

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز ۱۳۸۸: ۹۵-۱۲۲
تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۹/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۱/۰۱

سیاست و اگزستانسیالیسم:

بررسی رویکرد هانا آرننت به مفهوم «عمل»

دکتر مصطفی یونسی*

علی تدین‌راد**

چکیده

هانا آرننت به عنوان متفکر سیاسی تأثیرگذار قرن بیستم در آثار مهم خود تلاش می‌کند تا اصلی‌ترین مسائل سیاسی و اجتماعی انسان عصر را بررسی کند. او در بررسی پدیده‌هایی چون خشونت، ترور، جنگ و تمامیت‌خواهی، به «عمل» که تعریفی خاص نیز از آن دارد، توجهی ویژه داشته و گویا آن را راه عبور از مشکلات می‌داند. وی در رویکردی اگزستانسیالیستی، «عمل» را راه درمان بحران‌های پیش روی انسان معاصر می‌داند. «عمل» در اندیشه آرننت پیونددهنده سیاست و اگزستانسیالیسم است.

واژه‌های کلیدی: اصالت وجود، تقلا، حوزه عمومی، عمل، کار، وضع بشری.

Younesie@modares.ac.ir

Ali_tdynr@yahoo.com

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

مروری کوتاه بر تاریخ پر فراز و نشیب قرن بیستم و واکاوی رویدادهای گونه‌گون این سده از مناظر و جنبه‌های متفاوت، بی‌شک نشان خواهد داد که حیات بشر در سراسر این عصر از جهات مختلف در معرض تهدید، و بحران‌ها و ناآرامی‌های بی‌شمار دچار بوده است. خشونت، جنگ، نظام‌های تمامیت‌خواه، گسترش نظامی‌گری و تسلیحات کشتار جمعی، تروریسم، آلودگی زیست‌محیطی و نابودی منابع طبیعی، فقر، گرسنگی و غیره از این معضلات و بحران‌های پیش‌رو بوده‌اند که بر این شمار می‌توان بحران‌های روحی-روانی-فلسفی انسان معاصر و سرخوردگی از ناکامی در رسیدن به آرمان‌های علم و فراروایت‌های مدرن را نیز افزود. در واقع بی‌تفاوتی سیاسی، انزواجویی، احساس سرگستگی، بی‌هویتی، معلق بودن، گیرافتادگی در زندان بیهودگی، پوچی و بی‌معنایی بر بشر این عصر سایه افکنده است.

آن حوادث ویرانگر و این بحران‌های مهلک در اندیشه‌ورزی‌های فلاسفه و متفکران سیاسی و غیرسیاسی این قرن نیز تبلور یافته و بسیاری از ایشان را بر آن داشته است که در بحران‌های انسان عصر خویش، تفحص کرده و برای نجات و رهایی انسان گرفتار، چاره اندیشی کنند.

هانا آرننت به عنوان یکی از متفکران مطرح این قرن که در متن رویدادهای بزرگ این عصر قرار داشته و با تمام وجود، جنگ، ترور، تمامیت‌خواهی، آوارگی، نژادپرستی، پوچ‌گرایی و سیاه‌اندیشی روشنفکران را احساس کرده است، در آثار و اندیشه‌های متنوع خود به تحلیل «خشونت»، «ریشه‌های توتالیتاریسم»، «انقلاب»، «وضعیت بشری» در روزگار خود یا «انسان‌های اعصار ظلمانی» پرداخته است تا بفهمد از کجا و چرا وضع بشر بدینجا رسید و با نقد این وضعیت و برشمردن مشکلات، بحران‌ها، ناراستی‌ها و نقص‌ها، راه رسیدن به حیاتی آرام اما پرشور و شایسته شأن‌الای بشری را نشان دهد.

در نگاهی جامع و فراگیر می‌توان گفت که آرننت در آثار متنوع خود که به مسائل متفاوت انسان قرن بیستم پرداخته است، اعتقاد دارد که دلیل عمده آن مشکلات و مصائب، فراموشی «عمل» در عرصه عمومی است. «تمامیت‌خواهی» بر بستر جامعه توده‌ای که خود حاصل فقدان و فراموشی عمل است، شکل می‌گیرد و سوار بر موج

خروشان پیکره بی‌مغز جامعه توده‌ای به پیش می‌تازد و با خشونت و ترور و ارباب در پوشش ایدئولوژی‌ای بس زیبا، فرمانروایی‌ای فراگیر بر همه امور روا می‌دارد و در این میان از «عمل» در معنای مورد نظر آرنست خبری نیست. در این عصر، انقلاب‌ها هم که در تعریف باید از جوش و خروش و خلاقیت یا به بیان آرنست از «عمل» سرشار باشند، دیگر انقلاب نیستند چون نه بر مبنای الگویی برتر به مانند آنچه آرنست در باب عمل در اندیشه دارد بلکه در طلب نان و با وسوسه‌ها و خواهش‌های بعد حیوانی انسان به حرکت در آمده‌اند. گویی دیگر صدایی از سخن، گفت‌وگو و تعامل انسان‌ها در عرصه عمومی در باب موضوعات اصیل بشری به گوش نمی‌رسد و در حالی که خصوصی و عمومی بشر قرن بیستم به جای هم نشسته‌اند، این هستمندی اجتماعی - و نه سیاسی توده‌ای و ذره‌ای - از وجود انسانی خویش دور می‌شود. در این وضع، به زعم آرنست گویی تنها راه نجات و رهایی، احیای عمل در عرصه عمومی طبق تعریف اوست که همان بر افراشتن پرچم «آگورا»^۱ یا گفت‌وگوی پرشور در عرصه عمومی، جامعه مدنی یا جمهوری کلاسیک (هرچند در شکل نوین خویش) است.

با این مقدمه، سؤال مقاله حاضر این است که آیا عمل مورد نظر آرنست به راستی پاسخی به جنگ، ویرانی، خشونت، نژادپرستی، تمامیت‌خواهی و خودکامگی است یا اینکه او دیدی دیگر دارد و چیزی بیش یا کم از این می‌جوید؟ به عبارت بهتر سوال این است که آرنست چه رویکردی نسبت به مفهوم «عمل» دارد؟

در اینجا با توجه به مدل اسپریگنز بر آنیم که آرنست در مقابل بحران‌هایی که انسان عصرش با آن روبروست، رویکردی اگزیستانسیالیستی به مفهوم «عمل» دارد و آن را راه درمان مصائب آدمی عنوان می‌کند. فرضیه‌ای که با روش توصیفی - تحلیلی مورد راستی آزمایی قرار خواهد گرفت. لذا ابتدا بحثی درباره اندیشه‌های آرنست پیرامون مفهوم عمل ارائه می‌شود و سپس مهمترین اصول اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی استخراج می‌گردد تا در نهایت با بررسی مفهوم عمل در اندیشه آرنست و تطبیق رویکرد وی به این مفهوم با مهمترین محورهایی که از اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی حاصل شده است، نسبت رویکرد آرنست به عمل با اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی نمایان گردد.

مهمترین مفاهیم مشترک در اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی

در اینجا با نگاهی اجمالی به اندیشه‌های اصالت وجودی برخی از چهره‌های شاخص این مکتب، به مهمترین مشخصات و اصول کلی و مشترک اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی اشاره می‌شود تا در ادامه و پس از بررسی مفهوم عمل در اندیشه آرنست، پیشینه اصالت وجودی رویکرد او را در میان مشخصه‌های پیش یافته جست‌وجو کنیم.

به‌رغم وجود اختلافات گسترده میان متفکران برجسته فلسفه اصالت‌وجودی، می‌توان در فراسوی این اختلافات به دسته‌ای از مفاهیم و عناصر عمومی و مشترک در میان آن‌ها پی برد که البته هریک از زوایا و با استدلال‌های خاص خود و متفاوت از دیگری به آن پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان به آزادی، تصمیم، اختیار، مسئولیت، مرگ، تناهی، بقا و غیره اشاره کرد. این متفکران وجودی همواره این مفاهیم را مایه اندیشه‌ورزی و مباحثات مفصل خود قرار داده‌اند و گاه با خوش بینی و گاه با ناامیدی و یأس نسبت به حیات بشر فلسفه‌ورزی کرده‌اند. اگرچه اغلب ایشان در نهایت بیشتر به جنبه‌های حساس و گاه غمبار زندگی انسان از جمله منتهی شدن وجود آدمی به مرگ پرداخته‌اند و نسبت پرتلاطم و پرتنش آدمی با عالمی که همواره امکان مرگ در آن وجود دارد را برجسته ساخته‌اند (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۰-۸). در زیر به مهمترین اصول و شاخص‌های اگزیستانسیالیسم اشاره می‌شود.

۱ - تقدم وجود بر ماهیت و جایگاه عمل

در اندیشه ژان پل سارتر، بارزترین خصیصه مذهب اصالت وجودی یا اگزیستانسیالیسم چیزی است که در برابر اندیشه‌های ماهیت‌گرایی مانند افلاطون که انسان را طرحی پیش ساخته می‌داند، قرار می‌گیرد و آن همان اصل تقدم وجود بر ماهیت است. در اندیشه سارتر معنی این جمله این است که «ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند، وجود ندارند» (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۶۴).

در واقع از اساسی‌ترین اصول اندیشه‌های اصالت‌وجودی، تقدم وجود بر ماهیت است. در این زمینه به‌ویژه اندیشه اصالت وجودی ملحدانه و بی‌خدا، بدون در نظر گرفتن فرض آفریننده، وجودی را در نظر می‌گیرد که هستی اش به ماهیت مسبوق نیست. «انسان از

همان آغاز وجود داشته و در اثر یک برخورد در جهان ظاهر شده است و پس از آن موفق به تشخیص خود گشته است» (سارتر، ۱۳۴۴: ۱۸). به طور کلی اصالت وجود و متفکران اصالت وجودی برآنند که تعریف انسان بدان علت که در ابتدا چیزی نبوده است، ممکن نیست و تنها هنگامی می توان او را تعریف کرد که بوده باشد و در این حالت هم خود انسان وضع خودش را به وجود آورده است. یعنی پس از آنکه طرح خلقت انسان و مخلوق بودن آدمی رد شد، گفته می شود که انسان همانی است که خودش می خواهد و می سازد. حتی عالم انسانی همانی است که خود او آن را می سازد. این انسان است که به عالم خود سامان می دهد. در اندیشه یونانیان نیز عالم^۱ همان نظم بوده است، نظمی که انسان از پدیده ها می گیرد؛ یعنی انسان پذیرنده و گیرنده نظم است نه عامل و خالق آن. اصل تقدم وجود بر ماهیت، شالوده و زیربنای سایر اصول و مضامین مشترک اندیشه های اصالت وجودی است و فلسفه اصالت وجود با تکیه بر این اصل حرکت می کند. بر مبنای همین اصل است که انسان آزاد و مسئول اعمال و سرنوشتش دانسته می شود. فلسفه اصالت وجود انسان را در هر کردار و گفتار و عملی مختار می داند و نه تنها او را مسئول زندگی و هستیش می شمارد، بلکه او را مسئول سایر انسان ها نیز می داند. بدین ترتیب انسان اصالت وجودی در برابر خود و دیگران مسئول خواهد بود و از اینجاست که بحث اضطراب در اندیشه متفکران اصالت وجودی مطرح می شود. اضطراب انسان به سبب مسئولیتی است که بر عهده دارد (سارتر، ۱۳۴۴: ۲۳-۱۵).

۲- اختیار و آزادی انسان و جایگاه عمل

آزادی و اختیار از مفاهیم اساسی در اندیشه اصالت وجود هستند که روح و عنصر محرک زندگی انسان به شمار می رود. به زعم اینان انسان آزاد است و می تواند بر اساس اراده و اختیار خود ماهیتش را بسازد. ژان پل سارتر به آزادی در حیات بشری جایگاهی اساسی می دهد و بر آن است که انسان به اختیار و اراده آزاد خود به حیاتش شکل می دهد. سارتر انسان را محکوم به آزادی می داند که ماهیت خود را هم با این آزادی می سازد (بمانیان، ۱۳۴۲: ۳۵). انسان موجودی آزاد و صاحب اختیار است، اما این آزادی و اختیار از آن روی که مجبور به تصمیم گیری و انتخاب است، دردناک و دلشوره آفرین

1. Κοσμος /Kosmos

ظاهر می‌گردد، چرا که گزینش هر راهی و اتخاذ هر تصمیمی به معنی کنار گذاشتن یک راه و تصمیم دیگر است و این با توجه به آنکه آدمی در نهایت آن است که خود بر می‌گزیند و تصمیم می‌گیرد، اهمیت بیشتری می‌یابد. فلاسفه وجودی عملی را که از تصمیم ناآگاهانه و صرفاً از روی رسم و عادت باشد، بی‌قدر می‌شمارند و عمل و کنش آگاهانه و فکورانه را اگرچه با زجر و درد انتخاب همراه باشد را ترجیح می‌دهند. در اندیشه اینان آنچه از روی رسم و عادت و در سطح زندگی روزمره انجام می‌شود، چیزی فروتر از حقیقت وجود آدمی است. در واقع در اندیشه وجودگرایانه، انسان در عمل به معنای آزادی، تصمیم و تفکر است که به کمال وجودی خودش می‌رسد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۷۸).

۳ - مسئولیت انسان و جایگاه عمل

در اندیشه اصالت وجودی‌های برجسته از جمله ژان پل سارتر که خود را «اصالت وجودی» می‌نامد، مسئولیت از اجزای ذاتی امور عالم و نتیجه ضروری آزادی انسان است. وی معتقد است که نتیجه ضروری آزادی انسان آن است که آدمی سنگینی بار کل جهان را بر دوش خود می‌کشد؛ انسان مسئول جهان و نیز مسئول خود در شیوه بودن است (سارتر، ۱۹۷۲: ۷۸). مسئولیت بشری بدان معناست که او به فاعلیت خود در عالم و ایجاد کننده و سازنده جهان و رویدادهای آن بودن، آگاه است. آدمی از آن روی مسئول است که به وسیله او جهان هست، اوست که خود و جهان را می‌سازد و از این روی مسئول همه چیز تنها خود آدمی است (سورانی، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۰۸).

از جهتی دیگر اگرچه گفته می‌شود فلاسفه وجودی فردگرا هستند و بر مسئولیت فرد در لحظات سخت تصمیم‌گیری و اختیار و آزادی او در ساختن خویش، زندگی و عالم خود تاکید دارند، اما وجودگرایان بر آنند که در برابر این بعد از وجود آدمی لازم است که به خصیصه جمع‌گرایی و حیات اجتماعی او نیز توجه شود. در واقع سخن گفتن از وجود، مستلزم حرکت در میان قطب‌های مخالف و متناقض است (مک کواری، ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۰). البته در اینجا توجه به جمع و اجتماع انسانی به معنای ارج‌گذاری جمع‌های غیر اصیل و آنجا که انسان‌ها به مثابه افرادی که جداگانه گردهم آمده‌اند، نیست. چه این جمع‌ها را می‌توان زیانبار و فروکاهنده وجود آدمی دانست. در واقع

می‌توان گفت که اجتماعات توده‌ای، مصداق وجودیافتن با دیگران نیست و اغلب وجودگرایان معتقدند که باید از این جمع‌گرایی که هست‌های انسانی را در توده‌ای بی‌شکل گرد می‌آورد، پرهیز کرد. از این جهت با وجود اینکه حضور دیگری نزد بسیاری از فلاسفه وجودی پراهمیت شمرده می‌شود و برای وجود و هستی ضروری تلقی می‌گردد، برخی از بزرگان اصالت وجودی بر فرد مجرد، فردگرایی و هستی انسان متوجّد تأکید داشته‌اند. به عنوان مثال کیرکه‌گارد طفره رفتن از رابطه با دیگران و به سوی خدا رفتن را سفارش می‌کند. سارتر نیز دیگران را «جهنم» می‌نامد (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۰۰). به نظر می‌رسد این جهنم، توده‌های بی‌شکل و عوامانه‌اند و نه حیات اصیل اجتماعی.

۴ - وجود اصیل انسانی و جایگاه عمل

در اندیشه اصالت وجودی، انسان چیزی جز کنش نبوده و تصور انسان به این شکل نیست که ابتدا وجود دارد و سپس به کنش می‌پردازد، بلکه انسان از ابتدا به عنوان فاعل فعل فهم می‌شود و نه فاعل شناسایی. سارتر مقیاس سنجش و قضاوت درباب انسان و تعریف او را عمل می‌داند. وی بر آن است که قهرمان، با عمل خودش خویشتن را قهرمان می‌کند و عمل‌گریزی و تسلیم است که آدمی را سست عنصر می‌سازد. به زعم وی، عمل هنگامی رخ می‌دهد که انسان در تلاش و تکاپو برای اصلاح و تغییر جهان در راستای هدفی باشد و از این روی آگاهی مطلق که با عمل در ارتباط و پیوند وثیق نباشد، هستی خارجی ندارد (سورانی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۵). اما اگرچه اصالت وجودی‌ها برآنند که وجود تنها در کنش به کمال می‌رسد، اما باید به چیستی کنش نزد اینان نیز توجه کرد.

مراد از کنش در اندیشه متفکران وجودی، کار، فعالیت یا عمل صرف نیست، بلکه کنش به شور، خواهش، تفکر و اندیشه ورزی نیز اطلاق می‌شود. در حقیقت کنش وجودی، عملی بیرونی و معادل آنچه پراگماتیسم می‌پسندد نیست، بلکه تصمیم، تفکر و شور درونی است. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۷۵). فلاسفه وجودی بر این باورند که وجود اصیل آدمی و آنچه مناسب و شایسته هستی انسان است در زیستن هرروزی و معیشت تکراری محقق نمی‌گردد، چراکه گوهر اصیل وجود آدمی در اندیشه، تفکر، زبان و

نمودهای دیگر آن نهفته است. به زعم متفکران اصالت وجودی، الگوهای تکراری و عادات عاری از تفکر به مثابه خصیصه بارز آدمی هستند، درحالی که وجود انسان آن هنگام وجود می‌یابد که این عادات را نقض کند و از عالم اهتمام و ابزاریت هر روزی درگذرد. انسان در دُم اندیشه، تفکر، بیان و خلاقیت است که وجود انسانی می‌یابد؛ آنگاه که از دنیای تقلا و اهتمام در روزمرگی فرا می‌رود (مک کواری، ۱۳۷۷: ۹۸-۷۵).

۵- اضطراب و جایگاه عمل

در اندیشه اصالت وجودی‌ها، زندگی انسان به چند دلیل همواره با اضطراب، دلشوره و «ترس و لرز» همراه است. یکی اضطراب از اختیار، آزادی، مسئولیت و تصمیم و دیگری مرگ و نیستی. اصالت وجودی‌ها بر آنند که انسان به سبب آزادی و مسئولیتی که در برابر خود و دیگران دارد دچار اضطراب می‌شود. این اضطراب از آنجاست که آدمی باید انتخاب کند، انتخاب‌هایی که زندگی او را می‌سازد و حیات دیگران را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد و از این روست که هر تصمیمی برای انسان اضطراب آور می‌گردد. سارتر در این باره فرمانده نظامی‌ای را مثال می‌زند که مسئولیت دفاع یا حمله را بر عهده گرفته است. وی باید با تفسیر و تأویل فرمان‌های مافوق تصمیم بگیرد و دست به عمل بزند و اگرچه این تصمیم‌گیری موجب اضطراب و تشویش است، اما خود باعث فعالیت، جنب و جوش و تکاپوی بیشتر او می‌شود. در حقیقت این اضطراب سد راه فعالیت بشر نیست، بلکه خود قسمتی مهم از فعالیت اوست (سارتر، ۱۳۴۴: ۲۷-۲۳).

از سوی دیگر اگرچه در اندیشه اصالت وجودی آدمی مختار و آزاد است، اما این آزادی و اختیار نامحدود نیست، بلکه در حصار نیستی و تناهی است. از این روی مرگ نزد متفکران وجودی برجستگی ویژه‌ای دارد؛ چرا که اینان مرگ-آگاهی آدمی را دارای تأثیرات عمده در حیات بشر می‌دانند. به زعم آن‌ها مرگ از هر چیزی و هر امکانی معین‌تر است و انسان در زندگی خود همواره به آینده‌ای که در نیستی محو می‌شود می‌اندیشد (مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۰۱-۱۹۵). در اندیشه هایدگر اگر زندگی سراسر امکانات باشد، مرگ امکان پایانی است (هایدگر، ۱۹۶۲: ۳۱۱-۲۷۹). اما برخی دیگر از فلاسفه وجودی به مرگ نگاه متفاوتی دارند. کسانی مانند سارتر، مرگ را مؤید پوچی و بیهودگی زندگی بشر می‌شمارند.

۶ - راهی برای جاودانه «بودن» و جایگاه عمل

بسیاری از بزرگان فلسفه وجودی برآنند که این زندگی را که گاه به پوچی و بیهودگی می‌گراید، با اندیشه‌ورزی و تأمل در زوایای گوناگون حیات و وجود بشری، معنا و جهت بخشند. هرکدام از ایشان در دستگاه فکری خود در پی دستمایه‌ای برای توجیه بودن با معنای بشر هستند. نیچه پس از تأمل در زندگی خود و دردهای بشر و با نگاه به رنگ باختن ایمان دینی، برای آینده بشر سرنوشتی توأم با اندیشه پوچگرایی و بیهودگی پیش بینی می‌کند. وی در مقام چاره‌اندیشی، تراژدی یونان باستان را به یاد می‌آورد؛ این هنر در آن دم که بشر به بی‌معنایی حیات پی برد، با نوایی گرفته و غمبار اما آرام‌بخش او را به بودن و زیستن دعوت می‌کند. او در نزاع آپولون و دیونوسوس جانب دیونوسوس را می‌گیرد که بر شراب، بیخودی و زایش خدایی می‌کند و با عقلانیت خشک آپولون در تقابل است. نیچه حیات بشری را به‌عنوان پدیده‌ای هنری قابل توجیه می‌شمارد (استرن، ۱۳۸۳: ۶۳-۷۶).

هایدگر نیز فراموشی بودن و نقد تفکر گشتلی، عقل ابزاری و خرد تکنیک زده بشر معاصر را در کانون توجه خود قرار می‌دهد و در نهایت به هنر روی می‌کند. به زعم هایدگر برای غلبه بر پوچگرایی، زبان و عقلانیتی متفاوت لازم است؛ زبان و ساحتی ورای زبان مفهومی و ساحت عقلانیت عادی. هایدگر برای مقابله با پوچگرایی، زبان اگزیستانس و ساحت هنر را ارائه می‌دهد. در نگاه او زبان اگزیستانسیال، شعر و زبان شعر اسطوره است. هایدگر زبان شعر را که انسان را به فراسوی زبان مفهومی می‌کشد در نظر دارد (خاتمی، ۱۳۸۴: ۲۴۵-۲۱۹). در اندیشه سارتر نیز می‌توان رویکرد مشابهی را مشاهده کرد. موسیقی، حالت تهوع روکانتن (قهرمان رمان تهوع سارتر) را می‌زداید و احساس آرامشی هرچند کاذب به او می‌دهد. وی در گریز از درد و رنج پوچی حیات، بر آن است که ارزش‌هایی برای خود ایجاد کند و از این روی به ادبیات می‌گراید (سارتر، ۱۳۵۶: ۷۵).

در نهایت بحث درباره شاخص‌های اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی متفکران برجسته اصالت وجودی را می‌توان اینگونه جمع‌بندی کرد که متفکران اصالت وجودی همواره در پی پاسخگویی به مسائل اساسی بشر درباب هستی، معنای زندگی، اخلاق، ارزش‌ها،

خدا، ایمان، مرگ و غیره بوده‌اند و از ورای تمام اختلافات و تفاوت در رویکردها، می‌توان به دسته‌ای از مفاهیم عمومی و مضامین مشترک در میان آنان رسید که برخی از مهمترین آن‌ها عبارتند از: تقدم وجود بر ماهیت، اختیار و آزادی انسان، مسئولیت، وجود اصیل انسان، اضطراب از مسئولیت و مرگ و جست‌وجوی راهی برای بقا و جاودانگی.

اکنون نسبت رویکرد هانا آرننت به مفهوم «عمل» را با شاخص‌های فوق بررسی می‌کنیم.

رویکرد اگزیستانسیالیستی هانا آرننت به مفهوم عمل

۱ - تقدم وجود بر ماهیت و موضوع «عمل»

آرننت از متفکرانی است که دیدگاه‌هایش را درباب بشر و هستی به طور صریح بیان داشته است و در واقع می‌توان گفت کتاب «وضع بشری» به راستی ارائه گزارشی است از وضع بشری بر روی زمین از دید آرننت. وی در بخش اول این اثر، مهمترین شرایط هستی بشری را توضیح می‌دهد. انسان در اندیشه آرننت موجودی است نه اسیر طبیعتی ثابت و جبری، نه مفعول افکار و نظریات متافیزیکی و منفعل بلکه انسان آرننت آزاد، مسئول، مختار، منحصر به فرد و یگانه است. انسان آرننتی در شرایطی چون زاد و مرگ، کثرت و دنیاداری در زمین متولد می‌شود، با دیگران زندگی می‌کند و در آخر می‌میرد. «از نظر آرننت انسان فرازمانی و فرامکانی وجود ندارد» (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۶). در واقع تمام حیات بشر در میان این شرایط؛ میان تولد و مرگ واقع می‌شود و آرننت هم تولد و مرگ را مهمترین شرایط هستی بشری عنوان می‌کند (آرننت، ۱۹۵۸: ۲۲-۷). آرننت تولد هر انسان در روی زمین را فرصت و آغازی نو برای آفریدن و خلق چیزهای نو تلقی می‌کند. او می‌تواند عامل ایجاد تغییرات، ساختن و شروع‌های تازه باشد. این بشری که به دنیا می‌آید موجودی بی‌تا، یگانه و منحصر به فرد است و تکرارناپذیر.

اغلب گفته می‌شود که چگونگی نگاه آرننت به انسان متأثر از اندیشه اصالت‌وجودی هایدگر است، اما اندیشه اینان درباب بشر از این جهت متفاوت است که آرننت به مانند هایدگر بر زندگی انسان مهر تنهایی بی انتها، ماتمبار و منتهی به مرگ نمی‌کوبد. در واقع آرننت همچون هایدگر مرگ را غایت زندگی و هستی «پوچ» آدمی قرار نمی‌دهد،

بلکه به تلاش سنت غربی (و مسیحیت) برای رسیدن به نوعی جاودانگی توجه می‌کند (لسناف، ۱۳۸۵: ۹۷-۹۶).

در بررسی رویکرد آرنت به انسان و حیات بشر، توجه به نکته‌ای دیگر نیز ضروری است و آن «طبیعت بشری» است که در واقع برخلاف غالب فلاسفه و اندیشمندان عصر مدرن و نیز کلاسیک، هانا آرنت به «چیزی به نام طبیعت بشری» اعتقادی ندارد (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۶-۱۵). به زعم آرنت انسان ذات یا جوهری ثابت ندارد و چنانچه مثلاً از زمین به سیاره‌ای دیگر مهاجرت کند، شرایط زندگی‌ش بسته به شرایط آنجا تغییر خواهد کرد و شکل متفاوتی با زمین خواهد داشت (آرنت، ۱۹۵۸: ۱۰).

به عبارت دیگر در اندیشه آرنت، افراد بشری موجوداتی هستند که نه طبیعت ثابت و متصلبی دارند و نه آنکه ذاتی از پیش مشخص و لایتغیر دارند. انسان آرنتی هستومندی است آزاد و صاحب اراده و اختیار که در جهانی از پیش موجود زاده می‌شود و خود، شروع و آغازی تازه و مستعدِ بساختن تحول و تغییر در زندگی است. لسناف با اشاره به کتاب «وضع بشری»، اعتقاد دارد که حتی عنوان این کتاب نیز مؤید این دیدگاه آرنت است که چیزی چون «طبیعت ثابت یا ذات بشری وجود ندارد» و انسان خود تعیین‌کننده زندگی و وضع خویش در زمین است؛ «اگرچه نه فارغ از قیود و شرایطی» که این قیود و شرایط همان زایایی و میرایی است (لسناف، ۱۳۸۵: ۹۷).

در این راستا و با توجه به اینکه آرنت، بشر را دارای ذاتی ثابت و متصلب نمی‌داند، عنوان می‌گردد که آرنت با اندیشه‌ای که در پی حقیقت‌نهایی و ثابت و جوهری است نیز مخالفت می‌کند؛ او با افلاطون میانه خوبی ندارد و برخلاف او بر آن است که انسان موجودی است پیش‌بینی‌ناپذیر و خلاق که با تولد خود بایی تازه به دنیا می‌گشاید و می‌تواند جهانی سراسر ابتکار و خلاقیت، با رویدادهایی پیش‌بینی نشده را رقم زند که اندیشه‌ای از پیش داده شده و متصلب در آن راهی ندارد.

در مجموع می‌توان گفت که در نگاه آرنت به بشر، هر انسان یک ظرفیت، یک استعداد، یک منبع امکانات و اختیارات برای تصمیم‌گیری، حرکت، ساختن، اندیشیدن و تغییر و تحول در جهان است. انسان آرنت اگرچه در دنیایی از پیش موجود زاده می‌شود، اما می‌تواند چپستی خود و چگونگی حیاتش را خودش رقم زند؛ ماهیت او و حیاتش در

دست و اندیشه خود اوست و می‌توان گفت که این طرز تفکر همان است که در اندیشه اصالت‌وجودی «تقدم وجود بر ماهیت» نامیده می‌شود.

آرنت در رویکردی اصالت‌وجودی، اندیشه‌های ماهیت‌گرایی مانند تفکر افلاطون را که انسان در آن طرحی پیش‌ساخته تلقی می‌شود، رد می‌کند و به مانند سارتر بر آن است که «ماهیات یا جواهر پایداری که به عنوان مفاهیم در ذهن خدا باشند و بر هستی مقدم باشند وجود ندارند» (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۶۴). انسان آرنتی نیز به مانند بشر در اندیشه اصالت‌وجودی، همانی است که خودش اراده می‌کند و می‌سازد و در واقع عالم آرنت هم تنها همانکه انسان بدان پای می‌گذارد و در آن زاده می‌شود، نیست؛ بلکه در نگاهی اصالت‌وجودی؛ چپستی، وسعت و چگونگی آن به دیدگاه کسی که درباره آن سخن می‌گوید و به انسانی که آزاد و مسئول اعمال و سرنوشتش دانسته می‌شود، بستگی دارد.

در نهایت می‌توان گفت که آرنت هم به مثابه فیلسوفی اصالت‌وجودی، بر نقش انسان در برساختن عالم تأکید دارد و به‌رغم محصور دانستن او در میانه تولد و مرگ و دنیایی که بدان پای می‌گذارد، او را آغازی تازه، مستعد ایجاد تغییرات و برساختن حیات خود، آزاد، مختار و مسئول می‌داند.

۲- اختیار، آزادی و «عمل»

آزادی و اراده آزاد انسان در اندیشه آرنت نیز جایگاهی مشابه تفکرات اصالت‌وجودی دارد. وی برای عمل سیاسی تعریفی خاص با ویژگی‌هایی خاص در نظر دارد که یکی از مهمترین این ویژگی‌ها آزادی است. آزادی در اندیشه آرنت به معنای توانایی آدمی برای آغاز نو، حرکت تازه، آفرینش، خلاقیت و خودانگیختگی پیش‌بینی‌ناپذیر در فعالیت است. در واقع آرنت، آزادی را در فعالیت خودخواسته آدمی که غایت آن هم مشخص نیست، می‌داند که تنها در عمل می‌توان به آن رسید. «معنای عمل کردن، آغازگری و آزادی در اندیشه آرنت، تأویل هر یک به دیگری است» (انصاری، ۱۳۷۹: ۳۱).

اما در اندیشه‌های لیبرالیستی آزادی بیشتر معنای جلوگیری دولت از مداخله دیگران در زندگی خصوصی افراد و تأمین امنیت و رفاه شهروندان را می‌دهد که از آن به آزادی منفی یاد می‌شود. اما آزادی در اندیشه آرنت در جهتی مثبت به معنی امکان عمل در

حوزه عمومی است. در این رویکرد به آزادی، فرد از حالت انفعال و منفرد بودن خارج شده و در حیات سیاسی مشارکتی فعال دارد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که آزادی در اندیشه آرنت چیزی است که تنها در عمل کردن محقق می‌شود و نه جایی دیگر، به عبارت بهتر «انسان‌ها نه قبل و نه بعد از عمل، بلکه در حین عمل کردن آزاد هستند» (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۵۲). در اندیشه آرنت سیاست و عمل سیاسی «همان آزادی و عرصه آزادی انسان است...مهمترین مظهر و جایگاه ظهور آزادی است» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳۲). به این ترتیب می‌توان گفت که انسان در اندیشه آرنت از آزادی و اختیاری در ساختن خویش و سرنوشتش برخوردار است که با اختیار و آزادی‌ای که متفکران اصالت‌وجودی در نظر دارند، قرابت زیادی دارد. به عبارت دیگر، عمل در اندیشه آرنت متضمن آزادی به مثابه شاخصی مهم در تفکرات اصالت‌وجودی است.

۳ - مسئولیت انسان و «عمل»

یکی از نتایج مستقیم و بلافصل آزادی وجودی انسان، مسئولیت او در زندگی و چگونگی حیات خویش است. آرنت نیز در این چارچوب می‌اندیشد؛ چون انسان آرنتی نیز «سیزیف‌وار می‌اندیشد که این جهان باری است که بر دوش وی نهاده شده است و او موظف است آن را به دوش بکشد...» (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۲۷). وی در کتاب «انسان‌های اعصار ظلمانی» با اشاره به مشکلات و مصائب خاص انسان دوران مدرن بر مسئولیت دوچندان آدمی در این دوران تأکید می‌ورزد. وی ابراز می‌کند در این هنگامه که شأن انسانی از انسان مدرن برگرفته شده و جباریت و تمامیت‌خواهی ارتباطات انسانی را سست و قطع کرده و حیات انسانی و عرصه عمومی در ظلمات و تاریکی فرورفته است، هر انسانی اینک مسئول است و هر فردی با عملش به مثابه نوری در تاریکی است. آرنت برای فرد فرد انسان‌ها در اعصار ظلمانی مسئولیت قائل است تا در دنیایی که در سیطره آیشمان^۱ هاست نه با نظرورزی، بلکه با عمل و تلاش برای بر ساختن دوباره بنای عرصه عمومی، انسانیت و شأن انسانی خود را پاس دارند. در واقع اخلاق آرنت، اخلاق مسئولیت فردی و جمعی است، اخلاق گفت‌وگو، تعامل و عمل آزاد و مسئولانه در

عرصه عمومی است. آرنت در کتاب «ریشه‌های توتالیتاریسم» جمله‌ای دارد که به خوبی نشان دهنده عمق دغدغه خاطر او برای حیات بشری و مسئولیت انسان‌ها در مقابل هم و زندگی بشری است: «خود را ضرر مرساں زیرا که ما همه اینجا هستیم» (دیهیمی، ۱۳۸۵: ۵۶).

تحلیل‌های آرنت از اعمال آیشمان نیز در این زمینه قابل توجه است. وی در ملاحظاتی که درباره این جنایتکار جنگی داشت، به این نتیجه رسید که از آنجا که توانائی تفکر و اندیشیدن درباب امور به مثابه فعالیتی درونی و شخصی به حوزه عمومی و عرصه مشترکی که مانند عصر آیشمان ممکن است اسیر تمامیت‌خواهی باشد نیازی ندارد؛ پس آیشمان اگر خود می‌اندیشید و مسئولیت خود در باب بشر و هستی را بر فراز اطاعت کور و چشم بسته از رهبر تمامیت‌خواه می‌دید، دست به جنایت نمی‌زد (آرنت، ۱۹۶۳: ۷۹). در روزگاری که اندیشه‌های تمامیت‌خواهانه بر جوامع توده‌ای حکم می‌رانند و جنایت می‌کنند، ممکن است همگان در توجیه جنایات خود بر آن شوند که بگویند مهره و اجیر دستگاه تمامیت‌خواه بوده‌اند و بی‌تقصیر. اما آرنت با تأکید بر مسئولیت فرد در برابر کردارش، بر آن است که سؤال این نیست که دستگاه چگونه عمل می‌کرد، «بلکه باید پرسید چرا متهم به خدمت این دستگاه در آمد؟ آیشمان با رضا و رغبت به رژیم هیتلری خدمت کرد...» (فولادوند، ۱۳۸۵: ۴۲) در اینجا رابطه آرنت با هایدگر و واکنش او به گرایش هایدگر به نازیسم و بی‌مسئولیتی در برابر اندیشه و انسانیت نیز قابل تأمل است. آرنت بی‌مسئولیتی هایدگر را نکوهش می‌کند.

در نهایت می‌توان گفت که در رویکردی اصالت‌وجودی، آرنت نیز ضمن ستایش آزادی و توانائی ویژه انسان در خلق جهان انسانی خود، که نه بر بهزیستی و رفاه به مثابه آرمان حیات انسان مدرن، بلکه بر عمل تأکید دارد، معتقد است که در این زندگی «انسان در برابر راه‌های مختلف قرار دارد و می‌باید از میان آن‌ها دست به‌گزینش بزند» و خود مسئول هر انتخاب و گزینشی باشد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳۳).

۴ - وجود اصیل انسانی و «عمل»

یکی از مفسران برجسته هانا آرنت بر آن است که اگر بخواهیم «وضع بشری» را در یک جمله خلاصه کنیم، آن جمله این خواهد بود که «عمل از عالی‌ترین تجلیات تمدن

بشری است، به این دلیل که آشکارکننده و مظهر تکثر و آزادی به مثابه عناصر سازنده هستی شاخص بشری اند» (بردشاو، ۱۳۸۰: ۷). از نظر آرنت کنش در تمایز از زحمت و کار، آشکارکننده وضعیت بشری است. «انسان‌ها در عمل کردن... هویت‌های شخصی بی‌نظیر خود را آشکار می‌سازند و بدین وسیله در دنیای انسان‌ها ظهور می‌یابند» (دالمایر، ۱۳۸۶: ۱۰۷). در واقع هانا آرنت عمل را تعیین‌کننده و به ظهور رساننده انسانیت انسان و توانایی‌های او می‌داند. وی انقلاب را هم از همین منظر می‌بیند (آرنت، ۱۳۶۱: ۸۱-۲۱) و آن را به مثابه یکی از تجلی‌گاه‌های اصیل کنش راستین و به عنوان یکی از مظاهر عمده عمل در عرصه عمومی می‌ستاید که آغازی نو در تاریخ بشر به مانند تولد، مظهر آزادی و حضور انسان در تاریخ به شمار می‌رود. انقلاب در اندیشه آرنت نمودی از عمل خودانگیخته انسان‌ها است.

این جایگاه عمل، به عنوان مظهر انسانیت آدمی در اندیشه آرنت به نوعی با محلی که کنش در اندیشه‌های اصالت‌وجودی دارد نزدیک است. در اندیشه اصالت‌وجودی، انسان نه به عنوان موجود و ذاتی معین و از پیش داده شده، بلکه با اعمال، کنش‌ها و تصمیمات خود، ساخته و در اعمال و کردار و گفتارش شناخته می‌شود. انسان اصالت‌وجودی‌ها، چنانچه سارتر می‌گوید، با فعالیت و کنش که نه خور و خواب روزمره، بلکه در نسبت با شور و شعور و اندیشه صورت می‌گیرد، زنده است (سارتر، ۱۳۴۴: ۵۱) و چنانچه آرنت می‌گوید، زندگی بدون کنش به جهان مردگان تعلق دارد. در اندیشه وی انسان با عمل زنده است و در عمل شناخته می‌شود و آنگاه که در عرصه عمومی در حضور دیگران به گفت‌وگو می‌پردازد، خود راستین خود را می‌شناسد (آرنت، ۱۹۵۸: ۵۰). از این روی می‌توان گفت که آرنت در رویکردی اصالت‌وجودی نسبت به عمل، آن را مظهر انسانیت آدمی تلقی می‌کند. این مطلب را در اندیشه‌های آرنت در باب توتالیتاریسم نیز می‌توان مشاهده کرد.

آرنت در بخش سوم کتاب «ریشه‌های توتالیتاریسم» که به تفصیل به بررسی زمینه‌های پیدایش تمامیت‌خواهی، جنبش‌های توده‌ای و نظام‌های تمامیت‌خواه می‌پردازد، عنصر اساسی تشکیل‌دهنده نظام‌های فراگیر را انسان‌های توده‌ای عنوان می‌دارد که بی‌هویتی، بی‌تفاوتی، بی‌ریشگی و عدم وابستگی حزبی، طبقاتی و گروهی ویژگی اساسی

آنهاست و همین انسان‌های بی‌ریشه و توده‌ای در جنبش‌ها و سازمان‌های ایدئولوژیکِ تمامیت‌خواه سامان‌دهی و بسیج می‌شوند (آرنت، ۱۳۶۶: ۴۲-۳۴). در حقیقت جنبش توده‌ای و نظام تمامیت‌خواه از دل جامعه توده‌ای که در آن عمل به معنای گفت‌وگو و تعامل گسترده انسان‌های آزاد در عرصه عمومی وجود ندارد به وجود می‌آید و رژیم تمامیت‌خواه بر این فقدان دامن می‌زند و با کشتن هرگونه خودانگیختگی و اندیشه و اراده کنش‌آزاد انسانی، بسترهای تداوم خود را مستحکم می‌سازد. نظام تمامیت‌خواه اطاعت صرف می‌خواهد و نه عمل؛ انسان در قامت حیوانی مطیع و رام می‌خواهد و نه انسان کنشگر و وحدت و یکپارچگی می‌خواهد و نه کثرت و گوناگونی. تمامیت‌خواهی در اندیشه آرنت، به دنبال «بشریت زدایی» از انسان است، در پی نابودی فردیت و انسانیت انسان؛ فردیت و انسانیتی که موجب کنش و انگیختگی است و باید نابود شود. به زعم آرنت اردوگاه‌های مرگ نازی و گولاک‌های استالینی نیز با همین هدف از میان بردن کثرت بشری و نابود کردن فردیت انسان‌ها به وجود آمده‌اند (جهانبگلو، ۱۳۸۵: ۱۶۳).

آرنت که به طور کلی تعامل عمومی و ارتباط انسان‌ها با هم را برای شکوفا شدن ظرفیت‌های بشری ضروری می‌داند، تمامیت‌خواهی را از آن جهت که انسان را به انزوا می‌کشد، تهدید کننده بشر در قرن بیستم می‌داند. به عبارت دیگر، آرنت بر آن است که انسان در اجتماع و از طریق بحث عمومی به وجود انسانی خود می‌رسد و آن را به اثبات می‌رساند. آرنت اعتقاد دارد که انسان‌ها و نه انسان، بر روی زمین زیست می‌کنند و هریک به مانند دیگری نیستند (آرنت، ۱۹۵۸: ۸). اما تمامیت‌خواهی تکثر را ویران می‌سازد و سوپژکتیویته‌ای تنها و در انزوا را بر فرد تحمیل می‌کند که پیامد آن تنهایی انسان و محروم شدن از همراهی و همفکری و بحث با دیگران است. آرنت تنهایی و سوپژکتیویته افراطی را چه حاصل فلسفه‌بافی باشد و چه حاصل تمامیت‌خواهی، خطرناک و منحرف کننده توانایی‌های بشری می‌داند (بردشاو، ۱۳۸۰: ۸۰-۷۹).

به این ترتیب اندیشه‌های آرنت از این جهت که بر عمل انسان در عرصه عمومی به مثابه به شکوفایی رساننده انسانیت او تأکید دارد، می‌توان اصلت وجودی تلقی کرد؛ چرا که اصلت وجودی‌ها نیز انسان را برساخته عمل خود می‌دانند و در تعریف عمل انسانی بر

جنبه‌های انسانی وجود بشر یعنی اندیشه و گفتار و ارتباط با دیگران در اجتماع تأکید دارند و نه ابعاد حیوانی او که آرنست بدان‌ها تقلا و تلاش معاش می‌گوید. متفکران اصالت‌وجودی نیز «ارتباط با دیگری» را برای شناخت خویش و تشخیص و هویت یافتن «من» ضروری می‌دانند و سخن گفتن و برقراری ارتباط و تعامل با دیگران را مانند ارسطو و آرنست یکی از ابعاد وجودی انسان محسوب می‌کنند. در نزدیکی اندیشه آرنست و تفکرات اصالت‌وجودی همچنین باید به گریز اصالت‌وجودیان از یکرنگی اجتماعی و اجتماعات توده‌ای اشاره کرد؛ به اینکه اصالت‌وجودی‌ها انسان را مسئول، خلاق و خودانگیخته و آزاد می‌خوانند و می‌خواهند و نه پیرو گله اجتماع. چیزی که در اندیشه آرنست نیز مذموم و منجر به فساد نظام‌های تمامیت‌خواه می‌شود.

۵ - اضطراب و «عمل»

یکی از دغدغه‌های اساسی وجودی بشر در زندگی محصور میان تولد و مرگ، دغدغه و اضطراب از نیستی، فنا و مرگ است که همواره همه وجود آدمی را فراگرفته است. بسیاری از متفکران وجودگرا برای عبور از این اضطراب و نگرانی بشر به ارائه راهکار پرداخته‌اند که از میان ایشان نیچه، هایدگر، سارتر و کامو راهکارهای قابل توجهی داشته‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره شد.

در همین راستا آرنست نیز مهمترین شرایط بشری را تولد و مرگ عنوان می‌کند. وی پس از تولد به میراثی انسان توجه دارد و او را به نوعی محصور در میان دو نقطه تولد و مرگ می‌داند. آرنست در این بحث، مرگ را برای انسان بسی هولناک می‌شمارد. به نظر او در این زمینه هم میان انسان و حیوانات تفاوت وجود دارد، چراکه حیوانات بدان سبب که همه از یک نوع‌اند، با مرگ یکی از آن‌ها اتفاقی نمی‌افتد و با تولید مثل وجودشان را حفظ می‌کنند. اما از آنجا که هر انسانی موجودی یگانه، منحصر به فرد و تکرارناپذیر است، با مرگ از میان می‌رود و دیگر هرگز تکرار نمی‌شود (آرنست، ۱۹۵۸: ۲۱-۷). از این روی مرگ در حیات بشری اهمیت خاصی دارد، چراکه انسان‌های علاقمند به جاودانگی نمی‌توانند مانند حیوانات با تولید مثل جاودان باشند. «میرنگی و فنا انسان را در چاه ویل نیپهلیسم رها می‌کند» (انصاری، ۱۳۷۶: ۱۲۷).

اگرچه آرنت مرگ و نیستی را یکی از مختصات بشری و مشکلی وجودی می‌داند که هر انسانی در پیش روی دارد و با آن دست به گریبان است؛ اما به این نکته نیز توجه دارد که بشر به ویژه در سنت غربی همواره بر آن بوده که به طریقی بر این مشکل فائق آید و به جاودانگی برسد. روح جاودانه در مسیحیت یا پیش از آن، خدایان نامیرای یونان و روم یا انسان‌های بزرگ یونانی و رومی که اعمالشان آن‌ها را جاودانه و همیشگی ساخته بود، از آن دست بودند. آرنت به رویکرد یونانیان و رومیان به جاودانگی و فائق آمدن بر مرگ اندیشی و پوچی علاقمندی نشان می‌دهد. از نظر او پولیس یونانیان و عرصه عمومی یا جمهوری رومی، آرامبخش و معنایی برای بیهودگی زندگی فردی در برابر مرگ و روزنه‌هایی به سوی بقا بوده‌اند (آرنت، ۱۹۵۸: ۵۶). آرنت در این راستا معتقد است انسان‌ها می‌توانند مانند آنچه که در یونان باستان می‌کردند، یعنی از راه برساختن یادگارهای بزرگ و گفته‌ها و کرده‌های ماندنی و از راه خاطره و داستان شدن، باقی و جاودان بمانند که این بقا و جاودانه شدن با هر فعالیتی محقق نخواهد شد، بلکه با «عمل» می‌توان بدین مقصود رسید (آرنت، ۱۹۵۸: ۵۲-۵۱).

در واقع اگر یکی از ابعاد و عناصر مهم فلسفه اصالت وجودی منفرد و متناهی بودن هستی بشری و جریان آن در پوچی به سوی مرگ باشد، آرنت به این نگاه به هستی، وجود و زندگی انتقادی اساسی دارد که محور آن فراموشی سیاست در این رویکرد است. آرنت بر آن است که سیاست عنصری هویت بخش و سامان بخش است و می‌تواند انسان پوچ را از هیچ‌انگاری نجات دهد. در واقع در عصر باستان نیز انسان‌ها با دست‌زدن به اعمال بزرگ و ماندنی در عرصه عمومی می‌کوشیدند که به این غایت دست یابند تا اینکه افلاطون بر این شیوه فکری خط بطلان کشید و بقا را سراسر به حیاتی و عالمی دیگر افکند و گفت که انسانهایی خاص، آن‌هم تنها در عالم مثل که بر فراز سایه‌های این دنیای سست و متزلزل واقع و استوار است، به بقا خواهند رسید. این طرز فکر در عصر مسیحیت نیز با آگوستین در قالب دینی تداوم یافت. اما آرنت بر آن است که در رهائی انسان از مسئله وجودی مرگ و اندیشه نیستی، راه یونانیان در عمل در پولیس و رومیان در جمهوری اصیل‌ترین است. وی بر آن است که یونانیان اعتقاد داشتند که تنها زمانی جاودانه و نامی را خواهند شد که آثار و کرده‌های به یادماندنی در میان دیگران از خود

به جای بگذارند. اعمال انسان‌ها و گفته‌هایشان تنها زمانی جاودانه خواهد شد که در حضور دیگران و در عرصه عمومی محقق شود و به این ترتیب مرگ و جاودانگی انسان نیز امری سیاسی می‌گردد.

به این ترتیب باید گفت که آرنت در برابر مرگ به عنوان دغدغه‌ای وجودی برای انسان، در رویکردی اصالت‌وجودی بر آن است که عمل، تسکین‌دهنده انسان است و با جهت‌دهی زندگی او به سوی بقا و ماندگاری نسبی در تاریخ و خاطره‌ها موجب آرامش او خواهد شد.

۶ - راهی برای جاودانه بودن؛ «عمل» و نیهیلیسم مثبت

معنای زندگی و حیات به مثابه یکی از دغدغه‌های وجودی مهم بشر از سوی اندیشمندان و متفکران با رویکردهای متفاوت، پاسخ‌های متفاوت گرفته است. در این میان رویکرد غالب آنانکه متفکران اصالت‌وجود نامیده می‌شوند (به جز کسانی چون کیرکه‌گارد که نیم‌نگاهی به خدای آسمانی و معنایی که او به مخلوقاتش می‌بخشد، انداخته‌اند)، پوچ‌گرایانه بوده است. البته در این رویکرد نیز دو گرایش منفی و مثبت را می‌توان از هم تمییز داد که اولی در پوچی می‌ماند و در یأس و ناامیدی و سیاهی به تباهی زندگی می‌اندیشد و دومی بر فراز آگاهی از پوچی حیات و بر بستر اندیشه و استعدادهای انسانی و فرصتی که به انسان داده شده است، به زندگی پل می‌زند. ابرمرد نیچه قهرمان برجسته پوچگرایی مثبت است که اخلاق سخت‌کوشی، جدیت و کوشش در راه بزرگی می‌آموزد. در این رویکرد اگرچه دنیا پوچ و زندگی بی‌معناست، اما آدمی با به دوش کشیدن بار این زندگی و تلاش و کوشش در بساختن جهانی آباد و پرشکوه و دست یافتن به مرتبت و جایگاهی برتر در آن، برای خود و حیاتش معنا و هدفی می‌جوید. این انسان نیچه‌ای که آرنت هم شیفته اوست، در مقابل دنیا و بی‌معنایی حیات نمی‌شکند، بلکه می‌جنگد و تلاش می‌کند. اخلاق ابرمرد اخلاق سخت‌کوشی است. در آرای آرنت هم رگه‌هایی پر قوت از این شیوه نگرش و رویکرد به حیات را که متأثر از نیچه است، می‌توان مشاهده کرد؛ به‌ویژه در بحث عمل. به نوعی می‌توان گفت که عمل و کنش در اندیشه آرنت که فعالیت آزاد و خلاقانه انسان در عرصه عمومی و در حضور

دیگران که روی به سوی بزرگی و سروری و جاودانه شدن دارد در نظر دارد، با این «اخلاق خدایی» نسبت دارد.

آرنت به دغدغه وجودی انسان در معنایی توجه داشته است و با بیان اینکه زندگی حیوانی در پی معاش و تلاش و تقلای حیوان تلاشگر، هیچ معنایی بیش از آنچه حیوان در خور و خواب می‌یابد در بر نخواهد داشت، بدین نکته رهنمون می‌شود که آدمی با اتکا بر آن جوهری از وجودش که خاص او و انسانی‌تر است و به قول ارسطو او را از حیوانات متمایز می‌کند، می‌تواند در جست‌وجوی معنا باشد. انسان آرنت با تعامل و گفت‌وگو با دیگران، آفرینش و نوآوری، انقلاب و در یک کلام؛ با عمل در عرصه عمومی به زندگی خود که بی عمل او بی معنا و جهان مردگان است، معنا می‌دهد. آرنت درد وجودی انسان پوچ را تشخیص می‌دهد و او را به میدان فرا می‌خواند تا با عمل و کارهای استثنایی «به زندگی بی‌سر و ته روزانه معنا ببخشند و حیات اجتماعی را به سطحی بالاتر» ببرد. (فولادوند، ۱۳۸۵: ۳۱). پس عمل در اندیشه آرنت راهی است برای گریز از پوچگرائی منفی به پوچگرائی مثبت که به زندگی «هنوز آری» می‌گوید.

«عمل» در اندیشه و آثار آرنت

۱ - «وضع بشری» و «عمل»

بسیاری از متفکران، «وضع بشری» را مهمترین اثر آرنت عنوان می‌کنند. وی در این اثر میان دو گونه «زندگی وقف عمل»^۱ و «زندگی و حیات تأملی»^۲ فرق می‌گذارد و بر آن است که «وضع بشری در حیات عملی خلاصه می‌شود» (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۰). از این روی حیات تأملی را در وضع بشری تعیین کننده نمی‌داند. وی تمام فعالیت‌های بشر را بر سه قسم تقلا^۳، کار^۴ و عمل^۵ می‌داند و بر آن است که عمل در این میان از جایگاهی برتر و والاتر برخوردار است (آرنت، ۱۹۵۸: ۱۲).

1 - Vita Activa

2 - Vita Contemplativa

3- Labor

4- Work

5 - Action

تقلا در نظر آرنت همان تلاش هر روزه انسان در برآوردن و رفع نیازهای ابعاد حیوانی او است که آنچه در این راستا تولید می‌شود بی وقفه مصرف می‌گردد و از آن اثر و حاصلی جز خودِ حیاتِ بیولوژیک و بقای نسل بشر باقی نمی‌ماند. آرنت انسان را در این جایگاه یعنی تلاش برای معاش «حیوان زحمتکش»^۱ می‌نامد. به این ترتیب می‌توان گفت که همه تلاش‌های بشر در آن عرصه‌های مختلف اقتصادی که بی وقفه به مصرف می‌رسند، از این دست فعالیت‌ها محسوب می‌شوند (آرنت، ۱۹۵۸: ۱۱۹-۷۹).

قسم دوم فعالیت‌های بشری «کار» است که آدمی در این فعالیت به مانند تقلا از طبیعت استفاده می‌کند اما نه برای مصرف فوری، بلکه برای ساختن دنیای خویش؛ مثل ساختن اشیاء، خانه، نوشتن کتاب، نقاشی و نوازندگی آهنگ، کار نیازمند خلاقیت و ابتکار است و از این روی آرنت فرد صاحب قوه و نیروی سازندگی را «انسان سازنده»^۲ می‌نامد. انسان سازنده با کار خویش جهانی از مصنوعات در میان انسان‌ها می‌آفریند (آرنت، ۱۹۵۸: ۱۵۴-۱۳۶). قسم سوم فعالیت‌های بشری در حیات فعال، عمل یا کنش است.

و در نهایت «عمل» عالی‌ترین و والاترین نوع از فعالیت‌های بشری به شمار می‌رود که حضور در عرصه عمومی، ابتکار، تهور، انقلاب، گفت‌وگو، سخن، استدلال، اقناع و ایستادگی در راه هدف و آرمان و اعتراض به بدی‌ها را در بر دارد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۴۵). از میان تمام فعالیت‌های بشری تنها کنش یا عمل است که توانمندی‌ها و استعداد بشر برای آزاد زیستن و رسیدن به جایگاهی برتر در عالم را می‌تواند محقق سازد. در اندیشه آرنت، عمل در تمامی عرصه‌های حیات بشری می‌تواند به وقوع بپیوندد، اما جایگاه راستین و آرمانی آن، سیاست و عرصه عمومی است، چراکه عمل بر خلاف دیگر فعالیت‌های بشری که در ارتباط با طبیعت‌اند و در انزوا هم می‌توانند انجام شوند، نیاز به پیش شرط‌هایی دارد که مهمترین آن‌ها حضور دیگران، فضای عمومی و کثرت مشارکت‌کنندگان است. در واقع دیگران در عمل از جایگاه مهمی برخوردارند و بدون حضور آن‌ها سیاست ممکن نمی‌شود.

1-Labourans Animal

2 -Homo Faber

در واقع باید گفت که انسان‌ها در عرصه عمومی، در حضور دیگران و در شرایطی که کثرت دیدگاهها و نظرات حاکم است، سخن می‌گویند، استدلال می‌آورند و اقناع می‌کنند یا قانع می‌شوند. همه انسان‌های حاضر در این عرصه به مثابه افرادی منحصر به فرد و یگانه، بی نظیر و متفاوت با تعامل و روابطی که از طریق زبان و سخن ایجاد می‌شود به هم می‌پیوندند و شبکه‌ای پیچیده ایجاد می‌کنند. دقت در تعریف آرنت از عمل مشخص می‌سازد که عمل نزدیکی زیادی به سخن دارد و حتی می‌توان گفت که این دو در اندیشه آرنت مترادفند و به جای هم به کار می‌روند. در اندیشه آرنت قدرت نیز از عمل و سخن و در هماهنگی این دو حاصل می‌شود. عمل در اندیشه آرنت همچنین به نوعی افشاکننده انسان است، یعنی در عمل است که کیستی انسان به ظهور می‌رسد. «عمل فرایند آشکار کردن خویشتن است، انسان‌ها با عمل کردن و سخن گفتن نشان می‌دهند که هستند و فعالانه هویت یگانه شخصی خویش را آشکار می‌سازند» (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۰۷).

از سوی دیگر عمل می‌تواند انسان را از فنا و پوچی اندیشه مرگ نجات دهد. انسان‌ها با عمل سیاسی و کنش خلاقانه در عرصه عمومی می‌توانند در خاطره‌ها، حافظه‌ها و تاریخ بمانند و جاودانه شوند. به زعم آرنت، دولت‌شهرهای یونان باستان از مظاهر اصلی عمل در عرصه عمومی بوده‌اند که در آن‌ها شهروندان فرصت داشته‌اند تا با عمل و گفتار خود، برتری و جایگاهشان را به ظهور و اثبات رسانند (آرنت، ۱۹۵۸: ۱۹۰). در این دولت-شهرها عرصه عمومی یا آگورا در تمایز روشن از حوزه خصوصی و خانه که «عرصه ضرورت و تلاش برای معاش» بوده، «عرصه عمل آزاد و عمومی، یعنی عمل سیاسی... گفتار، افتخار، شجاعت، سخن آوری و حتی جنگ آوری» تلقی می‌شده است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۴۶).

به نظر آرنت امروز نیز امکان عمل آزاد در عرصه عمومی برای ما وجود دارد، منتها پیش نیاز آن رفع مشکلات و معضلات پیکره مدرنیته است، به ویژه جابجایی پیش آمده میان عرصه‌های خصوصی و عمومی و بازگشت علائق مربوط به خانه به خانه، و عمل سیاسی به عرصه عمومی. این رویکرد و علاقه وافر آرنت به آتن و تمایل مشهودش به

احیای «آگورا» را - هرچند به شکلی محدود و متفاوت آن در عصر مدرن - می‌توان نوعی «جمهوری‌خواهی کلاسیک» در جهان نو دانست (لسناف، ۱۳۸۵: ۹۱).

۲ - «ریشه‌های توتالیتاریسم» و «عمل»

آرننت در «ریشه‌های توتالیتاریسم» بر آن است که در نظام‌های استبدادی، قانونی وجود ندارد و آزادی انسان‌ها محدود می‌شود اما نظام تمامیت‌خواه بر اساس قانونی اساسی و کلی حرکت می‌کند؛ قانون طبیعت، قانون تاریخ یا قانون الهی. در این شکل از نظام سیاسی، ایدئولوژی تعیین‌کننده همه چیز است و تمام شئون بر اساس این عامل اساسی فهمیده می‌شود. طبق ایدئولوژی تمامیت‌خواه اراده‌ای و رای اراده انسان‌ها وجود دارد که همه چیز و همه کس باید تابع آن باشد. «در ایدئولوژی توتالیتار جنون جمعی ممکن می‌شود و عقل سلیم از میان می‌رود» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۳۶).

به زعم وی ترور و ارباب از ابزارهای کلیدی در نظام‌های تمامیت‌خواه به شمار می‌رود که به وسیله آن‌ها نظام ایدئولوژی خود را تحمیل می‌کند. ایدئولوژی مذکور موجب چشم‌پوشی مردم از عقل سلیم در فهم مسائل گشته، کمک می‌کند تا مجموعه‌ای از استنتاجات منطقی را که از مقدماتی به اصطلاح مشهود، مفروض و بدیهی اخذ شده است، جایگزین حقایق جهان واقعیت کنند. هراس آرننت از ایدئولوژی تمامیت‌خواه از بسیاری ویژگی‌های دیگر این نظام از جمله ترور و ارباب بیشتر بود، چراکه کارکرد آن در تسلیم ارادی و اختیاری مردمان است و به آمادگی و تمایل خود آنها بستگی دارد (بردشاو، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۶).

آرننت انسان توده‌ای را از مایه‌های اساسی و اولیه شکل‌گیری و تداوم نظام‌های تمامیت‌خواه می‌داند، انسان‌هایی که در اثر فروپاشی سامان و نظمی دیرین که به آن‌ها بر اساس علائق و منافع مشترک مادی و سیاسیشان انسجام و انگیزه می‌داده است، به وجود آمده‌اند و اینک در شکل انسان‌های ذره‌ای، بی‌تفاوت و بی‌مسئولیت در اجتماع رها هستند. این توده‌ها در واقع استعداد و آمادگی بسیاری برای ساماندهی و بسیج شدن در جنبش‌های توده‌ای و نظام‌های تمامیت‌خواه که به ایشان معنا و سامان می‌دهد را دارند و تمامیت‌خواهی از آن‌ها در راستای اهداف و ایدئولوژی خود استفاده

می‌کند. (آرنت، ۱۳۶۶: ۱۱۶-۱۱۴) نظام تمامیت‌خواه با سازماندهی توده‌ها قدرت می‌گیرد و علاوه بر ترور و ارباب و ایدئولوژی، با اطاعت و فرمانبرداری ایشان تداوم می‌یابد. این نظام انسان‌ها را به مانند پیکری واحد و در وحدتی همه‌گیر در خدمت ایدئولوژی و مطیع خود می‌خواهد. تمامیت‌خواهی با خلاقیت، آزادی و عمل خودانگیخته انسان مخالف است و آن را نابود می‌کند.

۳ - «انقلاب» و «عمل»

آرنت در کتاب «انقلاب»، انقلاب را واقعه‌ای سیاسی، مترادف با شروع دوباره، آغازی تازه، زاد و ولد و تناسل می‌داند. اما نکته ویژه‌ای که انقلاب در اندیشه آرنت را با این مفهوم نزد دیگران متمایز می‌سازد، آن است که آرنت انقلاب را صرف‌رهایی و نبرد برای رها شدن از شر ستم و ظلم نمی‌داند و حتی این کار یعنی انقلاب کردن فقط برای رهایی از ظلم یا ظالم را نقض غرض می‌داند و زیر پای گذاشتن هدف انقلاب که آغاز تازه است. انقلاب راستین در اندیشه آرنت رو به سوی آزادی و شکوفایی دارد (آرنت، ۱۳۶۱: ۲۱-۱۸).

در اندیشه آرنت، انقلاب آنگاه در جایگاه واقعی خود می‌نشیند و به معنای واقعی کلمه انقلاب گفته می‌شود که روی به آینده و آغازی نو داشته باشد. او انقلاب را تأسیس شکل کاملاً تازه‌ای از حکومت می‌داند، کاربرد حتی خشونت برای پدید آمدن شکل بندی تازه‌ای از نظام سیاسی و رهایی از ظلم و ستم در جهت رسیدن به آزادی. به نوعی می‌توان گفت که تمایز آرنتی میان زحمت، کار و عمل در اندیشه او درباب انقلاب نیز تجلی یافته است، چراکه او انقلاب در جهت خواست توده‌ها یعنی جنگ علیه فقر و بدبختی را مانع دست زدن به عمل واقعی می‌داند و از بین برنده فرصت ایجاد نهادها و کانال‌های نو و قوی برای تبادل عقاید و اندیشه‌ها. آرنت انقلاب فرانسه را به همین دلیل مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی «از انقلاب فرانسه به عنوان نمونه کلاسیک انقلابی بالقوه یاد می‌کرد که با غرق شدن در جنگ علیه فقر و بدبختی از آغازی تازه خودش را محروم کرد» (بردشوا، ۱۳۸۰: ۹۸-۹۷). در واقع انقلاب در اندیشه آرنت، نمادی از عمل خودانگیخته انسان‌هاست، نمادی از حضور انسان در عرصه عمل. «انقلاب فضای سیاسی

در اختیار انسان مدرن قرار داده تا بار دیگر جوهری از فعالیت سیاسی به معنای واقعی را تجربه کنند» (انصاری، ۱۳۷۹: ۱۴۸).

آرننت که انقلاب را مظهر آزادی و حضور انسان می‌داند، در مقایسه انقلاب فرانسه و انقلاب آمریکا، انقلاب آمریکا را می‌ستاید و آن را الگوی برتر در انقلاب‌های مدرن معرفی می‌کند. به زعم وی، عمل انسان توأم با آگاهی و آزادی در عرصه عمومی نقشی اساسی در ظهور این انقلاب داشته است. از نظر آرننت «انقلاب آمریکا در عرصه عمل اتفاق افتاد نه در حوزه تلاش برای معاش» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۵۳). در واقع انقلاب آمریکا که در پی استقلال بود، در مسیر خود به موفقیت و کامیابی نزدیکتر بود به این دلیل که انقلابیون در پی نان نبودند؛ آمریکا سرزمین فرصت‌ها بود، سرزمینی که وفور نعمتی آشکار داشت، جایی که در آن مشکل اقتصادی [آن] نفرین قدیمی فقر انسان‌ها می‌توانست برای نخستین بار حل شود، جایی که به گفته جان آدامز رهائی [آن] بخش برده وار نوع بشر می‌توانست پیش بیاید و همچون نمونه‌ای پیش چشم کل جهان قرار گیرد (لسناف، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

اما خلاف انقلاب آمریکا، انقلاب فرانسه در عرصه طبیعت و تلاش برای معاش اتفاق افتاد؛ اگرچه همین انقلاب بود که الگوی انقلاب‌های آینده شد و نه انقلاب آمریکا. «اقتصاد»، «مسئله اجتماعی» یا «مخمصه وحشتناک فقر توده‌ای» در اندیشه آرننت عامل شکست انقلاب و انحراف مسیر اصلی عمل در عرصه سیاسی شمرده شده است (آرننت، ۱۹۶۵: ۲۴).

نتیجه‌گیری

هانا آرننت به مثابه متفکر و منتقد عصر خویش که انواع و اقسام بحران‌ها، مصائب و دردهای انسان مدرن همچون توتالیتاریانیسم، جنگ، خشونت، ترور و ویرانی را با تمام وجودش مشاهده و حتی برخی از آنها را احساس و از نزدیک لمس کرده، برآن است که تعمق در ریشه‌های این مشکلات ما را به یک نقطه راهنمائی می‌کند: عمل و به عبارت دقیق‌تر و آسیب‌شناسانه فقدان آن. بر این اساس عمل کردن یا بر عکس، دست کشیدن از عمل، موجب نیک‌بختی یا بدبختی انسان مدرن شده و می‌شود.

اما چگونگی توجه و نگاه وی به عمل مسئله مقاله حاضر بوده است. در این راستا با خوانش مهمترین آثار او یعنی «ریشه‌های توتالیتاریسم»، «وضع بشری» و «انقلاب» متوجه می‌شویم که وی ضمن بررسی مسائل، بحران‌ها و حوادث در سطوح به ظاهر اجتماعی در لایه‌های زیرین، رویکردی وجودی به همین مسائل دارد و همواره این انسان و مسائل او و بحران‌های وجودی اوست که مبنای تحلیل قرار می‌گیرد. پس دغدغه‌های آرنت، عمیقاً وجودی‌اند. اگر چه نوع نگاه و تحلیل او در بستر «اصالت وجود» صورت می‌گیرد اما وجود گرایی وی از نوع مرسوم و رایج آن نیست و این مهم، زمانی به اثبات می‌رسد که از مولفه‌های نوع مالوف آن (و از آن جمله وجود، اختیار، آزادی، مسئولیت، اضطراب، جاودانگی) در ارتباط با عمل تصویری مختصر و مفید در پیش روی خود داشته باشیم.

آرنت در اتصال و انفصال با این پس زمینه رایج وجودی سعی میکند تا نقش محوری و مرکزی را به عمل داده و آنرا به‌عنوان مقوم مولفه‌های وجودگرایی نوع آرنتی مطرح کند. عمل به معنای مورد نظر وی، شأن وجودی انسان را شکل داده و چنین انسانی است که به‌عنوان عامل سیاست باید وارد عرصه عمومی شود.

فهرست منابع

- آرنت، هانا (۱۳۶۶) توتالیتاریانیسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، جاویدان.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱) انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- استرن، جوزف پیتر (۱۳۸۳) نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- انصاری، منصور (۱۳۷۹) هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی، تهران، مرکز.
- انصاری، منصور (۱۳۷۶) «حوزه عمومی در اندیشه سیاسی هانا آرنت» پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- بردشاه، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: ج دوم لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- بمانیان، ناصر (۱۳۴۲) «سارتر و نظرگاه اگزیستانسیالیسم»، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۵) «هانا آرنت و سیاست مدرن»، مجله بخارا، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۵۸.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۴) جهان در اندیشه هیدگر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۶) سیاست مدن و عمل: تمرین‌های فکری در عرصه نظریه سیاسی معاصر، ترجمه مصطفی یونسی، آبادان، پرسش.
- دیهیمی، خشایار (۱۳۸۵) «هانا آرنت: متن سخنرانی در شب هانا آرنت»، مجله بخارا، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۵۸.
- سارتر، ژان پل (۱۳۴۴) اگزیستانسیالیسم یا مکتب انسانیت، ترجمه حسن قلی جواهرچی، تهران، فرخی.
- سارتر، ژان پل (۱۳۵۶) تهوع، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، نیلوفر.
- سورانی، روح انگیز (۱۳۸۲) «آزادی در نظر ژان پل سارتر»، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان.
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۸۵) «مفهوم شر در فلسفه هانا آرنت: متن کامل سخنرانی در شب هانا آرنت»، مجله بخارا، زمستان ۱۳۸۵، شماره ۵۸.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۶۱) فلسفه معاصر: بررسی‌هایی در پوزیتیویسم منطقی و اگزیستانسیالیسم، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، کتابفروشی زوار.
- لسناف، مایکل ایچ (۱۳۸۵) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.

مک کواری، جان (۱۳۷۷) فلسفه وجودی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.

Arendt, H(1958) *the Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H(1963) *Eichmann in Jerusale*. New York: Viking Press.

Arendt, H(1965) *On Revolution*. New York: Viking Press.

Heidegger, M(1962) *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. S. Robinson. New York: Harper and Row; London: SCM Press.

Sartre, J. P(1972) *The Psychology of the Imagination*, London: Methuen.