

فلسفهٔ سیاسی
هانا آرنٹ

لی بردشا

ترجمهٔ
خشایار دیهیمی

فرهنگ نشر نو
با همکاری نشر آسیم
تهران - ۱۳۹۹

فلسفه سیاسی هانا آرنست

ترجمه

خشایار دیهیمی

از

Acting and Thinking:

The Political Thought of Hannah Arendt

Leah Bradshaw

University of Toronto Press, Toronto, 1989

فرهنگ نشر نو تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم، پلاک ۱۳
تلفن: ۸۸۷۴۰۹۹۱

نوبت چاپ اول نشر نو، ۱۳۹۹

شمارگان ۱۱۰۰

صفحه آرای امیر عباسی

لیتوگرافی باختر

چاپ و صحافی سپیدار

ناظر چاپ بهمن سراج

همه حقوق محفوظ است.

فهرست کتابخانه ملی

سرشناسه

بردشا، لی، Leah, Bradshaw

عنوان و نام پدیدآور فلسفه سیاسی هانا آرنست/ لی بردشا؛

ترجمه خشایار دیهیمی.

مشخصات نشر تهران: فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری ۲۷۸ ص.

فروست کتابخانه فلسفه سیاسی

شابک 978-600-8547-47-1

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا

عنوان اصلی Acting and Thinking: The Political

Thought of Hannah Arendt

موضوع

نظریه‌های سیاسی و اجتماعی؛ دانشمندان علوم

سیاسی -- سرگذشتنامه؛ علوم سیاسی -- فلسفه.

شناسه افزوده الف. دیهیمی، خشایار، ۱۳۳۴ -، مترجم.

ب. عنوان: فلسفه سیاسی هانا آرنست

رده‌بندی کنگره JC۲۵۱ ۱۳۹۵ ۸ف ۴ب /

رده‌بندی دیویی ۳۲۰/۵۰۹۲

شماره کتابشناسی ملی ۴۵۲۹۳۰۲

مرکز پخش

آسیم

تلفن و دورنگار ۸۸۷۴۰۹۹۲-۴

فروشگاه اینترنتی www.nashrenow.com

بها ۵۶۰,۰۰۰ ریال

فهرست

مقدمه / ۱

۱. در دفاع از عمل / ۱۳

۲. عمل کردن در قلمرو نموده‌ها / ۷۷

۳. مسئله‌ شر / ۱۲۷

۴. حیات ذهن / ۱۵۵

۵. زندگی نظرورزانه و مسئولیت سیاسی / ۲۰۳

کتابشناسی / ۲۵۳

نمایه / ۲۶۷

مقدمه

این نوشته به کندوکاو در اندیشه‌های یک متفکر، هانا آرنت، می‌پردازد. از این جنبه و جهت این نوشته نوشته‌ای تفسیری است. اما از جنبه و جهتی دیگر، این نوشته کندوکاوی در فعالیت نظریه‌پردازی درباره سیاست به طور کلی است، یعنی به رابطه میان نظر و عمل در سیاست می‌پردازد. بحث درباره آثار هانا آرنت زمینه مناسبی برای چنین کندوکاوی ایجاد می‌کند چون پژوهش درباره رابطه نظر/عمل مضمون مسلط و اصلی در نوشته‌های اوست. زمانی که این پژوهش و بررسی را آغاز کردم سخت مجذوب دفاع قدرتمندان آرنت از عمل سیاسی در کتاب وضع بشری بودم و فکر می‌کردم که او فهم بکر و اصیلی از اولویت عمل نسبت به نظر فراهم آورده است. در بادی امر من فهم جامع و کاملی از آثار او نداشتم، و گره از همه استدلال‌های پیچیده او در وضع بشری نیز نگشوده بودم. برای من جزییت آثار آرنت واقعاً جذابیستی حسّی و دریافتی بود. من مجذوب سرفصل‌های انتخابی او برای بحث، سبک روشنگر و گره‌گشای او، و قدرت‌نمایی او در کنار زدن همه فرضیات متداول در سنت فلسفه سیاسی شده بودم.

تزم محوری وضع بشری را می‌توان در یک جمله بدین ترتیب خلاصه کرد، عمل و گفتار عالی‌ترین تجلیات تمدن هستند. چون آشکارکننده

تکثر و آزادی در مقام عناصر سازنده هستی شاخص بشری اند.^۱ آرنت، برخلاف سنت غالب غربی، عمل را، همراه با نظورریزی، به عنوان فعالیت ذاتاً انسانی می‌ستود. آرنت می‌نویسد: «زندگی بدون گفتار و عمل به معنای واقعی کلمه در برابر جهان حیاتی خاموش و مُرده است»^۲. او می‌گفت باید بی‌آنکه پیشداوریهای عالم نظر را وارد کار کنیم نگاهی به قلمرو عمل و گفتار بیندازیم - قلمرویی که او غالباً آن را هم‌دامنه با قلمرو عمومی یا سیاسی می‌دانست.^۳ او می‌خواست ببیند این قلمرو از خودش چه دارد که عرضه کند و عملاً هم چیزهای شگفتی را در این قلمرو کشف کرد.

نگرش و رویکرد آرنت به پژوهش در عالم سیاست، خصوصاً امتناع او از سنجش ارزش قلمرو سیاسی با معیارهای زندگی نظوررزانانه^۴، به نظر راهی برای برون‌رفت از چیزی بود که به نظر من بن‌بستی در فلسفه سیاسی می‌آید؛ این بن‌بست را به صورت تقریبی می‌توان چنین توصیف کرد: جدال میان شیوه‌های باستانی و مدرن پژوهش نظری. اگرچه این دو شیوه کاملاً متفاوتند، اما هر دو نظر تحقیرآمیز مشترکی نسبت به آزادی ذاتی فعالیت سیاسی دارند. مختصراً توضیح خواهم داد

۱. آرنت می‌گوید، تکثر انسانی شرط اساسی عمل و گفتار است و از طریق این تکثر است که انسان خود را به عنوان موجودی متمایز و آزاد آشکار می‌سازد. آرنت می‌نویسد: «اگر عمل در مقام آغاز کردن به واقعیت تولد ربط می‌یابد، اگر عمل به فعل رساندن وضعیت بشری زادایی، یعنی تولد و تناسل، است، پس گفتار به واقعیت شاخصیت ربط می‌یابد و به فعل رساندن وضعیت بشری تکثر است، یعنی زیستن همچون موجودی شاخص و منحصر به فرد در میان موجودات یکسان و برابر» (وضع بشری، ۱۷۸).

2. Ibid., 176.

۳. قصد و نیت رد و طرد گزارشی از «زندگی عمل‌ورزانه» در بیان زیر انعکاس یافته است: «استفاده من از اصطلاح "زندگی عمل‌ورزانه" پیش‌فرضش این است که دلبستگی نهفته در همه فعالیت‌های این زندگی نه همانند دلبستگی اصلی در "زندگی نظوررزانانه" است و نه مافوق آن و نه دون آن» (همان، ص ۱۷).

4. vita contemplativa

که منظورم از این حرف چیست، چون نقد همه‌جانبه سنت تفکر سیاسی نقطه شروع و عزیمت آرنت است.

در تصویرپردازی باستانیان از زندگی سیاسی، همه دیگر شرحها و گزارشها کاملاً تحت الشعاع آثار شکل و قالب‌دهنده افلاطون و ارسطو قرار گرفته‌اند. در آثار هر دوی این نظریه‌پردازان با درک و برداشتی از سیاست و قلمرو عمل مواجه هستیم که در بستر اعتقاد به چشم‌اندازی استعلایی از عدالت قرار گرفته‌اند. شهر افلاطون در جمهوری تصویری کلامی است از ساختار درونی روح یا نفس انسانی. افلاطون شرحی از تفاوت میان عقیده و حقیقت به دست می‌دهد، که یکی موضوع سیاست و دیگری موضوع تأمل و نظوروری است. این شرح افلاطون مظهر نازدودنی خود را بر همه نظریه‌پردازیهای بعدی کوبیده است. انسان عادل انسانی است که میان دیگران می‌زید، اما عدالت او ناشی از مشارکتش در جمع کثیر نیست، بلکه ناشی از استعداد او برای نظوروری است. استدلال جمهوری در نهایت به این نتیجه می‌رسد که زندگی فیلسوف، که بافضیلت‌ترین همه زندگیهاست، با زندگی «پولیس» ناسازگار است. اگر فیلسوف بهتر از همه فضیلت و عدالت را درک می‌کند، در جمهوری نشانه‌ای دال بر این نیست که قلمرو سیاسی هرگز بتواند به این فضیلت و عدالت نزدیک شود، و دلیل قانع‌کننده‌ای هم در آن نمی‌توان یافت که چرا فیلسوف باید درگیر فعالیت سیاسی شود، چون «خیر» او نه ناشی از قلمرو عمومی مشترک است و نه به آن بستگی دارد. غالباً ارسطو را فیلسوفی می‌دانند که شأن و منزلت سیاست را ستوده است، اما در عین اینکه در آثار او توجه بسیار و متمرکزتری بر تجلیات، سنتها، و عاداتهای جوامع سیاسی هست، اما ارزش امور سیاسی در نهایت با این حکم او در اخلاق نیکوماخوس کاهش می‌یابد که انسان دارای فضیلت معنوی بهترین انسانهاست چون از همه خودبساترست.

نگاه باستانیان به زندگی نظرورزانه همچون مشغله‌ای آرام و انفرادی در تضاد با تنوع پرقیل و قال زندگی عمل‌ورزانه گزارشی قطعی از وضع بشری تا به دوران مدرن بود. اندیشه مسیحی بصیرتها و نگرشهای تازه‌ای را در مورد معنای تفسیر و تحوّل تاریخی باب کرد، و موضوع تأمل و نظرورزی را چنان از نو صورتبندی کرد تا فکر و ایمان را درهم آمیزد، اما آن شقاق اساسی میان قلمرو متکثر سیاسی و موضوع استعلایی ارج‌گذاری به زهد بر سر جای خود ماند. «مُدرنها» با هگل و مارکس است که پای به عرصه می‌گذارند. اینان نخستین کسانی هستند که شقاق و دوگانگی میان فکر و عمل را از میان برمی‌دارند. به نظر می‌رسد هگل و مارکس این سلسله‌مراتب فکر و عمل را با ترفیع تاریخ به مقام و موقعی تازه از بیخ و بن تغییر داده‌اند. هر دوی آنها از این مفهوم و انگاره می‌آغازند که انسان موجودی است که در زمان شکل می‌گیرد، و هر دو نظرورزی و تأمل را بررسی پیدایش انسان در تاریخ به حساب می‌آورند و نه سر نهادن در پی حقیقت استعلایی. ممکن است به نظر بیاید که بدین ترتیب بر شقاق و دوگانگی میان فکر و عمل می‌توان فائق آمد چون یک موضوع مشترک (تاریخ) میدان هر دوی این فعالیتهاست. اما در واقع بدین ترتیب بر این دوگانگی و شقاق غلبه نمی‌شود، بلکه صرفاً این شقاق و دوگانگی در محاق می‌رود.

صدق ادعاهای هگل و مارکس بستگی به این دارد که آنها بتوانند ثابت کنند که تاریخ به نحوی از انحاء «پیشرفت می‌کند». هر دوی آنها در نگاهی به گذشته، به مسیر خطی تاریخ، منطقی می‌یابند که در این نگاه به گذشته به نظر ذاتی امور بشری می‌آید. زنجیره ضرورتی که هگل و مارکس در تاریخ کشف می‌کنند این امکان را از میان برمی‌دارد که آزادی عمل میانجی پیشرفت باشد. همه اعمال در نگاه به گذشته به نظر ضروری

می‌آیند و نه آزاد. وانگهی، هگل و مارکس با ادّعی این‌که از دیدگاه و منظری مُدرن می‌توان ماهیت تفسیر تاریخ را در کلیت انباشته آن دریافت، در واقع مدّعی می‌شوند که شناخت کاملی از وضع بشری دارند. علاوه بر این، هر دوی آنها معتقد هستند که انسانها در بستر مابعد تاریخ سوژه‌هایی عقلانی و آزاد خواهند بود. فهم نظری آنها در ضمن القاکننده تلویحی این اندیشه است که پیش‌بینی‌ناپذیری، خلاقیت، و نوآوری [در دوران مابعد تاریخی] از حوزه سیاست حذف خواهد شد. شرح و گزارش هگلی-مارکسیستی از رابطه میان فکر و عمل ممکن است از شرح و گزارش افلاطونی-ارسطویی از این رابطه بسیار متفاوت باشد، از این جهت که شقاق و دوگانگی میان حقیقت استعلایی و احتمال تاریخی را از میان برمی‌دارد، اما پیامدهای آن برای عمل تفاوتی ندارد. حاصل کار نوعی «منگنه» است که عمل لای آن قرار می‌گیرد.^۱

ادّعان می‌کنم که این دوقطبی کردن شیوه‌های نظریه‌پردازی در دوران باستان و دوران مُدرن اغراق‌آمیز است، اما واقعاً به نظر می‌رسد که بخش عمده نظریه‌های سیاسی معاصر متکی به این سر یا آن سر طیف هستند. یکی از مسلط‌ترین روندها در فلسفه سیاسی در امریکای شمالی از نوشته‌های لئو اشتراوس^۲ و پیروانش نشأت می‌گیرد که از مفهوم و انگاره

۱. طبق نظر آرنت، پیوستگی و امتداد از طریق سنت در اندیشه غربی را می‌توان با مقابل نهادن «وجود و هستی» با «نمودها» مشخص کرد. این دوگانگی را نخست‌بار در نوشته‌های افلاطون می‌یابیم. افلاطون در تمثیل غار خود، جهان پدیداری را هستی سایه‌داری می‌خواند که «واقعیت» کمتری از قلمرو غیرپدیداری جوهرها دارد. افلاطون با دوگانه کردن هستی و نمودها نوعی دوگانگی میان اندیشه و عمل برقرار کرده که این دوگانگی به همه اندیشه‌های سیاسی بعدی سرایت کرد. در نظر آرنت، این دوگانگی در خودش اهمیت بسیار بیشتری از تفسیرهای متفاوت از آن برای بررسی دارد. آرنت متذکر می‌شود که از زمان افلاطون، «فلسفه آکادمیک... تحت سلطه جانشینهای بی‌پایان و نوبه به نوبه ایدئالیسم و ماتریالیسم، استعلاگرایی و درون-بودگرایی، رئالیسم و نومیالیسم، لذت‌پرستی و زهدپرستی و غیره» بوده است (همان، ۲۹۲).

۲. Leo Strauss (۱۸۹۹-۱۹۷۳): فیلسوف سیاسی آلمانی-امریکایی.

افلاطونی-ارسطویی فضیلت در برابر آنچه به نظرشان جهت اشتباه تاریخ‌باوری مُدرن است دفاع می‌کنند. اریک فویگلین^۱ هم مسیر مشابهی را دنبال کرده است و همه نظریه‌های مدرن سیاسی را مبتلا به سندروم گنوسی خوانده است. از دیدگاه و منظر مُدرن، تجدیدنظرطلبان پُست‌مارکسیستی بسیاری هستند که تلاش می‌کنند اصول اساسی نظریهٔ مارکس را اصلاح کنند تا آن را با جهانی که به سرعت در حال تغییر است وفق دهند. در کل، این مفهوم و انگاره‌ای که نخستین بار هگل و مارکس آن را به تصوّر درآوردند - یعنی اینکه تاریخ مولّد معناست، و اینکه این معنا متعاقباً بدل به نظم و الگویی می‌شود که در قالب آن می‌توان عمل را فهمید - تبدیل به یک روش کار مقبول در علوم اجتماعی شده است. پیشه کردن طبقه‌بندی پدیده‌ها، پیشگویی، و «الگوسازی» حاصل این اندیشهٔ مُدرن است که با سوار کردن نظریه بر عمل می‌توان عمل را عقلانی کرد. خلاصه، در نظریهٔ مُدرن گرایش وجود دارد که قدرت عیان‌کنندهٔ پدیده‌ها سرکوب شود و در عوض درصد کنترل پدیده‌ها از طریق تحمیل درک و برداشتهای نظری از پیش به تصوّر درآمده بر آنها برآمد.

هانا آرنست از مواضعی که تا بدینجا خطوط اصلی‌شان را طرح کرده‌ایم به نحوی اساسی عدول می‌کند و موضع خود را از این مواضع جدا می‌کند. لبّ کلام این است که او در اساس فرضیات شیوه‌های کهن و شیوه‌های مدرن نظریه‌پردازی را رد می‌کند. او در برابر این اندیشه ایستادگی می‌کند که موضوعی استعلایی برای نظورری و تأمل وجود دارد که از منظر آن موضوع می‌توان به داوری امور جهان نشست و نیز در برابر این اندیشه که تاریخ مولّد معنایی جامع است که این معنا «در پشت سر انسانها عمل می‌کند.» او شرحی از قلمرو سیاسی عرضه می‌کند که

۱. Eric Voeglin (۱۹۰۱-۱۹۸۵)؛ فیلسوف سیاسی آلمانی-آمریکایی.

در دفاع از عمل

زندگی عمل‌ورزانه و وضع بشری

در پیش‌درآمد وضع بشری، هانا آرنِت به خواننده توضیح می‌دهد که چرا تصمیم گرفته است کتابی با عنوانی چنین هول‌آور بنویسد. او می‌نویسد آنچه مرا برانگیخت تا دست به این پژوهش بزنم ترسم از این بود که انسان مدرن ممکن است «مسخّر شورشی علیه هستی و زندگی بشری به آن صورتی که هست بشود»^۱ او می‌ترسید تمدن غربی چیزی را در انسان عوض کرده باشد اما دلش نمی‌خواست آن چیز را طبیعت بشری بنامد؛ او می‌اندیشید که جوهر طبیعت بشری فراتر از ادراک انسانهایی است که در نظمی کیهانی متولد می‌شوند که خود آن را نیافریده‌اند و نمی‌توانند کنترلش کنند. همه آنچه آرنِت می‌خواست بگوید این بود که انسان تا جایی که موجودی سیاسی است - یعنی مخلوقی زنده که سخن می‌گوید و عمل می‌کند - فقط در صورتی هستی و زندگی‌اش را معنادار می‌یابد که در فهمش از جهان با دیگران شریک باشد. از نظر او این فهم مشترک همان وضع بشری بود و نگرانی‌اش هم از این بود که این شبکه معنایی دیگر ایمن نیست.

1. *Human Condition*, 2.

سخن آرنست درباره تمایز میان طبیعت بشری و وضع بشری روشن و آشکار بود. می نویسد: «برای پرهیز از سوء فهم باید توجه کرد که وضع بشری همان طبیعت بشری نیست، و مجموع کلّ فعالیتها و تواناییهای بشری که به وضع بشری ربط می یابند و بر روی هم چیزی همچون طبیعت بشری را به وجود نمی آورند»^۱. آرنست می گفت ما نمی توانیم به گونه ای معنادار از طبیعت بشری سخن بگوییم، چون انسانها خودشان را خلق نمی کنند و بنابراین نمی توانند شناخت کاملی از هستی و وجود خودشان داشته باشند. آنها در جهانی به دنیا می آیند که مقدم بر آنهاست: «اگر هم ما طبیعت یا ذاتی داشته باشیم، یقیناً فقط خدا می تواند آن طبیعت و ذات را بشناسد و تعریف کند.» طبق نظر آرنست، برخلاف طبیعت بشری، وضع بشری قابل شناخت و تعریف است چون مشتمل بر تواناییها و ویژگیهایی است که انسانها با همدیگر پرورانده اند تا نوعی هستی حقیقتاً بشری را خلق کنند: «هر آنچه به خودی خود وارد جهان بشری می شود یا با تلاش بشری بدان کشانده می شود جزئی از وضع بشری می شود. تأثیر واقعیت جهان بر هستی بشری را می توان به صورت نیروی مشروط کننده یا وضعیّت ساز احساس و دریافت کرد»^۲.

به عبارت دیگر، وضع بشری، درست برخلاف «طبیعت بشری»، چیزی نیست که ایجاب کند بنابر ذاتی ثابت و ایستا تعریف شود. وضع بشری مجموع کلّ فعالیتهای بشری است که بر روی هم محیط اختصاصاً انسانی را به وجود می آورند. بنابراین، تاریخ بخشی جدایی ناپذیر از وضع بشری است. درواقع، تاریخ برهانی قاطع دالّ بر توانایی بشر برای ساختن یک جهان بخصوص است. ساختن و خلق این جهان را می توان به تواناییهایی قابل تشخیص و تمیز نسبت داد که از آن میان آرنست بر

1. Ibid., 9-10.

2. Ibid., 9.

سه توانایی زحمت^۱، کار^۲، و عمل^۳ تأکید می‌کند. تفکر هم بخشی جدایی‌ناپذیر از وضع بشری است، اما آرنست تصمیم گرفت تفکر را از ملاحظات و بررسیهایش کنار بگذارد و در عوض همه توجهش را معطوف چیزی کند که خود آن را «زندگی عمل‌ورزانه» می‌نامید و اجزای آن منحصر به همان سه عنصر زحمت، کار، و عمل می‌شد. دلایل او برای کنار گذاشتن تفکر، و مشکلاتی که به دلیل این کنار گذاشتن برایش پیش آمد، در طول بحث ما در همین فصل روشن خواهد شد.

در صورتبندی آرنست، این سه توانایی زحمت، کار، و عمل بر روی هم «زندگی عمل‌ورزانه» را می‌سازند: قلمرویی از «زندگی بشری که شامل درگیری فعالانه در انجام دادن چیزی می‌شود.» هریک از این تواناییها مربوط به جنبه خاصی از هستی بشری می‌شود: زحمت مربوط به تولید و بازتولید وسایل و چیزهای لازم برای بقاست؛ کار مربوط به صنعتگری و خانه‌سازی است؛ و عمل مربوط به وضع تکثر انسانی است. در کل، انسان حیوانی زیست‌شناختی، سازنده، و مشارکت‌جو در جامعه یا باهماد^۴ است. انسان تا جایی که مجبور است معاشش را تأمین کند وابسته زحمت است، که اساساً شکلی تکراری اما ضروری از فعالیت است. اما انسانها در عین حال می‌خواهند جهانی هم بیافرینند که مشخصاً انسانی و زیبا باشد. خانه‌ای که آنها در جهان برپا می‌کنند نشانه نوعی ابتکار و خلاقیت است که بسی فراتر از مرزهای وسایل و لوازم مورد نیاز برای ابقای زندگی می‌رود. این ابتکار و خلاقیت نشانه توانایی کار است. عمل، یعنی سؤمین توانایی انسان، که بنیاد و شالوده زندگی سیاسی است، نه به بقای صرف مربوط است و نه به تمهید جهانی از

1. labour
2. work
3. action
4. community

چیزهای مفید و زیبا. این یگانه توانایی انسان است که بستگی به تجربه مشترک و ارتباط با دیگران دارد، و یگانه حوزه‌ای از فعالیت و عمل‌ورزی است که هم مشابهت میان انسانها و هم تفاوت و تمایزشان را آشکار می‌کند. عمل والاترین جلوه و بیان وضع بشری است، چون نوعی تجسم ترکیبی و سنتتیک جمعیت و مردمیت ما در مقام موجودات طبیعی (زحمتکش) و شاخصیت ما در مقام افراد خلاق (کارگر) است. چون زحمت فقط خصلت یکسانی را به نمایش می‌گذارد (همه می‌خورند و تولید می‌کنند) و کار فقط تفاوتها را آشکار می‌کند (هرکسی ایزاری می‌سازد یا اثری هنری خلق می‌کند که مطابق با تمنیات خاص خود او و درک خاص خودش از زیبایی است)، هیچ‌یک از این دو شکل فعالیت نمی‌توانند به طور کامل بیانگر این باشند که انسان بودن یعنی چه. عمل مهمترین جزء زندگی عمل‌ورزانه است، اما در عین حال در میان مقولات آرنست از همه گنگ‌تر هم هست. او به ما می‌گوید که عمل تاریخ است. عمل همان عمل کردن انسانها در جمع و تکثر است که بدین ترتیب جوامع و باهمادها را خلق و نابود می‌کنند و تغییراتی از نوع دیگر را در جهان به اجرا می‌گذارند که بعداً تاریخ‌نویسان و داستان‌نویسان آنها را ثبت می‌کنند. تاریخ ماجرای وقایع منحصر به فرد را باز می‌گوید، با اینهمه تاریخ در این معنا فقط به دلیل باززادن مستمر نوع بشر ممکن می‌شود. در نظر آرنست، قدرت باززادن موتور پشت عمل و سیاست است. آرنست متذکر می‌شود که این در تقابل محض با این تصوّر و انگاره یونان باستان است که فلسفه معادل مُردن است.

تجربه فیلسوف از امر ابدی، که از نظر افلاطون «آرهُتون» (ناگفتنی) و از نظر ارسطو «آنثولوگو» (بی‌کلام) بود و بعداً در اصطلاح پارادوکسی «نونک استانس» (اکنون ایستا) مفهوم‌پردازی شد، فقط در خارج از قلمرو امور بشری و خارج از تکثر انسانها می‌تواند رخ

دهد، چیزی که ما در تمثیل غار جمهوری افلاطون می‌بینیم، جایی که فیلسوف پس از گشودن زنجیر از پای خود، زنجیری که او را به دیگران بسته است، در «تنهایی» محض غار را ترک می‌کند، بی‌آنکه دیگران او را همراهی یا حتی دنبال کنند. از نظر سیاسی، اگر مُردن همان «دیگر در میان مردم نزیستن» باشد، تجربه امر ابدی نوعی مرگ است و تنها چیزی که این تجربه را از مرگ واقعی متمایز می‌کند این است که این مرگ نهایی نیست، چون هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند برای مدت طولانی آن را تاب آورد.^۱

هر فردی، در واریسی ماهیت روح خود و مقصد آن، می‌تواند با مرگ فردی خودش کنار بیاید، اما جوامع و باهمادهای انسانی دلبسته دوام محیط زندگی اجتماعی و سیاسی و تداوم نسل بشر هستند که از مرگ هر یک از اعضای منفرد آنها فراتر می‌رود.

آرنت فکر می‌کرد که دلمشغولهای فیلسوف و عامل سیاسی ضرورتاً متفاوت هستند، و تاریخ جدایی این دو را از هم به دوران یونان باستان می‌رساند. طبق شرح و گزارش او، این افلاطون بود که نخستین بار قلمرو نظروزی را از قلمرو سیاست جدا کرد، و به فعالیت فکری مقام و موقع بالاتری از عمل سیاسی بخشید.^۲ این رتبه‌بندی مبتنی بر این شناخت بود که هیچ کاری انسانی نمی‌تواند به خلق جهان و کیهان، که منشأ آن پوشیده در راز است، نزدیک شود، و بنابراین والاترین فعالیت انسانی بایستی نظروزی و تأمل در چیزهای الهی باشد. آنچه آرنت بدان ایراد و اعتراض داشت این رتبه‌بندی بود. از دوران افلاطون انسانها

1. Ibid., 20.

این قطعه از باب آنچه بعدها آرنت در بازاندیشی تفکر در حیات ذهن (۱۹۷۸) گفت اهمیت حیاتی دارد. «نونک استانس» (یا «اکنون ایستای») فیلسوف از موضوعات اصلی آن پژوهش است.

2. Ibid., 14.