

The Role of Political Imagination in the Formation of Politics and Action in Daily Life

The Relationship between Political Imagination and the Virtue of Friendship in Aristotle and Hannah Arendt

Hoda Shokrollahi*

Abstract

The relationship between "politics" and "everyday life" in Hannah Arendt in the modern world is expressed by concepts such as "power", "public space", "action" and "non-violence". In fact, the relationship between politics and the public sphere is formed through a kind of togetherness. The main question of this paper is: What is the relationship between political imagination and the virtue of friendship according to Aristotle and Arendt in the formation of daily life? And the hypothesis is: Political imagination and virtue of friendship according to Aristotle and Arendt in the public sphere are formed through factors such as "ethics", "forgiveness", "promise" and "dynamic tradition". The method of this research is Husserl phenomenology. . The findings are that Aristotle's view of man is "essentialist" and Arendt's view is "non-essentialist"; But in both of these thinkers, "public sphere" and "friendship" play an important role in biosocial development and the development of a life free of violence and the attainment of peace. Arendt, like Aristotle, introduced life to the "pre-political" realm, meaning "toil" and "work," which is toil,

* Ph.D. student in Political Science, Department of Political Thought, Revolution and Islamic Civilization, Research Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran,
hoda.shokrollahi1@gmail.com

Date received:2022/03/01, Date of acceptance: 2022/05/29



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

"perishable," and work, "stabilizing," and the "political realm," which includes the "public sphere" and "action" is divided.

Keywords: public sphere, virtue of friendship, Arendt, Aristotle, power.

نقش تخیل سیاسی در شکل‌گیری سیاست و عمل در زندگی روزمره

نسبت بین تخیل سیاسی و فضیلت دوستی در ارسطو و هانا آرنست

هدا شکراللهی*

چکیده

هدف از این پژوهش، نسبت‌سنجی میان «سیاست» و «زندگی روزمره» در هانا آرنست و در عصر حاضر از طریق مفاهیمی که وی برای برقراری این نسبت به کار می‌برد نظیر «قدرت»، «فضای عمومی»، «عمل» و «عدم خشونت» می‌باشد. پرسش نوشتار عبارت است از نسبت بین تخیل سیاسی و فضیلت دوستی از نظر ارسطو و آرنست در شکل‌گیری زندگی روزمره چیست؟ فرضیه ما بر این مبتنی است که تخیل سیاسی و فضیلت دوستی از نظر ارسطو و آرنست در حوزه‌ی عمومی از طریق عواملی مانند «اخلاق»، «بخشش»، «قول و قرار» و «سنت پویا» شکل می‌گیرد. روش این پژوهش پدیدارشناسی هوسرل می‌باشد. یافته‌ها عبارت‌اند از اینکه، نوع نگاه ارسطو، در مورد انسان «ذات‌گرایانه» است و نوع نگاه آرنست نگاهی «غیرذات‌گرایانه» می‌باشد؛ ولی در هر دوی این اندیشمندان «فضای عمومی» و «دوستی» نقش مهمی را در زیست اجتماعی و توسعه‌ی زندگی عاری از خشونت و رسیدن به صلح ایفا می‌نماید. آرنست نیز مانند ارسطو زندگی را به عرصه‌ی «پیشا سیاسی» به معنای «زحمت» و «کار»، که زحمت، «زوال‌پذیر» و «کار»، «ثبات‌بخش» و «عرصه‌ی سیاسی» که شامل «حوزه‌ی عمومی» و «عمل» است تقسیم می‌نماید

* دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی، پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، hoda.shokrollahi1@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: فضای عمومی، فضیلت دوستی، آرنت، ارسطو، قدرت.

۱. مقدمه

در نسبت بین «امریسی» ، «فضیلت دوستی» و «زندگی روزمره» در اندیشمندان مدرنی مانند هانا آرنت و هابرماس، هایدگر و اندیشمندان کلاسیکی مانند ارسطو می توان نکات قابل توجهی را بررسی نمود. از نظر «ارسطو» و «آرنت»، «امر سیاسی» و «اخلاق» با هم نسبت دارند و می توانند از نظر سیاسی به شکل گیری نظام سیاسی «جمهوری» مبتنی بر تعاملات دوستانه منتهی شوند. می توان بیان داشت ارزش دوستی در نظر ارسطو چنان است که وی دو بخش از اثر ۱۰ بخشی خود به نام «اخلاق نیکوماخوس» را به مسئله ی دوستی اختصاص داده است. همچنین آرنت در اثر خود به نام «توتالیتراریسم» به از بین رفتن «دوستی»، از بین رفتن «فردیت»، از بین رفتن «تکثر گرایی» و «شکل گیری جامعه ی توده ای» اشاره دارد. در اثر دیگر به نام «وضع بشر» به سه گانه ی «زحمت»، «کار» و «عمل» می پردازد که به نظری رسد زحمت امری پیشاسیاسی و مشترک بین انسان و حیوان است و عرصه ای زوال پذیر می باشد. «کار» نیز پیشا سیاسی است و عرصه ی ثبات است و «عمل» هم عرصه ای سیاسی است. به نظر می رسد که آرنت این تقسیم بندی را از یونان باستان که قائل به تفکیک حوزه ی عمومی از حوزه ی خصوصی بوده اند تاثیر گرفته است. بنابراین در این پژوهش به مقایسه ی ارسطو و هانا آرنت در مورد «اهمیت شکل گیری فضای عمومی» و «کنش پذیری کارگزاران» و «تعامل بین آن ها» از طریق «دوستی» و «پیامد های نبود فضای عمومی» و از بین رفتن آن توسط فضای دولتی (مانند حکومت های تمامیت خواه یا توتالیترا) یا توسط فضای خصوصی (مانند حکومت های نئولیبرال) می پردازیم؛ به صورتی که در حکومت های تمامیت خواه مانند نازیسم و استالینیسم و در حکومت های نئولیبرال از نظر تفکیک سه گانه ی آرنتی در «وضع بشر» تنها «عقلانیت ابزاری» در حیطه ی «زحمت» و «کار» تبلور می یابد که به شکل گیری عمل و کنش آزادانه منتهی نمی شود. از این رو مسئله ی این تحقیق شکل گیری دوستی و زندگی روزمره بر مبنای تخیل سیاسی و بررسی فضیلت دوستی در حوزه ی عمومی می باشد. تخیل سیاسی بخش مهمی را در شکل گیری تلقی انسان از نگرش وی نسبت به خود و نسبت به دیگری از نظر «هستی شناسی» و «معرفت شناسی» در بر خواهد داشت و خود قوام دهنده ی

واقعیت خواهد بود. با توجه به مباحث پیشین پرسش پژوهش عبارت است از: نسبت بین تخیل سیاسی و فضیلت دوستی از نظر ارسطو و آرنست در شکل‌گیری زندگی روزمره چیست؟ فرضیه پژوهش عبارت است از اینکه تخیل سیاسی و فضیلت دوستی از نظر ارسطو و آرنست در حوزه‌ی عمومی از طریق عواملی مانند «اخلاق»، «بخشش»، «قول و قرار» و «سنت پویا» شکل می‌گیرد.

متغیر مستقل ما «تخیل سیاسی» و متغیرهای وابسته «فضیلت دوستی»، «حوزه‌ی عمومی»، «اخلاق»، «بخشش» و «سنت پویا» می‌باشد. روش پژوهش کیفی است و روش شناسی آن بر اساس پدیدارشناسی «ادموند هوسرل» و مطابق با اثر وی تحت عنوان «تأملات دکارتی» است؛ که در آن از مفاهیمی مانند «پدیدارشناسی استعلایی»، «تجربه‌ی زیست» و «زیست جهان» سخن می‌گوید، می‌باشد و از نظر روش شناسی هوسرل شکل‌گیری «زیست جهان» را می‌توان مطابق «وضع بشر» آرنست در نظر گرفت. به نحوی که از اولویت «عمل» بر «نظر» در «فضای عمومی» و شکل‌گیری «دوستی» معنا و مصداق بیابد.

۲. تبارشناسی مفهوم دوستی

این مفهوم پیشینه‌ای دیرینه دارد، در زبان سانسکریت واژه‌ی «مایتری» به معنای دوستی واقعی و از واژه‌ی «میترا» به معنای دوست، گرفته شده است و در اندیشه «اوپنیشاد» از کهن‌ترین متون مینوی به معنای «نزدیک‌نشین»، «آتمن» (به معنای خود، روح یا جان) متضمن آرمان اخلاقی است که طبق آن انسان هموعان خود را دوست می‌دارد. (کاظم زاده، ۱۳۹۰: ۱۵۱) در بودائی، مفهوم «محبت» بسیار با اهمیت است و حکمت واقعی در قلمرو حیات اجتماعی از طریق آن بیان می‌شود. مفهوم «بین» در مکتب کنفسیوس (چین) به معنای دوستی و در واقع به همان معنای بودائی آن است. (نورانی جورجاده، ۱۳۹۴: ۷) مفهوم دوستی در فلسفه‌ی ارسطو به عنوان هنجار اصلی در حیات انسانی، اجتماعی بر شمرده شده است، و فارابی، ابن مسکوی، خواجه نصیر توسی نیز به مفهوم «دوستی» توجه نشان دادند. همچنین در زبان یونان «اروس» از «ارین»، به معنای «لذت» مشتق شده است. و «فیلسوس» از «فیلاین» به معنای «دوست داشتن» آمده است. افلاطون دو مفهوم «عشق» و «دوستی» را در ارتباط با هم به کار می‌برد. به گفته‌ی او: «هر پیوند دوستی برای خاطر

دوست اول بر قرار شده است و چیز های واسطه ای به غلط دوست نامیده می شوند زیرا سایه های دوست اصلی هستند و ارزش ذاتی ندارند.» (گاتری، ۱۳۹۵: ۲۳۷-۲۳۸)

۳. بررسی تخیل سیاسی و ابعاد آن

تخیل سیاسی دارای وجوه «ایجابی» و «سلبی» است. «تخیل سیاسی» دیدگاه چند رشته ای درباره ی رابطه ی «سیاست» و «تخیل» است و به مسائل در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی و سیاسی می پردازد.

۱.۳ وجوه «سلبی» تخیل سیاسی

این است که از واقعیت دور می شویم و حاکم شدن نوعی زیبایی شناسی در سیاست است که فاشیست ها خیلی از آن ایده می گرفتند؛ از منظر آنها «تخیل»، برتر از «واقعیت» است؛ که چنین عقیده ای پیامدهای بسیار بدی داشت. به درستی آرنست در اثر خود به نام «توتالیتاریسم» به آن اشاره می نماید. برای مثال او در این کتاب بیان می کند حکومت های توتالیتراز طریق تبلیغات اشتیاق توده ها را به سازگاری کامل و فراگیر و پیشبینی پذیر تبدیل می کنند. (آرنست، ۱۳۶۶: ۱۱۶)

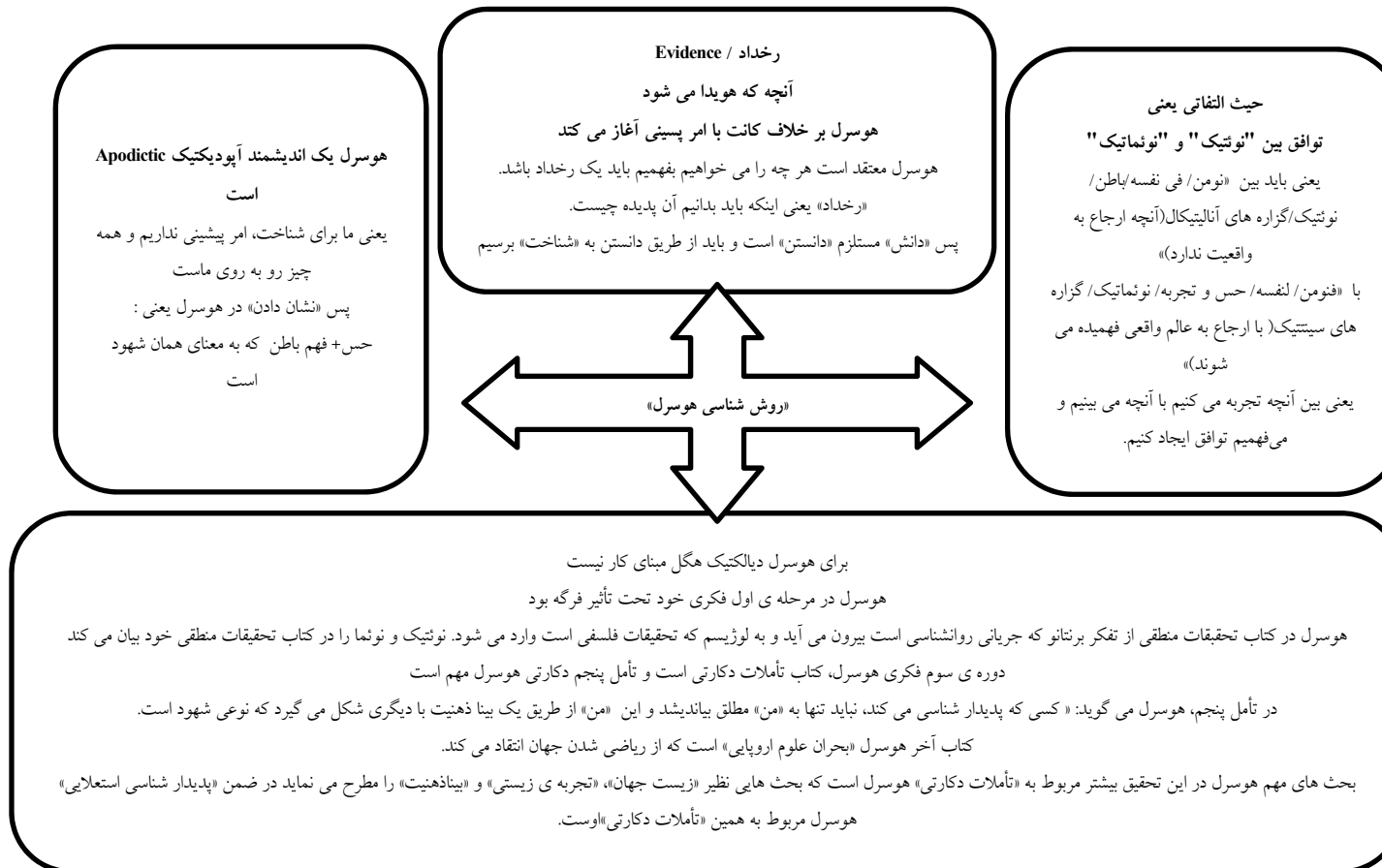
۲.۳ وجوه «ایجابی» تخیل سیاسی

مانند کثرت گرایی یا پلورالیسم که در آن فرا روی از «واقعیت» باعث می شود چند فرهنگی را بپذیریم؛ دنیاهای دیگر را بسنجیم و دموکراتیک تر فکر کنیم. در اینجا می شود از ویتگنشتاین و بازی های زبانی او سخن گفت. همچنین وجه دیگر آن این است که قدرت دگرگونی و تغییر در واقعیت را به ما می دهد. برای مثال آرنست در کتاب «وضع بشر» هنگامی که از «قدرت» سخن به میان می آورد، قدرت را معادل یونانی آن یعنی (dynamis) نام می برد که حاکی از نوعی توانایی است که این توانایی، توانایی طبیعی فرد برای انجام کنش است و کاملاً وجه کیفی و عملی دارد و همچنین بیان می کند که قدرت بشری بیش از هر چیز متناسب با وضع تکثرگونه ی انسان است. (آرنست، صص ۳۰۵، ۳۰۷: ۱۳۸۹)

۴. روش شناسی

در این مقاله از روش پدیدار شناسی ادموند هوسرل بهره گرفته ایم. وی در این روش سه دوره ی فکری را پشت سر گذاشته یکی دوره ی «درآمدی بر پژوهش های منطقی» یکی «ایده ی پدیدار شناسی» و دیگری هم «تأملات دکارتی» و «بحران علوم اروپایی» است. بیشتر تأکید اصلی این مقاله بر دوره ی سوم فکری او می باشد که مبتنی بر «تجربه ی زیست» و «بینادهنیت» است و این مفهوم را می توان در رابطه با مفهوم «عمل» از نظر هانا آرنتمورد بررسی قرار داد. (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۳۶ و ۱۷۴، ۲۸۲، ۳۹) در اندیشه هوسرل تخیل با «رخداد» شروع می شود و رخداد به معنای امر پسینی است و همینجا تفاوت بین هوسرل و کانت مشخص می گردد. از مفاهیم دیگر هوسرلی عبارت است از نوئیتیک، نوئماتیک، حیث التفاتی، تقلیل، زیست جهان و تجربه ی زیسته.

هوسرل در پژوهش پنجم به نظریه ی حیث التفاتی می پردازد. (بل، ۱۳۸۹: ۱۴۵) پژوهش در مورد نیت مند بودن آگاهی به این معناست که آگاهی همواره معطوف به چیزی است یعنی «نوئیتیک / عیان» است. و «آگاهی» در اثر ظهور خود در «آگاهی» تفسیر می شود که این یعنی «نوئماتیک». هوسرل در مرحله ی سوم فکری خود پدیدار شناسی را بر اساس بنیاد استعلایی نو کانتی صورت بندی می کند و از مفاهیمی مانند اپوخه و تقلیل سخن می گوید. در واقع «اپوخه» شرط اعمال تقلیل در پدیدار شناسی است و «تقلیل» هوسرلی نه به معنای کاهش دادن بلکه به معنای افزایش دادن و ایجاد فضای بینا ذهنی است و اپوخه در هوسرل به معنای امتناء از داوری یا عدم صدور حکم است. (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۱) هوسرل مفهوم دیگری دارد به نام «آپودیکتیک» که در «پژوهش های منطقی» بیان می کند و به معنای نوعی «شهود» است که در نتیجه ی اپوخه و حیث التفاتی حاصل می شود که هوسرل از آپودیکتیک به «شهود ایدتیک» می رسد. (تاتیانا، ترنتیوا، ۲۰۲۰: ۴۹۵) در واقع سیر پدیدار شناسی هوسرل را می توانیم به شاگردی برتانو (ایده های علم حساب) یا پدیدار شناسی توصیفی، و پدیدار شناسی استعلایی و سپس پدیدار شناسی ژنریک تقسیم بندی کنیم.



۱: «حیث‌التفاتی» / *Intentionality*

ما آگاهی ناب نداریم، تخیل ناب نداریم و همیشه آگاهی ما معطوف به چیزی است. مثلا آگاهی شما نسبت به یک میز یا یک انسان دیگر...
تخیل هم همیشه نسبت به «چیزی» است. نسبت به آن امر تخیل شده. مثلا در ادبیات ما فقط تخیل می‌کنیم. اما در هوسرل این طور نیست و در واقع ما همیشه: آگاهی نسبت به چیزی... تخیل نسبت به چیزی... و تنفر نسبت به چیزی... داریم.
این «چیز» = آن «چیز بیرونی»
توانایی اذهان در مورد «چیزی» بودن، تصور کردن، حالات و ویژگی‌های امور است.

۲: «اپوخه» / *Apoche*

اما ما این «چیزها» را نمی‌توانیم با «پیش‌داوری‌های» خود بشناسیم. بلکه با اپوخه یا در پرائنز گذاشتن می‌توانیم به آن شناخت برسیم. ما باید کل جهان و کل طبیعت را «اپوخه» کنیم.
مثلا وقتی وارد کلاس درسی می‌شویم نباید با «تخیل پیشینی» خود وارد شویم؛ بلکه با تخیل در مورد آن چیزی که هست و جریان دارد (درس معلم و شیوه‌ی او) باید وارد شویم و بعد آن موقع است که می‌توانیم بفهمیم معلم چه می‌گوید.

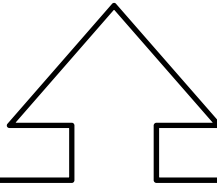
«ایده آلیسم» / «پدیدارشناسی استعلایی»

۴: «ریداکشن» / *Reduction*

بعد از این مراحل است که ریداکشن می‌دهید یعنی تقلیل می‌دهید. این تقلیل به معنی کم شدن نیست بلکه به این معناست که در حال بیرون آمدن از خود و رسیدن به دیگری هستید؛ در این حال است که با دیگری به بینا ذهنیت / *Inter subjectivity* می‌رسید.

۳: «شهود ایدتیک» / *Intuition eidetic*

اما این اپوخه‌ای که گفتیم از طریق یک شهود ایدتیک حاصل می‌شود و شکل می‌گیرد.
هوسرل نشان می‌دهد که تصورات تجربه‌گرایانه‌ای چون لاک هیوم اشتباه بوده زیرا تجربه با شهود فرق دارد.
مثلا شما نحوه‌ی کار معلم را به این دلیل می‌بینید که خود را اپوخه کرده‌اید این باعث می‌شود که ناگهان شهودی در شما حاصل شود که تنها در اثر آن اپوخه ممکن شده است و خاص شماست.



پدیدار شناسی ژنریک / Generic phenomenology

"زیست جهان" / Lif-World

وقتی آن بینا ذهنیت در پدیدار شناسی استعلایی حاصل می شود و با طی مراحل به بینا ذهنیت می رسیم در واقع وارد زیست جهان یکدیگر می شویم و در اثر این ورود می توانیم فرهنگ، تاریخ، دغدغه ها، مشکلات و مسائل اجتماعی یکدیگر را دریابیم و به تجربه ی زیست مشترک برسیم. که این امر تعاملات بهتر و کارسازتری را موجب خواهد شد.

۵. دوستی و تخیل سیاسی در اندیشه ی یونان و روم

ارسطو Aristotle: ارسطو که معلم اول است در کتاب «اخلاق نیکوماخوس» به مفهوم دوستی پرداخته است. از نظر ارسطو دوستی یا محبت در زندگی از ۳ منبع پدید می آید: «لذت، فایده، خیر»

آنگاه که دوست داشتن به خاطر لذت یا فایده باشد؛ دوستی کاذب است. اما در نوع سوم که اصیل ترین نوع دوستی است، خیردوستان به خاطر خود آنها خواسته می شود. (نیکوماخوس NE.8.B.1156) به نظر ارسطو آنگاه که خیر خواهی دوسویه از طرف مردمان با فضیلت باشد همانا دوستی است. (نیکوماخوس NE.B.1155)

به عقیده ی ارسطو آنجا که «دوستی» برقرار باشد نیازی به «عدالت» نیست در حالی که بدون اکتفا به عدالت باز هم احتیاج به دوستی است. رابطه ی دوستی با عدالت در حیات مدنی نیز تعیین کننده است؛ چه اینکه در «جباریت»، دوستی یا ناچیز است یا ناموجود و چه آنجا که حاکم و رعیت چیز مشترکی ندارند، عدالت هم نیست. (NE.8.1160)

در اندیشه سیسرو (کیکرو): در سیسرو دوستی فقط میان مردان خوب می تواند وجود داشته باشد. مردان خوب در واقع به معنای هم نشینی با بخشی از طبیعت انسان است و نکته ی دیگر اینکه دوستی واقعی نادر است و عبارت است از همدردی کامل در همه ی

امور مهم با حسن نیت و محبت و دوستی امید به آینده را فراهم می‌کند.)
(<https://oll.libertyfund.org/title/cicero-on-friendship-de-amicitia>)

۶. دوستی و تخیل سیاسی در اندیشه‌ی اسلامی

فارابی: محبت یکی از مفاهیم اصلی در آراء سیاسی فارابی است. این مفهوم از یک سو با نظام فکری فارابی مرتبط است و از سوی دیگر با مفهوم عدالت به طور خاص ارتباط دارد. او از نظریه‌ی ارسطو در باب دوستی بهره برده است. او به اهمیت محبت برای نظام سیاسی-اجتماعی اشاره کرده و می‌گوید: «اجزاء و مراتب مدینه به واسطه‌ی محبت بعضی با بعضی دیگر مرتبط شده و پیوند خورده اند و از راه عدالت و اعمال عادلانه محفوظ باقی مانده اند.» (بحرانی، ص ۱۹۱) فارابی به ۲ نوع محبت اشاره می‌کند: «محبت تبعی (محبت والدین به فرزندان) و محبت ارادی (اشتراک آدمیان به "فضیلت"، "منفعت" و "لذت").»
بر همین اساس او در تدوین نظریه‌ی «مدینه‌ی فاضله» به عنوان برترین نوع سامان سیاسی، بر نقش محبت تأکید می‌کند و «عدالت» را تابع «محبت» می‌داند. در ارتباط بین دوستی و تخیل سیاسی، به نظر می‌رسد که طرح اندیشه‌ی فارابی در اندیشه‌ی کلاسیک قرار دارد و دوستی و تخیل سیاسی در جهت نوعی کشف حقیقت برای رسیدن به سعادت پی‌ریزی می‌شود.

۷. دوستی و تخیل سیاسی در عصر مدرن

ایمانوئل کانت Immanuel Kant: مفهوم دوستی در کانت مرتبط است با نوعی بازگشایی خود در مورد صمیمیت و به رسمیت شناختن دیگری که این مفهوم در بحث مابعد الطبیعه‌ی اخلاق کانت مورد بررسی است. او علی‌رغم اصلی دانستن فردیت در دوستی، دیدگاه متفاوتی نسبت به مونتنی در این باره دارد. کانت بحث ارسطو را در مورد دوستی تکرار می‌کند: «و ما هرچقدر به دوستانمان نزدیک تر باشیم برایشان احترام بیشتری قائلیم و می‌کوشیم تا عزت نفس آن‌ها را حفظ کنیم.» در نظر دکتر رامین جهاننگلو در مورد کانت:

دوستی فقط نزدیکی نیست بلکه دوری هم هست. یعنی اگر شما کسی را دوست دارید باید فاصله‌ی خود را با او نیز حفظ کنید که این همان احترام است و به عبارت دیگر

دوستی یعنی همان به رسمیت شناختن دیگری و اصول اخلاقی را باید در اولویت دوستی قرار داد که این یک نوع فرایند خود اکتشافی است. (جهاننگلو، ص ۴۱، ۱۳۷۲)

کانت از عشق و دوستی به عنوان وظایف انسانی نسبت به دیگران صحبت می کند. به نظر او وظیفه ی عشق نسبت به دیگران شامل: «همدلی»، «حق شناسی» و «احسان» است. به تعبیر کانت دوستی در کامل ترین شکل آن همبستگی دو شخص از طریق «عشق» و «احترام» متقابل و برابر است و با توجه به اینکه مشارکت و شراکت همدلانه در نیک بختی دیگری، آنها را متحد می سازد، انسانها وظیفه ی دوستی دارند. اگرچه از این جهت کانت با ارسطو یکسان می اندیشد اما تفاوت جدی دارند. کانت تعبیر هنجاری ارسطو در باب دوستی را که معتقد است دوستی از عدالت برتر است را نمی پذیرد.

هایدگر مانند هوسرل «حیث التفاتی» را مطرح کرد منتها با لفظی متفاوت، هایدگریک متفکر «آنتولوژیک» (Anthology)، هستی شناس است. و هوسرل یک اندیشمند «اپیستمولوژیک» (Epistemology)، معرفت شناس است. حیث التفاتی او «وجودی» است. اما قبل از ورود به بحث او می خواهیم از طریق این حیث، اندیشه ی «آرنت» را تجزیه و تحلیل کنیم. تأکید هایدگر بر مسأله ی زبان، جانشین شدن زبان به جای دازاین، می تواند راهی در جهت تعامل و دوستی در نظر هایدگر باشد.

۸. شکل گیری دوستی در فضای عمومی از دیدگاه آرنت

هانا آرنت در کتاب وضع بشر به «اندیشیدن به آنچه انجام می دهیم» پرداخته است. آرنت در این کتاب در جریان تحلیل تاریخی اش توجهش را معطوف به چیزی می کند که به آن زندگی عمل ورزانه «ویتا اکتیوا» نام می نهد. البته به نظر می رسد که زندگی عمل ورزانه ی آرنت توأم با تفکر است. (آلتبرند جانسون، ۷۴: ۱۳۸۵)

آرنت متأثر از فلسفه ی یونان به تفکیک بین حوزه ی عمومی و حوزه ی خصوصی می پردازد و مانند کتاب توتالیتاریسم، این تفکیک را انجام می دهد. متنها یک قلمرو دیگری اضافه می کند به نام «قلمرو اجتماعی» که به نظر می رسد این قلمرو تحت تأثیر فلسفه ی سیاسی روم و اندیشه های سیسرو (کیکرو) است و مطابق این تفکیک سه حوزه ی زحمت، کار و عمل را تعیین می کند. (آرنت، ۱۳۹۰: ۸۰)

آرنت در کتاب حیات ذهن بیان می‌نماید که در جامعه‌ی یونان باستان تقسیم‌بندی بین «قلمرو عمومی» و «قلمرو خصوصی» وجود داشت. قلمرو خصوصی «عرصه‌ی پیشا سیاسی» و «عرصه‌ی زحمت» بود؛ که کانون آن خانه و خانواده بود و قلمرو عمومی شامل «عرصه‌ی سیاسی»، که در آن کنش و گفتار مطرح بود و قلمرو اجتماعی، «عرصه‌ی کار» بود. (آرنت، همان: ۸۰: ۳۰۵: ۲۳۷: ۱۵۱)

۱.۸ ارتباط بین «زحمت»، «کار» و «عمل» در وضع بشر آرنت

به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی‌های آرنت نشأت گرفته از تخیل وی باشد و می‌توان این تقسیم سه‌گانه‌ی وی را با تقسیم‌بندی روانشناختانه‌ی «هرم مازلو» مقایسه نمود. «عرصه‌ی زحمت» آرنت در واقع برای برآورده نمودن نیازهای ضروری و فعالیت‌های جسمانی و فیزیولوژیکی است لذا «زحمت» در یک چرخه‌ی تکرار شونده‌ی رو به زوال قرار می‌گیرد. لذا از نظر او عرصه‌ی زحمت «ضد سیاسی» است و مربوط به فعالیت‌های «پیشاسیاسی» می‌باشد، از نظر آرنت زحمتکشان تنها یا منفرد هستند و زحمت منجر به از دست رفتن «فردیت» و «آگاهی» می‌شود. از این چشم‌انداز است که «عرصه‌ی زحمت» ضد سیاسی است. بنابراین در «زحمت» هیچ «دوستی» شکل نمی‌گیرد و حاصل زحمت از نظر آرنت، یک «جامعه‌ی مصرفی»، برای برآورده کردن «نیازهای مصرفی» می‌باشد. (جانسون، ۸۷، ۹۵: ۱۳۸۵) از نظر هرم مازلو می‌توان گفت که «عرصه‌ی زحمت آرنتی» که «عرصه‌ی بقا» است مطابق فیزیولوژیک و ایمنی می‌باشد و به این ترتیب عرصه‌ی زحمت در عرصه‌ی خصوصی جای می‌گیرد.

«عرصه‌ی کار» از نظر آرنت مربوط به قلمرو اجتماعی است که به نظر می‌رسد آرنت در کتاب «توتالیتراریسم» و «آیژمن در اورشلیم» توجه ویژه‌ای به این عرصه دارد. در توتالیتراریسم عملکرد دولت توتالیتر را در جهت همسان‌سازی انسان‌ها و توده‌ای کردن آن‌ها مانند عملکرد نازیست‌ها و استالینیس‌ها در حیطه‌ی کار می‌داند. او در کتاب آیژمن در اورشلیم به نظر می‌رسد شخصیت آیژمن را شخصیتی می‌داند که کاملاً رفتار «بدون تفکر» وی را به عنوان یک انسان عادی جلوه می‌دهد. آرنت همچنین در کتاب وضع بشر ویژگی عرصه‌ی کار را به «انسان سازنده» نسبت می‌دهد و نگاه تاریخی به این مسأله دارد. وی حتی تفکرات ارسطو را برای بحث سیاست، ناظر به «ساختن / ایجاد کردن» (Poiesis)

که یک نوع ساختن بر اساس تخیل است می داند و نه «عمل توأم با نظر» (Praxis). وی بیان می کند که ارسطو به «عمل کردن» به مثابه ی ساختن بر اساس تخیل می نگرد. (آرنت، ۳۰۰: ۱۳۹۰)

آرنت عرصه ی کار را عرصه ی غیر سیاسی در نبود تکثر و دوستی می بیند. (جانسون، ۹۱: ۱۳۸۵). به نظر می رسد که آرنت این عرصه ی را مربوط به شروع دوره ی روشنگری و ریاضی دیدن جهان که در تفکرات دکارت، هابز و پوزیتیویست ها جریان داشته دنبال می نماید و عرصه ی کار بر خلاف عرصه ی زحمت که حالت چرخه ای و زوال پذیر و تکراری داشت، «عرصه ی ثبات» است. در واقع به معنای عرصه ای است که «رفتار» تقدم بر «تفکر» دارد. مطابق «هرم مازلو» عرصه ی کار مبتنی به نیاز به عشق و تعلق و احترام است.

آرنت دو مشخصه برای «قلمرو عمل» ذکر می کند که متناظر با افعال یونانی، «Archien» به معنای «آغاز کردن»، «رهبری کردن» و «حکم راندن» و دومین مشخصه ی عمل را «Prattein» به معنای «از سرگذراندن»، «از پیش بردن» یا «انجام دادن» یا «به اتمام رساندن» می داند و همچنین از دو فعل لاتین «Agere» به معنای «به حرکت درآوردن» یا «هدایت کردن» و «Gerere» به معنای «حمل کردن» نام می برد به این معنا که آرنت متذکر می شود که هر عملی باید به دو جزء تقسیم شود: یکی **آغاز کردنی** که شخصی واحد باعث و بانی آن است (مثل شاه، فرمانروا، رهبر) و دیگری به **انجام رساندن** که در آن کثیری از افراد از رهگذر **در نظر گرفتن** و به **اتمام رساندن** «عمل» و از طریق ادامه دادن آن تا آخر به هم می پیوندند. (آرنت، ۲۹۲: ۱۳۹۰) در واقع آرنت بیان می کند کسی که عمل می کند چون همواره در میان انسان های دیگر «عمل» می کند و در ارتباط با آن ها گام بر می دارد هیچ گاه صرفاً فاعل نیست بلکه همواره و درعین حال مسئولیت «عمل ورزی» را به دوش می کشد؛ یعنی کنش و واکنش در میان انسان ها هیچ گاه در یک دایره ی بسته عمل نمی کند و ما هرگز نمی توانیم به دو نفر محدودش کنیم. عمل «بی کران» و «متکثر» است و افراد زیادی در آن دخیل هستند. (آرنت، ۲۹۳: ۱۳۹۰)

مسأله ی دیگری که آرنت در مورد عمل بیان می کند این است که همیشه در "عمل"، نسبتی (relation) برقرار می شود؛ بنابراین عمل به این گرایش دارد که هرگونه حدی را بشکند و از هر مرزی بگذرد؛ بنابراین شکنندگی نهادها و قوانین بشری از خاصیت های

«عمل» است و به این خاطر است که آرنت «قوانین» و «قانون‌گذاری» را جزء «عمل» نمی‌داند و آن را جزء کار (work) بر می‌شمارد و بیان می‌دارد که مسأله‌ی «قانون‌گذاری نوشته شده» در شهر، در اندیشه‌ی روم به وجود آمد که در اثر آن «قلمرو اجتماعی» شکل گرفت. به عبارتی رومی‌ها به قانن‌گذاری اولویت داده و به عمل پشت نمودند. (آرنت، ۲۹۴: ۲۹۹: ۱۳۹۰)

۲.۸ پیکربندی ویژگی‌های «عمل»

از نظر آرنت نوعی «آشکارندگی» (Disclosive) و مطابق نگاه هوسرلی نوعی شکل‌گیری «بینا ذهنیت» و مطابق هایدگر نوعی «آگزیستانس» یا بروز وجود پدید می‌آید. از طریق این آشکارشدن، «روابط انسانی» و «دوستی‌ها» و «حوزه‌ی عمومی» شکل می‌گیرد. از نظر آرنت فرد در این فضای نمود یا فضای آشکارکنندگی به چهار طریق می‌تواند با دیگری ارتباط برقرار نماید؛ به این ترتیب که از طریق «زبان»، «قول»، «بخشش» و «قدرت»، که همه‌ی این موارد خود نشاندهنده‌ی «دوستی» هستند این ارتباط را برقرار می‌نماید.

در واقع آرنت «فضای عمومی» را «جهانی مشترک» می‌داند که محل بروز است (Space of appearance / فضای ظاهری). جهان مشترک آرنتی، حیطة‌ی سیاسی عمل مشترک است که میان همگان اشتراک دارد.

آرنت بیان می‌کند که شهر در یونان - که همان جهان مشترک است - حضور داشته و منظور خود از شهر را به عنوان همان دولت - شهر بیان می‌دارد. نکته‌ی مهم این است که این دولت - شهر را فیزیکی نمی‌داند بلکه آن را سازمانی مردمی می‌داند که از دل عمل کردن و سخن گفتن مشترک ایشان سر بر می‌آورد. (آرنت، ۳۰۳: ۱۳۹۰) بنابراین از نظر آرنت "سخن" در این فضای مشترک شکل می‌گیرد.

همچنین آرنت یکی دیگر از مقومات این فضای مشترک را «قدرت» می‌داند. به نظر می‌رسد که مفهوم قدرت از نظر او مفهوم فیزیکی نیست و می‌توان تأثیر هایدگر را در وی به وضوح دید. قدرت از نظر او به معنای نوعی «هستی» است. او در وضع بشر بیان می‌کند که قدرت آن چیزی است که حیطة‌ی عمومی انسان‌هایی که با هم عمل می‌کنند را شکل می‌دهد و شرط بقای قدرت را «با هم بودن انسان‌ها برای عمل کردن» می‌داند. همچنین بیان می‌نماید که قدرت همانند عمل، بی‌کران است. قدرت مانند توان نیست که حد و

مرزی فیزیکی در طبیعت بشر و در وجود جسمانی داشته باشد و یگانه حد و مرز قدرت دیگرانند که مبتنی بر وضع متکثر انسان ها در حوزه ی عمومی است و لازمه ی عمل می باشد. (آرنت، ۳۰۵: ۳۰۶، ۳۰۷، ۱۳۹۰)

بحث دیگر آرنت در مورد فضای عمومی، بحث «بخشایش» است. آرنت یکی دیگر از عناصری که در پیکره ی عمل وجود دارد را بخشایش می داند که به نظر می رسد در خود بخشایش نوعی دوستی مستتر است. از نظر آرنت بخشایش درست نقطه ی مقابل «انتقام» است که بخشش به صورت واکنشی نسبت به خطای اولیه و حتی چشم پوشی از آن مطرح می شود. و در اثر بخشایش «عمل» ادامه یافته و به این ترتیب نوعی عشق و دوستی در آن دیده می شود. (آرنت، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴: ۱۳۹۰)

عنصر دیگر قوام دهنده ی پیکره ی عمل، «قول» است. بر خلاف «بخشایش» که از نظر آرنت ریشه ی آن به دین مسیحیت بر می گشت، بحث «عهد بستن» به عشق و دوستی بر می گردد. به این صورت که آرنت «عهد بستن» یا «پیمان» را نوعی اخلاق می داند و آن را مستقیماً از خواست همزیستی با دیگران و در نظر گرفتن ایشان در عمل کردن برمی شمارد. (آرنت، ۳۵۶: ۳۵۷: ۱۳۹۰) به نظر می رسد آرنت عهد بستن را نوعی «خود آگاهی درونی» می داند که فرد در آن نسبت به خود تاملی می نماید؛ آن طور که سقراط می گوید: «انسان در اثر شناخت خود به عهد خود وفادار می شود و خیانت نمی کند.» و به این ترتیب «عمل کردن» در نگاه آرنت در حوزه ی خود شکوفایی «هرم مازلو» قرار می گیرد.

۳۸ مدرنیته و شکل گیری حوزه ی عمومی از دیدگاه آرنت

آرنت در کتاب حیات ذهن از اولویت «تفکر» نسبت به «عمل» بحث می نماید. کتاب حیات ذهن آرنت سه سال بعد از درگذشت وی به چاپ رسید. نکته ی حائز اهمیت در «وضع بشر» و «حیات ذهن» آرنت آن است که می خواهد بین «عمل» و «نظر» نسبت برقرار نماید و در اثر خود به نام «تفکر و ملاحظیات اخلاقی» پرسشی را مطرح می کند مبنی بر اینکه «تفکر چیست؟» از نظر آرنت «تفکر» منجر به شناخت بیشتر نمی شود بلکه «نوعی جست و جوی معناست و راجع به امور نامحسوس می باشد.» وی از تمثیلی استفاده می کند به نام تمثیل «پنلوپه».

همچنین آرنست سقراط را نماینده‌ی «تفکر» می‌داند و بیان می‌نماید که تفکر پیش از آنکه، ارزشی خلق کند ارزش‌ها را زیر سؤال می‌برد. تفکر انسان‌ها را به «گفتگو» با خودشان و می‌دارد و باعث «شناخت» فرد از خویش می‌شود و همچنین باعث می‌شود فرد به «قول و قرار» خود پایبند باشد یا به عبارتی با شرافت باشد. (جانسون، ۱۸۰: ۱۸۱):

۱۷۸: ۱۳۸۵: ۱۸۲) آرنست در حیات ذهن «سه فعالیت ذهن» را مشخص می‌نماید که به نظر می‌رسد با اثر قبلی خود به نام وضع بشر که سه گانه‌ی «زحمت»، «کار»، «عمل» را بیان نموده نسبت دارد به این صورت که فعالیت ذهن را مبتنی بر «تفکر»، «خواستن» و «داوری» کردن معرفی می‌کند که «تفکر» را مربوط به گذشته، «داوری» را مربوط به زمان حال، «خواستن» را مربوط به زمان آینده می‌داند. او تفکر را برای «عمل» و کاملاً سیاسی دانسته ولی داوری و خواستن را مرتبط به حوزه‌ی «کار» می‌داند. (جانسون، ۱۸۷: ۱۳۸۵)

به عبارت دیگر می‌توان گفت که «حیات ذهن» آرنست ادامه‌ی «وضع بشر» وی است؛ منتها با این تفاوت که در وضع بشر دیدگاهی در مورد «عصر مدرن» و «جهان مدرن» مطابق با سه گانه‌ی «کار»، «زحمت» و «عمل» دارد و «عصر مدرن» را مطابق با کشف آمریکا، اصلاح دینی و تلسکوپ می‌داند ولی «جهان مدرن» را مربوط به انفجار بمب اتم در ژاپن می‌پندارد. به عبارتی می‌توان گفت آرنست عصر مدرن را عصر ریاضی گونه کردن جهان می‌شمارد. (آرنست، ۱۳۹۰: ۳۸۷-۳۹۳) به همین دلیل آرنست را می‌توان «منتقد مدرنیته» نامید زیرا در کتاب وضع بشر از نقطه‌ای به نام «نقطه‌ی ارشمیدوسی» نام می‌برد. به این معنی که در عصر مدرن قمر مصنوعی به وجود آمد و با قمر مصنوعی به فضا رفتند و کره‌ی زمین را از منطقه‌ای بالاتر از آن دیدند که چنین اتفاقی قبل از آن مقدور نبود. به عبارت دیگر انسان‌ها در عصر مدرن از نظر آرنست از یک سو به فضا رفتند و از سوی دیگر به درون خود فرو رفتند و نتوانستند در این عصر جهان مشترک عمل را با آن پیکربندی مذکور بسازند. پس نتوانستند وارد «حوزه‌ی عمل» شوند و «از خود بیگانه» شدند و به این ترتیب در حیطه‌ی زحمت و کار، در عصر مدرن ماندند. (آرنست، ۱۳۹۰: ۳۸۵: ۳۹۲: ۳۹۳)

۴۸ نسبت بین «تفکر» و «زبان» از نظر آرنست

حال باید بگوییم که این ارتباط از طریق زبان هم برقرار می‌شود. در اینجا است که آرنست از ارسطو بسیار تأثیر می‌گیرد و می‌گوید: «هرچند ارسطو «زبان» را از «نفس» گرفت ولی در

واقع زبان را به «ذهن» می توان نسبت داد. در اینجا زبان بسیار نقش مهمی دارد. آرنت می گوید: «فعالیت‌های ذهنی که خودشان «دیدار ناپذیر» هستند و با امور دیدار ناپذیر سر و کار دارند؛ تنها از طریق «سخن» آشکار می شوند. آنچه که برای سخن اقتضا می کند از نظر ارسطو «نفس» ما بود متنها از نظر آرنت «ذهن» ما می باشد. (آرنت، ۱۳۹۹: ۱۴۸) به نظر می رسد «تفکر» که مربوط به گذشته است عامل انسجام دهنده ی «داوری» که مربوط به زمان حال و «خواستن» که مربوط به زمان آینده است می باشد و بروز این انسجام از طریق زبان متجلی می شود.

۵.۸ نقش دوستی و تخیل در اندیشه آرنت

در نظر آرنت «دوره ی اعصار ظلمانی» در واقع همان قرن بیستم و بروکراسی ها و توتالیترایسم بود که بر این قرن سایه افکنده بود. آرنت اذعان دارد که اعصار ظلمانی مسأله ی تازه ای در زندگی بشر نیست و هنگامی است که «قلمرو عمومی» به خطر می افتد و تناقضی است که میان «سخن» و «عمل» پدید می آید؛ ولی از نظر آرنت حتی در ظلمانی ترین اعصار نیز امکانی برای پرتو افکندن و روشن ساختن، وجود دارد. (جانسون، ۱۳۸۵: ۱۲۸)

آرنت در واقع در این اثر از روشی به نام «روایت شناسی» استفاده می کند و نسبتی را بین داستان، تکرر و عمل برقرار می نماید. از نظر آرنت روایت و داستان گویی معنایی در عمل است و نوعی تکرر در داستان گویی دیده می شود زیرا داستان ها می توانند معانی را آشکار سازند بی آنکه آن معنا را محدود و محصور در تعاریف از پیش تعیین شده نمایند. از نظر آرنت زندگی هر شخصی داستانی دارد. آرنت در این اثر خود به داستان ده نفر به نام های «لسینگ»، «روزا لوکزامبورگ»، «پاپ ژان پل بیست و سوم»، «کارل یاسپرس»، «دینسن»، «هرمان بروخ»، «والتر بنیامین»، «برتولت برشت»، «والدمار گوریان»، «رندال جرل» اشاره می کند که در این داستان گویی ها عامل «تخیل» برای شکل گیری طرح داستان نقش مهمی داشته است. برای مثال آرنت در داستان «لسینگ و دوستی» تمایز مهمی را میان دوستی و برادری برقرار می کند. «برادری» به معنای «سهیم شدن در رنج» است و میان مظلومان و استثمار شدگان شکل می گیرد. در برادری احساس نیرومند گرما و پیوند شکل می گیرد اما این احساسات به این آسانی به کسانی که در آن رنج بخصوص سهیم نیستند

منتقل نمی‌شود. ولی دوستی سهیم شدن در شادی و گفتار است. همچنین آرنت تأکید می‌کند که لیسینگ با صراحت می‌گوید دوستی یک امر شخصی و خصوصی نیست بلکه اقتضاعات سیاسی دارد. در دوستی، «جهان» موضوع «گفتگو» است. دوستی ربطی به «توافق نظر» و «اشتراک در حقیقت» ندارد. دوستی میان آدمیان شکل می‌گیرد که در آن فضای «تکثر»، «تنوع» و «اختلاف انسانی» حفظ می‌شود. در نظر لیسینگ هر آموزه‌ای که در اصل و اساسش بتواند امکان دوستی میان دو انسان را سد کند باید طرد شود و او تکثر انسانی را در حوزه‌ی عمل به رسمیت می‌شناسد. (جانسون، همان: ۱۲۷-۱۳۵)

در حیات ذهن، آرنت با سه مقوله‌ی «تفکر»، «خواستن»، «داوری» رو به رو است که در اینجا منظور آرنت از «تخیل» قابلیت است که از حس، فراتر می‌رود. آرنت در کتاب حیات ذهن به مسأله‌ی نسبت بین «تخیل» و «تفکر» می‌پردازد. آرنت بیان می‌نماید که در «در زبان یونانی کلمه‌ی «دانستن» یا «شناختن» مشتق از کلمه‌ی «دیدن» است؛ یعنی اول «می‌بینیم» بعد «می‌شناسیم». پس از آن از فعل دیدن با نام (Idein / دیدن)، (Eidenia / دیده بودن) یاد می‌کند و می‌گوید: «هر «تفکری» برخاسته از «تجربه» است؛ اما تجربه بدون «تخیل» هیچ معنایی ندارد و بی‌معناست.» (آرنت، ۱۳۹۹: ۱۳۱-۱۳۴)

۹. نتیجه‌گیری

هانا آرنت یکی از بزرگترین فیلسوفان زن قرن بیستم است که آثاری مانند توتالیتاریسم، وضع بشر، آیشمن در اورشلیم، حیات ذهن، انقلاب و آثار دیگری به همراه مقالات متعدد نگاشته است. در این مقاله بیشتر تمرکز ما روی کتاب «وضع بشر» او و چرخشی که وی در کتاب «حیات ذهن» - یعنی چرخشی که از «تقدم نظر بر عمل» در «وضع بشر» به سوی «تقدم عمل بر نظر» در «حیات ذهن» - می‌کند دارد. به نظر می‌رسد که از نظر روشی روش نگارش وضع بشر آرنت مشابهت‌هایی با اثر «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین و فیلسوفان آکسفورد در انگلستان، مانند ژان آستین و نظریه‌ی اسپیچ‌اکت (کنش زبانی) او دارد. همچنین از نظر اندیشه‌ی سیاسی اثر «وضع بشر» آرنت را می‌توان اثری دانست که در آن به «امر سیاسی» می‌پردازد به صورتی که امر سیاسی در آرنت در «حوزه‌ی عمومی» و از طریق ایجاد «بینا ذهنیت» و «زبان گفتاری» شکل می‌گیرد.

آرنت در کتاب «توتالیتراریسم» که قبل از «وضع بشر» نگاشته به سه گانه ی دیگری در مورد ریشه های توتالیتراریسم اشاره می کند؛ از جمله «یهودی ستیزی»، «امپریالیسم» و «توتالیتراریسم» که از نظر تاریخی این موارد را مورد بررسی قرار می دهد. به نظر می رسد آرنت بیشتر در «توتالیتراریسم» به امحاء «فضای عمومی» و قوام گرفتن «فضای اجتماعی» به صورت تمامیت خواهانه و از بین رفتن «فردیت» و «تکثر» و ایجاد «انزوا» و «تنهایی» و «همسان شدن» همه ی انسان ها توسط حکومت های - به قول خود او - توتالیتار مانند نازیسم و استالینیزم معتقد است. البته در عصر حاضر حکومت کره ی شمالی، مائوئیسم چین و پل پوت کامبوج را هم می توانیم ذکر کنیم. بنابراین به نظر می رسد «وضع بشر» آرنت پاسخی به تبلور عرصه ی «عمل» (Vita Activa) نسبت به «نظر» (Vita Contemplativa) و در نظر گرفتن «تکثر» و «فردیت» و به عبارتی به رسمیت شناختن تکثر و تفاوت های انسانی برای «کنش» و «خلاقیت» است که وی برای مرتفع ساختن این امر ابزاری چون دوستی، بخشایش، کنش و سنت پویا را که جنبه ی پراکسیس داشته و به یک معنا عمل هایی توأم با نظر می باشند معرفی می نماید که از این طریق با ایجاد بینادذهنیت حوزه ی عمومی و امر سیاسی به معنای واقعی شکل می گیرند، که این همان نتیجه ایست که در فضای توتالیتار غیر ممکن خواهد بود.

آرنت در اثر دیگر خود به نام «آیشتن در اورشلیم» به مسئله ی «شر» و ارتباط آن با «حوزه ی اجتماعی» می پردازد و به نظر می رسد آیشتن را انسانی می داند که تنها در حوزه ی «کار» فعالیت می نموده یعنی انسانی که در آن «رفتار» به جای «تفکر» نشسته بوده است و بیان می نماید که آیشتن در چارچوب نازیسم، بدون تفکر، کاملاً رفتاری عادی را انجام داده است. از این منظر آرنت در آخرین اثر خود به نام «حیات ذهن» به اولویت «تفکر» بر «عمل» می پردازد.

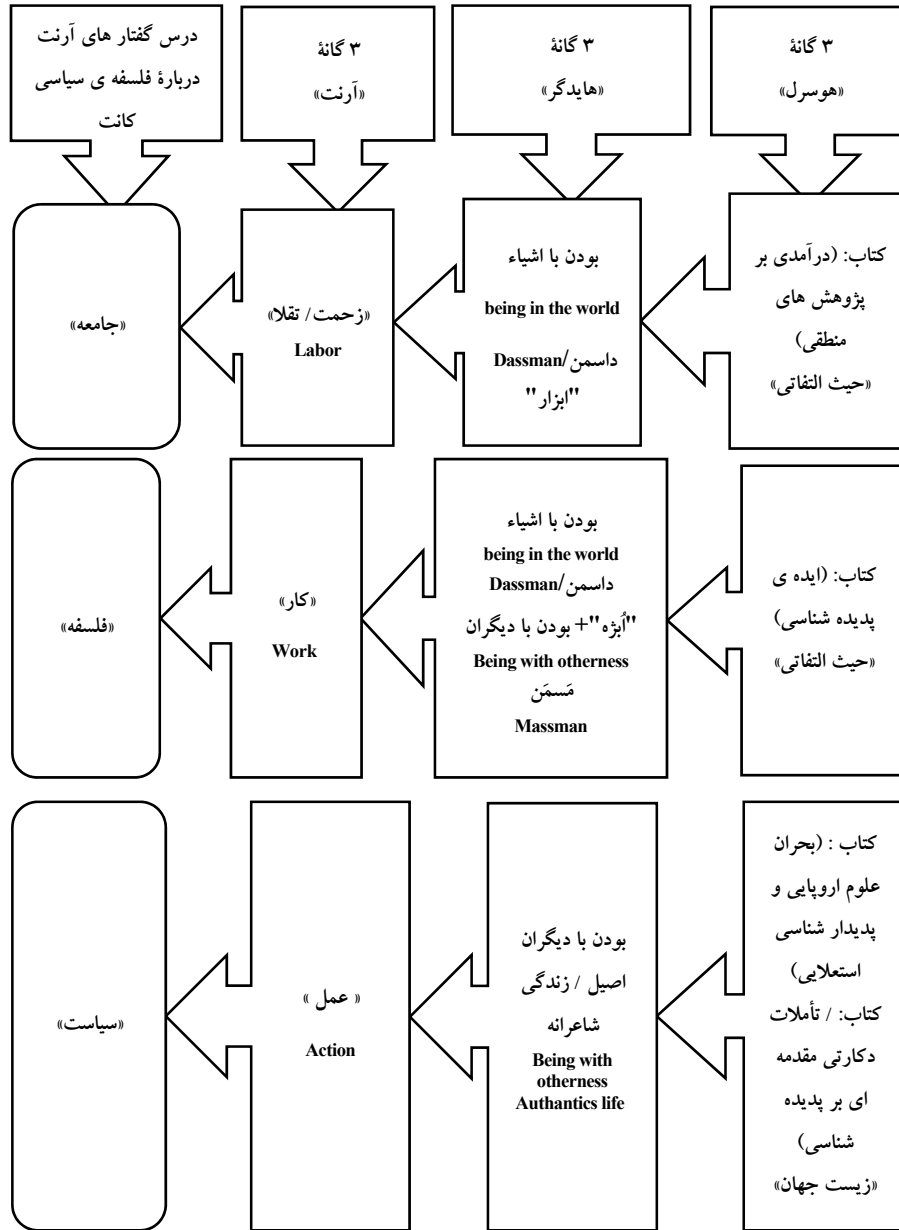
به نظر می رسد از نظر آرنت «قوه ی تخیل» هنگامی که در جهت «تکثر گرایی» و «رشد فردیت» به کار برده شود به «خلاقیت» و «عمل» منجر می شود که «وجه مثبت تخیل» است و آثار هنری، رُمان ها، دوستی ها همه بر اساس این تخیل مثبت شکل می گیرند. اما هنگامی که یک تخیل سازمان یافته برای از بین رفتن تکثر و نیز ایجاد شیوه ی واحد زندگی - مانند عملکردی که دولت های تمامیت خواه یا توتالیتار به کار می برند و از طریق تبلیغات و تصویر سازی و رسانه ها این شیوه را به توده ها تزریق می کنند - ایجاد شود در واقع در

این نمود، «تخیل» «وجه منفی» می‌یابد. بنابراین «تخیل» هم در «حوزه‌ی عمومی» کاربرد دارد و برای شکل‌گیری «عمل» - آنطور که آرنت در وضع بشر می‌گوید- ضروری است و در عین حال هم می‌تواند در خدمت دولت‌های توتالیتر برای رسیدن به اهدافشان باشد که این دو کارکرد را می‌توان به یک معنا دو لبه‌ی تخیل نامید.

در کتاب «انقلاب» آرنت نیز می‌توان سه گانه‌ی «زحمت»، «کار» و «عمل» را مشاهده نمود. به این ترتیب که انقلاب آمریکا از آنجا که از نظر آرنت بنیاد تازه‌ای را بنا نهاد در حیطه‌ی عمل است، انقلاب فرانسه که انقلاب طبقه‌ی سوم بوده (پادشاه، فئودال، عموم مردم) در واقع در آن انقلاب در حیطه‌ی کار تنزل یافت و انقلاب کمونیستی روسیه نیز در حیطه‌ی زحمت قرار گرفت.

در ارتباط با سوال این مقاله می‌توان بیان داشت که «تخیل» هم در ارسطو و هم در آرنت در شکل‌گیری «دوستی» و «فضای عمومی» نقش به‌سزایی دارد با این تفاوت که سلسله‌مراتبی که ارسطو در اندیشه‌ی خود از آن بحث می‌کند - به این دلیل که در اندیشه‌ی کلاسیک قرار دارد- «وجه نورماتیو» یا تجویزی یا هنجاری دارد یعنی به نوعی در یک فرایندی از «هست» به «باید» شکل می‌گیرد و شکل‌گیری آن امری ضروری است؛ اما سلسله‌مراتبی که آرنت از آن می‌گوید «وجه توصیفی» و امکانی دارد.

در مورد ارتباط آرنت با هایدگر و تفکیکی که وی بین «زحمت»، «کار» و «عمل» قائل می‌شود می‌توان گفت که «وجه زمان» در آرنت بسیار نزدیک به مفهوم زمان در هایدگر است؛ به این معنی که همان‌طور که هایدگر از زمان اگزیستانسیال بحث می‌کند یعنی بروز «درون به بیرون» و «بیرون به درون» که نزدیک به شهود هوسرل نیز می‌باشد، آرنت این مفهوم را به وجه انضمامی‌تر در سه گانه‌ی «تفکر»، «داوری» و «خواستن» بیان می‌کند؛ به این معنا که «تفکر»، مربوط به «گذشته»، «خواستن» مربوط به «آینده» و «داوری» مربوط به زمان «حال» است و به نظر می‌رسد که این سه گانه‌ی آرنت یک «سه گانه‌ی زمانی» است؛ به این معنا که «تفکر»، خاطره ساز و «خواستن»، تخیل ساز می‌باشد و در ارتباط با سؤال این تحقیق، «دوستی» و «تخیل» در «فضای عمومی» از طریق یک حرکت دیالکتیکی بین «گذشته»، «حال» و «آینده» شکل می‌گیرند. در پایان، نمودار ذیل مدعایی است برای پاسخ به سؤال پژوهش:



کتاب‌نامه

- ارسطو (۱۳۹۸)، اخلاق نیکوماخوس، (جلد ۱ و ۲)، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، آگاه.
- آرنت، هانا (۱۳۵۹)، خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، میان گذشته و آینده، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- آرنت، هانا (۱۳۸۹)، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۳۹۴)، حیات ذهن، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- آرنت، هانا (1398)، آیشمن در اورشلیم: گزارشی در ابتدال شر، ترجمه زهرا شمس، تهران، برج.
- آرنت، هانا (۱۳۹۸)، آیشمن در اورشلیم، ترجمه زهرا شمس، تهران، برج.
- آلتبرند، جانسون، پاتریشیا (۱۳۸۵)، فلسفه‌ی هانا آنت، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- بحرانی، مرنضی، شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۷)، بررسی زبانی نسبت دوستی و ریاست در اندیشه‌ی سیاسی فارابی، فصلنامه‌ی تحقیقات فرهنگی، سال اول، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۸۷، صص ۱۵۹-۱۹۱.
- بل، دیوید (۱۳۸۹)، اندیشه‌های هوسرل، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- پترسن، متیو (۱۳۹۱)، عرصه سیاست سبزدرنظریه‌های روابط بین‌الملل، به کوشش اسکات برچیل و دیگران، ترجمه حمیرا مشیرزاده و روح‌الله طالب‌آرانی، تهران، میزان، صص ۳۳۷-۳۶۹.
- جانسون، پاتریشیا آلتبرند (۱۳۹۳)، فلسفه‌ی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- جهانبگلو، رامین، (۱۳۷۲)، "کانت و روشنگری"، شماره ۳۷، کلک، فروردین ۱۳۷۲.
- راولز، جان (۱۳۸۵)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، هوسرل در متن و آثارش، تهران، نشر نی.
- سلمانی، علی (۱۳۹۷)، نقد و بررسی رومن اینگاردن از پدیدارشناسی هوسرل، سال هفتم، شماره‌ی ۱۴، پاییز و زمستان ۹۷، صفحات ۱۴۳ تا ۱۶۰، پژوهش‌های هستی‌شناختی دو فصل‌نامه‌ی علمی پژوهشی.
- قاسمی، ح (۱۳۷۲)، برداشت‌های متفاوت از امنیت ملی، فصلنامه سیاست دفاعی، سال اول، شماره دوم، بهار، صص ۵-۵۵.
- کاظم‌زاده، پروین (۱۳۹۰)، آتمن و برهمن در اوپنیشادها و مکتب ودانته، مطالعات معنوی، پیش شماره‌ی دوم، پاییز ۱۳۹۰.

- گاتری دبلیو.کی.سی. (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه ی یونان، ترجمه مهدی قوام صفری، جلد سیزدهم، تهران، فکر روز.
- لی، بردشا (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۴)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۹) نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل: در حاشیه اما گریزناپذیر، سیاست جهانی، صص ۳۳-۶۸.
- مورگنتا، هانس (۱۳۷۹)، سیاست میان ملتها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- نظری، حمیدرضا (۱۳۷۳)، اندیشه‌های مارتین هایدگر، کیهان اندیشه، شماره ۵۷.
- نورانی جورجاده، ام البنین، نورانی جورجاده، زهره، نورانی جورجاده، نرگس (۱۳۹۴)، تحلیل تطبیق اندیشه و آرا تربیتی علامه محمد طباطبایی و کنفوسیوس، کنفرانس ملی دستاوردهای نوین جهان در تعلیم و تربیت روانشناسی، حقوق و مطالعات فرهنگی - اجتماعی، تهران ۱۳۹۴.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۷)، پژوهش‌های منطقی، ترجمه محمد رضا قربانی، تهران، فرهنگ صبا (رخداد نو).
- هوسرل، ادموند (۱۳۹۷)، ایده‌ی پدیدارشناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی فرهنگی.