکرد با تأکید بر ایدئولوژی رژیم/ هیتلر، یعنی قدرت تمام‌عیار ایده، خوانشی «قصدگرایانه» از نسل‌کشی را ممکن کرد. به عبارت





آرنت بازمی‌گردیم: هیتلر، از سال‌های جوانی خود تصمیم داشت یهودیان را نابود کند. رژیمش خود را با این تصور توجیه می‌کرد. در واکنش به این رویکرد، بسیاری از تاریخ‌دانانی که اعتقاد دارند باید ماهیت ویژه نازیسم، و به طور خاص سیالیت ساختارهای مورد اشاره آرنت را در نظر داشت. اینان با مطالعه ساختارها، رویکردی را که «عملکردگرا» خوانده می‌شود، ترویج می‌کردند. این رویکرد به مسئله نازیسم بر آن است که رژیم هیتلری از نوعی پولیکراسی،[۷] نوعی کثرت مراکز قدرت و ابتکار بوروکراتیک - که کمابیش مستقل و رقیب یکدیگر بودند- تشکیل شده بود و این شخص هیتلر بود که آنها را متحد می‌کرد.

آنچه شما امروز می‌گویید چیزی است میان قدرت تام و اهریمنی هیتلر و توصیفی از توانایی او چونان «دیکتاتوری ضعیف» در برابر بوروکراسی بسیار قوی. به نظر می‌رسد این نگرش جدید از ماکس وبر و مفهوم قدرت کاریزماتیک الهام گرفته شده است.

موضوع تاریخ دیگر نه شخص هیتلر، بلکه جایگاه استثنایی است که او تصرف کرده بود، جایگاهی واقعی و مطلق که لازم است توضیح داده شود چرا که این اختیارات بیش از حد و مرز به فردی بی کفایت سپرده شده بود؛ کسی که آبجوفروشی‌ها خطابه می‌خواند، فردی بی هیچ رتبه اجتماعی، هنرمندی ناموفق. اقتدار کاریزماتیک اقتدار سنتی، موروثی یا دارای سلسله مراتب یا اقتدار قانونی بوروکراسی نیست؛ اقتدار کاریزماتیک بر درک و فهمِ همواره در حال تجدیدِ مردم از یک مأموریت، یک شکوِه و عظمت ویژه، از یک قهرمان‌پرستی فرضی از رهبر بنا می‌شود.
مفهوم «کاریزما» کانون توجه را از ویژگی‌های نسبت داده شده به رهبر، به سوی بازنمایی و ادراک کسانی که از او پیروی می‌کنند و او را به قدرت می‌رسانند، به سوی امیدهایی که به او داشتند، به بیان دیگر به سوی جامعه آلمان سوق می‌دهد. مفهوم کاریزما درنهایت این امکان را به ما می‌دهد که به تمام ویژگی‌هایی که تفسیرهای پیشین تاکنون به طور جداگانه مطرح کردند، یکجا فکر کنیم: قدرت هیتلر در همکاری، مماشات، امیدهای کاذب یا ضعف همه آنهایی که در آلمان قدرت یا نفوذی داشتند سرچشمه دارد؛ همگان انتظارات و کینه‌های خود را به شخص هیتلر منتقل کردند، کسی که مظهر کنش‌گری و اکتویسیم، منشأ اقتدار مشروع، مجوز تأیید یا تحریم اعمال و رفتارهای کسانی شده بود که بر اساس خواسته‌های وام گرفته از رهبر بزرگ[۸] عمل می‌کردند. حاصل آن ترکیب بی‌سابقه‌ای شد از نبود ثبات نهادی و دینامیسمی حیرت‌انگیز، که از ایجاد ثبات در ساختارهای حقوقی ناتوان بود و سرانجام به خود- ویرانگری انجامید.

بنابرایـن مقایسـه میـان نازیسـم و اسـتالینیزم می‌توانـد بـه چـه چیـزی کمـک کنـد؟ مفهـوم تمامیت‌خواهـی، از نـوع آرنتـی یـا نـوع دیگـر، بـه فهـم چـه چیـزی می‌توانـد کمـک کنـد؟

مفهـوم تمامیت‌خواهـی دارای ارزش اکتشـافی زیـادی اسـت، امـا در خـود تناقضـی را حمـل می‌کنـد: ایـن مفهـوم فراتـر از تشـابهاتی کـه اسـتالینیزم و نازیسـم در هـدف مشـترک تمامیت‌خواهـی دارنـد - وحشـت دولتـی، حـزب واحـد، انقلابی‌گـری پویـای رژیـم، کیـش شـخصیت رهبـر - برخـلاف خواسـت بسـیاری از عاملانـش، تفاوت‌هـای اساسـی میـان دو رژیـم را نیـز نشـان می‌دهـد. ایـن تفاوت‌هـا را رمـون آرون بـه شـیوه خـود، از اوایـل دهـه پنجـاه دریافتـه، در کتـاب *دموکراسـی و تمامیت‌خواهـی* طـرح آن را ریختـه بـود. تنهـا بـا مقایسـه سـاده آلمـان نـازی و اتحـاد شـوروی اسـتالینی درمی‌یابیـم کـه پـس از ناپدیـد شـدن اسـتالین، مـا دیگـر نـه آن وحشـت دولتـی و نـه آن پویایـی انقلابـی را می‌بینیـم. ایـن مقایسـه سـاده بـه خوبـی ویژگـی تقلیل‌ناپذیـر نازیسـم را توضیـح می‌دهـد. مـن در این‌بـاره در کتـاب *هیتلـر* توضیـح داده‌ام. اینجـا مختصـرا توضیـح می‌دهـم: پیـش از هـر چیـز بایـد توجـه داشـت پـس از مـرگ رهبـر کاریزماتیـک، نـه رژیـم باقـی می‌مانـد و نـه حـزب؛ بـر خـلاف حـزب کمونیسـت و اتحـاد جماهیـر شـوروی کـه نـه تنهـا بعـد از مـرگ اسـتالین، بلکـه حتـی بعـد از آنکـه کیـش شـخصیت او ثابـت شـد، هـم رژیـم و هـم حـزب برجـا ماندنـد و بـا نوعـی محافظـه‌کاری سـرکوبگرانه و فاسـد موقعیـت خـود را اسـتوار کردنـد. وحشـت دولتـی دیگـر همـان کارکـرد را نداشـت: اجمـاع و اتفـاق نظـر در روسـیه اسـتالینی کمتـر از آلمـان هیتلـری بـود. ماهیـت رژیم‌هـا تحـت تأثیـر جوامعـی اسـت کـه از آنهـا متولـد می‌شـوند: در کشـوری عقب‌افتـاده و فقیـر ماننـد روسـیه، حـزب کمونیسـت از لحـاظ اجتماعـی پایـگاه تـوده‌ای چشـمگیری نداشـت، در حالـی کـه حـزب نـازی (۹) واجـد چنیـن پایگاهـی بـود. یکـی ناگزیـر شـد از کینه‌هـا یـا امیدهـای دهقانـان فقیـر و پرولتاریـای صنعتـی نوظهـور سـوء اسـتفاده کنـد، در حالـی کـه دیگـری از حمایـت جنبشـی فراگیـر و مردمـی کـه شـدیدا از خرده‌بـورژوازی متأثـر بـود و نیـز از اتحـاد نخبـگان کشـوری مـدرن و توسـعه یافتـه بهـره می‌بـرد. میـزان سـرکوب در آلمـان کـه در ۱۹۳۳ شـدت گرفتـه بـود، پـس از ۱۹۳۴ و تـا حـدود ۱۹۳۷ کاهـش نیافـت، تاریخـی کـه از آن پـس، بـه ویـژه در سـرزمین‌های اشغال‌شـده، ایـن سـرکوب بـه شـدت بی‌سـابقه‌ای می‌رسـد؛ در روسـیه زیـر سـلطه اسـتالین نیـز میـزان سـرکوب کاهـش نیافـت. ماهیـت پدیـده را شـدت آن بیـان می‌کنـد: وحشـت دولتـی بـرای تحکیـم قـدرت اسـتالین، بـه دلیـل تنوعـی کـه طعمه‌هایـش داشـت، دشـمنانی کـه پارانویـای رهبـر بـه طـور متنـاوب هویتشـان را برمـلا می‌کـرد، بی‌ثباتـی بزرگـی را در بوروکراسـی شـوروی پدیـد مـی‌آورد. وحشـت دولتـی در ذات سـامانه حکومـت نبـود: سـرکوب دوران لنیـن بـه همـان شـدت و انـدازه دوران خروچـف نبـود. از سـوی دیگـر، مسـتقل از اسـتالین، ایدئولـوژی مارکسیسـت- لنینیسـت تـا حـدی کـه رژیـم را زنـده نگـه دارد، وجـود داشـت. آخـر اینکـه، سیاسـت اسـتالینی «سوسیالیسـم فقـط در یـک کشـور» واجـد عقلانیتـی بـود، کـه از منافـع خودخواهانـه روسـیه حفاظـت می‌کـرد: مـا پـس از ۱۹۴۵ بـا سـاخته شـدن لایـه‌ای محافـظ کـه «دموکراسـی‌های مردمـی» می‌نامیدنـدش، شـاهد ایـن سوسیالیسـم بودیـم. اسـتالین از شـروع تـا پایـان، محصـول یـک سـامانه و نظـام بـود، بـه طـوری کـه پـس از مرگـش نظـام او را بـرای اطمینـان از تـداوم خـود قربانـی کـرد. ایـن، چیـزی اسـت کـه در نازیسـم دیـده نمی‌شـود: هیتلـر محصـول سیسـتم نبـود، او خـود سیسـتم بـود. ایدئولـوژی رژیـم، بیـرون از ایده‌هـای هیتلـر، به‌خـودی خـود وجـود نداشـت. پـس از هیتلـر نـه نظـام باقـی مانـد و نـه ایدئولـوژی نـازی. اسـتقلال عمـل نظـام از رهبـر در اتحـاد جماهیـر شـوروی قابـل توجه اسـت: اسـتالین عنصـر اساسـی بوروکراسـی، امـور را بـه جریـان مـی انـدازد، متن‌هـا را امضـا می‌کنـد، سـاختارهای حاکـم را متحـد می‌کنـد. هیتلـر هیـچ چیـز مهمـی را امضـا نمی‌کنـد، او نظراتـش را در حضـور افـرادی ممتـاز کـه در اطرافـش بودنـد بیـان می‌کـرد. آنـان وظیفـه تبدیـل کـردن گفته‌هـای او بـه دسـتورالعمل‌های اجرایـی را برعهـده داشـتند. هیتلـر، برخـلاف آنچـه کـه در یـک دولـت رایـج اسـت، پـس از ۱۹۳۸ دیگـر ایـن افـراد را گـرد هـم نیـاورد. همـه اینهـا نشـان می‌دهـد چـرا وقتـی هیتلـر فرمـان راه حـل نهایـی را امضـا کـرد آنهـا حضـور نداشـتند. راه‌حـل نهایـی آغـاز سیاسـت تصفیـه نـژادی بـود کـه بـا هیـچ عقلانیـت و احتیاطـی سـازگاری نداشـت و بـا منافـع نظامـی و حتـی سوسـیالیزم ملـی نیـز در تضـاد بـود.

بـه همیـن ترتیـب می‌توانیـم فهرسـت دقیقـی از همـه تفاوت‌هـا تهیـه کنیـم. امیـدوارم ایـن فهرسـت دست‌کم بـه مـا کمـک کنـد بفهمیـم چـرا مفهـوم تمامیت‌خواهـی ضرورتـا تـوان توصیفـی خوبـی دارد، امـا از تـوان توضیحـی کمـی بهره‌منـد اسـت. شـاید بـه همیـن دلیـل، تمامیت‌خواهـی یـک مفهـوم نباشـد. امیـدوارم ایـن نکتـه را واضـح بیـان کـرده باشـم کـه چـرا یکبـار بـا برشـمردن ویژگی‌هـای نازیسـم در نسـبت بـا استالینیسـم و مقایسـه آنهـا بـا یکدیگـر سـعی کـرده‌ام نازیسـم را بـا اسـتفاده از مفهـوم کاریزمـای وبـری بفهمـم.

برگردان: محمد ایزدی

پانوشت‌ها:

1. totalitarisme
2. Pierre Gremion
3. François Furet

۴. Carl Friedrich، یـا کارل یواخیـم فردریـش (۱۹۸۴-۱۹۰۱)، دانشـمند سیاسـی آلمانـی کـه دربـاره قانـون اساسـی و تمامیت‌خواهـی آثـاری نوشـته اسـت. م.

۵. Karl Dietrich Bracher (۲۰۱۶-۱۹۲۲)، دانشـمند سیاسـی و تاریـخ‌دان آلمانـی متخصـص جمهـوری وایمـار و آلمـان نـازی. م.

۶. شـب کریسـتال یـا شـب بلوریـن (بـه آلمانـی: Kristallnacht) یـا شـب شیشـه‌های شکسـته شـب نهـم ۱۹۳۸ اسـت کـه در آن بـه بهانـه یهـودی بـودن عامـل تـرور منشـی سـفارت آلمـان در پاریـس بـه خانه‌هـای یهودیـان در آلمـان و اتریـش حملـه شـد. بـه دلیـل خـرد شـدن شیشـه‌های خانـه و مغازه‌هـا در خیابـان ایـن شـب بـه ایـن نـام مشـهور شـد. م.

7. Polycratie
8. Führer
9. NSDAP

آرنت/شولم: دیداری ناممکن

میشل-ایرن برودنی
برگردان: مهدی مرعشی

مکاتبات میان هانا آرنت و گرشوم شولم امکان بررسی در مورد کسانی را فراهم می‌آورد که نخست به هم پیوستند، اما بعد جدا شدند، پرسشی دردناک درباره یهودیت و صهیونیسم، درباره یک تاریخ‌دان و یک فیلسوف.

چکیده

مکاتبات هانا آرنت و گرشوم شولم، ویرایش ماری لوئیز نات داوید هردیا، از آلمانی به وسیله اولیویه مانونی به همراه فرانسواز مانسیپ- رنودی (از متن انگلیسی) پاریس، انتشارات سویل، سال ۲۰۱۲، ۶۴۰ صفحه، ۲۹ یورو.
یادداشت‌های این مقاله در نسخه پی‌دی‌اف پیوست شده است.

در یکی از اولین نامه‌های *مکاتبات* هانا (آرنت) بلوشر از نیویورک به گرشوم شولم که در اورشلیم ساکن است پاسخ می‌دهد: «با این نامه‌ها رشته‌های ظریف اما محکمی بافته می‌شوند که خوش داریم خودمان را متقاعد کنیم که آنها سزاوارند تا باقی دنیای ما را به هم پیوند دهند.» (ص ۲۹) دوستی آنها هرچند نوست اما اینجا ژرف و شکوهمند می‌شود؛ زیرا این نوشته آرنت در ۲۴ آوریل ۱۹۴۲ درباره این رشته‌ها، طرح اولیه چیزی است که او بعدتر آن را مانند «اندوه تمامیت‌خواه» خواهد انگاشت، درواقع غیبت آن نشانه‌های عمومی که «جهان را می‌سازند». این یکی از بزرگ‌ترین رنگ‌مایه‌هاست، تاریک، اما نه نومید. گویی چیزی از پیش طرح‌ریزی شده هست که نامه‌نگاری‌ها برای آن انجام شده، در زمان جنگ دوم جهانی و بعد از آن و نابودی یهودیان اروپا.

نامه‌ها و گزارش‌ها

نویسندگان این نامه‌ها نخستین بار سال ۱۹۳۲ در برلین و با وساطت همسر اول آرنت، گونتر اشترن با هم دیدار کردند. سپس‌تر در سال ۱۹۳۵ در فلسطین با هم ملاقات کردند: آرنت از پاریس- جایی که در سال ۱۹۳۳ به آنجا مهاجرت کرده بود- یک گروه از نوجوانان را برای آلیای جوانان در اسرائیل همراهی می‌کرد. شولم از سال ۱۹۲۳ در آنجا ساکن شده بود. آنها در پاریس و در سال ۱۹۳۸ به لطف والتر بنیامین در فرصتی که سفر دوست بسیار نزدیکش شولم به نیویورک فراهم آورده بود آشنایی گسترده‌ای با هم پیدا کردند. دو نامه اول این تاریخ‌دان پیدا نشده‌اند، اما نامه آرنت که مجلد (۲۹ مه ۱۹۳۹) با آن آغاز می‌شود نشانی‌ای دارد که نقطه‌گذاری عجیب است: شماره ۶۹ خیابان برانکیون، سپس سه علامت تعجب؛ نشانه‌ای از سرور و شادمانی روزهای پیش از جنگ که والتر بینامین بسیار نزدیک به آنها و در همسایگی خیابان دامباسل است و همراه با شولم. همان وقت هانا آرنت و هاینریش بلوشر پس از گفتگویی طولانی دریافته که این هاینریش قرار است همسر دوم آرنت باشد. آنها از کارهای بنیامین حرف زدند و همچنین از پژوهش‌های شولم در مورد عرفان یهود و از دست‌نویسی که آرنت پیش از ترک آلمان تمام کرده بود. آرنت در آن نوشته زنی آلمانی یهودی را وصف می‌کرد که در قرن ۱۸ زیسته بود و آرنت او را بی‌هیچ ملاحظه و خویشتن‌داری برای تشابه با راشل وارنهاگن فون انس انتخاب کرده بود. آرنت و شولم هر کدام کاری در مرحله انجام دارند که نزد هرکدام علاقه‌ای درخشان را نسبت به آن یکی برمی‌انگیزد.
دومین نامه این مجموعه (۲۱ اکتبر ۱۹۴۰) به طرز تأثربرانگیزی مختصر است؛ زیرا حامل خبری دهشتناک برای شولم است: «والتر بنیامین درگذشت، ۲۶ سپتامبر، در پورت- بو نزدیک مرز اسپانیا». به این ترتیب بخشی از نامه به متن‌های بنیامین و انتشار آنها پس از مرگ او اختصاص پیدا می‌کند، کار که سرانجام در سال ۱۹۵۵ محقق شد، و به همکاری این دو نامه‌نگار برای نجات گنجینه فرهنگی یهود در اروپا، بعد از نسل‌کشی می‌پردازد. مجموعه نامه‌های بازیافته با نامه‌ای از شولم به پایان می‌رسد، نُه ماه بعد از مکاتبات مشهور و پرشور آنان درباره آیشمن در اورشلیم (۲۳ ژوئن و ۲۰ ژوئن ۱۹۶۳) که تاریخ‌دان آن را در معرض دید همگان قرار داد، در حالی که آرنت نه علاقه‌مند بود در این مذاکرات دخالتی کند و نه اینکه این تبادلات فکری در خارج از جامعه یهودیان خوانده شوند. این تنها بخش شناخته شده از تمام این مجموعه است، ناقص و به زبان فرانسه. در این واپسین نامه شولم از آمدن خود به نیویورک برای شرکت در کنفرانسی در مورد والتر بنیامین، که اولین آن در انستیتو لئو بائک خواهد بود خبر می‌دهد و می‌افزاید: «نمی‌دانم چگونه می‌توان سکوت شما را از پاییز گذشته تاکنون تفسیر کنم؟» (ص ۴۵۲) چرا شولم این طور نامه را تمام می‌کند؟ آیا نمی‌خواسته بپذیرد این تبادلات فکری به شکستی قطعی رسیده و قرار ملاقات آنها غیرممکن خواهد بود؟
این مجموعه ۱۴۱ نامه دارد. در ادامه یادداشت‌های آرنت درباره *جریان‌های اصلی عرفان یهود*، اثر شولم می‌آیند که درنهایت به اصلاحاتی منتشر خواهند شد. این مجلد همچنین برای اولین بار گزارش پژوهش‌هایی در مورد «سرزمین» در آلمان را معرفی می‌کند که آرنت به دفتر بازسازی فرهنگی یهود (JCR) (Jewish Cultural Reconstruction) در نیویورک فرستاده بود. این مدارک، اساس برخی دیگر از این مکاتبات هستند، که به صورت جزئی و مشروح شناخته شده نیست. داوید هردیا ریشه، تاریخچه، اهداف و مأموریت «جی سی آر» را از دل مصالحه‌های بین‌المللی در کمیسیون‌های مختلف (آمریکا و به خصوص فلسطین) که برای نجات گنجینه‌های فرهنگی یهود کار می‌کنند ترسیم می‌کند. پس از آنکه اتمام بررسی‌های لازم می‌بایست در مورد مقصد این گنجینه بر اساس توزیع عادلانه و با توجه به نیاز هر مؤسسه تصمیم‌گیری می‌شد: آمریکا، فلسطین یا اروپا. ناشر کتابنامه‌ای در مورد این فعالیت‌ها تهیه کرد. در پس‌گفتار سی صفحه‌ای «هانا آرنت- گرشوم شولم: صورت فلکی» مری لوئیز نوت می‌خواهد «سنت پنهان» را آرنتوار در «امر جاری ناپیدا» که شولم در عرفان یهود ردیابی می‌کند بازبخواند. هر دو شکل درواقع از یهودیت آلمانی همسان بیرون می‌آیند. اما شولم خیلی زود با همزیستی گمراه کننده یهودی- آلمانی مخالفت کرد. او صهیونیست شد، زبان عبری آموخت تا بتواند متن‌ها را بخواند، و بعد برگزید، یک انتخاب قطعی، از فلسطین. این طلوع نازیسم بود که آرنت جوان را واداشت تا به سهم خود از آنچه در آن زمینه تحصیل کرده بود و فلسفه متعهد به صهیونیسم فاصله بگیرد. انتشار نسخه مبسوطی از نامه‌های شولم در سال‌های ۱۹۹۰ نامه‌های دیگری را به جز این نامه‌نگاری‌ها پیرامون *آیشمن در اورشلیم* و به خصوص نامه‌های اداری جی سی آر به دست داد. درنهایت این مجلد حجیم به طرز بسیار مشروحی با نامه‌ای در مورد نشر بسته می‌شود، کتابنامه‌ای بسیار کلی با مرکزیت آرنت، شولم، بنیامین و آدرنو (زمانی که جای ترجمه‌های هنوز شناخته شده فرانسه خالی است) و نمایه‌ای کامل از نام‌ها.

نوشتن از بعد از جنگ

با وجود متن‌ها، روایت‌ها، جستارها، مکاتبات، شهادت‌نامه‌ها یا شعرهای دیگر، آنچه شولم و آرنت در طول جنگ و به خصوص پس از آن در نگاهی اجمالی به جهان باقی می‌گذارند واقعاً گران‌بهاست. مثلا نخستین نوشته در پایانِ نامه ۵ در فوریه ۱۹۴۲: «نوشتن برای من در مورد زندگی روزمره خود را دست کم نگیرید. جهان آن قدر تکه تکه استَ که تمام اطلاعات در مورد کشوری دیگر سبب یک شادی بزرگ می‌شود. به خصوص وقتی آن نامه از جانب شما باشد» (۲. ۲۷). بعد داستان بالا می‌گیرد، درست همان گونه که این کنایه می‌خواهد بگوید. مورخ در دسامبر ۱۹۴۳، با روشن‌بینی مثال‌زدنی به خود هشدار می‌دهد: «ما چشم می‌بندیم بر آنچه در باب مکاشفه در مورد وضعیت ملت یهود در اروپا در انتظار ماست، اما اندیشه آنچه خواهیم آموخت ما را بیمار می‌کند» (ص ۴۵). در اوت ۱۹۴۵ او به تفاوت میان شناخت کلی و شناخت جزئی یا «شخصی» نسل‌کشی یهودیان می‌اندیشید: «تمام اطلاعات جزئی ما را به اینجا و زمان حال می‌رساند و تأثیر عملی آنها بر افراد از شناخت کلی بر قتل میلیون‌ها فرد بسیار نگران کننده‌تر و بدتر است. نیروی ویرانگر اطلاعاتی از این دست وحشتناک است اما هیچ راه ممکنی برای دور شدن از آن نیست، حتی اگر کسی به خود بگوید این شکل ناآگاهی می‌توانست بهتر از دانستن آن باشد» (ص ۷۳-۷۴، ترجمه اصلاح شده) آن هم برای اندیشیدنی بی‌شک بی‌پایان درباره تأثیرات شناخت فردی از نسل‌کشی. این ایده همچنان و به تازگی بسط پیدا کرد با *ناپدیدشدگان* اثر دانیل مندلسون و *تاریخ پدربزرگ، مادربزرگ‌هایی که من نداشتم* از ایوان ژابلونکا که در ژانری تازه جستجویی را درباره وضعیت اعضای خانواده آغاز می‌کنند، کنکاشی برآمده از واکنشی قابل ملاحظه در مورد ضربه‌های شناخت جزئی که تا مرزهای ممکن دنبال می‌شود.

آنچه شولم و آرنت در مورد وضعیت خویش پس از جنگ می‌نویسند حاوی اطلاعات مفیدی است. تاریخ‌دان یک بار از ضعف و فرسودگی خود می‌گوید و حاصل مشاهداتش از اولین سفر به اروپا را در اکتبر ۱۹۴۶ مطرح می‌کند: «فاصله میان یهودیت‌های مختلف در اروپا، در آمریکا و در فلسطین از دیدگاه من فاجعه‌بار است، هیچ نظریه‌ای به هرشکلی که باشد اجازه نمی‌دهد به آن فکر کنیم. همه از هم جدا شده‌اند و ما دیگر همدیگر را درک نمی‌کنیم، هیچ درکی از آنچه میان یهودیان اروپا می‌گذرد نداریم و همین طور هیچ نظری در مورد آنچه در اینجا تولید می‌شود... می‌ترسم این سفر قلبم را جریحه‌دار کرده باشد» (ص ۱۲۸). این کشف وحشتناکی است و شولم استدلالی فراهم نمی‌آورد. او بسی ساده شرح می‌دهد که یهودیان زمانی که بتوانند شناختی در مورد آنچه می‌گذرد به دست آورند به همه جا خواهند رفت مگر به فلسطین؛ زیرا آنان پیش از هرچیز در جستجوی آرامش هستند. آرنت گاهی پنهانی به شولم می‌نویسد: «در بعضی حالات به یک معنا من دیگر آسوده‌ام، زیرا می‌بینم شما آگاهید که این به شکل همان طوفانی عمل می‌کند که پس از آن مردم ناپدید شدند» (۲۷ نوامبر ۱۹۴۶، ص ۱۳۵). آرنت آسوده است از اینکه خوانشی از ملت نزد شولم یافته که پژواکی از درون خود اوست. آنها «بازماندگان» هستند. این مکاتبات ما را مستقیما در نوشته‌های این دو نفر، بی‌درنگ پس از نسل‌کشی، مشارکت می‌دهند.

شولم، آرنت، گنجینه‌ها و کتاب‌ها

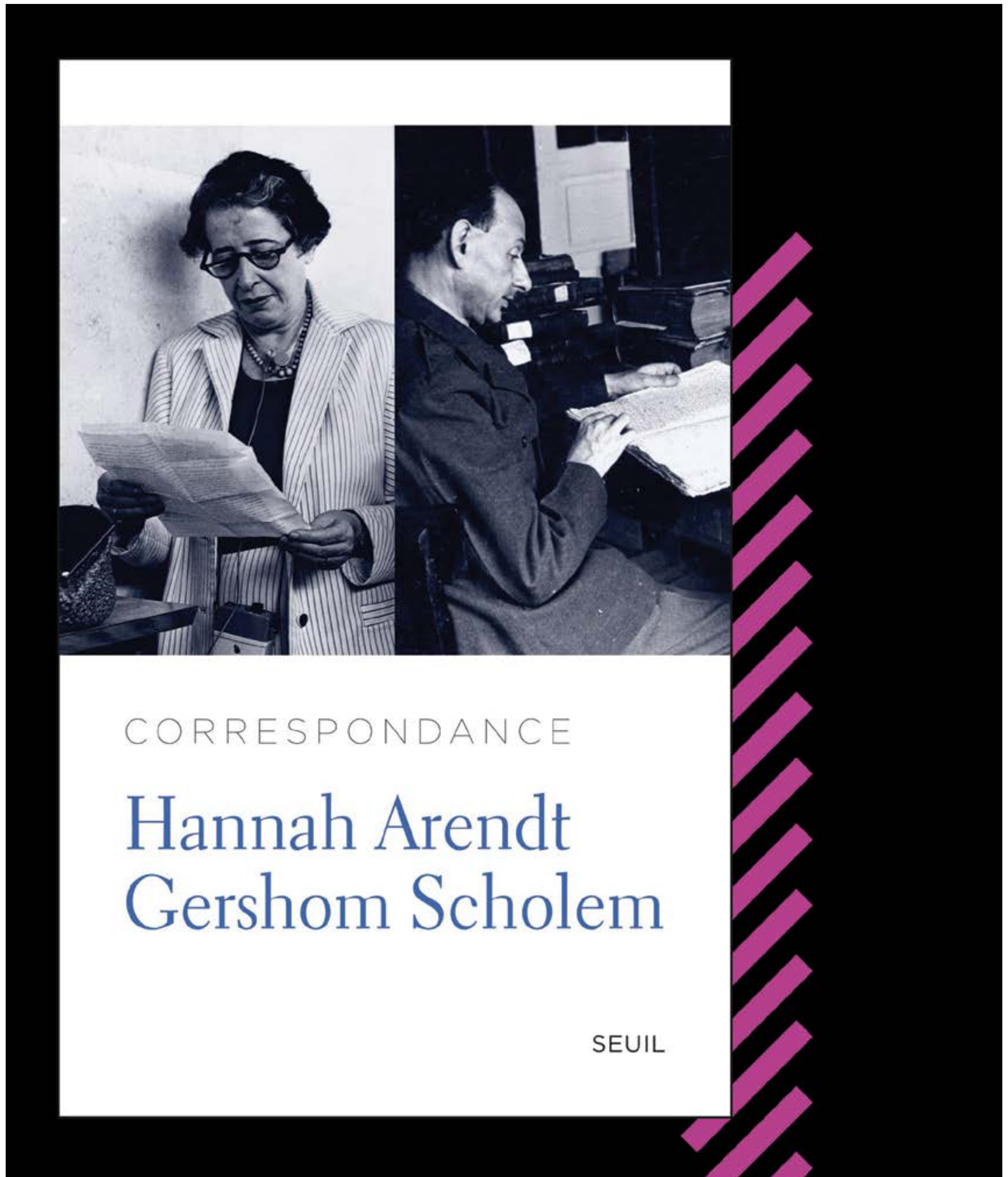
بسیار زود تبادل‌های رسمی و فنی میان دو نامه‌نگار درباره گنجینه‌های فرهنگی، کتاب‌های نایاب، کتابخانه‌ها و نسخه‌های دست‌نویس، جودائیکا (judaïca) و عبرائیکا (hebraïca)، از قاره اروپا (نامه شماره ۵۱ تا ۱۰۵، نزد صاحب اثر) آغاز می‌شود. جزئیات این کارها برای پیدا کردن مکان نگهداری، نجات و بعد تقسیم این گنجینه‌ها بسیار کم شناخته شده اما مطالعه این بخش از مکاتبات، دیدی عمیق و کارآمد به ویرانی، اندوه و نیز آغاز جنگ سرد می‌بخشد. آثار مشخصی که به سختی جاگیر شده‌اند بعد از نسل‌کشی به ابزاری برای جدال میان دو «بلوک» تبدیل می‌شوند، همان طور که این اتفاق در پراگ یا در زمان شکل گرفتن جمهوری دموکراتیک آلمان رخ می‌دهد. بهبود گنجینه‌های فرهنگی یهود یک هیجان واقعی است و آرنت در سمت «دبیر اجرایی» بازسازی فرهنگی یهود، از کارآیی توجه‌برانگیزی در طول اولین مرحله کار سخن می‌گوید، خاتم‌های توأم با بی‌قراری برای شاهکارش، *ریشه‌های تمامیت‌خواهی*. او در هر صورت در همان زمانی که شولم در حال تلاش برای جمع‌آوری اعانه از دولت چک است، از اتحاد جماهیر شوروی در تصرف کردن هر آنچه نازی‌ها ضبط و غارت کرده بودند تجربه‌ای کسب می‌کند. یک مثال پیچیدگی وضعیت را ترسیم می‌کند: مدیر موقت «انجمن جوامع فرهنگی یهود» و «جانشین»، پس از جنگ به سراغ جوامع و خانواده‌های متلاشی شده می‌رود، به ویژه افرادی که از ماهیت و ارزش اموال فرهنگی که نگهداری می‌کنند آگاهی کاملی ندارد. با آنان گفتگو می‌کند که بپذیرند «کتاب‌های متعلق به یهودیان را به اسرائیل بفرستند؛ زیرا این کتاب‌ها در اصل متعلق به چکسلواکی نبوده‌اند». اما زمانی که جعبه‌هایی در استان ترزین اشتاد آماده می‌شود، مقامات می‌پندارند باید در نهایت رقم یک میلیون کرون را اعلام کنند. سرانجام محتویات جعبه‌ها به صورت مخفیانه و اندک اندک از کشور به خارج برده می‌شوند، در همان زمانی که جعبه‌های مجاز از قلعه‌های بوهم می‌آیند (ص ۱۹۸، شماره ۱). این محموله

پیش از ۱۹۵۰ به اورشلیم نمی‌رسد.

خوانش‌های متقاطع

در همان زمان دو نامه‌نگار برای هم از آثارشان حرف می‌نویسند و آنها را برایِ هم می‌فرستند، پیاپی از انتشار این کارها و نوشته‌هایشان می‌گویند و در موردشان بحث می‌کنند. گفتگوهای آغازین واقعاً پربار و نمایانگر محبت میان این دو است. خوشبختانه گرشوم شولم یک نسخه از *راحل فارنهاگن* را که آرنت در پاریس به او سپرده بود، حفظ کرده بود. او این نسخه را برای آرنت فرستاده، او را به چاپ آن تشویق می‌کند. چون او شیوه‌ای را که نویسنده در پیش می‌گیرد و راحل را نشان می‌دهد که در رهایی خود را بازمی‌یابد، دورتر از این می‌بینند که نشانه‌ای از یک همسان شدن موفق باشد. متقابلا آرنت کتاب *مسائل مهم یهود* را که در سال ۱۹۴۳ دریافت می‌کند، عمیقاً می‌ستاید: «کتاب شما دیگر از روح من بیرون نمی‌رود و به شکلی وصف ناشدنی در کارهای اصلی‌ام من را همراهی می‌کند (البته مطمئن باشید این ناخودآگاه نیست). اما این می‌بایست وضعیت تمام کسانی باشد که درگیر مسائل یهود هستند» (ص ۴۸). او یادداشت‌های خود را برای شولم می‌فرستد. بعد ناخرسند از نقدهای منتشرشده در آمریکا یادداشت‌ها را به طرز بی‌فایده‌ای به «نشریه منورا» (Menorah Journal) می‌سپارد. سرانجام خلاصه آن یادداشت‌ها حییم گرینبرگ در سال ۱۹۴۸ در مرز یهود منتشر می‌کند و متن اصلی پس از این در مدارک ضمیمه این مجلد آمده است.

اما نخستین اختلاف مهم در سال ۱۹۴۵ رخ می‌نماید، وقتی که شولم *صهیونیسم تجدید نظرشده* را دریافت می‌کند. یکی از صورت‌بندی‌های این نامه طولانی مشهور شده است: « IhrArtikel ist keine Frage an den Zionismus, sondern eine muntereNeuauflage kommunistischer Kritik strikt antizionistischen Charakters, versetz mit einem diffus bleibenden Golus-Nationalismus »: «مقاله شما به هیچ عنوان هیچ پرسشی را در برابر صهیونیسم ایجاد نمی‌کند، گویی شما از سر شوق، یک نوع آسیاب کردن تازه از نقد کمونیستی را پیشنهاد می‌کنید، به شدت ضدصهیونیست، در جایی که یک ناسیونالیسم الزامی تبعید همچنان سماجت می‌ورزد» (ص ۹۰، ترجمه، اصلاح‌شده) و تاریخ‌دان بیش از حد خود را درگیر شیوه «استدلال» آرنت می‌کند، چیزی که چندان اتفاق نمی‌افتد، بخصوص در این موضوع: «ترکیب سازنده استدلال‌های شما بسی غریب و غیرعادی است، این استدلال‌ها از نظر اندازه و نظرگاه چنان متفاوتند که برایم قابل درک نیستند، مانند تکرار چیزی هستند که بسی بیش از حد نیاز تکرار شده است... { } کسی که صهیونیسم را تکه تکه کرد و آن را همچون یک امر ارتجاعی دید...» بر اساس شیوه مورد نظر آرنت «بازنگری» صهیونیسم در ذات خود پذیرش تمام مناسبت‌ها در یک چارچوب دولتی را رد می‌کند. درست به دلیل روشنِ ناکامی نظریه دولت-ملت. آرنت در نامه‌ای دیگر در سالِ ۱۹۵۰ برای جی سی آر، بار دیگر حساسیتی پر شور نشان می‌دهد که تفاهم معمولِ آن دو را کناری می‌نهد: «زمان خوبی بود... { } کاملا بی‌فایده است که پرفسور گ. شولم نامه‌ای برای دکتر هانا آرنت بنویسد» (ص ۲۳۴). این تنش‌ها در یک دوستی آرام و بی سرو صدا وارد نمی‌شوند، اما رابطه گاهی مشکل شده است.



با این حال با این تبادل فشرده نامه‌ها در مورد *ریشه‌های تمامیت‌خواهی* گفتگوی آنها ادامه می‌یابد. شولم تیزهوش و زیرک خویشتن‌داری بالقوه‌ای را به شکلی شیطنت‌آمیز نشان می‌دهد: «شاهکار شما به طرزی خارق‌العاده خوانده می‌شود و شما را به سمت تمام واکنش‌هایی غیر قابل انتظارهدایت می‌کند» او بعد مشخص می‌کند: «در این زمینه باید بگویم که حتی پس از خواندن (ستایش‌برانگیز بود!) من هنوز متقاعد نشده‌ام که ارتباط لازمی میان یهودستیزی و تمامیت‌خواهی وجود دارد. فکر می‌کنم که شیوه شما در معرفی چیزها در بخش نخست {یهودستیزی} به طرز شایسته‌ای قابل توجه است، اما در این زمینه (آنچه به عنوان مثال به

یک شعر از

نیچه

و چند شعر

از هانا آرنت

ترجمه علی عبداللهی

آرنت آسوده است که خوانشی از ملت نزد شولم یافته که پژواکی از درون خود اوست. آنها «بازماندگان» هستند.

تاریخ یهود مربوط می‌شود) گمان نمی‌کنم که پدیده تازه تمامیت‌خواهی که با لنین و نه با امپریالیست‌ها در تاریخ وارد شد، به روشنی از آن بیرون آید.» (ص ۳۳۶، ترجمه، اصلاح‌شده) آرنت با خویشتن‌داری می‌کوشد نکات شولم را از سر کاهلی بداند و اینکه شاید هدف واقعیِ نقد بخش نخست کتابش را نفهمیده است: «از آنچه در مورد کتابم نوشته‌اید شاد شدم. به خصوص از اینکه نقدهای شما در جای خود با انتقادهای من یکی می‌شوند، اما نه در مورد آنچه به یهودستیزی مربوط می‌شود. به نظر من نقش مهمی هست که شما در نظر نمی‌گیرید: شاید نه مانند *ریشه‌ها* (کتاب در این باره یک «اسم بی‌مسما»ست؛ نامش باید می‌بود: عنصرهای ت) اما مانند عنصری که دقیقاً در حاصل یک تبلور ادغام می‌شود» (ص ۳۳۹). این صورت‌بندی تازه و روشمندی است که با ایجاز خود مرکب بسیاری را بر کاغذ به جریان واداشت و باعث شد تا در این باره بیشتر نوشته شود.

پایان یک دوستی

رابطه واقعی دوسویه در این بحث و ارتباط روشنفکرانه، تبادل نظرها در مورد *جریان‌های بزرگ عرفان یهود* را به خاطر می‌آورد. در مقابل وقتی دوازده سال بعد شولم نقد خود بر *آیشمن در اورشلیم* را با ارائه جدل‌های بسیار در مورد این اثر نوشت او به مسئله «لحن» برگشت که در نگاه او تمام مجادله‌ها در زمان «بازآزمایی صهیونیسم» را تا به آن وقت کنار می‌گذاشت. در همان زمان هم برخی همگرایی‌ها در کشش‌ها و تحلیل‌ها و تفاوت‌های ژرفشان هستند که بر او غلبه می‌کنند. درواقع این تبادل «در معنای دقیق» در نامه‌ها و در مورد کتاب *آیشمن* (ص ۴۱۸-۴۳۴) و بعد چانه‌زنی‌ها و «چینش‌ها» برای انتشار، گفتگویی کامل و بی‌صدا را می‌سازند که ناسازگاری موضع هر دو را نه تنها درباره «آیشمن در اورشلیم» که به طور کلی‌تر در مورد وضعیت یهود و تاریخ یهود نشان می‌دهد. مخالفت‌های اساسی آنها به درک متفاوتشان از شیوه‌ای دامن می‌زند که باید برای «فهم آنچه گذشته» پیدا کرد که همچنان به عنوان نگرانی مشترک هر دوی آنها باقی می‌ماند. درواقع مسائل اساسی مورد بحث- برای یادآوری بخشی بزرگ مانند این مکاتبات- اینها هستند: اصرار آرنت بر ضعف یهود، لحن کمی بی‌ملاحظه او که شولم آن را به غیبت «اهابا اسرائیل» (عشق به ملت یهود) در آرنت مرتبط می‌کند، تعلق طبیعی داشتن به این ملت برای آرنت، رویکرد انجمن‌های یهودی و گوناگونی آنها، بازگشت لازم به گذشته برای قضاوت در مورد مسائل بسیار مهم ـ یکی از امریکه آرنت را از شولم دور می‌کند- و طرح ابتذال شر که بر اساس اعتراض تاریخ‌دان به یک تئوری اخلاقی متصل نمی‌شود (مثلا در *ریشه‌ها*). پاسخی به ندرت ارائه شده از جانب فیلسوف که عشق را تنها برای یک ملت طرح‌ریزی نمی‌کند، آن را برای انسان می‌خواهد (ص ۴۲۸) به او اجازه می‌دهد تا خود را از بخشی از نقدهای شولم- که ناآگاهی او را نسبت به وضعیت یهود در طول دوران نابودی سرزنش می‌کند- رها کند. این انتخاب می‌گذارد تا در نگاهی گذرا ویرانی را ببینیم که از این پس دو نامه‌نگار را از هم جدا می‌کند و به روشنی هرکدام را با دیگری بیگانه می‌سازد.

این مقاله ترجمه‌ای است از

Arendt- Scholem: un rendez-vous impossible
http://www.laviedesidees.fr/Arendt-Scholem-un-rendez-vous.html

تنها

کلاغان فریاد برمی‌آورند و
با همهمه بسیار به شهر می‌آیند
به زودی برف می‌بارد،
خوشا آنکه موطنی دارد!

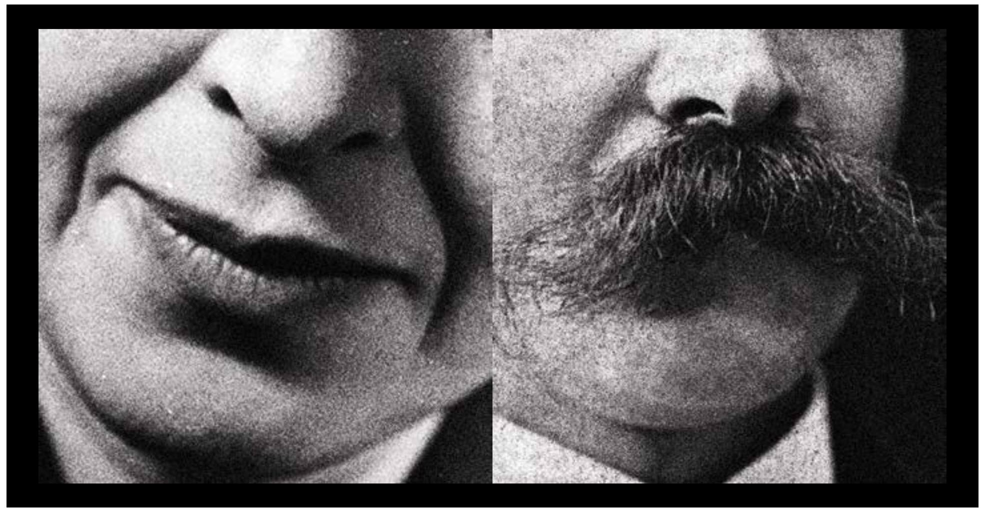
اکنون تو خموش ایستاده‌ای
و به پس پشت می‌نگری
چندی است؟
تو کیستی؟
دیوانه‌ای از هجوم زمستان‌ها
به جهان گریخته؟
جهان، دروازه‌ای
به هزاران کویر خاموش و سرد!
آن کو ببازد
آنچه تو از کف داده‌ای
در هیچ منزلی
درنگ نخواهد کرد

اکنون تو پریده رنگ ایستاده‌ای
محکوم کوچ زمستانی
مانند دودی که
پیوسته، آسمان‌های سردتری می‌جوید!

ای پرنده، نغمه‌ات را
با آوای مرغ صحرا درآمیز
و تو، ای دیوانه
پنهان کن قلب خونین خویش را
در یخزار و در خواری!

کلاغان فریاد برمی‌آورند و
با هیاهوی بسیار به شهر می‌آیند
به زودی برف خواهد آمد
وای بر آن که موطنی ندارد!

پاییز ۱۸۸۴



اکتبر- پیش از نیمروز

نور کم رمق پاییز درد به جانم می‌نشاند.
آن هنگام که آرام، می‌شمرم هزاران درد خویش را
دیده‌ام مجال چرا می‌یابد، در مرغزارِ نگاهی تیره و تار
از تمام آنچه، نهانی می‌نگرم و برمی‌گزینم آنان.

آه، که را یارای سنجیدن چیزهایی است که نگاهم، چنگ
می‌اندازد بدان-
و کیست، خواهان گفتن آنچه دیرهنگام جدایی می‌جوید
زیرا نگاهم هم‌زمان که با دو دست لمس می‌کند آنها را
هیچ نمی‌داند که از چه رو همچنان، درد به جانش می‌نشانند.

و.ی
(والتر بنیامین)

روزی، پسینگاه، تاریک می‌شود دوباره،
فرو می‌افتد شب، از جانب ستارگان،
می‌رهانیم ما، اندام‌های کشیده‌مان را
در نزدیکی‌ها، در دوردست‌ها.

از دل تاریکی‌ها طنین می‌اندازند
خُردک آهنگ‌های دلنشین.
می‌نیوشیم برای ترک عادت گفتن،
سرانجام سست‌مان می‌کنند ترنم نواها.

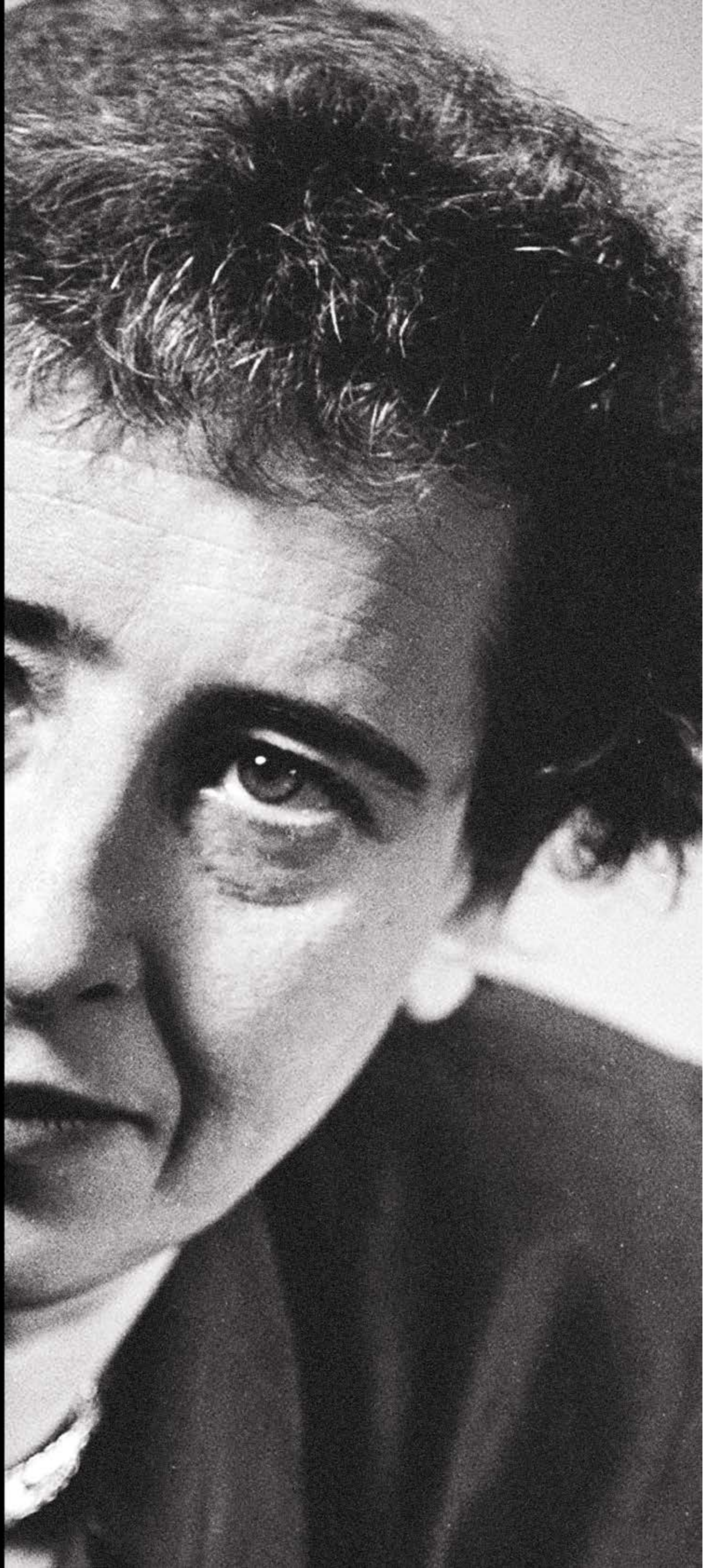
نواهای دور، اندوهان نزدیک-:
همان صداها از همان مردگان،
که چون پیک‌هایی، پیش فرستادیم‌شان
تا ما را به خوابگی رهنمون شوند.

ه.ب.
(هرمان بروخ)

زنده ماندن

نبغِ خوابِ‌آلودِ شعر در ذهنِ بیدارِ هانا آرنت

علی‌امینی نجفی



اما، چگونه می‌توان زیستن با مردگان؟
بگو، کجاست آوایی، که آمد- رفتشان را ناتوان می‌سازد،
همانند حرکات و ایماهای سرزده از آنها،
آرزومندیم که هم‌جواری، خود، از ما تن زند.

کیست بداند آن شِکوه‌ای را، که از ما دورشان می‌سازد،
و می‌کشد پرده‌ای، پیشاپیش نگریستنِ تهی‌شان؟
چه ثمر دارد، گسیل کردن خود، به سوی رفته- بودنشان،
و روگرداندن از احساسی که زنده ماندن را می آموزد.

حق و آزادی،
برادران نگویید
پیش روی ما می‌درخشد سپیده‌دمان.
حق و آزادی را
پروا کنید برادران
بامداد، فرومی‌کوبیم تا کرانه مرگ شیطان را.

از سوی کوه‌ها،
از دل دره‌ها،
لنگ لنگان بکشانید بر پا، بار گرانِ
حق و آزادی را
نپرسید برادران
که اکنون ما در محکمه الهی هستیم.

سرزمین‌های پهناور،
کوچه‌های تنگ،
این گام ماست، برادران.
گریستن، خندیدن،
مهر ورزیدن، بیزاری جستن،
همراه خود می‌سازیم ما، همه خدایان را.

می‌دانم که ویران شده‌اند خیابان‌ها.
کجا فرا می‌درخشد، ردّ گردونه‌ها،
شگفت دست-نخورده،
از دل ویرانه‌های عتیق؟

می‌دانم که خانه‌ها فروریخته‌اند.
ما در زمانه‌ای واردشان شدیم،
به طرز شگرفی مطمئن،
که آنان پابرجاتر از خود مایند.

نکند ماهی که از خاطرش برده‌ایم این بار،
در پرتو پابرجاتر خود،
هنوز با خود می‌برد نعل اسبان را
همچون پژواکِ چهره خاموش‌وارِ رود؟

اندوه به شمعی می‌ماند برافروخته در دل.
تاریکی به نمودی می‌ماند، که برپا می‌دارد شبمان را.
تنها بایدمان که برافروزیم خردک فروغ اندوه را،
تا از دل شبِ دراز پهناور، راه خانه را بیابیم بسان سایه.
درخشان است جنگل، شهر، خیابان و درخت.
خوشا آنکه موطنی ندارد؛ و در رؤیا می‌بیندش هنوز.

جان‌مایه کار هانا آرنت اندیشه سیاسی بود؛ اما با جهان شعر و شاعری نیز همراز بود. افلاطون که یکی از پایه‌گذاران این رشته بود سر آن داشت که شاعران را از قلمرو دلخواه خود (مدینه فاضله) براند، زیرا باور داشت آنان ژاژخایانی هستند که جز دروغ به هم نمی‌بافند. اما آرنت اعتقاد داشت: «نه از فیلسوفان که حاملان اندیشه‌اند، بلکه از شاعران است که حقیقت را انتظار داریم».

این رهیافت را او در نیمه دهه ۱۹۵۰ در خاطرات خود، *یادانديشه‌ها* بیان کرد و سپس در سال ۱۹۵۸ در آخرین کار بزرگش *از حکمت عملی* آشکارا گفت شعر «تضمینی فراتاریخی برای خودبودگی انسان در جهان» است که می‌تواند، مانند هنرهای دیگر، فراسوی زمان بر «سیر دنیوی انسان در جهان» پرتو افکند.

هانا آرنت در سراسر زندگی خواننده مداوم و شیدای شعر بود و زمانی دریغ‌گویان گفته بود پرشمار شعرهای آلمانی که از بر دارد، یگانه پیوند برجای مانده برای او با سرزمین آلمان است. بعدها و پس از مهاجرت از آلمان ذهن و زبان او با سرایندگان فرانسوی و انگلیسی‌زبان همدم شد؛ از آنان بسیار خواند و نیز درباره‌شان نوشت.

در مجموعه دوجلدی خاطرات او که با عنوان ابتکاری *یادانديشه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۳* (*Denktagebuch*) در سال ۲۰۰۲ منتشر شد، در میان یادداشت‌های روزانه، چندین شعر نیز یافت می‌شود.

یکی از شهره‌ترین شعرهای هانا آرنت، که به انگلیسی ساده‌ای نوشته شده و پس از مرگش انتشار یافت، نوعی زندگی‌نامه است که در آن آشکارا از دلدادگی خود به مارتین هایدگر سخن گفته است. شگفتا که او در این شعر او زادگاه خود را نه شهر هانوفر- که تولدگاه واقعی او بود- که شهر کونیگزبرگ (کالینینگراد کنونی) خوانده، شاید به پاس اندیشمند بزرگی که از او نام برده است. البته پدر و مادر آرنت اهل کونیگزبرگ بودند و پس از چند سال اقامت در هانوفر به همراه دخترک خود به کونیگزبرگ بازگشتند.

در کونیگزبرگ به دنیا آمدم
در خانواده‌ای از یهودیان پروس،
در شهر کانت.
پدرم از سفلیس درگذشت
در ساعات احتضار
دیگر مرا نمی‌شناخت
مادرم هشیار و نگران
همیشه کنارش بود
بیدار و مراقب
در کودکی
یونانی خواندم و کیرکه‌گور.

*

در ماربورگ
با مارتین هایدگر آشنا شدم
زمانی که ذهنی بیدار و چشمانی تنها داشتم.
عشق مارتین را برانگیختم
و در خود پروریدم درک او را
از مراقبت
و از پاسداری
عشق ما
آمیزه‌ای بود از اندیشه
با خواهش تن
او بود که شکل بخشید
به فهم و ادراک من
و اجازه نداد
قلبم سرد شود.

*

هنگامی که پارلمان (رایشستاگ) را
در کام آتش دیدم
بوی مصیبت را شنیدم
و دانستم که هستم
در آن آزمون بزرگ
مارتین خیانت کرد به خود
و عشق من
بدل شد به خشم.

*

آنچه تجربه کردیم
جنگ نبود
پرتگاهی بود دهان‌گشوده.

*

من کودکان یهودی را
نجات دادم از کام مرگ.

*

سپس در آمریکا
با خشمی نومیدانه
روبرو شدم با دیوار خاموشی
اعتماد نکنید
به شکم‌سیران!

*

در دنیا شرارتی هست
که فهمیدن آن ممکن نیست
تلاشی بیهوده است
سرشت آدمی را تغییر دادن
تلاشی ویرانگر
که دست‌افزار آن مرگ است.

*

در اورشلیم
در کنار دیوار ندبه
آیشمن را دیدم
محبوس در قفسی
شرارتِ مجسم
تنها بود
و در حیرت فرو رفتم
چون دیدم او
نه غول بود و نه هیولایی
بل قامتی غمگین
با زبانی الکن
چشمانم را پوشاندم
در آن دادگاه ترازویی ندیدم
بیهودگی عزم کرده بود
خوار کند قربانی مفلوک را.

*

جان و تن فرسوده
از دردهای پیری
دگربار نامه گرفتم از هایدگر
فیلسوف سالخورده
شعری سروده بود برای من
من به او
پشت کردم
و همان دم بود که
عشقی بی‌کران
چشم در چشمم دوخت.

فیلسوفی رقصان

سال‌ها پس از درگذشت هانا آرنت در سال ۲۰۱۵ دفتری از شعرهای او به زبان آلمانی منتشر شد با عنوان *من خودم، من هم می‌رقصم*. این دفتر دربردارنده ۷۱ قطعه شعر آلمانی اوست. ۲۱ شعر این مجموعه سروده میان ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۶ هستند، زمانی که هنوز بیست سال هم نداشت، در ماربورگ دانشجوی فلسفه بود و با استادی که ۱۸ سال از او مسن‌تر بود، مارتین هایدگر، رابطه عاشقانه پنهانی داشت.

شعرهای هانا آرنت، به ویژه در نخستین مرحله، که به دوران دلدادگی او و فیلسوف نامدار برمی‌گردند، رنگ و بوی شب دارند و پیداست که شامگاهان سروده شده‌اند: سیاهی، خواب، رؤیا، آسمان تاریک و نور کم فروغ ستارگان تصاویری پیاپی تکراری هستند که فضای اشعار را آکنده می‌کنند از اندوه و نومیدی و تنهایی و درماندگی. آرنت در آغاز ۱۹۲۶ با عزیمت از ماربورگ این دوران تیره را پشت سر گذاشت، در فرایبورگ به کلاس درس ادموند هوسرل رفت و یک ترم بعد در هایدلبرگ پای درس کارل یاسپرس نشست. این جابه‌جایی‌ها زندگی او و ناگزیر دنیای شعری او را دگرگون کرد. پس از وقفه‌ای بلند سرودن شعر را از سر گرفت و دیده می‌شود که این بار نور خفیفی از نشاط و شادمانی به شعرهای او می‌تابد و به آنها رنگ روشن‌تری می‌بخشد.

نکته بسیار جالب و تا حدی شگفت‌انگیز در این شعرها بافت سنت‌گرا و ساختار کلاسیک آنهاست، به طوری که بیشتر آنها از قواعد سنتی وزن و قافیه پیروی می‌کنند. مترجم تلاش کرده ویژگی‌های فنی اشعار را تا حدی که در توان او بوده در برگردان فارسی شعرها بازتاب دهد.

رؤیا
پاهای معلق در برقی شورانگیز
من خودم
من هم می‌رقصم
رها از سنگینی
فرو می‌روم در تاریکی، در خلأ
فضاهای فشرده زمان‌های گذشته
دوردست‌های پیموده
تنهایی‌های گمشده
رقصی چنین، رقصی چنین
من خودم
من هم می‌رقصم
با طنز می‌پیمایم
هیچ چیز از یاد نبرده‌ام
می‌شناسم خلأ را
می‌شناسم سنگینی را
رقصی چنین، رقصی چنین
در برقی طنزآمیز
ترانه زمین
زمین را دوست دارم
چونان سفری
به مکانی بیگانه
و دیگر هیچ
می‌ریسد مرا زندگی
با نخ‌هایش به آرامی
در بافتی ناشناخته
و ناگاه
چونان وداعی در سفر
سکوتی ژرف می‌شکافد قاب را
در ژرفای خود
به دستانم نگه کردم
به این خویشان دور از من
نه پایبندم به اقلیمی
نه آگاهم از اینجا و از این گاهان
رها باشم زهر بندی
تو گویی که توانم من جهان را خوار پندارم
زمان را گو چنان گردد که می‌خواهد
بگو از خویشتن رد و نشانی هیچ نگذارد
به دستانم نگه کردم
به این خویشان نزدیکم
که باری باز بس دورند
چنان هستند همچون من
و یا هستند بالاتر؟

شعری برای دوست از دست رفته: والتر بنیامین

در تابستان ۱۹۴۰ که والتر بنیامین در گریز از وحشت و کشتار نازیان در جنوب فرانسه در حوالی مرز اسپانیا سرگردان بود، با هانا آرنت دیدار کرد. با روی کار آمدن حکومت ویشی در فرانسه، که گوش به فرمان رژیم نازی بود، هردوی آنها در تلاش برای گریز به امریکا بودند. هانا آرنت در آخرین دیدار با بنیامین در شهر مارسی دست‌نوشته‌های *تزهایی درباره مفهوم تاریخ* را از او گرفت و به او قول داد آنها را با خود به امریکا ببرد و به دوست مشترکشان تئودور آدورنو برساند. چندی بعد در ۲۶ سپتامبر ۱۹۴۰ بنیامین در بیماری و درماندگی در شهر مرزی پورت‌بو، به زندگی خود خاتمه داد.

دو سال بعد در سال ۱۹۴۲ که هانا آرنت از راهی دور و دراز به نیویورک رسیده و نوشته بنیامین را به دست آدورنو رسانده بود، با اندوه در شعری از دوست از دست رفته، که در زمان مرگ تنها ۴۸ سال داشت، یاد کرد.

باز بار دیگر شام شد

و شب فرو افتاد از ستارگان
و ما هر سو گسترده‌ایم با اعضای پراکنده،
در آن دور و در این نزدیک
از عمق تاریکی‌ها می‌آیدمان به گوش
نواهایی نرم و آهسته
پس نجواهای نهانی را رها کنیم
بگذار فارغ شویم از این بندها
صداها دور، ماتم نزدیک
صدای مردگان
آن رسولانی که پیشاپیش فرستادیم
در عزیمت به دیار خواب.

Johanna

"Hannah"

Arendt

فدرالیسم یا بالکانیزاسیون؟

هانا آرنت
برگردان: سپیده جدیری

اشاره: این مقاله در سال ۱۹۴۸ بنا به توصیه جودا ال. مگنس، رئیس دانشگاه عبری اورشلیم نوشته شد. وی از پایان جنگ جهانی اول تا روز مرگش در اکتبر ۱۹۴۸ سخنگوی برجسته یهودی در زمینه درک متقابل اعراب و یهودیان در فلسطین به شمار می‌رفت. این مقاله به یاد و خاطره او تقدیم شده است.

اهداف واقعی یک سیاست غیر ملی‌گرایانه در خاورمیانه، به ویژه در جایی چون فلسطین، پُر شمار نبوده و در ذات خود، اهداف ساده‌ای محسوب می‌شود. تنها نتیجه پافشاری (با خاستگاه ملی‌گرایانه) بر حفظ کامل استقلال کشورهای کوچکی نظیر فلسطین، سوریه، لبنان، عراق، اردن، عربستان سعودی و مصر می‌تواند بالکانیزاسیون کل منطقه و تبدیل شدن آن به نبردگاه ابرقدرت‌ها باشد؛ وضعیتی که به زیان منافع ملیِ واقعی در منطقه است.

در نهایت، تنها گزینه دیگر به جای بالکانیزاسیون، فدرالی کردنِ منطقه است؛ ایده‌ای که دکتر مگنس در سال ۱۹۴۳ در مقاله‌ای در مجله *فارن افرز* پیشنهاد کرده بود و در سال‌های اَخیر نیز سرگرد ابان، نماینده اسرائیل در سازمان ملل به نوعی آن را تکرار کرد. پیشنهاد دکتر مگنس تنها درباره کشورهایی بود که پیمان صلح سال ۱۹۱۹ به تجزیه آنها انجامیده بود و در عین حال، یکپارچه تحت حکومت ترکیه بودند، یعنی فلسطین، اردن، لبنان و سوریه. اما بحثی که آبا ابان مطرح می‌کند و در سال ۱۹۴۸ در مقاله‌ای در مجله «کامنتری» به چاپ رسیده، اتحاد خاورمیانه یعنی همه ملیت‌های این منطقه را مد نظر دارد. به شکلی که هر ملت در منطقه مستقل خود آزادی عمل داشته باشد ولی با ملت‌های دیگر به منظور بهسازی کل خاورمیانه همکاری کند. فدرالی کردنِ مورد نظر ابان احتمالا ترکیه، بخش مسیحی لبنان، اسرائیل و ایران را نیز به مثابه متحدان جهان عرب در اتحادیه‌ای کَه تعرض در آن جایی ندارد و در عوض، دفاع متقابل و همکاریِ اقتصادی حرف اول را می‌زنند، مد نظر دارد. امتیاز بزرگ این فدرالی کردن آن است که فقط در مورد دو ملت یهود و عرب نیست، بنابراین ترس یهودیان را از این بابت که شمار اعراب در دولت فدرال نسبت به غیر عرب‌ها بیشتر باشد از بین می‌برد.

دکتر مگنس و حزب ایهود (اتحاد) معتقدند که پس از تجزیه فلسطین و تشکیل دولت خودمختار یهودی، آنچه هنوز هم امید می‌رود که بیش از همه به تحقق این فدرالی شدن منجر شود، کنفدراسیون فلسطین است. خود اصطلاح کنفدراسیون بر وجود دو ماهیت سیاسی مستقل دلالت دارد، و با نظام فدرال که بر اساس تعریفِ ذکر شده در *دایرةالمعارف علوم اجتماعی*، اغلب به عنوان «دولت‌های چندگانه در یک حکومت واحد» شناخته می‌شود، متفاوت است و می‌تواند در روابط پیچیده سوریه مسلمان و لبنان مسیحی نیز الگویی راهگشا باشد. آنگاه که چنین ساختارهای فدرالی کوچکی به وجود آید، اتحاد مورد نظرِ سرگرد ابان برای کل کشورهای خاورمیانه نیز شانس بیشتری برای تحقق خواهد داشت. درست همان‌طور که توافق‌نامه بنلوکس نخستین بارقه امیدی برای فدرالی شدن اروپا بود، تحقق یافتنِ توافقی پایدار میان تنها دو ملت در منطقه خاورمیانه درباره مسائلی نظیر دفاع، سیاست خارجی و توسعه اقتصادی نیز می‌تواند الگویی برای کل منطقه باشد.

از مهم‌ترین برتری‌های راه حل‌هایی چون فدرالی (یا کنفدراسیونی) کردن برای مسئله فلسطین این است که دولتمردان میانه‌روتر عرب (به خصوص در لبنان) همیشه با آن موافق بوده‌اند. با وجودی که پیشنهاد تشکیل دولت فدرال در سال ۱۹۴۷ تنها از سوی اقلیت اعضای کمیته ویژه سازمان ملل در امور فلسطین، یعنی تنها نمایندگان هندوستان، ایران و یوگسلاوی مطرح شد، تردیدی نیست که این الگو به خوبی می‌توانست به عنوان زیربنای مصالحه میان یهودیان و اعراب عمل کند. حزب ایهود در آن زمان عملا پشتیبانی خود را از طرح پیشنهادیِ اقلیت اعضای کمیته ویژه اعلام

کرد. این طرح که اساسا با اصول از پیش تنظیم شده مطابقت داشت، به بهترین شکل در جملات زیر به بیان درآمد: «تشکیل دولت فدرال راهگشاترین و پویاترین راه حلی است که می‌تواند به جای رویکرد لزوم تسلیم کردنِ طرف مقابل، به توانمند کردن اعراب و یهودیان برای همکاری با یکدیگر در مورد منافع مشترک بینجامد. این راه حل با مواضع واقع‌گرایانه و پویا نیز هماهنگ خواهد بود. به عبارت دیگر، با تغییر شرایط می‌توان تمایل به همکاری را نیز به وجود آورد.» آقای کمیل شمعون، نماینده لبنان در سازمان ملل، ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷ یعنی همان روزی که اعضای آن سازمان به تقسیم فلسطین رأی داده بودند، با بیان این سخنان در مجمع عمومی، ناامیدانه کوشید که به فرمولی برای مصالحه برسد و یک بار دیگر از تأسیس حکومت مستقل فلسطین سخن گفت «که با ساختار و دولتی فدرال و دولت‌های خودمختار در بخش‌های خودمختار یهودی و عرب‌نشین باشد.» او نیز مانند دکتر مگنس و تعریفی که از طرح کنفدراسیون فلسطین داشت، ساختار ایالات متحده آمریکا را الگویی برای ساختار آینده حکومت جدید در نظر گرفته بود.

می‌توان گفت تشکیل کنفدراسیون فلسطین با پایتختی اورشلیم، تنها راه موجود برای اجرایی کردنِ تصمیم سازمان ملل در خصوص تقسیم فلسطین بود؛ و در این تصمیم، وحدت اقتصادی یک پیش‌نیاز فرض شده بود. اما رویکرد کاملا اقتصادی سازمان ملل، تحت هر شرایطی با دشواری‌هایی مواجه می‌شد؛ زیرا- چنانکه سرگرد ابان به درستی تاکید می‌کند- «مجمع عمومی سازمان ملل وابستگی اقتصادی کل فلسطین را بسیار بیش از میزان واقعی آن برآورد کرده بود.» به علاوه، این طرح دچار همان مشکلاتی می‌شد که برنامه احیای اقتصادی اروپا با آن مواجه شد. در آن نیز بدون اجرایی کردنِ طرح از نظر سیاسی، امکان همکاری اقتصادی یک پیش‌فرض انگاشته شده بود. این مشکلات اساسی در کنار گسترشِ جنگ، اتخاذ این رویکرد اقتصادی را کاملا غیرممکن کرد، چرا که جنگ را پیش از هر چیزی تنها با اقدامات سیاسی می‌توان به پایان رساند. علاوه بر این، جنگ تمام بخش‌هایی را که می‌شد در آنها نوعی همبستگی اقتصادی بین اعراب و یهودیان به وجود آورد، ویران کرده و زیربنای بسیار کوچک اقتصاد مشترکی را که بتوان بر پایه آن به توسعه منافع اقتصادی مشترک امید داشت، با اخراجِ تقریبا تمام اعراب از مناطقِ تحت اختیار اسرائیل از بین برده است.

ایراد بارزِ مقایسه صلح با آتش‌بسِ موقت و مقایسه کنفدراسیون با افزایشِ هر چه بیشترِ بالکانیزاسیون این است که اصولا به دشواری می‌توان مواردیِ نظیر نیازهای اقتصادی را اساس اینِ مقایسه‌ها قرار داد. با توجه به اتلاف وقتِ عظیمی که در اثر جنگ، در ساعات کاری اتفاق می‌افتد و ویرانی بسیاری از املاک در اسرائیل، ارزیابی دقیق اثراتِ جنگ بر اقتصاد اسرائیل کار ساده‌ای نیست. تنها چیزی که می‌تواند با این خسارات مقابله کند، افزایش چشمگیرِ درآمد حاصل از «خیریه» است که آن هم بدون تأسیس یک کشور و هم‌زمان، روان شدنِ خیل عظیم مهاجران به سوی آن اتفاق نمی‌افتد و این دو دقیقا مواردی است که علت اصلی جنگ اعراب و یهودیانِ بوده است.

چون اقتصاد یهودیان در فلسطین همیشه از هر نظر و به میزان زیادی به سرمایه‌گذاری بر امور خیریه وابسته بوده است، حتی این امکان وجود دارد که سود حاصل از کمک‌های اضطراریِ هنگام جنگ، بیشتر از خسارات ناشی از خود

جنگ باشد.

این احتمال نیز وجود دارد که با آرام ساختن منطقه، به سادگی بتوان سرمایه‌گذاری بیشتری را که با پرداخت سود سهام همراه باشد از جانب یهودیان آمریکا جذب کرد و حتی وام‌های بین‌المللی گرفت. در عین حال، این مسئله را نیز نباید نادیده گرفت که سرمایه‌گذاری‌ای که با پرداخت سود سهام همراه نباشد، خود به خود به کاهش درآمد اسرائیل منجر می‌شود. در نگاه نخست، ممکن است چنین به نظر آید که چنین توسعه‌ای به اقتصادی سالم‌تر و استقلال سیاسی بیشتر می‌انجامد، حال آن‌که کاملا برعکس، می‌تواند به معنای کاهش یافتن چشمگیر منابع و مداخله هر چه بیشتر از خارج باشد، به این دلیلِ ساده که سرمایه‌گذاری عمومی، بیشتر به تجارت شباهت دارد و کمتر از آرمان‌گراییِ کارهای خیریه کمتر در آن اثری دیده می‌شود.

اما حتی اگر فرض کنیم پس از فاجعه اروپا، دیگر نیاز نباشد که اسرائیل حتما در وضعیت اضطراری جنگ به سر ببرد تا یهودیان آمریکا با انگیزه پیروز شدن در جنگ تا ۱۵۰ میلیون دلار در سال از اسرائیل پشیبانی کنند، باز هم باید این احتمال را در نظر گرفت که مزایای اقتصادی جنگ می‌تواند از خسارات ناشی از آن بیشتر باشد. پیش از همه باید سود خالصی را در نظر گرفت که از مهاجرت اعراب از مناطق تحت اشغال اسرائیلی‌ها حاصل شده است. خروج حدود پنجاه درصد از جمعیت کشور موجب خللی به اقتصاد یهودیان نشد، زیرا این اقتصاد از ابتدا نیز در شرایط انزوای کامل بنا شده بود. اما آنچه از این سودها و تبعاتِ سنگینِ سیاسی و اخلاقی آن اهمیت بیشتری دارد، خودِ عنصرِ مهاجرت است. مهاجران جدیدی که بخشی از آنان در خانه‌های رها شده پناهجویانِ عرب سکنی یافته‌اند کسانی هستند که وجودشان برای بازسازی کشور بسیار لازم بوده است. این مهاجران با جبرانِ تلفات بزرگ نیروی انسانی که ناشی از بسیج شدن نیروها برای جنگ بوده، نه تنها سرباری برای اقتصاد کشور نیستند که مطمئن‌ترین سرمایه‌های آن نیز به شمار می‌آیند. افزایش چشمگیر جریان پول آمریکایی به داخل اسرائیل و استفاده از آن برای تثبیتِ شرکت‌های سپرده‌گذاری، در کنار جریان نیروی انسانی که به این کشور گسیل می‌شود، می‌تواند باعث فعال شدنِ اقتصاد اسرائیل در همان مسیر قبلی و البته در مقیاسی بسیار بزرگ‌تر شود، چنانکه ده سال پیش نیز جریان پول آمریکایی در کنار مهاجرت یهودیان جوان به اسرائیل، به توسعه و مدرن‌تر شدنِ شهرک‌های مسکونی در این کشور کمک کرده بود.

بحث کنفدراسیون در نبود نیازهای اقتصادی است که شکل می‌گیرد. در حال حاضر، کشور اسرائیل نه تنها جزیره‌ای یهودی در میان دریایی عربی و پایگاهی غربی و صنعتی در برهوت اقتصادی راکد به شمار می‌آید، که تولیدکننده کالاهایی نیز هست که در هیچ تقاضایی در کشورهای همسایه برایشان وجود ندارد. بی تردید، این وضعیت روزی تغییر خواهد کرد، اما هیچ‌کس نمی‌داند که آن روز کِی از راه می‌رسد. دست‌کم در حال حاضر به دشواری می‌توان نظام فدرالی را بر پایه واقعیت‌های اقتصادیِ موجود و میزان همبستگی‌هایی که در عمل در این منطقه وجود دارد شکل داد. به گفته دکتر مگنس تنها در صورتی که «توانمندی‌های علمی و قدرت سازمان‌دهی یهودیان و شاید منابع مالی و همچنین تجربه غرب که بسیاری از کشورهای این نقطه جهان به آن نیاز دارند، برای بهسازی کل منطقه به کار رود»، می‌توان امید داشت که چنین نظام فدرالی چاره‌ساز باشد.

چنین اقدامی نیازمند دوراندیشی و حتی فداکاری است، هر چند که اگر صنعتگری پیشرفته و سرمایه یهودیان در کشورهای عربی به کار گرفته شود و توافقاتی در مورد تثبیت مجدد شرکت‌های سپرده‌گذاری عربی صورت گیرد، دیگر این فداکاری چندان دشوار نخواهد بود. اگر این مدرن‌سازی در خاورمیانه اتفاق نیفتد، اسرائیل در انزوای اقتصادی خود باقی خواهد ماند و تمهیداتی لازم برای تبادل عادی کالاهای تولیدی‌اش فراهم نخواهد شد و می‌شود گفت که حتی بیش از اکنون به کمک خارجی وابسته خواهد شد. هیچ‌گاه بحثی علیه دستاوردهای بزرگ «میهن ملی یهودیان» مطرح نشده است که آنها را دستاوردهایی «غیر واقعی» بی‌توجه به قواعد و ضرورت‌های اقتصادی پیروی و صرفا ناشی از مطالبات سیاسی یهودیان بداند. اما این فاجعه است که بعد از به وجود آمدن این میهن یا کشور، ساکنانش همچنان در انتظار «معجزات» باشند و نتوانند خود را با ضرورت‌های واقعیِ کشورشان، حتی اگر ضرورت‌هایی بلندمدت باشد سازگار کنند. ثروت حاصل از امور خیریه را می‌توان به میزان زیادی تنها در موارد ضروری نظیر فاجعه اخیر اروپا یا جنگ اعراب و یهودیان هزینه کرد؛ این یعنی اگر دولت اسرائیل نتواند با چنین پولی به استقلال اقتصادی برسد، به زودی در شرایط نامطلوبی قرار خواهد گرفت که ناگزیر به وضعیت‌های اضطراری و روی آوردن به سیاستِ تهاجم و کشورگشایی می‌انجامد. زمانی که افراطیون برای طولانی شدن جنگ تبلیغ می‌کنند کاملا این سیاست را در نظر دارند. آنها می‌گویند که جنگ هرگز نباید پیش از تسخیر کل فلسطین و کل اردن به پایان برسد.

به عبارت دیگر، انتخاب بین دو گزینه تشکیل دولت فدرال و بالکانیزاسیون، انتخابی سیاسی است. مشکل این نیست که ملی‌گراییِ لجام گسیخته چهارچوب اقتصاد مشترک را بر هم زده است، بلکه موضوع این است که آرمان‌های ملیِ تعدیل شده نیز- چون به واسطه منافع اقتصادی مهار نشده است ـ می‌تواند به سمت ملی‌گراییِ لجام گسیخته رود. وظیفه دولت فدرالی در خاورمیانه ایجاد یک چهارچوب اقتصادی مشترک است که همکاری‌های اقتصادی و سیاسی را به دنبال داشته باشد و دستاوردهای اقتصادی و اجتماعی یهودیان را به حد کمال برساند. بالکانیزاسیون، مهاجران جدید و کارگران یهودی را که تازه راهی برای ترکیبِ کارِ دستی با استانداردهای بالای فرهنگی و همچنین برای آشنا کردن نیروی انسانی جدید با زندگی مدرن پیدا کرده‌اند، حتی از آنچه که اکنون هستند منزوی‌تر می‌کند. این افراد در کنار وارثان دانشگاه عبری، نخستین قربانیان طولانی شدنِ ناامنی نظامی در منطقه و رویکردهای تهاجمیِ ناشی از ملی‌گرایی خواهند بود.

اما آنان تازه فقط نخستین قربانیان هستند. شهر بعدی در خاورمیانه که شرایطی شبیه اورشلیم (اما بدون جنبه‌های فرهنگی- اجتماعی و شهرک‌های مسکونی‌اش) دارد تل‌آویو است. شوونیسم از نوع بالکانی‌اش می‌تواند از مفهوم مذهبیِ «انسان‌های برگزیده» استفاده کند و معنای آن را تا سطح ناامیدکننده‌ای از ابتذال تنزل دهد. تولد یک ملت در میانهَ قرن حاضر می‌تواند رویداد فرخنده‌ای هم باشد؛ اما به طور قطع، رویداد خطرناکی است. حاکمیت ملی که تا مدت‌ها نماد توسعه آزاد ملی به شمار می‌رفت، اکنون به بزرگ‌ترین خطر برای بقای ملت‌های کوچک تبدیل شده است. با توجه به وضعیت بین‌المللی و محل جغرافیاییِ فلسطین، به نظر نمی‌رسد یهودیان و اعراب از این قاعده مستثنی باشند.

مسئله تقصیر آلمانی‌ها در جنگ جهانی دوم

کارل یاسپرس و مکاتبات انتقادی او با هانا آرنت

یگانه خویی

مسئله تقصیر نوشته کارل یاسپرس نخستین بار در هایدلبرگ آلمان (انتشاراتِ لامبرت اشنایدر) و سپس همان سال در زوریخ (انتشارات آرتمیس)منتشر شد. چنان‌که والتر هیندِرِر ـ دانشمند زبان و ادبیات آلمانی ـ در تحلیل هفته‌نامه تسایت (شماره ۴۰، ۱۵ سپتامبر ۱۹۹۲) می‌نویسد یاسپرس در این نخستین نوشته سیاسی خود بسی زودتر از آدورنو و میچرلیش‌ها بحث درباره تقصیر را به مثابه وظیفه ضروری سیاسی پیش می‌کشد. او تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای از تقصیر ارایه می‌دهد و در ادامه موقعیت آلمانی‌ها را در نسبت با آن تقسیم‌بندی می‌سنجد. هانا آرنت که رساله دکتری خود را زیر نظر یاسپرس نوشت و در سال‌های بعد، رابطه دوستانه نزدیکی با او داشت، در نامه‌ای از مجموعه نامه‌هایش به یاسپرس تحلیل او را نقد می‌کند و در توضیح و تفسیر موضوع، چند نامه بین آن دو رفت و آمد می‌کند. در متن پیش رو، ابتدا از صورت‌بندیِ مسئله تقصیر نزد یاسپرس می‌نویسم و در ادامه گزیده‌ای از مکاتبات بین آرنت، که آن روزها ساکن آمریکا بود، و یاسپرس، که عمدتاً از هایدلبرگ می‌نوشت، می‌آید.

کارل یاسپرس در مقدمه کتاب کوچک خود *مسئله تقصیر - نوشته‌ای در باب مسئله آلمانی* در این باره می‌گوید که چگونه گریز از پرداختن به مسئله تقصیر به دلیل شرایط محرومیت و فقر پس از جنگ گزینه‌ای سهل و نزدیک می‌نماید، چرا که انسان دیگر نمی‌خواهد رنج ببرد. می‌خواهد از فلاکت بیرون آمده، بی‌آنکه فکر کند، بتواند به زندگی ادامه دهد. فشار دانستنِ حقیقت هم نکته‌ای است؛ زیرا با این آگاهی افزون بر تنگدستی، اتهام نیز بر دوش آدمی سنگینی می‌کند: «میِ‌خواهیم روشن کنیم که این اتهام حق است، یا ناحق و به چه معنا؟ چرا که درست در تنگناها، ضروری‌ترین چیز می‌تواند محسوس‌تر باشد: در روح خود خالص شدن و درست اندیشیدن و رفتار کردن، تا به چنگ آوردنِ زندگی از سرچشمه‌ای واقعی [درست] پیش از نیستی، ممکن شود» (یاسپرس، ۱۹۴۶، ۷-۸). یاسپرس در واقع همهٔ آلمانی‌ها را بی‌هیچ استثنایی موظف می‌داند که تکلیف خود را با مسئله تقصیر روشن کنند و از آن نتایجی بگیرند. به بیان او کرامت انسانی‌شان این وظیفه را بر دوش آنان می‌نهد. او همچنین بر این باور است که آلمانی‌ها نمی‌توانند در برابر نگاه سایر انسان‌های جهان بی‌تفاوت باشند. چه، آنها اول انسان و بعد آلمانی محسوب می‌شوند. از طرفی سؤال از تقصیر را «پرسش حیاتیِ روح آلمانی» می‌داند (همان، ۸). چرا که گناهکار دانسته شدن از سوی برندگان جنگ تنها ماهیتی سیاسی دارد و قَادر نیست آلمانی‌ها را در بازگشت و تحول درونی‌شان یاری کند. در این بین فلسفه و الهیات به یاری خوانده می‌شوند تا ژرفای مسئله تقصیر روشن شود. افزون بر این یاسپرس اتکا بر احساسات بی‌واسطه را نیز نادرست می‌بیند و احساسات را برآمده

از کنش درونی، فکر و دانش می‌داند، چنانکه با تغییر این عوامل، احساسات نیز تغییرپذیرند. (ن.ک. همان، ۸-۹) او در همان ابتدای کتاب چهار نوع تقصیر تعریف می‌کند و مؤلفه‌ها و مشخصات آنها را برمی‌شمارد:

۱- تقصیر جنایی: جرم از اعمالی تشکیل شده که به روشنی خلاف قانون هستند و به صورت ابژکتیو اثبات‌پذیرند. مرجع صالح برای رسیدگی به جرم، دادگاه است که در روندی رسمی، مشخص و بر مبنای قانون به چگونگی امور می‌پردازد. (ن.ک. همان، ۱۰)

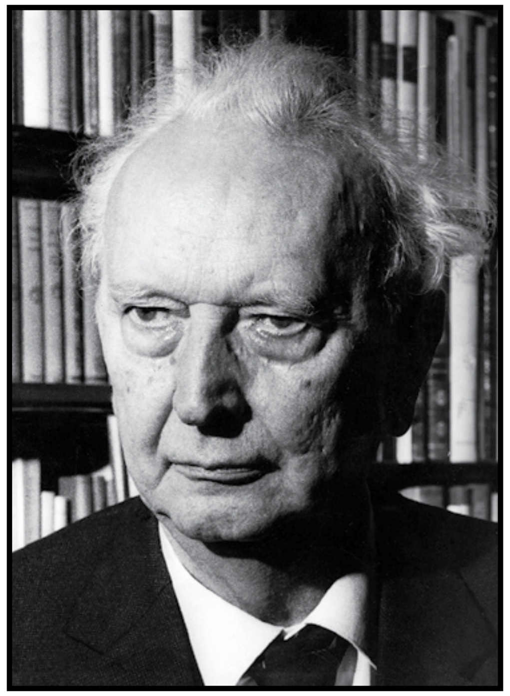
۲- تقصیر سیاسی: محتوای این تقصیر، اعمال دولتمردان و شهروندیِ دولت است، که به‌واسطه آن، شهروندی که تحت قدرت آن دولت قرار دارد و حیاتش تابع نظم اعمال‌شده از سوی آن دولت است، باید نتایج اعمال دولت را نیز به دوش بکشد. «این مسئولیت جمعی هر انسانی است که چگونه دارد اداره می‌شود» (همان، ۱۰). مرجع رسیدگی به این نوع تقصیر، قدرت و اراده دولتِ برنده در جنگ است. پیروزی در جنگ تعیین‌کننده است و تعدیلِ زور و خشونت از خلال خردورزی سیاسی‌ای رخ می‌دهد که به پیامدهای بعدی می‌اندیشد و همچنین از خلالِ به رسمیت شناختن هنجارهایی که معتبری که حق طبیعی و حقوق مردمان نامیده می‌شوند. (ن.ک. همان)

۳- تقصیر اخلاقی: انسان برای تمام اعمالی که در مقام فرد انجام می‌دهد، مسئولیت اخلاقی دارد، حتی برای اعمال سیاسی و نظامی. چرا که هرگز «دستور، دستور است» اعتباری ندارد. همان‌طور که جرم، جرم باقی می‌ماند حتی اگر به امر کسی باشد، تمام اعمال نیز موضوع داوری اخلاقی هستند. مرجع رسیدگی، وجدان خودِ فرد است و گفتگو با دوستان، نزدیکان، عزیزداشتگان و کسانی که به موقعیت روح فرد علاقه‌مندند. (همان)

۴- تقصیر متافیزیکی: میان انسان‌ها در مقام انسان نوعی همبستگی وجود دارد، که هر فردی را در برابر تمام ناحقی‌ها و بی‌عدالتی‌های جهان مسئول می‌سازد، به ویژه در برابر جرمی که در حضور او یا با آگاهی او به وقوع پیوسته باشد. اگر فرد تمام آنچه که در توان دارد برای جلوگیری از آن انجام ندهد، او نیز در تقصیر شریک است. اگر کسی از زندگی خود برای ممانعت از قتل دیگری مایه نگذاشته و کنار ایستاده باشد، خود را گناهکار احساس می‌کند؛ گناه و تقصیری که به شیوه حقوقی، سیاسی و اخلاقی درکی بسنده از آن حاصل نمی‌شود. تنها همین که آدم خود هنوز زنده مانده و به زندگی ادامه می‌دهد، چونان گناهی نازدودنی بر او سنگینی می‌کند. اگر بختِ ما انسان‌ها یاری نکند تا از چنین موقعیتی دور بمانیم، در مرز این انتخاب قرار می‌گیریم که: یا بی‌هدف، بدون چشم‌انداز موفقیت، بی‌قید و شرط جان خود را به خطر اندازیم، یا به دلیل عدم امکان موفقیت ترجیح دهیم که زنده بمانیم. «اینکه جایی میان انسان‌ها این امر نامشروط معتبر است که فقط می‌توانند با هم زندگی کنند، یا درٍ صورتی که جرمی علیه یکی صورت پذیرد یا موضوع تقسیم شرایط فیزیکی زندگی به میان بیاید، دیگر اصلاً قادر به زندگی نیستند، جوهر وجودی انسان را می‌سازد. اما اینکه چنین چیزی در همبستگی همه انسان‌ها، شهروندان یک دولت، یا حتی یک گروه کوچک واقع نیست، بلکه به نزدیک‌ترین پیوند انسانی محدود می‌ماند، این تقصیر را همگانی می‌سازد. مرجع رسیدگی تنها خداوند است.» (همان، ۱۱)

به باور یاسپرس این تقسیم‌بندی برای در امان ماندن از کم‌مایگیِ یاوه‌گویی‌های مدام درباره تقصیر آلمانی‌ها پس از جنگ جهانی دوم، که همه فقط در یک سطح سیر می‌کنند و میان انواع تقصیرهیچ تمایزی نمی‌نهند،

لازم است. او آگاهی از پیوند میان انواع تقصیر را نیز مهم می‌داند؛ زیرا هر نوع از تقصیر واقعیاتی را نشان می‌دهد که بر دیگر انواع تقصیر اثر خواهد داشت. او بر آن است خلاف‌های اخلاقی پایه و اساس شرایط و موقعیت‌هایی را شکل می‌دهند که تقصیرهای سیاسی و جرم‌های (تقصیر جنایی) تازه در آنها برمی‌بالند. رفتارهای غیر مسئولانه بی‌شمار، وفق دادنِ ساده‌وار خود با شرایط، توجیه و آسان‌گیری در برابر ستم و بی‌عدالتی و حمایت نامحسوس از آن، مشارکت در شکل‌گیری فضایی عمومی ناشفاف و تسهیل‌گر شر و تباهی، اینها همه پیامدهایی دارند که در تحقق تقصیر سیاسی دخیل هستند. (ن.ک. همان، ۱۲) در زمره این تقصیرهای اخلاقی، عدم شفافیتِ معنای «قدرت» در همزیستی انسانی است. به بیان یاسپرس گزیری از زیستنی درهم‌تنیده با روابط قدرت نداریم و این خود تقصیری است ناگزیر، که ما انسان‌ها همه بر دوش می‌کشیم. (ن.ک. همان، ۱۲-۱۳) دست کشیدن از همکاری برای ساختارمند ساختن روابط قدرت و جدال بر قدرت در معنای خدمت به حق، از دیدِ یاسپرس توأمان تقصیر سیاسی و اخلاقی است. در اینجا تقصیر سیاسی به تقصیر اخلاقی تبدیل می‌شود؛ زیرا مفهومِ قدرت- تحقق حق و عدالت، اتوس و پیراستگی مردم- به دستِ قدرت از بین می‌رود. «چه آنجا که قدرت خود را مَحدود نسازد، خشونت و ترور است و در پایان نیست شدنِ وجود و روح از زندگی اخلاقی اغلب افرادِ مردم. در این وضعیت رفتار سیاسی روزمره‌ای شکل می‌گیرد که خود، شرایط سیاسی ویژه‌ای را برمی‌سازد. از سوی دیگر فرد نیز تحتِ پیش‌شرط موقعیت سیاسی‌ای است که به صورت تاریخی ایجاد شده، از خلال اتوس و سیاست نسل پیشین واقعیت یافته و از طریق شرایط جهانی ممکن شده است». به باور یاسپرس دو طرح برای این امکان‌یافتگی وجود دارد: نخست



آنکه «اتوس سیاسی، اساسِ وجودِ دولت است و همه در آن از طریق آگاهی، دانش، نظر و خواستشان مشارکت دارند. این زیستنِ آزادیِ سیاسی همچون حرکتی مدام میان سقوط و تعالی است. این زندگی از طریق تکلیف و شانسِ بر عهده گرفتنِ مسئولیت ممکن می‌شود.» (همان، ۱۳) حالت دیگر اینکه شرایطی حکم‌فرما باشد که در آن اکثر افراد نسبت به امر سیاسی بیگانه باشند. « قدرتِ دولت به مثابه مسئله حس نمی‌شود. انسان خود را در مسئولیت سهیم نمی‌بیند، بلکه از نظر سیاسی تماشاگری بی‌کنش است، و چونان فرمان‌بری کور رفتار می‌کند. وجدانی آرام دارد، چه در فرمان‌بری و چه در عدم مشارکت در آنچه سرانِ قدرت تصمیم می‌گیرند و انجام می‌دهند. واقعیت سیاسی خود را به مثابه امری خارجی تحمل می‌کند. می‌کوشد که به سود منافع شخصی خود با فریب، از پس واقعیت سیاسی برآید، یا اینکه در وجدی دروغین از قربانی کردن خود، زندگی را با واقعیت سیاسی سپری می‌کند.» (همان، ۱۳-۱۴)

یاسپرس می‌کوشد مسئله تقصیر مردم آلمان را در جنایات رژیم نازی دقیق‌تر بررسی کند. ورای اتهامی بیرونی که بر دوش آلمانی‌ها سنگینی می‌کند، از دیدِ او مهم‌تر از همه آن است که آلمانی‌ها مسئله را برای خود روشن کنند، خود را قضاوت کنند و به پالایش خود دست یازند. (ن.ک. همان، ۲۷) یاسپرس از پلاکاردی می‌نویسد که در تابستان ۱۹۴۵ در شهرها و روستاها آویخته بوده با تصاویر و گزارش‌هایی از بلزن و جمله تعیین‌کننده «این تقصیر شماست»! (ن.ک. همان، ۲۷) او سر آن دارد که معنای این عبارت را واکاوی و موشکافی کند. معنای این جمله می‌تواند آن باشد که آلمانی‌ها، که رژیم را بر خود هموار کرده‌اند و پذیرفته‌اند، در برابر جنایات رژیم مسئولیت

دارند؛ این نوع مسئولیت و تقصیر در تقسیم‌بندی یاسپرس مصداق «تقصیر سیاسی» است. همچنین می‌تواند به این معنا باشد که این تقصیرِ آلمانی‌هاست؛ زیرا از رژیم حمایت کرده، با آن همکاری کرده‌اند؛ این تقصیر از نوعِ «اخلاقی» است. معنای محتمل دیگر اشاره به انفعال و بی‌عملی در برابر وقوع جرم باشد که تقصیری «متافیزیکی» است. یاسپرس هر سه را درست می‌داند، اما به بیان او تنها تقصیر اول که مسئولیت سیاسی را مطرح می‌کند، واجد وجهه حقوقی است. احتمال دیگر در معنای این جمله در پیوند با «تقصیر جنایی» است. یعنی شما آلمانی‌ها در جرائم نازی‌ها مشارکت داشته‌اید، پس مجرمید. این چیزی است که به زعم یاسپرس درباره اکثر آلمانی‌ها به روشنی نادرست است؛ و سرآخر آنکه گفته شود شما، مردمِ آلمان «بی‌ارزش، بی‌حرمت، جنایتکار، فاقد کرامت انسانی و متفاوت از دیگر مردمان»اید. این اندیشه و ارزش‌گذاریَ، جمعی است و افراد را در امر عمومی و قضاوتی کلی درج می‌کند. از این رو در دید یاسپرس نگاه از بنیاد غلط و غیرانسانی است. (ن.ک. همان، ۲۷-۲۸) یاسپرس مسئله تقصیر آلمانی‌ها را در چارچوب دسته‌بندی خود سنجیده است. از نظرگاهِ «تقصیر جنایی»، این مردمِ آلمان نیستند که در دادگاه حاضر می‌شوند، بلکه افراد مشخصی از میان آلمانی‌ها هستند که علیه آنها اقامه دعویَ شده است. مظنونین نیز نه به صورت کلی، بلکه به خاطر جرائم معین و مشخص شده در صحن دادگاه نظامی بین‌الملل متهم شده‌اند. (ن.ک. همان، ۲۹) آلمانی‌ها هم در دادگاه شنونده هستند. آنان در شکل‌گیری دادگاه یا روند کاری آن هیچ نقشی نداشته‌اند. این نیز درک‌شدنی است که بسیاری از آلمانی‌ها از فرایند دادرسی

آزرده و ناخشنودند و حس می‌کنند شأن و عزت آنان نادیده انگاشته شده است؛ زیرا هر شهروند در عملکرد دولتش و نتایج آن، هم‌زمان هم مسئول است و هم از آن آسیب می‌بیند. یک دولت مجرم بر دوش تمام مردمش سنگینی می‌کند و در رسیدگی دادگاه به جرائمِ رئیس یک دولت، شهروندان نیز خود را در حال محاکمه شدن می‌بینند و این‌گونه است که در بدو امر به شکَلی غریزی منکر کل محاکمه می‌شوند. به بیان یاسپرس تجربه مردم آلمان دردناک بوده است. (ن.ک. همان، ۳۰-۳۱) زیرا به دلیل مسئولیت سیاسی که بر دوش داشته‌اند، شاهد نقض کرامت و عزت خود هستند و به شکلی سمبلیک «عجز کامل سیاسی» و «حذف [خود] به مثابه عاملی سیاسی را» تجربه می‌کنند (همان، ۳۱). از دید یاسپرس همه چیز به این بستگی دارد که آلمانی‌ها این آسیب‌دیدگی غریزی را چگونه ادراک کنند، چگونه آن را از هم بشکافند، از آنِ خودٍ کرده، و در عمل اجرایش کنند. یاسپرس می‌کوشد این آزردگی و تلاش برای نفی غریزی محاکمه را مستدلاً رد کند. ایراد و اعتراض‌های گوناگون را ذکر می‌کند، در برابرشان موضع می‌گیرد و به آنها پاسخ می‌دهد. برای مثال در پاسخ به این دعوی که در طول تاریخ همواره جنگ‌هایی به وقوع پیوسته و طبع انسان و گناهکاری و عصیان‌گری او به جنگ می‌انجامد و دیگران نیز بی‌تقصیر نیستند و تحریک‌گری کرده‌اند، یادآوری می‌کند که جنگ آلمان تحت حکومت نازی‌ها چیزی تازه در خود داشته است. از همان بدو امر با برنامه‌ای از پیش معلوم و بدون تحریک بیرونی آغاز شده و شباهتی با آغاز جنگ جهانی اول ندارد. همچنین در برابر این اعتراض که محاکمه موجب خواری آلمانی‌ها شده و بهتر

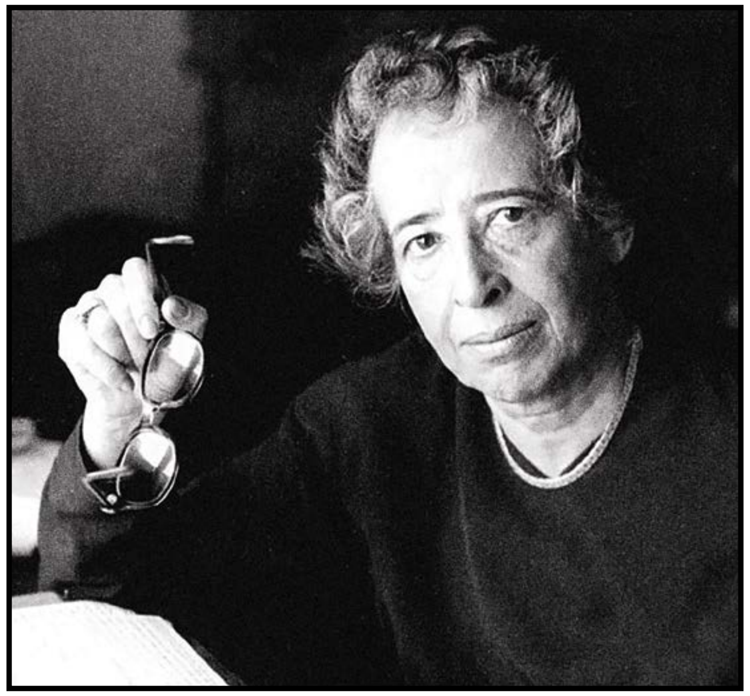
بود دادگاهِ آلمانی‌ها را خود آلمانی‌ها اداره می‌کردند، این توضیح را پیش می‌آورد که این خواری ملی نه برآمده از نفس دادَگاه، که ناشی از چیزی است که به دادگاه منتهی شده، یعنی واقعیت رژیم نازی و اعمالش. آگاهی به این خواری ملی برای آلمانی‌ها اجتناب‌ناپذیر است. خطاست اگر این خواری به محاکمه و دادگاه معطوف شود. باید به سرچشمه این خفت و خواری توجه کرد. (ن.ک. همان، ۳۱-۳۲) از دیگر ایرادهای مردم این اعتراض حقوقی است که رسیدگی به جرم باید بر مبنای قانونی از پیش موجود باشد. چیزی که در مورد دادگاه نورنبرگ صدق نمی‌کند، چرا که قوانین رسیدگی به جرم در دادگاه نورنبرگ در همان زمان محاکمه تعیین شدند. (همان، ۳۳) یاسپرس در پاسخ به وجود ریشه‌های قوانین اشاره می‌کند: «در معنای انسانیت، حقوق انسانی و حقوق طبیعی، و به معنیِ مفاهیم آزادی و دموکراسیِ غرب، قوانینی که خاستگاه تعیین جرم هستند، وجود داشته‌اند». (همان، ۳۴) در باب «تقصیر سیاسی» آلمانی‌هاَ یاسپٍرس توضیح می‌دهد که برای جرم، فقط فرد مجرم است که محاکمه می‌شود، اما مردم آلمان به هیچ رو کلاً از تقصیر مبری نمی‌شوند؛ زیرا رفتار اکثریت آلمانی‌ها منشأ از بین رفتنِ شایستگی و درستی ساختار دولت در آلمان بوده است. مردم مسئول دولت خود هستند و این یک مسئولیت جمعی است. (ن.ک. همان، ۳۹) در دولت مدرن، هرکسی دست کم با شرکت یا عدم شرکت در انتخابات، کنشی سیاسی انجام می‌دهد. هیچ‌کس نمی‌تواند از زیر مسئولیت سیاسی شانه خالی کند، حتی اگر از نظر اخلاقی با جرم دولت کاملا مخالف بوده، یا نیتی تماما متفاوت داشته باشد. در سیاست، نیک‌خواهی‌ها و اراده‌های صالح مادامی

که به کنشی نیانجامند، به حساب نمی‌آیند. کنش‌ها مهمند و همه مسئولیت سیاسی دارند؛ زیرا زیر لوای دولت مجرم زندگی کرده‌اند: «بیرون [چیزی خارج از دولت] در دولت مدرن وجود ندارد.» (همان، ۴۰)

پرسش از تقصیر فردی، تقصیری که هر فرد با کاوش در خودش سراغ می‌کند، پرسش از «تقصیر اخلاقی» است. در این زمینه افراد بیشترین تفاوت‌ها را نسبت به هم دارند. هر کس برای خود تصمیم می‌گیرد؛ هر فرد آلمانی خودش را داوری می‌کند. یاسپرس مرز این داوری اخلاقی را آنجا می‌بیند که فرد آغازگاهی برای جستجوی درون خود داشته باشد. اما او هیتلر و همدستانش را مستثنی می‌کند: آنان تا زمانی که این تقصیر را حس نکنند، بیرون از تقصیر اخلاقی قرار می‌گیرند و از ندامت و دگرگونی ناتوانند. در برابر آنان تنها توسل به زور ممکن است؛ زیرا آنان خود از این راه زندگی می‌کنند. در نظر یاسپرس تقصیر اخلاقی فراهم ساختن فضایی برای وجدان و ظهور پشیمانی است. مقصر اخلاقی کسی است که می‌تواند غرامت دهد، که می‌دانسته یا می‌توانسته حقیقت را بداند، اما در مسیری نادرست گام نهاده؛ چه با چشم‌پوشی بر آنچه رخ می‌داده، چه با همراهی گمراهانه برای حفظ منافع شخصی یا فرمان‌بری ناشی از ترس. (ن.ک. همان، ۴۱) او اینجا نیز گونه‌های مختلفی از این گمراهی‌ها یا چشم‌پوشی‌ها را بررسی می‌کند. «زیستن در نقاب» را تقصیر اخلاقی ارزیابی می‌کند، تقصیری که برای هر آن که می‌خواسته زنده بماند، گریزناپذیر بوده است. ابراز وفاداری‌های دروغین، سلام دادن‌های هیتلری، شرکت در گردهمایی‌ها و مانند آن تقصیرهایی هستند که هیچ آلمانی از آنها مبری نبوده است. او همچنین این‌همانیِ ملت

آلمان با ارتش را تقصیر وجدان نادرست می‌داند و از این همدلی با ارتش و دولت، با وجود تمام مفاسد، ابراز شگفتی می‌کند. به بیان او، ریشه حس وظیفه در برابر سرزمین پدری بسی ژرف‌تر است: «سرزمین پدری دیگر سرزمین پدری نیست، اگر روح آن ویران شده باشد.» (همان، ۴۳) صورت دیگری که یاسپرس بر آن دست می‌نهد، نسبی‌سازی و جزیی‌سازی است؛ یعنی این استدلال رایج میان آلمانی‌ها که دولت نازی چیزهای خوبی هم داشته است و به این شکل برای نوعی به رسمیت شناختن منصفانه اعلام آمادگی می‌کنند. او می‌نویسد: «تنها یا این ـ یا آنِ رادیکال می‌توانست درست باشد. اگر من اصل شر را بازشناسم، دیگر همه چیز بد است و پیامدهای به ظاهر خوب نیز چیزی نیستند که به نظر می‌رسند.»(همان، ۴۵)

در آخرین مقوله تقصیر، یاسپرس به «تقصیر متافیزیکی» آلمانی‌ها می‌پردازد. در تمایز این نوع از تقصیر با تقصیر اخلاقی می‌نویسد: «همواره اهداف این‌جهانی اخلاق را تعیین می‌کنند. از لحاظ اخلاقی من می‌توانم ملزم شوم وقتی برای تحقق هدفی لازم باشد، زندگی خود را به مخاطره افکنم. اما اگر اطمینانی برای نیل به آن هدف نباشد، از لحاظ اخلاقی موظف به فدا کردن خود نیستم. به بیان دیگر اخلاق، مخاطره کردن را مطالبه می‌کند، نه انتخاب سقوط و نابودی را.» (همان، ۴۸) نوع دیگری از تقصیرآگاهی باقی می‌ماند که سرچشمه‌ای متفاوت دارد: «تقصیر متافیزیکی کمبود همبستگی مطلق با انسان در مقام انسان است» (همان). نوعی از تقصیر که فرای تقصیر اخلاقی ادامه پیدا می‌کند؛ تقصیری که ناشی از آسیب دیدن همبستگی است. همبستگی انسانی به صرفِ حاضر بودن در زمان وقوع جرم یا شاهد جرم بودن. در این وادی به خطر انداختن زندگی کافی نیست؛ اساسا زنده



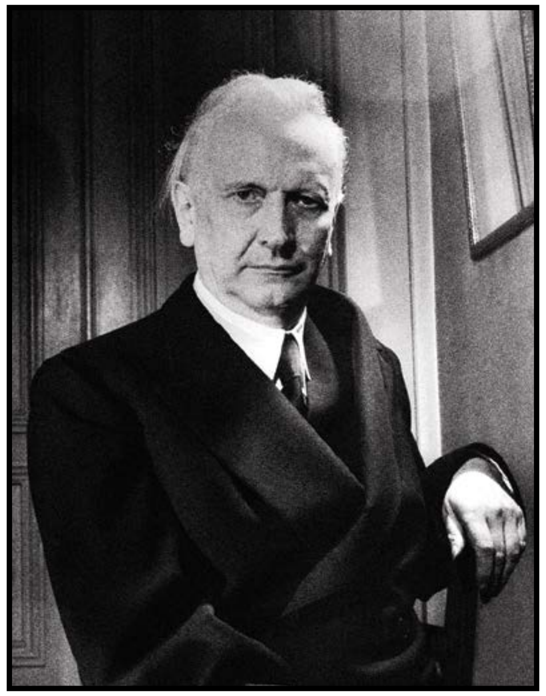
ماندن وقتی دیگری مرده است، تقصیر است. یاسپرس بخشی از خطابه‌اش را در اوت ۱۹۴۵ در وصف این تقصیر، تکرار می‌کند:

«ما از سال ۱۹۳۳ خود کسانِ دیگری شده‌ایم. ممکن بود که در بی‌حرمتی طلبِ مرگ کنیم - ۱۹۳۳، آنگاه که پس از نقض قانون اساسی از طریق قانونی دروغین، دیکتاتوری برپا شد و آنچه در برابرش ایستاد، در غفلت بخش بزرگی از جمعیت در هم شکست. می‌توانستیم در طلب مرگ باشیم، وقتی که جرائم رژیم در ۳۰ ژوئن ۱۹۳۴ به روشنی نمایان شدند یا در زمان تاراج‌ها، تبعیدها و قتل‌های دوستان و هموطنان یهودی‌مان، وقتی که در سال ۱۹۳۸ در ننگ و خفت نازدودنی ما، کنیسه‌ها و خانه‌های خدا در تمام آلمان سوختند. می‌توانستیم در طلب مرگ برآییم، وقتی که رژیم در جنگ از همان ابتدا علیه جمله بزرگ‌ترین فیلسوف‌مان کانت عمل کرد، که خواستار این شرط برای حقوق مردمان بود: «روا نیست اعمالی در جنگ انجام شود، که سازش آینده جنگ‌افروزان را فی‌نفسه ناممکن سازد.» هزاران تن در آلمان در مقابله با رژیم در طلب مرگ برآمدند، حتی گروهی جان باختند، اغلب بی‌نام‌ونشان. زمانی که دوستان یهودی‌مان [مانند مجرمان] برده می‌شدند، ما به خیابان نیامدیم، فریاد نزدیم تا ما نیز نابود شویم. ما ترجیح دادیم زنده بمانیم، با این دلیل ضعیف و شاید درست، که مرگِ ما نمی‌توانست به بهبود اوضاع کمکی کند. تقصیر ما همین است که زنده‌ایم. می‌دانیم چه چیز ما را در پیشگاه الهی سرافکنده می‌دارد. در دوازده سال بر ما چنان روزگاری رفته است که گویی ذوب شده‌ایم و وجود ما شکلی دیگر گرفته است.» (همان، ۴۹)

آنچه در ادامه می‌آید، ترجمه گزیده‌ای از نامه‌های هانا آرنت و کارل یاسپرس است؛ مطالبی که آرنت پس از مطالعه کتاب «مسئله تقصیر» در تایید و همچنین نقدِ دیدگاه و تحلیل یاسپرس از تقصیر آلمانی‌ها در جنگ نوشته است.

نامه هانا آرنت به کارل یاسپرس ـ ۱۷ اوت ۱۹۴۶

این مدت ننوشتم، چرا که *مسئله تقصیر* را دوباره و دوباره از ذهن گذراندم و با موسیو مبسوطاً و از نو [درباره‌اش] بحث کردم. آنچه در پی می‌آید، باید در واقع به صورت «ما» نوشته شود، چیزی که چندان با سلیقه من سازگار نیست. «ما» در همه نکات اصلی بیش و کم هم‌نظریم و نیز بسیار سپاس‌گو، نه فقط برای روشن کردن، بلکه همچنین برای توضیح تلویحی یک موقعیت روان‌شناسانه که درک آن از دور بسیار دشوار است. با هم موافقیم، اما با چند نکته و تبصره. موسیو بیش از هرچیز اصرار دارد که بر عهده گرفتن مسئولیت باید چیزی بیش از پذیرش شکست و پیامدهای مربوط به آن باشد. او مدت‌هاست می‌گوید که این گونه پذیرش مسئولیت ـ که خود شرطی برای ادامه وجود یک مردم (و نه یک ملت) است ـ باید با اعلام عزم سیاسی مثبتی خطاب به قربانیان تکمیل شود. البته این به آن معنا نیست که آدمی برای جبران چیزی جبران ناپذیر تلاش کند؛ اما به این معناست که مثلا به بی‌خانمان شدگان گفته شود: ما به خوبی درک می‌کنیم که شما می‌خواهید اینجا را ترک و به فلسطین مهاجرت کنید؛ اما باید بدانید شما در اینجا از همه حقوق خود برخوردار خواهید بود؛ شما می‌توانید بر روی کمک



همه جانبه ما حساب کنید؛ بدانید که ما در جمهوری آینده آلمان با یادآوری رفتار نادرست آلمانی‌ها با یهودیان، قانوناً متعهد خواهیم شد از هرگونه یهودی‌ستیزی دوری کنیم، به طوری که هر یهودی، فارغ از محل تولدش، هر زمان که اراده کند و تنها بر اساس یهودی بودن خود، می‌تواند با حقوقی برابر شهروند این جمهوری شود، بی‌آنکه از یهودی بودن خود دست بردارد. (آشکار است اجرای چنین چیزی امروز در آلمان تقریباً ناممکن است؛ من پیشنهاد جبران خسارت شورای شهر اشتوتگارت را با شگفتی خواندم ـ پیشنهادی که بسیار کمتر از پیشنهادهای مرتبط دیگر کشورهای اروپایی لیبرال است. فقر نمی‌تواند توجیه‌گر چنین وضعیتی باشد؛ روح فضا و موقعیتی که این سند در آن تدوین شده، در بخش مربوط به کمک‌هزینه دولتی برای بزرگ کردن کودکانی که پدرانشان در اردوگاه‌های جمعی از دنیا رفته‌اند، آشکار می‌شود: این حرکتِ اساسا عدالت‌خواهانه چنین موجه می‌شود که به حق می‌توان انتظار داشت این کودکان انسجام شخصیتی و شجاعت پایبندی به باور را به ارث برده باشند!) به بیان دیگر: تمایزگذاری میان ابرانسان آلمانی و خُردانسان یهودی هر دو دسته را به ناانسان بدل کرده است. ما آلمانی‌ها تازه وقتی می‌توانیم دوباره از این موقعیت غیرانسانی خارج شویم که بکوشیم شما را نیز از این موقعیت خارج کنیم. مهم‌ترین گام عمل‌گرایانه در این راستا از بین بردن تمام کمپ‌هاست. در این‌جا مایلم بگویم که برای ما یهودیان اساسا انحلال اردوگاه‌های کار جمعی (یا اردوگاه‌های توقیف و جداسازی) مهم‌ترین مطالبه سیاسی است. روشن است که مسئله، وجود عریانِ [خودِ] این اردوگاه‌هاست. برای ما بی‌اهمیت نخواهد بود که نوعی توضیح خیرخواهانه از جانب آلمانی‌ها ارائه شود، به این دلیل ساده که آنچه امروز رخ می‌دهد ـ یعنی کوچ کردن

از کمپ‌هـای بی‌خانمان‌شـدگان در آلمـان، از طریـق کمـپ فلسـطینی آتلیـت بـه اردوگاه‌هـای کار جمعـی قبـرس- تنهـا از ایـن رو ممکـن اسـت کـه جهـان آن را در قیـاس بـا آوشـویتس «انسـانی» می‌بینـد. فـارغ از تمـام ایـن سـخنان و توضیحـات، اردوگاه‌هـای مـرگ ایـن پیامـد را داشـته‌اند کـه گویـی یهودی‌هـا بـه صورتـی پیشـینی چونـان سـاکنان بالقـوه اردوگاه‌هـای جمعـی دیـده می‌شـوند.
در ادامـه چیـز دیگـری را کـه در دل دارم می‌نویسـم: بـرای مـن تعریـف شـما از سیاسـت نازی‌هـا بـه عنـوان جـرم («تقصیـر جنایـی») محـل تردیـد اسـت. بـه نظـرم ایـن جرائـم دیگـر بـه صـورتِ حقوقـی درک‌شـدنی نیسـتند و درسـت همیـن اسـت کـه هیـولاوار بـودن [باورناپذیـری] آنهـا را شـکل می‌دهـد. مجـازات مناسـبی بـرای ایـن جرایـم وجـود نـدارد؛ بـه دار آویختـنِ گورینـگ البتـه ضـروری، امـا بـه تمامـی نابسـنده اسـت. یعنـی ایـن تقصیـر، در تقابـل بـا همـه تقصیرهـای بزهکارانـه، تمـامِ نظم‌هـای حقوقـی را می‌شـکند و پشـت سـر می‌گـذارد. دلیـل اینکـه نازی‌هـا ایـن گونـه در نورنبـرگ خشـنودند نیـز همیـن اسـت؛ طبیعتـا ایـن را می‌داننـد. درسـت همـان طـور کـه ایـن تقصیـر غیرانسـانی اسـت، قربانیـان هـم بی‌گنـاه هسـتند؛ چنـان معصـوم کـه همـه بـا هـم در برابـر کوره‌هـای گاز بودنـد (منزجزکننده‌تریـن رباخـوار هـم گویـی چنـان بی‌گنـاه اسـت کـه نـوزادی تـازه‌زاد، چـرا کـه هیـچ جرمـی سـزاوار چنیـن مجازاتـی نیسـت)، انسـان‌ها از اسـاس چنـان معصـوم نیسـتند. بـا گنـاه و تقصیـری کـه فراتـر از جـرم می‌ایسـتد، و معصومیتـی کـه فراتـر از خوبـی و فضیلـت جـای می‌گیـرد، اصـولاً نمی‌تـوان بـه گونـه‌ای انسـانی- سیاسـی کاری از پیـش بـرد. ایـن مغاکـی اسـت کـه ۱۹۳۳ در برابـر مـا گشـوده شـد (بلکـه بسـی زودتـر، همزمـان بـا آغـاز سیاسـت امپریالیسـتی) و سـرانجام مـا در آن فـرو غلتیدیـم. برایـم آشـکار نیسـت چگونـه قـرار اسـت از آن

رهـا شـویم؛ زیـرا در ایـن میـان، بـارِ هـزاران، ده‌هـا یـا صدهـا هـزار [قربانـی] بـر دوش آلمانی‌هـا سـنگینی می‌کنـد، چیـزی کـه دیگـر درون یـک نظـام حقوقـی بـه قـدر کافـی قابـل مجـازات نیسـت؛ و مـا یهودیـان بـار میلیون‌هـا قربانـی را بـر دوش داریـم، کـه بـر مبنایـش امـروز گویـی هـر یهـودی خـود را بی‌گناهـیِ جسـمیت‌یافته می‌پنـدارد. از سـوی دیگـر بـه گمـان مـن در آنچـه شـما تقصیـر متافیزیکـی می‌نامیـد، تنهـا «امـر نامشـروط» قـرار نـدارد، کـه در آن صـورت هیـچ قاضـی زمینـی نمی‌توانسـت [بـرای رسـیدگی] بـه رسـمیت شـناخته شـود؛ بلکـه همبسـتگی هـم مطـرح اسـت، همبسـتگی‌ای (بـه بیـان کلِمانسـو اینکـه: «مسـئله یـک نفـر، مسـئله همـه اسـت») کـه اسـاس جمهـوری اسـت.
خـودتـان نیـک می‌دانیـد همـه اینهـا گویـی نکاتـی حاشـیه‌ای هسـتند. مـن بـه ویـژه از موضع‌گیـری شـما در برابـر محاکمـه نورنبـرگ بـه وجـد آمـدم؛ بـرای مـن بسـیار خوشـایند اسـت، چـرا کـه همـواره بـه نظـرم می‌رسـید کـه ایـن چیزهـا بایـد در آلمـان کنونـی نسـبتاً نامفهـوم شـده باشـند. [...]

کارل یاسـپرس به هانا آرنت ـ هایدلبرگ ـ ۱۹ اکتبر ۱۹۴۶

از نـکات انتقـادی شـما متأثـر شـدم، بـه ویـژه مطالبـه شـما بـرای اعـلام عـزم سیاسـی مثبـت و همدلانـه‌ای خطـاب بـه قربانیـان. ایـن کـه مـن بـا شـما کامـلا موافقـم، مـرا ناآرام‌تـر هـم می‌کنـد. چـرا کـه همزمـان امکان‌ناپذیـری آن را در آلمـان کنونـی حـس می‌کنـم و بدیـن ترتیـب ایـن تسـلاناپذیری را کـه آلمانی‌هـا چـه خواهنـد شـد، وقتـی کـه حتـی نمی‌تـوان

موافقـت آنـان بـرای چنیـن توضیحـی را انتظـار داشـت. هنـوز تمـام زمان‌هـای ممکـن بـرای چنیـن اعلامـی از دسـت نرفتـه اسـت. فکـر شـما در مـن کارگـر افتـاده، آن فرامـوش نخواهـم کـرد.
امـا بـا دو نکتـه انتقـادی دیگرتـان در بـاب مسـئله *تقصیـر* چنـدان هم‌نظـر نیسـتم: بـا ایـن نظـر کـه آنچـه نازی‌هـا انجـام داده‌انـد، نتوانـد بـه عنـوان «جـرم» درک شـود،- نظـر شـما برایـم دلهـره‌آور اسـت، چـرا کـه اگـر تقصیـر از هـر تقصیـر بزهکارانـه‌ای فراتـر رود، ناگزیـر خصلتـی از «بزرگـی»- بزرگـی شـیطانی- پیـدا می‌کنـد، کـه از حـس مـن در مواجهـه بـا نازی‌هـا همان‌قـدر دور اسـت، کـه سـخن گفتـن از امـر شـیطانی در هیتلـر و هم‌قطـاران او. بـه گمـان مـن، چـون بـه واقـعِ نیـز چنیـن بـوده اسـت، بایـد کوشـید کـه امـور را همچنـان کـه مبتـذل و روزمره‌انـد در نظـر بگیریـم، در پوچـی تمامـاً واقع‌بینانه‌شـان- باکتری‌هـا می‌تواننـد باعـث بیماری‌هـای همه‌گیـری شـوند کـه بـه نابـودی مردمـان بیانجامـد و بـا ایـن همـه کماکان باکتـری می‌ماننـد. مـن هرگونـه نشـانه از اسـطوره و افسـانه را بـا وحشـت نـگاه می‌کنـم، و هرچیـز نامتعینـی درسـت چنیـن نشـانه‌ای اسـت. در آلمـان هنـوز واقع‌بینـی تمام‌عیـاری وجـود نـدارد. اینکـه گورینـگ خـود را از چوبـه دار دور نگـه داشـت، از نـو بـرای بسـیاری بـه چیـزی شـکوهمند بـدل می‌شـود- حـال آنکـه تنهـا ناتوانـی سـاده کارکنـان زنـدان مطـرح اسـت. نظـر شـما جالـب اسـت- بـه ویـژه در قطبیـت بـا بی‌گناهـی غیرانسـانی و غلـطِ قربانیـان- امـا بایـد جـور دیگـری مطـرح شـود (چطـور، ایـن را هنـوز نمی‌دانـم). این‌طـور کـه شـما سـخن گفته‌ایـد، تقریبـاً مسـیر شـعر را پیموده‌ایـد. و یـک شکسـپیر هرگـز نمی‌توانـد ایـن سـوژه را بـه شـکل مطلوبـی- بـدون ناحقیقتـی بـا ریشـه اسـتتیک- صورت‌بنـدی کنـد و بـه همیـن دلیـل مجـاز نیسـت کـه بـه آن بپـردازد. در ایـن موضـوع نـه ایـده‌ای هسـت و نـه ذاتـی. ایـن موضـوع بـه سـوژه روان‌شناسـی، جامعه‌شناسـی، آسیب‌شناسـی روانـی و علـم حقـوق خلاصـه می‌شـود.
امـا «همبسـتگی»؛ آنچـه منظـور شماسـت، هیـچ ارتباطـی بـا موضـوع «تقصیـر متافیزیکـی» نـدارد. درخواسـتِ همبسـتگی سیاسـی تنهـا آنجـا اعتبـار دارد کـه بشـود روی مشـارکت بخـشِ بزرگـی از جمعیـت حسـاب کـرد. در ایتالیـای تحـت فاشیسـم غالبـاً ایـن گونـه بـود، امـا چنیـن چیـزی در آلمـان اساسـاً وجـود نـدارد و نمی‌تـوان آن را بی‌واسـطه مطالبـه کـرد. ایـن همبسـتگی از وضعیـت کلـی زندگـی در کنـار یکدیگـر حاصـل می‌شـود.

[جایـی نزدیـک بـه انتهـای نامـه، یاسـپرس بحـث یهـودی و آلمانـی بـودن را پیـش می‌کشـد و بخـش کوتاهـی از دو سـه نامـه آنـان بـه ایـن موضـوع اختصـاص می‌یابـد.]

آیـا شـما نیـز- ماننـد هاینـه در ویژگی‌هـای شـخصیتی‌تان- هـم یهـودی و هـم آلمانـی هسـتید؟ بـرای مـن کـه شـما بـه شـکلی اجتناب‌ناپذیـر چنیـن هسـتید، امـا اینکـه آیـا خـود هنـوز ایـن را می‌خواهیـد؟ یـا ماننـد همسـر مـن از آن سـر بـاز می‌زنیـد؟

هانا آرنت به کارل یاسـپرس ـ نیویورک ـ ۱۷ دسامبر ۱۹۴۶

الان دیـدم پرسـیده ایـد کـه مـن المانـی هسـتم یـا یهـودی .صادقانـه بگویـم از نظـر شـخصی بـرای مـن هیـچ فرقـی نداردامـا راه حـل هاینریـش هاینـه دیگـر متاسـفانه کار سـاز نیسـت .ان راه حلـی بـود بـرای حکمـران جهـان رویایـی. در هـر حـال بـر خـلاف تمـام ظواهـر بیرونـی، دیگـر چنـدان هـم مهـم نیسـت. مایلـم این‌طـور بگویـم: از لحـاظ سیاسـی چنانچـه بـر اثـر شـرایط مجبـور بـه انتخـاب ملیـت باشـم، همـواره تنهـا بـه نـام یهودیـان سـخن خواهـم گفـت. ایـن بـرای مـن آسـان‌تر اسـت تـا بـرای همسـر شـما، چـرا کـه مـن از همـه چیـز دورتـرم و نیـز هرگـز خودانگیختـه و مصرانـه خـودم را «آلمانـی» حـس نکـرده‌ام. آنچـه می‌مانـد، زبـان اسـت و اینکـه زبـان چـه حـد مهـم اسـت، چیـزی اسـت کـه آدم درسـت وقتـی می‌دانـد کـه خواه‌ناخـواه بـه زبان‌هـای دیگـر صحبـت می‌کنـد و می‌نویسـد. آیـا ایـن کافـی نیسـت؟

کارل یاسـپرس به هانا آرنت ـ هایدلبرگ ـ ۸ ژانویه ۱۹۴۷

«آلمانـی»- در واقـع تنهـا زبـان می‌مانـد و در اینجـا مـن بـه شـما حـق می‌دهـم، امـا ایـن [خـود] خیلـی زیـاد اسـت، و امـر مهمـی خواهـد بـود، اگـر در سـده‌های آتـی جایـی در جهـان آلمانـی هنـوز بـه آلمانـی سـخن گفتـه شـود و نوشـته شـود. مطمئنـاً دیگـر ایـن طـور نیسـت. و ایـن البتـه وابسـته بـه آن اسـت کـه آیـا اصـل آزادی در نهایـت پیـروز می‌شـود یـا بـه‌جـایِ یـک نظـم جهانـی، یـک امپریالیسـم جهانـی از طریـق دیکتاتـوری بـه وجـود می‌آیـد. شـگفتا امـروزه «ملت‌هـا» چـه بی‌اهمیـت شـده‌اند و بـا ایـن همـه در پیش‌زمینـه سیاسـت مشـاهده‌پذیر عمومـیِ، فریادشـان بلنـد اسـت! [...]

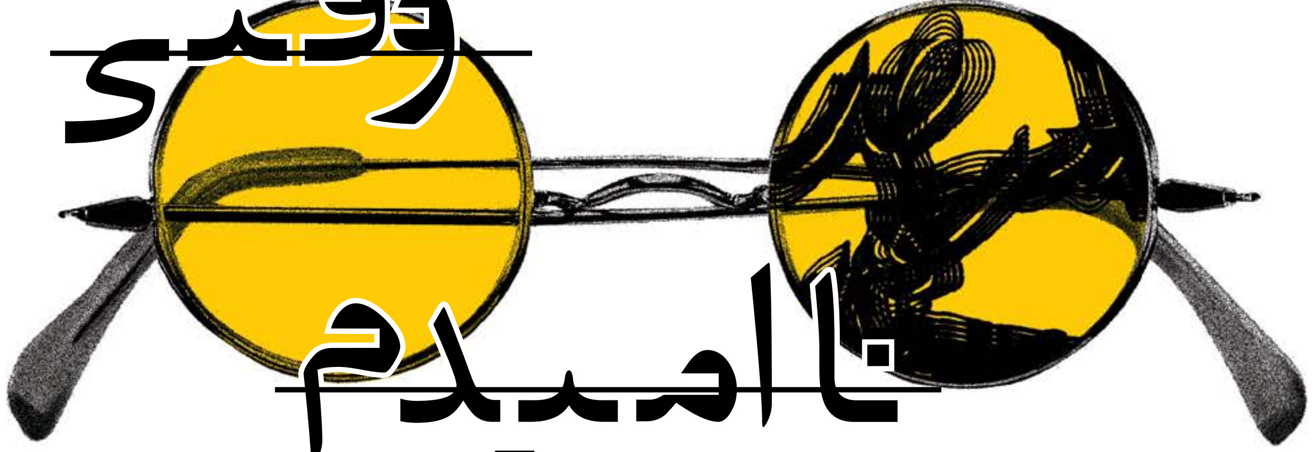
منابع

- http://www.zeit.de/1992/40/auf-die-spitze-getrieben/komplettansicht
- Jaspers, Karl. *Die Schuldfrage*. Ein Beitrag zur deutschen Frage. Zürich: Artemis Verlag 1946.
- Hannah Arendt/Karl Jaspers. *Briefwechsel 1926-1969.* Hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner. München: Piper 1985.

می‌خواهید

چه کنم

وقتی

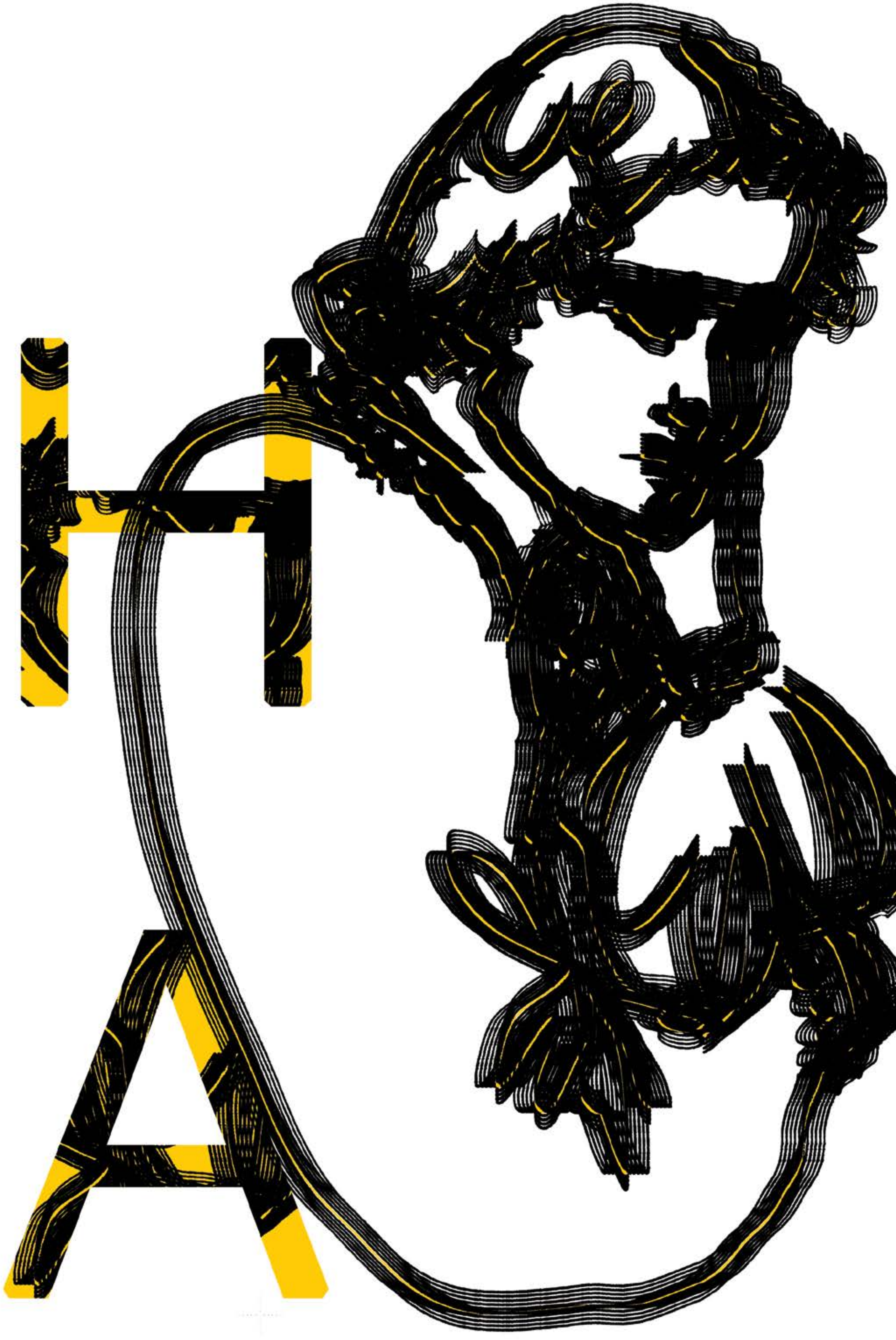


ناامیدم

؟

گفت‌وگو با گونتر اندرس

برگردان: لیلا منفرد



اشاره:

گونتر اندِرس (۱۹۰۲-۱۹۹۲) روزنامه‌نگار، کنش‌گر ضدّ برنامه هسته‌ای و فیلسوف اتریشی، در سال ۱۹۲۵، دوران حضور در سمینار ماربورگ مارتین هایدگر، دانشجوی پُست دکترا بود. نخستین دیدار وی با هانا آرنت در همین کلاس درس دست داد.

در ژانویه سال ۱۹۲۹، هانا آرنت، با نقش و نقابِ یک زن حرمسرای عرب، در جشن بالماسکه‌ای در برلین شرکت کرد. هدف برگزارکنندگان دانشجو و مارکسیست ایِن جشن، گردآوردن کمکِ مالی به سراپاماندن مجله‌شان بود. آرنت در همین شب گونتر اندرس را نخستین بار بعد از چهار سال دید و اوقاتی را با وی گذراند.

به یک ماه نرسید که آرنت و اندرس تصمیم گرفتند با همدیگر زندگی کنند. در سپتامبر همان سال آن دو با یکدیگر ازدواج کردند. جدا از علائق فکری مشترک، مهربانی و آدابدانی، دو خصلت ویژه اندرس بودند که به گفته آرنت برای او جذّابیت داشت. آنها کنار هم بسیار خواندند و با هم جستارهایی نوشتند. اندرس رساله دکترای آرنت را به دقّت خواند و بر آن حاشیه نوشت.

خانواده اندرس پرآوازه بودند، از جمله به دلیل پیش‌گامی پدرش در زمینه روان‌شناسی کودکان. تعلّق فکری اولیّه اندرس به قلمروی بود که از زمان شوپنهاور و نیچه، فیلسوفان به ندرت توجّهی بدان کرده بودند: موسیقی. او که خود پیانو و گیتار می‌نواخت، بر نظریه موسیقی احاطه داشت و همین امر به آشنائی نزدیک وی با تئودور آدورنو انجامید. با این همه، اندرس در کسب تأیید یا پشتیبانی دیگران برای نوشتن رساله یا یافتن شغلی در خور دانش خود، ناکام ماند.

به نوشته الیزابت یونت- برول شاگرد و زندگی‌نگارِ هانا آرنت، طی دوره‌ای که آن دو بر روی رساله آرنت درباره عشق از دیدگاه سنت آگوستین کار می‌کردند، آرنت حاضر نشد زبان بگشاید و به تعهّد خود به اصل عشق استعلایی (transcendent love) اعتراف نماید. حتّی طی دوران نوشتن کار مشترکشان دربارهِ نسخه مدرنِ این اصل نزد ریلکه، شاعر آلمانی، باز مُهر این سکوت نشکسته ماند و بر سرخوردگی اندرس افزود. همچنین، وقتی اندرس به خانه می‌آمد، گفت و شنفت‌های آن روز خود در محفل برتولد برشت و دوستان کمونیست وی را برای آرنت با آب و تاب تعریف می‌کرد، محفلی که سراغ انواع گوناگون خداناباوری معاصر و نیست‌انگاری (نیهلیسم) را در آن می‌شد گرفت. ولی در واکنش به حرف‌های اندرس مشتاق و منتظر، آرنتِ ساکن و ساکت از کلمه‌ای گفتن دریغ داشت.

از آن سو، اندرس هیچ‌گاه نتوانست شور شاعرانگی ذهنِ آرنت را کشف کند. آن پاره‌ای از زندگی آرنت که در شعر تجلّی و تبلور می‌یافت، همیشه بر همسرش ناشناخته ماند. گرچه هر دو شیدای شعر بودند و با هم شعر می‌خواندند و از بَر می‌کردند، اندرس هیچ وقت درنیافت که آرنت زیر همان سقفی که با هم می‌زیند، شعر می‌سراید یا پاره‌هایی شاعرانه می‌نویسد.

هانا آرنت، اندرس را انیس و امینِ رؤیاهای شبانه خویش نمی‌شناخت. اندرس برای او تنها همدم روز بود نه همنفس شب. ظرائف روح و خطوط پیرامونی و تشخص‌آورِ فکر آن دو برای هم بیگانه می‌نمود. تنها به هایدگر بود که آرنت مالیخولیای شعرش را نشان داد. تنها یاسپرس بود که آرنت چون دختری یتیم بدو پناه می‌برد. ولی تنها لطف گونتر اندرس برای هانا آرنت جدا از داشتن «تفاهمی کلی»، پذیرفتن با خود بودن روزِ آرنت بود. به محض آنکه اندرس، کنار آمدن با خویشتنِ روزِ آرنت را ورای تاب و شکیبایی خود دید، پیوندشان به سستی گرایید. اختلاف نظرها از حدّ گرایش به محافلِ فکری ناهمساز فراتر گذشت و به ناسازگاری نظری درباره سیاستِ داخلی و گروه‌های سیاسی کشید. طبق طلاق‌نامه آرنت که تاریخ ۱۹۳۷ بر پیشانی دارد، زندگی زناشوییِ او و اندرس در سال ۱۹۳۳ به پایان آمد.

اندرس با آنکه نسبت به همتایانِ آلمانی‌زبانِ خود کمتر در جهان شناخته شد، از جمله در زمینه فلسفه تکنولوژی آرا و آثار بدیع و تأمل‌برانگیزی دارد.

می‌خواهید چه کنم وقتی ناامیدم؟ عنوان کتابی جیبی و کم‌حجم و دربردارنده مصاحبه‌ای بلند مارتا گرین‌فارت با گونتر اندرس است. این مصاحبه را می‌توان شرح شفاهی سرگذشت فکری اندرس از زبان خودش قلمداد کرد. آنچه در اینجا می‌خوانید برگردانِ فارسی بخشِ آغازین این مصاحبه است. نسخه کاملِ فارسی‌شده این مصاحبه را در وب سایت قلمرو می‌توان یافت. اصل مصاحبه به زبان آلمانی است و برگردانِ فارسی این کتاب از روی ترجمه فرانسه با شناسه کتاب‌شناختی زیر صورت یافته است:

Günter Anders, *Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse*? Paris, Editions Allia, 6e édition, 2016

برای آشنایی با زندگی و کارنامه فلسفی- فکری گونتر اندرس کتاب زیر سودمند به نظر می‌آید:

The life and work of Günther Anders: émigré, iconoclast, philosopher, man of letters, edited by Günter Bischof, Jason Dawsey and Bernhard Fetz, Vienna, Innsbruck: StudienVerlag, 2014

برای شرحی از آشنایی و همسری او با هانا آرنت از کتاب زیر بهره گرفته شد:

Hannah Arendt, For the Love of the World, Elisabeth Younth-Bruehl, Yale University Press, 2004

شما در مارس ۱۹۳۳ آلمان را ترک کردید. پس از آن بوروکرات‌ها این اندیشه شوم را داشتند که بین قربانیان، بر اساس دلایل نژادی و سیاسی تمایز برقرار کنند...

این تمایز کاملا شایع است. اما من رغبتی به استفاده از آن ندارم. در واقع صدها میلیون پناهنده یهودی در آلمان زندگی می‌کردند که طبیعتا تا قبل از این اتفاق، به سیاست علاقه‌ای نداشتند و حتی در حیطه سیاسی خیلی کم کار می‌کردند. با این حال این سیاست بود که به آنها روی آورد. به این معنا، آنها هم پناهنده سیاسی بودند، حتی اگر به نوعی صرفا منفعل (Modo passive). «صرفا» به این معنا که آنها نیز به دلایل سیاسی آلمان را ترک کردند.

یکی از اصول سیاسی پیشوای آلمان نازی (führer) از بین بردن هر گونه اثری از آگاهی طبقاتی بود. این اصل با یک موفقیت سهمگین محقق شد. به این دلیل که در مقابل هزاران انسان فقیر، قربانیان سیستم، کارگران بیکار و خرده بورژوای پرولتریزه شده، پرولتاریا را شکل دادند که در مقابل آن گروه، نه اینکه فقط می‌توانستند، بلکه باید احساس برتری می‌کردند. گروهی که به خاطر خالی کردن تنفر انباشته‌شان، نه اینکه صرفا امکانش را داشتند، بلکه باید ابراز بیزاری می‌کردند و به نوبه خود، همانند قربانیان رفتار می‌کردند. در زبان سیاست، قدرت همیشه به معنی وظیفه، اجبار داشتن به... است. در کتابم با عنوان گور دخمه *مولوسی (la catacombe de Molussi)* اصلا دیکتاتوری بدین گونه بیان شده است: «اگر یک برده وفادار می‌خواهی به او زیر دست تقدیم کن!» حتی به فقرا برچسب آریایی- که به یهودیان داده نمی‌شد- زدند و این باعث شد که آنها احساس نجیب‌زادگی کنند. همان‌گونه که ادعای تعلقشان به نژاد فئودال‌ها، حس فئودال بودن را به آنها می‌داد. با این حال از یاد برده بودند که آنها همیشه برده‌ای بیش نبودند.

هیتلر به وجود ما به عنوان انسان فرودست نیاز داشت تا انگیزه یابد. اگر ما (انسان فرودست) نبودیم هیتلر ما را ابداع می‌کرد. به همین دلیل، یهودی‌ستیزی هیتلر نتیجه سوسیالیسم ملی نبود، بلکه شیوه‌ای بود که او برای پیروزی در ستیز علیه آگاهی و مبارزه طبقاتی در پیش گرفته بود. این نگاه ابزاری با تصفیه نژادی به اوج خود رسید و در رویارویی با این نگاه ما یهودیان مجبور به فرار از آلمان شدیم. به همین دلیل ما پناهنده سیاسی بودیم.

اما این موضوع قبلا چگونه بوده است؟ وقتی که کتاب خاطرات «نوشته‌های روی دیوار» را می‌خوانیم این تصور به وجود می‌آید- در یک نگاه اغراق‌آمیز- که تنها از طریق آشیویتس بود که شما هویت یهودی خود را یافتید. ظاهرا در ۱۹۱۴، به خصوص پدر و مادرتان از جمله آلمانی‌هایی بودند که از روی ساده‌اندیشی میهن‌پرست شده بودند. بنابراین شما متعلق به محیطی بودید که در آغاز قرن، هیچ فاصله‌ای بین سبک زندگی خود و شهروندانی که یهودی تبارنبودند، قائل نبوده.

بله. این همان چیزی بود که پدر و مادر من به آن باور داشتند. اینکه آیا حق با آنها بود و آیا این یک باور عمومی بود، موضوعی دیگر است. در هر صورت آنها به این موضوع باور داشتند و این کاملا قابل درک است؛ چون که نیای من یک کتاب بزرگ درباره تاریخ آلمان نوشته بود.

شما به این صورت، به این باور رسیدید؟

تقریبا تا ۱۵ سالگی، آن زمان، یک دوست یهودی اوکراینی بسیار باهوش داشتم، که ادبیات روس، آلمان و انگلیس را به خوبی ادبیات یهود می‌شناخت، کسی که مشوق من در اولین قدم‌هایی بود که برای نوشتن برداشتم. اولین بار واژه صهیونیسم را از او شنیدم. خانواده‌اش- پدرش متخصص آب‌شناسی بود- در فلسطین زندگی کرده بودند. حتی از طریق همین دوستم بود من که فقط با فرهنگ آلمان بزرگ شده بودم، فلوبر، هامسون، تولستوی را شناختم. در واقع از طریق او بود که من یک اروپایی تمام عیار شدم. رابطه دوستی من با او (کسی که بدون او، هیچ‌وقت نویسنده نمی‌شدم) پدرم را حساس کرد. او از این شبیه شدن به یهودی‌های اروپای شرقی می‌ترسید. این دوستی تا آنجا پیش رفت که او را به خشم آورد و منجر به درگیری‌ها، حتی کشمش‌های طولانی بین من و پدرم شد. آنچه تناقض‌برانگیز است این است که رهایی (بلوغ) فردی من، رهایی از سبک اندیشه پدری با جنبشی هم‌زمان شد که مرا به ریشه‌ام، یعنی یهودیت پیوند داد.

مگر پدر شما غسل تعمید نشده بود؟

این سوال کاملا منطقی است. حقیقتی است که باورش نه تنها برای شما که یهودی نبودید، حتی برای من هم سخت است. پدرم با وجود فاصله‌ای که از یهودی‌های اروپای شرقی گرفته بود، نه تصورش را داشت و نه

هرگز قصد داشت از یهودیت خود- با در نظر گرفتن هر آنچه در برمی‌گرفت- روی برگرداند. به نظرش ارزشش را نداشت که به خاطر افخارات احتمالی این بهای سنگین را بدهد. همان‌طور که انتظار می‌رفت پیشنهاد دانشگاه برلین را برای تصدی کرسی روان‌شناسی- به شرط آنکه تشریفات کوچکی را بجا آورد- جسورانه رد کرد. همیشه این داستان را بدون هیچ‌گونه دلگیری، حتی بیشتر با غرور برایم تعریف می‌کرد. می‌بینید: هیچ چیز را نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم. او تا حد کمی مقاومت می‌کرد، اما فقط تا حد کمی. ساختن تصویر دقیقی از موقعیت، نمی‌توانست به او قدرت و جسارت ببخشد. نمی‌توانست در تصورش از دنیا (که درسال ۱۹۳۳ فروریخت) تردید کند، نه تنها ظهور سوسیالیسم ملی را پیش‌بینی نکرد، بلکه حتی تصورش را هم واپس زد.

و شما؟

من هیچ فضیلتی ندارم که کمتر از پدرم کور بوده باشم. موقعیت اجتماعیم زیر سؤال نبود. به این معنی که خودم را به خطر نمی‌انداختم. به هر صورت رهایی از هر تعصبی، به میزان زیادی به خطری بستگی دارد که ما متحمل می‌شویم و با درایتی که از خود نشان می‌دهیم و به دیگران تحمیل می‌کنیم. اتفاقی نیست اگر شمار زیادی از اندیشمندان که به خاطر ایده‌های اصیل و بدیع خود را به خطر انداختند، خانواده تشکیل ندادند. من یک جوان روشنفکر بودم که مسئولیت هیچ‌کس را به عهده نداشتم. در نتیجه می‌توانستم بی‌پروا باشم. گرچه این بی‌پروایی زیاد نبود. در هر حال، من این جسارت را بعدها، بعد از پایان تحصیلات دانشگاهی به دست آوردم. آن زمان به دلیل تجربه‌هایی که در طول جنگ جهانی اول به دست آورده بودم، واقعیت سیاسی در پس زمینه ذهنم قرارم داشت، گرچه یک بچه مدرسه‌ای بیش نبودم. قطعا از نظر من این مرد (هیتلر) که آن زمان آشکارا و علنی در مورد تخریب و از بین بردن انسان‌ها حرف می‌زد، جز دلقکی پرهیاهو نبود. من یا ما- منظورم دانشجویان جوان نسل من که از نظر فکری و اخلاقی کوشا بودند- تحصیلاتمان را تمام کردیم بدون اینکه حتی ذره‌ای خودمان را درگیر این شخصیت و حوادث مربوط به او کنیم. درکی از هیچ نداشتیم. نه انسان فراافنده شده مورد نظر هایدگر (Geworfenheit) و نه نوزایی موسیقی قرون وسطی (که دانشگاه فرایبورگ را تحت تأثیر قرار داده بود) آن‌قدر به اندازه این واقعیت که هیتلر و جنبش، انسان را نابود می‌کند، اهمیت نداشت. امروز بعد از پنجاه سال و با آشویتس که نمی‌توانم، نمی‌خواهم و حق ندارم آن را فراموش کنم، این جهل و ناآگاهی به نظرم محرز است. نه اینکه مایه ننگ باشد، اما قابل درک نیست.

شما دانشجوی هوسرل و هایدگر بودید. اگر درست متوجه شدم باشم در دانشگاه آلمان، دو مرکز نظری برای روشنفکران چپ در نیمه دوم دهه بیست وجود داشت. یکی مرکز نظری فرانکفورت بود که روز به روز اهمیتش، نه فقط با مؤسسه «تحقیقات اجتماعی» بلکه با وجود فیلسوفانی چون مانهایم و تیلیش بیشتر شد. و دیگری هم مرکز نظری فرایبورگ، با هوسرل و هایدگر.

اما این دو مرکز ارتباط خیلی کمی با هم داشتند. هایدگر و مانهایم همدیگر را رد می‌کردند.

خوب، من سؤالم را توضیح می‌دهم. آنچه عجیب است این است که مارکوزه و همین طور شما به مدتی طولانی تحت تأثیر هایدگر و یا هستی‌شناسی هایدگر بودید، هرچند که بعدها خیلی به شدت او را نقد کردید. در شرایط اجتماعی آن سال‌ها- که وسط دوره تاریخی جمهوری اول آلمان قرار داشت- قدرت جذابیت هستی‌شناسی هایدگر از کجا سرچشمه می‌گرفت؟ آیا باید بگوییم این هستی‌شناسی نوعی- اگر بخواهیم محتوای فلسفه را به مفهومی اجتماعی تبدیل کنیم- ضد سرمایه داری بود؟

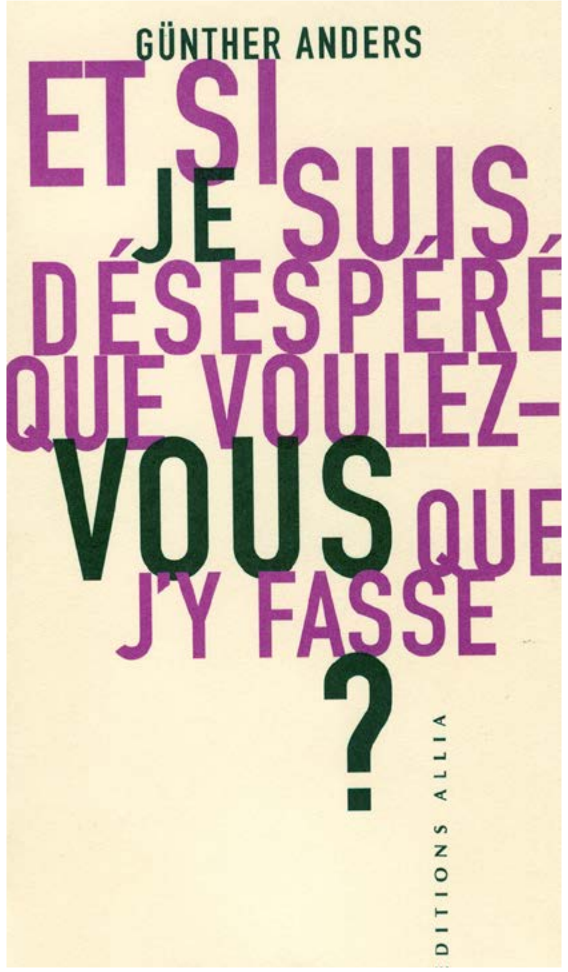
آنچه مرا و احتمالا مارکوزه را تحت تأثیر قرار داد و بدون تردید همیشه از هایدگر در جهان باقی خواهد ماند، به نظرم پیشرفت موفقیت‌آمیزی است که بعد از دو هزار سال، نه فقط در مسیر متافیزیک، بلکه در هستی‌شناسی اتفاق افتاد. قطعا من- در این زمینه کاملا حق با شماست- به مدت سه- چهارسال مجذوب فلسفه هایدگر شده بودم. همچنان‌که مقاله (humoresque cosmologique) من در دهه پنجاه، این تأثیرپذیری را نشان می‌دهد. هرچند در آن مقاله عقل غیر قابل تحملش را به حکمت شادان تغییر دادم. اما این را قبول ندارم که هایدگر یک فلسفه ضد سرمایه‌داری ارائه داده که توانسته است من و مارکوزه را تحت تأثیر قرار دهد. جهان ابزاری (monde de l›outil) او همان جهان یک هنرمند روستایی است. جهان کارگاه. شلر فلسفه هایدگر را هستی‌شناسی ابزارمند می‌نامد و حق هم داشت. در کتاب «هستی و زمان» نمادهای زندگی سرمایه‌داری وجود ندارند. تحلیل‌هایش در این کتاب نه فقط غیر مارکسیستی و یا ضد مارکسیستی نیستتند، بلکه پیش‌مارکسیستی و به طور خاص پیش‌سرمایه‌داری هستند.

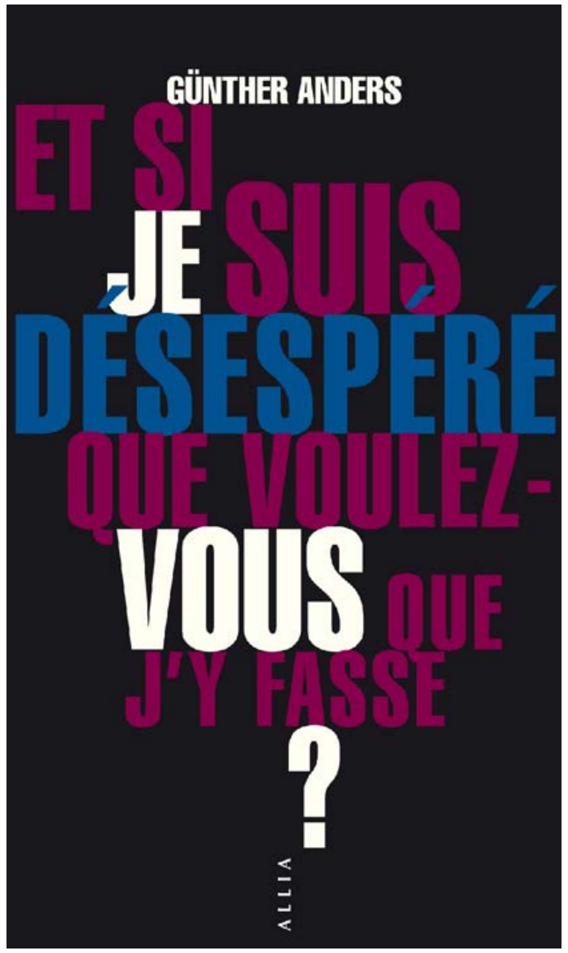
به جز ابراز همدردیش نسبت به سربازان پیشین هم‌دوره‌ای خود در زمان اشغال شهر روهر- که با حسرت از آن با نام قوای قدیمی یاد می‌کرد- فقط در اوایل دهه بیست تمایلات سیاسی داشته است. وگرنه آنچه بیشتر از او دیده می‌شد بیزاری‌هایش علیه بزرگ شهر و دمکراسی بوده که به عنوان مثال، در باور حاکم (دوکسا) شناسایی می‌کرد. او هم مانند هیتلر به طور ذاتی، رایشتاگ را کاملا به عنوان پناهگاه یاوه‌گویان می‌دید. این واقعیت که او هم می‌توانست مثل تمام خرده بورژواها در دام هیتلر گرفتار شود به خوبی نشان می‌دهد که او هم یکی از آنها بوده. از طرف دیگر، پیوند با جریان فکری سوسیالیست و حتی یک تمایل ساده اجتماعی در اندیشه او جایی ندارد. از این نظر، مارکوز هم مثل من کمتر تحت تأثیر قرار است.

شما از نفوذ و تأثیرگذاری اندیشه‌های هایدگر حرف می‌زنید. آیا این تعهد یک فلسفه واقعی و ملموس نیست؟

شوخی می‌کنید؟ در حالی‌که او وقتی از انسان‌ها حرف می‌زند، آنها را انسان نمی‌نامد و به جای انسان «دازاین» به کار می‌برد؟ این را که تا چه حد فلسفه او با واقعیت انضمامی در ارتباط نبوده است من در مقاله «درباره شبه‌انضمامی بودن فلسفه هایدگر» که بیست سال بعد نوشتم، نشان دادم. اگر رابطه من با هایدگر برای شما جالب است، می‌توانم گفتگویی را برایتان تعریف کنم که در می ۱۹۲۷ یا ۱۹۲۶ با او داشتم. گفتگویی که در نهایت به بحث و جدلی شدید تبدیل شد. موضوع بحثمان به طور غیر مستقیم، سیاسی بود. می‌توانستیم این طور فکر کنیم که داریم در مورد گردش و سفر حرف می‌زنیم، در واقع موضوع طبیعت‌گرایی بود. من از هامبورگ به فرایبورگ برای دیدن معلم قدیمی خود، هوسرل رفتم. در مارمورگ توقف کردم و شب را پیش هایدگر گذراندم. نمی‌توانم توضیح بدهم که چطور این به فکرم رسید که پیش او بمانم، برای اینکه او همیشه خیلی مرا تحقیر می‌کرد. مهم نیست. اما موضوع از چه قرار بود: من از او انتقاد کردم، به این دلیل که در تحلیل وجودیش، فقط به زمان به عنوان وجودی (existenzial) پرداخته است و نسبت به فضا (مکان) بی‌توجه بوده است. قطعا آنجا بود که من مفهوم فضای پیرامون (umraum) را درک کردم. بی‌دلیل نیست که شاهکار او «هستی و فضا (مکان)» نام ندارد. آن زمان من خیلی بی‌قرار و بی‌تاب بودم. هیچ جا آرام و قرار نداشتم. به هر حال مدام در سیر و سفر بودم. با تظاهر به اینکه از کارکنان کشتی هستم به سوار کشتی به مقصد انگلیس شدم. جنوب فرانسه را پیاده رفتم. خلاصه، من او را سرزنش کردم به خاطر اینکه بُعد کوچ‌گری، رهنوردی، رهرویی، جهان‌وطنی انسان را در نظر نگرفته. اینکه به وجود انسانی همانند یک گیاه پرداخته است که در جایی ساکن است بی‌آنکه آنجا را ترک کند. این موضوع از نظر بیوگرافی هم دقیقا در مورد زندگی او صدق می کند. برای اینکه به شدت به منطقه‌ای که در آن دنیا آمده بود، وابسته بود، آن هم در عصری که عصر فضاست. چیزی که من در دیگر هم‌عصرانم هرگز ندیدم.

وقتی تدریس در دانشگاه ماربورگ را به پایان رساند و توانست به کلبه‌اش در جنگل سیاه برگردد، این بازگشت برای او یک رهایی بود؛ رهایی از انسان (Wegsein) مهجور و دور افتاده، رهایی از آنچه در واقعیت، یک زندان نبود. درهرحال، من از او انتقاد کردم به این دلیل که در تبیین وجودیش، حتی خصلت پویایی حیوان را هم برای انسان قایل نشده است. نه تنها به این پویایی به





عنوان وجودی (existenzial) نپرداخته است، بلکه انسان را مانند گیاه، به عنوان یک وجود ریشه‌دار در نظر گرفته است. من روی این موضوع تأکید می‌کنم که چنین انسان‌شناسی بنیادی می‌توانست شوم‌ترین پیامدهای سیاسی به همراه بیاورد. با توجه به اینکه هایدگر خیلی زود موضوع گرایش‌های سیاسی واپس‌گرا شد.
از هایدگر حرف می‌زنیم. روزی را به یاد می‌آورم که برای کلبه معروفش تودنوبرگ (Hutte de Todtnauberg) سور می‌داد. آن روز شاگردانش را دعوت کرده بود. در کنار سرگرمی‌هایی که برای خودمان تدارک دیده بودیم (یا او برای ما مهیا کرده بود)، مسابقه خاصی هم داشتیم. مسابقه از این قرار بود که چه کسی می تواند بیشتر از دیگران تعادل خود را حفظ کند. من آن روزها خیلی قوی بودم و توانستم ۴ دقیقه بدون هیچ مشکلی تعادل خودم را حفظ کنم. چیزی که هایدگر را شگفت زده، به طور دقیق‌تر، خشمگین کرد. چون موفقیت من در این آزمون، تصویری منفی را که از من در ذهنش ساخته بود، تصویر یک نویسنده متعصب را، در هم می‌شکست. اینکه کسی مثل من حفظ تعادل را بلد است و حتی مدت طولانی‌تری از شاگردان مورد علاقه‌اش، می‌تواند تعادل خود را نگه دارد، به پیش‌داوری او صدمه زد، نگاهی که خیلی از ایدئولوژی نژادپرستانه سوسیالیم ملی (Blubo) فاصله نداشت. صبح فردای آن شب، همه‌مان با شور و شوق، پیاده، در واقع با دویدن به سمت فرایبورگ راه افتادیم. من دست در دست همسر هایدگر می‌دویدم. همسرش شبیه دختران جوان جنبش جوانان به نظر می‌آمد و احتمالا عضو این گروه‌ها بود. او دقیقا هیچ تصوری از اینکه یک یهودی چه شکلی می‌تواند باشد، نداشت (و من واقعا نمی‌توانستم یهودی بودنم را پنهان کنم). این را هیچ‌وقت فراموش نمی‌کنم. برای اینکه این رویداد تأییدی بود برضعف بزرگ سوسیالیسم‌های ملی (نازی‌ها) وقتی داشتیم از سراشیبی به سرعت پایین می‌رفتیم، سوسیالیم ملی حرف زد. از من پرسید آیا نمی‌خواهم به این جنبش بپیندم؟ به او گفتم: «به من نگاه کن! من از جمله کسانی هستم که شما می‌خواهید بیرون بیاندازید.» فقط گفتم «بیرون انداختن». برای اینکه هنوز «خوار شمردن» و «سر به نیست کردن» مطرح نبود.

آیا این به این معنی است که در این دوران هایدگر عضو حزب بوده؟

قطعا نه، این اتفاق به قبل از پیروزی سوسیالسم ملی مربوط می‌شود. او خیلی خوب به ارزش خود واقف بود که عضو گروهی شود. بعد از سقوط سوسیالسم ملی، خیلی زود رابطه‌اش را با حزب قطع کرد. دلیل همه اینها- بدون هیچ تردیدی- همسرش بود که از جهان‌بینی مترقی جنبش‌های جوانان به جهان‌بینی جنجالی (هیتلر) روی آورده بود. اینکه او در این تصدیق موقتی نقشی نداشته، به هیچ وجه مرا به بخشیدنش ترغیب نمی‌کند، برای اینکه بسیاری از مردم، که یک

هزارم قدرت و توانمندی خاص او را نداشتند و قادر نبودند مثل او افلاطون و ارسطو بخوانند، خیلی زود نسبت به این تبعیض بی‌رحمانه، همچنین ابتذال این ادعای مقدس ابراز بیزاری کردند. من دوست ندارم به طور خاص از یاسپرس ستایش کنم. اما در این مورد او مثل هایدگر سقوط نکرد.

هگل و هگلیسم در آن سال‌ها چه نقشی در زندگی شما داشتند؟ نقشی مهم؟

نه، اما در عوض، مارکس جوان چرا. اما این تأثیرگذاری بعد از پایان دوره دکترایم بود. من مارکس را قبل از هگل شناختم. در واقع در طول تمام سال‌های تحصیل، من با فلسفه هگل سر کردم. تمام کسانی که دانشجوی هوسرل بودند، به ندرت از تاریخ فلسفه چیزی فراتر از هیوم، بارکلی، دکارت و لاک می‌شنیدند. صادقانه بگویم، او ناآگاه‌ترین فیلسوف در حوزه تاریخ فلسفه بود که هرگز مانند او در زندگیم ندیدم.
داستان کوتاهی در این باره برایتان تعریف می‌کنم، در مورد هایدگر. زمانی که با او کلاس داشتم هنوز ایده‌آلیسم آلمان را نمی‌شناخت. سنت جزمی کاتولیک را ستایش می‌کرد، بعدها، مارکوزه تزش را با موضوع هگل زیر نظر هایدگر انجام داد، در این زمان افلاطون، ارسطو، فلسفه پیش سقراطی و پدر شناسی را می‌شناخت که شناختی ابتدایی و اساسی (gründlich) ولی بدون عمق (abgründiche) بود. در سمینارهایش از فلسفه توماس آکویناس فراتر نمی‌رفت، من همه آنها را دنبال نمی‌کردم. همیشه تحلیل‌های فلسفی، اگر نه تحلیل‌های هنری و موسیقیایی را فوق‌العاده

دشوار می‌یافتم. بهرحال، خیلی زود در بیست سالگی، شروع کردم به ساختن آن چیزی که آن زمان به طرز احمقانه‌ای «فلسفه خاص خودم» می‌نامیدم. اگرچه این فلسفه در نهایت چیزی جز رونوشتی ساده از ناآگاهی و جهل نبود.

شکسته‌نفسی می‌کنید. فکر می‌کنم هر کس بخواهد چیزی را خلق کند باید زمانی دست از مطالعه و تحلیل بکشد و شروع به کار کند.

اما من هیچ‌وقت این کار را شروع نکردم!

فقدانِ فرهنگِ هوسرل؟

اوه، بلـه، در سال ۱۹۲۴، من جوانی ۲۲ ساله بودم. دکترایم را با هوسرل گذراندم. با هم خیلی همدلی داشتیم. قبل از دفاع، هفته‌ای یک بار با هم به گردش می‌رفتیم. پیرمردی بود با چشمانی خیلی ضعیف. قطعا برای او خوشایند بود که کسی همراهش قدم بزند. با هوسول مثل مشائیان راه می‌رفتیم و حس‌هایی را از نظر پدیدار شناسی تحلیل کردیم، بیشتر تحلیل حواسی که ناخودآگاهانه در الگوی «ادراک عمومی» (perception en general) مغفول مانده بود. حس‌های چون بویایی، و به ویژه حواسی که از جنبه‌های دیداری و شنیداری بی‌بهره هستند- که عدم توجه به آن، مدل را در تنگنا و بن‌بست قرار می‌داد- برای اینکه نسبت به احساسات بدنی، تمایز احتمالا درستی که همیشه بین کنش قصدی و ابژه قصدی acte intentionnel et objet intentionnel برقرار می‌کند، تردیدپذیر است. چون در این با هم فلسفیدن (sunphilsophein) پدیدارشناسی توافق داشتیم (کمی بعدتر، حتی از من خواست دستیارش شوم که خیلی مؤدبانه رد کردم) به من قول داد که در جلسه دفاع از تزم، در زمینه تاریخ فلسفه از من امتحان نمی‌گیرد. در واقع دانش هر دوی ما از تاریخ فلسفه از کتاب *History of Philosophy* ویلهلم ویندلباند فراتر نیست. بنابراین با خاطری آسوده در جلسه دفاعم که در آپارتمانش در خیابان لورتو برگزار شد، حاضر شدم.
در ابتدای جلسه دفاع، در مورد نیکلاس کوئس از من سؤال کرد. احتمالا دانشش در این زمینه بیشتر از من نبود. سپس از فیشته که هر دوی‌مان شناخت بهتری داشتیم. در آخر، جلسه به سمت و سویی رفت که وعده داده بود. بعد از موفقیت در این آزمون نسبتا سخت، در حالی که خیس عرق بودم، از او پرسیده که آیا توافقمان را از یاد برده است؟ جواب داد: «برو از خانم مشاور مخفی بپرس.» بنابراین به آشپزخانه رفتم، خانم مشاور عالی مشغول سرو کردن سوپ بود. همین را از او پرسیدم. به طرز عجیبی و بی‌هیچ شرمی گفت: شب گذشته من ازهوسرل پرسیدم فردا در مورد چه چیزی از گونتر استرن بپرسیم. گفت: «ما مثل همیشه با هم بحث خواهیم کرد.» آن لحظه من به او گفتم: این را می‌دانیم که آقای استرن در زمینه تحلیل پدیدارشناسی خیلی خبره و آگاه هست، اما فکر می‌کنم که آگاهی کمی در تاریخ فلسفه دارد. ولی شوهرم گفت که نمی‌تواند قولی را که به شما داده، زیر پا بگذارد با این حال من پافشاری کردم و به او گفتم که نمی‌گذارم بخوابی مگر اینکه قبل از خواب به من قول بدهی. یک ساعت مقاومت کرد اما در نهایت خسته شد و پذیرفت». انگار که ما واقعا موجودات بی‌ارزشی در زندگی هستیم.

آخرین سؤال در این مجموعه که به آموزش‌های فلسفی‌تان بر می‌گردد. فکر می‌کنم هیچ‌وقت به عنوان یک نقطه ضعف در نظر نگرفتید، اینکه به عنوان یک فیلسوف اخلاق‌گرا شناخته شدید. حتی با افتخار هم مدعی این عنوان بودید. در حالی‌که برای فیلسوفان بزرگ یک ضعف به شمار می‌رود. یک سؤال دیگر می‌ماند. اگر من فلسفه شما را خوب خوانده باشم، برشت هم اغلب این سؤال را از شما پرسیده بود و باید بپرسیم. اینکه اگر از سنت هگلی به انسانی برسیم که بی‌هیچ شرمی خود را اخلاق‌گرا می‌نامد، اخلاق از کجا سرچشمه و چگونه شکل می‌گیرد؟ آیا اخلاق‌گرا در این زمینه نقشی منفی دارد؟

شما همزمان از من سؤال‌های زیادی پرسیدید. در چهارچوب این مصاحبه حداکثر می‌توانم به چند نمونه از آنچه از من یک «اخلاق‌گرا» ساخت، اشاره کنم. وقتی مسیری را طی کردی و اتفاقات زیادی را تجربه کردی، مسیری که من طی کردم و چیزهای که من دیدم، سخت است که اخلاق‌گرا نشوی. یک سال قبل از جنگ جهانی اول برای خدمت در یک مدرسه نظامی فرستاده شدم. با بهت و حیرت اولین سربازان معلول را در فرانسه دیدم. در همان جا با خشم و برافروختگی، شاهد رفتارهای ناشایست و تحقیرآمیز نسبت به شهروندان عادی (غیرنظامی) بودم. جای هیچ تعجبی وجود ندارد، اگر زیر فشار چنین شرایطی، اخلاق‌گرا شوی. حالا من اولین تجربه اخلاقیم را برایتان تعریف می‌کنم که از آن به عنوان «تجربه» و نه «کنش» یاد می‌کنم. برای اینکه اینجا، واقعا هیچ‌گونه فضیلتی را نمی‌توان برای من قائل شد. این تجربه را در شهر ریمون نزدیک شارلویل کسب کردم. ظاهرا آنجا ما را برای جمع‌آوری میوه‌ها، در واقع برای از بین بردن کشت‌ها فرستاده بودند. در آنجا من تنها فرد غیر آریایی گروه بودم. همین در چشم بومی‌ها دلیل برای تحقیر کردن من کافی بود. واقعا من مورد آزار و اذیت قرار گرفتم؛ نه، هر شب شکنجه شدم. بلاهایی زیادی سرم آوردند، بلاهایی که ۱۶ سال بعد بر سر صدها هزار نفر دیگر آوردند. من یک پیشاهنگ رنج بودم. عجیب نبود که من مریض شدم و راهی بیمارستان نظامی شدم. وقتی من وارد آنجا شدم به من هشدار دادند که «اگر تو وارد باغچه شوی آنجا یک مرد فرانسوی جوان می‌بینی، نباید با او حرف بزنی. او پسر یک فرانک تک‌تیرانداز است که ما کشتیم، این جور چیزها، ممنوع است.»

عبارت «این جور چیزها» و این ممنوعیت برای من طبیعتا دعوتی بیش نبود. نه، در واقع یک فرمان برای برقراری ارتباط خیلی سریع با آن پسر بود. او را خیلی زود در باغچه دیدم. مثل من حدود ۱۵سال داشت. وقتی همدیگر را دیدیم خیلی سریع و یواشکی به آلمانی در گوشش گفتم که آیا این زبان را می‌فهمد. سرش را تکان داد. وقتی برای دومین بارموقع پیاده روی همدیگر را دیدیم، چیزی به فرانسه از من پرسید- این بار نوبت من بود که سرم را تکان بدهم. در سومین باری که همدیگر را دیدیم، قصد داشتم به زبان لاتین با او حرف بزنم. برای اینکه احتمالا او هم مثل من کلاس‌های لاتین را گذرانده بود: زبان لاتین همیشه زبان میانجی (la lingua franca) بوده است.

این روش خیلی زود جواب داد. در این تب و تاب، خیلی زود همدیگر را فهمیدیم. قبل از اینکه آنجا را ترک کنم، در گوشم گفت که وقتی لامپ‌های بیمارستان را خاموش کردند باید به نهان‌گاه داخل باغ بروم، آنجا ما چیزی را جشن می‌گیریم. بنابراین من به آنجا رفتم که از قبل منتظرم بود. خیلی زود مرا به سمت آلونکی هدایت کرد. روی یک جعبه، یک اطلس را باز کرد، نقشه اروپا بود. در سمت چپ و راست کتاب یک شمع مومی و روی زمین، جعبه‌ای پر از شیشه‌های بزرگ مربا، پر از رنگ روغن سفید آماده استفاده قرار داشت. موقرانه گفت «ما حالا، اروپای متحد (ERUOPAM UNITAM) را تأسیس می‌کنیم» و بدین ترتیب ما با رنگ سفید هر کدام به نوبت، کشورهای اروپا را طوری نقاشی کردیم که دیگر هیچ مرزی بین آنها نبود. بنابراین برای اینکه این کار وزین، جنبه رسمی‌تر و سمبولیک‌تر به خود بگیرد ما با یک چاقوی جیبی حروف را روی کف دستمان حک کردیم، البته نه خیلی دقیق. فکر می‌کنم حروف E و U به معنی اروپای متحد بود. چون خون زیادی از ما رفت، پیش پرستاری رفتیم که آلزاسی بود و از جنگ بیزار بود. وقتی ما را دید، پرسید «چه حماقتی کردید؟» گفتیم: حماقت نیست، ما اولین جامعه ملل را تأسیس کردیم. خیلی زود جریان را درک کرد و سومین نفری شد که آن پیوست. این گروه سه نفره، شاید اولین جامعه ملل بود که در آن زمان وجود داشت. این تجربه‌ای بود که از من یک اخلاق‌گرا ساخت. از آن زمان ۶۰ سال گذشته و من خیلی تغییر نکرده‌ام.

و پرسش در مورد مبنای واقعی اخلاق؟

اوه، بله، موضوع این نیست که چطور یک اخلاق‌گرا می‌شویم. موضوع بیشتر این است چطورمی‌شود که اخلاق‌گرا نمی‌شویم! وقتی می‌بینیم آنچه را که جنگ معنی می‌دهد و من آن را به چشم یک پسر ۱۵ ساله دیدم... به یاد دارم وقتی فرانسه رفتم، در ایستگاه قطار، احتمالا در لیژ، صف مردانی را دیدم که - چیز عجیب و غریبی- از باسن شروع می‌شدند. آنها سربازانی بودند که تا بالای ران قطع عضو شده بودند و فقط روی نیم تنه‌شان نشسته بودند. منتظر قطار بودند تا به زادگاه خود برگردند. این اولین تأثیری بود که جنگ جهانی اول روی من گذاشت. وقتی از خانواده‌ای آرام و صلحجو می‌آیی و چنین منظره‌هایی را می‌بینی کاملا غیر ممکن است که یک اخلاق‌گرا نشوی.

شما به سؤال مربوط به اخلاق از دید نظری، پاسخی بیوگرافی دادید. به یاد دارید در کتابتان درباره برشت، شما و او بر این موضوع توافق داشتید که نباید ذهن را درگیر بنیادِ واجب الوجود (devoir etre) کنیم که خود مفروضی بدیهی است. اگر بخواهیم به شیوه اندیشیدن و فلسفه‌پردازی شما بپردازیم، می‌توانیم بگوییم که شما هرگز به اصول خاصی تکیه نکردید، اما همیشه درگیر مسائل روز، موضوع‌های ملموس و واقعی بودید.

اجازه بدید من صحبت شما را قطع کنم، اوایل من استعدادهای بسیار روشمندی داشتم. آن زمان «آسیب‌شناسی آزادی» را می‌نوشتم- عنوان فرانسوی این مقاله را می‌دهم چون‌که فقط این نسخه منتشر شد و نسخه آلمانی آن در بداقبالی‌های مهاجرت گم شد- در واقع قصدم این بود که در مورد انسان‌شناسی فلسفی روشمند بنویسم. تکه‌های زیادی از آن وجود دارد که بخشی از فلسفه طبیعت هستند. من- مثل هایدگر- به سادگی این واقعیت را کنار نگذاشتم که حیوانات و گیاهان وجود دارند و جهان حیوانی و گیاهی ما را احاطه کرده است. همین‌طور فراموش نمی‌کنم که ماشین‌ها وجود دارند. در اندیشه هایدگر جز چکش و اره قرون وسطایی چیز دیگری نمی‌یابیم، از ماشین الکترونیک خبری نیست. دست کم همه اینها در بخش آخر کتابش آورده شده است.

همه اینها به طور روشمندی از سال ۱۹۲۹ برنامه‌ریزی شده بود. اینکه شاید روزی بیاید که کسی به این نوشته‌ها علاقه پیدا کند. اما هیلتر به قدرت رسید. تا اندازه‌ای دوره قبل از هیتلر و نیازهای آنی و روزمره - که خیلی زود به نیازهای سالیان سال تبدیل شد- جزء دغدغه‌های شبانه‌روزی من شد. بنابراین من نتوانستم اصولی را که می‌خواستم، بنویسم. نه انسان‌شناسی و نه فلسفه هنر، که با این وجود در همه جا، بخش‌های از آن به انگلیسی وجود دارند. در این حوزه در new schol de new York تدریس کردم.

ملاحظه می‌کنید! اوایل در حیطه‌های متنوعی سیر می‌کردم. - همیشه امیدوار بودم روزی بتوانم همه آنها را در یک فلسفه گرد آورم. همین طور، به عنوان مثال یک فلسفه هم در موسیقی در سال ۱۹۲۹ نوشتم که امروز دیگر منتشر نمی‌کنم- همه علایق را با ظهور هیتلر کنار گذاشتم پیامد ناگواری از پیش در بین ما پیدا بود. آن زمان به نظرم رسید که ما هم باید مثل سقراط تغییر موضع بدهیم، چرا که سقراط هم در اصل یک فیلسوف طبیعت‌گرا بود. به این ترتیب من یک «فیلسوف اخلاق» شدم. در واقع، مقوله‌های فلسفی

مطرح شده، جای خود را به انواع ژانرهای ادبی که از آنها استفاده کردم داد. می‌خواهم بگویم که از آن پس دیگر، تقریبا هیچ وقت، نثر فلسفی استدلالی ننوشتم، اما با توجه به آنچه موقعیت و شرایط ایجاب می‌کرد، از ژانرهای ادبی متنوع استفاده کردم. ژانرهای ادبی‌ای چون تمثیل، هجو و شعر.

بین سال‌های ۱۹۳۱ تا ۱۹۴۵ تنها موضوعی که به آن پرداختم، سوسیالیسم ملی و جنگ بود. به نظرم نوشتن مقاله‌های اخلاقی بی‌معنی، پوچ، حتی غیر اخلاقی بود. چون صرفا کسانی که می‌توانستند بخوانند و بفهمند، همکاران دانشگاهی بودند. همین قدر بی‌معنی که اگر یک نانوا، نان‌هایش را فقط برای نانواهای دیگر بپزد. کوتاه سخن آنکه سعی کردم اخلاق را به شکلی در آورم که پیام را منتقل کند.

در این چشم‌انداز، تا سال ۱۹۴۵ این سوسیالیسم ملی بود که به طور اخلاقی و فکری آلمانی‌ها را نابود کرد. سعی می‌کردم به آن گریز بزنم. در مقابل بعدها، وقتی مشکل اتمی برجسته شد. سعی کردم توجه کسانی را جلب کنم که به رفتار و بی‌توجهی‌شان، در سرنوشت بشریت تأثیر می‌گذارد، اما نمی‌دانند، نمی‌خواهند بدانند و نباید بدانند آنچه را که انجام می‌دهند. بنابراین در درجه اول، روی فیزیکدان‌ها و سیاست‌مدارهایی که تکنوکرات‌ها راهدایت می‌کردند، تمرکز کردم.

شما همزمان که برای vossische zeitung نشریه وس و Börsen –Courir کار می‌کردید، مقاله‌هایتان را هم منتشر کردید؟

بله البته آنها جز کارهای یک آدم کمی توانمندتر، چیزی دیگری نبود مثل دیگر کارهای هنری، همین‌طور نقاشی‌ام. من استعدادها و توانمندی‌های زیادی داشتم و تا مدت‌های زیادی در مقابل هوس انجام دادن هر کاری، به طورغیر حرفه‌ای، مقاومت نمی‌کردم، همان‌طور که حالا برای شما تعریف کردم، نزدیک به دهه قبل بود که شرایط بیش از بیش برای سرسری گرفتن و بی‌گدار به آب زدن سخت شده بود. باید تمام آنچه را که در حیطه اخلاق نمی‌گنجید، کنار می‌گذاشتم تا بتوانم روی نوشتن، به ویژه، مقاله‌های آموزشی اخلاقی تمرکز کنم. همان‌طور که گفتم آموزشم شکل متنوع‌تری به خود گرفت و به شکل حکایت‌های اخلاقی، روایت‌های تخیلی شعر- موضوع همه این مقاله‌ها بدون استثنا فاشیسم و جنگ بود- ارایه می‌شد. اگر از من شغلم را پرسیده بودند، قطعا می‌گفتم: معلم.

انتشار مقاله‌هایتان با اسم گونتر آندرس هم‌زمان با دوره‌ای بود که برای مجله Börsen –Courir کار می‌کردید؟

نام آندرس این‌گونه به من رسید: در سال ۱۹۳۰ خواسته بودم بر پایه فلسفه موسیقی‌ام مجوز تدریس در دانشگاه فرانکفورت بگیرم. اما ورتیهایمر، تیلیش و مانهایم از من خواستند که کمی صبر کنم. می‌گفتند «در حال حاضر، به مدت یک سال حداکثر نوبت نازی‌هاست وقتی آنها سقوط کردند، ما حکم شما را می‌دهیم.» من مطلقا در این خوش‌بینی احمقانه و کودکانه سهمیم نمی‌شدم. به برلین رفتم و به دنبال کار گشتم. آن زمان با زن جوانی ازدواج کرده بودم که در این ضمن، فیلسوفی معروف شده بود. یک برنامه در مورد برشت در رادیو هس ساختم. او آن زمان به سختی سی سالش بود. عنوان برنامه «برت برشت اندیشمند» بود. عنوانی که آن زمان عجیب و غریب به نظر می‌رسید. چون‌که برشت فقط با عنوان نویسنده اپرای سه پنی (L›Opéra de quat›sous) شناخته شده بود. در هر صورت من با متن برنامه پیش او رفتم و از او خواهش کردم آن را بخواند. برایش توضیح دادم «از فردا من باید کسب درآمد کنم، فکر می‌کنید بتوانید به من کمک کنید؟» فردای آن روز، در حضور من با ایهرینگ تماس گرفت که در آن زمان مسئول بخش فرهنگی Börsen –Courir بود. با لحن قطعی‌ای که در آن زمان مخصوص به خودش بود، گفت کسی اینجا کنارش نشسته که از فردا به طور منظم در Börsen –Couri می‌نویسد. هنوز هیچ کاری انجام نداده، ولی به نظر می‌رسد که توانمند است.

این‌گونه شد که من از فردای آن روز به کسی تبدیل شدم که در مورد هر موضوعی در Börsen –Courir می‌نوشت. از نوشتن در مورد سوژه‌هایی که دیگران نمی‌نوشتند، خشونت در مورد کودکان تا میزگرد در مورد هگل و یا یک پلیس جدید. هر روز به موضوعی برای نوشتن نیاز داشتیم تا بتوانیم زندگی کنیم. تا اینکه ایرینگ گفت: «دست نگه دار! نمی‌توان این جوری ادامه داد. ما نمی‌توانیم نیمی از مقاله‌هایمان را با امضای گونتر استرن منتشر کنیم.» به او پیشنهاد دادم: «خوب، راه دیگری نداریم جز اینکه مرا با نام آندرس هم صدا بزنید.» گفت: خوب! از الان به بعد تو آندرس هم نامیده می شوی. از آن روز به بعد من تمام نوشته‌های غیر فلسفی‌ام، شعرها، و داستان‌هایم را به عنوان مثال با امضای آندرس منتشر کردم. همچنین در سومین سال مهاجرتم، یک جایزه ادبی گرفتم که برای من تا حدودی شهرتی با عنوان گونتر آندرس– حداقل در دایره محدود مهاجران– به همراه آورد. ضمنا، داستان «رژه ضد گرسنگی» که جایزه گرفته بوده، به زودی توسط نشر Suhrkamp منتشر می‌شود، چهل سال خیلی دیرتر...

شما با داستان‌ها و حکایت‌های اخلاقی‌تان، در مجموعه‌های ادبی وارد شدید. با این حال، در آلمان بعد جنگ، شما قبل از هر چیز به عنوان مقاله‌نویس و فیلسوف مخالف انرژی هسته‌ای شناخته می‌شدید. نوشته‌های ادبی در این بین چه جایگاهی دارند؟

بیش از نیمی از نوشته‌هایم در حوزه ادبیات است. با این حال، با شما موافقم بیشتر در حیطه ادیات سیاسی و فلسفی است. این جریان کمی قبل از به قدرت رسیدن هیتلر با کتابی که اسمش را گورْ دَخمه *مولوسی* گذاشتم، شروع شد. مولوسی نام کشوری است که من آن را خلق کردم. کتاب شامل مجوعه داستان‌هایی می‌باشد– نزدیک به صدها داستان در آن هست که مثل داستان‌های هزار و یک شب در هم تنیده شده‌اند. موضوع کتاب، کارکرد فاشیسم بود. داستان‌ها توسط زندانیانی که توسط گشتاپو مولوسی دستگیر شده، روایت شده بودند. آنها در دخمه‌ای که به عنوان زندان استفاده شده، قرار دارند. حکایت‌های اخلاقی، افسانه‌ها، داستان‌ها، ضرب‌المثل‌ها از زندانیان نسل قدیمی‌تر به نسل جوان‌تر منتقل می‌شد تا آنجا که تمامیت «مجموعه حکایت‌ها» بتواند بعد از سقوط رژیم ترور فاش شود.

اولین نسخه این کتاب ضد فاشیسم قبل از روی کار آمدن هیتلر تمام شده بود. آن زمان من از برشت خواستم تا نسخه دست‌نویس را به ناشرش کیپانهور بدهد که این کار را کرد. کیپانهور محتاط، آن را در یک نقشه قدیمی اندونزی پنهان کرد و روی آن، طرح یک جزیره به نام مولوسی را کشید . به محض اینکه، آن را تمام کرد گشتاپو به خانه‌اش آمد و تمام دست نوشته‌هایش را با خودشان بردند. کتاب من بین آنها بود. اما سانسورچی‌ها خیلی سریع آنها را نگاه کردند و در تله او افتادند و همه آن چیزهایی را که فکر می‌کردند داستان‌های تمثیلی دریاهای جنوب است، به او برگرداندند. که یکی از آنها مال من بود که به برشت پس داد و او هم به من داد. پس از آن– چند روز قبل از اینکه من از آلمان نازی فرار کنم– دست‌نوشته سرنوشت عجیبی پیدا کرد. چون من جرأت نداشتم مخفیانه از مرز بگذرم. آن را پیش دوستانم گذاشتم که درون یک کاغذ پوستی بسته‌بندی کرده بودند و در صندوق شومینه خود آویزان کرده بودند. کنار سوسیس و و ژانبون‌ها. همین جور ماه‌ها آنجا آویزان ماند، به گونه‌ای آنجا رسیده شد. برای اینکه بوی همسایه‌های خود را به خود گرفت.

به تنهای از فرانسه گریختم. بعدها زنم به من پیوست و آن دست‌نوشته را به اتاقم در محله لاتین‌ها آورد. آنجا دوباره داستان را کامل و در نسخه سوم آن ننوشتم، بلکه از آن استفاده دیگری کردم: وقتی که باگتم را می‌خوردم، مثل یک سس خوشبو می‌بوییدمش! همان‌گونه که گاهی، درهنگام گرسنگی غذایمان را کامل نمی‌خوریم. در این شرایط بود که دست‌نوشته‌ای با موضوع اصول سوسیالسم ملی در ۶۰۰ صفحه نوشته شد که امروز بعد از ۴۰ سال کارکردش را از دست داده است و هیچ وقت زمینه تحقق آن فراهم نشد.

H — A

NN — A

گفت‌آورد:

شهریارانی که از جای خود حرکت نمی‌کنند، به نظر می‌آید که پیش می‌روند، همان‌گونه که ماه در چشم ابرها!

کولریج، *یادداشت‌ها*

Coleridge's Notebooks, Edited by SEAMUS PERRY Oxford University Press 2002, p. 18

عوام خیره‌سرانه و بی‌اعتنا به ارزش‌های معمول و نظریه‌های مقبول، بدترین برنامه را پیاده کرد. آداب‌ندانی به حساب شجاعت و سبک جدید زندگی آنان گذاشته می‌شد. در جریان همه‌گیر شدن اوباشی‌گری فکری و عملی- که بورژوازی با ریاکاری آن را پاک و پنهان کرده بود- تنها نبودِ ریاکاری و احترامات تکلّف‌آمیز در میان توده جدید بود که نظرهای بیزاران سنّتی از بورژوازی و جداشدگانِ خودخواسته از جامعه اشراف و اعیان جلب می‌کرد. همه از مسئله اصلی غافل شده بودند.

وقتی همه لاابالی‌گری خود را عریان کردند و لباس مهربانی به آن پوشاندند، چه وسوسه‌ای بود کرشمه فروختن در غروب دروغینِ معیارهای دوگانه اخلاقی، در خیابان، نقابِ قساوت به چهره زدن، رژه شرارت، نه شرارت که جنون در جهان راه انداختن.

نخبگانِ روشنفکرِ دهه بیست میلادی از پیوند میان اوباش و بورژوازی چندان آگاهی نداشتند، و به همین خاطر مطمئن بودند که این بار می‌توانند بازی قدیمی «شوک آوردن به بورژوازی» (Épater la bourgeoisie) را به خوبی به آخر برسانند و با رفتار افسارگسیخته و تناقض‌آمیزِ خود جامعه به آن طبقه شوک وارد کنند.

در آن زمان، در خیال هیچ کس نمی‌گنجید که نخبگان بیش از بورژوازی، قربانی واقعی این وضعِ ناهمساز خواهند بود. آوانگاردهای از آینده بی‌خبر، سرشان را نه به دیوار که به درهای باز می‌کوبیدند. کسانی که مدّعی بودند اقلّیتی انقلابی بیش نیستند، پیروزی مطلق آنها تشت دروغشان را از بام انداخت و نشان می‌داد که این نخبگان در حال بدل شدن به نمودِ روحِ جدید توده یا روح جدیدِ زمانه‌اند...

اوباشِ بی‌ریا و توده بی‌اعتنا به منفعت شخصی، چنان از نخبگان دلرُبایی می‌کردند طاقتِ مقاومتِ در آنها نماند. ذوب در جذبه توده و اوباش، نخبگان مفتون ادعای واهی جنبش‌های تمامیّت‌خواه می‌شدند، که مرز میان زندگی خصوصی و عمومی را برداشته و فضای یک‌پارچه رازآمیز نامعقولی به جای آن ساخته‌اند. بر مبنای فلسفه سیاسی لیبرال‌ها جمع کلّ منفعت شخصی هر فرد، خود به خود به خیر عمومی می‌انجامد. در آن میان، تنها چیزی که می‌توانست برای خردگریزی و خیره‌گری‌ها توجیهی عقلانی بسازد و خیر عمومی را به سودِ منافع شخصی زیر پا نهد، همین فلسفه بود.

هانا آرنت، *خاستگاه‌های توتالیتاریسم*

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, A Harvest Book, 1979, pp.336-334

عموم مردم خیال می‌کنند فردِ نابینا در جهانی سیاه محصور است. مثلاً شکسپیر جایی می‌گوید: «خیره به ظلماتی که نابینا می‌بیند». اگر ظلمات (darkness) را با سیاهی (blackness) یکی بدانیم، در این صورت شکسپیر به خطا رفته است. یکی از رنگ‌هایی که نابینا- یا دست کم این مردِ نابینا- نمی‌بیند، رنگ سیاه است و دیگری رنگ قرمز.

نابینا در جهانی زندگی می‌کند که راحت نیست؛ جهانی تعریف‌نشده که در آن برخی رنگ‌ها به هم می‌آمیزند... سفید محو می‌شود...

کم کم به آیرونی شگفت‌آورِ رویدادها پی بردم. من همیشه بهشت را به صورت یک کتابخانه تخیّل می‌کردم. برای دیگران بهشت به شکل باغ یا قصر است. تصور کردم در بهشت ایستاده‌ام و نهصد هزار جلد کتاب به زبان‌های گوناگون در پیرامونِ من است. ولی دیدم که به سختی می‌توانم روی عطف و جلد کتاب‌ها عنوانشان را بخوانم. «شعر هدیه‌ها» را سرودم ... این دو هدیه با هم سازگار نبودند: کتاب‌های بی‌شمار در شب و ناتوانی از خواندنِ آنها.

... نابینا بودن مزایای خود را دارد. من از تاریکی تحفه‌ها گرفته‌ام... اسکار وایلد می‌گفت جهانِ باستان به عمد هومر را شاعری نابینا وانموده است... با این همه شعر هومر تصویری و گاه به طرزی شکوهمند تصویری است...

می‌توان انگارید که هومر هرگز وجود واقعی نداشته است، با این همه، یونانیان وی را نابینا خیال می‌کردند برای تأکید بر این امر که شعر پیش از هر چیز موسیقیایی است و لزوماً تصویری نباید باشد...

... نابینایی شیوه‌ای از زیستن است که یکسره هم ناگوار نیست... هر نویسنده، یا هر انسانی، باید باور داشته باشد که هر چه بر سر وی می‌آید، یک ابزار است؛ هر چیزی که به وی داده شده، هدفی دارد. این امر درباره هنرمند بیشتر صادق است. هر چه پیش می‌آید، از جمله تحقیر، شرمساری، بدبیاری، هیچ‌یک بی‌سببی نیست؛ بلکه ماده‌ای است برای آفریدن هنر. انسان باید آن را بپذیرد. در شعری از خوراک قهرمانان باستان گفته‌ام: خواری، بدبختی، ناسازگاری. اینها ارزانی ما گشته‌اند تا ما دیگر شویم و روزگارِ درماندگی خود را خمیرمایه ساختن آثاری ماندگار کنیم یا آثاری که امید ماندگاری‌شان را می‌بریم. اگر انسانِ نابینا چنین بیندیشید، رستگار گشته است. نابینایی ارمغان است.

Jorge Luis Borges, *Seven Nights*, New York, A New Book Direction, 1984, pp.121-107

خورخه لوئی بورخس، *شب‌های هفت‌گانه*

روش میان‌رشته‌ای (l’interdisciplinaire) صرفاً بـه معنـای بهره‌گیـری هم‌زمـان چنـد رشـته موجـود نیسـت (رشـته‌هایی کـه هیـچ کـس حاضـر بـه رهـا کـردنِ آنهـا نیسـت). بـرای میان‌رشـته‌ای بـودنِ کافـی نیسـت «سـوژه» یـا مسـئله‌ای را بگیریـم و از منظـر دو یـا چنـد علـم بـدان بپردازیـم. روش میان‌رشـته‌ای نیازمنـد خلـقِ ابـژه تـازه‌ای اسـت کـه پیشـتر از آنِ کسـی نبـوده اسـت. متـن، بـه نظـر مـن، یکـی از ایـن ابژه‌هاسـت.

رولان بارت، «پژوهشگر جوان»
Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 2002, IV, 129

سـنتیاگو زَبَـلا (Santiago Zabala) فـرق می‌گـذارد میـان «آنلایـن» بـودن و «مـدام وصـل بـودن (being wired) بـه اینترنـت. گرچـه ایـن تمایـز کمابیـش بـه شـیوه‌های متفـاوت کاربـردِ اینترنـت برمی‌گـردد، تنهـا جنبـه‌ای معناشـناختی نـدارد، بل‌کـه بـه نکتـه فلسـفی عمیق‌تـری نیـز اشـاره می‌کنـد. «آنلایـن» بـودن، کاربـرد اینترنـت در حـدّ نشـانی ای-میـل داشـتن، جسـت‌وجو در فضـای اینترنـت، شـاید کمـی خریـدِ آنلایـن و انجـام دادن کارهـای بانکـی از طریـق اینترنـت اسـت. ولـی بـه اینترنـت «مـدام وصـل» بـودن بـدان معناسـت کـه شـما تنهـا در زندگـیِ مجـازی اسـت کـه بـا انگیزه‌هـا و آرمان‌هایتـان زیسـت می‌کنیـد و بـدون اینترنـت، گویـی نیسـت می‌شـوند.
رسـانه‌های اجتماعـی از مـردم می‌خواهنـد مـدام «وصـل بـه اینترنـت» باشـند. راسـتش را بخواهیـد، همیـن مسـئله خـروج بریتانیـا از اتحادیـه اروپـا خـود نمونـه گویایـی از تفـاوت «آنلایـن» بـودن و «دائـم وصـل» بـه اینترنـت بـودن اسـت. همه‌پرسـی بـه گسـترش کینـه مـردم بـه یکدیگـر انجامیـد و جدال‌هـای بسـیاری در سراسـر کشـور برانگیخـت. مـادرزن شـصت و دو سـاله مـن دشـنام‌های آنلایـن مـردم را بـه خـودش می‌گرفـت و آنهـا را «آنفرنـد» می‌کـرد.... انـگار آدم‌هایـی پـای ثابـت اینترنـت بودنـد، اگـر اتفاقـی می‌افتـاد و آنهـا در رسـانه‌های اجتماعـی نبودنـد یـا نمی‌توانسـتند بـا جسـتجو در اینترنـت خبـری از آن بـه دسـت آورنـد، بـاور پیـدا می‌کردنـد کـه اساسـاً چنیـن رخـدادی بـه وقـوع نپیوسـته اسـت.
ایـن تعبیـر را شـنیده‌اید کـه «یـا لینـک یوتیـوب، یـا اینکـه هرگـز اتّفـاق نیفتـاده» (Youtube link, or it never happened). بـا ایـن همـه، اعتیـاد، خطـر اصلـی‌ای نیسـت کـه کاربـر پـای ثابـت اینترنـت را تهدیـد می‌کنـد. همان‌گونـه کـه زَبَـلا می‌گویـد:
«خطـر اتّصـال مـدام بـه اینترنـت تنهـا ایـن نیسـت کـه سـاعت‌های پیاپـی را دیوانـه‌وار آنلایـن باشـید، گرچـه ایـن امـر در حـال فراگیـر شـدن اسـت. بـلای بزرگ‌تـر آن اسـت کـه فـردی کـه دائـم پـای اینترنـت نشسـته، کـم کـم ایـن عـادت را نـه تهدیـدی بالفعـل کـه حیاتـی می‌بینـد، شیشـه‌ای شـفاف کـه جهـان را از پشـت آن می‌بینـد. پـای ثابـت اینترنـت، در فضـای وب بـه هویتـی مخصـوص خـود دسـت می‌یابـد و در جهـان جدیـدی مجـازی موقعیتـی بـرای خـود کسـب می‌کنـد. ولـی در عـوض، ایـن اینترنـت اسـت کـه بـا همـه محدودیت‌هـا و امکاناتـش، چارچـوب وجـودی او را شـکل و قالـب می‌دهـد.»
همـه چیـزی کـه او بـه دسـت مـی‌آورد تنهـا همـان اسـت کـه بـا زُل زدن بـر شیشـه «شـفاف» روبـرو می‌بینـد. هیـچ چیـز دیگـری بـرای او وجـود نـدارد جـز آنچـه چشـم‌هایش این‌سـو و آن‌سـوی صفحـه پروفایـل می‌بیننـد.. بالاتریـن نگرانـی آن اسـت کـه شـخص بگـذارد اینترنـت مرزهـا و محدودیت‌هـای خـود را بـه محدودیت‌هـای وی بـدل سـازد.

متیو هریس، «فلسفه و اینترنت»
Matthew Edward Harris, “Philosophy and the Internet” *in Bath Royal Literary and Scientific Institution*, 12.7.16, https://brlsi.org/node/66613

لسـینگ: چیـزی کـه دربـاره جوان‌هـای امـروز مـن را ناراحـت می‌کنـد، بی‌خیالـی آنهاسـت. می‌خواهـم ایـن را بگویـم چـون همیشـه پُرمدّعـا حـرف می‌زننـد. (در دوره مـا) هیچ‌کـدام از جوان‌هـا در فضایـی خصمانـه مبـارزه نمی‌کردنـد. بلـه، پلیـس آنهـا را کتـک مـی‌زد و مقامـات و خیلـی از آدم‌هـای نسـلِ قدیم‌تـر هـم تنفـری شـدید و غلیـظ از آنهـا داشـتند. ایـن درسـت. ولـی واقعیـت آن اسـت کـه جوان‌هـا فراماسـونری درسـت کـردهِ بودنـد، هـوای همدیگـر را داشـتند، از پشـتیبان یکدیگـر بودنـد، حتـی در زمـان ظهـور اختـلاف نظرهـا از تأییـد هـم دسـت نمی‌کشـیدند. امـا الان فکـر می‌کنـم آنچـه در ایـن کشـور و در جاهـای دیگـر در حـال رخ دادن اسـت، تـداوم آن دوره نخواهـد بـود و جوانـان مثـل نسـل قبـل نمی‌تواننـد بـه هم‌فکـری دسـت پیـدا کننـد.
حـالا حکومـت کم‌کـم بـا مـدح و ثنـای توخالـی از جوانـان بـه بخـش عظیمـی از آنهـا رشـوه می‌دهـد و آنـان را جـذب خـود می‌کنـد. خواهیـد دیـد کـه افـراد اهـل مبـارزه بـه اقلّیتـی کاهـش می‌یابنـد. چـون همیشـه این‌طـور بـوده. هیـچ وقـت شـرایطی وجـود نداشـته کـه بـار مبـارزه بـر دوش یـک اقلیّـت نباشـد. عمـوم تـوده شـهروندان بـه اصطـلاح محافظه‌کار و مرعوبنـد. خـب از دسـت ایـن بچه‌هـا چـه کاری سـاخته اسـت؟ خیـال نمی‌کنـم کـه جوان‌هـای امـروزی هیـچ تصـوّری از تنهـا مانـدن و بـدون پشـتوانه مبـارزه کـردن در ذهـن خـود داشـته باشـند.
نسـل مـا ایـن را بـه خوبـی می‌دانـد، چـون بـه چشـم دیـده و زندگـی کـرده. مـا خـوب می‌دانیـم کـه وقتـی فشـارها زیـاد می‌شـوند، مـردم فـرار می‌کننـد. زمانـی کـه اوضـاع خوشـایند نیسـتند، فقـط اقلیتـی در میـدان مبـارزه می‌مانـد. نکتـه اینجاسـت کـه وقتـی افـکار عمومـی علیـه چیـزی موضـع می‌گیـرد، دیگـر کسـی جـرأت مانـدن پیـدا نمی‌کنـد...
برنـارد شـاو یـک وقـت حـرف وحشـتناکی زد: «آیـا واقعـاً ضرورتـی دارد کـه مسـیح بـرای هـر نسـلی یـک بـار کشـته شـود تـا آدم‌هـای فاقـد تخیّـل را نجـات دهـد؟»

دوریس لسینگ، *مصاحبه‌ها*
Doris Lessing, *Conversations*, edited by Earl G. Ingersoll, Ontario Review Press, 1994, pp. 31-30

تـرس از افـکار عمومـی، ماننـد هـر گونـه دیگـرِ تـرس سـرکوبگر و بازدارنـده رشـد اسـت. زیـر سـایه چنیـن تـرس سـنگینی، نـه بـه آرمانـی عظیـم می‌تـوان دسـت یافـت، نـه بـه آزادی روح کـه مایـه سـعادت حقیقـی اسـت؛ چـون سـعادت در گـرو آن اسـت کـه شـیوه زیسـتن از چشـمه تمناهـای درونـی انسـان بجوشـد، نـه آنکـه بـا سـلائق تصادفـی و خواسـت همسـایگان و خویشـان اتفاقـی شـکل بگیـرد. امـروزه مـا تـرس چندانـی از همسـایگانِ نزدیـک خـود نداریـم، ولـی تـرس تـازه‌ای بـه میـدان آمـده، یعنـی تـرس از آنچـه روزنامه‌هـا می‌نویسـند. ارعاب‌گـری روزنامـه، همان‌انـدازه دل مـردم را خالـی می‌کنـد کـه در سـده‌های میانـی ارعـابِ جادوگـران می‌کردنـد.
وقتـی روزنامـه‌ای تصمیـم می‌گیـرد فـردِ چـه بسـا بـی‌آزاری را بلاگـردان قضیـه‌ای نمایـد، فاجعـه‌ای هولنـاک بـه بـار می‌آیـد. خوشـبختانه، آدمهـا بـه غریـزه از ظلمـات می‌گریزنـد، ولـی گسـترش فزاینـده شـمار و ابـزار تبلیغـات، ایـن شـکل جدیـد تعقیـب و آزار اجتماعـی را روز بـه روز مخاطره‌سـازتر می‌کنـد. ایـن فاجعـه بـس خطیرتـر از آن اسـت کـه قربانـی‌اش بتوانـد از آن بـه آسـانی بگـذرد.
هـر جایگاهـی بـرای اصـلِ مهـمِ آزادی مطبوعـات قائـل باشـیم، از نظـرِ مـن، بایـد قوانیـن مربـوط مسـئولیت حقوقـی، مرزهـای روشـن‌تر و چشـم‌گیرتری بکَشـند و هرچـه را کـه بـه تحمّل‌ناپذیـر شـدنِ زندگـیِ افـرادِ بی‌گنـاه می‌انجامـد، منـع کننـد، حتـی اگـر روزنامه‌هـا مجبـور شـوند چیزهایـی بنویسـند و چـاپ کننـد کـه محبوبیّـت چندانـی برایشـان بـه بـار نمـی‌آورد.
در عیـن حـال، یگانـه چـاره نهائـی شـر آن اسـت کـه عمـوم مـردم بـر ظرفیـتِ رواداری خـود بیفزاینـد. بهتریـن راه بالاتـر بـردن سـطح تحمّـل، چندبرابـر شـدن شـمار افـرادی اسـت کـه از سـعادت حقیقـی برخوردارنـد. در ایـن صـورت افـراد کمتـری لـذّت اصلـی زندگی‌شـان را در زجـر دادنِ هم‌نوعـانِ خـود جسـتجو کننـد.

برتراند راسل، *کسب سعادت*
Bertrand Russell, *The Conquest of Happiness*, London, George Allen & Unwin LTD, 1932, pp.9-138

VII
هفت شعر

کیانوش فرید

قدم زدن می‌تواند موجب تماسِ نزدیک (intimate) ما با مکانی خاص شود، با شلنگ انداختن، تعادل را حفظ کردن، و نفس کشیدن در هوا و فضای مَکان. در عین حال، هنوز می‌توان این پرسش را پیش کشید که تأمل در حال قدم زدن چه اندازه به خود-فهمی (self- understanding) فلسفی یا درکِ تئوریکِ جهان ارتباط دارد. فهمِ یونانیان باستان از تئوریا (theoria)، واژه‌ای که ما اَز آن «تئوری» را گرفته‌ایم، برای یافتن پاسخ سرنخی به دست می‌دهد.
معنای فخیمِ تئوریا راه‌رفتنی تحوّل‌ساز یا سفر به سرزمین‌های دیگر برای تماشای مناظر است. جاهایی نه آن‌قدر نزدیک که بِه تورهای بزرگی اروپا بماند که در سده نوزدهم مردم را به دیدن پایتخت‌ها، موزه‌ها و چشم‌اندازهای طبیعی می‌بردند، و نه آن‌قدرها هم دور.
تورو (Henry David Thoreau) چه بسا تأیید کند که مراد از تئوریا سفر برای سیر و تماشاست، ولی به شرطی که مسافر از میان جشنواره‌ها و مناظر شهر (city) نگذرد و درعوض در جهات جاهای دیدنی طبیعی و روستاییِ شگفت‌آور راه بسپرد. یونانیان، معبدِ مقدس یا جشنواره را اغلب مکانی برای دیدن و تماشا قلمداد می‌کردند. تماشا کردن (to behold) یعنی حضور داشتن به هنگامِ آشکارگی (revelation) چیزی ـ آشکارگی حشمت، قدرت یا وحشت، جلوه‌هایی الهی‌اند که ما را به سوی خود می‌کشَند، در پیشگاهِ هنرها، زیر ستاره‌های دور، پیش از بستنِ عهدی یا دسته قوهای پرنده به یا پاهایمان فرمان ایست می‌دهند. معنای پیشامدرن تئوریا، تماشای حیرت‌زده یا هَراسیده، در جهان مدرن جابه‌جا گردید.
اکنون، برای مدرن‌ها، تئوریا به معنای «تئوری» است، چیزی انتزاعی که برای فهم انتقادی یا علمی ناگزیر است. ما تئوری را با ابژه‌ها (یا کنش‌ها یا نهادهایی که ابژه توجه و تعلّق خاطر ماست) محک می‌زنیم. ابژه‌ها یا میدان گسترده‌ای از آنها می‌توانند موضوعِ تئوری‌پردازی باشند. برای آزمون جهان با تئوری، باید از جهانِ موضوع تئوری‌پردازی فاصله گرفت و با حدس و سنجشِ داوری کرد. بنابراین جداشدگی (detachment) تئوری به معنایِ دورشدن تئوری‌پرداز و پرهیز از غورِ عمیق و نزدیک (intimate) در جهان است.
ظرفِ کوچک تئوری که برای فراچنگ آوردن جهان ساخته شده، گنجایش چندانی برای شناختِ عمیق انسان از خودش ندارد. اگر توجه و تعلقم را به سوی خود معطوف کنم تا برای آن تئوری بسازم، بنابراین بایَد بکوشم خود را چیزی بینگارم که باید تبیین شود. در مقام تئوری‌پردازِ خود قرار گیرم. در این فرایند، آن «من» تئوری‌پرداز که باید تئوری را تبیین کند و به آزمون گذارد، از منی که موضَوعِ تئوری‌پردازی است جداشده و در فاصله‌ای دور ایستاده است.
تورو، میان راه رفتن و خرامان و خوش خوشان پیوندی می‌بیند. مسافرانِ سده‌های میانی در ارض مقدّس چنین گشت و گذار می‌کردند... در سرزمین مقدّس پرسه‌زنان سراغ جایی می‌گشتند کِه روح در آن نشاطی نو بگیرد...
هنری باگ (Henry Bugbee) وارث چنین سنّتی است. همان‌گونه که نوشته است فلسفه نه ماجرایی تئوریک نیست، بلکه تأملِی توأم با راه رفتن در مکانی خاص است، سفری متأملانه به عزم تماشای مناظرِ هوش‌ربا و الهام‌بخش. تورو راهی جنگل می‌شود، به کلبه‌اش برمی‌گردد، و سپس دوباره از نو آغاز می‌کند. راه رفتن برای او تمرین ساختنِ جهان، ساختنِ خود و ساختن نقطه‌های اتّصالی است آشکارگی‌های جهان به صورت مکانی سرشار از معنا پیش می‌آیند؛ حتی مکانی مقدس، که اهمیّت و دلالت (significance) آن بدین پایه ژرف است.

ادوارد مونی، *صمیمیت از دست رفته در اندیشه امریکایی*

Edward F. Mooney, *Lost Intimacy in American Thought, Recovering Personal Philosophy from Thoreau to Cavell, New York, Continuum,* 2009, pp. 9-8

I

کنج خواب‌های ریخته‌ام
از تنهایی به تنهایی می‌افتم
چهره‌ای بودم در زخم ماه
و انبوهی پرنده که بیخ آسمان معلق مانده‌اند.

حضور تلف
تا تأخیر در دهانم
و بعد هر صبح که سودای تماشای چشم تو را دارد
تا تکه‌ای از آنچه که نیست ـ همیشگی است
آن‌قدر که رفته‌ام از دست

قابی از خالی
اتاق می‌شود.

...

II

سالیان باد
تا خروس سنگ
مرده‌ها گورهایشان را به دوش می‌کشند
از دیار گام‌های گمشده

و پلک‌هایم پاره تقدیر آفتاب است
از یاس‌های دوباره

چهره‌ات بر پوستم آوار می‌شود و چهره‌ها چشم‌های منند
از نهایت مسافت باد و حافظه‌ام جذام دارد از مدار سفرهایم که به
گودال می‌ریزی و آینده‌ای و زمینی و خدایی و تویی که بی‌شکل
.....

و خاک را تنها همین

خدایان چهره در هم می‌کشند
و ترانه در رگ‌های مرگ گسترده می‌ماند.
...

III

در به هم ریختگی هر روز
پریشان منم
که به خواب‌های تو آویخته‌ام
از انتظار.

تا کجا خدشه‌دار نمی‌شوم از پنهانی شب‌هایی
که دیگر نمی‌خواهم دوستت داشته باشم
کاش به انتها نرسیده
فقط یک خاطره را نساخته باشی
وقتی با چشم‌های تو
خیالبافی می‌کنم
و در شب‌های ممتد
از بوسه چیزی جز زخم به من نمی‌رسد.

...

IV

نفس‌های بی‌چهره
در هم‌آغوشی تن
بازوی تو کجاست؟

لب‌هایم تو را رسم می‌کنند در نیستی
و پلک من این جا بی‌راه
ناپیدایی تو در آینه‌های بی‌شمار
سرریز می‌کنی
تا تباهی گیسوانم
با این همه
هنوز ابتدای تنم تب می‌کند از شیوه عشق

خوابم را تاخت می‌زنم
عاشقی شیء می‌شود
شکل شعر
شکل تو

...

V

پیشانی ندارم
وقتی میانه حرف، بی‌راه می‌روی
و چشم انداز در ادامه روز نایاب می‌شود
نام تو
از دهان من
به همهمه هیاهو می‌کند تا ابد الاباد
به نشانی ماه

وقتی صدات
به سقوط از من بالا می‌رود
و همه دوست داشتن به سکوت دور می‌شود
کاش دستم را می‌گرفتی.

...

VI

تنم پشت ندارد
و همیشه شکل رفتنم
تا به گوشه‌هایی از تو چسبیده باشم
چقدر صدات روزهای مرا به سکوت پر می‌کند.

به رفتار
مست‌تری از من
وقتی نام من از تلفظ تو مکث می‌شود
و
صورتت در من نمی‌میرد.

VII

وقتی ماه به هوای تو آواز می خواند
من در آیینه می‌رقصم
درد به درد
در به در
چقدر محالیم
از هنگامی که از آن ما نیست
و خالی بودن بخشی از همیشه ماست
چشم‌هات از پشت آن شیشه‌ی کبود سخاوت است
بر تاریکی پنهان پوست من
و

طرح دریا .

عید رستاخیز

باهار مومنی

سایه شمع روی عکس‌های سر و تهِ کف اتاقم می‌لرزد. عکس دیگری برمی‌دارم و دورم می‌چینم. توی این عکس چشم‌هام را جمع کرده‌ام.
پشت در اتاقت ایستادم و در زدم. گفتی:«بیا تو.» آرام در را باز کردم. و تَق... فلاش دوربین خورد توی چشمم. سرت را از پشت دوربین بیرون آوردی و پرسیدی: «چرا نمی‌آی تو؟» زنی خسته با صدایی مرد مانند، میان خرخر ضبط صوت می‌خواند:

River running free

You know how I feel

رضا دراز کشیده بود روی تختت و کتاب کوچکی که روی جلد ترک‌خورده‌اش نوشته بود *آنتیگونه* را ورق می‌زد. کتاب را پایین آورد و پرسید: «کاری داشتی؟» گفتم: «مامان میگه بریم کم‌کم.» مامان داشت توی سالن تخم‌مرغ‌های هفت‌سین را رنگ می‌کرد و حوریک خانم مثل همیشه قشنگ‌هاش را برای عید پاک نگه می‌داشت. تو چرخ دنده کوچک بالای دوربینت را چرخاندی و نگاه من روی در و دیوار اتاقت چرخید. مردی با صورت کشیده و عینک گِرد از بالای تختت نگاهم می‌کرد. نوشته پایین پوستر را زیر لب خواندم: Imagine. و یادم آمد همان دیروز، زنگ زبان این لغت را چندبار با صدای بلند تکرار کرده بودیم. با انگشت اشاره عینک گِردت را روی بینی بالا دادی، به من لبخند زدی و دوباره صورتت پشت دوربین پنهان شد. پرسیدم: «از چی عکس می‌گیری؟» موهای روی پیشانی‌ات را کنار زدی و گفتی: «از هر چیزی که قشنگ باشه.» صدای زنِ خسته، کش‌دار و بریده‌بریده شد.

Blossom… on ….the …tree

You know…. how ….I feeeeeelllllllll

رضا از جا پرید و گفت :«اِ، عیسی، داره جمع می‌کنه!» و تو کاست مکسل و نوارهای آویزانش را به زور از دهان ضبط کشیدی بیرون. مامان داد زد: «بچه‌ها، بریم؟»

مامان قرار نداشت. همین دو شب پیش را می‌گویم. شب عاشورا که هر ثانیه‌اش مثل گردابی از قیر، تیره و چسبناک ما را در خود بلعید. شب کش آمده بود. مامان مدام راه می‌رفت و مردان سیاه‌پوش توی تلویزیون دست در گردن هم انداخته بودند و موزون با نوای نوحه خم و راست می‌شدند. ظهرش همین که مامان از هیئت برگشت، مثل هر سال ظرف قیمه را گذاشت توی دستم و گفت: «ببر بالا. غذای امام‌حسین تبرکه!» در که زدم، حوریک خانم انگار پشت در بود. ظرف را از دستم گرفت و پرسید: «مینو جان بچه‌ها؟ بی‌بی‌سی میگه شلوغ شده امروز.» چیزی ته دلم یخ زد. گفتم: «حوریک خانم، حتماً رفتن خوابگاه پیش دوستاشون.» گوشی توی دستش را نشانم داد و گفت: «جواب نمی‌ده آخه... عیسای من همیشه جواب می‌داد.» شهر دیگر از صدا افتاده بود که رضا پیدایش شد. حوریک خانم با روب دوشامبر صورتی‌اش از راه پله‌ها دوید پایین. ما ساکت بودیم و رضا روی مبل زانوهاش را بغل کرده بود. حوریک خانم گفت: «عیسی؟» رضا می‌لرزید و دندان‌هاش به هم می‌خورد. حوریک خانم جلوش زانو زد و گفت: «بگو جانم. چی‌شد؟» لب‌های رضا به سختی از هم باز شد: «زیر پل کالج... داشت عکس می‌گرفت که یکهو...» حوریک خانم سرش را خم کرد و آرام گفت: «یکهو چی؟» پره‌های بینی رضا لرزید: «یکهو... یکهو هرچی گشتم دیگه نبود. انگار دود شد رفت آسمون.» حوریک خانم زیر لب گفت: «رفت آسمون؟» مامان گفت: «یا ابوالفضل!» و دستش را گذاشت روی دهانش. رضا سرش را رها کرد روی دامن مامان و توی خودش مچاله شد.
حالا تو لای بادکنک‌های آبی و سفید ایستاده‌ای. حوریک خانم جوان دستش را گذاشته روی شانه‌ات و از توی عکس دارد ما را به تو نشان می‌دهد. تو به ما نگاه نمی‌کنی و خیره شده‌ای به شمع‌های روشن روی کیک تولدت. حوریک خانم لاغر است و انگار که خواهر جوان‌تر خودش باشد با چشم‌ها عسلی‌اش دارد به ما نگاه می‌کند.
مگر می شود آدم توی بیست‌وچهار ساعت به اندازه هزار سال پیر شود؟ اما حوریک خانم شده بود. دیروز همین که در را برای من و مامان باز کرد این را فهمیدم. تلویزیون وسط هال صدا نداشت. لب‌های مجری بی‌بی‌سی تکان می‌خورد. از لاستیک وسط خیابان دود بلند شده بود. کلمات زیر تصویرها بی‌وقفه رژه می‌رفتند. «معترضان به نتیجه انتخابات...»، «درگیری‌ها»، «از تعداد کشته شدگان...». باتوم‌های چند موتورسوار روی سر جوانی بالا و پایین می‌شدند و جوان انگار می‌خواست زیر حائل دست‌هاش پناه بگیرد. مامان تلویزیون را خاموش کرد، فنجان‌های خشک شده قهوه روی میز را جمع کرد و زیر سیگاری لب پنجره را تکاند توی سطل. عینک حوریک خانم سُر خورده بود نوک بینی کشیده‌اش، سرش پایین بود و فنجان قهوه توی دست‌هاش می‌لرزید. زیرلب گفت: «نه، این خوب نیست.» مامان گفت: «فردا دوستای دیگه شون هم می‌رن. انشالا یه خبری می‌گیرن.» ته فنجان را به مامان نشان داد و گفت: «صلیب افتاده. نه، خوب نیست.»
مامان نشست پیشش و حوریک خانم پرسید:
«پس یعنی عیسی... عیسای من الان کجاست؟»
تو اینجا نیستی. باید پشت دوربین باشی. کلاس پنجم بودی که دوربین پلوراید پدرت از تعمیرگاه برگشت. پدری که خودش هرگز از آمریکا برنگشت، اما دوربینش شد وصله جانت. و هیچ‌کس نمی‌فهمید چرا آن هیکل نحیف همیشه دوست‌دارد سنگینی چنین حجم سیاهی را به دوش بکشد. آن‌روز که بالاخره عکاسی استپانیان فیلم خام دوربین را برات پیدا کرده بود، یادت هست؟ حوریک خانم توی لیوان‌های ما شیر ریخت و گفت: «بچه‌ها کیکتون رو که خوردید برید تو باغچه، تخم‌مرغ رنگی‌هاتون رو پیدا کنید.» مامان فنجان قهوه‌اش را جلوی صورت گرفت، چشمانش را بست و بو کشید و تو دکمه دوربین را فشار دادی. چند ثانیه بعد آن ورق براق مستطیلی شکل از دهان دوربین بیرون افتاد و من در نگاه تو برقی را دیدم که تا آن‌روز ندیده بودم. بعد تصویر سروته من با دور دهان شکلاتی روی کاغذ عکس نقش بست و لبخند کج تو، در ذهن من.
دیروز صدای گریه حوریک خانم توی خانه‌تان پیچیده بود. گریه‌اش را هرگز ندیده بودم و این صدا بدجور توی دلم را خالی می‌کرد. خودم را انداختم توی اتاقت و به در تکیه دادم. باد سرد روزهای آخر بهمن از درز پنجره رد می‌شد و پرده کنار تختت را تکان می‌داد. بیست‌وچهار ساعت از گم شدن تو می‌گذشت و من نمی‌دانستم باید چه کنم. تلفن رضا دلم را آشوب کرده بود: «برو تو اتاق عیسی، همه چیز رو جمع کن. هر چیزی که فکر می‌کنی...» کتاب‌ها، کاست‌های قدیمی و سی‌دی‌هات را ریختم توی کارتن. قاب عکس‌هات. عکس تو و رضا روز اول دانشگاه، زیر تابلوی هنرهای زیبا.
مامان سینی را بالا گرفت و شما از زیر قرآن تویش رد شدید. همین که خم شدی، حوریک خانم پرسید: «عیسی، صلیبت جانم؟ یادت نره!» تو لبخند زدی و دوربینت را انداختی دور گردنت.
مامان داد زد: «مینو، بدو مادر.» و من کشوهای کوچک زیر قفسه کتاب‌هات را درآوردم و عکس‌ها و همه خرت و پرت‌هاش را خالی کردم توی کارتن و از اتاقت زدم بیرون.
سایه شمع روی عکس‌ها سر و ته کف اتاقم می‌لرزد. عکس دیگری برمی‌دارم و دورم می‌چینم. این‌ها را کی گرفته بودی تو؟ من کوچک. من بزرگ. من تکثیر شده. گلوله‌ای برف توی دستم با شال‌گردن صورتی و نوک بینی قرمز... تولد سیزده سالگی، آواز خوانان با چشمان بسته و میکروفن خیالی‌ام که شاخه گل سرخی است- خم شده از پنجره با موهای آویزان در هوا... روز کنکور با روپوش سرمه‌ای مدرسه.... در می‌زنند. رضا می‌گوید: «نه!» صدای هق‌هقش به بال‌بال زدن پرنده‌ای زخمی می‌ماند. از لای در نیمه باز اتاق، حوریک خانم را می‌بینم که با روب دشامبر صورتی و چرکش آرام نشسته و دست‌هاش را روی پاهاش گذاشته. من به زمین چسبیده‌ام. فکر می‌کنم اگر از جایم تکان بخورم، اگر حرفی بزنم آنوقت همه چیز واقعی می‌شوم و من برای همیشه توی این کابوس می‌مانم. رضا فریاد می‌زند: «لعنت به من. مامان... من خبرش کردم.» مامان سرش را توی بغل می‌گیرد. حوریک خانم به رضا می‌گوید: «گفتن اونجاست دیگه. فقط باید بریم تحویلش بگیریم.» مامان می‌گوید: «اینا خیر نمی‌بینین.» و حوریک خانم انگار که تازه چیزی یادش آمده باشد، از جا می‌پرد و می‌گوید: «ولی من که کهریزک رو بلد نیستم.»
در اتاق را می‌بندم و دکمه ضبط را فشار می‌دهم. نوار مکسل خرخرکنان می‌چرخد. زن خسته می‌خواند:

Sleep in peace when day is done.

و من روی عکس‌هات دراز می‌کشم.

خرداد ۹۶
ژوئن۲۰۱۷

آویخته چون طره

ماندانا مقدم زاده سال ۱۳۴۱ است، در تهران. کارش را با نقاشی و مجسمه سازی آغاز کرد. در سال ۱۳۶۴ برای ادامه تحصیلات هنری خود به سوئد رفت و با نمایش اولین چیدمانش با عنوان «تبعید» آثارش توجه محافل هنری را جلب کرد. سال ۲۰۰۵ با یک اثر چیدمان زیر عنوان «چهل گیس» در پنجاه و یکمین دوره دوسالانه ونیز حضور یافت. این اثر همچنان یکی از درخشان‌ترین آثار او شناخته می‌شود.

مکعب مربع بتونی که از چهار طرف با موهای بافته شده زنی از سقف آویزان است و نماد سختی و مقاومت زن در جامعه مردسالار است. این اثر با الهام از قصه قدیمی چهل گیس خلق شده است.

ایده‌ها واژه‌ها، حرف‌ها و قصه‌ها همیشه اولویت اویند و در کارهایش موج می‌زنند تا ابعاد مفهومی آثارش در چیدمانش‌هایش گسترش پیدا کنند.

تبعید، اسارت، زن، مهاجرت و سرگشتگی مهم‌ترین درون‌مایه‌های آثار اویند.

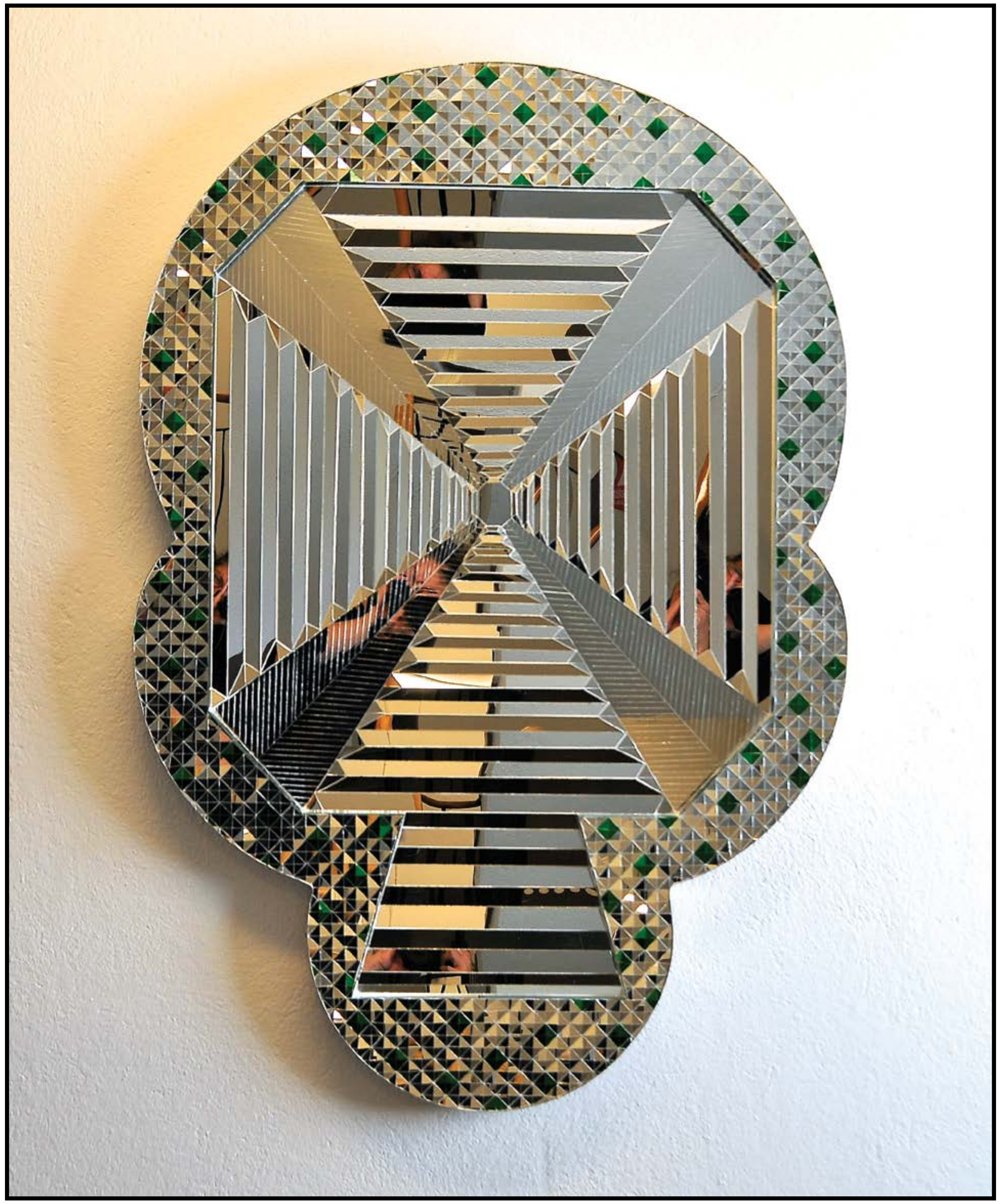
کیانوش فرید

چهل گیس

سال ۲۰۰۲ عکس از نمایشگاه سولو در موزه عمر گوتنبرگ

چهل گیس
سال ۲۰۰۲ عکس از نمایشگاه سولو در موزه عمر گوتنبرگ

The fascination of persia «دیوار ندبه» سال ۲۰۱۳ عکس از نمایشگاه
Reithbeeg Museum in Zurich



اولین کار از سری underlandet
سال ۲۰۱۳

از مجموعه عکس exodus
سال ۲۰۱۲

اینستالیشن سروهای واژگون
۲۰۱۳ / گالری آران / تهران

بخشی از اینستالیشن بهشت سارا
۲۰۰۹ عکاسی شده در گالری طراحان ازاد /تهران

Ghalamro

an online magazine

About politics and culture

Publisher: **Idea Center of Arts and Culture**

Editorinchief: **Nasser Karami**
Editorial Board: **Kianusch Faried, Mohammad Izadi, Babak Mina**
Logo designer: **Reza Abedini**

Advisory Board
Dr. Ananya Vajpeyi, a Global Ethics Fellow with the Carnegie Council on Ethics in International Affairs
Dr. Yasuyuki Matsunaga, Professor of Political Science, Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo, Japan
Dr. Hitoshi Kiyotaki, Professor of Political Thought at Komazawa University ,Tokyo
Dr. Sunil Khilnani., Avantha Chair and Director of the India Institute, at King's college London
Dr. Mujib Rehman at Center for Dalia and Minorities Studies, Jamie Millia Islamia , New Delhi
Dr. Nicolas Tenzer, Science Po, Paris
Dr. Ramin Jahanbagloo, Professor Vice Dean School of Law, Executive Director Mahatma Gandhi Centre for Peace Studies Jindal Global University India
Roberto Toscano. Italian diplomat (former Italian ambassador to Iran and India) and author

Contact us: info@ghalamro.net

Table of Content

10 **Obituary:** Hubert Dreyfus; **Fighting Against Computer**

Editorial: Hannah Arendt and the Tragic Sense of Politics

23 **Arendt and Failure in "Personal Responsibility":** Mohammad Izadi
30 **Arendt, Phenomenology and Philosophical Anthropology:** Babak Mina
34 **War Against Evil by Resisting Lies and Checking Facts;** An Interview with Susan Neiman
44 **Let's Judge;** An Interview with Mohammad Reza Nikfar
54 **Difference of Opinions is More Important than the Truth:** An Interview with Roger Berkowitz
68 **Inaccessible Totalitarianism:** Magazine Litèraire's Interview with Jan Kershaw
74 **Arendt and Scholem, Impossible Meeting;** On the Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem: Michelle-Iréne Brudny, translated by Mehdi Marashi
79 **Poems by Nietzsche and Arendt,** translated by Ali Abdullahi
83 **The Poetry in Arendt's Vigilant Mind:** Ali Amini Najafi
90 **Federation or Balkanization:** Hannah Arendt, translated by Sepideh Jodeiri
94 **Karl Jaspers and the Question of Germans' Guilt;** The Critical Correspondence of Arendt and Jaspers; translated by Yeganeh Khoi
105 **What do You Want me to Do if I Am Despaired?** Gunter Andres's Interview with Mathias Greffrath; translated by Leila Monfared

116 **Quotes**
121 **Poems:** Kianusch Faried
124 **Doomsday Feast;** a Short Story, by Baahar Momeni
126 **Gallery**: Mandana Moghaddamzadeh's Paintings and Sculptures

IDEA CENTER
FOR ARTS
AND CULTURE

مرکز فرهنگ و هنر ایده
قلمرو، رسانه‌ای خصوصی و مستقل است
پایداری و پویایی آن با سفارش آگهی یا کمک‌های مالی شما امکان می‌یابد

TD Bank
15 1030th St NW, Washington, DC, 20005, United States of America
Idea Center for Arts and Culture
Bank account: 054001725
Routing Number 4301787672
Swift Cade: 12