

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۶۵-۲۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

## مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه «هانا آرنه» و «هربرت مارکوزه»

محمد عابدی اردکانی\*

محمود علی پور\*\*

### چکیده

در ارتباط با مفهوم «خود»، آثار و نوشته‌های فراوان وجود دارد. با وجود این، یکی از تعاریف آن، به خصوص در تلقی مدرنیستی و پسامدرنیستی آن، به فضایی از استقلال و کنشگری خودمختار فاعل شناسا اشاره دارد؛ چنان‌که در پیشبرد خویش، «خودرانشی» و در عبارتی مانند «خودش کرد»، می‌توان این امر را مشاهده کرد. اساساً این تلقی از مفهوم خود در میان اندیشمندان سیاسی نیز به کرات مشاهده می‌شود. دو تن از این متفکران قرن بیستم که با این تلقی مطالبی را به رشته تحریر درآورده‌اند، «هانا آرنه» و «هربرت مارکوزه» هستند. از یکسو آرنه با مطرح کردن مفهوم «تکثر انسانی»، به دنبال این ایده است که انسان‌ها را به عنوان «فاعل شناسا» و به عنوان موجودی متمایز و آزاد آشکار سازد. او نهایتاً این طریقه را با مفهوم «عمل» پیوند می‌دهد تا از این طریق، خود انسانی را به عنوان نقش‌دهندگان به نظام سیاسی معرفی کند. از طرف دیگر، هربرت مارکوزه قرار دارد که خصوصاً در کتاب «انسان تک‌ساحتی» به دنبال فعال ساختن انسان‌ها به عنوان خودهای کنشگر و مستقل از چنگال یک نوع پیوستگی است که جامعه سرمایه‌داری ایجاد کرده است. از این رو تا وقتی این پیوستگی وجود دارد، عمل سیاسی نیز محدود است. اساساً وجه متمایز مفهوم‌بندی خود در اندیشه آرنه و مارکوزه، با فلسفه سیاسی غالب پیش از خود در این است که

Maa1374@gmail.com

Alipourma@yahoo.com

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

فلسفه سیاسی پیشین، خود را به شدت وابسته به «قدرت»، «سلطه فناوری»، «تکنولوژی» و «رسانه» و از اصالت خویش دور ساخته است و این دو با پیوند مجدد سوژه با عمل سیاسی متکی به خویشتن، درصدد بازیابی مجدد کنشگری سوژه همت می‌گذارند.

واژگان کلیدی: خود، فاعل شناسا، عمل سیاسی، آرت و مارکوزه.



## مقدمه

فلسفه سیاسی در عصر جدید با معضلات معرفتی جدیدی روبه‌رو شده است. جهانی‌شدن و برآمدن رویکردهای جدیدی چون مدرنیته و در امتداد آن پست‌مدرنیسم، گزاره‌ها و فرآیندهای جدیدی برای سوژگی و کنش سیاسی در عصر حاضر فراهم ساخته است. به نحوی که در این فضا، از یکسو قدرت سعی بر اعمال شدگی دارد و از سوی دیگر فضای عمل انسانی به عاملی برای پراکنده شدن قدرت و شیوه‌های جدید اعمال قدرت انجامیده است. اساساً یکی از این روندها که این فرآیند را تجدید و تسریع نموده، می‌توان به مقوله خود<sup>۱</sup> و نسبت آن با عمل سیاسی که به صورت ذهنی و عینی است، اشاره کرد. به لحاظ ذهنی، میزان عمل فارغ از نظارت، عدالت در برخورداری از فرصت عمل سیاسی در جامعه، پرهیز از نژادگرایی در کنشگری سیاسی، عمل سیاسی فارغ از سودگرایی اقتصادی، تکررگرایی و پراکندگی در عمل، آزادی و وسعت حوزه‌های انتخاب سیاسی، نگاه فرامادی‌گرا به عمل سیاسی و... که همگی در فلسفه سیاسی جدید به اصولی بنیادین تبدیل می‌شوند و در زمانه جدید به عنوان دغدغه کنشگری سیاسی سوژه و خودبازتابی او محسوب می‌شوند، قالب‌های عمل جدیدی را در اشکال جنبش‌های اجتماعی جدید مانند «فمینیسم»، «زیست بوم‌گرایی»، «حرکت‌های چندفرهنگ‌گرا» و... ایجاد کرده است. بدین منظور ضرورتی که این مقاله با تکیه بر آن به بررسی مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه آرنست و مارکوزه<sup>۲</sup> می‌پردازد، تلقی‌های جدید از کنشگری خود در عصر حاضر است که به نحوی در بستر اندیشه این دو نمایان است.

هانا آرنست و هربرت مارکوزه، از جمله متفکرین برجسته قرن بیستم هستند که نقشی بسزا در رونق بخشیدن به فلسفه سیاسی جدید داشته‌اند. نقش این دو اندیشمند از این منظر قابل توجه است که هر دو در جامعه خود با بحرانی روبه‌رو بوده‌اند که به نوعی انسان، به معنای کنشگری آگاه را در بند خودکامگی فرو برده است. این بحران در اندیشه هانا آرنست در قالب توتالیتاریسم و وضع نابهنجار بشری بروز می‌یابد. به نحوی که

1. self

2. Hannah Arendt and Herbert Marcuse

او در پیش‌درآمد «وضع بشری» می‌گوید آنچه او را به نگارش این متن واداشته است، ترس وی از این بوده است که انسان مدرن ممکن است مسخر شورشی علیه هستی و زندگی بشری به آن صورتی که هست بشود (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۶). او می‌ترسید تمدن غربی چیزی را در انسان عوض کرده باشد که انسان را با خود غریبه کرده و در کنشگری‌اش برای ترسیم وضع بشری ناکام سازد.

از سوی دیگر، مارکوزه در کتاب «انسان تک‌ساحتی»، در رویارویی با بحران سرمایه‌داری حاکم بر جوامع انسانی زمانه خود، می‌کوشد با نقدی بر پوزیتیویسم سن‌سیمون<sup>۱</sup> نشان دهد جهانی که زمانی با تجربه تحصّلی سن‌سیمون آغاز شده بود، اینک به جهانی از واقعیت تکنولوژی تغییر شکل داده است؛ واقعیتی که به نوعی به مناسبت فرد با ابزار و وسایل ماشینی تنزل یافته است. او با انتقاد از «هیوم»<sup>۲</sup>، فیلسوف شکاک انگلیسی که از نظر مارکوزه می‌خواهد مرزهای خرد آدمی را تعیین کند، به دفاع از تفکر و تحلیل فلسفی و نقد تجربه‌گرایی و ابزارگرایی می‌پردازد و از درهم‌شکستگی جهان امروز می‌نالند. او می‌گوید: «جامعه معاصر باید مورد نقد فلسفی قرار گیرد چرا که فرصت انتقاد و تحلیل را به فرد نمی‌دهد و به شدت حاکمیت و نفوذ خود را بر افراد گسترش می‌دهد؛ در حالی که جامعه و منتهی علیه آن، سیاست، می‌باید نقش‌دهنده به تفکرات فلسفی افراد برای ترسیم جهانی متفاوت از جامعه معاصر باشد» (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۱۹۶).

بنابراین دو متفکر سیاسی، به دنبال ارائه راه‌حلی برای خروج افراد انسانی از بحران حاکم و ورود به عرصه عمل سیاسی هستند. با توجه به آنچه گفته شد، سؤالی که مطرح می‌شود این است که: «مفهوم خود به عنوان فاعل شناسا، چه جایگاهی در اندیشه این دو اندیشمند داشته است و آنها چگونه آن را با عمل سیاسی پیوند داده‌اند؟». با توجه به این سؤال، فرضیه مقاله حاضر این است که: «خود در اندیشه آرنست و مارکوزه در یک رابطه دیالکتیکی میان «معرفت» و «سیاست» شکل می‌گیرد و در امتداد آن کنشگری و عمل سیاسی را می‌آفریند. بنابراین خود انسانی، نقش‌دهنده و عامل آن رفتار است».

1. C.H.Saint Simon

2. David Hume

## روش، رهیافت و چارچوب پژوهش

رهیافت نوشتار حاضر، اندیشه‌شناسی است. بدین معنا که نسبت دو مفهوم «خود» و «عمل سیاسی» در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه را بررسی می‌کند. روشی نیز که در این مقاله از آن بهره می‌بریم، روش «منطق درونی» است. این روش که بیشتر در آثار «توماس اسپریگنز»<sup>۱</sup> تجلی پیدا کرده است، به بیان این امر می‌پردازد که برای درک واقعی هرگونه جستار باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی برد (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۰). برای دستیابی به این امر ما به دنبال پیدا کردن روش‌های فهم و قرائت اندیشه سیاسی دیگران و قرائت آرای آنها هستیم (حقیقت، ۱۳۸۷: ۸۸). چارچوب پویای منطق درونی نظریه‌های سیاسی، در واقع الگویی است برای اذهان فعال و جوینده راه‌حل. هدف اساسی نظریه‌پرداز، ارائه راه‌حلی برای مشکلات است (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۸).

بر اساس روش منطق درونی، هر اندیشمند سیاسی با مشاهده بحران‌های زمانه خود، دست به اندیشه‌ورزی می‌زند. بنابراین برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی، اولین موضوعی که به ذهن‌خاطر می‌کند این است: مشکل او کدام است؟ چه چیزی او را برانگیخته است تا تعمق و تفکر ذهنی خود را به صورت نظریه سیاسی منسجم به رشته تحریر درآورد؟ هدف وی کدام است و کدام نارسایی‌ها را می‌خواهد درمان کند؟ (همان: ۵۴).

پس از دریافتن این امر که مشکل و دغدغه اندیشمند چه بوده است، مرحله دوم منطق درونی، تشخیص علل و ریشه‌های بحران است. بنابراین باید کشف کند که ریشه مشکل به جامعه مربوط می‌شود یا اینکه صرفاً تأثیرات ذهنی و فردی است. پس از این باید تشخیص دهد که آیا انسان می‌تواند مشکل را تغییر دهد یا اینکه علل از پدیده‌های طبیعی است و بنابراین چنین توانایی در او نیست (همان: ۸۱). موضوع نظم سیاسی درست، گام بعدی و نهایتاً آخرین مرحله منطق درونی، ارائه راه درمان است (همان: ۱۱۹). با توجه به روش و رهیافت یادشده، در این مقاله ابتدا مفهوم خود و سرشت تاریخی آن بررسی می‌شود. در وهله بعد، فرآیند شکل‌گیری خود در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه و دیدگاه آن دو به «خود»، به عنوان فاعل شناسا ارزیابی می‌شود و نهایتاً نسبت مفهوم «خود» با «عمل سیاسی» در اندیشه آن دو تحلیل خواهد شد.

1. Thomas Spragens

### پیشینه تحقیق

درباره مفهوم خود و ارتباط آن با سیاست از یکسو و اندیشه عمل سیاسی از سوی دیگر، کم و بیش آثار پراکنده‌ای به چشم می‌خورد. از جمله می‌توان به آثاری همچون «نسبت خود و قدرت سیاسی در اندیشه سنت آگوستین» اشاره کرد که می‌کوشد میان خود و قدرت سیاسی در اندیشه آگوستین ارتباط برقرار سازد. نویسنده معتقد است که خود با نگاهی ابزارگرایانه، نهایتاً از طریق خودروایی نویسنده، به عنوان ضمیر اول شخص شکل گرفته، با قدرت سیاسی ارتباط پیدا می‌کند (ر.ک: توانا، ۱۳۸۸).

اثر دیگر، «سیاست و اگزیستانسیالیسم: بررسی رویکرد هانا آرنست به مفهوم عمل» است که مفهوم عمل را از دریچه رویکرد اگزیستانسیالیستی از سیاست بررسی می‌کند. نویسنده، عمل را در اندیشه آرنست، راه‌حل خلاصی از رقیت پدیده‌های ناپهنجاری چون تمامیت‌خواهی، ترور، خشونت و جنگ می‌داند (ر.ک: یونسی و تدین راد، ۱۳۸۸).

شاید نافذترین کار در باب مفهوم خود و ارتباطش با سیاست، مقاله «تکنولوژی خود»<sup>۱</sup> از فوکو باشد که در آن به سرگذشت خود و چگونگی قرار گرفتن آن در بند «تکنولوژی قدرت» می‌پردازد و آن را در کشاکش نظارت و کنترل سیاست قرار می‌دهد (Foucault, 1988: 16-63).

هر چند این آثار و آثار دیگری از این قبیل به نوعی به موضوع «خود» اختصاص دارند و ارتباط آن را با مقوله‌هایی چون عمل یا قدرت سیاسی مشخص کرده‌اند، ولی بداعت مقاله حاضر در آن است که نویسندگان، نخستین بار است که در مورد نسبت مفهوم خود با عمل سیاسی از یکسو و واکاوی آن در اندیشه هانا آرنست و هربرت مارکوزه از سوی دیگر، به چنین پژوهشی اهتمام ورزیده‌اند یا حداقل تاکنون چنین کوششی مشاهده نشده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### تعریف مفهوم خود از دیدگاه روان‌شناختی و اجتماعی

در فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد، چهار معنا برای کلمه خود ذکر شده است. اولین معنا با عنوان «همسانی»<sup>۱</sup> بیان می‌شود، مانند کلمه «خودسانی». معنای دوم بر ذات یا فردیت یک چیز یا یک شخص دلالت دارد، مانند «خودش»، «خودت»، «خودم» و... این معنا در عین حال تفاوت با دیگران را گوشزد می‌کند. در معنای سوم، خود به درون‌گری یا «عمل بازتابی» اشاره دارد و اغلب به صورت پیشوند به کار می‌رود، مانند به خود شک کردن، به خود اعتماد داشتن (اعتماد به نفس) و خودآگاهی. نهایتاً در معنای چهارم خود با استقلال و کنشگری و خودمختاری ارتباط دارد، مانند «خودش» (توانا، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴).

در معنای چهارم، خود با مفهوم «سوژه خودمحور» و «فاعل شناسا» قرابت پیدا می‌کند. از این‌رو می‌توان از خودهایی سخن گفت که قادرند از طریق کنش معطوف به عمل خویش، «هویت اجتماعی» خود را نیز ترسیم کنند. و این ما را بدین امر معطوف می‌دارد که خود با تعیین هویت خویش در برابر «دیگری» ارتباط تنگاتنگ دارد. در واقع میان خودِ خصوصی، درونی و روان‌شناختی و شخص عمومی، برونی و اجتماعی فرقی نیست و خویشتنی و شخصیت به طور کامل در یکدیگر دخیل‌اند (جنکینز، ۱۳۹۱: ۵۰).

بنابراین مفهوم خود را می‌توان معمولاً از دو جنبه روان‌شناختی و اجتماعی تعریف کرد. از جنبه روان‌شناختی، مفهوم خود جدای از فرد در نظر گرفته نمی‌شود و همواره بخشی از حالات درونی انسان است که انسان از طریق آن شخصیت خود را می‌سازد. به تعبیری، خود نهادی جدا از شخص نیست و چیزی نیست که از بیرون، شخصیت فرد را جهت دهد (Theodore, 1977: 3). از جنبه دیگر، مفهوم خود به ایده‌های ترکیبی، احساسات و رفتارهای افراد در مورد خودشان اشاره دارد، به نحوی که مفهوم خود به عنوان یک کلیت پیچیده، سازمان‌یافته و سیستمی پویا از اعتقادات آموخته شده هر فرد را دربرمی‌گیرد، که او آن نگرش‌ها و نظریات فراگرفته شده در وجود شخصی خود را در موقعیت مناسب به کار می‌برد (Gallagher, 2000: 13).

در حیطه روان‌شناسی، خود معمولاً دو گونه در نظر گرفته می‌شود: از یک طرف افرادی چون «فروید»<sup>۱</sup> قرار دارند که خود را عمدتاً خارج از حوزه آگاهی بررسی می‌کنند. در اینجا نوعی مرکززدایی صورت می‌گیرد که در آن فاعل شناسایی از مرکز به پیرامون افکنده می‌شود و «ضمیر ناخودآگاه» اولویت می‌یابد (کلانتر هرمزی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶). تقریباً نقطه مقابل «نظریه ناخودآگاه فرویدی»، «نظریات کنش متقابل» قرار می‌گیرد که از جمله نظریه‌پردازان این حوزه، «جورج هربرت مید» است.

مید در کتاب «ذهن، خود و آگاهی»، کارش را با این فرض «رفتارگرایانه واتسون» آغاز می‌کند که روان‌شناسی اجتماعی با فعالیت مشاهده‌پذیر سروکار دارد، یعنی کنش و کنش متقابل. برخلاف دیدگاه فرویدی که خود وابسته به ضمیر ناخودآگاه است و همچنین در دیدگاه پست‌مدرنی آن، که جدای از مرکز است، خود فراگرد آگاهانه است. در واقع دو عنصر بنیادی خودِ مورد نظر مید، «من» و «در من» است. در من، بخشی از خود است که کنشگر از آن آگاهی دارد. من، بخشی از خود است که کنشگر از آن آگاهی ندارد و تنها پس از وقوع عمل از آن آگاهی پیدا می‌کند. این من، واکنش فرد را در برابر رویکرد سازمان‌یافته اجتماع، به همان‌سان که در تجربه شخصی نمایان می‌شود، نشان می‌دهد. از این‌رو مید معتقد است من، حس آزادی و ابتکار به انسان می‌دهد (Mead, 1962: 177).

در عرصه اجتماعی، مفهوم خود با هویت اجتماعی ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد. خود در عرصه اجتماعی به تعبیر «یان برکیت»، پیوندی نزدیک با جامعه دارد و فرد جدای از جامعه نیست و عقایدی را که اختلافی اساسی میان فرد و جامعه در نظر می‌گیرند، امری یاوه می‌داند (Burkitt, 1991: 189). بنابراین در نظریات اجتماعی در مورد مفهوم خود، افراد و جامعه همچون دو چیز متفاوت، با هم در تضاد نیستند. جامعه همان مناسبات اجتماعی میان افراد است و افراد نیز خارج از مناسبات اجتماعی نمی‌توانند وجود داشته باشند. بدون مناسبات اجتماعی، کنشگری انسانی وجود نخواهد داشت (جنکینز، ۱۳۹۱: ۷۶). بنابراین یک تصور درباره خود از قرار معلوم سه عنصر اصلی دارد:

---

1. Sigmund Freud

تصور ظاهر ما در نظر دیگری، تصور قضاوت او درباره ظاهرمان و یک نوع احساس درباره خودمان. این خود ما را به دو مفهوم در مورد خود رهنمون می‌سازد: یکی «خود فاعلی» و دیگری «خود مفعولی» که رابطه و فعالیت این دو، تحت تأثیر هویت اجتماعی، خود به عنوان کنشگر را رقم می‌زند (Cooley, 1964: 168).

به تعبیر مید، خود امری بازتابی است که از کنش با دیگران، کنشگری خود را به دست می‌آورد. این خود همان من فاعلی است؛ من فاعلی، نسبت به خود که از پذیرش رویکردهای دیگران (اجتماع) پدیدار می‌شود و واکنش نشان می‌دهد. به واسطه تأثیرات رویکرد دیگران بر ما، من مفعولی را عرضه می‌کنیم. سپس با یک من فاعلی، به آن رویکردها واکنش نشان می‌دهیم. من فاعلی، واکنش سازواره<sup>۱</sup> به دیگران است. من مفعولی، مجموعه‌ای سازمان‌یافته از رویکردهای دیگران است که شخص به خود می‌گیرد (Mead, 1962: 173). بنابراین من مفعولی که از بستر اجتماع برمی‌خیزد و چیزی است که من فاعلی به آن واکنش نشان می‌دهد، صدای دیگران است و زورقی است که به من فاعلی یا خود کنشگر قالب و محتوا می‌بخشد. بنابراین من مفعولی فرد، موضوع آگاهی است، در حالی که من فاعلی، صاحب آگاهی است.

### مفهوم خود در فلسفه سیاسی (باستان، مدرن و پسامدرن)

مفهوم خود در فلسفه سیاسی نیز همواره مطرح بوده است. در فلسفه باستان، مسئله «خویش‌شناسی» با توصیف «خود را بشناس سقراط» آغاز می‌شود. البته سوفسطائیان نیز چون سقراط، به ماهیت انسان توجه داشتند، اما به رغم اشتراک در این هدف، در وسیله و روش به کلی با هم مخالف بودند. از نظر سوفسطائیان، «انسان» به معنای فرد انسانی بود و آن انسان به اصطلاح «کلی» (انسان فلاسفه) که مبتنی بر یک نظریه اخلاقی یا عقلی درباره انسان باشد، خیالی بیش نبود. به عبارت دیگر آنها کاری به «ذات» انسان نداشتند، بلکه غرق در علایق عملی او بودند. در حالی که سقراط در جست‌وجوی

وحدت اراده بود و می‌کوشید که نحوه‌های متعدد و مختلف دانشی که یگانه امر مهم، یعنی خودشناسی انسان را تاریخ و بی‌اثر می‌سازد، ویران کند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۷۵-۷۷). در قرون وسطی، این مفهوم وارد الهیات مسیحی شد (Toulmin, 1977: 304). آگوستین، دانش نظری در مورد خود را بنیان نهاد و با تأکید بر خود-فهمی<sup>۱</sup>، توجه به خود به عنوان امری وابسته به خدا را تأسیس کرد. اساساً در دوره باستان خودفهمی، نوعی روش برای رسیدن به یک جایگاه متافیزیکی و معنایی است که عمل سیاسی، عامل رسیدن به این وضعیت است، چرا که هدف غایی در اندیشه سیاسی آگوستین، دربرگرفتن و ورود خداوند در خود است (آگوستین، ۱۳۸۱: ۳۴۳). بنابراین وقتی هدف غایی خود خداست، بدون شک سیاست و عمل سیاسی می‌باید در این جهت سوق داده شود. از این‌رو «شهر خدا» که تجلی‌گاه اندیشه سیاسی آگوستین است، مملو از «برابری»، «عدالت» و «صلح» است که شهروندانش، خود را در پیوند با حقیقت غایی (خدا) یافته‌اند و از شرارت‌ها، منفعت‌طلبی‌ها و شهوت‌رانی‌های شهر زمینی به دورند (Augustine, 2003: 15). بنابراین کنشگری خود در فلسفه سیاسی قرون وسطی، توأم با معناگرایی الهیاتی است که عمل سیاسی مطلوب به تبع آن مبتنی بر الهیات و خودفهمی در متن فهم خداوند حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، خود به مثابه هسته روحانی تصور می‌شد که متعلق به خدا بود و در کالبد جسم فانی و جهان در معرض وسوسه گناه، جای گرفته بود. وظیفه خود، هدایت این وضعیت دوگانه متعارض با کمک نیایش، کلیسا و ارزش‌های به ارث رسیده بود. بالاتر از آن، خود قرون وسطایی، خود معطوف به دیگری بود و باید خود را به دلایل دیگری غیر از دلایل خودخواهانه، پاک و میرا نگاه می‌داشت. به طور خلاصه در قرون وسطی، لحاف چهل تکه‌ای از اشکال اجتماعی و خود وجود داشت که بر همه کوشش‌ها برای جهانگیر شدن خود، خط بطلان می‌کشید و خود را در درون محدودیت‌های تنگ، تاریخ و محلی قرار می‌داد (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱). اما سرآغاز تحول مفهوم خود و گسست از سنت قدمایی، دوران پس از رنسانس تا پایان قرن هجدهم است که «میشل فوکو» آن را عصر کلاسیک و ماقبل تجدد می‌نامد و مهم‌ترین ویژگی آن را «بازنمایی» می‌داند. به نظر وی، در این دوران انسان سازنده اصلی،

خلاق اصلی یا خداوند نبود، بلکه به عنوان موضع توضیح، تنها یک سازنده و خلاق بود، یا به عبارت دیگر نقش انسان، توضیح نظم جهان بود. به طور کلی به باور فوکو در این دوران، تمایل به تحصیل وضوح درباره مفاهیم، فعالیت فاعل شناسایی به شمار می‌رفت. وی به دکارت به عنوان متفکری نمونه اشاره می‌کند که می‌خواست از طریق جست‌وجوی روشی که ضامن قطعیت باشد، به یقین دست یابد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۸۵). در حالی که در سنت آگوستینی، خود هم از لحاظ معرفتی و هم از نظر هستی، کاملاً وابسته به خداوند در نظر گرفته می‌شد، دکارت حداقل از لحاظ معرفتی، خود را مستقل از خداوند در نظر می‌گرفت (توانا، ۱۳۸۸: ۲۵). وی با مطرح کردن مبحث «کوگیتو» (من می‌اندیشم، پس هستم)، در مقابل گفته آگوستین یعنی «اشتباه می‌کنم، پس هستم»، مبنای سوژه «خودبنیاد» مدرن را بنا نهاد. در هر حال آنچه در اندیشه آگوستین به عنوان موجودی متفکر، تجربه‌گر و با استعداد خودآگاهی و وابسته به خدا شناخته می‌شد، در اندیشه دکارت تبدیل به سوژه می‌شود: یک فاعل شناسای مستقل و یک هستی موقعیتمند در جهان که قادر به معنادار ساختن جهان از طریق کاربرد قدرت خودآگاهی او است (بهشتی و توانا، ۱۳۸۶: ۹۹).

بدین ترتیب دکارت «می‌اندیشم» را بر «هستم» تقدم داد و همین نقطه عطفی شد برای جنبشی که بعدها در «انقلاب کوپرنیک کانت» نمایان شد؛ انقلابی که به وسیله آن، متافیزیک را به عنوان «شناخت‌شناسی» تعریف کرد. این امر حاکی از آن بود که «می‌اندیشم» می‌تواند بدون هیچ نیازی به «هستم» در نظر گرفته و در نهایت کنار گذاشته شود (خاتمی، ۱۳۸۶: ۷۴).

بنابراین تفکر معاصر با چنین ثنویتی که ناشی از فروکاستن خود در سطح تفکر دکارتی است، رنج می‌برد. به صورت دیالکتیکی، مفهوم خود در تضاد با این روند امتداد یافته است. با انتقاداتی که هیوم و هایدگر بر خود متفکر وارد کردند، آنتی‌تز و سنتز شکل گرفت. (۱) نظریه‌ای که می‌گوید خود یک چیز متفکر است (عقل‌گرایان دکارتی). (۲) آنتی‌تری که می‌گوید چنین خودی به طور منطقی به دست نمی‌آید (هیوم) و بی‌اعتبار است (حذف‌گرایی). (۳) سنتزی که می‌گوید چنین خودی باید فرا یا ورای فکر

و رفتارمان در نظر گرفته شود و هر چند ما قادر به دریافتن آن نیستیم، یک فرض منطقی و استعلایی برای فکر و رفتار ما است (کانت و هوسرل) (خاتمی، ۱۳۸۶: ۷۸). این سه موضع را می‌توان به عنوان خطومشی‌های اصلی مدرن درباره مفهوم خود طبقه‌بندی کرد.

اما مفهوم خود با مطرح شدن در اندیشه‌های فوق در ادبیات قرن بیستم به بعد، وارد حوزه‌های خاصی چون سیاست می‌شود. فوکو، ورود به این دوره جدید را از قرن نوزدهم می‌داند. به نظر وی در این دوره، بازنمایی تیره و تاریک می‌شود و انسان به مفهومی که امروز می‌شناسیم ظهور می‌یابد و مقیاس و معیار همه چیز می‌شود. انسان که زمانی خود موجودی در میان موجودات دیگر بود، اینک به فاعل شناختی در میان موجودات شناخت، تبدیل می‌شود. اما انسان تنها فاعل شناختی در میان موضوعات شناخت نیست، بلکه به زودی درمی‌یابد که وی نه تنها در جست‌وجوی فهم موضوع‌های جهان، بلکه درصدد فهم خویشتن نیز هست. انسان به فاعل شناخت و موضوع شناخت و فهم خود تبدیل می‌شود (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۹۵-۹۷).

در دوره تجدد و مدرن، گسترش شیوه تولید سرمایه‌داری، اخلاق کار پروتستانی، تقسیم کار مبتنی بر طبقه، فرایندهای تمدن‌سازی، آموزش و دولت رفاهی و اشکال ملی - عمومی اطلاعات و ارتباطات باعث پیدایش اشکال ملی، جهانی، قشربندی شده و عقلانی‌تری از خود می‌شود (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۸۲). در واقع رابطه انسان (خود یا سوژه شناسا انسانی) و سیاست، از دغدغه‌های اصلی در فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. در این راستا گفته می‌شود شخص انسانی (سوژه شناسا و فاعل دکارتی - کانتی) تحت امور مطلق مانند قدرت، فناوری، رسانه و... از کارکرد و هویت اصلی خود دور شده است (آبنیکی، ۱۳۸۸: ۷). در واقع در قرن بیستم، خود به عنوان فاعل شناسا و سوژه انسانی که نقش‌ها و فرمول‌های خاص خود را دارد، از مفهوم خود و سوژه قرن هفده و هجده که در دامن ذهن‌گرایی و رفتارگرایی گرفتار آمده، متفاوت است. در واقع آنچه جهان سیاسی قرن بیستم را متمایز می‌کند، صورت‌بندی‌های سیاسی این دوره و تفاوت جایگاه انسان به عنوان خود شناساست. مثلاً می‌توان از فناوری‌ها، صنعت فرهنگ، از تک افتادن و توده‌ای شدن، از برهوت معنوی و پرواز معنا و بیگانگی یاد کرد (همان: ۱۱).

در واقع خود در فلسفه سیاسی قرن بیستم به بعد در قالب سوژه انسانی و خصوصاً سوژه سیاسی نقش و تجسم می‌یابد و این مسئله مورد توجه است که تا چه حد

خودهای انسانی می‌توانند به تعبیر آدرنو به خودهای «خودقانون‌گذار» تبدیل شوند. آنچه در واقع می‌توان به عنوان تلقی جدید از مفهوم خود از قرن بیستم به بعد مطرح کرد، گرایش اندیشمندان و متفکران جدید به بررسی رابطه انسان به عنوان خود و فاعل شناسا و دستیابی به خوداتکایی در تعیین و ترسیم محیطش است. به گونه‌ای که انسان یا خود شناسا بتواند از طریق زدودن هر گونه سلطه و سیاست‌زدگی که از بیرون بر او تحمیل می‌شود، کنش‌ورزی خود را ادامه دهد.

تئودور آدرنو در مقاله‌ای با عنوان «فاعل خودقانون‌گذار»<sup>۱</sup> به نقل از کافکا<sup>۲</sup> می‌گوید که چیزی به عنوان پیشرفت هنوز اتفاق نیفتاده است. از نظر او آنچه ما در زندگی امروزی خود با عنوان پیشرفت می‌شناسیم، چیزی جز پیشرفت در فنون تسلط بر طبیعت و دانسته‌هایی در زمینه سلطه بر آن نیست و او این نوع حرکت را پیشرفتی جزئی یا بخشی<sup>۳</sup> می‌داند که به هیچ‌وجه به معنای این نیست که بشریت توانسته باشد در این پیشرفت بر خود تسلط پیدا کند و به بلوغ برسد. پیشرفت تازه از جایی آغاز می‌شود که این بلوغ حاصل شود و بشریت به تعبیری جایگاه خود را به عنوان یک فاعل کامل بنیاد نهد، به جای آنکه همچنان به رغم گسترش یافتن این فنون و مهارت‌ها، در حالت نابینایی به سر ببرد (آدرنو، ۱۳۹۱: ۱۵۰-۱۵۱).

بنابراین خودِ سیاسی شده و شناسا از نظر آدرنو در فاعل خودقانون‌گذار تجلی پیدا می‌کند؛ به این معنا که این فرد تا زمانی که اسیر در پوشانده شدن روابط اجتماعی به وسیله تکنیک است، در گمراهی است و هدف از زیستنش مشخص نیست. انسان مد نظر آدرنو، هنگامی به به‌زیستن می‌رسد که جسارت آن را داشته باشد تا تمامی مسئولیت و تعیین سرنوشتش به خودش محول شود. بنابراین خود وظیفه دارد برای دستیابی به این وضعیت، با زدودن روابط پوشاننده سلطه‌آور، به خودقانون‌گذار در جامعه تبدیل گردد.

بنابراین در فلسفه سیاسی قرن بیستم به بعد، مفهوم خود با عنوان سوژگی و فاعل

1. Self- Legislative agent

2. Franz Kafka

3. Partikular

شناسا وظیفه دارد درگیر سیاست شود. این روند و فرآیند سوژگی مفهوم خود، در مکاتب نظری چون «آنارشسیسم»، «اگزستانسیالیسم»، «فمینیسم» و «پست مدرنیسم» و متفکرانی چون هانا آرت، هربرت مارکوزه، لویی آلتوسر، نوربرت الیاس، بودریار و نهایتاً فوکو مشاهده می‌شود. در واقع خود، هرچه بیشتر با قدرت و سیاست به صورت تعاملی و تقابلی قرار می‌گیرد. مثلاً از منظر آنارشسیست‌ها، فرآیند سوژگی خود تحت تأثیر عواملی سیاسی و اجتماعی چون دولت، حکومت و جامعه مصرفی سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. آنها به دنبال شکوفایی سوژه انسانی هستند و معتقدند به محض اینکه دولت از بین برود، سوژه انسانی نیز شکوفا می‌شود (وینسنت، ۱۳۷۸: ۱۶۸). آنارشسیست‌ها بعد از دولت، به جامعه مصرفی می‌رسند و هدف جامعه مصرفی را تبدیل کردن انسان‌ها به سوژه‌های مصرفی می‌دانند، جایی که نیازهای واقعی را خودشان نمی‌سازند بلکه این تبلیغات است که آنها را می‌سازد (Forman, 1975: 8).

از میان نظریه‌پردازان شاید هیچ‌کس به اندازه فوکو به بررسی رابطه خود، سوژه با سیاست نپرداخته است. فوکو در باب خود و ارتباطش با سیاست، دو نمونه قابل تأمل می‌آورد. او با بررسی شکل‌گیری مفهوم خود در اندیشه‌های سقراط، افلاطون و به طور کلی مسیحیت و بر اساس مؤلفه «خود را شناس»، از دو گونه افشای خود و بیان حقیقت سوژه سخن می‌گوید: نخست به معنای بیان نمایشی موقعیت توبه‌کار است که جایگاه خود را به منزله گناه‌کار آشکار می‌سازد.<sup>۱</sup> گونه دوم، به معنای «زبان‌آوری تحلیلی» و پیوسته افکار است و سوژه در چارچوب رابطه اطاعت مطلق از یک استاد، به آن عمل می‌کند.<sup>۲</sup> الگوی این رابطه، چشم‌پوشی از خواست و خودش است (فوکو، ۱۳۹۰: ۴۰۲).

بنابراین فوکو با در نظر گرفتن تفاسیر یونانی در مورد مفهوم خود و خویشتن را بشناس، از دو نوع خود سخن می‌گوید: یک خود که به دنبال شناختن خویش است و دیگر خودی که خود را از دست می‌دهد و آن را با قدرت پیوند می‌دهد. از منظر فوکو، مهم‌ترین مسئله که سوژه را در برابر سیاست و قدرت قرار می‌دهد این امر است که تشخیص، فردیت، ذهنیت و کردار ما به عنوان فاعل شناسا، چگونه تحت تأثیر قدرت

1. Exomologesis  
2. Exagoreusis

شکل می‌گیرد؟ (اشرف نظری، ۱۳۹۱: ۲۸۸). از نظر او روابط قدرت به مثابه بازی‌های استراتژیک میان افراد و آزادی است. افراد به عنوان سوژه از این مزیت برخوردارند که آزاد باشند و در مقابل قدرت مقاومت کنند. اما همین قدرت میل به این دارد که از طریق محدود کردن دایره انتخاب، سوژگی انسان را در اختیار بگیرد و در این وضعیت انسان‌ها نه تنها سوژه شناسا نیستند، بلکه به عنوان آبه و تحت تأثیر قدرت، آزادی را نیز واگذار می‌کنند (Dryzek, 2006: 70).

بنابراین همان‌گونه که مشاهده می‌شود، می‌توان در اندیشه فوکو از دو نوع سوژه انسانی سخن گفت: سوژه خودمحور و آزاد و سوژه قدرت محور و شکننده. در واقع قدرت از نظر فوکو در جایی معنا می‌یابد که سوژه‌های خودمحور حیات داشته باشند و با خودآگاهی دست به مقاومت بزنند.

اساساً با توجه به مبحث یادشده، تمایزات میان خود در فلسفه سیاسی باستان، مدرن و پسامدرن می‌تواند بیانگر سیر تحول خود در تاریخ فلسفه سیاسی باشد و مشخص‌کننده رویکرد نوین این اثر نیز باشد. همان‌گونه که بیان شد، خود در عصر باستان در چمبره فلسفه آسمانی است. در واقع خود با مدینه‌هایی همچون شهر خدای اگوستین و... که پای در آسمان دارد، مرتبط است. خود هنگامی می‌تواند به شکوفایی برسد که کنش و عمل انسان را با حقیقت و معرفت فراتر از آنچه هست، پیوند دهد. بنابراین حیطه عمل سیاسی چونان کنشی ایزاری است که می‌تواند به حقیقت خود جامعه عمل بپوشاند، به شرطی که خود محل فرود و عرصه دریافت خداوندی گردد. بنابراین مادی‌گرایی و عاملیت انسان به عنوان کنشگر خودمختار، محدود است.

اما خود در عصر مدرن را، با یک مفهوم مشخص می‌توان شناخت و آن مفهوم بیگانگی و تحت تأثیر قرار گرفتن فردیت، هویت و شخصیت سوژه در برابر قدرت است. همان‌گونه که فوکو نیز به کرات بدان می‌پردازد. از نظر او تا قبل از عصر مدرن، نوعی رک‌گویی متداول بود. کلمات بدون توداری افراطی و چیزها بدون پرده‌پوشی بیش از حد به کار می‌رفتند. رفتارها صریح بود و قوانین کاملاً باز بوده و پیچیدگی نداشت. گفتارها بدون هیچ مانعی بیان می‌شد و به طور کلی: خودها «جلوه‌نمایی می‌کردند». اما ناگهان غروب سریع (مدرنیته و عناصر آن)، از پی این روز روشن آمد و سپس شب‌های

ملال آور بورژوازی ویکتوریایی (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۰-۱۱). بنابراین شاخصه مهم عصر مدرن، اسیر شدن خود در چنگال قدرت و بورژوازی است که کنشگری سیاسی خود را تحریف و تعریف می‌کند.

خود پست‌مدرن تکه‌تکه است و با نوعی صافی مبتنی بر عاطفه و احساس، از تمرکزگرایی می‌گریزد. در واقع خود پست‌مدرن در مقایسه با اسلافش، کمتر در مکان‌های معینی جای گیر و ثابت می‌شود. خود پست‌مدرن در تقاطع مجموعه‌ای متکثرتر از مکان‌ها، مجموعه غیر متمرکزی از ملت‌ها و مجموعه فراگیرتری از ساختارها و مقررات بین‌المللی و فراملی جای گیر می‌شود. تولید، بازتولید و مصرف روایت‌های خود تا آن حد شکوفا شده‌اند که پیشتر غیر قابل تصور بود. تأثیر این فرایندها به وضعیت تاریخی غیرعادی‌ای منجر می‌شود که خود می‌تواند به «بازاندیشی» درباره خویش بپردازد و از منابع قابل دسترس خود و همچنین از رهایی از برخی یا همه مرزبندی‌های سنتی و همچنین توانایی برای استفاده از منابع متنوع و غالباً پراکنده آگاهی داشته باشد. عده‌ای این خود را خود «بیانگر باور» نامیده‌اند (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۲).

شاید تحت تأثیر چنین فضایی است که موریس مرلوپونتی، هایدگر و دیگر پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست به مفهوم «می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی و مفاهیم وابسته و مشابهی چون نفس بسیط و خود محض هوسرل حمله می‌کنند. آگاهی نمی‌تواند به یک خود محصور و بسته یا از خودگسسته و متفرق از هم تعلق داشته باشد، بلکه وجهی از «هستی در جهان» ما و وجهی از مشغله ظاهری و مجسم ما با جهان است. برای اکثر پست‌مدرنیست‌ها از جمله دریدا، مفهوم پیش‌گفته دکارت، ارزش هدر دادن توان انتقادی را ندارد. هدف ارزشمندتر، فردگرایی است؛ یعنی این عقیده که افراد، موتورهای اصلی تحول اجتماعی هستند و از این‌رو از اجزا و عناصر مهم در «تصویر مشخصاً مدرن از خود» مآلاً مستقل از تاریخ محسوب می‌شوند» (کوپر، ۱۳۷۹: ۵۱۵). یکی از نشانه‌های خود عصر پست‌مدرن، وجود تصویری اشباع شده از تولیدات تکنولوژیک، فرهنگی، سیاسی مغایر با عاطفه و کنشگری خود است (Allan, 1997: 7).

وجه اشتراک خود پست‌مدرن با خود مدرن در درهم تنیدگی سوژه با قدرت سیاسی است. اما وجه تمایز اساسی در این است که یکی روزه‌روز در تمرکز و سیطره قدرت بر

خویش فرومی‌رود و دیگری مرکز‌گریز است و دائماً در کوشش است تا تصاویر ذهنی و عینی و کنش خود را در عمل سیاسی قدرت‌گریز خویش نشان دهد. به گونه‌ای که یکی از ویژگی‌های مهم خودِ پست‌مدرن، خودبازتابی<sup>۱</sup> آن است. هر چند این امر در دوران مدرن نیز به سمت جلو در حرکت بود، با موانعی چون تمرکز قدرت روبه‌رو بود؛ در حالی که پست‌مدرنیسم پا را فراتر گذاشته و از این موانع عبور کرده است.

## هانا آرنت

### آرنت و شرایط زمانه

هانا آرنت (۱۹۰۶-۱۹۷۵)، یکی از برجسته‌ترین متفکران قرن بیستم است. در خانواده یهودی در «کونیزبرگ» آلمان به دنیا آمد و نخست روی به فلسفه آورد و در ماربورگ، شاگرد هایدگر و بولتمان بود و بعدها در فرایبورگ و هایدلبرگ، شاگرد هوسرل و یاسپرس شد. اما به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان، پایانی بر امیدهای او در کارهای دانشگاهی بود. در سال ۱۹۵۱ با کتاب «ریشه‌های توتالیتاریسم»، هانا آرنت به شهرت دست یافت و تلاش بلندپروازانه‌ای را علیه حکومت‌های نازیستی و استالینیستی آغاز کرد. بنابراین روی کار آمدن نازی‌ها و تبدیل شدن یهودیت به امری سیاسی، زندگی آرنت را تحت تأثیر قرار داد، هر چند از قبل به صورت محدودتر این اثرگذاری وجود داشت. در نامه‌ای به کارل یاسپرس می‌نویسد که تا بیست سالگی، پیش از آنکه مسئله یهودی بودن به قضیه سیاسی تبدیل شود، او کاملاً خام بوده و این برایش کسالت‌بار بوده است (اتینگر، ۱۳۹۰: ۷). بدین ترتیب با روی کار آمدن نازیسم در آلمان و سیاست‌های ضد یهودی این حکومت، آرنت نیز با بحران روبه‌رو می‌شود.

بر اساس مرحله دوم منطق درونی اسپریگنز که قبلاً اشاره شد، باید علل و ریشه‌های بحران در زمان آرنت را شناسایی کرد. در اینجا می‌توان از دو گونه بحران سخن گفت: اول، تحقق یافتن بحران عینی در قالب نازیسم و شکل‌گیری نظام‌های سیاسی‌ای که خطری برای انسان و وضع بشری محسوب می‌شوند. دوم، بحران‌هایی است که به صورت

1. self-reference

ذهنی در فکر و اندیشه آرنت وجود دارد و به نوعی واکنش به بحران اول نیز به تبعیت از این دغدغه است. از نظر آرنت، نازیسم حاصل این مفروض است که «انسان‌ها مخلوقاتی هستند که عمل می‌کنند، به این معنا که چیزها و کارهایی را آغاز می‌کنند و زنجیره‌هایی از رویدادها را به راه می‌اندازند» (کنوون، ۱۳۹۰: ۲۶). در واقع تحقق نظام‌های توتالیتار و خشونت‌طلب و نژادپرست، روشنایی‌بخش افکار و درون‌مایه‌های ذهنی آرنت در ایام جوانی است.

اساساً آرنت به عنوان یکی از متفکران برجسته قرن بیستم، در متن رویدادهای بزرگ این عصر قرار دارد و با تمام وجود، جنگ، ترور، تمامیت‌خواهی، آوارگی، نژادپرستی، پوچ‌گرایی و سیاه‌اندیشی روشنفکران را مشاهده نموده و در آثار و اندیشه‌های متنوع خود به تحلیل خشونت، ریشه‌های توتالیتاریسم، انقلاب، وضع بشری در روزگار خود یا انسان‌های اعصار ظلمانی پرداخته است تا بفهمد از کجا و چرا وضع بشر به اینجا رسید و چگونه مطابق مرحله سوم منطق درونی، می‌توان آنها را تغییر داد. سرانجام در گام چهارم، او با نقد این وضعیت و برشمردن مشکلات و بحران‌های موجود، راه رسیدن به حیاتی آرام اما پرشور و شایسته شأن والای بشری را نشان می‌دهد و نهایتاً از طریق مفهوم عمل، درصدد درمان مصائب انسانی است. بحرانی که موقعیت و وضع افراد و انسان‌ها را به عنوان کنشگران آزاد با موقعیتی توده‌ای و تحت ستم حکومت‌های سلطه‌آفرین عوض کرده است (یونسی و تدین راد، ۱۳۸۸: ۹۷).

از این‌رو می‌توان گفت مفهوم خود و سوژه سیاسی شده، از یکسو انسان‌های آزاد و رهاشده از وضعیت توده‌ای توتالیتاریز است و از سوی دیگر خود، فاعل و کنشگری شناساست که از طریق عمل سیاسی می‌تواند به آزادی اصیل دست یابد.

#### خود یا سوژه (انسان) کنشگر در اندیشه هانا آرنت

برای درک مفهوم خود یا سوژه آزاد و کنشگر در اندیشه هانا آرنت، ابتدا باید به بررسی مفهوم انسان سازنده پرداخت. انسان در فلسفه آرنت، جایگاه اصیل دارد، به خصوص هنگامی که او در پی تحقق فضای آرمانی کنش انسانی برمی‌آید. در واقع اگر

پرسش اصلی هایدگر<sup>۱</sup>، هستی بود، پرسش و دغدغه اصلی آرنست، وضعیت و هستار انسان است. انسان آرنستی متأثر از اگزیستانسیالیسم هایدگری، انسان نظروزرز نیست، بلکه انسان عمل‌ورز است (رفیع‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۶).

آرنست در کتاب «وضع بشر»<sup>۲</sup> به نقل از بنجامین فرانکلین<sup>۳</sup>، آدمی را موجودی ابزارساز معرفی می‌کند. از نظر او همین ابزار که تنها بار حیوان زحمت‌کش (شیوه تولید اولیه و کار یدی) را سبک و زحمت او را مکانیکی می‌کند، به دست انسان سازنده برای برپا داشتن جهانی از اشیا طراحی و ابداع می‌شوند و تناسب و دقت آن را مقاصد عینی‌ای که او ممکن است خواستار ابداع آنها باشد، رقم می‌زند، نه نیازها و خواست‌های ذهنی یا نفسی (آرنست، ۱۳۹۰: ۲۳۰). اما مسئله‌ای که برای آرنست مطرح می‌شود این است که انسان باید خود را با ماشین وفق دهد یا ماشین باید با طبیعت بشر وفق پیدا کند (همان: ۲۳۲). آرنست به دنبال وضع بشری است که انسان در اختیار ماشین قرار نگیرد، زیرا از نظر او علوم طبیعی به آسانی فواید ابزارسازی و تولید اشیا را به ما نشان می‌دهد. او به دنبال وضعیتی است که نهایتاً انسان به عنوان کنشگری اصیل و تحت عمل خویش دریابد. از نظر آرنست، پی‌جویی پیامدهای این ذهنیت و روحیه، ما را از مسیرمان بسیار دور می‌کند. بنابراین آنچه باید تبیین شود، نه قدر و اعتبار سازنده در عصر مدرن، بلکه این واقعیت است که به دنبال چنین قدر و اعتباری به بالاترین مرتبه در مراتب، یعنی زندگی وقف عمل رسید. بنابراین از این طریق است که می‌توان به انسان مورد نظر هانا آرنست نیز دست یافت.

آرنست در کتاب «وضع بشر»، از دو گونه زندگی سخن می‌گوید: یکی زندگی وقف عمل و دیگری زندگی که صرف مراقبه می‌شود. او توجه خود را به اولی معطوف می‌کند. آدمی به عقیده آرنست، بخشی از طبیعت و تابع جبر آن است، ولی می‌تواند از طبیعت تعالی جوید و به راستی آزاد عمل کند. او در این راستا فعالیت و عمل انسان را به سه بخش تقسیم می‌کند. قسم اول را مشقت می‌نامد و دومین قسم از نظر او، کار است و

1. Martin Heidegger  
2. The Human Condition  
3. Benjamin Franklin

نهایتاً قسم سوم، کنش یا عمل است. هر یک از این اقسام بر اساس قسم پیشین، صورت به خود می‌گیرد و از آن بالاتر می‌رود. مشقت و زحمت همان فعالیت مکرر روزانه و هدف از آن، معاش و بازتولید زندگی است. به دنبال آن انسان از طریق کار می‌آموزد طبیعت را مهار کند. اما تنها این عمل یا کنش است که کیفیت اجتماعی دارد و غرض از آن فعالیت است که انسان در نتیجه آن از طبیعت تعالی جوید؛ از طریق آن با دیگران تعامل کند و اثری متفاوت از خود در جهان باقی گذارد. این کنش یا عمل است که بیانگر استعداد آدمی برای آزاد زیستن است (پارخ، ۱۳۸۵: ۱۵). بنابراین می‌توان گفت انسان مد نظر آرنست، همان سوژه‌ای است که خودش را به صورت کنشگری آزاد و رها از متصرفات طبیعت که جزیی از وضع بشر نیست، در قالب عمل عرضه می‌کند.

مفهوم خود یا سوژه فاعل، هنگامی در اندیشه آرنست مطرح می‌شود که وی عمل را به مثابه افشای خود در نظر می‌گیرد. برای آرنست این نکته مطرح است که عمل، کدامین نیاز انسان را برطرف می‌کند. او مهم‌ترین خصلت عمل را کشف و افشای هویت عامل می‌داند. او معتقد است در عمل، افراد خودشان را به عنوان افراد بی‌نظیر و یکتا آشکار می‌کنند (Maurizio, 1994: 72). بنابراین خود هنگامی تحقق می‌یابد که وارد بالاترین فعالیت بشری یعنی حوزه عمل گردد. بنابراین سوژگان انسانی، فاعل‌های کنشگری هستند که از ویژگی متمایز بودن در عمل و خلق اثر برخوردارند و مهم‌ترین ویژگی عمل ایشان، فعالیت معطوف به خویشتن یا هویت خود آنها است.

### تقلا، کار و عمل، فرآیند تکامل آزادی انسان

هانا آرنست در آثار خود با بهره‌گیری از این سه مفهوم فلسفی، درصدد ترسیم آزادی برای انسان مورد نظر خویش است. مایکل ایچ. لسناف<sup>۱</sup> در کتاب خود با عنوان «فلسوفان سیاسی قرن بیستم»، تمایز آرنتی میان تقلا، کار و عمل را اصیل‌ترین و ویژه‌ترین طرح آرنست معرفی می‌کند و عمل را نهایت صورت انسانی و فعالیت انسانی معرفی می‌کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۱۰۶ و ۱۰۷). همان‌گونه که آرنست خود نیز طبیعت عمل را فرآیند آشکارکردن خویش (انسان) می‌داند، او معتقد است انسان‌ها با عمل کردن و

1. Michael H. Lesnaf

سخن گفتن نشان می‌دهند که هستند و فعالانه هویت یگانه شخصی خویش را آشکار می‌سازند و بدین ترتیب در جهان انسانی حضور می‌یابند (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۸۶). بنابراین ترتیب این فرآیند، گشودن آزادی‌ها نیز هست و در هر مرحله ما به آزادی مکشوف نیز خواهیم رسید و تا مرتبه عمل مد نظر آرنت، این آزادی بیشتر و بیشتر خواهد شد.

تلاش، معاش یا تقلا در تمایز با کار، فعالیتی است که هدف نهایی آن، رفع نیازهای حیاتی و زیست‌شناختی انسان و بقای نوع انسان است. از نظر آرنت برای توصیف این نوع کوشش انسانی می‌توان از مفهوم حیوان تلاشگر استفاده کرد (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۲). این مرحله از فعالیت انسان تا آنجایی برای وضع بشری وی اهمیت دارد که شرط ورود او به حوزه عمومی یا آگورا است. اما از آنجا که چیزی ماندگار بر انسان در جامعه و جهان نمی‌افزاید، از پایین‌ترین سطوح رسیدن به آزادی آرنتی محسوب می‌شود. در مقابل مفهوم تلاش و تقلا، مفهوم کار خلاق است که فعالیتی است که از طبیعت فراتر می‌رود و هر چند همانند تقلا در ارتباط با طبیعت صورت می‌گیرد، تابع آن نیست و آزادی و استقلال بیشتری از طبیعت دارد و غایت آن، سلطه بر طبیعت است. عمده تفاوت این فعالیت با تقلا این است که محصولات کار خلاق، نه برای مصرف بلکه برای بهره‌برداری به معنای کلی است و فرهنگ و تمدن را می‌توان به عنوان محولات این کار نام برد. این کار دیگر اشتراک کارکردی با حیوانات ندارد و مظهر آزادی و اختیار آدمی است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۴۴). زیرا جنبه مثبت کار در مقام کار خلاق این است که کار، پلی می‌زند میان حوزه عمومی و خصوصی. یعنی هر چند کار جنبه فردی دارد، آنچه کار می‌آفریند، دیگر جنبه فردی ندارد بلکه جنبه‌ای عمومی دارد که با عنوان جهان مشترک برای حیات انسان‌ها می‌توان از آن یاد کرد (لسناف، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

بنابراین در پی این فرآیند، هر چه آدمی رو به جلو می‌رود، آزادی او نیز بیشتر خواهد شد؛ اما آزادی در این مرحله نیز آزادی کامل نیست، زیرا از نظر آرنت، نوعی بیگانگی انسانی را به همراه خواهد داشت. او معتقد است در عصری که ما آن را عصر مدرن می‌نامیم، شاهد فعالیت بشر برای تسلط بر جهانی هستیم که به عنوان یکی از پایدارترین گرایش‌ها از دکارت به بعد است و بدیع‌ترین شکل آن در فلسفه پرداختن انحصاری به خویشتن آشکار می‌شود. در نقطه مقابل، عمیق‌ترین ویژگی انسان، دغدغه و

پروای خود است، نه خودمحوری. آرنت به وجود آمدن این وضعیت را با بیگانگی درون جهانی یادآوری می‌کند (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۸۲). از نظر او، انسان‌ها در فرآیند کار با سلب مالکیت و قرار گرفتن در تنگنا برای رفع حواجی و ضروریات زندگی، به افزایش توان تولید بشری کمک می‌کردند. بدین ترتیب، طبقه جدید زحمتکش مورد نظر آرنت که منجر به انباشت سرمایه می‌شد، نه تنها تحت فشار و اضطراب و ضرورت‌های زندگی قرار می‌گرفت، بلکه حتی از کمترین پروا و دغدغه وضعیت جدید نیز بی‌نصیب بود. از نظر آرنت، این روند هنگامی می‌تواند تداوم یابد که جهان و خود جهانی بودن انسان قربانی شود (همان: ۳۸۳).

بنابراین آرنت با ترسیم این بیگانگی می‌کوشد که دغدغه‌اش نسبت به انسانی که هدفش پرورش خویشتن است، نه نفع‌طلبی خویشتن، نشان دهد و به ترسیم کنش و عمل به عنوان فعالیتی ارزشی و اجتماعی دست می‌زند تا غبار ماتریالیستی ناشی از دو فعالیت قبلی را با انسان کنش‌ورز جبران کند. بنابراین رهایی و آزادی در جهان با تحقق انسان کنشگر و در جهان بودنده، هنگامی تحقق می‌یابد که انسان و سوژه خودمحور، خودش را وقف زندگی عملی کند.

#### کنش، عمل سیاسی و آزادی انسان (سوژه خودبنیاد)

عمل در اندیشه هانا آرنت، عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است و اقدام، مبادرت، تهور، انقلاب، حضور در عرصه عمومی، ابتکار و تجربه عمل آزاد را شامل می‌شود. اساس فلسفه سیاسی آرنت این است که عمل، وجوهی تجربی از زندگی آدمی را دربرمی‌گیرد که با آزادی در ارتباط است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۴۵). عمل در کلام آرنت در واقع عمل متقابل میان انسان‌ها است. او می‌گوید که انسان سازنده به کمک حیوان زحمتکش شتافته، با ساختن ابزار، زحمت او را کم کرده و درد و رنجش را زایل ساخته است. در واقع ابزار را انسان سازنده می‌سازد، اما حیوان زحمتکش نیز از آن استفاده می‌کند. او بین ابزارآلات و ماشین‌آلات تمایز قائل می‌شود. ابزار می‌تواند مورد استفاده انسان سازنده هم قرار گیرد، زیرا کاملاً در اختیار بشر است؛ اما استفاده‌کننده از ماشین در واقع نوکر ماشین است و باید خود را با ریتم و نیاز آن تنظیم کند. بنابراین

استفاده‌کنندگان از ماشین، طبق تعریف، زحمتکش هستند یعنی انسان‌های آزادی نیستند (Arendt, 1985: 153-154).

بنابراین آرنت از طریق عمل و قابلیت آن برای رسیدن انسان مورد نظرش به آزادی، دست به قلم‌فرسایی می‌زند. او در آغاز سخنش در کتاب «وضع بشر» در مورد عمل، متنی از دانته می‌آورد که قابل تأمل است. دانته می‌گوید: «در هر عملی، آنچه در درجه اول مقصود عمل‌ورز است، اعم از اینکه از سر ضرورت طبیعی عمل کند یا از سر اختیار، آفتابی کردن خود اوست. از این‌رو است که هر عمل‌ورز تا جایی که عمل می‌کند، از عمل کردن لذت می‌برد. پس هیچ‌چیز عمل نمی‌کند مگر اینکه با عمل، خودِ نهانش را آشکار سازد» (دانته، ۱۳۹۰: ۲۷۶). به نظر می‌رسد منظور آرنت از عمل، نوعی هنر در شکوفایی خود انسانی در قالب کنش است. همان‌گونه که یک بازیگر در هنگام بازی و در حال عمل، خودِ درونی خود را شکوفا می‌کند، عمل مد نظر آرنت نیز سبب شکوفا کردن این خود در عرصه بیرونی بدن و در قالب کنش می‌شود.

اساساً عمل از نظر آرنت، عرصه‌ای است که در آن انسان‌ها خود را به منزله افرادی بی‌همتا آشکار می‌سازند. در واقع عمل، تنها فعالیتی است که مستقیماً میان انسان‌ها ساری و جاری است، بدون اینکه اشیا یا مواد در آن دخیل باشند (Arendt, 1958: 7). البته در اینجا تکثر بشری، که هم شرط اصلی عمل است و هم شرط اصلی سخن، به عنوان ابزار عمل محسوب می‌شود. این تکثر بشری واجد خصوصیت دوگانۀ همسانی و تمایز است. انسان‌ها اگر همسان نبودند، نمی‌توانستند یکدیگر را بشناسند و بفهمند و برای آیندۀ خود طرح بریزند. اگر هم هر فردی از فرد دیگری متمایز نبود، نه حاجت به سخن داشت و نه به عمل، تا خود را به فهم دیگران درآورد (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۷۷). بنابراین از نظر آرنت، هدف اصلی عمل به فهم درآوردن خود و هنر درونی انسان برای دیگران است و این خود عین آزادی است زیرا که عمل نیز فعالیت آزادی‌بخش و آزاد بودن نیز به معنای درگیر شدن در عمل است.

از نظر آرنت، عمل برخلاف کار، هیچ نتیجۀ ملموسی ندارد. از آنجا که عمل همواره کنش و واکنش یک عامل آزاد (انسان) با دیگران است، بنابراین ذاتاً غیر یقینی است و

به ندرت می‌توان آن را پیش‌بینی کرد و شاید هرگز نتوان. او معتقد است آن کس که عمل می‌کند، هرگز به درستی نمی‌داند چه می‌کند (Arendt, 1958: 233). بنابراین آرنست به طور کلی عمل را غیر قابل پیش‌بینی می‌داند، اما معتقد است یک عامل هست که می‌تواند نجات‌بخش خودِ عمل و وضع بشری گردد و آن عمل سیاسی است. اما سیاست به شرطی می‌تواند این وضعیت را تحقق بخشد که به هنجار بنیادین تکرر وفادار بماند. او معتقد است قدرت سیاسی اگر به درستی فهمیده شود، از خشونت سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از عمل هماهنگ افراد نشأت می‌گیرد. سیاست، حوزه اقناع است و نه زور؛ از خشونت، جلال سیاسی واقعی حاصل نمی‌شود. بنابراین این نوع نگاه به سیاست که مبتنی بر تکرر انسانی است، نوعی رابطه‌ی مستمر، یا نوعی و صورتی از رابطه است که به وسیله آن، شهروندان اعمالشان را هماهنگ می‌کنند (لسناف، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹). به نظر آرنست، عمل اصیل و عمل سیاسی، خصلتی جمعی دارد و نیازمند عرصه‌ی عمومی است.

در دولت - شهر یونانی که از مظاهر اصلی عرصه‌ی عمل و آزاد بود، فضایی وجود داشت که شهروندان به عنوان کنشگران سیاسی همراه با هم‌قطاران خود در حوزه عمومی یا آگورا در زندگی سیاسی شرکت می‌کردند و معاش و کار، مربوط به خانه و حوزه خصوصی بود. از نظر آرنست، این امکان در عصر جدید نیز وجود دارد که عمل آزاد صورت پذیرد به شرط اینکه از رو به زوال رفتن سیاست در دنیای مدرن جلوگیری شود. در سیاست مدرن، افراد همچون موضوع فعل کارگزاران سیاسی در نظر گرفته می‌شوند، اما در مقابل این وضعیت، آرنست از انسان فاعل و کارگزار عمل آزاد سخن می‌گوید و این یکی از کلیدی‌ترین نکات اندیشه‌ی آرنست است که امکان برقراری رابطه‌ی خود، سوژه و ارتباطش با عمل سیاسی را آشکار می‌کند. او معتقد است که در زبان ارسطو انسان یعنی حیوانی سیاسی؛ امری که به عرصه‌ی عمل آزاد و عمومی مربوط می‌شود و طبعاً به گونه‌ی موجودی اجتماعی ترجمان می‌یابد. بنابراین از نظر آرنست، اگر انسان‌ها به عنوان سوژه‌های خودبنیاد و فاعل وارد عرصه عمومی گردند، سیاست می‌تواند تحقق عمل و آزادی باشد (آرنست، ۱۳۹۰: ۴۲).

در واقع هانا آرنست نهایتاً به دنبال انسان کارگزاری است که از طریق سیاست، هر چند گام به حوزه عمومی می‌نهد، تحت تابعیت سازمان سیاسی جامعه در نمی‌آید و در تعامل با دیگران، خودش سرچشمه قدرت است زیرا ارتباطات و اعمال سیاسی از طریق

مفهومی چون عهد و پیوند، فرد را کانون اثر قرار می‌دهد. از این‌رو هر وقت حکومتی با رضایت و مقبولیت مردم شکل بگیرد، تمام قدرت را در دست دارد و فرد فاقد آن است (آرنت، ۱۳۶۱: ۲۴۵). بنابراین نگاه آرنت به سیاست همچون تجسم برین عمل انسانی و تکثر انسانی است؛ او از عمل سیاسی انسان‌های متکثر برای مبارزه با شماری از مفاهیم مغلوطن سیاسی از جمله ناسیونالیسم، توتالیتاریسم و غیره، بهره می‌گیرد.

بدین ترتیب دغدغه آرنت، انسان عمل‌ورز در جامعه است و می‌کوشد انسان نظروروز جامعه خود را به سوی کنش و فاعلیت سوق دهد. او با مطرح کردن مفهوم عمل، قصد دارد روابطی فراتر از روابط مادی و مصرفی در جامعه ترسیم کند که هر گونه ستم و توده‌ای شدن و تک‌افتادگی در آن، جایی ندارد. بنابراین فضای متکثر انسانی و پیوند آن با عمل سیاسی، راه‌حل او برای مبارزه با هر گونه سازمان، ذهنیت، اندیشه و تفکر توتالیتار است که فاعلیت انسانی را از او گرفته و او را در حوزه خصوصی‌اش محبوس داشته است و فضای نفس کشیدن و عمل در حوزه عمومی به عنوان شهروند را به او نمی‌دهد. آرنت در کتاب «توتالیتاریسم»، این وضعیت ارباب و منفع‌ل شدن انسان‌ها را حول نظام‌های سیاسی توتالیتار به خوبی شرح می‌دهد و معتقد است که «عامل تکان‌دهنده در پیروزی توتالیتاریسم، بی‌خویش‌تنی<sup>۱</sup> هواداران این جنبش است» (همان، ۱۳۶۶: ۳۴). بنابراین طبیعی است که اساساً توتالیتاریسم با اصل تکثر انسانی در تضاد است و عمل سیاسی یعنی شکستن این تضاد و ایجاد قدرت انسانی خودقانون‌گذار در عرصه سیاست و حوزه عمومی. عمل از این مسیر خود عین آزادی انسان‌های دخیل در سیاست اصیل نیز محسوب می‌شود.

## هربرت مارکوزه

### مارکوزه و شرایط زمانه

از آنجا که بر اساس روش منطق درونی اسپرینگز، اولین مرحله شناخت، بحران در اندیشه متفکر است، بنابراین در اینجا ضمن بحران‌شناسی اندیشه مارکوزه، درصدد

1. Selflessness

۱۹۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————  
بررسی نسبت خود با عمل سیاسی به عنوان مجرای رسیدن به وضعیت مطلوب خواهیم بود.

هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹) فیلسوف مارکسیست شهیر آمریکایی، در یک خانواده یهودی در برلین متولد شد. پژوهشگران، آغاز زندگی سیاسی مارکوزه را از سال ۱۹۱۸ همزمان با ناکامی انقلاب آلمان می‌دانند. مارکوزه درباره این شکست گفته است که «هم به انقلاب خیانت شد و هم آن را سرکوب کردند» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۹). این ناکامی بود که مارکوزه را به ریشه‌یابی مفاهیم و مقولات فلسفی و بازشناسی عمیق سازوکارهای حاکم بر نظام سرمایه‌داری وامی‌دارد. در واقع دغدغه‌ها و بحران‌های پیش‌روی مارکوزه از اینجا آغاز می‌شود که می‌پرسد: «چرا هنگامی که به راستی شرایط انقلابی اصیل وجود داشت، انقلاب درهم شکست و سرکوب شد و قدرت‌های کهن دوباره مسلط شدند و تمامی قضیه به شکلی بدتر از نو آغاز شد؟»

اقامت او در آمریکا از یکسو و جریان فعالیت‌های ضد چپی و سیاست‌های ضد کمونیستی در این کشور از سوی دیگر، او را به منتقد اصلی سرمایه‌داری به عنوان پدیدآورنده این وضعیت تبدیل کرد (همان: ۱۲). وی خود در توصیف وضعیت پیش‌آمده می‌گوید: «جامعه سرمایه‌داری کنونی، ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین جامعه در تاریخ است. این جامعه برای آدمی، بزرگ‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین امکانات هستی توأم با آزادی را عرضه می‌کند یا باید عرضه کند. در عین حال جامعه‌ای است که امکانات صلح و آزادی را به مؤثرترین وجه سرکوب می‌کند. این سرکوبی امروز بر جامعه به عنوان یک کل، تسلط کامل دارد. از این‌رو فقط با تغییری ریشه‌دار، ساخت این جامعه دگرگون خواهد شد» (همان: ۵). بنابراین مارکوزه با مشاهده این وضعیت خواسته است وظیفه انتقاد سرسختانه از اندیشه امروزی و رابطه آن را با جامعه معاصر برعهده گیرد. او از این جنبه انتقادی، به عنوان رهبر بانفوذی برای رهروان چپ سیاسی محسوب می‌شود.

مارکوزه نهایتاً با مشاهده بحران سرمایه‌داری، نازیسم در آلمان را نماینده واپسین مرحله آن معرفی می‌کند (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۱). ناخشنودی او از رفتار ستم‌گرایانه نازی‌ها، باعث شد که وی در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، نظام سرمایه‌داری و جامعه صنعتی آمریکا را مورد انتقاد جدی و حتی پرخاش قرار دهد. بنابراین مارکوزه با بحران

نوبنی روبه‌رو است و این بحران، کاسته شدن و تنزل یافتن مقام و منزلت حقیقی انسان است. از نظر او در جوامع سرمایه‌داری، ضوابط و ارزش‌های مادی، اعم از تکنولوژی، سیاسی و اقتصادی، به مقام حقیقی انسان‌ها بی‌احترامی و اهانت می‌کند و انسانیت، مفهوم واقعی خود را از دست می‌دهد. بنابراین طبق مرحله چهارم منطق درونی، مارکوزه درصدد ارائه راه‌حل عملی برای خروج از این بحران است. هنر مارکوزه در شیوه تفکر و برداشت انضمامی او نسبت به مسئله نابودی ارزش‌های معنوی است. او گرفتاری انسان را توسعه تکنولوژی نمی‌داند، بلکه شیوه بهره‌گیری از آن می‌داند. هنر مارکوزه، صرف نظر از به وجود آوردن نظاماتی در جوامع پیشرفته تکنولوژیک، آن است که شرایطی فراهم کند تا نیروهای سرکوب‌کننده، آزادی فردی و خودمختاری انسان را نابود سازند و به بیان خودش در عرف جامعه، انسان موجودی تک‌ساحتی تلقی نشود (مؤیدی، ۱۳۶۲: ۶-۷).

از این‌رو مارکوزه برای آزادی انسان، او را متوجه چگونگی موقعیت و جایگاه خودش در جهان می‌کند. در واقع می‌توان گفت خودشناسی و مفهوم خود به نکته‌های اساسی اندیشه و فلسفه سیاسی مارکوزه تبدیل می‌شود زیرا «خود را بشناس و موقعیت خود را خودت رقم بزن»، در اندیشه مارکوزه شباهتی زیادی با مفهوم سوژه خودبنیاد دارد؛ مفهومی که بر اساس آن، فرد وظیفه دارد بر اساس آگاهی‌های خودنهاد، وضعیت سیاسی و اجتماعی خود را در جامعه تعیین کند و زیر بار ستم تکنولوژی تک‌ساحتی کننده و حکومت‌های آزادی‌گریز نرود.

### خود و سوژه در اندیشه مارکوزه

خود در اندیشه مارکوزه در تقابل با سوژه و آبه<sup>۱</sup> قابل بررسی است. پتر میلر<sup>۲</sup> در کتاب «سوژه قدرت استیلا» معتقد است که مارکوزه به مانند هورکهایمر<sup>۳</sup>، جدایی سوژه و آبه را در انگاره خود از سوژکتیویته حفظ می‌کند (میلر، ۱۳۸۴: ۵۶). سوژکتیویته معمولاً

1. Subject and Object

2. Peter Miller

3. Horkheimer

به ذهنیت برگردانده می‌شود. سوپژکتیویته، کوشش و پژوهشی در آگاهی است، یعنی تجربه، آگاهی از جهان را آنگونه که نزد سوژه پدیدار می‌گردد، عرضه می‌کند. اصلی‌ترین بحث در مورد سوپژکتیویته این است که برای آنکه بازنمود یا تصویری از اشیا وجود داشته باشد، باید فاعل یا سوژه‌ای در کار باشد، زیرا قصدیت<sup>۱</sup>، خصوصیت اصلی ذهنیت<sup>۲</sup> است. تجلی این حقیقت در تلاش و همت دکارت برای فهم مفهوم خود است که در کوگینو (گوهر اندیشنده) نمایان می‌شود. در واقع دکارت با بحث «من می‌اندیشم، پس هستم»، تلاش فاعل یا سوژه برای رسیدن به شناسایی موضوعات را از طریق هستی خود نشان می‌دهد (معافی، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۴). بنابراین آنچه در سوپژکتیویته مطرح است، رسیدن به آگاهی ذهنی است و شناخت خود به عنوان مفهوم اصلی، اساس کار فاعل شناسا محسوب می‌شود.

میلر معتقد است که سوپژکتیویته در آثار مارکوزه، مجموعه‌ای از ویژگی‌های ماتقدم باقی می‌ماند، یعنی توانایی کنش اصیل و آغازین که صرفاً از طریق خودتأییدگری<sup>۳</sup> امکان ظهور می‌یابد. بنابراین از نظر میلر، خود در اندیشه سوژه و فاعل شناسا باقی می‌ماند (۱۳۸۴: ۵۶-۵۷). اساساً مارکوزه نیز با مطرح کردن اینکه استیلا سرکوب سوپژکتیویته و آزادی رهایی آن محسوب می‌شود، به دنبال این امر است که سوژه را از یوغ استیلا درآورد و با تأکید بر خودسالاری وی، آزادی و عقلانیتش را به او نشان دهد. مارکوزه آزادی سوژه را توانایی آن در درک آنچه هست، می‌داند. در واقع آزادی از نظر مارکوزه، ویژگی حقیقتی است که سوژه تصاحب می‌کند و به کار می‌گیرد (Marcuse, 1966: 59-60). بنابراین اینجاست که انسان کرانمند، در اندیشه مارکوزه نمایان می‌شود. انسان یا موجود کرانمند، دیگر برای خودش وجود ندارد و توانایی تحقق بالقوگی‌اش از طریق کنش‌های آزادانه و آگاهانه امکان‌پذیر نیست (همان: ۶۰).

بنابراین آزادی در درون ذهنیت سوژه یا آگاهی نسبت به خود ایجاد نمی‌شود، بلکه خود یا سوژه کارگزار، هنگامی به آزادی می‌رسد که به حقیقتی که بر زندگی او حاکم است، آگاه گردد و برای رفع آن بکوشد. این امر از طریق شناخت خود و ماهیت آزادی

1. Intentionality  
2. Mentality  
3. Self- Affirmation

خود حاصل می‌گردد. بنابراین خود، سوژه و سوژکتیویسم و رابطه دیالکتیکی اینها، که تحت عنوان «دیالکتیک سوژکتیویسم»، آزادی انسانی را رقم می‌زند و او را وارد فرایند سیاست آزاد و عمل بدون سلطه می‌کند، اساس اندیشه مارکوزه است.

مارکوزه، آزادی را «خودمختاری خود فرمان» تعریف می‌کند که با نظر جان استوارت میل در این باره اندک تشابهی دارد. او چنین برداشتی از آزادی را شرط توانایی تعیین زندگی و سرنوشت شخص می‌داند. در واقع مارکوزه از این طریق به تعریفی از سوژه یا فاعل می‌رسد که با آگاهی کامل از خویش به سوی آزادی حرکت می‌کند. او می‌گوید: «فاعل این خودمختاری به هیچ‌رو هر فرد احتمالی و مشخص شده‌ای نیست (منظور انسان‌هایی که درون نظام سرمایه‌داری فقط از حق برخوردارند)، بلکه فرد در مقام موجود انسانی است که می‌تواند در کنار سایرین آزاد باشد. در اینجا مسئله، آفریدن جامعه‌ای است که دیگر فرد توسط نهادهایی که خودفرمانی را در نطفه خفه می‌کنند، به بردگی کشانده نشود. به بیانی، آزادی هنوز باید آفریده شود، حتی در آزادترین جوامع» (مارکوزه، ۱۳۹۰: ۳۶۰).

بنابراین وی با تأکید بر انسان و فاعل شناسا، که به نوعی می‌توان آن را «سوژه حقیقت‌یاب» نامید، تعادل میان آبه و سوژه را می‌شکند و به نحوی برتری سوژه در دستیابی به آزادی را می‌پذیرد. مارکوزه از طریق دیالکتیک سوژکتیویسم، جامعه مصرفی و تبلیغاتی سرمایه‌داری را به نقد می‌کشد و از این طریق، مایل به فعال کردن آگاهی سوژه‌هایی می‌شود که دیگر تن به سلطه نمی‌دهند. بنابراین برای فهم خود در اندیشه مارکوزه باید عمل سوژه در دیالکتیک سوژکتیویسم و رسیدن آن به آزادی را بررسی کرد. آزادی و حقیقت دو نکته کلیدی شناخت سوژه و آبه است.

### جامعه سرمایه‌داری و سرکوب نیازهای سوژه

مارکوزه در سرآغاز کتاب «انسان تک‌ساحتی» می‌گوید که در این اثر برخی از گرایش‌های نظام سرمایه‌داری را که به سوی جامعه بسته رهسپار است، بررسی کرده است. منظور از «جامعه بسته» در اینجا آن است که جامعه در کلیه شئون زندگانی فردی و

اجتماعی مردم و انسان‌ها نفوذ یافته و آن را در خود گرفته است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۱۷). از نظر مارکوزه، جامعه صنعتی و پیشرفته معاصر موجب تسلط انسان بر طبیعت شده و خصلت تولیدی و مادی یافته است؛ فرآیندی که بازدارنده خواست‌های واقعی و توانایی‌های آدمی و مانع توسعه و تکامل آزادانه او است. عوامل ناگواری مثل جنگ و وحشت ناشی از آن، صلح و آرامش را به خطر افکنده و امکان دستیابی بشر را به زندگی فردی، ملی و جهانی آرام، کاسته و به تعبیری فردیت انسان را از او گرفته است. در واقع جامعه امروزی سرمایه‌داری، با بهره‌گیری بسیار از تکنولوژی و تأکید بر بهبود روزافزون شرایط صوری زندگی فرد، زمینه تسلط بر زندگی افراد را فراهم ساخته و فردیت آنها را ربوده است (همان: ۲۶).

بنابراین مارکوزه جامعه سرمایه‌داری را جامعه‌ای تک‌ساحتی می‌نامد و به منظور رهایی افراد برای رسیدن به آزادی، به جهان فردا می‌اندیشد؛ جهانی که افراد فارغ از ستم، آزادانه می‌اندیشند، انتقاد می‌کنند و ترسیم‌کننده نظام سیاسی در عمل خواهند بود.

مارکوزه معتقد است: تکنولوژی و صنعت امروزی در درون نظام دموکراسی را می‌توان در قالب آسودگی، نفوذ، دانایی و کمبود آزادی توجیه کرد. با چنین ذهنیتی است که می‌پرسد: «در چنین شرایطی، آیا طبیعی نیست که انسان‌ها به خاطر فعالیت‌های دشوار ولی ضروری از دیدگاه جامعه سرمایه‌داری، فردیت خود را از دست دهند؟» (همان: ۳۷). بنابراین از دغدغه‌های اصلی وی در کتاب «انسان تک‌ساحتی»، مضمحل شدن فرد به عنوان سوژه آزاد و خودکنشگری است که بنا بر مقتضیات تعریف شده و قوانین سلطه‌آفرین سرمایه‌داری مجبور است در یک چارچوب مشخص و منفعل‌کننده حرکت کند. به باور او، استهلاک حقوق و آزادی فردی در تأسیسات صنعتی و تکنولوژیک، باعث آن شده که این نهادها شریک سرنوشت جامعه گردند و عملاً به حقوق افراد تجاوز کنند.

مارکوزه در جای دیگر با نقد اقتصاد ابزارگرا، این وضعیت را به نحو دیگری ترسیم می‌کند. او می‌گوید: «به همان نسبت که وضع اقتصادی بشر بهبود یافته است، آزادی اعتبار خود را از دست داده و در مرحله نازل‌تر از تولید واقع شده و به کلی معنای حقیقی آزادی انسانی نیز از یاد رفته است» (همان: ۳۷-۳۸). از نظر مارکوزه، جهان

سیاست نیز جز به وجود آمدن و تداوم این وضعیت مطلوب سرمایه‌داری، چیزی تولید نمی‌کند. سیاستی که عملاً افراد را فراموش کرده و قدرت را با سلطه و یک‌ساحتی شدن، پیوند داده است. مارکوزه خود این وضعیت را به جامعه نوینی تشبیه می‌کند که عناصر بی‌نظمی و اغتشاش در آن به کلی از بین رفته و عملاً از تأثیر افتاده‌اند و کلیه عوامل تهدیدکننده نظام‌های سرمایه‌دار مهار شده‌اند (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۵۵).

بنابراین از نظر مارکوزه، نظام سرمایه‌داری و گسترش تکنولوژی چیزی جز به حاشیه بردن فردیت انسان یا سوژه خودبنیاد و آزاد، در پی نداشته است. بنابراین آزادی مادی افراد و سوژه، که به نظر مارکوزه شرط قبلی برای رسیدن به دیگر آزادی‌هاست، به عاملی برای بندگی تبدیل شده است (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۰۶). از نظر مارکوزه، انسان‌ها به عنوان کنشگران اصلی جامعه، فردیت خود را در امتداد نیازهای راستین خود، مانند انتقاد، بیان و نقش‌دهی به حکومت به دست می‌آورند؛ اما نظام سرمایه‌داری با تولید نیازهای دروغین (رفع حاجات مادی انسان) مانع این امر شده است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۸۰).

مارکوزه از جدی‌ترین منتقدان تمدن بورژوازی است که تکنولوژی و درهم تنیدگی آن با خرد ابزاری را عامل سلطه بر انسان‌ها می‌داند و در مقابل از تکنولوژی و فناوری انسانی صحبت می‌کند که با بهره‌گیری از دیالکتیک نفی، بشر می‌تواند به بهبود شرایط زندگی خود اقدام نماید (قادری، ۱۳۸۷: ۱۱۹). در واقع از طریق دیالکتیک نفی انسان و سوژه خودقانون‌گذار به آگاهی می‌رسد و به تعبیر مارکوزه می‌تواند وظیفه سیاسی خویش را انجام دهد. این وظیفه سیاسی ایجاب می‌کند که هر فرد در قالب هر شخصیتی که باشد، نفوذ خود را بر نهادهای اجتماعی اعمال کند (مارکوزه، ۱۳۶۰: ۲۵۹). در واقع انسانی آزاد و رها از سلطه است که با آگاهی نسبت به وظیفه سیاسی خود، فردیت خود را در اجتماع سیاسی بسط دهد.

#### دیالکتیک نفی و عمل سیاسی افراد، راه‌حل دستیابی به جهان مطلوب

مارکوزه در کتاب «انسان تک‌ساحتی» و نیز در پاسخ به سؤالی که در کتاب «انقلاب یا اصلاح» طرح شده است، از جامعه یا جهان مطلوب خودش سخن به میان می‌آورد. همان‌گونه که در سطور گذشته آمد، تمام انتقاد مارکوزه به جامعه کنونی و نظام

سرمایه‌داری بوده است. مارکوزه خود می‌گوید: «آنچه امروز جوانان می‌خواهند، جامعه‌ای است بدون جنگ، بدون استثمار، بدون سرکوب، بدون فقر و بودن اسراف. هر چند جامعه صنعتی پیشرفته، همه آن منابع فنی، علمی و طبیعی را که برای بنا کردن چنین وضعیتی نیاز است با خود دارد. اما آنچه مانع چنین رستگاری می‌شود، نظام موجود و هواخواهان آن است که برای حفظ آن، شب و روز کار می‌کنند و بدین منظور، وسایلی مدام خشونت‌آمیزتر به کار می‌برند» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). او برای رسیدن به چنین جامعه‌ای از فاعلیت خاص انسان سخن می‌راند و این یکی از برجسته‌ترین نکاتی است که در اندیشه هربرت مارکوزه وجود دارد.

مارکوزه معتقد است که در آمریکا طبقه کارگر، دیگر فاعلی انقلابی نیست. او از این حیث آمریکا را انتخاب می‌کند که سطح زندگی سرمایه‌دارانه، بسیار پیشرفته‌تر از کشورهای چون ایتالیا و فرانسه است. او از دانشجویان نیز به عنوان نیروهایی محلل یا کاتالیزور سخن می‌گوید که به شکل‌گیری فاعل انقلابی برای رسیدن به جامعه مطلوب کمک می‌کنند. اما آنچه در اندیشه مارکوزه اهمیت دارد، در نظر گرفتن این واقعیت است که آگاهی‌ها تکامل می‌یابند و این روند در عصر کنونی از طریق طبقه روشن‌فکر که وظیفه آگاهی انتقادی را برعهده دارد، برجسته شده است. از نظر وی ما اکنون آزاد نیستیم و به عنوان نآزادان، بی‌گمان نمی‌توانیم از پیش تعیین کنیم که انسان‌های آزاد چگونه زندگی می‌کنند و با عمل خود جامعه را سامان می‌دهند. همچنین نمی‌توانیم تعیین کنیم که فاعل اثرگذار کیست. اما با توجه به شرایط جدید و اثرات جامعه سرمایه‌داری می‌توان گفت که به طور کلی فاعل انقلابی و سیاسی، تک‌تک افرادی هستند که در بطن جامعه با آگاهی نسبت به فردیت خود، جهان مطلوب و هستی‌بخش را شکل می‌دهند، زیرا برای نخستین بار در تاریخ، خواست اصلی انقلاب، یافتن هستی (که به راستی در خور انسان است) می‌باشد. روشن‌فکران انتقادی وظیفه دارند این آگاهی انتقادی را به بستر جامعه تسری دهند و در افراد تقویت کنند (همان: ۳۰-۳۳).

انسان نزد مارکوزه از طریق آگاهی انتقادی و پیوند آن با عمل جامعه‌ساز است که می‌تواند سلطه را بزدايد و به عنوان سوژه خودقانون‌گذار مطرح شود. بنابراین راه‌هایی از جامعه سرکوبگر، پیوند انتقاد با عمل انسانی است.

مارکوزه در پایان کتاب «انسان تک‌ساحتی»، امید دارد تا انقلاب انتقادی خویش را عینیت بخشد و معتقد است که قشر فرولایه<sup>۱</sup>، پردشدگان و استثمارشدگان و ستمدیدگان نژادها و رنگ‌های دیگر، جز نژاد و رنگ سفید، به عمل انقلابی می‌گیرند، مشروط بر آنکه صاحبان پیشرفته‌ترین آگاهی در جامعه بشری (روشن‌فکران منتقد) با استثمارشده‌ترین نیروها همراهی کنند (مک‌اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۴۴). از اینجا است که برای رهایی استثمارشدگان از دامان سلطه جامعه همسان‌کننده، مارکوزه دیالکتیک نفی را مطرح می‌سازد و از آن به عنوان روشی در بطن نظریه انتقادی و انتقاد از وضع موجود بهره می‌برد. نظریه انتقادی در اندیشه مارکوزه همواره با رادیکال‌ترین جنبش‌های سیاسی روز ارتباط می‌یابد و از این طریق فلسفه و نظریه اجتماعی‌اش را سیاسی می‌کند (ر.ک: گلنر، ۱۳۸۷؛ برگرفته از سایت اینترنتی آفتاب).

از نظر مارکوزه، نظریه انتقادی موجب تحرک عوامل و نیروهای واقعی (ذهنی و عینی) به سمت اتحاد نهادهای آزاد و خردمندانه می‌شود و متقابلاً نهادهای موجود را که سد راه توسعه راستین جامعه است، از میان می‌برد. تا آن هنگام که نیروهای واقعی جامعه به تمامی فعلیت نیافته‌اند، انتقاد از جامعه کاری خردمندانه و ارجمند خواهد بود. از نگاه وی، باید دانست که رویدادهای جامعه اکنون در طریق وسایل و نهادهایی که قدرت راه‌گشاینده و آزادی‌بخش انسان را نابود می‌کند، تحقق می‌یابد. بنابراین حاکمیت جامعه یا اسارت فرد (انسان کنش‌ورز و فاعل)، نظامی را ایجاد کرده است که هر گونه مخالفت و ناهماهنگی را خنثی و بی‌اثر می‌سازد و وحدتی ظاهری در جامعه ایجاد می‌کند. این نظام، شکل تسلط خالص جامعه بر فرد است و نظریه انتقادی موجب تحرک این انسان‌ها و رهایی ایشان از سلطه انضباطی و وحدت‌گرا می‌شود (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۵۶).

اساساً دیالکتیک منفی برخلاف دیالکتیک نفی در نفی هگل، که به خاطر ماهیت توجیه‌گر و اثباتی آن به تأیید وضع موجود ختم می‌شود، وضع موجود را به چالش می‌کشد و به شدیدترین شکل از آن انتقاد می‌کند. دیالکتیک نفی درصدد پیش‌بینی بهترین وضع ممکن نیست، بلکه هر وضعیتی را قابل نقد می‌داند. از این‌رو با انتقاد از

1. Substratum

۱۹۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————  
بوده‌ها، تنها بایسته‌هایی از شرایط بهتر نسبت به وضعیت موجود را آشکار می‌کند. اندیشه‌های نافی و دیالکتیک نفی در اندیشه مارکوزه، با هر گونه محتوایی که داشته باشند، سرانجام به نابودی تسلط جامعه منجر می‌شود، زیرا نظام موجود نه تنها فعالیت و عمل سیاسی افراد را نابود ساخته، بلکه با اندیشه نفی و انکار انسان‌ها که هنوز در مرحله نمودی ساده است و نقشی سیاسی نیز ندارد، پیکار می‌جوید و آن را نابود می‌کند (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۵۶-۲۵۷).

نهایتاً مارکوزه، هدف نظریه انتقادی و به تبع آن دیالکتیک منفی را ایجاد خودآگاهی بشری با وجود بلندپروازی و استثمار بیان می‌کند. انسان و افراد یا سوژه انسانی مورد نظر مارکوزه، توسط نظام سرمایه‌داری خارج از دایره سیاست قرار دارد و در واقع سوژه تنها با نفی موضوع شناسا (نظام سرمایه‌داری) و دستاوردهای آن است که به عمل سیاسی قدم می‌نهد (همان: ۲۵۹).

### آرنت و مارکوزه، شباهت‌ها و تفاوت‌ها

از آنچه درباره مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه آرنت و مارکوزه گفته شد، می‌توان وجوه اشتراک و افتراق اندیشه این دو متفکر را در مورد این مبحث به شرح زیر مشخص کرد:

#### وجوه اشتراک

۱- هر دو متفکر، منتقد نظام سرمایه‌داری مصرف‌گرا هستند. این امر را آرنت با چند تعریف در کتاب «وضع بشر» نشان می‌دهد. عصر مدرن از نظر او، عصر حاکم شدن و پیروزی اقتصاد بر سیاست و تسلط آمار و از دست رفتن انسان سازنده است؛ انسانی که بر مبنای عمل اصیل، هستی خویش را پیش می‌برد. در واقع از نظر آرنت، سرمایه‌داری با تسلط بر جامعه در عصر مدرن تنها در صورتی به حیات خویش ادامه خواهد داد که جهان و خودجهانی بودن انسان قربانی شود. بنابراین عمل در اندیشه آرنت در راستای این بیگانگی مدرنیستی شکل می‌گیرد (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۸۳). مارکوزه این را در کتاب انسان «تک‌ساحتی» در قالب بهره‌برداری طبقه توانگر از کالاهای مشاهده می‌کند و معتقد است که هنوز فرهنگ معاصر بر مبنای اشرافی‌گری و مصرف‌گرایی استوار است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۴۵).

۲- از منظر هر دو اندیشمند، کنشگری سوژه با محدودیت‌هایی در عصر خودشان روبه‌رو است. از یکسو آرنت، این محدودیت را در جهان ساخته‌شده انسانی عصر مدرن می‌داند که «خود» در آن در بیگانگی فرورفته و اسیر چنگال تکنولوژی است و زیست سیاست اصیل خود را فراموش کرده است (Benhabib, 1992: 93) او می‌کوشد با بازتعریف مفهوم عمل سیاسی، فهمی مکفی از کنش انسانی و خود انسانی ارائه دهد (Canvan, 1996: 106). بنابراین به باور او، تا هنگامی که سوژه سیاسی در بند ساخته‌های مادی خویش است، امکان رسیدن به خودآگاهی سیاسی و عمل مطلوب وجود ندارد. از نظر آرنت، این سوژه تنها زمانی به سیاست اصیل می‌رسد که بتواند خود را برای دیگران معنا سازد و دیگران را نیز برای خود معنا کند و وارد سیاست اصیل یا مرحله عمل شود (Arendt, 1958: 7). از سوی دیگر مارکوزه نیز با معرفی بورژوازی اقتدارگرا که در طول تاریخ به تقویت رابطه اجتماعی سلطه و سروری پرداخته است و با تلقی کردن عمل خود و سوژه به عنوان دارایی جامعه بورژوازی برای فروش بیشتر، همان هدف آرنت را به نحو دیگری دنبال می‌کند (مارکوزه، ۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۵۳). بنابراین او همچون آرنت معتقد است که خود آزاد، در یک فرآیند مدارانه سرکوبگر، از عمل سیاسی باز مانده است (همان: ۱۵۴) و این مهم‌ترین عامل محدودیت عمل سوژه است.

۳- هر دو صاحب‌نظر بر ضد نظام توتالیتاریسم می‌تازند و از وضعیت حاکم بر آلمان می‌نالند. آرنت این وضعیت را در فعالیت پلیس دولت آلمان و اقدامات ضد یهودی و نژادپرستی آن نشان می‌دهد. به نظر او هنگامی که این دولت‌های توتالیتار به قدرت می‌رسند، عملاً به بی‌قانونی و ارباب افراد و منع آنها از اعتراض و عمل سیاسی دست می‌زنند (آرنت، ۱۳۶۶: ۱۹۱-۱۹۲). مارکوزه این اعتراض را به نظام سرمایه‌داری به عنوان نمونه کامل توتالیتاریسم می‌کشد؛ زیرا معتقد است که تمامیت‌خواهی و یکسان‌انگاری این نظام، فرد را از ارج نهادن به شخصیت خویش باز می‌دارد و شرایط آلمان حاصل این امر است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۴۶).

۴- هدف هر دو اندیشمند، هدایت انسان‌ها به آزادی اصیل و کشاندن آنها به حوزه عمل بوده است. آرنت، تحقق این هدف را بدان سبب می‌داند که عمل قادر است هر گونه حد و مرزی را بشکند و انسان را به کمال برساند و تن‌وارگان سیاسی را عمق

بخشد (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۹۴). این هدف از نظر مارکوزه هنگامی رخ می‌دهد که انسان از طریق نفی و انتقاد از نظام سرمایه‌داری، از کنشگری بی‌اراده خارج شود و فردیت خویش را در عمل سیاسی یا مبارزه با نظام سرمایه‌داری به دست آورد (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۰۸).

۵- تاریخ‌گرایی: هر دو متفکر معتقدند در گذشته وضعیت‌های مطلوبی وجود داشته است که می‌تواند نجات‌بخش باشد. از نظر مارکوزه در جوامع پیشاسرمایه‌داری، بنیان شخصیت آدمی بر دو ساحت تن و جان استوار بود. روح تفکر بر اعتبار شخصیت انسان می‌افزود. اما در این عصر، واقعیت ذاتی و ماهوی انسان در قبال شیئیت و سودمندی اقتصادی او از یاد رفته و او را مصرفی کرده و از تفکر و انتقاد بازداشته است (مؤیدی، ۱۳۶۲: ۹). آرنت در تاریخ به دنبال الگوی حوزه عمومی و آگورای اجتماعی است. او در بخشی با عنوان «راه‌حل یونانی»، با گریز به مفاهیمی چون پولیس، وضعیت ایده‌آل خود را ترسیم می‌کند و با بررسی وضعیت عمل سیاسی در جامعه یونانی، عمل سیاسی را که در پولیس شکل می‌گرفت، به مثابه شراکت در سخن و کردار تلقی می‌کند که نه تنها منجر به حق تصمیم‌گیری مستقیم و حضور فعال در زندگی سیاسی و سرنوشت دولت‌شهر می‌شد، بلکه این وضعیت با نوعی فداکاری فرد و احساس لذت و خوشبختی مدنی همراه بود. با چنین نگاهی به دولت‌شهر است که وی پولیس را سازمان افراد و مردمی می‌پندارد که از دل عمل کردن و سخن گفتن آنها سر برمی‌آورد. نهایتاً آرنت معتقد است که این نوع رابطه در عصر جدید می‌تواند به یاری بیگانگان و محرومین و افرادی برخیزد که در آن فضای عمل سیاسی به سر نمی‌برند (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۳).

۶- هر دو فیلسوف با توجه به صبغه اگزیستانسیال خود، بر ماهیت و اصالت بشر تأکید می‌کنند. انسان فعال و کنشگر و سوژه آزاد از نظر آرنت کسی است که هستی و اصالت خود را در قالب عمل بر دیگران بنماید و این نوعاً به کسب آزادی بشر نیز می‌انجامد (همان: ۳۰۴). مارکوزه شناخت خود از اصالت بشر را در ماربورگ و با تعلیمات هایدگر آموخت. از همین‌رو بعدها در کتاب «انسان تک‌ساحتی» به شیوه‌ای اگزیستانسیال با مشاهده تک‌ساحتی شدن انسان در بستر فعالیت نظام سرمایه‌داری، به بیان این امر می‌پردازد که جامعه تکنولوژیک، فعالیت ذهنی و وجودی فرد را محدود

ساخته و در نتیجه او را تا پای اسارت از یکسو و خودکنشگری از سوی دیگر پیش برده است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۲۷-۲۴۶).

### وجوه افتراق

۱. از نظر آرنت، صنعت و فرهنگ کار غالب، فی‌نفسه چیز بدی نیست (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۳۷). اما مارکوزه هر گونه خردگرایی ابزاری را طرد می‌کند. انسان‌ها در اندیشه هانا آرنت در عمل سیاسی مبتنی بر تعامل و گفت‌وگو به آزادی می‌رسند (همان: ۲۹۲-۲۹۳). در حالی که از نظر مارکوزه، عمل منجر به رهایی می‌تواند از طریق خشونت نیز اعمال گردد؛ زیرا در جهانی که خشونت نهادینه شده است، خشونت گروه مخالف، دفاعی است و در مقابل خشونت رسمی و سازمان‌یافته سرمایه‌داری صورت می‌گیرد و باید باشد تا رهایی حاصل گردد (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۳۷).

۲. آرنت به علوم طبیعی و تجربی نمی‌تازد، در حالی که از نظر مارکوزه، پوزیتیویسم را باید از صحنه قضاوت‌ها و طبقه‌بندی‌های انسانی محو کرد. به نظر او، جهان پوزیتیویسم، جهان واقعیات تک‌بعدی یا تک‌ساحتی است (لسناف، ۱۳۸۷: ۶۷).

۳. هر چند برابری و آزادی خواست هر دو است، آرنت در بستری اجتماعی به دنبال این دو مقوله می‌گردد، در حالی که مارکوزه از فرد و قدرت رهایی‌بخشی او به مثابه انسان آزاد سخن می‌گوید. از نظر آرنت، فرد در ارتباط با دیگران و نمودیافتگی هستی او در عمل و سخن با غیر خود نمودار می‌شود و دستیابی او به آزادی و برابری جدای از آگورای اجتماعی و پولیس نیست (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۴). اما از نظر مارکوزه، تنها یک اقلیت، خودآگاه یا برجستگان هستند که می‌باید با آموزش و نشان دادن حقیقت و آگاهی انتقادی به افراد، آنها را به رهایی و برابری رساند؛ دلیل آن هم این است که جامعه تکنولوژیک، اکثریت افراد را دچار اضمحلال و کنشگری بی‌اراده کرده و انتقاد انقلابی را از آنها گرفته، در عوض آزادی و برابری صوری به آنها داده است (مک‌اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۵۰).

## نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا نشان داده شود که نسبت مفهوم خود با عمل سیاسی، یکی از محوری‌ترین گزاره‌های فلسفه سیاسی در عصر جدید است. عصر جدید، دوران ظهور تقابل رهیافت‌هایی چون مدرنیسم و پست‌مدرنیسم است که هر یک متناسب با فلسفه خود می‌کوشند به سوژه در جهت رهیابی به مقصد خویش کمک کند. اگر در عرصه سیاسی، غایت سوژه را میزان و دامنه کنش‌ورزی او در نظر بگیریم، این دو رهیافت، نزاعی عمیقاً فلسفی را آغاز می‌کنند. مدرنیسم می‌کوشد برای جهان، چارچوبی با عنوان «جهان وطنی» ترسیم کند و سوژه را نیز در مسیر آن قرار دهد. در حقیقت مدرنیسم چونان رودخانه بازگشت‌ناپذیری است که قدرت روح حاکم بر آن، فرد را تحت سیطره خود درآورده است به طوری که اساساً فرد باید خودش را با این جریان سازگار کند و گر نه محکوم به غرق شدن است. امروز مقوله‌هایی مثل نگاه اقتصادی به انسان، تنش حاصل از منازعه خود و دیگری، تقدم آزادی بر برابری، وضعیت مالکیت خود و سوژه، اقتدارگرایی نوین بورژوازی و... یادگار تکنولوژی، سود، بازار و به طور کلی عمل مادی‌گرایانه انسان در عصر مدرن است که تنها غایت مادی‌گرایی و دنیاگرایی به هر قیمت را در او پرورش می‌دهد و او را به سمت‌وسویی می‌کشاند که خود را یک‌ه و تنها ببیند و نهایت تعلق او بعد از توجه به خودش، خانواده و شاید دوستان باشد. این وضعیت چیزی جز زنگ‌زدگی روحیه مدنی نیست.

اما در پست‌مدرنیسم قضیه متفاوت است. در این رهیافت، مهم‌ترین اصل آن است که خود در رودخانه‌ای با شاخه‌های متعدد قرار می‌گیرد، در نتیجه می‌تواند عمل سیاسی را به هر شاخه که مبتنی بر انتخاب فردی و تشخیص درونی و جهت‌نیافته از جانب غیر است، سوق دهد. اینجاست که خودبازتابی افزون‌یافته سوژه در کنش سیاسی، که یادگار عبور از مدرنیته است، رخ می‌نماید. در چنین فضایی است که خشونت‌ها، تمامیت‌خواهی‌ها، نژادپرستی‌ها و حتی عوامل زیست‌محیطی و جنسیتی، خود یا سوژه شناسا را به مسیری متفاوت کشانیده‌اند. به هر حال نحله جدید فراجدد، صفت ممیزه خود را در خودآگاهی سوژه شناسا بر مبنای کنش سیاسی هستی‌شناسانه مبتنی بر

خویشتن جست‌وجو می‌کند و تمام اتکایش به «بازاندیشی» درباره خود یا توجه به خود «بیانگر باور» یا «خود بازیابی» است.

اساساً چنین رویکردی به وفور در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه مشاهده می‌شود. هر چند این دو متفکر با پست‌مدرنیسم سازگاری ندارند، در پردازش و جهت‌دهی به گزاره ترسیم‌شده فوق، که آمال فلسفه سوژه در قرن بیستم و عصر جدید بوده است، مؤثر بوده‌اند. اساساً هانا آرنت، با مطرح کردن عمل اصیل سیاسی می‌کوشد عرصه‌ای از حیات انسان‌های آزاد و خودکنشگری را ترسیم کند که از طریق به هستی کشانیدن خود آزاد از سلطه، در برابر دیگری رها، سطحی از مشارکت سیاسی و عمل را نمایان می‌سازد. این اهتمام بیانگر گذار از تمام خشونت‌ها، تمامیت‌خواهی‌ها، نژادپرستی‌ها و اقتدارگرایی زندگی مادی است که در وضعیت کار و تقلا، اهمیت بیشتری می‌یابد. در واقع او هدف وجودی تأسیس عرصه‌های عمل سیاسی را فرصت‌هایی می‌داند که فرد و فاعل انسانی می‌تواند از طریق آن، برتری خود را به اثبات برساند و در مقام عمل و سخن، خصوصیات بی‌همانندش را آشکار سازد.

مارکوزه، تحت تأثیر شرایط حاکم بر جامعه و اجتماع سیاسی، وضعیتی را مشاهده می‌کند که منجر به ایجاد سلطه و ستم و دفع کنشگری افراد و سوژه‌های انسانی شده است. در واقع مارکوزه معتقد است که جامعه سرمایه‌داری کنونی، ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین جامعه در تاریخ است که وظیفه خود را اعطای آزادی و برابری و صلح به انسان دانسته است. اما انسان امروز در نظام تولید جامعه صنعتی، مثل هر شیء دیگر مورد استفاده خاص قرار می‌گیرد و هر روز که می‌گذرد، بیشتر در دام آن نظام فرومی‌رود، تا آنجا که نیروهای بشری و انسانی به کار ماشینی تبدیل می‌شوند. در واقع این نظام به جای آنکه فرد را به عنوان خودها و سوژگان خوداندیش و تأثیرگذار در ساخت جامعه تبدیل کند، او را به تدریج نابود می‌سازد.

نظریه انتقادی (به عنوان یک عمل فکری، سیاسی و اجتماعی) می‌کوشد تا با بلندپروازی انسان‌هایی را آگاه و بیدار کند که مسموم افیون سرمایه‌داری شده‌اند. تلاش مارکوزه در سرتاسر کتاب انسان «تک‌ساحتی»، برای برکشیدن عمل سیاسی انسانی که خودها یا سوژه‌های شناسایش به جای تبعیت یکسویه، تعامل خویشتن‌محور و نه

بازارمحور را سرلوحه طریقت خود قرار دهد، بیانگر دغدغه فکری و نگرانی و ناراحتی او از وضع موجود در غرب است.

آری اگر روسو با طرح بازگشت به زندگی اولیه، به جنگ با تکنولوژی جامعه سوداگر سرمایه‌داری غرب برخاست، مارکس با سودای «انقلاب کارگری»، نظام سرمایه‌داری را به سقوط قریب‌الوقوع بشارت داد؛ لنین و همفکران دیگر مارکسیستش، خطر «امپریالیسم» را توأم با چگونگی نابودی‌اش گوشزد کردند؛ اندیشمندان مکتب فرانکفورت، از جمله آرنست و مارکوزه، تمام همت خود را به کار گرفتند تا ماهیت و درون واقعی تمدن و نظام سرمایه‌داری و آثار ذاتی تکنولوژی مربوط به آن را بر همگان مکشوف سازند؛ و بالاخره فراتجددگرایان خسته از فرایند تکراری و همسانی روایت‌ها و تاریخ بشری، مشتاقانه به نقد و نفی دستاوردهای گران مدرنیته پرداختند، همه و همه نشان از این واقعیت دارند که انسان در هر زمان و در هر کجا و در هر لباس نیازمند خوشبختی و در پی کشف حقیقت است.

اما مشکل اساسی اینجاست که خود حقیقت چیست و کجاست؟ از زمانی که نظر و نظریه‌ای برای بشر توسط بشر مطرح شده است (احتمالاً از یونان قدیم و فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو) تا به امروز که عصر فوران تئوری‌هاست، همه نظریه‌پردازان درصدد کشف حقیقت بوده‌اند، بدان امید که انسان سرگردان و گم‌شده در غبار تردید و تاریکی را از ضلالت و سردرگمی برهانند و برایش سعادت و آسایش و آرامش به ارمغان آورند؛ ولی در این تلاش موفق نبوده‌اند.

بی‌شک تلاش دو اندیشمند مورد بحث ما در این مقاله نیز در همین راستا قابل توجیه است. آنها هم مثل خیل عظیمی از متفکران دیگر کوشیده‌اند با بیان دیدگاه‌ها و نظرات خویش نوری و چراغی فراسوی انسان سرگردان غربی برافروزند. در این نوشتار مختصر تلاش شد تا با تمرکز بر یکی از مقوله‌های مورد علاقه آنها، یعنی «خود و نسبت آن با عمل سیاسی»، نگرانی و نقد آن دو از کژراهه‌های نظام غربی برای راه‌یابی انسان متمدن به دامن حقیقت نشان داده شود. اما تا دستیابی به حقیقت هنوز راه بس طولانی در پیش رو است و هیچ معلوم نیست که چقدر نظریه‌ها و نظریه‌پردازان - مثل آرنست و مارکوزه - بیایند و بروند، ولی انسان به حقیقت و رستگاری و آرامش دست نیافته باشد.

- آب‌نیک‌ی، حسن (۱۳۸۸) «تحول مفهومی رابطه سوژه و سیاست در اندیشه سیاسی قرن بیستم»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۳، صص ۷-۳۶.
- آدرنو، تئودور (۱۳۹۱) خودِ قانون‌گذار، در: انسان‌شناسی فلسفی، تألیف: هانس دیرکس، ترجمه محمدرضا بهشتی، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱) انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ اول، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۶) توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران، جاویدان.
- (۱۳۹۰) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- آگوستین، سنت (۱۳۸۱) اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی.
- اتینگر، الزبیتا (۱۳۹۰) هانا آرنت و مارتین هایدگر، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۹) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران، آگه.
- اشرف نظری، علی (۱۳۹۱) سوژه، قدرت و سیاست از ماکیاوول تا پس از فوکو، تهران، آشیان.
- انصاری، منصور (۱۳۷۹) هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی، چاپ اول، تهران، مرکز.
- بردشا، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴) لیبرالیسم و محافظه‌کاری، چاپ ششم، تهران، نی.
- بهشتی، سید علی‌رضا و محمدعلی توانا (۱۳۸۶) «فرایند شکل‌گیری خود (self) روایی در اعترافات سنت آگوستین»، نامه فلسفی، شماره ۶۳، صص ۹۳-۱۱۶.
- پارخ، ب. (۱۳۸۵) «هانا آرنت، یک دور تمام»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، دوماه‌نامه بخارا، شماره ۵۸، صص ۱۱-۲۲.
- توانا، محمدعلی (۱۳۸۸) «نسبت خود (self) و قدرت سیاسی در اندیشه سنت آگوستین»، پژوهش سیاست‌نظری، دوره جدید، شماره پنجم، صص ۲۱-۴۵.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۹۱) هویت اجتماعی، ترجمه تورج یاراحمدی، چاپ اول، تهران، پردیس دانش.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ دوم، قم، دانشگاه مفید.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶) ذهن، آگاهی و خود، چاپ اول، تهران، علم.
- دانت، آلیگیری (۱۳۹۰) در وضع بشر، هانا آرنت، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶) میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- رفیع‌زاده، عباس (۱۳۸۷) «قهر و قدرت: زندگی و اندیشه هانا آرنت»، خردنامه همشهری، شماره ۲۶.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰) تأثر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران، نی.
- (۱۳۹۲) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷) اندیشه سیاسی در قرن بیستم، تهران، سمت.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲) افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کلانتر هرمزی، آتوسا و دیگران (۱۳۹۱) «سیر تکوینی مفهوم خود از دیدگاه حکمت متعالیه و دیدگاه‌های روان‌شناختی پست‌مدرن و شیوه تبیین آسیب‌شناسی روانی انسان مبتنی بر آن»، فصل‌نامه مطالعات روان‌شناسی بالینی، شماره ۸.
- کوپر، دیوید ئی (۱۳۷۹) «پست‌مدرنیسم و چالش‌های فلسفی معاصر»، در: پست‌مدرنیته و پست-مدرنیسم، مترجم و گردآورنده: حسین علی‌نوذری، تهران، نقش جهان.
- کنوون، مارگارت (۱۳۹۰) مقدمه در وضع بشر، هانا آرنست، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- گلنر، داگلاس (۱۳۸۵) «روشنفکران همیشه معترض»، ترجمه محمدرضا ربیعیان، برگرفته از روزنامه سرمایه، آدرس الکترونیکی: [www.sarmayeh.com](http://www.sarmayeh.com).
- گیبینز، جان آر و بو ریمر (۱۳۸۱) سیاست پست‌مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.
- لسناف، مایکل. اچ (۱۳۸۷) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران، ماهی.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲) انسان تک‌ساحتی، ترجمه حسن مؤیدی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۰) اصلاح یا انقلاب، ترجمه ه. وزیری، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۸۹) در باب اقتدار، ترجمه مجتبی گل‌محمدی و علی عباس بیگی، چاپ دوم، تهران، گام نو.
- (۱۳۹۰) تسامح سرکوب‌گر، در: جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار پل کانرتون، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ سوم، تهران، آمه.
- معافی، حیدر (۱۳۹۲) «سوبژکتیویته»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۴.
- مک اینتایر، السدر (۱۳۶۰)، مارکوزه، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- مؤیدی، حسن (۱۳۶۲) یادداشت در کتاب انسان تک‌ساحتی نوشته هربرت مارکوزه، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- میلر، پیت (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، چاپ اول، تهران، نی.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸) ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- یونسی، مصطفی و علی تدین راد (۱۳۸۸) «سیاست و اگزیستانسیالیسم، بررسی رویکرد هانا آرنست به مفهوم عمل»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۶، صص ۹۵-۱۲۲.

Allan, Kenneth. (1997) The Postmodern Self: A Theoretical Consideration, Quarterly Journal of Ideology, Vol. 20 (1 & 2): 3-24.

Arendt, Hannah (1958) The Human Condition, University of Chicago press.

Augustine (2003) The City of God, Dyston, R. W, Cambridge.

- Benhabib, Seyla (1992) *Situating the Self: Gender Community and Postmodernism in Contemporary ethics*. Cambridg: Polity Press.
- Burkitt, I, (1991) *Social Selves: Theories of the Social Formation of personality*, London, Sage.
- Canvan, M. (1996) *Hannah Arendt as a Conservative Thinker*, in Lary May and Jerome Kohn, *Hannah ARENDT Twenty Years Later*, Cambridge: The MIT Press.
- Cooley, C.H (1964) *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Schocken.
- Dryzek, John S. and others (2006) *The Oxford Handbook of Political science*, Oxford University Press.
- Forman James D (1975) *Anarchism: Political innocence or Social Violence*, (NewYork: Dell Publishing Co, P. 8.
- Foucault, Michel (1988) *Technologies of the Self.*", edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, pp. 16-49. Univ. of Massachusets Press
- Gallagher, Shaun(2000) *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, *Trends in Cognitive Sciences* , Vol .4 , No . 1
- Marcuse H. (1966) *One Dimensional Man*, Beacon press, Boston.
- Maurizio Passerin D Entreves (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge.
- Mead, G.H (1962) *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Prees.
- Theodore, Mischel (1977) *The Self Psychological and Philosophical Issues*, Basil Blackwell: Oxford.
- Toulmin, Stephan (1977) *Self, knowledge and knowledge of self*.New York: Oxford.

