



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواری نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

## هانا آرنت و تفکر سیاسی در قرن بیستم

فرانک دپه  
ترجمه‌ی: داریوش آرام



مرداد 1401

**مقدمه‌ی مترجم:** آثار هانا آرنت، خواسته یا ناخواسته، از همان ابتدا در خدمت جنگی ایدئولوژیک علیه چپ قرار گرفت. امروزه که بار دیگر جنگ سرد رونق گرفته است، تا جایی که به شکلی مبتذل روسیه‌ی کنونی را هم چپ می‌خوانند، رجوع به اندیشه‌های هانا آرنت بیش‌تر هدفی سیاسی و ایدئولوژیک را دنبال می‌کند تا کنکاشی در اندیشه‌ی سیاسی.

این اهداف ایدئولوژیک در ایران به شکل عریان‌تری خود را نشان می‌دهد. چپ‌ستیزی از رژیم اسلامی حاکم تا خاندان از حاکمیت افتاده‌ی پهلوی را در بر می‌گیرد. در این میان طیفی از «نظریه» پردازان رنگارنگ را هم باید لحاظ کرد که در زمانه‌ای که می‌توان آن را پس‌واقعیت خواند، بی‌نیاز از هر استدلال و واقعیت تاریخی، چپ را آماج حملات بی‌پایه‌ی خود قرار داده و هرآنچه بتوانند از آرای آرنت در خدمت چپ‌ستیزی خود بهره می‌برند.

فرانک دپه (Frank Deppe) اندیشمند سیاسی و پرفسور پاره‌وقت دانشگاه ماربورگ آلمان، در ۱۵ ژوئیه ۲۰۰۶ در سخنرانی‌اش به هنگام وداع به موضوع «بحران و نوسازی نظریه‌ی مارکسیستی» پرداخت. در متن زیر او به جایگاه هانا آرنت در اندیشه‌ی سیاسی قرن بیستم، که موضوعی است مورد مناقشه، می‌پردازد. زمانی که او به این مناقشه وارد شد، تصور نمی‌شد جنگ سرد رونقی دوباره پیدا کند. خواندن نوشتار او کمکی است به درک بهتر جایگاه آرنت در اندیشه‌ی سیاسی امروز.

\*\*\*

هانا آرنت اکنون بعنوان یکی از مهم‌ترین نمایندگان تفکر سیاسی در قرن بیستم به رسمیت شناخته شده است. اخیراً این موضوع با حضور همیشگی‌اش در رسانه‌ها به مناسبت صدمین سال تولدش در اکتبر ۲۰۰۶ آشکار شد. در انتقادی از خود به یاد آوردند که چپ آلمان (از جمله چپ آلمان غربی) عمدتاً هانا آرنت را «در جایگاه راست قرار داده بودند»؛ از طرف دیگر بعد از چرخش سال‌های ۱۹۸۱-۱۹۹۱، جایگاه والای او به‌عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز سیاسی قرن بیستم به سرعت از سوی تعداد قابل‌ملاحظه‌ای از چپ‌ها ستایش شد. چنین چرخش‌هایی احتیاط را گوشزد و پرسش‌هایی را برمی‌انگیزاند. خود او از چنین برچسب‌هایی بیزار بود. بنا به نظر گرت شفر (Gert Schäfer 1997:128) به نظر می‌رسید او در دوران زندگی‌اش بین چند صندلی می‌نشیند و می‌گفت: «من هیچ‌کجا نیستم. من به واقع نه در جریان اصلی حرکت می‌کنم نه در هیچ اندیشه‌ی سیاسی دیگری.» [۱] او آزادی را برگزید تا اسیر نباشد و خود را همچون «روحي کاملاً مستقل» توصیف کرد. او در نامه‌ی مشهور به گرشم شوئلم در مناقشه‌ی مرتبط با گزارش - آیشن خود نوشت: «چیزی که شما را آزرده می‌کند، این است که استدلال‌ها و رویکرد من با آنچه عادت دارید، متفاوت است؛ به عبارت دیگر: نکته‌ی ناراحت‌کننده این است که من مستقل هستم. مقصودم از این عبارت این است که از سویی به هیچ سازمانی تعلق ندارم و همیشه فقط برای خودم حرف می‌زنم، و از سوی دیگر من اعتماد بسیاری به عبارت **خودت فکر کن** لسینگ دارم، که به نظر من هیچ ایدئولوژی،

هیچ باور عمومی و هیچ «اعتقادی نمی‌تواند جای‌گزین آن شود.» (Arendt 1999: 185)[۲]

همچنین انتساب او به دانش‌رشته‌ای دانشگاهی نظیر فلسفه، فلسفه‌ی سیاسی یا علم سیاست ساده نیست. او نمی‌خواست «فلسوفی سیاسی» باشد، بلکه می‌خواست سیاست را با «چشم‌اندازی باز شده توسط فلسفه» واکاوی کند (Schäfer 197: 140). او در گفت‌وگویی با گونتر گاوس در سال ۱۹۶۴ گفت: «حرفه‌ی من - اگر اصلاً بتوان از آن چنین سخن گفت - نظریه‌ی سیاسی است.» (Arendt 2005:46) علم مدرن سیاست که - ابتدا در ایالات متحده - همچون جامعه‌شناسی به‌عنوان علم اجتماعی تجربی تعریف می‌شود، نزد او بیگانه بود. بدون شک او به صف روشنفکران بزرگ قرن بیستم تعلق دارد که صدمین سالگرد تولدش در آغاز قرن بیست‌ویکم مناسبتی شد برای مورد توجه قرار دادن دوباره‌ی این «قرن بی‌نهایت‌ها» (هابسام) و روشنفکرانش نظیر تئودور آدرنو (متولد ۱۹۰۳)، ژان پل سارتر (۱۹۰۵)، ولفگانگ آبنبروت (همچون هانا آرنت متولد ۱۹۰۶) یا هربرت ورنر، سیاست‌مدار حزب کمونیست آلمان و حزب سوسیال دموکرات آلمان، که استحاله‌ی سیاسی‌اش هنوز هم پرسش‌های بسیاری را مطرح می‌کند. البته آدولف آیشمن هم‌چون هانا آرنت در همان سال [۱۹۰۶] متولد شد، سازمان‌دهنده‌ی نابودسازی یهودیان اروپا که آرنت به‌عنوان ناظر جریان دادگاه در سال ۱۹۶۱، او را کمتر تجسد «شر» فی‌نفسه قلمداد کرد و بیش‌تر کارمندی دانست که وحشت نظام توتالیتاری و به‌ویژه کشتار توده‌ای انسان‌ها را بدون احساس گناه - همچون مجری یک ماشین بوروکراتیک فرماندهی - به‌اجرا درآورد و از این‌رو - حداقل در پیشگاه دادگاه - به «شر» ظاهر یک امر مبتذل را اعطا کرد.

کار هانا آرنت که با کتابی درباره‌ی توتالیتاریسم آغاز شد و نخستین بار در سال ۱۹۵۱ در آمریکا منتشر شد و شهرت جهانی او را رقم زد، به عصر جنگ سرد پس از پایان جنگ جهانی تعلق دارد. اگر ما انکشاف‌گرایی‌های اصلی تفکر سیاسی - مثل لیبرالیسم، محافظه‌کاری و سوسیالیسم - را به‌طور فشرده جمع‌بندی کنیم [۳]، خواهیم دید که دسته‌بندی‌کردن هانا آرنت [در یک گرایش] آسان نیست. لیبرالیسم (به‌عنوان گرایش اصلی تفکر بورژوازی) در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم به بحران عمیقی دچار می‌شود. از یک سو با برآمد سوسیالیسم و جنبش کارگری مواجه شد، که خود در خلال جنگ جهانی اول و پس از آن به دو گرایش بزرگ - در حال ستیز با یک‌دیگر - یعنی کمونیسم و سوسیال‌دموکراسی تجزیه شد. از سوی دیگر، افسون محافظه‌کارانه‌ی دولت مقتدر و طبیعی‌سازی نابرابری اجتماعی با برآمد ایدئولوژی‌های امپریالیستی ترکیب شد که سیاست‌های توسعه‌طلبانه‌ی دولت‌های قدرت‌مند امپریالیستی را تجلیل می‌کرد و خواستار اتخاذ سیاست‌های توسعه‌طلبانه و ستیزه‌جویانه در خارج و حمایت از اقدامات سخت‌گیرانه در داخل علیه «خطر سرخ» بود. سوسیال‌داروینیسم، آغازگاه آموزه‌های زیست‌شناسانه‌ی نژادی (از جمله یهودستیزی) این کارکرد را هم برای سیاست امپریالیستی داشتند که بنیانی توده‌ای علیه چپ را تضمین کنند. تاریخ‌دانانی که به تاریخ فلسفه، هنر و ادبیات می‌پردازند، به این دوره معمولاً به مثابه زمانه‌ی «شورش» علیه عقل‌گرایی و پوزیتیویسم

ارجاع می‌دهند. آنان در این رابطه نه فقط به فردریش نیچه بلکه به فلسفه‌ی هنری برگسون و روانکاو زیگموند فروید نیز اشاره می‌کنند. باور بورژوازی به مفهوم «فرد» به‌عنوان حامل روشننگری و باور به این‌که در تاریخ جامعه‌ی بورژوازی هم‌هنگام عقل به‌عنوان پیشرفت به واقعیت تبدیل می‌شود، از بنیان به لرزه درآمده بود. (مقایسه کنید با Deppe (1999: 109 ff.

«اوت ۱۹۱۴» «عصر فجایع» (هابسبام) را با دو جنگ جهانی، انقلاب‌ها (پیش از همه انقلاب اکتبر، اما همچنین شروع انقلاب ضداستعماری و جنگ داخلی در چین)، بحران اقتصادی جهانی، رژیم‌های فاشیستی، قتل‌عام یهودیان اروپا توسط فاشیسم آلمانی («هولوکاست») و سرانجام با رژیم استالینی، که در امواج دستگیری‌ها و دادگاه‌های دهه‌ی ۳۰ به نخستین نقطه اوج خود رسید، گشود. میشل وینوک مورخ فرانسوی روشنفکران (۱۹۹۹)، روشنفکرانی را که این گسست‌ها را - از روزگار زیبا (Belle Epoque) [۴] تا عصر فجایع و سرانجام تا تحکیم نظام متخاصم [جهانی] به واسطه‌ی سلاح‌های اتمی در جنگ سرد (هم‌زمان همراه با چاشنی کاملاً تند ایدئولوژیک) - از سرگذرانده و بر آن تأمل کردند، به‌عنوان «نسل بحران» (Generation de la Crise) می‌نامد.

هانا آرنت - دختری از خانواده‌ای محترم و دانشجوی بااستعداد فلسفه (نزد هایدگر و یاسپرس) - به‌عنوان زنی جوان تقریباً تمایل سیاسی نداشت. با کورت بلومنفلد، رئیس انجمن صهیونیستی آلمان، در ۱۹۲۶ در هایدلبرگ آشنا شد. (Arendt/Blumenfeld 1995) آرنت همراه با نخستین همسرش گونتر اشترن (الیاس گونتر آندرس) از ۱۹۲۹ در برلین ساکن بود. آرنت به‌واسطه‌ی کار روی تاریخ زندگی راحل فارنهاگن (Rahel Varnhagen) با هویت یهودی خود، معضل هم‌رنگ شدن با جامعه و یهودستیزی کنار آمد. سال ۱۹۳۳ زندگی او را به‌طور ریشه‌ای تغییر داد: بعد از بازداشتی کوتاه توسط گشتاپو به پاریس گریخت. در آن‌جا تا ۱۹۴۰ و تعقیب و فرار دوباره، برای سازمان‌های صهیونیستی کار می‌کرد. در پاریس با والتر بنیامین دوست بود و با همسر دومش، هاینریش بلوشر، آشنا شد. در ۱۹۴۱ (همراه بلوشر و مادرش) موفق به مهاجرت به آمریکا شد. از این زمان او ساکن نیویورک شد و ابتدا برای مجله‌ی مهاجران آلمانی-یهودی به نام *در آف‌بائو* (Der Aufbau) کار می‌کرد. تا زمانی‌که شهروندی آمریکا را در ۱۹۵۱ کسب کرد، «فاقد تابعیت» بود. بعد از موفقیت کتابش، *خاستگاه‌های توتالیتاریسم*، در سال ۱۹۵۱ او دیگر نویسنده، مقاله‌نویس و دانشمندی با شهرت جهانی بود. در تعداد زیادی از دانشگاه‌های برجسته آمریکا سمت پروفیسور مهمان را به‌عهده گرفت. برای ارائه‌ی سخنرانی همواره به اروپا و آلمان سفر می‌کرد [۵] و انبوهی از جوایز و بزرگداشت‌ها نثارش می‌شد. [۶] در سال‌های پیش از مرگش (۱۹۷۵) او عنوان پروفیسوری در مدرسه‌ی جدید تحقیقات اجتماعی نیویورک را داشت. بهترین دوستانش به‌عبارتی مرشدان او پیش از این از دنیا رفته بودند: کارل یاسپرس ۱۹۶۹؛ همسرش هاینریش بلوشر ۱۹۷۰؛ فقط مارتین هایدگر کمی بعد از او در مه ۱۹۷۶ از جهان رفت.

هانا آرننت تجسد نوعی از روشنفکرانی بود که از طریق نوشته‌هایشان تأثیر سیاسی نامتعارفی بر افکار عمومی می‌گذاشتند، ولی خودشان به لحاظ سیاسی در هیچ سازمانی شرکت نداشتند. آرننت از دهه‌ی ۱۹۵۰ از همه‌ی سازمان‌های سیاسی فاصله گرفته بود. [۷] او نماینده‌ی نوعی جامعه‌ی روشنفکری نیویورک بعد از جنگ بود که فرهنگ روح آزادشان را آمریکایی‌ها با مفهوم «لیبرال» پیوند می‌زنند و آن را - بسته به این‌که تا چه حد در سمت راست ایستاده باشند - به‌عنوان دشنام برای روشنفکر منتقد نیز به‌کار می‌برند. محیط روشنفکری پیرامون مجله‌ی *پارتیزان ریویو* (*Partisan Review*) نیز با حضور مهاجران، یهودیان و کمونیست‌های سابق (معمولاً یک نفر) مشخص می‌شد. مکاتبات میان آرننت و ماری مک‌کارتی نویسنده، منبع باارزشی است برای شناختن این محیط. (Arendt/McCarthy 1995) با این وجود، هانا آرننت - به‌عنوان نویسنده‌ی [کتابی] پرفروش، که در آن ناسیونال سوسیالیسم و کمونیسم به‌عنوان گونه‌هایی از سلطه‌ی توتالیتر مشخص شده بودند - در آرایش رزمی ایدئولوژیک جنگ سرد «زن نقش اول» بود. تعداد بی‌شماری از مقالات او در نشریاتی منتشر می‌شد که از طرف سیا تأمین مالی می‌شدند (از جمله نقد کتاب پتر ننتل درباره‌ی رزا لوکزامبورگ). این یکی از دلایلی بود که چپ‌ها در غرب، که ایدئولوژی دوست-دشمن جنگ سرد را نپذیرفته بودند و - همچنین تحت شرایط سرکوب جدید (مک‌کارتیسم/ممنوعیت حزب کمونیست آلمان در جمهوری فدرال آلمان) - با هم‌سان‌سازی «سرخ» و «قهوه‌ای» مخالف بودند [۸]، از هانا آرننت فاصله‌ی انتقادی بگیرند.

یکی از نخستین [آثار] منتشرشده هانا آرننت عنوان *یهودی رانده‌شده* (۱۹۴۴) را داشت. او به این وسیله تجربه‌ی شخصی خود را به‌عنوان فراری، فاقد تابعیت و به‌عنوان زندانی اردوگاه گورس (Gurs) در جنوب فرانسه توصیف می‌کند. هم‌هنگام او یک نشانه‌ی اساسی «عصر توتالیتر» را مشخص می‌کند و یکی از تکان‌دهنده‌ترین فصل‌ها را - و امروز هم موضوعیت دارد - را در کتاب *توتالیترسیم* خود درباره‌ی «مردم فاقد تابعیت» به آن اختصاص داده است. (Arendt 1986: 426 ff.) در پایان این فصل او می‌نویسد: «این یک وضعیت بی‌حقوقی قدیمی آزادی پرنده است که امروزه بی‌تابعیتی بر فراریان در تمام جهان اعمال می‌کند، فقط این پیش‌شرط که بی‌حقوقی قدیم پیامد یک عمل بود که فرد مرتکب به‌وسيله‌ی آن خود را از جامعه‌ی انسانی به‌طور خودخواسته طرد می‌کرد، دیگر درکار نیست... گویا چنین است که یک جامعه‌ی جهانی کاملاً درهم‌تنیده‌ی متمدن، بربرها را درون خود پرورش داده است، در همان حال که در یک فرآیند تجزیه‌ی درونی میلیون‌ها بی‌شمار انسان را به یک شرایط زیستی می‌راند که اساساً شبیه قبایل وحشی یا بربرهایی هستند که خارج از هرگونه تمدن زندگی می‌کنند» (همان‌جا، ۴۷۰). در آن‌جا - در پایان کتاب، پس از آن‌که او اردوگاه‌های مرگ [نازی] و سازوکار «نابودی انسان» و «تحقیر فرد» را نیز تحلیل کرد (همان‌جا، ۶۷۶) - نشان می‌دهد که «خطر عظیم ابداعات توتالیتر، سطحی‌ساختن انسان است... (زیرا) در عصر رشد سریع جمعیت و گسترش بی‌وقفه‌ی بی‌سرزمینی و بی‌وطنی، در همه‌جا بطور مدام توده‌ای از انسان‌ها به معنای مقولات فایده‌گرانه در واقع "سطحی" می‌شوند.» (همان‌جا، ۷۰۲)

کار هانا آرننت در هم‌تنیده با تلاش‌هایی است برای دادن پاسخ به دلایل فاجعه‌های قرن بیستم. او در مقام روشنفکر مایل بود سهمی داشته باشد در این‌که - همان‌گونه که آدورنو (85: 1969) [۹] یک‌بار صورت‌بندی کرده بود - «آشویتس بار دیگر وجود نداشته باشد». آدورنو اضافه کرده بود: «بربریت ادامه دارد، مادامی که آن شرایطی که بازگشت‌اش را ایجاد کرده بودند ادامه پیدا کنند». این دو مسئله طبیعتاً تمامی نسل روشنفکرانی را که از عصر «فجایع» جان سالم به‌در برده بودند، به تحرک درآورد. ما نزد هانا آرننت با تشخیصی از بحران قرن مواجه می‌شویم که آشکارا متفاوت است با تحلیل‌های چپ - در سنت مارکسیسم - که مبتنی بر پیوند سرمایه‌داری/امپریالیسم با جنگ‌ها و فاشیسم بود. این تفاوت مربوط به تاثیر فلسفه‌ی وجودی بر تفکر سیاسی آرننت است که به‌عنوان شاگرد هایدگر در ماربورگ و یاسپرس در هایدلبرگ به او منتقل شد. او «وفاداری» اش را نسبت به هایدگر «ترسو» - حتی «جنایتکار» (آن‌چنان که او بلافاصله بعد از ۱۹۴۵ صورت‌بندی کرد) تا ۱۹۷۵ - به‌عنوان آموزگارش «فیلسوفی برجسته» و همچون معشوق ماربورگی‌اش حفظ کرد. [۱۰]

آرننت در بزرگداشت هشتادمین سالگرد تولد هایدگر در ۱۹۶۹، مؤلف *هستی و زمان* را همچون «شورش» ای ستود که به موضوع (و همچنین «شور») تفکر پرداخت و این‌ها را دوباره «زنده» کرد. این که هایدگر «۳۵ سال پیش ... یک‌بار به‌مدت ۱۰ ماه به وسوسه‌ای تن داد»، «کژدیسگی حرفه‌ای» به‌شمار می‌آید؛ «زیرا گرایش به مستبدان را می‌توان نزد همه‌ی منفکران بزرگ نشان داد (کانت یک استثناء بزرگ است)». (Arendt 1969: 902) [۱۱] شاگردان دیگر هایدگر - به‌طور مثال، هربرت مارکوزه یا گونتر آندرس - بعد از ۱۹۴۵ رفتار تندتری با استاد داشتند. [۱۲] با این وجود، تعلق خاطر هانا آرننت به شخص هایدگر و اثرش چنان زیاد بود که آشکارا مسئله‌ی رابطه‌ی فلسفه‌ی هایدگر با ناسیونال سوسیالیسم را نیز پس می‌زد. [۱۳] این پیوند محتوایی با مؤلف *هستی و زمان* (۱۹۲۶) و شیوه‌ای که آرننت مفهوم سیاست خود را از آن بیرون می‌کشد، تکینگی تفکرش را - تأمل زنی فیلسوف درباره‌ی سیاست - برمی‌سازد. [۱۴]

نقد هایدگر به جامعه‌ی مدرن در *هستی و زمان* به این صورت است که «فاصله‌مندی، میانگی و تسطیح همچون شیوه‌ی وجود همگان (das Man)، آن چیزی را می‌سازند که ما به‌عنوان علن شایع [یا سپهر عمومی] (Öffentlichkeit) [۱۵] می‌شناسیم. این سپهر ابتدا همه‌ی تفسیرهای جهان و تعبیر دازاین را تنظیم می‌کند و با حق کامل آن را پاسداری می‌کند... سپهر عمومی همه چیز را تیره می‌کند و امر پوشیده را همچون آشنا و قابل دسترس برای همگان رواج می‌دهد.» (نقل از Schönherr-Mann 2006: 19) هایدگر با «همگان» سخنان تهی و بی‌معنای بی‌شماران را بازگو می‌کند، که در آن هر هشپاری و اندیشه‌ای درباره‌ی معضلات مهم زندگی مانند مرگ، تناهی و پایان‌مندی غایب است. «جهان همگان»، جهان جامعه‌ی مدرن، جهان بی‌اصالت، جهان بی‌مایگی، جهان «بیگانگی» (با واژه‌های مارکس جوان) است. توصیف هایدگر از این محیط زندگی بی‌اصالت - همان‌طور که رودیگر زافرانسکی تأکید می‌کند - آشکارا مضمونی نقادانه از زمانه دارد: این توصیف شامل «نقدی است بر توده‌ای ساختن و شهری ساختن، زندگی

عمومی عصبی (یعنی در دموکراسی) [۱۶]، همچنین صنعت نمایش قدرت مند رایج، هیجان‌زدگی هرروزه، زندگی روحی دل‌خواهی و سطحی» - و جنبه‌های مدرن محیط زندگی، مثلاً جایی که کشاورزان در ارتباط با تکه‌ای زمین، هنوز سنت‌ها و بافت اجتماعی‌شان زوال نیافته است. (Safranski 1994: 194) آزادی منحصرأً به آزادی و شور تفکر مربوط می‌شود، به سوپژکتیویته - اما نه به قانون بنیادی اجتماع و نه به سپهر امر سیاسی. برای هایدگر تعیین‌کننده است که «انسان» در این بی‌اصالتی همگنان، در این روزیگی متلاشی می‌شود و خود را گم می‌کند. [۱۷]

چنین تشخیص بدبینانه‌ای از زمانه، به عبارتی نقد بورژوا-نخبه‌گرایانه به تمدن توده‌ای - همان‌طور که یورگن هابرماس تأکید می‌کند - «امر مشترک صاحب‌منصبان آلمانی دهه‌ی ۱۹۲۰ بود... این ایدئولوژی شامل اعتماد به نفس نخبه‌گرایانه‌ی دانشگاهیان، بت‌وارگی روح، بت‌سازی از زبان مادری، تحقیر تمام امور اجتماعی، غیبت سمت و سوی نگاه جامعه‌شناسانه‌ای بود که مدت‌ها در فرانسه و آمریکا آموزش داده می‌شد و غیره.» (Habermas 1989: 16-17) «کیفیت رقت‌بار نیهیلیسم قهرمانانه، هایدگر را با خویشاوندان فکری انقلابی-محافظه‌کار، با اشپنگلر، برادران یونگر، کارل اشمیت و محفل عمل [۱۸] پیوند می‌دهد. (همان‌جا) کورت لِنک در مطالعاتش درباره‌ی تاریخ محافظه‌کاری آلمانی - به‌ویژه به اصطلاح موج «محافظه‌کاران جوان» در جمهوری وایمار - نشان داده است که این عناصر نقد مدرن در نهایت از طریق ضدیت با سوسیالیسم و مارکسیسم باهم متحد می‌شوند: کتاب *انحطاط غرب*، اثر اُسوالد اشپنگلر، هم‌زمان با طلوع سوسیالیسم و به عبارتی خطر رشدیابنده‌ی «انقلابی سرخ» به روی صحنه می‌آید. (Lenk 1989: 139 ff.) [۱۹]. رودیگر زافرانسکی (1994: 474) به ردّیه‌ی آدورنو علیه هایدگر اشاره می‌کند (و به این وسیله با ساختمان فکری آرنست دانش‌جو نیز مواجه می‌شود): «علاوه بر ردّ سیاسی، کینه‌ای هم علیه فیلسوفی وجود داشت که "سنت فلسفی" را به گونه‌ای پیش رانده بود که گویی جامعه‌شناسی و روانکاوی، این بزرگ‌ترین مخالفان روح فلسفی، وجود نداشته‌اند. این نادیده‌انگاری می‌بایست آدورنو را خشمگین کرده باشد... آدورنو بی‌توجهی و حتی تحقیر هایدگر نسبت به این استاندارد "علمی" مدرنیته را به‌عنوان "شهرستان‌گرایی" هایدگر بر ملا می‌کند.»

گفتمان توده، که همواره گفتمان نخبه هم هست، در تشخیص انتقادی زمانه توسط هانا آرنست اهمیت مرکزی دارد. [۲۰] این گفتمان را *روان‌شناسی توده‌ها* (۱۸۹۵) اثر گوستاو لوبن به‌راه انداخت؛ زیگموند فروید با *روان‌شناسی توده‌ای و واکاوی من* (۱۹۲۱) و اُرتگا یه‌گاست با *قیام توده‌ها* (۱۹۳۰) آن را به پیش‌رانند و متمایز ساختند. گفتمان توده در آثار قرن بیستم همچون موج بدبینانه‌ی فرهنگی بینادین رقم خورد. اما علاوه بر این ما با این گفتمان در چپ نیز مواجه می‌شویم: به‌طور مثال، *بحث اعتصاب توده‌ای* یا اشاره‌های بی‌شمار به نقش پیش‌روانه‌ی «توده‌ها» در تاریخ. گفتمان توده‌ی محافظه‌کارانه، بطور دفاعی به هجوم توده‌ها به سیاست واکنش نشان داد - از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه تا مبارزات جنبش کارگری برای حق رأی عمومی و اعتصاب‌های توده‌ای در ابتدای قرن بیستم در کشورهای گوناگون (و نه فقط در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه). از این

لحاظ، رابطه‌ی توده و رهبری (پیشاهنگ) نزد چپ نیز (به‌ویژه با برداشت لنینی از حزب) نقش مهمی ایفا می‌کند. روان‌شناسی توده‌ای موضوع دستکاری توده‌ها را از طریق رسانه‌های انبوه که سیاست را نمایش می‌دهند پیش‌بینی می‌کند، موضوعی که مثلاً آدولف هیتلر در «نبرد من» - با توجه به گوستاو لوبن - در سر می‌پروراند. [۲۱] بررسی دقیق‌تر این گفتمان در جزییات سودمند می‌بود؛ چراکه جهت‌گیری نخبه‌گرایانه در آگاهی مسلط زمانه‌ی ما هرچه بیش‌تر جای‌گیر می‌شود، درحالی‌که هم‌هنگام رسانه‌های جمعی، فرهنگ پاپ، توریسم توده‌ای، ورزش، رفت‌وآمد، مصرف و کلان‌شهرهایی با ۲۰ میلیون نفر یا بیش‌تر به واقعیت زندگی بدل شده‌اند.

برای چپ جامعه - جدایی جامعه‌ی «سیاسی» و جامعه‌ی «مدنی» نزد گرامشی این چالش را بازتاب می‌دهد - تبدیل به میدانی می‌شود برای مبارزه جهت مشارکت و آموزش و به قصد بهبود شرایط زندگی و کار «توده‌ها». بطور دقیق‌تر، این کارگران مزدبگیر هستند که در شهرهای بزرگ مدرن زندگی می‌کنند. محافظه‌کاران اجتماعی شدن امر سیاسی و بدین‌سان بازتعریف فضای سیاسی را در حکم فرآیند فروپاشی تشخیص می‌دهند: فناوری، توده‌ای شدن و بوروکراسی کلیدواژه‌های این گفتمان از جانب راست هستند. کارل اشمیت مثلاً اصطلاح «دولت تام و تمام» را پیش از ۱۹۳۳ به این معنا به کار برد: «سیاسی‌سازی کل داز این انسانی». «یک دولت حزبی تک‌رگرا نه از نیرو و قدرت‌مندی بلکه از ضعف تبدیل به "دولت تام و تمام" می‌شود؛ این دولت در تمام سپهرهای زندگی دخالت می‌کند، چراکه باید مطالبات تمام گروه‌های ذی‌نفع را برآورده سازد. به‌ویژه او باید به «عبادتگاه» اقتصاد تاکنون رها از دولت قدم بگذارد...». (Schmitt 1985: 340, 342) دموکراسی برای چپ به‌هرحال تاکنون از طریق دو معیار تعریف شده است: (۱) مشارکت سیاسی توده‌ها از طریق شکل‌ها و نهادهای خودگردان جامعه، و (۲) در پیوند با دموکراسی صوری (قانون‌مندی دولت به علاوه‌ی حق رأی عمومی) و دموکراسی اجتماعی (به معنای حقوق اجتماعی بنیادی شهروند در مقابل دولت). [۲۲] به عبارت دیگر: آزادی، که با دموکراسی سیاسی و حقوق بنیادی در پیوند است، و راهحل «مسائل اجتماعی» به یک‌دیگر تعلق دارند. [۲۳]

آزادی برای هانا آرنت این معنا را داشت که حق شهروندان بر شرکت فعال در امور عمومی را تضمین می‌کند. او به‌هرحال در مقابل سیاسی‌سازی امر اجتماعی تردید محافظه‌کارانه را رواج می‌دهد. «آرنت از سپهر امر اجتماعی انتظار کمی داشت»، این را زندگی‌نامه‌نویس او می‌گوید. (Young-Bruehl 1991: 359) از این لحاظ، مفهوم «اقدام» او، به‌عنوان پراکسیس، که او آن را در اثرش **زندگی فعال** [Vita Activa] بسط می‌دهد، تجربه‌های تاریخی و چشم‌اندازهای هنجارین «آن‌چه را ما امروز دموکراسی مشارکتی» می‌نامیم، بیان می‌کند. (Habermas 1984: 404) دقیقاً همین‌جا آرنت نقش جنبش کارگری سوسیالیستی و برنامه‌ی دموکراسی رادیکال آن را می‌فهمد (به‌طور مثال در شکل شوراهای). هم‌هنگام او این برنامه‌ی سیاسی را از «خواسته‌های اقتصادی و اجتماعی» جنبش کارگری جدا می‌کند (Arendt 1981: 210/211)؛ زیرا - بنابر



دریافت او - تحکیم یک برنامه‌ی اقتصادی و اجتماعی برای برابری، آزادی را نابود و راه را برای توتالیتریزم باز می‌کند. [۲۴]

در پایان کتابش درباره‌ی «عناصر و سرچشمه‌های سلطه‌ی توتالیتر» بخشی وجود دارد که روشن می‌کند تا چه اندازه درک و تشخیص زمانه نزد آرنست از یک طرف به افکار هایدگر، و از طرف دیگر به گفتمان مدرن توده متعهد است. «آنچه انسان‌های مدرن را به راحتی به دام جنبش‌های توتالیتر می‌اندازد و آن‌ها را به خوبی برای سلطه‌ی توتالیتر آماده می‌کند، در همه‌جا، ره‌اشدگی افزایش‌یابنده است. این گویی همه‌ی آن چیزهایی که انسان‌ها را در بحران‌ها به هم پیوند می‌دهد، از هم می‌گسلد، به طوری که هرکس از دیگری جدا شده و دیگر به هیچ چیز اعتماد ندارد. تسمه‌ی آهنین وحشت که دستگاه سلطه‌ی توتالیتر با آن توده‌هایی را که سازماندهی کرده است، به یک جنبش از بند رهیده می‌کشاند، هم‌چون آخرین تکیه‌گاه و منطق «سرد و بی‌روح» به نظر می‌رسد که صاحبان قهر توتالیتر با آن هواداران خود را آماده‌ی شنیع‌ترین کارها می‌کنند؛ به عنوان تنها چیزی که دست‌کم هنوز به آن اعتماد است.» (Arendt 1986: 729) در مرکز تأملات آرنست کوشش برای یک استنتاج علی (تاریخی) از فاشیسم آلمانی و استالینیزم قرار نداشت، بلکه تز «ره‌اشدگی وجودی انسان توده‌ای مدرن که به بی‌ارزشی جهان و فروپاشی فضا‌های سیاسی منتهی شده»، قرار داشت. (Heuer 1987: 84) «خصیصه‌ی اصلی افراد در یک جامعه‌ی توده‌ای نه وحشی‌گری یا حماقت و نداشتن آموزش، بلکه بی‌ارتباطی و بی‌ریشه‌بودن است.» (Arendt 1986: 513) «ما امروزه در تمام نقاط جهان تحت شرایط یک توده‌ای شدن پیش‌رونده‌ی تمام ساختارهای اجتماعی زندگی می‌کنیم، که مقاومت بهتر یا بدتری را در برابر صورت‌بندی‌های سنتی، سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کنند.» (همان‌جا، ۵۰۵)

سرچشمه‌های سلطه‌ی توتالیتر، که عناصر اساسی‌اش در نهایت ایدئولوژی و وحشت هستند، به قرن نوزدهم باز می‌گردند: برای آرنست انحلال دولت ملی و تبدیل جامعه‌ی طبقاتی به جامعه‌ی توده‌ای هم‌زمان پیش‌شرط‌های پیدایش یهودستیزی، امپریالیسم و نژادپرستی به شمار می‌آیند. تاریخ‌دانان مکاتب مختلف همواره درباره‌ی پذیرفتنی بودن این طرح‌ها مناقشه خواهند داشت؛ [۲۵] زیرا در قرن بیستم (بیش از همه در دو جنگ جهانی، و همچنین در جنبش‌های ضداستعماری) سیاست قدرت دولت‌های ملی بدون شک معنا و اهمیت بیشتری از قرن نوزدهم به دست آورد. از این‌رو پرسیدنی نیز می‌بود که آیا ویژگی فاشیسم آلمانی و یا حتی استالینیزم روسی را می‌توان در واقع از این «بنیان‌ها» درک کرد - از جمله به این دلیل که نزد هانا آرنست تلاش برای روشنایی بخشیدن به استراتژی‌های سیاسی و تناسب قوا بین طبقات، نقش دولت و دیکتاتوری‌های توتالیتر در اروپای قرن بیستم وجود ندارد. [۲۶] نظریه‌ی توتالیتریزم او در جنگ سرد تأثیر سیاسی بسیار زیادی داشت، با این حال به عنوان «نظریه» در توضیح فاشیسم و استالینیزم ماندگاری نداشت؛ زیرا «او نظریه‌ی توتالیتریزم خود را بر رخدادهای تاریخی تحمیل کرده است.» (Augstein 2006) با این حال تحلیل او تا امروز شامل تکه‌واکوی‌های معتبر و درخشانی در مورد نقش یهودیان و یهودستیزی در قرن نوزدهم و همچنین

درباره‌ی ارتباط «نژاد و بوروکراسی» است، که او به آن در بخش «امپریالیسم» مثلاً سیاست امپریالیسم انگلیس در آفریقا می‌پردازد. [۲۷]

البته آرننت خود را با انتخاب موضوع از ساختارهای گفتمان بحران محافظه‌کارانه‌ی دهه‌ی ۲۰ جدا می‌کند. اثر او - همان‌طور که در ابتدا تأکید شد - به مبارزه با توتالیتریزم و برای آزادی هدیه شده است. نوشته‌اش «رفتار با جهان» - همان‌طور که او زمانی با اشاره به گوته گفته بود - «نه مثبت نه منفی، بلکه کاملاً انتقادی» بود. (Young - Bruehl 1991: 265) نقد تضادهای مدرنیته، یا عصر نو، که در نظام‌های توتالیتر قرن بیستم در واقع به نهایت می‌رسند و منفجر می‌شوند، به این معنا رادیکال است. این نقد خیلی هم از «پوشش فولادی بندگی»، که ماکس وبر به‌عنوان نتیجه‌ی فرآیند عقلانی‌سازی مدرنیته پیش‌بینی کرده بود، دور نیست، یا از تشخیص «جهان مدیریت‌شده» که هورکهایمر و آدورنو در *دیالکتیک روشنگری*، و بعداً هربرت مارکوزه در *انسان تک‌ساختی* نه به‌عنوان رفع تضادهای سرمایه‌داری، بلکه هم‌چون تثبیت و «پایان» اش نقد کرده بودند.

آخرین فصل [کتاب] *زندگی فعال* بر پیروزی «حیوان کارکن» (Animal Laborans) تأکید می‌کند؛ زیرا «جامعه‌ی کار در واپسین مرحله‌ی انکشافش به جامعه‌ی شاغلان دگرگون می‌شود» و این «کارکردن خودکار» را می‌طلبد. (Arendt 1981: 314) مدرنیته از طریق سکولاریزاسیون به‌خود تشخیص می‌دهد (نیچه: خدا مرده است!) - اما، «در واقع بی‌جهانیت که همراه عصر نو شروع می‌شود، بی‌سابقه است» (همان‌جا، ۳۱۲). مرحله‌ی پایانی توسعه‌ی جامعه فقط یک چیز را می‌شناسد «بشریت اجتماعی‌شده» (همان‌جا ۳۱۳) - که برای هانا آرننت یک اتوپیای به تمام معنا منفی بود. البته او در این امر گرایش مسلط توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن را می‌بیند که با فن‌آوری، صنعتی‌سازی، توده‌ای‌شدن و بوروکراتیزه شدن و غیره پیوند خورده است. در این نقطه ظاهراً دیگر امر امیدوارکننده‌ای وجود ندارد و وحشت ناشی از آشویتس (به‌طور کلی: «اردوگاه» و قتل‌عام) فراموش‌کردنی نیست. «اتوپیای منفی» به این ترتیب فقط با نظام توتالیتر پیوند نخورده است، بلکه همچنین نظام‌های دمکراتیک صوری جوامع سرمایه‌داری صنعتی و توسعه‌یافته را تهدید می‌کند. از این‌رو هانا آرننت به نشانه‌های تخریب یک فرهنگ سیاسی دمکراتیک در آمریکا با حساسیت و - به‌عنوان مهاجر - با وحشت واکنش نشان می‌دهد: به مکتب‌داریسم در ابتدای دهه‌ی ۱۹۵۰، به جنگ ویتنام و افتضاح و ترگیت در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و ابتدای دهه‌ی ۱۹۷۰. [۲۸] بحران قرن بیستم به‌واسطه‌ی سیاست نابودسازی و نیز نابودسازی امر سیاسی تعین مضاعف پیدا می‌کند. (Breier 1992: 23)

در برابر این چشم‌انداز کاملاً بدبینانه‌ی تحول جامعه‌ی مدرن و سیاست مدرن، هانا آرننت مفهوم سفت و سخت سیاست هنجارین خود را برمی‌نشانند که آوازه‌ی «دختر مایوس ارسطو» بودن را برایش به ارمغان آورد (Fritz Vanahme 1993). تأمل فلسفی سیاست چنین فهمیده می‌شود که می‌بایست هم‌چون پرتو نوری، تیرگی گرایش‌های مسلط توسعه را روشن سازد؛ او آن را در پایان کتابش *درباره‌ی انقلاب* چنین تعریف کرد «از ظلمت مخلوق به روشنائی امر انسانی رسیدن» (Arendt 1963: 362). آرننت قاطعانه

ادعا می‌کند که «معنای سیاست آزادی است!» اما او دقیقاً می‌داند: «از دوران باستان دیگر کسی بر این نظر نیست که معنای سیاست آزادی است؛ (زیرا)... در عصر جدید، به لحاظ نظری و عملی، امر سیاسی به‌عنوان وسیله‌ای برای تأمین زندگی جامعه و محافظت از بارآوری تحول اجتماعی آزاد» (اعتبار داشته است).» (Arendt 1993: 28/30) در این‌جا دوباره ما با تنش رابطه بین جامعه و سیاست مواجه می‌شویم که تحلیل‌های فلسفی-سیاسی او را متأثر می‌کند. قرن بیستم قرن نا-سیاست، تخریب سیاست توسط قهر است. این قرن جنگ‌ها و انقلاب‌ها است که - خصیصه‌ی مشترک آن‌ها - «در نشان خشونت قرار دارد»، به‌ویژه دیکتاتوری‌های توتالیتر که ابزار آن‌ها رو به داخل ارباب و رو به خارج جنگ است. (همان‌جا ۱۲۴-۱۲۳) در جستار «قدرت و خشونت» در سال ۱۹۷۰ - اکنون در پس‌زمینه‌ی جنگ ویتنام و شورش‌های دانشجویی در جهان - او تأکید می‌کند که قدرت و سیاست به یک‌دیگر متعلق‌اند؛ زیرا قدرت «به جوهر تمام اجتماعات دولتی/کشوری تعلق دارد». قدرت تنها به مدارپذیری نیاز دارد. خشونت برعکس هیچ‌گاه نمی‌تواند مدارپذیر باشد. ترور عنصر سلطه‌ی خشونت است، همچون گسترش تسلیحات و نظامی‌سازی که سرانجام خود را در بمب اتم می‌یابد. این امر - بسان توصیف خود جامعه‌ی مدرن - هم‌زمان انکار و به‌رسمیت نشناختن بنیادی مفهوم پیشرفت است. (Arendt 1970: 82) [۲۹]

پیش‌شرط آزادی سیاسی برای هانا آرنت آزادی تفکر است. نتیجه‌ی این امر پیش از همه رَد تمامی «نظریه‌های سیستمی» است که سوژه و آزادی‌اش را از بین می‌برند؛ به این وسیله او قبل از هر چیز به فلسفه‌ی هگل و نیز «جامعه‌شناسی دانش» می‌رسد - از جمله به ماتریالیسم تاریخی و گزاره‌ی مارکس مبنی بر این‌که «این نه آگاهی انسان‌هاست که هستی‌شان را تعیین می‌کند، بلکه به‌عکس هستی اجتماعی‌شان آگاهی‌شان را تعیین می‌کند.» (MEW 13: 9) آزادی سیاسی به معنای دسترسی آزاد به اطلاعات است. شکل‌گیری نظر حاصل فرآیندی است که در آن نظرات بی‌شمار (مفهوم منافع که به نوبه‌ی خود از شرایط بازتولید اجتماعی منتج شده است، برای او در این رابطه نقشی ایفاء نمی‌کند) در یک بحث عمومی با چشم‌انداز تصمیم‌درباره‌ی اقدامات سیاسی به انجام می‌رسند. شرط بنیادی یک قانون اساسی آزادی فقط «حکومتی با قدرت محدود» یا به‌عبارتی دولت قانونی نیست، بلکه «حق(شهروند) در مشارکت فعال در امور عمومی است.» (Arendt 1963: 281) «بحث گوهر واقعی زندگی سیاسی را (می‌سازد).» (نقل از Schäfer 1997: 146)

رویکرد هنجارین - ایده‌آلیستی و نه تجربی - تحلیلی یا حتی ماتریالیستی هانا آرنت به مفهوم امر سیاسی او را به درخشندگی ایده‌آل دولت‌شهر یونانی بازمی‌گرداند. «برای یونانیان زندگی فعال پیش از هر چیز زندگی سیاسی بود، زندگی عمل. کار و تولیدکردن ضرورت تنیده‌شده در فعالیت‌ها بودند که به ارضای نیازهای مادی انسان خدمت می‌کردند، درحالی‌که عمل یا پراکسیس دولت‌شهر را تأسیس و محافظت می‌کرد.» (Young-Brühl 1991: 442) برخلاف «اقتصاد» (oikos) «محدوده‌ی دولت‌شهر قلمرو آزادی» بود، یعنی برای فیلسوفان یونانی «جایگاه آزادی منحصراً در حوزه‌ی سیاسی تعیین شده

بود.» (Arendt 1981: 33) این تصویر ایده‌آل از دولت‌شهر طبعاً به‌سختی در برابر یک بازبینی انتقادی-تاریخی تاب می‌آورد. (مقایسه کنید با Canfora 2006: 34 ff.) او در این تصویر (تأخودی) انقلاب آمریکا (بعد از ۱۷۷۶) را هم می‌گنجاند که به این دلیل نزد او انقلاب «خوب» - در مقایسه با [انقلاب] ۱۷۸۹ پاریس - به‌نظر می‌رسد، چرا که این انقلاب به‌طور جدی با حاکمیت مردم، تقسیم قوا، فدرالیسم و سرانجام با اهمیت فضای عمومی برای بحث و گفت‌وگو و شکل‌گیری نظر درگیر بوده است. در مقابل تلاش انقلاب فرانسه بعد از ۱۷۹۳، به‌گُرسی نشان دادن حقوق بشر - پیش از همه برنامه‌ی برابری فراتر از حقوق شهروندی برابر - از طریق قهر، درنهایت «روح آزادی» را خفه کرده است. (Arendt 1963: 183 ff.)

هانا آرننت به‌خوبی می‌داند که رویای یک دولت‌شهر ایده‌آل به‌عنوان «همبستگی آزاد» افراد آزاد به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مفهوم حاکمیت مردم را در چشم‌انداز یک دولت‌شهر انسان‌های برابر تعیین کند. گفتمان توده - حتی به بیان نیامده - نقداً متضمن مفهوم نخبگان هم هست؛ و نقد آرننت به جامعه‌ی توده‌ای همواره نه‌فقط متضمن چالش با ایدئولوژی (سوسیالیستی) برابری، بلکه هم‌چنین با گرایش‌های هم‌سطح‌ساز و مدرن اجتماعی‌شدن است. [۳۰] به این ترتیب او به این نتیجه می‌رسد (که در مورد دولت‌شهر باستانی و جامعه‌ی برده‌داران آن با واقعیت‌ها منطبق است) که موضوع آزادی، «تمایل به آزادی عمومی» (1963: 355) و مشارکت در بحث عمومی توسط یک گروه نخبه به‌پیش برده می‌شود. «او بی‌درنگ می‌پرسد: "چه کسی این گروه نخبه را برمی‌گزیند؟ چه کسی می‌گوید، کی به این گروه تعلق دارد؟" - و او طبعاً «امر ناخوشایند در این مفهوم» را می‌فهمد که با شکل‌های الیگارشیک سلطه همبسته است. (همان‌جا 355) با این وصف آزادی در یک «شکل دولتی اشرافی» عالی‌تر محافظت می‌شود، که او درباره‌ی آن در پایان کتابش *درباره‌ی انقلاب* چنین می‌نویسد: «آزادی عمومی، خوشبختی همگانی و پاسخ‌گو بودن برای امور همگانی سپس به دوش عده‌ی قلیلی خواهد افتاد که در تمام لایه‌های اجتماعی و شغلی به آن تمایل دارند.» (1999: 161 ff.) «آن‌ها به هر حال گروه نخبه‌ی سیاسی یک کشور هستند، و هیچ دولتی نمی‌تواند ادعا کند که انجام دادن وظیفه‌اش... در خدمت آن نیست و فضای عمومی مناسب آن‌ها را در اختیارشان قرار نمی‌دهد» (همان‌جا ۳۵۹). این‌که هانا آرننت این تأملات را در کتابش *درباره‌ی انقلاب* بسط می‌دهد، کاملاً به این نظریه‌ی نخبگان چرخشی جدید می‌دهد: وظیفه‌ای که بر عهده‌ی انقلاب - و پیش از همه نظام شورایی در انقلاب‌های اروپایی عصر جدید - قرار می‌گیرد، انتخاب کردن این گروه نخبه است. [۳۱]

بدین‌سان، پافشاری قاطع از تعین هنجاری-ایده‌آل مفهوم سیاست، هانا آرننت را به آن‌جا می‌کشاند - و به‌نظر می‌رسد این چرخشی غافلگیرانه در افکارش باشد - که از انقلاب به‌عنوان «امید» سخن بگوید، اگرچه او در اثرش *درباره‌ی انقلاب* (1963) تاریخ انقلاب‌های عصر جدید را (و این پیش از همه به انقلاب‌های پرولتری قرن بیستم مربوط است) بیش‌تر در چشم‌انداز منفی می‌نگرد. «انقلاب مجارستان» در ۱۹۵۶ اهمیت بزرگی در این پافشاری بر «سوسوی امید» داشت؛ می‌توان به‌خوبی گمان کرد که این انقلاب

خیرمقدم به جنبش‌هایی بوده که سرانجام بیش از ۳۰ سال بعد به فروپاشی نظام سوسیالیسم دولتی در اروپای مرکزی و شرقی انجامید. انقلاب‌های ضداستعماری دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ یا انقلاب کوبا بعد از ۱۹۵۸-۱۹۵۷ البته از جانب هانا آرننت مورد توجه قرار نگرفته‌اند. جامعه‌ی توده‌ای و رژیم‌های توتالیتر - بنا بر امید آرننت - همواره از طریق انقلاب‌هایی به چالش کشیده می‌شوند که معمولاً فقط برای زمانی اندک به روح آزادی واقعیت می‌بخشند. این [انقلاب‌ها] «تجربه‌ی عمل-در-آزادی» را در اختیار می‌گذارند. (۴۰: ۱۹۶۳) هانا آرننت در این بافتار اهمیت شوراها را کشف می‌کند که از زمان انقلاب انگلستان در ۱۶۴۸ به بعد با نام‌هایی متفاوت، همچون اندام‌های خودگردانی «در پایین»، در کمون، در محل کار، در ارتش و در نهادهای دولتی به وجود آمدند. این اندام‌های انقلاب فضای آزادی را می‌سازند؛ آن‌ها «بنابر ذات خود ضدحزبی هستند، یعنی خلاف نمایندگی مردم که از سویی به واسطه‌ی منافع طبقاتی و از سوی دیگر به واسطه‌ی ایدئولوژی‌ها یا جهان‌بینی‌ها تعیین می‌شوند، جهت‌گیری نمی‌کنند.» (نقل از Heuer 1987: 106)

آرننت در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۷۰ درباره‌ی آن‌ها می‌گوید «شوراها می‌خواهند تصمیم‌گیری کنند... من در این جهت (یک دولت شورایی) امکان ایجاد یک مفهوم نوین دولت را مشاهده می‌کنم.» او در این مورد تاز خود را تکرار می‌کند که «به این طریق یک فرآیند خودانتخابی امکان‌پذیر است تا نخبگان سیاسی واقعی... که به امور عمومی تمایل دارند، ایجاد شوند.» (Arendt 1970: 133) در این حوزه نیز مطالعه‌ی اساسی پیرامون نقش شوراها (یا سازمان‌های مشابه شورا) در انقلاب‌های عصر جدید مطلقاً به تأیید تازهای هانا آرننت منجر نمی‌شود؛ فقط کافیسست نقش متضاد شوراها را کارگران و سربازان را در انقلاب نوامبر آلمان به یاد آوریم. هسته‌ی اجتماعی انقلاب‌های عصر جدید از جانب آرننت به اندازه‌ی کافی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. [۳۲] به هر حال، درست است که در تمام فرآیندهای انقلابی دموکرات‌سازی رادیکال از یک سو و دگرگونی عمیق مناسبات قدرت اجتماعی در سوی دیگر، این تضاد بین سازمان‌های خودگردان از پایین (که هم‌زمان چارچوبی برای بحث عمومی در مورد هدف‌ها و مسیرهای انقلاب ایجاد کردند) و تمرکز قدرت دولتی (که در نهایت توسط یک حزب دولتی ساخته می‌شود) را با شدت کم یا زیاد و پُرتنش رخ داده است. اما اثر هانا آرننت معضلات پیچیده‌ی این تضاد را روشن نمی‌کند؛ زیرا برداشت او از «انقلابی ناتمام» که فقط برای آزادی عمل می‌کند و نه برای عدالت اجتماعی، متناسب با پیچیدگی‌های انقلاب‌های جدید قرن نوزدهم و بیستم نیست.

از این رو این تاز هم که او تحت‌تأثیر «نظرات رزا لوکزامبورگ» (Storlokken) (2006) انقلابی بود، به نظر من کاملاً قانع‌کننده نیست. معمولاً در این رابطه به همسرش هاینریش بلوشر اشاره می‌شود که به هر حال پرولتار، شرکت‌کننده در انقلاب نوامبر («اسپارتاکیست») و عضو حزب کمونیست آلمان (اپوزیسیون) (KPO) بوده است. بلوشر در واقع زمانی که در پاریس با هانا آرننت آشنا شده بود، به‌لحاظ نظری و سیاسی کاملاً از مارکسیسم/کمونیسم بُریده بود، چیزی که مکاتبات با هانا آرننت (1996) و بعضی از دست‌نوشته‌های سخنرانی‌های بلوشر در **کالج بارد** نیویورک آن را تأیید می‌کنند. در

مقابل کار مارکس و نیز تاریخ نظریه‌ی مارکسیسم، یا گلی‌تر در مقابل تفکر جدید علمی- اجتماعی و تحلیل انتقادی- ماتریالیستی سیاست، مانعی اساساً ساختاری در اندیشه‌ی هانا آرننت وجود دارد که با درک او از فلسفه و آزادی تفکر همبسته است. واکاوی بنیان‌ها دوباره به هایدگر و «هستی و زمان» راه خواهند برد.

آرننت بعد از کتاب *توتالیتاریسم* (یعنی بین سال‌های ۱۹۵۲ و ۱۹۵۶) روی کتابی در باره‌ی مارکسیسم کار کرد. (Young- Bruehl 1991: 384 ff) بعضی از نتایج این کار در *زندگی فعال*، *درباره‌ی انقلاب* و مجموعه جستارهای *بین گذشته و آینده* منتشر شدند. البته چالش با مفهوم مارکسی‌ کار و فلسفه‌ی تاریخ او در *زندگی فعال* نشان می‌دهد که آرننت تحلیل مارکس از نظام تولید کالایی سرمایه‌دارانه و کار مزدی را نشناخته و به عبارتی درک نکرده است. [۳۳] بازگشت به اثر سه‌بخشی ارسطو یعنی کار، تولید و پراکسیس (به‌عنوان فعالیت فارغ از کار) نمی‌تواند جای‌گزین واکاوی جامعه‌ی توسعه‌یافته‌ی کار سرمایه‌دارانه و تضادهایش شود. در این‌جا دوباره همان مانع فکری در برابر مفهوم جامعه یا صورت‌بندی اجتماعی قد علم می‌کند، مانعی که آرننت هرگز به‌لحاظ تحلیلی و مفهومی بر آن غلبه نکرد. در واقع هانا آرننت می‌بایستی از گزاره‌ی مشهور مارکس در جلد سوم *سرمایه* خرسند می‌شد: «قلمرو آزادی به‌واقع فقط هنگامی آغاز می‌شود که کار مقید به ضرورت و اقتضای بیرونی پایان پذیرد؛ این قلمرو بنا به ماهیتش فراسوی سپهر تولید مادی قرار دارد... آزادی در این قلمرو فقط می‌تواند در این باشد، که انسان اجتماعی‌شده، تولیدکنندگان همبسته، سوخت‌وساز خود را با طبیعت عاقلانه تنظیم کنند و تحت کنترل جمعی خود درآورند، به‌جای آن‌که تحت سلطه‌ی آن همچون قدرتی کور باشند... اما این همواره قلمرویی از ضرورت باقی می‌ماند. قلمروی واقعی آزادی یعنی انکشاف نیروهای انسانی همچون هدفی در خود فراسوی این قلمرو آغاز می‌شود، گرچه تنها می‌تواند بر آن قلمروی ضرورت همچون بنیان‌اش شکوفا شود. کاهش کار روزانه شرط پایه‌ای است.» (MEW 25: 828) آرننت این گفتاورد را می‌شناسد (1981: 95) اما ادعا می‌کند که این مشخص‌کننده‌ی تضاد حل‌نشده نزد مارکس است که کار را همچون «ضرورت طبیعی ابدی» درک کرد، با این وجود وظیفه‌ی رهایی انسان از کار را به انقلاب پرولتری محول کرد. این تفسیر اساساً اشتباه است!

اکنون نامه‌ای در ماترک به‌جامانده از آرننت وجود دارد که در آن او به تأیید «ایدئولوژی سرخ» می‌پردازد که «شجره‌ای کاملاً محترم» دارند، «درحالی‌که قهوه‌ای‌ها [فاشیست‌ها] کم‌وبیش از آب‌راهی کنار خیابان بیرون آمده بودند.» (Heuer 1987: 48-49) علاوه بر این او به جنبش کارگری سوسیالیستی اولیه حق داده بود که - با افکار شورایی - به تلاش برای ایجاد شکلی از سیاست عمومی پرداخته بود. آرننت در *زندگی فعال* (1981: 210/11) «طبقه کارگر اروپایی» را تأیید می‌کند که از انقلاب‌های ۱۸۴۸ تا ۱۹۵۶ (مجارستان) «یکی از باشکوه‌ترین و شاید تنها فصل را نوشته» است، «که امید به بارآوری طلوع‌کننده را به مردم غرب می‌دهد». این نظر شامل یک پیشنهاد هم می‌شود: «جای‌گزین کردن نظام حزبی اروپایی موجود و بی‌اعتبار و ناامیدکننده نزد مردم با یک نظام شورایی». هم‌هنگام او تز خود را تکرار می‌کند که «انقلابی‌گری جنبش کارگری... در رادیکال بودن مطالبات اقتصادی و اجتماعی (نیست)، بلکه تنها چیزی که

در آن به چشم (می‌خورد)، آن جایی است که با ادعای یک شکل دولتی جدید پا به صحنه می‌گذارد.» در این رابطه همدلی او با رزا لوکزامبورگ هم قابل فهم خواهد شد. (Arendt 2006) برای آرنست «غیرآرتدکس» بودن لوکزامبورگ هم در [کتاب] *انباشت سرمایه* و هم در تحلیل امپریالیسم جالب است که او در آن‌ها او تز مارکسی «انباشت اولیه» را به‌عنوان پیش‌تاریخ سرمایه‌داری را رد کرده است. [۳۴] بدیهی است که آرنست نقد لوکزامبورگ به نظریه‌ی لنینی حزب و نیز اظهارات انتقادی‌اش را درباره‌ی سرکوب آزادی در انقلاب روسیه برجسته می‌کند؛ مطالبی که لوکزامبورگ در ۱۹۱۷ در زندان به تحریر درآورده بود. از این گذشته آرنست مجذوب محیط خانواده‌های یهودی‌الصلی در لهستان می‌شود که رزا لوکزامبورگ از آن ریشه گرفته بود، و به‌طور مشخص به رابطه‌ی عاشقانه بین رزا و لئو یوگیش اشاره می‌کند. سرانجام او از موضع حاشیه‌ای رزا لوکزامبورگ در جنبش کمونیستی هم نام می‌برد. این روت فیشر (به‌عنوان دبیر حزب کمونیست آلمان در ۱۹۲۴) بود که «لوکزامبورگیسم» را «سفلیس در جنبش کارگری» نامیده بود. (Abendroth 1976: 72) به هر حال هانا آرنست دانشمند به‌طور واقعی و پایه‌ای با اثر رزا لوکزامبورگ به چالش نپرداخت. [۳۵] متنی که ما به آن استناد می‌کنیم، مربوط است به مرور انتقادی خیلی خوب زندگی‌نامه‌ی لوکزامبورگ اثر پتر نتل در سال ۱۹۶۱. آرنست در کتاب *توتالیتاریسم* دوبار در بخش امپریالیسم در پانویس از *انباشت سرمایه* لوکزامبورگ نقل‌قول می‌کند. [۳۶] آرنست در کتاب *درباره‌ی انقلاب* موقعیت را به‌هیچ‌وجه مناسب نمی‌بیند که به‌طور مفصل به لوکزامبورگ بپردازد.

این تلاش آرنست که می‌خواهد رزا لوکزامبورگ را بسان نماینده‌ی «غیر مارکسیست» سوسیالیسم انقلابی به تصویر بکشد، قانع‌کننده نیست، چرا که این امر فقط با حذف مواضع لوکزامبورگ در مباحث رویزیونیسم و اعتصاب سراسری و همچنین مواضع و فعالیت‌هایش در جنگ جهانی اول و انقلاب نوامبر [آلمان] می‌تواند طراحی شود. اگر از «خدمت ابدی» که لوکزامبورگ به پای بلشویک‌های پیرامون لنین و تروتسکی می‌نویسد - «با غلبه بر قهر سیاسی و طرح مسئله‌ی عملی پیاده‌سازی سوسیالیسم، با پیش‌تاز پرولتاریای بین‌المللی بودن و با پیش بردن پُر قدرت جدال کار و سرمایه در تمام جهان» (Luxemburg 1968: 141) - ذکر نشود و دست‌نویس [لوکزامبورگ] درباره‌ی «انقلاب روسیه» به گزاره‌ی «آزادی دگراندیشان»، یا نقد سیاست ملیت‌های بلشویک‌ها تقلیل یابد، آن‌گاه این دست‌نویس کاملاً بد فهمیده خواهد شد. [۳۷]

هانا آرنست در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ - یعنی در اوج جنگ سرد - به این واقعیت توجه نکرده بود که در غرب - حتی پیش از نوزایی مارکسیسم در دهه‌ی ۱۹۷۰ که جنبش دانشجویی سال ۱۹۶۸ محرک آن بود - یک سنت نظری مارکسیستی متمایز و مستقل وجود داشت که «شجره‌ی کاملاً محترم» «ایدئولوژی سرخ» را به پیش رانده بود. پری اندرسون این موج را در کتاب *خوددرباره‌ی مارکسیسم غربی* ما بین سوسیال‌دموکراسی و سوسیالیسم دولتی جای می‌دهد. او نویسندگان مورد نظرش را مثل لوکاچ، گرش، گرامشی، بنیامین، هورکهایمر، مارکوزه، آدورنو، سارتر، آلتوسر، پولانزاس و غیره [در این سنت نظری] دسته‌بندی می‌کند. (Anderson 1978: 46) علاوه بر آن‌ها به‌طور مثال

تاریخدانان برجسته (مثل ایزاک دویچر، اریک هابسبام، آلبرت سوبول، ارنستو راگینیری) بودند که خود را مارکسیست قلمداد می‌کردند و برخی از آنان به احزاب کمونیست کشورهایشان تعلق داشتند. هانا آرنست با این دانشمندان و نیز با نمایندگان هم‌دوره‌ی این موج، با مارکسیست‌های پیرامون پُل سوپزی و پُل باران، که در نیویورک مجله‌ی *مانتلی ریویو* را منتشر می‌کردند، با معزمتفکران «چپ نو» در سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰، و نیز با محیط فکری روشنفکران و اهل فرهنگ در احزاب بزرگ کمونیست در ایتالیا و فرانسه هیچ ارتباطی نداشت. آرنست در سفری به فرانسه در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ نوشت، «کامو بدون شک بهترین انسانی است که اکنون در فرانسه وجود دارد». در مقابل سارتر و مرلوپونتی به دلیل فعالیت‌ها و گزینه‌های سیاسی چپشان در این سال‌ها مورد شدیدترین انتقادات قرار می‌گیرند. (Young-Bruehl 1991: [۳۸]388/389)

در پایان باید نتیجه گرفت که هانا آرنست حتی بعد از این‌که غبار درگیری ایدئولوژیک جنگ سرد هم فرونشست، به‌عنوان نظریه‌پرداز سیاسی در خط سنتی چپ (ضد سرمایه‌داری) اروپایی در قرن بیستم گنجانده نمی‌شود. او در جدال ایدئولوژیک جنگ سرد - چه خواهد چه نه - با موفقیت جهانی کتاب *توتالیتریزم* خود در خط مقدم جبهه قرار داشت، اگرچه او به استفاده‌ی ابزاری از تره‌هایش برای آژیتاسیون‌های بدوی رغبت کمی داشت. باوجود این، نسل‌های دانشجو در دانش‌رشته‌ی علم سیاست، از استادان علوم سیاسی تا ژورنالیست‌ها در غرب، هنگامی‌که او فاشیسم و کمونیسم را یک‌سان ارزیابی کرد، از او به‌عنوان شاهد اصلی نام می‌برند. البته بعد از پایان جنگ سرد و بعد از فاجعه‌ی سوسیالیسم/مارکسیسم قرن بیستم، وظیفه‌ی یک «مارکسیسم گشوده» - به‌عبارتی یک «تفکر انتقادی گشوده» - می‌بایست نه فقط توجه‌کردن به برخی اشتباهات و کمبودها، بلکه همچنین آماده بودن برای این پرسش باشد که چه چیزی از تلاش‌های فکری، نظریه‌ی‌ها و تحلیل‌های دیگر آموختنی است. به این جهت در نوسازی تفکری انتقادی-ضد سرمایه‌دارانه نباید اثر هانا آرنست نادیده گرفته شود. او متفکر و نویسنده‌ای برجسته بود؛ او به شیوه‌ای مؤثر مظهر نوعی از روشنفکران بود که استقلال روشنفکرانه‌شان را در محافظت‌کردن از «آزادی تفکر» می‌فهمند. از این‌رو نقد توتالیتریزم او به هیچ‌وجه فقط محدود به فاشیسم و کمونیسم نبوده است، بلکه خطرات نابودی آزادی و برچیدن دموکراسی در جوامع صنعتی پیشرفته را هم مورد اشاره قرار داده است. آرنست کمی پیش از مرگش در ۱۹۷۵ مقاله‌ای نوشت درباره‌ی «۲۰۰ سال انقلاب آمریکا». در آن‌جا او به تحلیل بحرانی پرداخت که «قدرت جهانی شماره یک» در پیامد جنگ ویتنام، بحران‌های اقتصادی آن سال‌ها و افتضاح واترگیت در آن به‌سر می‌برد. بازنگری و قدرانی از «دویست سال آزادی با همه‌ی فراز و نشیب‌هایش»، در نگاه او با ضرورت نقدکردن شدید واقعیت سیاسی این روزها جلوه‌گر می‌شود: «گویا چنین است که مثنی کلاهدار و مافیای بی‌استعداد موفق شده‌اند حاکمیت "بزرگ‌ترین قدرت جهانی" را از آن خود کنند.» (Arendt 1999: 170)

هانا آرنست با تحلیل‌هایش نگاه خود را به حوزه‌هایی معطوف کرد که برای بخشی از چپ تابو شده بود - خصوصیت رژیم‌های توتالیتر، یهودستیزی، نژادپرستی، پناهندگان و



غیره - اگرچه آنها باید تصدیق می‌کردند که آن عناصری از سلطه‌ی توتالیتار، که هانا آرننت در رژیم استالینی توصیف کرده بود، در نهایت در شکست تجربه‌ی سوسیالیستی-دولتی سهم داشتند. از این گذشته هانا آرننت خود را درگیر موضوعاتی کرده بود که در کل اندیشه‌ی مارکسیستی - با گرایش خود به اکونومیسم و تقلیل‌گرایی طبقاتی - به محاق رفته و به مدت طولانی از دستور کار خارج شده بودند. پیش از همه چالش با یهودستیزی و قتل عام یهودیان اروپا و اهمیت آن. [۳۹] سرانجام چپ‌ها هم باید مراقب این باشند که خواست آرننت برای آزادی که به هم‌دلی با انقلاب، با رزا لوکزامبورگ و ایده‌ی شورایی پیوند خورده است، به فراموشی سپرده نشود. اگر ما بتوانیم به آینده‌ای برای سوسیالیسم فقط تحت شرایطی فکر کنیم که حق آزادی فردی و جمعی محدود نشوند بلکه گسترش پیدا کنند، آنگاه کار هانا آرننت به آن میراثی تعلق دارد که بر بنیان آن نظم نوینی می‌باید بنا شود.

\* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Hannah Arendt und das politische Denken im 20. Jahrhundert* اثر Frank Deppe که در منبع زیر یافته می‌شود: UTOPIE kreativ, H. 201/202 (Juli/August 2007), S. 681-697

#### یادداشت‌ها

[1]. در سال ۱۹۷۲ آرننت در مجادله‌ای گفت: «خُب شما از من می‌پرسید کجا ایستاده‌ام. من هیچ‌کجا نیایستاده‌ام. من واقعاً در موج تفکر سیاسی حال حاضر یا هر موج دیگر شنا نمی‌کنم. در واقع نه به این دلیل که می‌خواهم به‌طور ویژه در نوع خود بدیع باشم - اساساً بیش‌تر به این دلیل است که من به واقع مناسب هیچ‌کجا نیستم.» (Arendt 2005: 111)

[2]. آرننت به پرسش شولم، که آیا عاشق مردم یهود خود نیست چنین پاسخ داد: «اولاً من به هیچ‌وجه در زندگی‌ام عاشق هیچ جمع یا مردمی نشده‌ام، نه آلمانی، نه فرانسوی، نه آمریکایی، از جمله نه طبقه‌ی کارگر یا هر چیز دیگری که هست. من در واقع فقط به یارم عشق می‌ورزم و نسبت به تمام عشق‌های دیگر کاملاً ناتوان هستم. دوم اما به عشق به یهودیان، چون که من خودم یهودی هستم، تردید داشتم. من عاشق خودم و آنچه می‌دانم به نوعی به سرشت ما تعلق دارد، نیستم... می‌توانم در مورد کل پرسش فقط یک چیز را تأیید کنم، که بی‌عدالتی مرتکب‌شده در مورد مردم من قطعاً مرا بیش‌تر از بی‌عدالتی که بر مردم دیگر اعمال می‌شود برانگیخت.» (Heuer 1987: 62)

[3]. مقایسه شود با جلد‌های تاکنون منتشرشده از کتاب *من تفکر سیاسی در قرن بیستم*. (Deppe 1999; Deppe 2003; Deppe 2006)

[4]. Belle Epoque نشانه‌ای نمادین است برای یک دوره‌ی تنش تقریباً ۳۰ ساله در اروپا که از ۱۸۸۴ تا شروع جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴ را دربرمی‌گیرد. - م.

[5]. از اوت ۱۹۴۹ تا مارس ۱۹۵۰ هانا آرننت با نمایندگی «Jewish Cultural Reconstruction» در ویسبادن کار کرد. در گزارشش درباره‌ی آلمان او از بی‌تفاوتی و حق‌به‌جانب بودن بیش‌تر آلمانی‌ها شوکه شده بود که به این وسیله فاجعه‌ی «رایش سوم» و جنگ را هضم کرده بودند. «هیچ‌کجا کم‌تر از آلمان کابوس نابودسازی و وحشت احساس نمی‌شود و هیچ‌جایی کم‌تر از آلمان درباره‌ی آن گفت‌وگو نمی‌شود. همه‌جا یک چیز به‌چشم می‌خورد، این‌که هیچ واکنشی به رخدادها وجود ندارد، اما گفتن این

موضوع سخت است که آیا این امتناع عمدی از سوگواری است یا بیان ناتوانی احساسی واقعی است.» (Arendt 1993: 24)

[6]. تئ «موضع ویژه» یا حتی «حاشیه‌ای» آرننت که اخیراً کورت زونت‌هایمر (2005: 11) در ارتباط با آگنس هلر تکرار کرده است، فقط می‌تواند به طرز فکرش مربوط باشد و نه به قبول او درون دمودستگاه مسلط فرهنگ و علم.

[7]. در فلسطین پیرامون Judah Magnes گروهی ساخته شد بنام ایخود (وحدت). گروهی که در جریان بنیان‌گذاری دولت اسرائیل از جمله افکار همکاری یهودی-عربی را نبال می‌کرد. مگنس در آمریکا یک سازمان پشتیبانی‌کننده درست کرد که در آن - در کنار افرادی مانند اریش فروم و جامعه‌شناس داوید ریسمن - هانا آرننت هم فعالیت می‌کرد. او در ۱۹۴۸ در مجله‌ی *Commentary* مقاله‌ای با این عنوان نوشت: «هنوز برای نجات سرزمین یهودی وقت هست.» (مقایسه کنید با Young-Bruehl 1991: 321 ff.) پس از آن او دیگر در این سازمان‌ها فعالیت نکرد.

[8]. فرانسیسکا آگوستین (۲۰۰۶) به مناسبت صدمین سال‌روز تولد آرننت می‌نویسد: «هانا آرننت برای این مشهور شد که تئ انکشاف‌یافته‌اش قبل از آغاز جنگ سرد نیازهای سیاسی غرب را برآورده می‌کرد: شوروی همان‌گونه بد است که ناسیونال سوسیالیسم. زمانی که او کتاب را در دهه‌ی ۱۹۴۰ نوشت، اطلاعات دقیق‌تر به سختی قابل دسترسی بودند. اینکه او از نظام شوروی کم می‌دانست، در جنگ سرد اما مشکلی ایجاد نکرد.»

[9]. هانا آرننت به هیچ‌وجه نمی‌توانسته تمایلی به «فرانکفورتی‌ها» (اطرافیان هورکهایمر و آدورنو) داشته باشد؛ در مکاتباتش آن‌ها را حتی تحت عنوان «باند خوک‌ها» (Arendt/Blücher 1999: 127) نام می‌برد. این امر از یک طرف دلایل شخصی داشته است (به‌طور مثال شکست گونتر اشترن [همسر سابقش] در کسب مدارج دانشگاهی در فرانکفورت او آخر دهه‌ی ۱۹۲۰ یا از این مهم‌تر دوستی او با والتر بنیامین در پاریس). از طرف دیگر آرننت «فرانکفورتی‌ها» را مارکسیست آرتدوکس برآورد می‌کرد (مقایسه کنید با Young-Bruehl 1991: 132, 241 ff.)؛ تأمل بر پیوند اجتماعی‌شدن سرمایه‌دارانه و نقد ایدئولوژی نزد شاگرد مارتین هایدگر امری کاملاً بیگانه بود.

[10]. این رابطه از یک طرف در مکاتبات مستند شده است (Arendt/Heidegger 1998)؛ از طرف دیگر این رابطه تخیل نویسندگان زن را (Catherine Clément: Martin und Hannah, 1999) تقویت و تحقیقات جدید را برانگیخت. به‌تازگی مطالعه‌ی گسترده‌ای توسط آنتونیا گرونن‌برگ منتشر شده است: *هانا آرننت و مارتین هایدگر، سرگذشت یک عشق*، مونیخ/زوریخ ۲۰۰۶.

[11]. وقتی کتاب آرننت *Vita Activa* در ۱۹۵۸ منتشر شد، او به هایدگر در اکتبر ۱۹۶۰ نوشت: «من از ناشر خواستم کتابم را برایتان بفرستد... خواهید دید که کتاب به کسی تقدیم نشده است. اگر همه‌چیز بین ما درست پیش می‌رفت - منظورم مابین است نه شما نه من - از شما می‌پرسیدم آیا اجازه دارم کتاب را به شما تقدیم کنم؛ کتاب مستقیماً حاصل روزهای اقامت در فرایبورگ است و از هر نظر و تقریباً همه چیز وام‌دار شماست.» (Arendt/Heidegger 1998: 149)

[12]. هربرت مارکوزه در ۲۸ آگوست ۱۹۴۷ نامه‌ای به هایدگر نوشت که در آن از او درخواست کرد، «سخن‌رانی‌ها، نوشته‌ها و اعمال» اش، از سال ۱۹۳۳/۳۴ را رسماً «بازپس بگیرد»، و از خود انتقاد کند که به «رژیمی» خدمت کرده است که میلیون‌ها یهودی را - فقط به این دلیل که یهودی بودند - سربهنیست کرد، وحشت را به یک وضعیت عادی تبدیل کرد و همه‌ی آن‌چه را که واقعاً با مفهوم آزادی و روح و حقیقت پیوند داشت، به اموری خونین ضد آن‌ها تبدیل کرد». هایدگر در پاسخ خود، از فاصله‌گیری رسمی [از نازیسم] امتناع کرد و درباره‌ی جنایت‌های رژیم نازی نوشت: «به ایرادات سنگین و برحقی که شما اظهار می‌کنید، درباره‌ی رژیم که میلیون‌ها یهودی را کشتار کرد...، فقط می‌توانم اضافه کنم که می‌بایست به‌جای یهودیان، مردم شرق آلمان را گذاشت و سپس این امر به همین ترتیب در مورد (وحشت) منفقین صدق می‌کند، با این تفاوت که آن‌چه از ۱۹۴۵

اتفاق افتاد، نزد افکار جهانی آشناست، در حالی که ترور خونین نازیسم در واقع از مردم آلمان پنهان شده بود.» (Farias 1989: 372 ff.) هایدگر در سال ۱۹۴۹ در یک سخنرانی در برمن گفت: «کشاورزی در حال حاضر یک صنعت ماشینی شده‌ی تغذیه است، در اساس همانند کارخانه‌ای کردن جنازه‌ها در اتاق‌های گاز و اردوگاه‌های مرگ، همانند بستن راه سرزمین‌ها و محاصره‌ی غذایی آن‌ها، همانند ساخت بمب‌های هیدروژنی.» (همان جا ۳۷۶) این نگرش هایدگر می‌بایستی نزد هانا آرنهت آشنا باشد.

[13]. کارل لوویت هنگام زنده بودن هانا آرنهت به این پیوند توجه کرد. نوشته‌های فاریاس (Farias 1989) و فای (Faye 2005) ارتباطات مضمونی بین تفکر هایدگر و ایدئولوژی نازیسم را اثبات کرده‌اند؛ هر دو نوشته ابتدا در فرانسه منتشر شدند، جایی که هایدگر (شاگردان پیشین‌اش هم اگزستانسیالیست‌های فرانسوی مثل سیمون دوبوار، ژان پل سارتر و مرلوپونتی به حساب می‌آمدند، اگرچه هایدگر این را رد کرد) یک انجمن بزرگ هواداران داشت و دارد.

[14]. آرنهت همچنین کارل اشمیت «حقوق‌دان تاج‌دار رایش سوم» (مقایسه Deppe 2003: 157 ff.) را نسبتاً دوستانه و مثبت ارزیابی می‌کند. در کتاب *توتالیتاریسم* به دفعات و تاییدآمیز از او نقل قول می‌شود (بیش‌تر از رزالوکزامبورگ!). آن‌جا درباره‌ی کارل اشمیت می‌گوید: «او بدون شک مهم‌ترین انسان در حوزه‌ی قانون اساسی و حقوق مردم در آلمان است... (و او) تلاش بسیاری کرد تا این را به حقوق نازی‌ها تبدیل کند. اما هیچ‌گاه موفق نشد؛ نازی‌ها به سرعت استعدادهای درجه دو و سه را جانشین او کردند و او را بی‌دفاع ساختند.» (Arendt 1986: 544) چنین «اسطوره‌ای» تا همین امروز در خدمت انجمن هواداران کارل اشمیت است که استاد خود را قربانی و نه جاده‌صاف‌کن ذهنی فاشیسم آلمانی چهره‌پردازی می‌کنند.

[15]. مترجم: معادل‌های فارسی مفاهیم هایدگر برگرفته از مترجم فارسی *هستی و زمان* سیاوش جمادی است.

[16]. «هیچ شکی نمی‌تواند باشد، که هایدگر با وجود هستی‌شناسی آزادی‌اش خود را در *هستی و زمان* به‌عنوان مخالف دموکراسی پلورالیستی نشان می‌دهد.» (Safranski 1994: 202)

[17]. بروملیک (Brumlik 2006:1484) به‌درستی به این اشاره می‌کند «که این به هیچ‌وجه شیفته‌گی و تمایل شخصی نبود که آرنهت را به سمت مارتین هایدگر کشاند. نقد جامعه‌ی آرنهت اگر دستگاه‌مند دیده شود، هیچ‌چیز به‌جز نوع دیگری از نقد «همگان» هایدگر را نشان نمی‌دهد، که در *هستی و زمان* بیان شد.»

[18]. مترجم: Tat-kreis جنبشی بود در دوره‌ی جمهوری وایمار که تقاضای «آزادی و تولد دوباره‌ی» آلمان را داشتند. آن‌ها ترکیبی از ناسیونالیسم و پوپولیسم راست را دست‌مایه‌ی جنبش خود ساخته بودند که پیشاناسیونال سوسیالیسم بود و بدون شک بر آن تأثیر داشته است.

[19]. کارل یاسپرس، که هانا آرنهت بعد از عزیمت از ماربورگ نزد او دکترای خود را کسب کرد و تا پایان زندگی دوست و مورد اعتماد او بود، در سال ۱۹۳۰ تشخیصی از زمانه منتشر کرد به شدت انتقادی و بدبینانه «درباره‌ی وضعیت ذهنی زمانه» - «همه‌چیز تق و لق، هیچ‌چیز نیست که مورد پرسش نباشد...» - با فن‌آوری و پیاده‌سازی دموکراسی (توسط حق رأی عمومی) «سلطه‌ی توده‌ها»، همچنین دستگاه‌های بوروکراتیک مستقر شده‌اند. به این وسیله جهان به دست میان‌مایه‌گان می‌افتد و به همین نحو تکرار و تکرار می‌شود. این [زبان] فنی از جمله به این دلیل غریب است که فیلسوف بزرگ آشکارا در سال ۱۹۳۱ خطر فاشیسم را اصولاً مورد توجه قرار نمی‌دهد. هانا آرنهت در ۱۹۴۶ مقاله‌ای منتشر کرد در باره‌ی فلسفه‌ی اگزستانسیال، که در آن هایدگر را به‌تندی نقد کرد و هر خطای او را در برابر «یک خدمت یاسپرس» نشانده. (Young-Bruehl 1991: 310) بعدها او نخواست که مقاله در مجموعه آثارش گنجانده شود.

[20]. در «عناصر و سرچشمه‌های سلطه‌ی توتالیتزر» (1986: 502) او درباره‌ی «توده‌ها» (به‌عنوان نتیجه‌ی «انحلال جامعه‌ی طبقاتی») می‌نویسد: «بیان "توده" همه‌جا مربوط به آن است، و فقط به آن جایی که ما با گروه سروکار داریم، که یا به دلیل این‌که بسیار زیاد هستند، یا به دلیل اینکه نسبت به موضوعات عمومی بی‌تفاوت هستند، در هیچ سازمانی خود را متشکل نمی‌کنند، که به منافع جمعی، به یک دنیای تجربه شده و اداره شده‌ی جمعی مربوط است، یعنی در هیچ حزبی، در هیچ انجمن مشترک‌المنافع، در هیچ نهاد خودمدریتی محلی، در هیچ اتحادیه‌ای، در هیچ انجمن شغلی». بنیان توده‌ای فاشیسم آلمانی به‌طور مثال، که تمام جامعه را با یک شبکه از سازمان‌های حزبی پوشش داد، نمی‌تواند از طریق این حکم (همچنین قبل از ۱۹۳۳) دقیقاً فهمیده شود.

[21]. در جلد دوم کتاب *اندیشه‌ی سیاسی در قرن بیستم* (Deppe 2003: 91 ff.) «معضلات سازمان جامعه‌ی توده‌ای» را بحث کرده‌ام و هم‌زمان رابطه‌ها با عصر «تولید انبوه» (یعنی «فور دیسم») و با «قرن آمریکایی» را نشان داده‌ام.

[22]. این موضوع مرکزی تحت نام مباحثات حقوق‌دانان قانون اساسی در جمهوری وایمار بود همچنین در «مارکسیسم اتریشی» (به‌طور مثال اتو باوئر). (مقایسه کنید با Blau 1980 , Abendroth 1984)

[23]. در پیامد «انقلاب فرانسه» در ۱۷۸۹ – با راه‌حل‌های «آزادی، برابری، برادری» – نویسندگان لیبرال قانون اساسی پیش از همه درکی را نمایندگی کرده‌اند مبنی بر این‌که آزادی و برابری نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند. پیش‌شرط آزادی اقتصادی و آزادی سیاسی – پیش از هر چیز به رسمیت شناختن و دفاع از مالکیت خصوصی – نابرابری اجتماعی است. به کرسی نشاندن سیاسی برابری اجتماعی تنها از طریق فسخ آزادی ممکن است (یعنی از طریق یک دیکتاتوری). یکی از نویسندگان مورد علاقه‌ی هانا آرنت، آلکسیس دو توکویل، در نوشته‌اش درباره‌ی «دمکراسی در آمریکا» (۱۸۳۵) این نگرانی را چنین خلاصه کرده است: «برابری همان دو گرایش را به‌کار می‌اندازد: یکی انسان‌ها را در مسیر مستقیم به سمت آزادی می‌برد و می‌تواند آن‌ها را ناگهان به آشوب براند؛ دیگری آن‌ها را از راهی طولانی، سخت اما مطمئن به بردگی هدایت می‌کند.» (Tocqueville 1956: 178) از انقلاب فرانسه تاکنون چپ اجتماعی و چپ سیاسی این موضع را نمایندگی کرده است که آزادی بدون برابری اجتماعی تنها به نفع اقلیت ممتاز مالکان خواهد بود.

[24]. این نظرات را او بعداً مفصل‌تر در کتابش *درباره‌ی انقلاب* گسترش می‌دهد. در آن‌جا انقلاب «خوب» (Founding Fathers der USA (1776 ff)) با انقلاب «بد» فرانسه ۱۷۸۹ مقایسه می‌شود: انقلاب «خوب» سیاسی بود، یعنی چارچوبی برای گفتمان آزاد و عمومی بنیان گذاشت؛ انقلاب «بد» می‌خواست برابری اجتماعی را به وسیله‌ی قهر سیاسی عملی سازد (چیزی که در ضمن فقط تا حدی در انقلاب ۱۷۸۹ صدق می‌کند؛ «توطئه برای برابری» گراکوس بابوف در سال ۱۷۹۵ کشف شد، اما تازه ۲۰ سال بعد از طریق کتاب *همدست توطئه* فلیپو بوناروتی روشن شد.

[25]. شیلا بن حبیب (Sheila Benhabib 2006) در مقاله‌ای به مناسبت صدمین سالگرد تولد می‌نویسد: «بررسی عناصر و سرچشمه‌های سلطه‌ی توتالیتزر، تشخیص زمانه‌ی آرنت را برآورده نکرده است، به این دلیل که این بررسی ترکیبی از تاریخ‌نویسی، فلسفه، روزنامه‌نگاری و حتی ملاحظات ادبی بود... تاریخ‌دانان درک او از بوروکراسی تحت رژیم‌های توتالیتزر را به پرسش کشیده‌اند؛ آن‌ها تزه‌های او درباره‌ی [فرآیند] مدرن ناپدید شدن اجتماع و احساس رشدیابنده‌ی ره‌اشدگی نزد «انسان توده‌ای» در دوران پیش از بر مسند قدرت نشستن هیتلر را رد کرده‌اند...»

[26]. خود او از چنین کمبودی آگاه بود. بعد از انتشار «Origins» او تقاضای کمک هزینه‌ی تحصیلی برای تحقیق در مورد مارکسیسم کرد. او در تقاضانامه نوشت: «کمبود جدی Origins غیبت یک چالش تاریخی و مفهومی مناسب با پس‌زمینه‌های ایدئولوژیک بلشویسم است.» (نقل از Young-Bruehl 1991: 384) «کلاوس-دیتمار هنکه مدیر سابق بنیاد هانا آرنت برای تحقیق توتالیتاریسم در

درسدن گزارش می‌دهد، که همکاران بنیاد سال‌ها تلاش کردند، نقاط ارتباط بین نازیسم و دیکتاتوری شوروی پیدا کنند - بی‌نتیجه... هانا آرننت (خودش)... هم شوروی استالین‌زدایی شده و هم رژیم آلمان شرقی (DDR) را جزو رژیم‌های توتالیتار به حساب نیاورده بود.» (Augustin 2006)

[27]. بخش امپریالیسم در **عناصر و سرچشمه‌ها...** هنگام مقبولیت کتاب در دهه‌ی ۱۹۵۰ کاملاً نادیده گرفته شد. مفهوم [امپریالیسم] نزدیکی مُسَلَمی را با مارکسیسم - لنینیسم تلقین می‌کرد که آرننت آن را رد کرده بود. در این بخش در یک پانویس او به رزالوکزامبورگ هم اشاره می‌کند. (Arendt 1986: 254/5) او [کتاب] **انباشت سرمایه** اش را جالب می‌نامد، برای این‌که این به «نتایجی» رسیده است «که با مارکسیسم نه در شکل اُرتدکس آن و نه در شکل اصلاح‌شده‌اش همخوانی نداشت» (همان‌جا). البته این غلوآمیز خواهد بود که به دلیل این پانویس از این صحبت شود که آرننت به‌طور جدی با اثر لوکزامبورگ درگیر بوده است. اساساً مهم‌تر تحلیل‌های جدید از سرمایه‌داری هستند که به تز لوکزامبورگی مبنی بر ضرورت وجود مناسبات غیرسرمایه‌دارانه برای انباشت سرمایه گره می‌خورند: در دهه‌ی ۸۰ بورکهارت لوتز با تحلیل‌اش از پایان موج گسترده بلند دوران طلایی بعد از جنگ («رویای کوتاه رونق همیشگی»); و به‌تازگی دیوید هاروی که در کتابش *The new Imperialism* (2003) دوباره به فصل «امپریالیسم» آرننت (همچنین رزا لوکزامبورگ) رجوع می‌کند.

[28]. به مناسبت دویستمین سالگرد انقلاب آمریکا آرننت در سال ۱۹۷۵ - کمی قبل از مرگش - مقاله‌ای نوشت که در آن از این [ایده] حرکت می‌کند که «جمهوری... و نهادهای آزادی‌اش در بحران بسر می‌برند...». (1999: 161 ff.)

[29]. گونتر آندرس، همسر سابق هانا آرننت و همچنین شاگرد هایدگر، این پروبلماتیک را در اولین جلد اثر اصلی فلسفی‌اش، **سپری‌شدگی انسان** (۱۹۵۶) در مرکز توجه قرار می‌دهد.

[30]. آرننت در مقاله‌ای درباره‌ی تبعیض نژادی در *Little Rock* (1957) از «دیدگاه‌های کاتولیکی درباره‌ی مسئله‌ی سیاهان و برابری» دفاع کرد. (1991: 95 ff.) در آن‌جا او صریحاً از الغای تبعیض حقوقی - سیاسی دفاع می‌کند، اما هم‌زمان از «حق اجتماعی ضروری... بر تبعیض» حرف می‌زند؛ زیرا «یک جامعه‌ی توده‌ای که در آن خطوط تفاوت محو شده باشد و تفاوت‌های گروهی هم‌سطح شده باشند، خطری برای خود جامعه و خطر کم‌تری برای ادغام افرادی است که هویتشان از سرچشمه‌هایی سیراب می‌شود که از فرای جامعه می‌جوشند.» (همان‌جا، ۱۰۵)

[31]. ماکس وبر - باوجود تردیدش نسبت به شکل حکومت پارلمانی - وظیفه‌ی پارلماناریسم را در این دیده است که شخصیت‌های رهبری‌کننده سیاسی را در یک دموکراسی نمایندگی انتخاب کند. هانا آرننت در این‌جا اساساً رادیکال‌تر است؛ چراکه او این وظیفه را به انقلاب و نظام شورایی محول می‌کند. تحت شرایطی که در انقلاب‌های تاکنونی رویکردهای دموکراسی شورایی همواره شکست خورده‌اند، تصور یک «آریستوکراسی» انتخاب‌شده توسط شوراها، که از قانون اساسی، دولت قانونی و آزادی عمومی دفاع کند، نیز به قلمرو رمانتیسم سیاسی رانده می‌شود.

[32]. بی‌گمان آرننت از اهمیت «مسئله‌ی اجتماعی» آگاه است. اما استدلال می‌کند که هیچ انقلابی در این موقعیت نیست که مسئله‌ی اجتماعی را حل کند. «تا آن‌جا که حافظه‌ی بشری قَد می‌دهد، زندگی انسانی تحت بلای فقر قرار داشته است، و اگر امروز این بلا در کشورهای غرب ناپدیدشده به نظر می‌رسد هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که این امر مدیون انقلاب‌های غربی است. هیچ انقلابی هرگز «مسئله‌ی اجتماعی» را حل نکرده است و انسان را از درماندگی نرهانیده است. این در حالی است که تمام انقلاب‌های بعد از قرن هجدهم، به استثنای انقلاب مجارستان در سال ۱۹۵۶، نمونه‌ی انقلاب فرانسه را دنبال کردند و نیروهای عظیم درماندگی و محرومیت را در مبارزه با سلطه‌ی اجبار و سرکوب در کفه‌ی ترازو گذاشتند.» (Arendt 1963: 142)

[33]. اثر اصلی مارکس نه «کار» بلکه **سرمایه** نام دارد.

[34]. «انباشت اولیه سرمایه‌ی مارکس ... یک رخداد منفرد، یک اقدام به سلب مالکیت برای یک‌بار از جانب بورژوازی نوپا نبود... برعکس، سلب مالکیت باید همواره از نو تکرار شود، تا سیستم را سر پا نگه دارد.» (Arendt 1968: 31)

[35]. آرنت به واقع با جدیت به برتولت برشت و پیش از همه (دوست سال‌های پاریس) والتر بنیامین پرداخت (Arendt 1971; Schöttker/Wiziska 2006) او برشت را به‌عنوان شاعر و نمایش‌نامه‌نویس ستایش کرد، کسی که بنابر انگیزه‌های واقعی ضدیت با محرومیت، فاشیسم و استثمار مبارزه کرد، به جنبش کمونیستی پیوست و به همین دلیل هم استقلال خود را به‌عنوان یک روشنفکر و هم رانه‌های ریشه‌ای اخلاقی‌اش را با سیاست حزب منطبق کرده بود. او بنیامین را مهم‌ترین مقاله‌نویس در زبان آلمانی می‌داند. سرنوشت ویژه‌ی آرنت با *تُرهای فلسفی تاریخی* بنیامین ارتباطی تنگاتنگ داشت؛ زیرا بنیامین پیش از مرگش دست‌نوشته را به او سپرد. او آن‌ها را به آمریکا برد و آن‌جا تحویل هورکهایمر و آدورنو از «موسسه‌ی پژوهش‌های اجتماعی» داد. او به آن دو نفر شک داشت که آخرین دست‌نوشته‌ی بنیامین را نابود کنند. بنیامین در آن دست‌نوشته به‌طور رادیکال با تفکر پیشرفت‌تصفیه‌ی حساب کرده بود: «فرشته‌ی تاریخ» به پشت سر می‌نگرد به یک «فاجعه‌ی واحد»، درحالی‌که پیش روی او (در آینده) «تلی از ویرانه‌ها... سر به فلک» می‌کشند (تذ ۹). در تذ ۱۱ بنیامین سوسیال‌دموکراسی آلمان را نقد می‌کند، که همواره توسعه‌ی فن‌آورانه را به‌عنوان پیشرفت (به معنای یک قانون طبیعت) فهمیده بود، پیشرفتی که سرانجام به سوسیالیسم راه خواهد برد: «این مفهوم عامیانه‌ی مارکسیستی از آنچه کار است،... فقط می‌خواهد پیشرفت سلطه بر طبیعت و نه پسرفت جامعه را قبول کند.» (Benjamin 1965: 84/85,87) آشکار است که بدبینی بنیامین در سال ۱۹۴۱ با تشخیص زمانه نزد آرنت کاملاً منطبق بود. آرنت به «مارکسیست‌های» فرانکفورتی شک داشت که این بدبینی ممکن است به نظر آن‌ها «غیرمارکسیستی» برسد. او در این‌جا برخطا بود؛ زیرا هورکهایمر و آدورنو درست در همین دوره‌ی پیشاتاریخ «دیالکتیک روشنگری» کاملاً از تفکر مارکسیستی درباره پیشرفت دور شده بودند (چیزی که در واقع آن‌ها هیچ وقت اذعان نکردند).

[36]. در کنار نیتل پیش از همه ژیلیر بادیا (Gilbert Badia)، للیو باسو (Lelio Basso)، فلیکس تیش (Felix Tych)، و همچنین آنا لاشیتسا (Anna Laschitza) در آلمان شرقی درباره‌ی رزالوکزامبورگ پژوهش کرده و نوشته‌اند.

[37]. در همین متن او می‌نویسد: «لنین و رفقا... از طریق اقدام قاطع انقلابی خود، قدرت عمل نمونه‌وارشان و وفاداری مستحکشان به سوسیالیسم جهانی، برآستی کاری کردند که تحت چنین مناسبات سختی انجام دادنی بود.» (Luxemburg 1968: 140)

[38]. رخداد‌های ماه مه ۱۹۶۸ پاریس را ابتدا هانا آرنت و هاینریش بلوشر «با هیجان در تلویزیون و روزنامه‌ها» دنبال کردند؛ آرنت همبستگی خود را با دانیل کوهن - بندیت که با والدینش در پاریس به‌عنوان مهاجر دوست بود، اعلام می‌کند و از او می‌پرسد که آیا «احتیاج به پول دارد.» (Young-Bruehl 1991: 562/3) این هم‌دلی را می‌توان چنین توضیح داد که آثارشیت‌های خشمگین اطراف کوهن-بندیت مخالفان جناح مارکسیستی جنبش کارگری فرانسه، اما پیش از همه حزب کمونیست فرانسه که مهر «استالینیست بر آن خورده بود، بودند. آرنت هوشمندانه تشخیص داده بود که هسته‌ی آزادی‌خواه شورش ضد اقتدارگرایی نهایتاً - همان‌طور که زندگی‌نامه‌ی سیاسی کوهن-بندیت و بیش‌تر آن‌ها ثابت کرد - در یک ضدتوتالیتاریسم لیبرالی که پیش از هر چیز علیه چپ سیاسی جهت‌گیری می‌کند، ذوب خواهد شد.

[39]. هانا آرنت در مقاله‌اش راجع به برشت به‌درستی به این کمبود اشاره کرد: «زیرا نزد مارکس، انگلس و لنین از نژاد هیچ‌جا صحبتی نیست، و یهودستیزی در بهترین حالت به‌عنوان سوسیالیسم احمق‌ها شناخته می‌شد، که در نتیجه نه فقط برشت بلکه تمام کمونیست‌ها و تقریباً تمام سوسیالیست‌ها به این نتیجه رسیدند که چنین چیزی واقعاً وجود ندارد.» (Arendt 1971: 100)

- Abendroth, Wolfgang (1976), Ein Leben in der Arbeiterbewegung, Frankfurt /Main.
- Abendroth, Wolfgang (1984), Die Funktion des Politikwissenschaftlers und Staatsrechtslehrers
- Hermann Heller in der Weimarer Republik und in der Bundesrepublik Deutschland, in: Müller, Christoph/Staff, Ilse (Hrsg.), Der soziale Rechtsstaat, Baden-Baden, S. 213-233.
- Adorno, Theodor W. (1969), Erziehung nach Auschwitz, in: Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main, S. 85 – 101.
- Arendt, Hannah (1968), Rosa Luxemburg, in: Der Monat, Nr. 243, Dezember 1968, S. 28-40.
- Arendt, Hannah (1969), Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Merkur, Nr. 258, 1969, Heft 10, S. 893-902.
- Arendt, Hannah (1970), Macht und Gewalt, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1971), Walter Benjamin – Bertolt Brecht, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1981), Vita Activa oder vom tätigen Leben, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1986), Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.
- Arendt, Hannah (1993), Was ist Politik? Aus dem Nachlass hrsgg. V. Ursula Lutz, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1993a), Besuch in Deutschland (1950), Berlin.
- Arendt, Hannah (1999), Zur Zeit. Politische Essays, Berlin.
- Arendt, Hannah (2005), Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München/Zürich.
- Arendt, Hannah ((2006), Rosa Luxemburg 1871-1919, in: UTOPIE kreativ, Nr. 192, Oktober 2006, S. 880-896 (zuerst 1968, in: Der Monat).
- Arendt, Hannah/Blücher, Heinrich (1996), Briefe 1936-1968, München / Zürich.
- Arendt, Hannah/Blumenfeld, Kurt (1995), »...in keinem Besitz verwurzelt«. Die Korrespondenz, Hamburg.
- Arendt, Hannah/Heidegger, Martin (1998), Briefe 1925-1975, Frankfurt am Main.
- Arendt, Hannah/McCarthy, Mary (1995), Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1973, München/Zürich.

- Augstein, Franzisak (2006), Ein geistiges Ereignis. An diesem Samstag wäre Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden, in: Süddeutsche Zeitung vom 14./15. Oktober 2006.
- Benhabib, Sheila (2006), Denn sie war ein freier Mensch. Hannah Arendt, die Philosophin des 20. Jahrhunderts, in: Die Zeit vom 12. Oktober 2006, S. 59-60.
- Benjamin, Walter (1965), Geschichtsphilosophische Thesen (1941), in: Ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt / Main, S. 78-94.
- Blau, Joachim (1980) Sozialdemokratische Staatslehre in der Weimarer Republik, Marburg.
- Breier, Karl-Heinz (1992), Hannah Arendt. Zur Einführung, Hamburg.
- Brumlik, Micha (2006), Ein doppelter Geburtstagsgruß. Hannah Arendt und den »Blättern« gewidmet, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 12 / 2006, S. 1480-1490.
- Canfora, Luciano (2006), Eine Kurze Geschichte der Demokratie, Köln.
- Deppe, Frank (1999), Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Die Anfänge (Politisches Denken im 20. Jahrhundert, Band 1), Hamburg.
- Deppe, Frank (2003), Politisches Denken zwischen den Weltkriegen (Politisches Denken im 20. Jahrhundert: Band 2), Hamburg.
- Deppe, Frank (2006), Politisches Denken im Kalten Krieg (Politisches Denken im 20. Jahrhundert, Band 3/Erster Teilband), Hamburg.
- Farias, Viktor (1989), Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt/Main.
- Faye, Emmanuel (2005), Heidegger . L'introduction du nazisme dans la philosophie, Paris.
- Fritz-Vanahme, Joachim (1993), Des Aristoteles verzweifelte Tochter. Über Hannah Arendt, in: Greiner, Ulrich (Hrsg.), Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand, Hildesheim, S. 45-49.
- Habermas, Jürgen (1984), Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1989), Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Arias, Viktor, Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 11- 38.
- Harvey, David (2003), The New Imperialism, Oxford.
- Heuer, Wolfgang (1987), Hannah Arendt, Reinbek bei Hamburg.
- Hobsbawm, Eric (1962), The Age of Revolution. Europa 1789-1848, London.
- Hobsbawm, Eric (1998), Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, München.



- Jaeggi, Rahel (2006), Die im Dunkeln sieht man nicht. Politisierung der sozialen Frage: Heute wäre die große Philosophin Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden, in: Frankfurter Rundschau vom 14. Oktober 2006. Lenk, Kurt (1989), Deutscher Konservatismus, Frankfurt/New York.
- Luxemburg, Rosa (1968), Die russische Revolution (1917), in: Dies., Politische Schriften, 3 Bände, Frankfurt / Main – Wien 1968, S. 106-141.
- MEW 25, i. e. Marx, Karl (1964), Das Kapital. Dritter Band, Berlin
- Safranski, Rüdiger (1994), Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München/ Wien.
- Schäfer, Gert (1997), Der Denkweg Hannah Arendts, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin, Band 19, Jg, 1997, Heft 4, S. 129-159.
- Schäfer, Gerd (2000), Denkweg zwischen Tradition und Neubeginn – Hannah Arendt, in: Buckmiller, Michael u. a., Hrsg., Judentum und politische Existenz. 17 Portraits deutsch-jüdischer Intellektueller, Hannover, S. 385-416.
- Schmitt, Carl (1985), Legalität und Legitimität (1932), in: Ders., Verfassungsrechtliche Aufsätze, Berlin, S. 263-350.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin (2006), Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral, München.
- Schöttker, Detelev/Wiziska, Erdmut (2006), Hrsg., Arendt und Benjamin, Frankfurt/Main.
- Sontheimer, Kurt (2005), Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin, München/Zürich.
- Storlokken, Tanja (2006), Frauen in finsternen Zeiten. Rosa Luxemburg und Hannah Arendt, in: UTOPIE kreativ, 192, Oktober 2006, S. 897-909.
- Tocqueville, Alexis de (1956), Über die Demokratie in Amerika, Frankfurt/Main – Hamburg.
- Winock, Michel (1999), Le Siècle des Intellectuels, Paris.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991), Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt/Main.