

# «در پس تعبیر شما»: (پسا) متافیزیکِ شر از دیدگاه آرنت و یاسپرس<sup>۱</sup>

نوشته کارمین لی دِگک<sup>۲</sup>

ترجمه محسن ساربان‌نژاد<sup>۳</sup>

## چکیده

این مقاله به [کتاب] آیشمن در اورشلیم نوشته هانا آرنت می‌پردازد تا دشواری‌های موجود در رویکرد به مفهوم (قبلی) متافیزیکیِ شر را به‌عنوان یک پدیده سکولار نشان دهد. پرسش این مقاله این است که چگونه کسی که مدافع کثرت، بقای نسل و گذشت است می‌تواند حکم اعدام آیشمن را بر اساس خطابه مجازات و انتقام تأیید کند. مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه ثابت و شگفت‌آور آرنت از شر مبتنی بر درکی شبه هستی‌شناختی از وضعیت انسانی است که به او اجازه می‌دهد انسانیت آیشمن را نفی کند. با این حال، این مقاله به‌جای کتمان یک روایت متافیزیکی، دیدگاهی جایگزین ایجاد می‌کند که محصول گفتگوی آرنت و یاسپرس است. استدلال مقاله این است که تفسیر یاسپرس از کانت راهی برای دفاع از ایده شر سکولار و قضاوت آیشمن بر اساس بی‌فکری او ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** آرنت، یاسپرس، شر، تفکر پسا‌متافیزیکی، هستی‌شناسی سیاسی، آیشمن، کثرت، جنایات علیه بشریت، حاکمیت

---

1- “Standing behind your phrase”: Arendt and Jaspers on the (post-)metaphysics of evil, European Journal of Political Theory. سال ۲۰۱۹ شماره ۱۸. مقاله منبع

2- Carmen Lea Dege

۳- پژوهش‌گر دوره دکتری تخصصی رشته پژوهش هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران

## مقدمه

هنگامی که [کتاب] آیشمن در اورشلیم بدواً در سال ۱۹۶۳ به‌عنوان یک مقاله پنج قسمتی در نیویورکر منتشر شد، هانا آرتن مورد حمله‌ای وحشیانه قرار گرفت. او متهم به تبرئه آیشمن، نسبی‌سازی هولوکاست و سرزنش یهودیان برای نابودی خود بود. در حالی که با گذشت تقریباً ۶۰ سال از محاکمه آیشمن از شدت مجادلات کاسته شده، مناقشه همچنان ادامه دارد.

(Benhabib, 2014; Bernstein, 2018; Robin, 2014; Stangneth, 2014; Wolin, 2014a, 2014b)

این مقاله برخی از ابعاد سردرگم‌کننده و گاه متناقض نظریه «ابتدال شر» آرتن را با تمرکز بر بعد نادیده گرفته شده کتاب او، یعنی گذار از تشخیص او از بی‌فکری به حکم آیشمن در صفحه آخر، بررسی می‌کند. بر اساس استدلال من کسی که مدافع کثرت، بقای نسل و بخشش است نیز حکم اعدام آیشمن را بر اساس خطابه قصاص و انتقام تأیید کرده و این مبهوت‌کننده است. چگونه می‌توانیم این تغییر را معنا کرده و توضیح دهیم که آرتن تا چه اندازه به کسانی نزدیک می‌شود که همیشه با آن‌ها مخالف بود، یعنی کسانی که در آیشمن شدت شرارت و انحراف را فراتر از حدود انسانی می‌دیدند؟

تعدادی از نظریه‌پردازان به عدم تطابق بین تشخیص بی‌فکری [آیشمن توسط] آرتن و قضاوت نهایی او در مورد آیشمن پرداخته‌اند. با این حال، مشکل، یا بدون توضیح علل عمیق‌تر و مفاهیم ساختاری آن تحلیل می‌شود (Coutinho, 2015; Luban, 2015; Norrie, 2008). یا به‌عنوان بازتابی از کنایه او به‌جای یک تعهد اساسی تفسیر می‌شود (Butler, 2011). من معتقدم که نه خطابه آرتن و نه تناقضات مکرر افکار او نمی‌توانند سازگاری با تعاریف متضاد از شر را روشن کنند. مرکز مناقشه حول مسئله شر توالتیر متمرکز است. فعالیت کسانی را که ادعا می‌کنند مطابق قانون رژیم‌های

توتالیتزر عمل کرده‌اند، بر اساس کدام معیار می‌سنجیم؟ آیا یک جنایت توتالیتزر فقط از بیرون یا صرفاً از طریق عواقب آن قابل استنباط است، یا می‌توانیم قانون کشور را تحت یک قانون جهانی که به نام بشریت عمل می‌کند، در آوریم؟ و اگر چنین است، چگونه انسانیت را تعریف کنیم؟

از یک سو، نظریهٔ ابتذالِ شرِ آرنست انقلابی است، زیرا راه حلی را برای مشکل در دل این پرسش‌ها پیشنهاد می‌کند: قضاوت دربارهٔ شر در غیاب قوانین. به نظر او، آئشمن و سایر کارمندان مسئول یا همدست او در قتل عام، فاقد ظرفیت تشخیص درست و غلط بودند. آن‌ها احمق، شریر، یا فوق‌العاده خودخواه نبودند؛ آن‌ها به طرز عجیبی از عمل خود جدا افتاده بودند. ابتذالِ شرارت آن‌ها در قالب یک بی‌تفاوتی بدون فکر بیان می‌شود که قطعیت قوانین را جایگزین کثرت و اقتضای زندگی انسان می‌کند. چیزی اساسی در این ادعای سلطه رخ می‌دهد که دیگر نمی‌توان آن را به عنوان اثر ضعف شخصی یا محرومیت از خیر توضیح داد. در تعریف شر به عنوان چیزی سطحی، آرنست از سنت متافیزیکی دیرینه که عمدتاً شر را عدمی تعریف کرده است، فاصله می‌گیرد.<sup>(۱)</sup>

از سوی دیگر، نظریهٔ «ابتذالِ شر» آرنست اصلاً انقلابی نیست. گذار او از شر رادیکال به نوع سکولار آن، منعکس‌کنندهٔ یک روند رایج در تاریخ اندیشهٔ سیاسی است. این، به‌ویژه نشانهٔ این است که چگونه نظریهٔ سیاسی پس از جنگ تلاش کرده خود را از متافیزیک از طریق ترجمهٔ مفاهیم متافیزیکی سابق به اصطلاحات سکولار جدا کند.<sup>(۲)</sup> این نقد مابعدالطبیعه به منزلهٔ رد مبانی جهانی است که [آن نقد] می‌خواهد با تمرکز بر تفاوت، کثرت و احتمال جایگزین [آن جهان] شود. با این حال، این «گذار به عُرف» (Adorno, 1966: 393). آسان نیست،<sup>(۳)</sup> و من به تأملات آرنست دربارهٔ شر روی می‌آورم تا برخی از دشواری‌های موجود را نشان دهم. پرسش من این است که چرا در لحظهٔ قضاوت، بنیان‌های تحقیر شده دوباره ظاهر می‌شوند؟

چگونه ممکن است که آرنت به سخنگوی بشریت تبدیل و تعیین کند چه کسی باید و چه کسی نباید در جهان ساکن شود؟

در مرحله دوم، پیشنهاد می‌کنم که این طنین‌های اشمیت<sup>۱</sup> - وار تصادفی نیستند، بلکه قابل اجتناب هستند. در دیدگاه اول، به نظر می‌رسد که نقد قدرتمند آرنت و تأیید هم‌زمان مدل نقصان، به نفع اشمیت تمام می‌شود. به نظر می‌رسد که روایت او از شر، تأیید می‌کند که مبانی متافیزیکی در پس مفاهیم سیاسی قرار دارند، صرف نظر از اینکه تا چه اندازه سکولار دیده می‌شوند. با این حال، اگر مرشد و دوست بلندمدت آرنت، کارل یاسپرس، که برای او مدلی بود که به شکل مخربی با آئشمن مخالف بود را در تصور بیاوریم، تضادهای موجود سازنده خواهند بود. به‌ویژه، پیشنهاد می‌کنم که گفت‌وگوی آن‌ها (الف) به امکان قضاوت آئشمن بر اساس بی‌فکری او اشاره کند؛ و (ب) هم از گرایش رایج به سوی تفکر پسمتافیزیکی و هم از این فرض مخالف که اندیشه مدرن نشان‌دهنده تداوم الهیات با ابزارهای دیگر است، انتقاد می‌کند. یاسپرس به آرنت هشدار داد که به آنچه در پس ابتذال شر قرار دارد توجه کند. با این حال، به جای بازگشت به «شیطان رادیکال» در قالبی الهیاتی، ذاتی یا طبیعت‌گرا، از کانت پیروی و عدم قطعیت را با عباراتی مفهوم‌سازی کرد که امکان قضاوت فراگیر را فراهم می‌کرد. متافیزیک غیر بنیادی که او توسعه داد، به‌نوبه خود، او را قادر ساخت تا - با دقت بیشتری نسبت به آرنت - از مدل نقصان به مدل انتخابی منتقل شود و آئشمن را به‌عنوان یک شخص مسئول بداند.

---

۱- کارل اشمیت [Carl Schmitt] (۱۸۸۷ - ۱۹۸۵) حقوق‌دان، فیلسوف کاتولیک، نظریه‌پرداز سیاسی و استاد حقوق آلمانی بود. اشمیت در نظریه سیاسی و حقوقی قرن بیستم چهره مهمی بود و مکتوبات زیادی درباره استفاده از قدرت سیاسی دارد. کار او اثر عمده‌ای بر نظریه سیاسی، نظریه حقوقی، فلسفه قاره‌ای و الهیات سیاسی پس از وی در سده بیستم و بعدتر گذاشت. بیش‌تر آثار وی در توجیه فاشیسم و علیه دموکراسی لیبرال است. م.

با توجه به اهمیت یاسپرس برای آثار آرنت، جای تعجب است که او متفکری است به شدت مورد غفلت باقی مانده است.<sup>(۴)</sup> محققان [اندیشه] آرنت بیشتر بر روی مخاطب او در مکاتبات تمرکز می‌کنند و اغلب در کشف پویایی بین‌الذهانی بین دو دیدگاه متمایز فلسفی ناکام می‌مانند. بنابراین، مناقشه بر سر میزان کانتی یا هایدگری بودن تلقی آرنت از شر (Benhabib, 2014; Wolin, 2014a, 2014b)، متأسفانه ارتباط آن را با یاسپرس ناشناخته رها کرده است، حتی اگر آرنت یاسپرس را «تنها جانشینی که کانت تا به حال داشته است» (7: 1992; see also 74: 1968). می‌دانست و بارها در [کتاب] آیشمن در اورشلیم (269-279, 252, 104: 1994). در حالی که تنها یک بار هایدگر نام برده با دیدگاهی مثبت به یاسپرس اشاره می‌کند.

من استدلال می‌کنم که بررسی موضع یاسپرس برای روشن کردن دین همراه با تعارض آرنت به کانت و هایدگر ضروری است. در ادامه، ابتدا بلوغ فکری آرنت را در کنار آمدن با شر معرفی می‌کنم و تفکر او را بین هایدگر و یاسپرس قرار می‌دهم. نشان می‌دهم که آرنت در دفاع از مفهوم شر در قالب‌های غیر متافیزیکی شکست خورده و سخنان محکوم‌کننده‌اش را با حکم تخیلی خود یاسپرس درباره آیشمن مقایسه می‌کند. تحلیل من سپس به پیامدهای سیاسی عینی قضاوت یاسپرس اشاره و بحث می‌کند که چرا آرنت نقد فراگیر یاسپرس را نادیده گرفته و مفاهیمی را برای درک ما از شر در سیاست امروز در نظر می‌گیرد.

## آرنت در میان یاسپرس و هایدگر

در سال ۱۹۹۰، مارگارت کُنون<sup>۱</sup> به درستی تنشی اساسی را توصیف کرد که در آثار آرنت جریان دارد. استدلال او این بود که آرنت شاید آرزو می‌کرد که فلسفه بیشتر شبیه تفکر گفت‌وگومند یاسپرس باشد، اما می‌ترسید که به تفکر درخشان و در عین

حال منزوی هایدگر نزدیک تر باشد. وقتی آرنست بر افلاطون یا هایدگر تمرکز می کند، از انزوای ذاتی فلسفه، ضد سیاسی بودن و همراهی آن با زور هراسان است، در حالی که وقتی روی سقراط یا یاسپرس تمرکز می کند و سوسه می شود که فلسفه واقعی ممکن است ارتباط و هماهنگی سیاست با آزادی باشد (Canovan, 1990: 150).

آرنست بارها تأکید کرد که یاسپرس اولین فیلسوفی بود که با تأکید بر این که «همه افکار را می توان بر اساس این پرسش محک زد که آیا آن ها به برقراری ارتباط کمک می کنند یا مانع از برقراری ارتباط می شوند»، بر اهمیت اساسی ارتباطات تمرکز کرد (Jaspers, 1981: 85). هنگامی که آرنست در سال ۱۹۵۸ به مناسبت اعطای جایزه صلح تجارت کتاب آلمان از یاسپرس ستایش کرد، معلم و دوست خود را با احساس انسان دوستی که فراتر از همه مرزهای ایدئولوژیک، مذهبی و ملی بود، مرتبط کرد. او استدلال کرد که برای یاسپرس، «مسئولیت یک بار نیست و هیچ ارتباطی با الزامات اخلاقی ندارد»، زیرا او «در خانه» بود، در آن چیزی که آرنست آن را این در قالب این کلمات و به این شکل وصف می کرد: «این فضا برای همیشه با تفکر، صحبت کردن و گوش دادن مجدداً روشن شد» از آنجا که اندیشیدن برای یاسپرس عملی بود که بین افراد اتفاق می افتد، و ارتباطی ثانویه برای حقیقت نیست - نه یک بازنمایی صرف، بلکه همانا شیوه اساسی فلسفی کردن - آرنست در او نمونه ای زنده از تفکر گسترده کانت یافت که خوانش او را شکل داد. بنابراین، هنگامی که سیلا بن حبیب<sup>۱</sup> تأکید می کند که آرنست در تحلیل خود از محاکمه آیشمن، قاطعانه طرفدار کانت است و نه طرفدار هایدگر، به درستی خط مستقیمی از مبدأ تعریف آرنست از ابتدال شر به عنوان بی فکری به سمت تفسیر کانتی از تفکر بزرگ می کشد (2018: 70-75). در مقابل ادعای ریچارد ولین<sup>۲</sup> که معتقد بود نقد هایدگر از

1- Seyla Benhabib, Turkish-American philosopher (1950 -)

2- Richard Wolin, American historian (1952 -)

بی‌فکری، ناشی از تفکر عقلانی و تکنولوژیکی فزاینده‌ای است از زمان افلاطون است که در نهایت تفسیر آرنست را تعیین کرده است (Wolin 2014a; 2014b)، بن‌حیث به‌طور قانع‌کننده‌ای، درک آرنست از شر را از گناه‌شناسی الهیاتی، قانون طبیعی و هستی‌شناسی راز وجود (*Seinsvergessenheit*) هایدگر دور می‌کند. با این حال، این دیدگاه نادیده می‌گیرد که چگونه تفکر کانتی در لحظات مهم تفکر آرنست رنگ می‌بازد. من استدلال می‌کنم که «تفکر گفتاری و شنیداری» یاسپرس، کلیدی است برای باز کردن قفل این لحظات و درک این که چه زمانی و چرا به هایدگر اولویت داده شده است.

منابع مکتوب دو دیدگاه متضاد در مورد دو مفهوم شر رادیکال که از یک سو در [کتاب] *خاستگاه‌های توتالیتاریسم* معرفی شد و پیش‌پاافتادگی شر، از سوی دیگر، که در *آی‌شمن در اورشلیم* و پس از آن توسعه یافت، ارائه می‌کنند. این مفاهیم مختلف از شر سازگار و مکمل یک‌دیگر (Bernstein, 1996; 2002: 220-224, 232; Hartouni, 2012: 116-) و یا متمایز و متقابلاً انحصاری هستند (Ophir, 1996: 114-116; Villa, 1999: 55-56; 120). من معتقدم که با مطالعه دقیق آرنست دلایل خوبی برای هر دو تفسیر پیدا می‌شود. ما در واقع شاهد تغییری از شر رادیکال به شر مبتذل هستیم، و با این حال اولی به‌وضوح دومی را نیز پیش‌فرض می‌گیرد.

رویاری با آی‌شمن باعث شد آرنست در دیدگاه قبلی خود که وحشت اردوگاه‌های کار اجباری را با یک سیستم غیرانسانی از شر رادیکال و مطلق‌شناسایی می‌کرد، تجدید نظر کند. او جاذبه‌های متافیزیک و الهیاتی اصطلاح «رادیکال» را مورد انتقاد قرار داد و مهم‌ترین سؤالش این بود: «چگونه می‌توانیم به مسئله شر در یک محیط کاملاً سکولار نزدیک شویم؟» (Quoted in Kohn, 1996: 155). نه شیاطین، بلکه انسان‌ها و وحشتی غیرقابل وصف ایجاد کرده بودند. به‌طور مشابه، آرنست

در نامه‌ای معروف به گرشوم شولم<sup>۱</sup> استدلال کرد که شر «تنها افراطی است و هرگز رادیکال نیست» زیرا فقط آنچه خوب است عمق دارد. بعلاوه، او معتقد بود که حتی منظور کانت از «شر رادیکال ... معنایی بیش از پستی معمولی ندارد، که یک مفهوم روان‌شناختی است تا متافیزیکی» (Arendt and Scholem, 2017: L133, 20 July 1963). با این حال، در ابتدا، قبل از این که آرنست شر را سکولاریزه کند، جانب شولم از شر شیطانی را گرفته بود. آرنست در سال ۱۹۴۶ در نامه‌ای به یاسپرس، مقوله اتهام جنایی را برای جنایات نازی‌ها رد کرد.

به نظر من جنایات نازی‌ها حدود قانون را متلاشی می‌کند؛ و این دقیقاً همان چیزی است که هیولا بودن آن‌ها را شکل می‌دهد. برای این جنایات، هیچ مجازاتی به اندازه کافی شدید نیست. شاید حلق آویز کردن گورینگ<sup>۲</sup> ضروری باشد، اما مطلقاً ناکافی است؛ یعنی این اتهام برخلاف تمام جرایم کیفری، همه نظام‌های حقوقی را از بین می‌برد و در هم می‌شکند (Arendt and Jaspers, 1992: L43, 17 August 1946).

یاسپرس در پاسخ خود، توصیف آرنست از جنایات نازی‌ها را به عنوان یک هیولا زیر سؤال برد. در حالی که او موافق بود که شر می‌تواند در پیامدهای خود رادیکال باشد، با این وجود، یا دقیقاً به همین دلیل، به حوزه انسانی تعلق دارد و ممکن است کاملاً مبتذل باشد.

شما می‌گویید کاری که نازی‌ها انجام دادند را نمی‌توان به عنوان «جنایت» درک کرد، من با نظر شما کاملاً همراه نیستم، زیرا گناهی که فراتر از همه گناهان جنایی است، ناگزیر رگه‌ای از «عظمت» - از عظمت شیطانی - را به خود می‌گیرد که از نظر من در مورد نازی‌ها نابعاست درست مانند تمام صحبت‌ها در مورد عنصر «اهریمنی» در هیتلر

---

1- Gershom Scholem, German-Israeli philosopher (1897 – 1982)

۲- هرمان ویلهلم گورینگ [Hermann Wilhelm Göring] (۱۸۹۳ – ۱۹۴۶) نظامی و سیاست‌مدار آلمانی دوره ایش سوم و اعضای قدرتمند و پرنفوذ حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران بود. گورینگ فرماندهی لوفت‌وافه را از بدو ایجاد آن در سال ۱۹۳۵ تا روزهای پایانی جنگ جهانی دوم بر عهده داشت. م.



و غیره. به نظر من باید این چیزها را در ابتدال کاملشان، در پیش پا افتاده بودنشان ببینیم، زیرا این چیزی است که واقعاً آن‌ها را مشخص می‌کند. باکتری‌ها می‌توانند اپیدمی‌هایی ایجاد کنند که ملت‌ها را از بین می‌برد، اما آن‌ها صرفاً باکتری باقی می‌مانند (Arendt and Jaspers, 1992: L46, 19 October 1946, emphasis mine).

آرنست (و یاسپرس) ممکن است به طعنه منبع این عبارت را فراموش کرده باشند، زمانی که تقریباً دو دهه بعد، در یک چرخش چشم‌گیر، آرنست از اصطلاحات دقیق برای توصیف آیشمن استفاده کرد. با این حال، برخلاف بسیاری از محققان، که تغییر دیدگاه آرنست از پدیده‌ای اهریمنی به پدیده سطحی را تأیید یا رد می‌کنند، من معتقدم که آرنست این تغییر دیدگاه را به‌طور کامل انجام نداده است. آرنست می‌دانست که کار ساده‌ای نیست که شیطان آیشمن را در عظمت شیطانی‌اش نبیند. اعتقاد به گناه اولیه نشان‌دهنده غایت‌شناسی قانع‌کننده‌تری از خیر و شر است، زیرا پیروزی نهایی خیر به شکلی الهی تضمین شده است. دیدن شر در ابتدالی آن مستلزم رویارویی با واقعیت و پیامدهای خود، در آن است (Villa, 1999: 55-60). در برابر استدلال الهیاتی متفکرانی مانند مارتین بوبر<sup>۱</sup>، آرنست به قانون روی آورد تا روایت آیشمن به‌عنوان شیطان مجسم شده را زیر سؤال ببرد. او خاطر نشان کرد، پیش‌فرض قانون این است که «ما با کسانی که آن‌ها را متهم، قضاوت و محکوم می‌کنیم، در انسانیت مشترک هستیم» (1994: 229). هیچ‌کس فراتر از قانون نیست، نمی‌تواند از درهم‌ریختگی تفسیر آن عبور یا آینده آن را تعیین کند. قانون، درعین حال که برای همه مایه هدایت است، همچنان مورد مناقشه است و خود نمی‌تواند مبتنی بر اصول طبیعی باشد. فقدان قواعد متافیزیکی است که از سکولاریزه شدن شر توسط آرنست و تفسیر او از آیشمن به‌عنوان بی‌فکر خبر می‌دهد: شخصی که با این فرض زندگی می‌کند که متعدد المناظر بودن سیاست را می‌توان انکار و با قطعیت یک دیدگاه

مبدل شده به قانون جهانی، جایگزین کرد. با این حال، وقتی آرنت باید در غیاب قوانین تصمیم بگیرد، چگونه این تلاش برای سکولاریزاسیون قضاوت خود او در مورد آیشمن را تأیید می‌کند؟

آرنت ابتدا به اعمال واقعی آیشمن توجه و آن‌ها را به عنوان نسل‌کشی، بدترین جنایت علیه بشریت تعریف کرد. صرف نظر از این که آیشمن بی‌فکر بود و دلایلی برای آن داشت، اقدام او باهدف تخریب شرایط انسانی و تهاجم رادیکال به کثرت گریزناپذیر زندگی بود. بر این اساس، آرنت مسئولیت را متوجه آیشمن دانست و استدلال زیر را بیان کرد: از آنجاکه آیشمن فعالانه در حال نابودی کثرت انسان بود، نسل بشر اکنون باید او را نابود کند - با پایانی مهلک.

همان‌طور که شما از سیاست عدم تمایل به تقسیم زمین با یهودیان و مردم تعدادی از ملل دیگر حمایت کرده و این سیاست را اجرا کردید - گویی شما و مافوق شما حق دارید تعیین کنید چه کسی باید و چه کسی نباید در جهان ساکن شود - ما متوجه شدیم که از هیچ‌کس، یعنی هیچ عضوی از نژاد بشر نمی‌توان انتظار داشت که زمین را با شما تقسیم کند. این دلیل و تنها دلیلی است که بر اساس آن، شما باید حلق‌آویز شوید (Arendt, 1994: 279).

چه چیزی باعث می‌شود که آرنت از طرف کل نژاد بشر علیه یکی از اعضای آن صحبت کند؟ او چگونه می‌تواند صدای یک «ما» را بپذیرد، سخنگوی «ما» شود و خارج از چارچوب قانون آیشمن را برای انسان بودن، رد صلاحیت کند؟ چرا بشریت که از کثرت و در نتیجه عدم امکان طرح ادعای یک حقیقت مطلق تشکیل شده است، باید حکمی را بیان کند که به سختی بتوان آن را از عدالت پیروز یا به کارگیری اصول طبیعی متمایز کرد؟ به طور خلاصه، چه اتفاقی برای مفهوم شر سکولار آرنت و استدلال او مبنی بر این که مردم عادی در ساختارهای توتالیتر

شریک می‌شوند، همان‌طور که تصمیم می‌گیرند جهان را نفی و آن را رد کنند، افتاد؟

آرنت در *آی‌شمن در اورشلیم* به این سؤالات پاسخ نداد، اما سایر نوشته‌های او حداقل دو پاسخ تأیید نشده ارائه می‌دهند. (۱) کینه و کیفر انگیزه اصلی آرنت نبود. (۲) در عوض، او به طور ضمنی یک استراتژی هایدگری را اتخاذ کرد و به مدل شر به عنوان یک نقص بازگشت: ناتوانی آی‌شمن در تفکر تبدیل به ناتوانی او در بودن می‌شود.

(۱) آرنت همواره مدعی است که جنایات توتالیتاریستی نابخشودنی و غیرقابل مجازات هستند. آرنت در «مسئولیت شخصی تحت دیکتاتوری» (2003a)، مقاله‌ای که یک سال پس از کتاب *آی‌شمن در اورشلیم* منتشر شد، خطی از کتاب *خاستگاه‌های توتالیتاریسم* و وضع بشر را تکرار کرد: مردم قادر به بخشش چیزی نیستند که نمی‌توانند مجازات کنند و تنها می‌توانند آنچه را که در شبکه روابط انسانی قابل پذیرش است، مجازات کنند. ما می‌توانیم اعمال تجاوزکارانه را ببخشیم، اما شر مطلق «در قیامت مورد رسیدگی خدایی قرار خواهد گرفت که هیچ نقشی در زندگی روی زمین ندارد» (Arendt, 1958: 239-240). جنایت افراطی «تمام قدرت را از ما سلب می‌کند»، بنابراین ما می‌توانیم «فقط به همراه عیسی تکرار کنیم: «برای [جنایتکار] بهتر بود که سنگ آسیاب به گردنش آویزان می‌شد و او را به دریا می‌انداختند» (241). این ناتوانی منجر به استدلالی منطقی می‌شود که به طرز قابل توجهی شبیه به قضاوت آرنت در مورد آی‌شمن است:

همان‌طور که قربانیان کارخانه‌های مرگ ... دیگر در چشم جلادان‌شان «انسان» نیستند، این جدیدترین گونه جنایت کار هم فراتر از مشارکت در عصیان انسانی است (Arendt, 1973: 459).

به همین ترتیب، آرنت تفسیری «وحشیانه» از عدالت را به عنوان مبنایی برای مجازات اعدام آیشنمن توجیه کرد، زیرا «شر، هماهنگی طبیعی را نقض به شکلی می کند که فقط قصاص می تواند آن را بازگرداند» (1994: 277).

آرنت در «مسئولیت شخصی تحت دیکتاتوری» (2003a). این مفهوم از شر را با جزئیات بیشتری توضیح داد. او تکرار کرد در مواردی مانند آیشنمن، ما واقعاً نمی توانیم از مجازات صحبت کنیم، زیرا هیچ یک از توجیحات معمول، مانند بازپروری مجرم، نیروی بازدارنده ای که باعث عبرت شود، یا حمایت از جامعه، در اینجا معتبر نیستند. با این حال، برخلاف دیدگاه قبلی خود، او تأکید کرد که این به معنای ناتوانی ما نیست. ما هم علاقه ای به انتقام نداریم. برعکس، قانون «روی زمین ظاهر شد تا دور باطل بی پایان انتقام را بشکند». آرنت با سنجیدن این مواضع متفاوت، با یک یادداشت بی نتیجه و اندکی تراژیک به پایان رساند. او پیشنهاد کرد که در تلاش برای یافتن مجازات مناسب، باید به حس عدالت خود گوش دهیم، حتی اگر «همین احساس عدالت به ما می گوید که تمام تصورات قبلی در مورد مجازات و توجیحات آن ما را ناکام گذاشته است» (Arendt, 2003a: 26).

کریستف منکه<sup>۱</sup> از دیدگاه آرنت پیروی کرده و به شکل قانع کننده ای استدلال می کند که کتاب آیشنمن در اورشلیم محصول این موضع متناقض است. او این کتاب را به عنوان خود بازتاب دهنده ای رادیکال از قانون می خواند که در آن قانون، بالاتر از بالاترین دادگاه قرار می گیرد اما درون خود قانون قرار دارد.

دادگاه [اورشلیم] نمی توانست مشکل اساسی حقوقی را که در اینجا مطرح می شود، به طور کامل ببیند، یعنی این که اعمال آیشنمن، قانون را با چالش مواجه کرده یا حتی زیر سؤال می برد. با این حال، در حالی که دادگاه این نکته را نیمه نادرست تشخیص داد و

تقریباً منکوب کرد، اما همچنان به درستی قضاوت کرد: آئشمن باید حلق آویز شود (Menke, 2014: 589).

چرا دادگاه طبق گفته منکه به درستی قضاوت کرده است؟ چون آزادانه داوری کرد. شکل قانونی قضاوت باید به حالت تعلیق در می‌آمد زیرا بی‌فکری آئشمن او را به سوی اشتباه اخلاقی و قانونی و تبدیل قانون کشور به قانون اخلاقی سوق داد: او شرایط انسانی کثرت را نقض کرد. قضاوت برای این که در این شرایط صورت قانون را درک کنند، باید آزادانه قضاوت می‌کردند: بدون توسل به قوانین، در غیاب آن‌ها. «در نقطه‌ای که قضاوت بر اساس قانون به سر حد خود می‌رسد، در بحران قانون، قضاوت آزاد به عنوان مبنای قانون آشکار می‌شود» (592). منکه به وضوح متوجه تصمیم‌گرایی ذاتی در تفسیر او شد. او از آن چه برداشتی دارد؟ او در نهایت استدلال کرد آنچه جای صورت قانونی را می‌گیرد همان چیزی است که آرنت به عنوان تجربه «وحشت بی‌کلام» در مواجهه با «رویدادهای هیولانگون» توصیف می‌کند (Arendt, 2003a: 23; 2003b: 55). آرنت با این عبارات به فاصله پرنشاندنی بین ما و رویدادهای توتالیترا اشاره کرده بود – آن‌ها را نمی‌توان به عنوان ابژه نشان داد. اما آیا می‌توان از این واقعیت وجودی به عنوان زمینه قضاوت «آزاد» یاد کرد؟ آیا این بدان معنا نیست که محکومیت خیالی آرنت در پایان کتاب قصد دارد از تأمل رها شود و به وحشت بی‌کلامی ادای احترام کند که همه تفکرات را به چالش می‌کشد؟ درحالی که برای منکه، این شکل از قضاوت آزاد با روایت آرنت از ابتدال شر سازگار است (2014: 605-06)، من معتقدم که بی‌زبانی دقیقاً همان چیزی است که آرنت به دنبال مقاومت در برابر آن بود. همان‌طور که یاسپرس به درستی متوجه شد، تشخیص آرنت در مورد بی‌فکری اساساً بر ضد خودفریبی و «دروغ‌های حیاتی» است که در سکوت مدفون شده‌اند (Arendt and Jaspers, 1992: L337, 22 October 1963). بنابراین تمرکز بر پارادوکس قانون می‌تواند به ما اجازه دهد تا عناصر

تصمیم گیر را در روایت آرنت بینیم، اما به همان اندازه رادیکال بودن و ابتدال شر را در هم می آمیزد و ما را در حالت بی حسی قرار می دهد.

(۲) با این حال، منکه به دیدگاهی که من پیشنهاد می کنم نزدیک می شود. آرنت برای رعایت انصاف در مورد ابتدال شر آیشمن، راهبرد هایدگری را برای عرفی کردن مفاهیم متافیزیکی انتخاب کرد. اگر مابعدالطبیعه سنتی دزاین در مسیر کمال قرار داده شده و کمبودهای درونی پاک شده بود، پدیدارشناسی هایدگری در پی تعمیقی ماندگار در پرتو موجودی غیرعینیت پذیر بود. بر اساس این قرائت از متافیزیک، شر به عنوان یک نقص تلقی نمی شود. شر وجود را پنهان و مانند یک بیماری، بدن زندگی انسان را مخدوش می کند (Capobianco, 1991). به همین ترتیب، هایدگر در هستی و زمان تأکید کرده بود که «عدم اصالت دزاین به معنای وجود «کم تر» یا درجه «پایین تر» از وجود نیست (40: 1996). با وجود رد قاطع منطق نقصان، فلسفه هایدگر به طرز عجیبی مدیون تعریف ارسطویی از متافیزیک به عنوان هستی شناسی است که به طور مشهور بر کمال پذیری موجودات در رابطه با هستی تمرکز می کند. حتی اگر هایدگر جهت گیری نقد را معکوس کرد و تناهی و پرتاب شدگی انسانی را به عنوان سرچشمه کشف سیر مشخص کرد، رویداد کشف سیر، خود اراده ای را بیان می کند که جای چندان برای شک، ابهام یا شکست باقی نمی گذارد. بر اساس این دیدگاه، منطقی است که هایدگر به دلیل ایجاد سلسله مراتبی از دزاین بیشتر و کمتر اصیل بدنام است، زیرا او دهقانان، شاعران رمانتیک و فیلسوفان هراکلیتی را به شبان هستی تبدیل کرد و بقیه را غرقه در سطحیت اعلام کرد. اگرچه ایده سطحیت آرنت، و مخالفت آن با تفکر بزرگ کانتی، به وضوح با آنها - بودگی غیرمعتبر [das Man] هایدگر متفاوت است، آرنت ممکن است بخش هایی از هستی شناسی سلبی هایدگر را پذیرفته باشد، یعنی این ایده که هستی نه از طریق شهود یا آگاهی ناب، بلکه از طریق مواجهه با مخالف خود آشکار می شود:

نیستی. مشابه قضاوت آزاد منکه قبلاً، این نقد متافیزیک سنتی منجر به تصمیم‌گرایی وجودی می‌شود که در آن «نیستی، جایی خالی است که پس از مرگ خدا باقی می‌ماند» (Gordon, 2012: 83).

مطمئناً، آرنست به این شکل موضوع را بیان نمی‌کرد. با این حال، مشکل اصلی در هستهٔ پرونده آیشمن - پرداختن به پارادوکس قانون و قضاوت در مورد جنایت بدون قطعیت اصول - یک هستی‌شناسی سلبی از نوعی که هایدگر پیشنهاد می‌کند را پیش نمی‌نهد. به ویژه به او این امکان را می‌دهد که از جذبهٔ عظمت شیطانی چشم‌پوشی کند و لحظهٔ زبونی را بدون توسل به انتقام به تصدیق انسانیت تبدیل کند. در انجام این کار، او مجبور بود (دوباره) در تعریف شر به عنوان محرومیت از خیر مشارکت کند.<sup>(۵)</sup>

در این پرتو، اظهارات بعدی آرنست منطقی است. او ادعا کرد که مشکل آیشمن «کاملاً سلبی است: این یک حماقت نبود، بلکه یک ناتوانی عجیب و کاملاً واقعی در تفکر بود» (1971: 417, emphasis mine). شری که او مدنظر دارد، تفکر را به چالش می‌کشد زیرا فکر سعی می‌کند عمیق‌تر شود و در جایی که چیزی نمی‌یابد - فقط عدم وجود عمق - ناامید می‌شود. ابتدال شر، خیر را نفی می‌کند که در مورد آیشمن، در چارچوب کثرت شرایط انسانی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، آرنست شر را به یک ایدهٔ هستی‌شناختی از معنای انسان بودن گره زد. در مقابل این پس‌زمینه، او در یادداشت خود «برخی پرسش‌های فلسفه اخلاق» در سال‌های ۱۹۶۵-۱۹۶۶، می‌توانست سطحیت آیشمن را با بی‌ریشه‌ای مرتبط بداند. روایت کردن خودش از طریق کلیشه‌ها و عبارات موجود نشان می‌دهد که در پشت اعمال او هیچ شخصی وجود نداشته است و در نتیجه هیچ شخصی قابل مجازات یا عفو نیست: «در شر بی‌ریشه، کسی باقی نمی‌ماند که بتوان او را بخشید» (Arendt, 2003b: 95). به این ترتیب، آرنست با موفقیت درک قبلی و بعدی خود از شر را با هم ترکیب کرد.

سوزان نیمن<sup>۱</sup> با زیرکی بُعد هستی‌شناختی ضمنی در آیشمن در اورشلیم را تشخیص داد. «آرنت متعهد شد از چیزی دفاع کند که توجیه آن باید بیش از کمی ما را ناراحت کند». او ادامه داد که این دفاع نه تنها متوجه جنایات جنگی آلمان، یا هم‌دستی یهودیان در آن‌ها بود، بلکه به «خود آفرینش» می‌پرداخت (Neiman, 2001: 66). مری مک‌کارتی<sup>۲</sup> نیز رگه‌هایی از تئودسیسه یا وعده الهی را در آیشمن در اورشلیم احساس کرد. او به آرنت نوشت که خواندن این کتاب باعث ایجاد نشاطی شبیه به شنیدن فیگارو یا مسیحا می‌شود که «هر دو به رستگاری می‌پردازند». آرنت قاطعانه از این واکنش استقبال کرد. او به مک‌کارتی گفت که او «تنها خواننده‌ای است که چیزی را که هرگز بدان اعتراف نکرده‌ام، می‌فهمد - یعنی این که این کتاب را در حالتی عجیب از سرخوشی نوشته‌ام» (Arendt and McCarthy, 1995: 166). (168)

این سرخوشی ممکن است ناشی از برکناری فرمانروایی باشد که به شکلی سطحی نمودار شده است (Mathewes, 2001: 168). آیشمن دیگر برای تسخیر شدن نیازی به داشتن یک شخصیت شرور نداشت، زیرا او اصلاً شخصیتی نداشت. آرنت با ادعای نیستی آیشمن توانست آفرینش را به عنوان کثرت عمیق شرایط انسانی آشکار کند. برای انجام این کار، آرنت مجبور بود آیشمن را از انسانیت خارج کند و او (و جهان) را از کثرت خود محروم کند، و اطمینان حاصل کند که تا ابد، او بخشیده نخواهد شد. آیشمن دیگر دازاینی نیست که شایستگی طرح پرسش از هستی را داشته باشد. او در عوض، به قول جین بتکه‌الشتین،<sup>۳</sup> «سبکی غیرقابل تحمل

1- Susan Neiman, American philosopher (1955 -)

2- Mary McCarthy, American critic (1912 - 1989)

3- Jean Bethke Elshtain, American philosopher (1941 - 2013)



نیستی» است (Elshtain, 1995: 81). در قیاس با تصور بنیامینی از خشونت الهی، قضاوت آرنست از شر آیشمن، بدون خشونت رستگار می‌شود. به‌طور خلاصه، درحالی‌که گزارش قبلی آرنست از عظمت شیطانی با روایت بعدی از بی‌فکری مبتدل متفاوت است، ساختار استدلالی پشت هر دو مفهوم، هستی‌شناسانه باقی می‌ماند. آرنست به‌نوبه خود، رادیکال بودن و پیش‌پافتادگی شر را به‌عنوان دو جنبه از یک پدیده، آن‌گونه که یاسپرس توصیه می‌کند، نمی‌داند، بلکه آن‌ها را به‌عنوان مفاهیم متناقضی که او با این وجود ناخواسته آن‌ها را در کنار هم نگه داشت، می‌دید. طعنه‌آمیز است که در نهایت، حکم آرنست در مورد آیشمن با منتقدان او، مارتین بوبر و گرشوم شولم، که شر را در یک گفتمان الهیاتی با القانات واضح‌هایدگری گنجانده بودند، مشترک است.

### یاسپرس، حقیقت و سیاست

برخلاف آرنست، یاسپرس متقاعد شده بود که تنها، چیزی که قابل بخشش نیست می‌تواند خواستار بخشش باشد. بخشش، به این معنا غیرممکن است و تنها بر این اساس، واقعی است.<sup>(۶)</sup> با وجود اختلاف نظرهای آن‌ها، یاسپرس به‌شدت از گزارش آرنست در مورد آیشمن دفاع کرد، به‌ویژه در برابر کسانی که معتقد بودند او به اسرائیل عشق ندارد و جنایات آیشمن را بی‌اهمیت جلوه داده است. این دفاع مستلزم اقدامات غیرمعمول نیرومندی بود که نشان‌دهنده اعتماد اساسی و عمق فکری خاص دوستی آن‌ها بود. به‌عنوان مثال، یاسپرس خود را مجبور به جدایی از دوست صمیمی خود گولو مان<sup>۱</sup> و محروم کردن او از شرکت در جلسات خانه‌اش پس از اینکه او شخصاً در یک بررسی جهت‌دار از کتاب آرنست به او حمله کرد، دید.<sup>(۷)</sup> یاسپرس هم‌چنین در مصاحبه‌های مختلف به‌طور علنی از طرف آرنست صحبت کرد.<sup>(۸)</sup>

متعهدانه‌ترین نشانه‌ی حمایت یاسپرس از آرنت کتابی است که دیدگاه‌های تفکر آرنت اختصاص داده است.<sup>(۹)</sup>

باین حال، باید گفت که دفاع یاسپرس از پوشش آیشمن توسط آرنت عمدتاً بر ذهنیت [Denkungsart] آرنت و تأکید او بر بی‌فکری متمرکز بود. چیزی که تاکنون کم‌تر آشکار شده این است که دیدگاه یاسپرس نقدی بدیع از قضاوت آرنت درباره آیشمن را آشکار می‌کند. از تعامل حقیقت‌طلبانه‌ای که آرنت و یاسپرس طی دهه‌های متمادی ایجاد کرده‌اند، نقدی درونی پدید می‌آید. از آنجایی که نقد و مخالفت به‌عنوان اساسی‌ترین و طبیعی‌ترین بخش گفت‌وگوی آن‌ها پیش می‌رود، تعجبی نداشت، و بدون هیچ‌گونه سخت‌گیری از طرفین، یاسپرس به مشکلی در پاسخ آرنت به شولم اشاره کرد که در آن او استدلال کرده بود که شر فقط افراطی است و هرگز رادیکال نیست زیرا فقط آنچه خوب است عمق دارد.

نکته این است که این شر، نه شر فی‌نفسه، بلکه شر مبتذل است. من اصلاً از تعبیر شما از این نکته در پاسخ شما به شولم خوشحال نبودم. چه شری است که در پس تعبیر شما از شخصیت آیشمن است؛ و این سؤال در واقع سؤالی است که احتمالاً هرگز نخواهیم توانست آن‌طور که باید و شاید به آن پاسخ دهیم. پاسخ شما در نامه به نظر من بسیار پرخاشگرانه و درعین حال بسیار ضعیف بود (Arendt and Jaspers, 1992: L345, 13 December 1963).

نقد منصفانه‌ی یاسپرس را می‌توان به‌عنوان بمبی دانست که در هسته‌ی دفاع آرنت از ابتذال شر قرار گرفته است. پاسخ او به شولم بیش از حد مبارزه‌جویانه بود زیرا شر را تعمیم می‌داد و بسیار ضعیف بود زیرا این تعمیم از دشواری زمینه‌سازی بی‌فکری، مستقل از تبیین‌های فراطبیعی یا آسیب‌شناختی آن مشتق می‌شود. یاسپرس در اشاره به این سؤال که چه چیزی پشت درک ما از شر نهفته است که درعین حال تردیدهایی را در مورد توانایی ما برای پاسخ به این سؤال ایجاد می‌کند، به‌طور

ضمنی به تفسیر خود از شر رادیکال کانت اشاره کرد (1951). در آنجا، او با پیروی از کانت متأخر مدعی شد که شر از انتخاب سرچشمه می‌گیرد نه از فقدان. درک شر رادیکال به عنوان فقدان شدید عمق، معلول را با علت اشتباه می‌گیرد. بی‌فکری به معنای نقص در انسانیت نیست؛ هم‌چنین معادل سطحیت هایدگری نیز نیست. بلکه یک انتخاب فعال را پنهان می‌کند، که یک عمل اساسی و غیر قابل تقلیل انسانی است. قبل از این که بی‌فکری مانند یک بیماری همه‌گیر گسترش یابد، مردم، بی‌فکر بودن را انتخاب می‌کنند؛ آن‌ها داوطلبانه تسلیم بندگی می‌شوند و فعالانه اراده می‌کنند که دیگر قادر به میل نباشند. این شر رادیکال پشت تصویر آرنست از ابتذال آیشمن قرار دارد.

مانند کانت، یاسپرس آزادی انسان را امری نومنال [noumenal] و در نتیجه مستقل از اصول اخلاقی، سیاسی یا هستی‌شناختی می‌داند. خیر و شر، امکانات اساسی آزادی انسان را آشکار می‌کنند که در وهلهٔ آخر، مرموز باقی می‌مانند. ما هرگز نمی‌توانیم کاملاً پاسخ دهیم که کدام شر ناشی از انتخاب رادیکالی است که آن را پایه‌گذاری می‌کند. شر نمی‌تواند محرومیت باشد، زیرا انتخاب، استعدادی نیست که ما فاقد آن باشیم. یاسپرس در تغییر از نقصان به انتخاب، با آرنست موافق بود که بی‌فکری در واقع نوعی انکار خود و نفی آزادی است. با این حال، این فقدان خود هم چنان با آزادی انسان احاطه شده است، درست مانند اعمال خوب و تفکر گسترده. نمی‌توان قاعده‌ای یافت که اتخاذ عمل شیطانی را توضیح دهد، زیرا چنین قاعده‌ای آزادانه انتخاب نمی‌شود و نمی‌توان آن را به فردی که مسئول آن است نسبت داد (1951: 101). یاسپرس این بینش کانتی را پذیرفت و به این نتیجه رسید که آن، انکار این رمز اساسی و عدم امکان پاسخ دادن به این سؤال است که چه چیزی در پس عمل ما قرار دارد که انگیزهٔ ما را برای بی‌فکری برمی‌انگیزد.

از این رو، هنگامی که یاسپرس مشتاقانه در نامه‌ای به آرنت فریاد زد: «اکنون شما کلمه حیاتی را علیه «شیطان رادیکال» بیان کردید، او همچنین اضافه کرد: «علیه گنوس!» (Arendt and Jaspers, 1992: L337, 22 October 1963). در آثار یاسپرس، گنوس تصمیم به توقف تفکر در پرتو عدم اطمینان را نشان می‌دهد - میل به حذف انتخاب و تسلیم شدن در برابر قانون تسلط.

تفاوت اساسی بین فلسفه‌ای که قصد دارد امر مطلق را بشناسد - از این رو ماهیت شر را نیز درک کند - و فلسفه کانتی در این است که فلسفه کانتی در مقام محتوا ناکافی می‌ماند و تنها در انسانی که می‌اندیشد و آن را درک می‌کند معنا پیدا می‌کند (Jaspers, 1951: 108, translation mine).

یک خودفریبی را انتخاب و قانون کشور را به قانون اخلاقی تبدیل می‌کند، زیرا می‌خواهد در مورد خوب و بد یقین داشته باشد. او فعالانه انکار می‌کند که «من فقط می‌توانم قانونی بودن عمل خود را بدانم و نه هرگز اخلاقی بودن قضاوت خود را» (translation mine, 100). با این حال، در نتیجه، این انکار عدم قطعیت متناقض است، زیرا انتخاب فعال بی‌فکری، فعالیت انتخاب را از کسی که مسئول آن است، پنهان می‌کند. هرچه آیشمن بیشتر تأیید می‌کرد که تمام احساسات شخصی و منافع شخصی خود را به عینیت قانون تسلیم کرده است، ادعای او مبنی بر این که از نظر اخلاقی بی‌تقصیر و بدون انتخاب بوده است، بیشتر می‌شد. به عبارت دیگر، تأثیر بی‌فکری رادیکال آیشمن، *ابتدال* آن از طریق کلیشه‌ها و قواعد انتزاعی بود که او را از نقد مصون می‌داشت و به او اجازه می‌داد تا خود را به عنوان شهروندی قانون‌مند معرفی کند. در نتیجه، یاسپرس دیدگاهی جایگزین از شر به ما ارائه می‌دهد که پیش پا افتاده بودن و رادیکالی بودن شر را به عنوان دو جنبه حیاتی از یک پدیده درک می‌کند: «این واقعیت که عصیان ناشی از یک انتخاب آزاد است که آن را «رادیکال»

می‌سازد، با پنهان‌کاری انتخابی همراه است که آن را «مبتذل» می‌کند» (Burdman, 2019: 175).

آن‌چه در اظهار نظر یاسپرس به‌طور ماهرانه‌ای به چشم می‌خورد، «چه شری است که در پس تعبیر شما قرار دارد»، یک اختلاف نظر اساسی در مورد چگونگی پاسخ به مشکل قضاوت در غیاب قوانین است. در این‌جا، شکاف بین سه متفکر انگزیستانسیالیست - آرنست، هایدگر و یاسپرس - قابل مشاهده است. بوردمن<sup>۱</sup> به درستی به دین آرنست به دو معلم خود اشاره می‌کند، زیرا «مراد اصلی آن‌ها از مسئولیت است که تابع هنجارهای از پیش داده شده نیست، بلکه پیش شرط هر هنجاری است» (forthcoming: 102). باین‌حال، این پیش شرط در یاسپرس و هایدگر به گونه‌ای متفاوت مفهوم‌سازی شده است. اگر هایدگر در درون یک هستی‌شناسی سلبی باقی می‌ماند که افشای وجود اصیل را بر رویارویی با نیستی پیش‌بینی می‌کند، یاسپرس بیشتر به شرایط امکانی علاقه مند بود که امکان عدم قطعیت را فراهم می‌آورد. او یقین متافیزیکی را نه از منظر هستی‌شناسی سلبی، بلکه از منظری که او آن را [periechontology]، یعنی منطق احاطه هستی می‌نامید، نقد کرد.<sup>(۱۰)</sup> بنابراین، سؤالی که انگیزه بسیاری از کارهای یاسپرس است این است که چگونه می‌توانیم استقلال فکری را که به آن فکر می‌کند، تجربه کرده و بیان کنیم.

آرنست دقیقاً مانند دو معلم خود، در میل به یقین، سرچشمه شر مدرن را می‌دید. اما برخلاف یاسپرس و بیشتر شبیه هایدگر، او کثرت، احتمال و عدم قطعیت را به شرایط قابل تعمیم تبدیل می‌کند. یاسپرس با اشاره به کانت متأخر، در عوض تأکید کرد که قضاوت‌ها نه به دلیل اعمال یک قاعده، چه بر اساس کثرت یا وحدت، بلکه به دلیل درک زمینه غیرقابل توصیف آزادی و مسئولیت ما، جهانی هستند. بنابراین

خود بشریت نمی تواند عمل کند، این افراد و گروه‌ها هستند که به نام انسانیت عمل می کنند و این نام هم چنان مورد بحث است. از آن جایی که هستی از طریق نیستی آشکار نمی شود، از ندانستن زمانی که در ارتباط به هستی ادامه می دهیم آگاه می شویم و خود را در اسطوره‌ها، آیین‌ها و استعاره‌هایی بیان می کنیم که آنچه را آن‌ها [اشخاص و گروه‌ها] بدیهی می دانند متکثر می کند. یاسپرس این شیوه بیان را زبان رمزی نیز نامید.

[رمزها] در جهت رو به جلو، به اصطلاح، دور از همه اشیا به سوی چیزی که متعالی است، نمی روند، بلکه در جهت عقب، به دور از هر گونه آگاهی از اشیا، به سمت زمینه امکان این عینیت متنوع می روند (Jaspers and Bultmann, 2005: 53).

به عبارت دیگر، رمزها توسط یقین هستی شناختی هدایت نمی شوند. عینیتی که آن‌ها بیان می کنند خود را به عقب باز می گرداند و بدین ترتیب فضای دگرگونی را باز می کند.

این متافیزیک غیر بنیادگرا نشان دهنده موقعیتی بسیار غیر معمول و دست کم گرفته شده در تفکر پس از جنگ است. یاسپرس نسبت به رد کلی متافیزیک هشدار داد. سؤال او این نبود که آیا ما متافیزیکی فکر می کنیم یا خیر، بلکه این بود که چگونه. این که یک پدیده در قالب سکولار یا کلامی تصور شود، اهمیت کمتری دارد. اگر متافیزیک زیربنایی هستی شناسانه باقی بماند، نقد اشمیت آنچه درست است را اثبات می کند و فلسفه مدرن ادامه الهیات را با ابزارهای دیگر نشان می دهد.

آرنت و یاسپرس در مقاطع مختلف گفت و گوی خود به اختلافات خود اشاره کردند. برای مثال، هنگامی که آرنت نقد هایدگی از افلاطون را پذیرفت، یاسپرس از یک چرخش هستی شناختی به اگزیستانسیالیسم سیاسی که ناخواسته به دیدگاه

خاصی از وضعیت انسانی را ماهیت می‌بخشد، بیم داشت. بنابراین او با استفاده از تندترین کلمات مخالفت خود را ابراز کرد:

دیدگاه شما تقریباً کاملاً تَنک است. ارجاع شما به هایدگر به نظر من نشانهٔ چیزی در این طرز فکر بود که نمی‌توانم آن را دنبال کنم. من واقعیت تمایزی که هایدگر بین «صحت» و «حقیقت» ایجاد کرد را عالی می‌دانم. اما روشی که او به آن تمایز می‌رسد، من را اغوا می‌کند (Arendt and Jaspers, 1992: L184, 12 April 1956).

فلسفه برای یاسپرس به زبانی تداعی کننده صحبت می‌کند؛ قدرت اصلی آن پرسش، تشخیص و تجدید نظر است. فلسفه هایدگر با ایجاد تضادی بین حقیقت به مثابه آشکارگی [Aletheia] و حقیقت به عنوان مطابقت، به جایی تبدیل می‌شود که حقیقت هستی در خطر است، مکانی که زبان را به عنوان «خانهٔ هستی» آشکار می‌کند. یاسپرس در نامه‌ای به هایدگر انتقاد خود را مطرح و تأکید کرد که «ما فقط می‌توانیم در درون تضادها، در ظواهر نامتناهی صحبت و ارتباط برقرار کنیم» (Heidegger and Jaspers, 2003: 17 August 1949, 174). خانه به پنجره‌ها نیاز دارد. این «شیوهٔ فکری فریبنده» نه تنها کاملاً با شیوهٔ تفکر مستقلی که یاسپرس به آرنت مرتبط می‌دانست متفاوت است، بلکه اساساً با گفت‌وگوهای افلاطون نیز در تضاد است.<sup>(۱۱)</sup>

یاسپرس سعی کرد آرنت را متقاعد کند که یک قرائت جایگزین از افلاطون به پیچیدگی نوشته‌های او ادای احترام می‌کند، و هشدار داد که نسبت دادن ظهور توتالیتاریسم به فقدان یک زندگی وقف عمل [vita activa] در نتیجهٔ تخریب حقیقت توسط افلاطون، به عنوان گشودگی می‌تواند مانع از پیشبرد درک ما از حقیقت شود. با این حال، آرنت مخالف بود و استدلال می‌کرد که هایدگر در نهایت «زمانی که می‌گوید در ارائهٔ تمثیل غار، حقیقت از روی حیلہ‌گری به صحت تبدیل می‌شود»، محق بود (Arendt and Jaspers, 1992: L187, 1 July 1956). در نهایت، او نشان داد که مایل نیست بیش از این در این مورد بحث کند. اگرچه یاسپرس از او خواست تا این

گفت و گوی «بسیار اساسی» را ادامه دهد، اما آن‌ها نه اختلاف خود را دوباره بررسی کردند و نه دیدگاه خود را پس از آن تغییر دادند.

باین حال، حدود ۱۰ سال بعد، در سن ۸۲ سالگی، یاسپرس افکار بعدی روشن‌گر را با آرت در میان گذاشت. می‌داند که چقدر دوست دارم کتاب کوتاهی درباره هایدگر بنویسم. در مرکز آن اتاقی است که امروز به همان اندازه خالی است، یعنی متافیزیک، و در آن فرد با هایدگر ملاقات می‌کند (Arendt and Jaspers, 1992: L378, 16 June 1965). یاسپرس متقاعد شده بود که ارتباط بین بی‌فکری و هستی‌شناسی را می‌توان در آثار هایدگر مطالعه کرد. استعاره اتاق خالی به نام متافیزیک، جایی که یاسپرس دیدار با هایدگر را تصور می‌کرد، می‌تواند به‌عنوان تصویری ظریف از این نکته باشد. یاسپرس می‌توانست استدلال کند که هایدگر، علی‌رغم و به دلیل گسست مؤکدش از متافیزیک، متفکری اساساً متافیزیکی باقی می‌ماند که فلسفه‌اش، باین حال، عرفانی شده و قادر به انعکاس مقدمات خود نیست. اتاق را قدم به قدم خالی می‌کنند تا چیزی جز سکوت باقی نماند. باین حال، حقیقت باید در ارتباطات ظاهر شود؛ نیاز به اتاقی پر از سنت‌ها و ابزار هرمنوتیکی دارد. در غیر این صورت، سخن گفتن در برابر خودفریبی و دروغ‌های حیاتی یا به‌عنوان یک اقدام خشونت‌آمیز تعبیر می‌شود یا اصلاً شنیده نمی‌شود.

مثال دوم که تفاوت‌های آن‌ها را نشان می‌دهد به زمانی برمی‌گردد که آرت روی کتاب *خاستگاه‌های توتالیتاریسم* کار می‌کرد. یاسپرس بخش‌هایی از آن را خواند و مشتاق کتاب بود، اما نامه‌اش را با این سؤال به پایان برد: «آیا یهوه خیلی دور از چشم‌ها محو نشده است؟» (Arendt and Jaspers, 1992: L108, 15 February 1951). برای کسانی که با نوشته‌های یاسپرس در مورد عصر - محوری و ایمان فلسفی آشنا نیستند، این سؤال را می‌توان به راحتی به‌عنوان درخواستی برای بازگشت به دین اشتباه گرفت. باین حال، برای یاسپرس، قوم یهود از جمله فرهنگ‌هایی بودند که



تعالی را با ایده یگانگی غیرقابل درک، که متضمن مقاومت گسترده در برابر بت پرستی و گشودگی به سوی طیف وسیعی از صداها و فلسفی، از جمله بی‌خدایی بود، شناخته بودند. یاسپرس در اینجا منابعی برای بیان جهل فاضل یافت.

آرنست عمیقاً درباره سؤال‌هایی که یاسپرس مطرح کرد فکر کرد. او در پاسخ خود با صراحت نوشت: «سؤال شما ... هفته‌هاست که ذهن من را درگیر کرده است، بدون این که بتوانم پاسخی برای آن پیدا کنم». او سپس تردید خود را نسبت به دین سنتی ابراز کرد که معتقد بود دیگر نمی‌تواند شر را توجیه کند زیرا «جنایت‌های مدرن در ده فرمان پیش‌بینی نشده‌اند» (Arendt and Jaspers, 1992: L109, 4 March 1951). آرنست هم‌چنین جنایات مدرن و توحید را با گرایش به زائد ساختن انسان‌ها مرتبط می‌کند. در این مرحله، او مرز مستقیمی بین قدرت مطلق خداوند در توحید که «او را یگانه می‌نماید» و میل به قدرت مطلق در میان افراد مدرن ترسیم کرد. هر دو ایده یگانگی «هیچ دلیلی برای این که انسان‌های متکثر اصلاً وجود داشته باشند» باقی نمی‌گذارند.

این پاسخ به پرسش یاسپرس، ستون فقرات نقد آرنست از متافیزیک را منعکس می‌کند، درعین حال بر بُعد هستی‌شناختی آن نیز گواهی می‌دهد. یاسپرس انتقاد خود را از قدرت مطلق و روش حفظ آن در نسخه‌های سکولار توحید مطرح کرد. باین حال، پاسخ او نشان می‌دهد که آرنست سؤال یاسپرس را به‌عنوان یک انتقاد ظریف از رد متافیزیک در نیافته است. بر اساس قرائت یاسپرس از آشکارگی، ایده کثیر، ایده واحد را پیش‌فرض می‌گیرد. تفاوت بدون افق فراگیر قابل تصور نیست. به عبارت دیگر، آنچه پرسش یاسپرس به دنبال برقراری ارتباط میان آن‌هاست، این است که نقطه مقابل کثرت، وحدت نیست، بلکه حذف انتخابی است که انگیزه آن، اراده به یقین است.

## حاکمیتِ غیر حاکمیتی

موضع یاسپرس چه تأثیری بر دیدگاه او در مورد آیشمن گذاشت؟ مکاتبات بین آرنت و یاسپرس در طول دادگاه به یکی از نقاط اوج خود رسید. یاسپرس در یکی از نامه‌های زیادی که ردوبدل کردند، به صراحت از تعریف آرنت از جنایت علیه بشریت استقبال کرد و پس از مشورت مجدد با او، آن را برای مصاحبه‌اش با فرانسوا باندی<sup>۱</sup> در آوریل ۱۹۶۱ پذیرفت (Jaspers, 2006). آرنت، به نوبه خود، در فصل پایانی گزارش خود در مورد آیشمن، به طور برجسته به این مصاحبه اشاره کرد. باین حال، آشکار می‌شود که این دو دوست از «انسانیت» شیوه‌های عمیقاً متفاوتی را مراد می‌کنند و در نتیجه به احکام کاملاً متفاوتی می‌رسند. یاسپرس هنگامی که مصاحبه با باندی را برای آرنت فرستاد و افزود: «امیدوارم از این بابت عصبانی نباشی»، احتمالاً از تفاوت‌ها آگاه بوده است (Arendt and Jaspers, 1992: L284, 3 April 1961). آرنت در پاسخ خود چنین حساسیتی نشان نداد: «از مصاحبه متشکرم. من چیزی در مورد آن نمی‌نویسم زیرا به نظرم با همه چیز در آن موافقم. تنها چیزی که از آن می‌ترسم این است که با این دیدگاه نسبت به چیزها کم و بیش تنها بمانیم» (Arendt and Jaspers, 1992: L285, 13 April 1961).

آن‌ها در واقع در رد شخصیت اهریمنی آیشمن که در ابتدای او، مسئول جنایات علیه بشریت می‌دانستند، تنها ماندند. باین حال، چیزی که توسط آرنت مورد توجه قرار نگرفت این است که یاسپرس به قضاوت کاملاً متفاوتی رسید. او نیز مانند آرنت معتقد بود که «این خود بشر است که از طریق یهودیان مورد حمله قرار گرفته است». باین حال، این به معنای غیرممکن بودن این است که از یک دولت، گروه یا فرد خاصی بخواهیم که سخنگوی بشریت باشد. قضاوت در مورد این جنایت تنها توسط

1- François Bondy, Swiss journalist (1915 – 2003)

یک نهاد سیاسی به نمایندگی از بشریت انجام می‌شود. از آن جایی که ما فاقد این وکالت هستیم، آیشمن را نمی‌توان کشت. یاسپرس با قرار دادن در جایگاه دادگاه اسرائیل گفت:

ما [آیشمن] را تا زمانی که یک نهاد قضایی [که برای قضاوت مشروعیت دارد] استرداد او را از ما درخواست نکند، در بازداشت نگه خواهیم داشت. ما نمی‌توانیم این مرد را آزاد کنیم، اما نمی‌توانیم - به تنهایی - او را به اعدام محکوم کنیم (Jaspers, 2006: 855). اگر از نظر آرنت، آیشمن خود را از انسانیت خارج کرد و تفاوت بین بشریت و بازنمایی آن در قالب قانون جهانی را از بین برد، از نظر یاسپرس، مجازات کنندگان هم چنان باید تا آن جایی که واقعاً جنایت آیشمن را مجازات می‌کنند، نماینده بشریت باشند. تا زمانی که ما فاقد نهادهایی باشیم که بتوانند به نام انسانیت صحبت کنند، کشورهای که صلاحیت قضایی دارند فقط می‌توانند آیشمن را در بازداشت نگه دارند.<sup>(۱۲)</sup>

با این حال، چه کسی حاکم است اگر نمایندگی بشریت یک دیدگاه (لزوماً) اتوپایی باقی بماند؟ یاسپرس نمی‌خواست «غرور اسرائیل را از داشتن یک کشور مستقل نادیده بگیرد»، اما استدلال کرد که حاکمیت مشروع، خود را از طریق محدود کردن خود تعریف می‌کند. مشروعیت یک نظام سیاسی به ظرفیت آن برای محدود کردن قدرت خود و تجربه حاکمیت به عنوان رمزی بستگی دارد که جای خود را به «امکان عینیت متنوع [آن]» می‌دهد. یاسپرس اصرار داشت که حاکمیت زمانی تجربه می‌شود که «احساس قدرت ذاتی حاکمیت را کنار بگذاریم» (Jaspers, 2006: 857)، این شامل انتخاب در برابر حاکمیت است. بنابراین، یهودیان اسرائیلی «حق دارند... هم از حق حاکمیت خود چشم‌پوشی کنند و هم از این که شاهد محکوم شدن یکی از عاملان اصلی قتل یهودیان در دادگاه‌های خود باشند، رضایت داشته باشند».

یاسپرس سه دلیل ارائه کرد که چرا این حاکمیت غیر حاکمیتی باید نحوه قضاوت ما در مورد آیسمن را مشخص کند. اول، او استدلال کرد که آن ممکن است جرعه تغییر خود و تغییرات اجتماعی باشد. از آن جایی که اراده انتخاب در پس انتشار اپیدمی شر مبتذل است، باید «تغییر اراده به این شکل» صورت گیرد (Jaspers, 1951: 100, translation mine). عوامل ساختاری قطعاً برای توضیح گسترش شر مهم هستند، اما کنش درونی، اعتقاد و تجربه ذهنی برای درک و پاسخ به این پدیده ضروری هستند. یاسپرس با محققینی موافق بود که بین مفهوم «شر رادیکال» کانت و ایده او از «متعالی» که در نقد سوم توسعه یافته و دو سال پیش از آن منتشر شد، ارتباطی می‌بینند (Burdman, forthcoming, 122). درست همان‌طور که احساس قضاوت ممکن است از یک قانون انسانی ناشی نشود، بلکه از احساس متعالی ناشی از ایده انسانیت سرچشمه بگیرد، یاسپرس متقاعد شده بود که تجربه عدم اطمینان می‌تواند باعث ایجاد تغییرات اخلاقی درونی شود. در این پرتو، او نظر خود را در مورد قضاوت دادگاه اورشلیم، به‌عنوان یک شرمساری فوق‌العاده برای سازمان ملل متحد و افکار عمومی جهان بیان کرد. آن، ممکن است جامعه بین‌المللی را قادر سازد تا اقدام به تغییر قوانین بین‌المللی کند. ثانیاً، چنین تصمیمی می‌تواند صدایی بی‌قید و شرط از همبستگی تجربی را که خود آرنت آن را احساس شرم از انسانیت نامیده بود، طنین‌انداز کند.<sup>(۱۳)</sup> و سرانجام، براندازی حاکمیت نشان‌دهنده تعهد آشکار به نهادهای دموکراتیک است که برخلاف قوانین الهی یا طبیعی، باید اطمینان حاصل کنند که آغازهای جدید ممکن است و تصمیمات، قابل تردید و تجدیدنظر هستند. تصمیم به مجازات اعدام خود را فراتر از تجدیدنظر قرار می‌دهد: دیگر نمی‌توان در مورد آن تجدیدنظر کرد.

آرنت به نظرات متفاوت یاسپرس اشاره نکرد. در آیسمن در اورشلیم، او فقط بحث کرد که آیا دادگاه در اورشلیم، پس از شنیدن شواهد واقعی، می‌تواند از حق

صدور حکم «چشم پوشی» و خود را برای این کار «فاقد صلاحیت» اعلام کند (270: 1994). درحالی که او با این ایده موافق بود، درنهایت این استدلال را رد کرد زیرا آن را غیر واقعی می دانست. حدس او این بود که اسرائیل به راحتی با استناد به این واقعیت که مجمع عمومی سازمان ملل دو بار پیشنهادات برای بررسی تشکیل دادگاه کیفری بین المللی دائمی را رد کرده است، می تواند با این استدلال مقابله کند، و اسرائیل، به طور کلی، «در برابر همه این پیشنهادات با خشونت زیادی واکنش نشان داده است» (271: 1994). به عبارت دیگر، و علی رغم انتقاد او از اسرائیل مبنی بر این که پرونده آیزنمَن را به شکل یک محاکمه نمایشی رسیدگی می کند، او درنهایت قوانین حاکمیت مبتنی بر قدرت را به دلیل نداشتن جایگزینی بهتر پذیرفت.

### نتیجه گیری

در این مقاله، من بحث در مورد نظریهٔ ابتدالِ شرِ آرنست را با تمرکز بر مشارکت یاسپرس در تعاریف متضاد آرنست از شر گسترش دادم. این دیدگاه دشواری قضاوت آیزنمَن را بر اساس بی فکری اش نشان می دهد و امکانی را برای او باز می کند. رویکرد کانتیِ یاسپرس با فراتر رفتن از شکاف سکولار و شر متافیزیکی، فضایی را برای شر رادیکال در پس بی فکریِ آیزنمَن در قالب انتخاب در برابر عدم قطعیت زندگی انسان باز می کند. دلایل این انتخاب غیرقابل درک است؛ آن ها را نمی توان به عنوان علائم ناتوانی در خوب بودن رمزگشایی کرد. محکومیت آیزنمَن و گرفتن جان او، همان طور که قضاوتِ آرنست نشان می دهد، انتخاب را با نقصان اشتباه می گیرد و سلسله مراتبی از وجود انسان را تعیین می کند که در نهایت بر پایه های هستی شناختی استوار است. من استدلال کرده ام که آرنست در انجام این کار ناخواسته عناصر اصلی هستی شناسی سلبی هایدگر را پذیرفته است. در مقابل، متافیزیک غیر هستی شناسانهٔ یاسپرس این را پیش فرض می گیرد که «ما با کسانی که آن ها را متهم، قضاوت و محکوم می کنیم، در انسانیت مشترک هستیم» (Arendt, 1994: 229).

آرنت و یاسپرس هر دو با این پرسش دست و پنجه نرم کردند که چگونه می توان قطعیت های مطلق را که در حکومت توتالیتیر تجلی یافته بود، از بین برد و درعین حال احساسی همگانی از انسانیت داشت که امکان قضاوت در غیاب قوانین را فراهم می آورد. همان قدر که آرنت در مفهوم بی فکری از کانت پیروی می کرد، از بینش کانتی که برای تفسیر یاسپرس از تفکر توسعه یافته بسیار ارزشمند بود، دوری می کرد: کثرت با ناتوانی ما در اندیشیدن تهدید نمی شود، بلکه با انتخاب ما برای توقف تفکر تهدید می شود. دشمن ایده آرنت در مورد امر سیاسی ممکن است کسی نباشد که در برابر بسیاری از افراد ایستاده است، بلکه همان شیوه تفکر یک نفر است. همان طور که تحلیل من نشان می دهد، یاسپرس چیزی بیش از کمکی برای حل این مشکل است. او نه تنها منبع مهمی برای درک پدیده شر در مدرنیته است، بلکه ممکن است تنها درمان غیر الهیاتی و غیر هستی شناختی آیشمن را در آن زمان ارائه کرده باشد.

## قدردانی

من به خاطر نظرات مفید در مورد پیش نویس های قبلی این مقاله از آنا یورکویچ،<sup>۱</sup> جان مک ریدی،<sup>۲</sup> جولیا اوسکیان،<sup>۳</sup> ورونیکا وسترلینگ<sup>۴</sup> و پیترو ورووشک<sup>۵</sup> بسیار سپاسگزارم. من بازخورد ارزشمندی از مخاطبان در دو کارگاه آموزشی در مورد هانا آرنت در لیدن<sup>۶</sup> در سال های ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱ دریافت کردم و به ویژه از لوکاس انتل<sup>۷</sup> و متیولانگو<sup>۱</sup> برای حمایت شان سپاسگزارم. از خاویر بوردمن، که

1- Anna Jurkevics

2- John Macready

3- Giulia Oskian

4- Veronika Vasterling

5- Peter Verovšek

6- Leiden

7- Lukas Entel

الهام‌بخش‌ترین گفت‌وگوها را دربارهٔ سؤالات اصلی این مقاله با او داشته‌ام، تشکر ویژه می‌کنم. در نهایت، من به دو داور برای نظرات دقیق، به تیم تحریریه برای دقیق‌ترین راهنمایی‌ها، و بازخورد سرمقالهٔ رابین داگلاس<sup>۲</sup> مدیون هستم، که همهٔ این‌ها مقاله را بسیار بهبود بخشید.

## یادداشت‌ها

(۱) ایدهٔ شر به مثابه نقصان در سنت‌های عمدتاً هستی‌شناختی و الهیاتی رایج است. بنابراین، ارسطو مدعی شد که شر از فقدان خیر ناشی می‌شود، فلوطین شر را با تقلید ناقص از خیر شناسایی کرد، آگوستین و لایبنتیس شر را نه به‌عنوان یک علت، بلکه محرومیت از یک علت می‌دانستند و در پی پرداختن به تئودسیسه در تعریف شر به مثابه فقدان خیر [privateo bono] بودند، و هگل شر را به‌عنوان یک لحظهٔ ضروری در آشکارشدن عقل تعبیر کرد. حتی اگر این متفکران نیز اجازه می‌دادند که شر چیزی بیش از فقدان خیر باشد، شر معمولاً با فقدان تسلط بر خود همراه است.

(۲) همان‌طور که نشان خواهم داد، آرنت «متافیزیکی» را با «سکولار» در چارچوب محاکمهٔ آیشمن مقایسه کرد (Kohn, 1996, 155). درحالی‌که من بعداً اصطلاح «متافیزیک» را به چالش کشیده و گسترش می‌دهم، نقطهٔ شروع من چارچوب آرنتی است که از این مفهوم به‌عنوان واژه‌ای پوششی برای فلسفه و منطق وجود استفاده می‌کند که به‌عنوان هستی‌شناسی نیز تعریف می‌شود. در این زمینه، «سکولار» معانی اساسی اصطلاح متعاقباً محبوب «پسامتافیزیک» را به خود می‌گیرد.

(۳) برای زمینه‌سازی تاریخی و تفسیر فلسفی بیانیه آدورنو، ر.ک (Gordon, 2020).

(۴) تا آنجا که من می‌دانم، هیچ تحقیق مقایسه‌ای در مورد آثار و زندگی آرنت و یاسپرس وجود ندارد که فراتر از حجم یک مقاله مجله یا فصل کتاب باشد. برای اطلاع از پیشینه‌ای که در حال حاضر در دسترس محققان است، ر.ک (Rabinbach (2001); Baehr (2001); Curthoys (2005); Norrie (2008)). یاسپرس نقش کم‌تری در این تحقیقات ایفا می‌کند (Samnotra (2014) and Burdman (2019; forthcoming)). علی‌رغم تعامل با یاسپرس، این پیشینه هم‌چنان به سمت اندیشهٔ آرنت گرایش دارد.

(۵) هایدگر که رابرت پپین او را «بزرگ‌ترین آگوستینی مدرن» (1997: 277) نامید به آگوستین به‌عنوان الهام‌بخشی حیاتی به دلیل مفهوم‌سازی او از هستی انسان - مانند آرنت - روی آورد.

(۶) تأملات یاسپرس در مورد بخشش، بیان‌گر تفکر ژاک دریدا در مورد این موضوع است (2001). دریدا نیز مانند یاسپرس، بخشش را از شکل بین فردی و قانونی رستگاری متمایز کرد. اما، برخلاف دریدا، یاسپرس یک فضای میانجی‌گفتمانی میان شرطی و غیرشرطی ارائه می‌دهد. بخشش در فضای دگرگون‌کننده «اخلاق فراتر از اخلاق» به دیگری نمی‌پیوندد. بلکه آغازگر یک تأمل جمعی و ارتباطی در مورد محدودیت‌ها و امکانات همبستگی است.

(۷) یاسپرس به آرنت نوشت که این پارگی او را به شدت آزار می‌دهد زیرا «او را بسیار دوست داشت. من هنوز او را خیلی دوست دارم» (Arendt and Jaspers, 1992: L345, 13 December 1963).

(۸) شاخص‌ترین مصاحبه توسط ایستگاه رادیویی استودیو بازل به میزبانی پیترو ویس<sup>۱</sup> انجام و در ۱۴ فوریه ۱۹۶۵ پخش شد (Jaspers, 1969).

(۹) عنوان پیش‌بینی شده، این چنین بود: در باب تفکر مستقل؛ هانا آرنت و منتقدانش.

(Konvolut 04.017, "Typoskript eines Vorworts.")

یاسپرس کار خود را بر روی این کتاب در سال ۱۹۶۴ آغاز کرد. اندکی قبل از اتمام، او در توافق با آرنت تصمیم گرفت کتاب را منتشر نکند. پوشه‌های یادداشت‌ها در آرشیو ادبیات آلمانی در مارباخ<sup>۲</sup> ذخیره می‌شوند و توسط بتینا استانگنت<sup>۳</sup> ویراستار کتابی که در آینده منتشر خواهد شد یعنی «کتاب هانا»، که بخشی از مجموعه آثار کارل یاسپرس [Gesamtausgabe] است، فهرست‌بندی شده‌اند.

(۱۰) گشودگی مد نظر یاسپرس امروزه به‌اصطلاح [henology] نیز نامیده می‌شود که بنیان‌گذار فلسفه نوافلاطونی یعنی فلوطین برای اشاره به احد [Greek Ἐ v] به کار می‌گرفت. یگانه‌انگاری، سنت متافیزیکی را به تصویر می‌کشد که بر اساس آن احد بر هستی تقدم دارد. آغاز آن اغلب به افلاطون و فلوطین نسبت داده می‌شود (Halfwassen, 2015)، اما یاسپرس آن‌ها را در پارمنیدس<sup>۴</sup>، لائوتسو<sup>۵</sup> و ناگارجون<sup>۱</sup> نیز دنبال می‌کند (1966a). تفکر یگانه‌باور در الهیات سلبی و سنت کانتی نیز

1- Peter Wyss

2- Marbach

3- Bettina Stangneth

4- Parmenides

5- Lao-Tse



وجود دارد. برای مقدمه‌ای عالی بر متافیزیک یاسپرس، نگاه کنید به (Thornhill (2002)). برای تفسیر فلسفی متافیزیک یاسپرس، به‌طور خاص، مقایسه کنید با (Olson (1979); Miron (2012); (Schene (2010)). برای پیشینه اولیه، یاسپرس را مدنظر قرار دهید (1967; 1971; 1991).

(۱۱) برای تفسیر جایگزین یاسپرس از افلاطون به فصل مربوط به افلاطون در [ *Die großen Philosophen* ] مراجعه کنید (1957: 234-318). ترجمه انگلیسی توسط آرنت ویرایش شده است: (Jaspers, 1962: 3-64).

(۱۲) لازم به ذکر است که ۵ سال بعد یاسپرس در مصاحبه‌ای با رودولف آگشتاین<sup>۲</sup> مسیر خود را تغییر داد و توجیه آرنت در مورد مجازات اعدام را تایید کرد (Jaspers and Augstein, 1966: 6-8). از آنجایی که من مخالفت یاسپرس را که به دقت طراحی شده بود با آرنت برای پرسش اصلی خود مفیدتر می‌دانم – این که چگونه شر را در غیاب قوانین قضاوت کنیم – و آن را در راستای فلسفه کلی او می‌دانم، در اینجا به این تناقض نمی‌پردازم. امید می‌رود گزارش جامع‌تر از فلسفه سیاسی یاسپرس، استفاده پراکنده او از مفروضات الهیاتی یا هستی‌شناختی را معنا کند.

(۱۳) از این نقل قول از مقاله آرنت «گناه سازمان یافته» استفاده کرد: «سال‌هاست با آلمانی‌هایی روبرو می‌شوم که به من می‌گویند از آلمانی بودن خجالت می‌کشند. من همیشه وسوسه شده‌ام که پاسخ دهم که از انسان بودنم خجالت می‌کشم (Quoted in Jaspers 1986: 240).

## منابع

- 1- Adorno, TW (1966) *Negative Dialektik*. Frankfurt (Main): Suhrkamp Verlag.
- 2- Arendt, H (1958) *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- 3- Arendt, H (1968) *Karl Jaspers: A laudatio*. In *Men in Dark Times*. New York, NY: Harcourt, Brace & World, 71-80.
- 4- Arendt, H (1971) *Thinking and moral considerations*. *Social Research* 38(3): 417-446.

- 5- Arendt, H (1973) *The Origins of Totalitarianism*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
- 6- Arendt, H (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- 7- Arendt, H (1994) *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York, NY: Penguin Books.
- 8- Arendt, H (2003a) Personal responsibility under dictatorship. In: Kohn, J (eds) *Responsibility and Judgment*. New York, NY: Schocken Books, 17-48.
- 9- Arendt, H (2003b) Some questions of moral philosophy. In: Kohn, J (eds) *Responsibility and Judgment*. New York, NY: Schocken Books, 49-146.
- 10- Arendt, H, & Jaspers, K (1992) *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovich.
- 11- Arendt, H, & McCarthy, M (1995) *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*. New York, NY: Harcourt & Brace.
- 12- Arendt, H, & Scholem, G (2017) *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- 13- Baehr, P (2001) The grammar of prudence: Arendt, Jaspers, and the Appraisal of Max Weber. In: SE Aschheim (eds) *Hannah Arendt in Jerusalem*. Berkeley, CA: University of California Press, 306-324.
- 14- Benhabib, S (2014) Who's On Trial, Eichmann or Arendt? Available at: <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-arendt/> (accessed 1 April 2021).
- 15- Benhabib, S (2018) *Exile, Statelessness, and Migration - Playing Chess with History From Hannah Arendt to Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 16- Bernstein, RJ (1996) Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil. In: Kohn, J, & May, L (eds) *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge, MA: MIT Press, 127-146.

- 17- Bernstein, RJ (2002) *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, UK: Polity.
- 18- Bernstein, RJ (2018) *Why Read Hannah Arendt Now*. Cambridge, UK: Polity.
- 19- Burdman, J (forthcoming) *The Shadow of Totalitarianism: Action, Judgment, and Evil in Politics*. Albany, NY: SUNY Press.
- 20- Burdman, J (2019) Between banality and radicality: Arendt and Kant on evil and responsibility. *European Journal of Political Theory* 18(2): 174-194.
- 21- Butler, J (2011) Hannah Arendt's death sentences. *Comparative Literature Studies* 14(3): 280-295.
- 22- Canovan, M (1990) Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics. *Social Research* 57(1): 135-165.
- 23- Capobianco, RM (1991) Heidegger and the critique of the understanding of evil as *privatio Boni*. *Philosophy and Theology* 5(3): 175-186.
- 24- Coutinho, LP (2015) Hannah Arendt's moral ontology: Comments on david luban's 'arendt on the crime of crimes'. *Ratio Juris* 28(3): 326-329.
- 25- Curthoys, N (2005) The emigre sensibility of 'world-literature': Historicizing Hannah Arendt and Karl Jaspers' cosmopolitan intent. *Theory & Event* 8(3): 1-17.
- 26- Derrida, J (2001) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London, UK: Routledge.
- 27- Elshtain, BJ (1995) *Augustine and the Limits of Power*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- 28- Gordon, PE (2012) *German Existentialism and the persistence of metaphysics: Weber, Jaspers,*
- 29- Heidegger. In: J Judaken, & R Bernasconi (eds) *Situating Existentialism: Key Texts in Context*. New York, NY: Columbia University Press, 65-88.
- 30- Gordon, PE (2020) *Migrants in the Profane: Critical Theory and the Question of Secularization*. New Haven, CT: Yale University Press.
- 31- Halfwassen, J (2015) *Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und Ihrer Geschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- 32- Hartouni, V (2012) *Visualizing Atrocity: Arendt, Evil, and the Optics of Thoughtlessness*. New York, NY: New York University Press.
- 33- Heidegger, M (1996) *Being and Time*. Albany, NY: State University of New York Press.
- 34- Heidegger, M, & Jaspers, K (2003) *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- 35- Jaspers, K (1951) *Das radikal Böse bei Kant*. In: H Saner (eds) *Rechenschaft und Ausblick— Reden und Aufsätze*. München: Piper, 90-114.
- 36- Jaspers, K (1957) *Die großen Philosophen*. München: Piper.
- 37- Jaspers, K (1962) *Plato and Augustine*. Orlando, FL: Harcourt, Brace & Jovanovich.
- 38- Jaspers, K (1965) *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT: Yale University Press.
- 39- Jaspers, K (1966) *Anaximander, Heraclitus, Parmenides, Plotinus, Lao-Tzu, Nagarjuna: From 'The Great Philosophers: The Original Thinkers'*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.