

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۱-۳۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

اندیشه «هانا آرنه» و امکان تحول در روابط بین الملل

* حمیرا مشیرزاده

** آریا مکنات

چکیده

جریان اصلی در روابط بین الملل و به طور خاص واقع گرایی، خشونت را از اجزای اصلی و جدایی ناپذیر روابط بین الملل می داند. گونه های مختلف واقع گرایی، سرشت انسان و نظام بین الملل را ذاتاً خشونت آمیز تلقی می کنند. نظریه قدرت سیاسی «هانا آرنه» به عنوان یک کنش جمعی و غیر خشونت آمیز، این فرض بنیادین را به چالش می کشد و چشم اندازی نوین به آنچه جوهر سیاست است ارائه می کند. در تفکر آرنه، مفهوم «وضعیت انسان» متضمن نفی هرگونه ذات پنداری یا جوهر گرایی درباره انسان است و فضای نظری جدیدی برای فهمی نوین از روابط بین الملل می گشاید که در آن، انسان ها به کارگزاران اصلی سیاسی تبدیل می شوند. برخلاف جریان اصلی روابط بین الملل و واقع گرایی به طور خاص از نظر آرنه، افراد و نه دولت ها می توانند بازیکنان اصلی در روابط بین الملل باشند (هر چند او وضعیت موجود بین المللی را چنین نمی بیند و نگاهی واقع گرایانه به آن دارد). در این مقاله، ما با به هم پیوستن ابعاد مختلف اندیشه سیاسی آرنه می کوشیم تا نشان دهیم که چه حوزه هایی از نظریه سیاسی آرنه با روابط بین الملل ارتباط پیدا می کند و بینش او (به ویژه زمانی که در پیوند با بینش هایی از سایر متفکران قرار گیرد)، چه زمینه ای برای طرح تغییرات ممکن در عرصه سیاست جهانی می تواند ارائه کند.

واژه های کلیدی: نظریه سیاسی بین المللی، هانا آرنه، خشونت، سیاست، وضعیت انسان.

hmoshir@ut.ac.ir

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه روابط بین الملل، دانشگاه تهران، ایران

** دانش آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه عالی کلرمانت، کالیفرنیا، استاد مدعو علوم سیاسی در کالج

arya.moknat@cgu.edu

سانتیاگو، کالیفرنیا



مقدمه

در دهه‌های اخیر، رشته روابط بین‌الملل از ارتباط با نظریه و فلسفه سیاسی بسیار سود جسته است. در این چارچوب می‌توان به نظریه‌های پساتجددگرا اشاره کرد که از طریق نوشته‌های کسانی مانند فوکو، دریدا و لیوتار بر گفتمان روابط بین‌الملل تأثیر گذاشته‌اند. همچنین می‌توان به مکتب انتقادی فرانکفورت و به‌ویژه نوشته‌های هابرماس و ایدهٔ قانونی کردن مداخلات بشردوستانه اشاره کرد. آرای آنتونیو گرامشی نیز در زمینهٔ جهانی‌شدن و اقتصاد سیاسی بین‌المللی مورد توجه نظریه‌پردازان انتقادی روابط بین‌الملل قرار گرفته است. اندیشه‌های فیلسوف کلاسیکی نظیر ایمانوئل کانت در پیوند با مفاهیمی نظیر صلح دموکراتیک^۱ و شهروندی جهانی^۲ احیا شده است (ر.ک: Lang&Williams, 2005). از طرف دیگر، نومحافظه‌کاران آمریکایی نیز با تکیه بر دیدگاه متفکرانی مانند لئو اشتراوس بر «مطلق و جهانی بودن» برخی از ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کنند (Owens, 2009: 111-127). در عین حال مناظره قدیمی میان اجتماع‌محوری^۳ و جهان‌وطن‌انگاری^۴ همچنان اصلی‌ترین بحث در نظریهٔ سیاسی بین‌المللی است که لاجرم در پیوند با نظریه و اندیشه سیاسی است (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۹۹).

نظریهٔ سیاسی یا فلسفهٔ سیاسی چه در سیاست داخلی و چه در روابط بین‌الملل با وجود همپوشانی‌های موضوعی با نظریهٔ روابط بین‌الملل به معنای مصطلح آن، تفاوت‌هایی هم با آن دارد. دانش نظری بنا به تعریف از مسائل جاری و امور موجود جداست و جنبه انتزاعی دارد، هرچند که در نهایت نگاهی هم به پاسخ‌یابی برای مسائل موجود دارد. همان‌گونه که تری ناردین به درستی متذکر می‌شود، «نظریه‌پرداز می‌تواند اساساً چارچوب‌بندی مسئله، واژگان مورد استفاده برای بحث دربارهٔ آن و مفروضاتی را که بحث مبتنی بر آنهاست، زیر سؤال ببرد» (Nardin, 2006: 449) و از این راه شاید عملاً باعث شود فقط تکتیری شکل گیرد که می‌تواند مایه تأملاتی در امر بین‌المللی شود. نظریهٔ سیاسی به طور خاص ماهیتی هنجاری نیز می‌یابد و اساساً از سنخ نظریه‌های

1. democratic peace
2. global citizenship
3. communitarianism
4. cosmopolitanism

حلال مشکل که به تعبیر رابرت کاکس^۱ (۱۹۸۱) فقط در چارچوب امر واقع و موجود نظریه‌پردازی می‌کنند نیست. هرچند بخشی از نظریه‌پردازان سیاسی به دنبال راه‌هایی برای تحقق آرمان‌های خود و ایجاد ارتباط میان نظریه و عمل هستند، در واقع بخشی دیگر، این هدف را ندارند و به همین دلیل، بسیاری از بحث‌های موجود در نظریه‌های سیاسی انتزاعی و گاه آرمان‌گرایانه و غیرعملی و فاقد ارائه سازوکار برای تحقق اهدافشان تلقی می‌شوند؛ اما این نقطه ضعف مهمی برای آنها قلمداد نمی‌شود. همان‌گونه که دیوید استلوند^۲ (۲۰۱۱) متذکر می‌شود، نمی‌توان ارزش آثار فکری از این‌دست را بر اساس پیوند آنها با عمل سنجید. به نظر وی، اینکه با این مباحث می‌توان متوجه چیزی شد که اهمیت دارد، فی‌نفسه برای ارزشمندی کافی است. به عنوان نمونه، نظریه‌پرداز عدالت بین‌المللی به عنوان یک نظریه سیاسی به دنبال تجویز خط‌مشی و سیاست نیست (Nardin, 2006: 449).

یکی از نظریه‌پردازان سیاسی سده بیستم که اخیراً به آرای او در روابط بین‌الملل هم توجه شده است، هانا آرنت است که او را از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان یا فیلسوفان سیاسی^(۱) قرن بیستم می‌دانند. اما او را نمی‌توان نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل دانست و شاید حتی نمی‌توان به سهولت از آرای او در حوزه اندیشه سیاسی برای شکل دادن به یک نظریه نظام‌یافته آرنتی در حوزه روابط بین‌الملل استفاده کرد. حتی خود او در نگاه به روابط بین‌الملل موجود بیشتر به یک واقع‌گرای کلاسیک نزدیک است تا یک فیلسوف آرمان‌گرا و اخلاق‌مدار. تفاوت‌های بنیادین میان برداشت‌های او از برخی مفاهیم مانند قدرت و خشونت یا خود مقوله سیاست و تأکید وی بر نقش افراد در سیاست داخلی و بین‌المللی در تضاد با نظریه‌های ساختارگرایانه‌ای قرار می‌گیرد که در آنها روابط بین‌الملل حاصل ساختار آنارشیک تلقی می‌شود و نه کنش فردی و نیز با دولت‌محوری بسیاری از نظریه‌های جریان اصلی از جمله واقع‌گرایی در بیشتر اشکال آن در تعارض قرار دارد.

اما وی با بازتعریف مفاهیم بنیادین سیاست می‌تواند الهام‌بخش نگاهی متفاوت به جهان و روابط بین‌الملل باشد. در نگاه آرنت، برخلاف سنت واقع‌گرایی و به‌ویژه نسخه ساختاری آن، که به یک اعتبار سیاست و خشونت را از هم تفکیک‌ناپذیر می‌بیند،

1. Cox
2. Estelund

خشونت در تقابل با امر سیاسی قرار می‌گیرد و فرد به عنوان کنشگر وارد عرصه سیاست می‌شود تا بر ساختارهای سیاسی تأثیر بگذارد. در این میان، توجه بیشتر به اندیشه هانا آرنت، به‌ویژه در شرایط نوین بین‌المللی که تعارضات و خشونت، دامنه وسیعی پیدا کرده است، ضروری به نظر می‌رسد.

هدف این مقاله آن است که از طریق پرداختن به آرای آرنت، نخست رابطه میان نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل را مورد تأکید قرار دهد و دوم اینکه در عمل نشان دهد که چنین رابطه‌ای به طور خاص با توجه به آرای آرنت، چه دستاوردهایی می‌تواند برای روابط بین‌الملل داشته باشد. البته از آنجا که هدف مقاله، ارائه نظریه‌ای نوین یا پرداختن به جنبه‌های کاربردی مباحث نظری نیست، خود را به این پرسش محدود می‌کند که نگرش آرنت به مقوله‌هایی چون جنگ، قدرت، دولت و خشونت، چگونه می‌تواند به زمینه‌ای برای ارائه یک نظریهٔ هنجاری تحول‌مدار در سیاست و روابط بین‌الملل منجر شود؟ پرسش فرعی که در بحث به آن پرداخته می‌شود، محدودیت‌هایی است که نگرش آرنتی می‌تواند برای روابط بین‌الملل ایجاد کند و تلاش می‌شود تا با اتکا به آرای برخی دیگر از اندیشمندان بر پاره‌ای از این محدودیت‌ها فائق آمد.

ادعای اصلی این مقاله آن است که اندیشهٔ سیاسی آرنت در کلیت‌ش می‌تواند (با محدودیت‌هایی) مبنا و منبع نوینی برای فهم جدیدی از روابط بین‌الملل و امکان تحول در آن باشد. نویسندگان این مقاله بر این باور هستند که اندیشهٔ آرنت حداقل در پنج مورد الهام‌بخش روابط بین‌الملل است: نگاه انتقادی به دولت و نظام مبتنی بر دولت‌ملت؛ بازتعریف مفاهیم قدرت و خشونت؛ نجات عرصه سیاست از جنگ؛ مبنای زیبایی‌شناختی قضاوت سیاسی؛ حفظ زمین به عنوان تعریف‌کننده «وضعیت انسان».

این پژوهش با تکیه بر قرائت متون آرنت و تحلیل و تفسیر آنها و قرار دادن آنها در پیوند با رویکردها و موضوعات نظری و مفهومی روابط بین‌الملل پیش می‌رود. واضح است که روش مرسوم برای خوانش متون همچون رویکردهای تحلیل متن با اتکا به فهم^۱ و در مواردی تفسیر^۲ (ر.ک: Valuykaya, 2017) است و در تفسیر از منابع دست دوم شامل خوانش‌هایی از متون اصلی آرنت نیز به تناسب استفاده می‌شود. همچنین با

1. comprehension
2. interpretation

اتکا به بحث‌های متأخرتر در نظریه سیاسی در کل و نظریه سیاسی بین‌المللی به طور خاص، به‌ویژه دیدگاه‌های انتقادی، تلاش می‌شود اندیشه آرنت به‌ویژه در کاربردی آن در روابط بین‌الملل تکمیل شود.

در ادامه پس از بررسی اجمالی آثاری که درباره ارتباط میان دیدگاه‌های آرنت و روابط بین‌الملل نوشته شده است، امکان تحول در روابط بین‌الملل را در چارچوب پنج محوری که در بالا به آنها اشاره شد، بر اساس اندیشه سیاسی آرنت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

پیشینه تحقیق

همان‌گونه که گفته شد، آرنت در اصل یک نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل محسوب نمی‌شود و در نتیجه حجم عظیمی از آثاری که ملهم از افکار او هستند یا در تفسیر و نقد آنها نوشته شده، به حوزه مسائل فلسفی مورد توجه او یا مسائل اجتماعی و سیاسی داخلی مربوط می‌شود (ر.ک: بردشا ۱۳۸۰؛ جانسون ۱۳۹۳). این در حالی است که در بسیاری از آثار او، مسائل بین‌المللی مورد توجه قرار گرفته‌اند، از جمله در وضعیت انسان (ر.ک: Arendt, 1998). به علاوه گفته می‌شود که فهم آرنت از مسائل مختلف تاحد زیادی تحت تأثیر تجربه‌های بین‌المللی قرار داشته است؛ از جمله آوارگی، مهاجرت و پناهندگی، جنگ دوم جهانی، محاکمه‌های پس از جنگ و... که به نظر پاتریشیا اونز^۱ (۲۰۰۹) به معنای «تأثیر مولد امر بین‌الملل» بر اندیشه سیاسی آرنت است. چنان‌که گفته شد، بخشی از آثار آرنت درباره روابط بین‌الملل است. این آثار هرچند در میان علمای روابط بین‌الملل مورد توجه بوده، معمولاً فرض بر این است که منعکس‌کننده نگاهی کمابیش واقع‌گراست و در نتیجه شاید نگرش متفاوتی را به روابط بین‌الملل عرضه نمی‌کند و بحث نظری مستقیمی برای عرصه سیاست بین‌الملل ندارد. از سوی دیگر، نگرش آرنت به قدرت، سیاست و خشونت با واقعیات سیاست میان دولت‌ها ناسازگار است و این هم مورد توجه خود او و هم شارحان وی بوده است (ر.ک: Breen 2007). در عین حال او در توجه به حقوق بشر و حقوق بین‌الملل، مستقیم‌تر با روابط بین‌الملل درگیر می‌شود. به طور خاص اما آرنت در روابط بین‌الملل به عنوان یک فیلسوف سیاسی مطرح می‌شود که می‌توان از بصیرت‌های وی برای غنای این رشته بهره جست. تا سال ۲۰۰۵، آرنت

چندان مورد توجه نبود، اما از این زمان و با انتشار کتاب «هانا آرنت و روابط بین‌الملل» (ر.ک: Lang & Williams, 2005)، توجه به این فیلسوف سیاسی انتقادی در رشته روابط بین‌الملل جدی‌تر شد.

«واقع‌گرایی» آرنتی با واقع‌گرایی نویسندگان واقع‌گرا در آثار متعددی مورد مقایسه قرار گرفته است. برخی از این آثار، شباهت زیادی میان برداشت او از سیاست بین‌الملل و برداشت هانس مورگنتا می‌بینند و برخی دیگر به تفاوت‌های جدی میان نگاه این دو توجه دارند. آرنت و مورگنتا هم‌عصر بودند و تجارب کمابیش مشابهی نیز داشتند. نگاه بدبینانه آن دو به عصر مدرن و نیز بدبینی آنها به طرح‌های آرمانشهرانگاران و ایدئولوژیک از جمله این شباهت‌ها شناخته شده است (ر.ک: Owens, 2008, 2009; Rösch, 2015). هر دو، متفکرانی تراژیک قلمداد می‌شوند که قائل به وجود عنصری تراژیک در کل کنش انسانی بودند. در برابر این دیدگاه شباهت‌انگار، برخی بر تفاوت میان آن دو تأکید دارند. به نظر کلاسمیر^۱ (۲۰۰۹)، هرچند «حساسیتی تراژیک» در آثار آرنت دیده می‌شود، او از این چشم‌انداز فراتر می‌رود تا به موضوعاتی چون اخلاق و عدالت بپردازد و اساساً در موضوعاتی چون مسئولیت و پاسخگویی از چارچوب ارجاعی تراژیک استفاده نمی‌کند. کلاسمیر در اثری دیگر (۲۰۰۵)، آرنت را واقع‌گرایی انتقادی می‌داند. در این نگرش، مسائل مربوط به قدرت و عدالت/اخلاق جدایی‌ناپذیر تلقی می‌شوند. این موضوع مورد توجه برین^۲ (۲۰۰۷) و اونز (۲۰۰۸) نیز هست.

نگاه انتقادی آرنت به دولت مدرن (ر.ک: La Fay, 2014) به عنوان پایه نظام مدرن بین‌الملل از موضوعات مورد توجه برای روابط بین‌الملل است. او دولت را کنشگر سیاسی نمی‌بیند و اجازه کارگزاری به آن نمی‌دهد؛ بلکه از نگاه او، دولت شرط تحقق کارگزاری افراد است (Land & Williams, 2005: 5) که این در تضاد با نگاه بنیادین نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل قرار می‌گیرد.

اما بخشی از آثار، همانند این مقاله، درصددند تا تضمینات نگاه آرنت به سیاست را به عرصه روابط بین‌الملل منتقل کنند. آنچه در این مجموعه آثار می‌توان دید آن است که نگرش تفسیری آرنتی، کمابیش در آنها نیز دیده می‌شود، اما میزان اتکای مستقیم بر

1. Klusmeyer
2. Breen

نوشته‌های خود او در برخی از آثار بیشتر است و در مقابل، در بخشی دیگر، نویسندگان تاحدی از آثار او و به‌ویژه برخی مفاهیم مورد توجه وی فقط الهام گرفته‌اند (ر.ک: Land 5: 2005, Williams &). در عین حال هر دو دسته آثار، نگاه خود آرنت به روابط بین دولت‌ها را به عنوان آنچه از دامنه نگرش او به سیاست بیرون است، حفظ می‌کنند. به عبارت دیگر، تقریباً کاری به روابط بین‌الملل دولت‌محور ندارند و آن را به عنوان عرصهٔ قیادت^۱ می‌بینند که مورد نقد آرنت است. در مقابل، نگاهی بدیل به روابط بین‌الملل بر اساس آنچه می‌توان سپهر عمومی بین‌الملل یا جامعه مدنی بین‌الملل دید، با الهام از آرای آرنت مورد واکاوی قرار گرفته است (ر.ک: Williams, 2005; Lang, 2005b).

تکثرگرایی، قدرت و زادایی^(۲)، سه مفهوم آرنتی هستند که نویسندگان متأثر از آرنت در روابط بین‌الملل بیشتر بر آنها متکی‌اند و آنها را در پیوند با هم یا در پیوند با بحث‌های او دربارهٔ خشونت، قدرت، سیاست، حقوق بشر و مسئولیت قرار می‌دهند. سیلا بن‌حبیب^۲ (۲۰۰۹)، اهمیت تکثر در آثار آرنت را از این نظر می‌داند که به نظر او، گروه انسانی در حال قوام‌یابی و بازقوام‌یابی مستمر است و ارزش گروه در این است که تجلی تنوع بشری است. در نتیجه تکثر جهانی باید حفظ شود و جنگ، کشتار جمعی و مانند آن به معنای نابود ساختن تنوع و تکثر انسانی است.

برین (۲۰۰۷)، برداشت آرنتی از قدرت را برای تعدیل نگرش‌های حاکم و وارد ساختن آرمان‌های میانه‌روی و مراقبت لازم می‌داند. اونز (۲۰۰۵) نیز از بحث آرنت دربارهٔ رابطه میان خشونت سازمان‌یافته به عنوان نقطه اتکایی برای نقد مفروضه‌های مربوط به مداخلات بشردوستانه استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه در این موارد لازم است نسبت به «تلاش‌هایی که جنگ‌ها را به نام «انسانیت» مشروع جلوه می‌دهند» سوءظن داشت.

رابطهٔ میان خشونت و مسئولیت هم در آرای آرنت بررسی شده است. فلیکس اوماچادها^۳ (۲۰۱۶) نشان می‌دهد که خشونت، چه جایگاه محدودی در آرای آرنت دارد و فقط زمانی می‌تواند به عنوان یک ابزار توجیه شود که بتوان احتمال داد به چیزی منجر می‌شود که ارزشش را دارد. بنابراین خشونت وابسته به هدفی است که معطوف به

1. ruling
2. Benhabib
3. O'Muchadha

آن است. هرچند خشونت در این شرایط قابل توجیه می‌شود، هرگز مشروعیت نمی‌یابد. مشروعیت فقط در پیوند با هماهنگی اشخاص در جهت عمل مشترک و در نتیجه ایجاد قدرت به مفهوم آرنتی آن معنا می‌یابد.

پگ بیرمنگام^۱ (۲۰۰۶)، مهم‌ترین مساهمت آرنت به اندیشه سیاسی بین‌المللی را مفهوم «حقی داشتن حقوق» می‌داند و بر آن است که آرنت به دنبال تشریح بنیان نظری برای صورت‌بندی مفهوم مدرن حقوق بشر بوده است و این کار را از طریق ابتدای آن بر اصل «بشریت مشترک» انجام داده که خود متکی بر سوژه خودمختار یا طبیعت و تاریخ نیست، بلکه ریشه در رویداد زدایی دارد. بیرمنگام نشان می‌دهد که چگونه آرنت از مفهوم نوع بشر نه تنها به حقوق، بلکه به مسئولیت مشترک بشری در برابر جنایاتی که انسان‌ها (از جمله در سطح بین‌المللی) مرتکب می‌شوند، می‌رسد.

به این ترتیب آثار موجود، ابعاد متفاوت اندیشه آرنت و پیوند آن با بحث‌های مهمی در روابط بین‌الملل مانند سیاست بین‌الملل، حقوق و مسئولیت، جنگ و خشونت، جامعه مدنی جهانی و... را به شکلی محدود واکاوی کرده‌اند، اما آنچه در این میان جا دارد به آن پرداخته شود، طبقه‌بندی، بررسی و نقد آن حوزه‌هایی از اندیشه آرنت است که بر اساس آن، امکان تحول در روابط بین‌الملل را می‌توان ردیابی کرد.

دشواری‌های نام دولت‌ملت

می‌توان گفت که دولت در روابط بین‌الملل و به‌ویژه در جریان اصلی، بازیگر یا کنشگر اصلی تلقی می‌شود. فرض بر این است که چون دولت‌ها هستند که بیشترین منابع را در اختیار دارند، با تکیه بر این منابع، بیشترین و مؤثرترین کارگزاری را در سطح نظام بین‌الملل اعمال می‌کنند، وارد جنگ و صلح و سایر اشکال تعامل بین‌المللی می‌شوند، سوژه اصلی حقوق بین‌الملل تلقی می‌شوند و در نتیجه کمابیش واحد پایه در نظام بین‌الملل قلمداد می‌گردند و در بسیاری از نظریه‌ها و به‌ویژه در نظریه‌های جریان اصلی، مفروض گرفته می‌شوند. این به معنای آن است که نظریه‌های جریان اصلی معمولاً نگاهی غیرتاریخی و غیر انتقادی به دولت دارند.

نظریه‌های واقع‌گرایانه به دولت‌ملت‌ها به عنوان واحدهای طبیعی روابط بین‌الملل در دوران مدرن می‌نگرند. در این نگاه، مهم‌ترین اصل حاکم بر روابط میان دولت‌ها، اصل قدرت (در معنای هابزی) و موازنه قدرت است. از نظر واقع‌گرایان، دولت‌ملت زاده تکامل جوامع بشری در طول تاریخ تلقی می‌شود که بر اساس آن، هر ملتی درون مرزهای ملی خود از سایر ملت‌ها جدا شده و در مقابل آنها تعریف می‌شود. بنابراین مفهوم دولت‌ملت درون خود دربرگیرنده استعداد خشونت و جنگ است، زیرا هر دولتی می‌خواهد قدرت خود را در مقایسه با دولت‌های دیگر افزایش دهد. چنان‌که جان مرشایمر در کتاب تراژدی سیاست قدرت‌های بزرگ اظهار می‌دارد، قدرت‌های بزرگ همواره در پی افزایش قدرت خود هستند، زیرا هیچ دولتی از مقاصد دولت‌های دیگر مطمئن نیست و دائماً در ترس از حمله دیگری به سر می‌برد (Mearsheimer, 2001: 3).

فارغ از اینکه تا چه میزان نظریه‌های واقع‌گرا منعکس‌کننده «واقعیت» روابط بین‌الملل هستند، آرنت با توجه به تعریفی که از قدرت و خشونت از یک طرف و کنش و فضای عمومی از طرف دیگر ارائه می‌کند، بنیان‌های شکل‌گیری نظم سیاسی مبتنی بر دولت‌ملت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر آرنت، نظام مبتنی بر دولت‌ملت، که با انقلاب فرانسه آغاز شد و در قرن بیستم به اوج خود رسید، دارای خصیصه‌هایی است که حاصل آن، از بین رفتن امکان شکل‌گیری یک فضای عمومی است که افراد و نه دولت‌ها- بتوانند فعالیت‌های سیاسی داشته باشند. همچنین وی نهاد دولت‌ملت را زمینه‌ای مناسب برای ظهور دولت‌های امپریالیست و نظام‌های تمامیت‌خواه در قرون نوزدهم و بیستم می‌داند؛ زیرا ذات دولت‌ملت‌ها اساساً با ایده نژادپرستی پیوند خورده است. دولت‌ملت بر این ایده استوار است که هر ملتی حق دارد بر اساس نژاد یا همان ملیت خود، حاکمیتش را بر سرزمین و یا مردم اعمال کند. این مسئله باعث ایجاد شکاف هویتی عمیق می‌شود، به نحوی که تحت تأثیر ملی‌گرایی قبیله‌ای^(۳۷)، که از دید آرنت در ارتباط نزدیک با نژادپرستی است، سایر انسان‌ها به «دیگری» تبدیل می‌شوند. این دیگری در نظام هابزی، موجودی است که امنیت «خودی» را تهدید می‌کند و باید آن را کنترل و سرکوب کرد. وی در ریشه‌های تمامیت‌خواهی اینگونه می‌نویسد:

«اگر آنگونه که هابز اعتقاد داشت، ما اسیر روند پایان‌ناپذیر انباشت قدرت باشیم، آنگاه سازمان‌دهی توده‌های مردمی ناگزیر به دگرسازی ملت‌ها به نژادها خواهد انجامید؛ زیرا در شرایط جامعه‌ای که [قدرت] انباشت می‌کند، هیچ‌گونه پیوستگی دیگری میان افرادی که در روند انباشت قدرت و توسعه، تمام وابستگی‌های طبیعی خود را با هم‌نوعان خویش از دست می‌دهند، وجود نخواهد داشت» (Arendt, 1976: 157).

آرنت، نژادپرستی را ایدئولوژی دولت‌ملت‌های امپریالیست قرون هجدهم و نوزدهم در جهت توجیه فعالیت‌های استعماری‌شان می‌داند (Arendt, 1976: 159؛ جانسون، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۰). ظهور نهاد دولت‌ملت همراه با پدیده‌ای است که آرنت آن را تفکر نژادی^۱ می‌نامد. اما تفکر نژادی تنها وسیله‌ای نبود که دولت‌ملت‌های اروپایی برای استعمار و گسترش مرزهای خود کشف کردند. از نظر آرنت، در کنار تفکر نژادی، دولت‌ملت‌های اروپایی، وسیله دیگری برای سازمان‌دهی سیاسی و سلطه بر بیگانگان یافتند: دیوان‌سالاری. آرنت در تحلیل تاریخی خود از ریشه‌های شکل‌گیری دیوان‌سالاری، توضیح می‌دهد که چگونه دولت‌های امپریالیستی، دیوان‌سالاری را به عنوان راهی برای اداره کردن کشورهایی مانند الجزیره، مصر و هند می‌دانستند که از نظر آنها نه تنها ملت‌های درجه دومی محسوب می‌شدند، بلکه نیازمند کمک و توجه آنها هم بودند (Arendt, 1976: 207).

آرنت، دیوان‌سالاری را سهمگین‌ترین شکل حکمرانی می‌داند؛ یعنی دستگامی پیچیده، مرکب از دیوان‌ها که در آن از هیچ‌کس -اعم از یک تن یا چند تن یا بهترین افراد- نمی‌توان مسئولیت خواست. آرنت معتقد است که بدون وجود دیوان‌سالاری، به عنوان مثال، انگلستان نمی‌توانست تسلط خود را بر هند کامل کند (Arendt, 1976: 185). بدین ترتیب ترکیب ملی‌گرایی قبیله‌ای، تفکر نژادی و دیوان‌سالاری در زمینه‌مندی هابزی، از نهاد دولت‌ملت، یک نهاد خشونت‌گرا ساخته است. خشونت‌ی که دیوان‌سالاری در دوران مدرن اعمال می‌کند، بسیار پیچیده و در عین حال نامرئی است؛ بدین معنا که از نظر آرنت در دیوان‌سالاری ما با یک جباریت^۲ بدون جبار^۳ مواجه هستیم که در آن

1. race-thinking
2. tyranny
3. tyrant

عاملیت انسانی به کل از میان می‌رود و دیگر فضایی برای کنش انسان‌ها - سیاست‌ورزی - باقی نمی‌ماند (Arendt, 2014: 81).

نقد ساخت دیوانی دولت هرچند در وهله نخست به نظر مسئله‌ای داخلی می‌رسد، از آنجا که می‌تواند به معنای باز شدن راه برای اعمال خشونت در سطح جهانی باشد، برای روابط بین‌الملل نیز مهم است؛ زیرا جنایات جنگی که بر اساس فرامین دولتی و دیوانی انجام می‌شوند، به معنای عدم احساس مسئولیت و به «ابتدال» رسیدن «شر» است (ر.ک: آرنت، ۱۳۹۸). حفظ وجدان انسانی به رغم وجود سلسله‌مراتب دیوانی را شاید بتوان راهکاری فردی قلمداد کرد و دیوان بین‌المللی کیفری را نیز گامی در جهت مسئول شمردن افراد دانست، اما خروج از ساختار دیوانی مدرن با همه خصوصیات آن به نظر نمی‌رسد راه چندان روشن و ساده‌ای داشته باشد.

می‌توان گفت که نگاه آرنت به دولت و نظام مرکب از دولت‌ها در عین اینکه انتقادی است و از این نظر به نگاه پیروان مکتب انتقادی روابط بین‌الملل شبیه است (ر.ک: Linklater, 1998)، متضمن نفی آن نیست و کنار گذاشتن آن را واجد پیامدهای منفی‌تری می‌بیند. مارگارت کانوان معتقد است که می‌توان سه مزیت را برای دولت‌ملت‌ها با توجه به روح اندیشه آرنت برشمرد. در ابتدا باید نقش دولت‌ملت به مثابه سدی در برابر تمامیت‌خواهی را مورد تأکید قرار داد. دولت‌ملت‌هایی که دارای ریشه‌های فرهنگی - تاریخی عمیقی هستند (مانند فرانسه)، در برابر توده‌ای شدن مقاومت می‌کنند و بدین شکل با تمامیت‌خواهی مقابله می‌کنند. در درجه دوم، نهاد دولت‌ملت به مثابه تجلی اراده افراد برای تشکیل یک جامعه سیاسی، خود نشان از کنش و قدرت در معنای آرنتی آن دارد. بدین ترتیب که افراد در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و کنشی انجام داده‌اند که نتیجه آن، ظهور یک پدیده سیاسی پایدار - دولت‌ملت - بوده است.

مسئله دیگر، نقش دولت‌ملت‌ها در محافظت از آزادی‌ها و حقوق افراد است. در برابر اعلامیه حقوق بشر که از پشتوانه اجرایی کمی برخوردار است، آرنت به «اعلامیه حقوق انسان و شهروند»^۱ مصوب مجلس ملی مؤسسان فرانسه در ۱۷۸۹ اشاره می‌کند که از

نظر وی مؤثرتر است، زیرا یک دولت مشخص می‌تواند پیگیر اجرای آن باشد (ر.ک: Canovan, 1999). از طرف دیگر، نقش منفی دولت‌ملت در حفظ حقوق بشر هنگامی دیده می‌شود که ما با پدیده افراد بدون وطن یا بی تابعیت^۱ روبه‌رو می‌شویم. آرنست در تحلیل تبارشناسانه خود از وضعیت یهودیان در اروپا به این نکته توجه می‌کند که چگونه یهودی‌ها، که تابعیت هیچ کشوری را به صورت رسمی نداشتند، نمی‌توانستند از حقوق خود در برابر نازی‌ها محافظت کنند، زیرا انسان‌های بدون وطن حقوقی ندارند (Arendt, 1976: 291-302).

در عین حال آرنست به دنبال الگویی مناسب‌تر از ساخت فعلی دولت است. آنچه از نظر وی اهمیت دارد آن است که نژادپرستی یا خودبرتربینی ملی یا آنچه او عنصر قبیله‌ای ملی‌گرایی می‌داند، از ساخت دولت‌ملت کنار گذاشته شود و جای آن را ساختار مبتنی بر ملی‌گرایی تاریخی و مدنی بگیرد که متضمن نفرت از دیگران و نفی دیگران و توجیه خشونت علیه دیگران نیست. طبعاً کارگزاری خود دولت‌ها برای دور شدن از ملی‌گرایی قبیله‌ای از طریق سازوکارهای جامعه‌پذیری اهمیت می‌یابد، اما نقش رسانه‌ها و روشن‌فکران و سایر کارگزاران اجتماعی در داخل و در شرایط جهانی شدن ارتباطات در سطح جهانی بسیار مهم می‌تواند باشد.

به علاوه به نظر می‌رسد که تأکید او بر تنوع و تکثر وجود بشری در اینجا حائز اهمیت باشد و در عین حال می‌توان بحث الکس هونت^۲ (۱۹۹۲) -اندیشمند نسل سوم مکتب فرانکفورت- درباره شناسایی تفاوت‌ها را در پیوند با بحث آرنست قرار داد و به این جا رسید که اگر در عین شناسایی شباهت‌های بشری، تفاوت‌ها نه تنها شناسایی شوند و مورد احترام قرار گیرند، حتی از آنها تجلیل شود و به عنوان تجلیات بشریت مورد استقبال و توجه قرار گیرد، می‌توانیم تکثر جوامع سیاسی را داشته باشیم و در عین حال به وجود عرصه سیاست نوینی در سطح بین‌المللی بر اساس تعریف آرنستی قدرت و پرهیز از خشونت امید داشته باشیم.

نباید تصور شود که آرنست به دنبال جایگزین کردن دولت‌ملت‌ها به وسیله دولت جهانی^۳ است. هرچند وی منتقد سرسخت نظام بین‌الملل مبتنی بر دولت‌ملت است، به

1. stateless
2. Alex Honneth
3. world state

دولت جهانی نیز اعتقاد ندارد. در مقاله‌ای که آرنت در نقد دولت جهانی در اندیشه کارل یاسپرز نوشت، به روشنی با ایده دولت جهانی مخالفت و از آن به عنوان «خوش‌بینی بی‌باکانه»^۱ یاد می‌کند (Arendt, 1981: 541). شالوده نقد آرنت به ایده دولت جهانی بر این اصل استوار است که سیاست، آنگونه که تا به حال وجود داشته است، حاصل تکثیر دولت‌ها (نه لزوماً دولت‌ملت‌ها) و محدودیت‌های متقابل بوده است. به عبارت دیگر، آرنت اساساً امکان کنش انسان را در چارچوب شهروندی می‌بیند که به اعتقاد وی تنها به عنوان شهروند یک دولت می‌تواند به کارگزاری سیاسی بپردازد. از این گذشته، آرنت به امکان ظهور استبداد جهانی در غیاب دولت‌هایی که بتوانند در برابر انحصار قدرت در بعد جهانی بایستند هم هشدار می‌دهد. وی در نقد ایده دولت جهانی اینگونه می‌نویسد:

«هیچ‌کس نمی‌تواند آنگونه که شهروند کشورش است، شهروند جهان باشد... جدا از اینکه چه نوع حکومت جهانی با قدرت متمرکز بر کل عالم حکومت کند، تصور اینکه یک حاکم^۲ بر تمام زمین حکم براند، در حالی که انحصار تمام ابزار خشونت را در دست داشته باشد و هیچ قدرت سیاسی دیگری هم وجود نداشته باشد که آن را کنترل و بازرسی کند، نه تنها کابوسی وحشتناک از استبداد است، بلکه به معنای پایان زندگی سیاسی آن‌طور که می‌شناسیم هم خواهد بود... شهروند بنا به تعریف، به شهروندی میان شهروندان یک کشور در بین کشورها گفته می‌شود. حقوق و وظایف شهروند نه تنها باید به وسیله سایر شهروندان، بلکه به وسیله مرزهای یک قلمرو تعریف و محدود شود» (Arendt, 1981: 539).

آرنت با نگاهی واقع‌گرایانه بیان می‌کند که برای آنکه اساساً بتوان حقی برای داشتن حقوق بشر داشت، تعلق به یک جامعه مشخص سیاسی ضروری است. به نظر او، انسان‌ها برابر زاده نمی‌شوند، بلکه با تصمیمی سیاسی و «برای حفظ حقوق متقابلاً برابر» برابر می‌شوند (جانسون، ۱۳۹۳: ۶۲). آرنت، منتقد آرمان‌پردازی درباره حقوق بشر است و با تمام انتقادی که متوجه دولت‌ملت می‌کند، درباره الغای آن نیز هشدار می‌دهد، زیرا بسیار ممکن است جای خالی آن را نیروهای پلیسی و امنیتی پر کنند و آن به معنای پایان سیاست و کنش خواهد بود (Arendt, 1981: 549).

1. reckless optimism
2. sovereign

بنابراین آرنت با نگاهی متفاوت -و البته با خوش بینی کمتری- به ابدۀ دولت جهانی و جایگاه قوانین بین‌المللی در آن می‌نگرد. از دید وی، ظهور یک دولت جهانی به معنای پایان سیاست‌ورزی خواهد بود، زیرا سیاست از نظر آرنت تنها در چهارچوب مرزهای مشخص و محدود امکان‌پذیر است (ر.ک: Arendt, 1981: 549). به این ترتیب می‌توان نظریه سیاسی بین‌المللی مبتنی بر آرای آرنت را در مناظره محوری نظری-هنجاری بین‌المللی در وهله نخست، جایی میان اجتماع محوری^۱ و جهان‌وطن‌انگاری یا نوعی جهان‌وطن‌انگاری کم‌مایه دید. او از این رو اجتماع محور (به معنای سنتی تر آن) محسوب نمی‌شود که استدلال او در رد دولت جهانی برخلاف اجتماع‌محوران به دلیل تفاوت فرهنگی نیست، بلکه در عین بدبینی به ساخت دولت در شکل فعلی آن به دلیل خطرات ناشی از شکل‌گیری خود دولت جهانی است. در عین حال نفی دولت جهانی لزوماً به معنای نفی جهان‌وطن‌انگاری نیست. اگر بتوان ارزش‌هایی جهانی داشت که بر اساس آنها بتوان روابط میان دولت‌ها و شاید حتی بخشی از کارکرد دولت‌ها در داخل را تغییر داد، می‌توان از جهان‌وطن‌انگاری سخن گفت (ر.ک: Owens, 2010).

مثلاً بحث در باب مشروعیت مداخله بشردوستانه در چنین چارچوبی شکل می‌گیرد. همان‌گونه که خواهیم دید، آرنت سعی دارد تا به مفهوم‌پردازی نوینی از قضاوت سیاسی بپردازد که بر اساس آن بتوان به اجماع جهانی درباره اصول بنیادین سیاست رسید و با توجه به تعریف وی از قدرت و خشونت، وی نسل‌کشی را به عنوان فجیع‌ترین جرمی که امکان ظهور کنش سیاسی را از بین می‌برد محکوم می‌کند. از این دیدگاه، آرنت به احتمال زیاد از مداخلات بشردوستانه از جانب سازمان ملل، به شرط کوتاه بودن مدت و میزان خشونت، دفاع می‌کرد (Owens, 2009: 147). این می‌تواند موضع آرنت را به جهان‌وطن‌انگاری نزدیک کند که در عین نفی دولت جهانی یا حداقل عدم حمایت از آن در شرایط فعلی، بر وجود ارزش‌های مشترک تأکید دارند (ر.ک: Sutch, 2001). بنابراین وی همان اندازه که منتقد دولت‌ملت است، نسبت به از بین رفتن هرگونه نظم سیاسی محدود و منطقه‌ای در جهت تشکیل یک دولت جهانی نیز هشدار می‌دهد.

مشاهده می‌شود که نگاه آرنت به دولت‌ملت، خالی از پیچیدگی نیست و اصولاً این پرسش را مطرح می‌کند که آیا وی به نظام جایگزینی برای دولت‌ملت و دولت جهانی

اشاره می‌کند؟ در پاسخ باید گفت که وی نوشته صریحی در توضیح نظام جایگزین دولت‌ملت‌ها ندارد. از مجموع افکار وی این برداشت می‌شود که وی از یک نظم جهانی متشکل از جمهوری‌ها^۱ در مقابل دولت جهانی و نظام مبتنی بر دولت‌ملت دفاع می‌کند. آرنت نه نگاه غایت‌گرایانه به سیاست دارد و نه به دولت جهانی خوش‌بین است؛ اما نمی‌توان وی را طرفدار «وضع موجود» دانست. برای آرنت، تحول در روابط بین‌الملل از سیاست داخلی (شبهه به رابرت کاکس، ۱۹۸۳) و با حضور افراد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی شروع می‌شود. حضور افراد در عرصه عمومی - آنچه آرنت به آن کنش می‌گوید - تنها راه مبارزه با امکان ظهور دوباره تمامیت‌خواهی است که نشان داده می‌تواند جهان را در آتش جنگ و ویرانی بسوزاند.

از طرف دیگر، آرنت در ریشه‌ها نشان داده است که هرگونه تحولی در جهت صلح جهانی منوط به عبور از دولت‌ملت‌ها به عنوان عاملان سیاست بین‌الملل است. بدین ترتیب آرنت به دنبال از بین بردن مرزهای کشوری نیست. آنچه برای وی مهم است، نوعی نظم جایگزین است که بتواند در آن سیاست را به مثابه کنش انسانی حفظ کرد و در آنها افراد بتوانند به گونه‌ای مستقیم در سیاست شرکت کنند و دخالت داشته باشند (Arendt, 1998: 192-199). برای وی شکل آرمانی نظم سیاسی، ظهور جمهوری‌های فدرال و غیر ملی (چند ملیتی) است که در آن امکان مشارکت افراد در تصمیم‌های سیاسی به حداکثر برسد.

باز تعریف مفاهیم قدرت و خشونت

در ادبیات سیاسی معمولاً از قدرت به عنوان مفهوم اصلی و بنیادین سیاست یاد می‌شود. نظم سیاسی مدرن در قرون جدید - پس از ماکیاوولی و هابز - بر تعبیری از قدرت و سرشت انسان استوار است که در آن قدرت و خشونت، رابطه نزدیکی دارند. برای مثال، چارلز رایت میلز در کتاب «نخبگان قدرت» می‌نویسد: «تمام سیاست، نزاع بر سر قدرت است؛ و خشونت، شکل نهایی قدرت است» (Mills, 2000: 171). به طور خلاصه، قدرت در مفهوم هابزی آن عبارت است از برتری فیزیکی و ذهنی برای به دست

آوردن آنچه انسان تمایل به نیل به آن می‌کند. در این تعریف، قدرت هر فرد لزوماً در تضاد با تمایلات و قدرت فرد دیگر در راه برآورده کردن آنها قرار می‌گیرد و اتفاقاً ضرورت ایجاد نظم سیاسی را هم باید در نیاز به مدیریت کردن خواست‌ها و تمایلات مختلف و متضاد در جهت جلوگیری از «جنگ همه علیه همه» جست‌وجو کرد (Hobbes, 1998: 85-94).

هرچند در سیاست داخلی و در چارچوب مرزهای دولت‌ملت‌ها، جهان‌هابزی به یمن وجود قدرت فائده حکومت تاحدی تعدیل شده است، در روابط بین‌الملل فهم از قدرت به مثابه «قدرت بر دیگری» کمابیش حاکم بوده و شکل‌گیری سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در سایه قوانین بین‌المللی هم چندان منجر به کاهش خشونت و جنگ نشده است. در نتیجه، قدرت در روابط بین‌الملل بیشتر به عنوان رابطه قدرت میان دو طرف دیده می‌شود و در آن، وجه روان‌شناختی قدرت یعنی واداشتن طرف مقابل به انجام کاری که تمایل به انجام آن ندارد، مورد تأکید قرار می‌گیرد. این هم در آثار گرایانی چون هانس مورگنتا (۱۳۷۴) و هم نولیبیرال‌ها و نهاد‌گرایانی چون رابرت کوهین و جوزف نای (ر.ک: Keohane, 1984; Keohane & Nye, 1977) دیده می‌شود. خشونت نیز در سازمان‌یافته‌ترین و گسترده‌ترین شکل آن یعنی جنگ در روابط بین‌الملل تجلی می‌یابد. جنگ، نوعی اعمال قدرت تلقی می‌شود که مانند هر نوع اعمال قدرتی در این معنا مبتنی بر توانمندی‌های انفرادی یا جمعی بازیگران (توان نظامی، اقتصادی و...) است (برای رابطه میان قدرت به عنوان دارایی و قدرت به عنوان رابطه در روابط بین‌الملل، ر.ک: مورگنتا، ۱۳۷۴؛ مشیرزاده، ۱۳۸۴).

از دید آرنت، مشکل‌رهایی نیافتن از خشونت در فهم ما از ماهیت قدرت و خشونت نهفته است. آرنت، متأثر از وقایع و پیامدهای جنگ جهانی دوم، بر این اعتقاد است که ما در جهان پس از جنگ، در بعد سیاسی با بحران در نهاد دولت‌ملت، در بعد اجتماعی با جوامع توده‌ای و در بعد معنوی با ظهور پوچ‌انگاری روبه‌رو هستیم (Arendt, 1970: 228). به اعتقاد وی، اولین قدم در راه بازسازی سیاسی اروپا و جلوگیری از فاجعه‌ای دیگر در آینده (در سطح اروپا یا جهان)، اصلاح ادراک از مفاهیم قدرت، سیاست، خشونت و جنگ است. وی در آثار خود و به‌ویژه در کتاب «درباره خشونت» (ر.ک: آرنت ۱۳۵۹؛ Arendt, 2014)، به نقد صورت‌بندی مدرن از قدرت و ارتباط آن با خشونت

می‌پردازد تا نشان دهد که چگونه می‌توان تعریفی از قدرت ارائه کرد که با خشونت متلازم نباشد. آرنت معتقد است که می‌توان از طریق فهم متفاوت از قدرت، زمینه را برای ایجاد یک فهم جهانی از قدرت که در آن قدرت و خشونت از یکدیگر جدا شده‌اند، به وجود آورد. در این زمینه، آرنت به بازتعریف مفاهیم محوری سیاست، قدرت و خشونت، می‌پردازد تا بلکه بتواند تحولی در اندیشه و فعالیت سیاسی به وجود آورد.

آرنت سه واژه نیرو^۱، توان^۲ و قدرت^۳ را از هم متمایز می‌کند. نیرو در نظر آرنت، به انرژی رهاشده توسط طبیعت یا گروه‌های اجتماعی تعلق دارد (Arendt, 2014: 44). به عقیده وی، این برداشت از قدرت است که در آن می‌توان ردپای خشونت را جست‌وجو کرد. نیرو در این زمینه‌بندی، انرژی برهنه و کنترل‌نشده موجود در طبیعت است که می‌تواند سلطه‌گر و مخرب باشد. از طرف دیگر، آرنت توان را نیروی نهفته در یک فرد یا شیء می‌داند که ویژگی اصلی آن همین فردیت^۴ آن است (Arendt, 2014: 44). آرنت، با وام گرفتن از اندیشه سیاسی یونان باستان به معنای متفاوتی از قدرت اشاره می‌کند که بر اساس آن، قدرت از معنای توان شخصی و انفرادی جدا و به «کنش جمعی» نزدیک می‌شود. به گفته آرنت، «قدرت نه به توانایی انسان برای عمل کردن، بلکه به معنای عمل مشترک مربوط می‌شود. قدرت هرگز خاصیت یک فرد نیست؛ [بلکه] به جمع تعلق دارد و تا زمانی وجود خواهد داشت که افراد در کنار هم باقی بمانند» (Arendt, 2014: 44). بنابراین قدرت برای آرنت به معنای قدرت (توان) فردی نیست، بلکه منظور از قدرت جمعی، کنار هم قرار گرفتن تک‌تک افراد یک جامعه است. خارج از جامعه، سخن گفتن از قدرت، معنایی ندارد، چرا که در فرد، تنها توان و نیرو وجود دارد.

این برداشت از قدرت، درون‌مایه‌ای است که در آثار جین ال‌شتاین، نظریه‌پرداز فمینیست روابط بین‌الملل به عنوان قدرت زنانه مطرح می‌شود. ال‌شتاین نیز با تمایز میان potentia و potestas، بر برداشتی آرنتی از مفهوم قدرت در برابر برداشت واقع‌گرایانه از آن تأکید می‌کند. در این برداشت، در برابر قدرتی که مردانه تلقی می‌شود

1. force
2. strength
3. power
4. singularity

و به معنای کنترل و سلطه است (یعنی پوتستاس)، مفهومی زنانه از قدرت یعنی پوتنسیا قرار می‌گیرد که همانند نگاه آرنتی معطوف به انرژی و ظرفیت است و جنبهٔ جمعی می‌تواند بیابد (Elshtain, 1995: 355). این مفهوم به نظر فمینیست‌ها قابلیت کاربرد در سطح بین‌الملل را نیز دارد و تجلی آن را می‌توان در برخی همکاری‌های نهادی و حتی درون اشکال ائتلاف کلاسیک یعنی تجمیع توانایی‌ها برای افزودن بر قدرت همه (Tickner, 2000: 23) و نیز شکل دادن به بنیانی دید برای سازماندهی‌های اجتماعی در سطح فراملی (Elshtain, 1995: 355-356).

البته قدرت در مفهوم آرنتی آن همیشه بری از خشونت نیست. در این مورد می‌توان به پدیدهٔ انقلاب به عنوان تجلی «با هم بودن» افراد اشاره کرد که همیشه با میزانی از خشونت همراه است. به عقیدهٔ آرنت، قدرت و خشونت، رابطهٔ پیچیده‌ای دارند. آنچه خشونت را از قدرت جدا می‌کند، جنبهٔ ابزاری خشونت است، در حالی که قدرت از نظر آرنت، «غایتی فی نفسه» است (Arendt, 2014: 51). قدرت در این معنا، وجهی مهم از حیات اجتماعی است، اما خشونت، ابزاری است که فقط گه‌گاه کاربرد آن از نوعی وجاهت برخوردار می‌شود. بدین ترتیب قدرت، وجهی انسانی دارد و یک پتانسیل است، در حالی که خشونت، وجهی ابزاری دارد و تنها وسیله است. اگر خشونت و قدرت را جدای از هم در نظر بگیریم، مشخص است که حضور خشونت به معنای کم‌رنگ شدن و یا از بین رفتن قدرت است: «نبرد مستقیم تانک‌های روسی و مقاومت مدنی مردم چکسلواکی، یکی از موارد آموزشی از رویارویی قدرت و خشونت است» (Arendt, 2014: 52-53).

قدرت به معنای اقدام و عمل جمعی در برابر خشونت گلوله به سرعت از بین می‌رود. اما به این نکته نیز باید توجه داشت که خشونت هرگز به تنهایی نمی‌تواند قدرت تولید کند و چنان‌که آرنت بیان می‌کند، مشروعیت سیاسی مبتنی بر قدرت است، نه خشونت. قدرت را نمی‌توان مانند یک کالا و برای استفاده در آینده ذخیره کرد. هنگامی که قدرت بالفعل نشود، از بین می‌رود. قدرت هنگامی ظهور می‌کند که گفتار و کنش در کنار هم قرار می‌گیرند. درحالی که ماهیت قدرت از عوامل مادی مستقل است، خشونت در احاطه اسلحه و ابزار قرار دارد (Arendt, 1998a: 200). در این‌باره آرنت اینگونه توضیح می‌دهد:

«با توجه به اینکه قدرت در سرشت هر اجتماع سیاسی است، به هیچ‌گونه توجیهی نیاز ندارد؛ آنچه قدرت به آن نیاز دارد، مشروعیت است... قدرت هر زمان که مردم به هم پیوندند و در کنار هم به عملی دست بزنند، ظاهر می‌شود؛ اما مشروعیت خود را از به هم پیوستن اولیه افراد کسب می‌کند و نه از عملی که بعداً ممکن است رخ دهد... خشونت می‌تواند توجیه‌پذیر باشد، اما هرگز مشروعیت نخواهد داشت» (Arendt, 2014: 52).

خشونت در مواردی مانند «دفاع از خود» کاملاً موجه است، زیرا خطری که انسان را تهدید می‌کند، فوری و اقدام در برابر آن ضروری است. اما هر قدر که هدف خشونت از زمان حال دور و به آینده موکول شود، اعتبار آن هم از بین می‌رود. به عقیده آرنت، استفاده از خشونت زمانی گسترده می‌شود که قدرت کم‌رنگ شده باشد. بدین ترتیب، از بین رفتن قدرت - که به از بین رفتن مشروعیت هم می‌انجامد - بازیگران سیاسی را به استفاده از خشونت سوق می‌دهد.

بنابراین قدرت مطلق و خشونت مطلق در معنای آرنتی آن، دو مفهوم متضاد هستند؛ هنگامی که قدرت مطلق وجود دارد، خشونت غایب است و برعکس. آرنت همچنین معتقد است که خشونت می‌تواند قدرت را از بین ببرد، اما نمی‌تواند مولد قدرت باشد (Arendt, 2014: 56). در عین حال آرنت آنقدر واقع‌گرا است که اذعان کند در جهان واقعی معمولاً با ترکیبی از قدرت و خشونت روبرو هستیم و نه با شکل مطلق آنها (Arendt, 2014: 46-47). آنچه مهم است، این است که تنها با بررسی جداگانه این مفاهیم می‌توانیم به تفاوت اساسی قدرت و خشونت پی ببریم. به بیان ریچارد برنشتاین: «با تشریح تفاوت قدرت و خشونت، آرنت به ما یک چشم‌انداز انتقادی برای تفکر درباره زندگی سیاسی کنونی می‌دهد. هرچند وی از تفکر سنتی قدرت به مثابه «قدرت بر دیگری» فاصله می‌گیرد، عنصر جوهری قدرت را به درستی درمی‌یابد - که خطر فراموشی آن وجود دارد - اینکه هنگامی که انسان‌ها در کنار هم کنش جمعی انجام می‌دهند، قدرت چگونه می‌تواند به صورت خودجوش ظهور پیدا کند، رشد کند و انقلابی شود» (Bernstein, 2011: 12) تأکید از ماست.

از آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که از آنجا که خشونت در قالب جنگ و برخوردهای نظامی تقریباً به جزء جدانشدنی روابط بین‌الملل بدل گشته، ما با قدرت

در مفهوم آرنتی آن در این عرصه بسیار فاصله داریم. در این راستا حتی می‌توان مشروعیت اقدام‌های نظامی شورای امنیت را از این منظر مورد تردید قرار داد که محصول حقیقی قدرت شهروندانی نیست که در کنار هم جمع شده‌اند و بر یک خواست سیاسی به توافق رسیده‌اند. همچنین قواعد و حقوق بین‌الملل نیز تنها زمانی مشروعیت به معنای آرنتی آن می‌یابد که بازتاب‌دهنده کنش شهروندان باشد و نه صرفاً حاصل روابط قدرت میان قدرت‌های بزرگ. اما نگاه انتقادی با این تفکیک مفهومی تسهیل می‌شود.

در عین حال شاید بتوان از بحث‌های آرنت در جهت توضیح قدرت جامعه مدنی جهانی و شبکه‌های انسانی به هم پیوسته در سراسر جهان استفاده کرد. جامعه مدنی جهانی یا شاید آنچه بهتر باشد آن را جامعه مدنی فراملی نامید که از به هم پیوستن جوامع ملی حاصل می‌شود، قدرتی است که می‌تواند در برابر خشونت موجود در نظام دولت‌ها بایستد، همان‌گونه که قدرت جامعه مدنی در داخل عمل می‌کند. البته با توجه به ترتیباتی که در نهادهایی چون سازمان ملل و کارگزاری‌ها و ارکان آن برای فعالیت جامعه مدنی فراملی در نظر گرفته شده است، بتوان امیدی به تأثیرگذاری روزافزون در نظام بین‌دولتی داشت.

اما از این هم فراتر، اگر از نظرهای خود آرنت دور شویم، شاید بتوانیم از بصیرت او درون نظام دولتی نیز استفاده کنیم. به این معنا که انتظار داشته باشیم که بتوان از ترتیبات منطقه‌ای و نهادی برای تجمیع توان و ایجاد قدرت در جهت نیل به اهداف مشترک استفاده کرد، یعنی هم وضعیت خشونت موجود را نقد کرد و هم از آن فراتر رفت.

نجات دادن عرصه سیاست از جنگ

آرنت، خشونت جمعی و تصور پیروزی را به مشکله تبدیل می‌کند و گفتار بدیلی در برابر سنت واقع‌گرایی و جنگ عادلانه ارائه می‌کند. در برابر دولت‌محوری واقع‌گرایان، با رویکردی کارگزارمحور، شهروندان را اعم از زن و مرد، به عنوان کنشگران سیاسی وارد عمل می‌کند. نگاه کارگزارمحورانه آرنت به معنای آن است که فضا برای اقدام انفرادی وجود دارد که می‌تواند گسستی نمادین در چرخه انتقام و ترس ایجاد کند. هرچند چنین برداشتی ممکن است آرمان‌گرایانه به نظر برسد، همان‌گونه که الشتاین می‌گوید،

روایت‌های مسلط و مفاهیم، آنهایی هستند که نگاه بدیل را آرمان‌گرایانه جلوه می‌دهند (ر.ک: 2008; Elshstain, 1985).

برای اینکه رابطه بین خشونت و قدرت بهتر مشخص شود، آرنت در برابر سه‌گانه نیرو، توان و قدرت، سه‌گانه دیگری را در وضعیت انسان معرفی می‌کند که تمرکز آن بر تفکیک فعالیت‌های انسان در جهان است. آرنت، سه نوع از فعالیت انسان در جهان را از یکدیگر متمایز می‌کند: زحمت^۱، کار^۲ و کنش^۳. به شکل مختصر، زحمت به آن نوع از فعالیت انسان گفته می‌شود که هدف آن، تأمین نیازهای ضروری و اولیه انسان برای زنده ماندن و رشد زیستی انسان است. بدین ترتیب چیدن میوه از درخت، برداشت گندم از مزرعه و پختن نان، همگی «زحمت» انسان است برای بقا (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۷؛ جانسون، ۱۳۹۳: ۸۵-۹۷؛ Arendt, 1998: 79-84).

زحمت بدین معنا در ارتباط مستقیم با کاری است که انسان با بدن یا فیزیک خود انجام می‌دهد. از آنجا که زحمت، ضرورت حیات انسانی است، در دوران باستان و به‌ویژه در یونان، تنها راه‌هایی از چرخه زحمت، استفاده از نهاد بردگی بود: «در دوران قدیم» زحمت کشیدن به معنای بردگی توسط ضرورت بود که در شرایط انسانی زندگی نهفته است. از آنجا که انسان‌ها مغلوب ضرورت‌های زندگی بودند، می‌توانستند رهایی خود را از طریق غلبه بر کسانی که آنها را به زور وادار به [انجام] ضرورت‌ها می‌کردند، بخرند» (Arendt, 1998: 84). بنا بر تحلیل آرنت، اگر در دوران قدیم، زحمت به معنای بردگی بود و از این حیث مذموم شمرده می‌شد، در دوران جدید - با توجه به آرای هابز، لاک و مارکس - ما با وارونگی جایگاه زحمت روبه‌رو هستیم؛ بدین معنا که در این دوران از زحمت، در برابر سایر فعالیت‌های انسان تجلیل می‌شود و ما با «جامعه زحمت‌کشان»^۴ روبه‌رو هستیم (Arendt, 1998: 160; Bernstein, 2011: 17).

هرچند زحمت، بنیادی‌ترین فعالیت انسان است که از طریق آن، وی حضور فیزیکی خود را در جهان تضمین می‌کند، زحمت تنها فعالیت انسان نیست. آرنت به کار^۵ برای

1. labor
2. work
3. action
4. society of laborers
5. work

توضیح نوع دیگری از فعالیت انسان اشاره می‌کند که بر اساس آن، انسان از طریق استفاده از منابع طبیعی مانند چوب یا فلز، دست به «ساختن»^۱ محصولی می‌زند که هدف آن، حفظ فیزیکی انسان نیست، برعکس زحمت. در تفکیک کار از زحمت، آرنت به «کار دست» در مقابل «کار بدن» اشاره می‌کند. در حالیکه محصول زحمت به محض مصرف از بین می‌رود (خوردن نان)، محصول کار از تداوم بسیار بیشتری برخوردار است (میز)، و حیات مستقلی از سازنده آن، انسان سازنده^۲ پیدا می‌کند (Arendt, 1998: 136-7). حاصل جمعی کار در جامعه، ظهور جهان‌اشیاست که محیط انسانی زندگی را شکل می‌دهد. همان‌گونه که زحمت با قلمرو خصوصی انسان در ارتباط است، کار با زندگی اجتماعی قرابت دارد (جانسون ۱۳۹۳: ۸۹).

اما کنش دقیقاً چیست؟ کنش در واقع حاصل قدرت است. از دید آرنت، کنش به آن دسته از فعالیت‌های انسان گفته می‌شود که در فضای عمومی و از طریق «گفتار»^۳ شکل می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد، هرگاه انسان‌ها در کنار هم قرار بگیرند، «قدرت» ظهور پیدا می‌کند و انسان‌ها می‌توانند فصلی نو را در زندگی سیاسی/ اجتماعی خود -مانند آنچه در انقلاب‌ها رخ می‌دهد- آغاز کنند. بنابراین کنشگری به معنای آغاز کردن و بنیاد نهادن است. آرنت به ریشه یونانی آغاز کردن، آرکین^۴ اشاره می‌کند که بر اساس آن، شروع کردن به معنای به «حرکت درآوردن» است (Arendt, 1998: 177). بدین ترتیب رویکرد آرنت به سیاست، با توجه به جایگاه گفتار و انتخاب افراد در عرصه عمومی، عمیقاً بینادهنی است و تکرار انسان‌ها را روی زمین به عنوان اصل نخستین سیاست مورد تأکید قرار می‌دهد.

گفتیم که استفاده مستمر از خشونت در حالی که ارتباط آن با سیاست و کنش قطع شده است، نه نشانه ظهور قدرت که نشان‌دهنده ضعف یا غیبت آن است. در این زمینه آرنت به جنگ ویتنام اشاره می‌کند که چگونه برتری فناورانه ارتش آمریکا به‌هیچ‌وجه به افزایش قدرت آمریکا نینجامید. برعکس، هرچه آمریکا از قدرت نظامی‌اش (خشونت)

1. fabricate
2. homo faber
3. speech
4. αρχειν

بیشتر استفاده می‌کرد، به همان اندازه ضعیف‌تر ظاهر می‌شد (Owens, 2009: 16). اما واقعه‌ای که روی آرنت بیشترین تأثیر را گذاشت، انقلاب مردم مجارستان در سال ۱۹۵۴ بر ضد سلطه شوری سابق بر آن کشور بود. از نظر آرنت (۱۹۵۴)، قیام مردم مجارستان -که با خشونت تانک‌های شوروی ناکام ماند- نمونه تمام‌عیار ظهور ناگهانی قدرت در فضای عمومی برای رسیدن به اهداف سیاسی است. آنچه اهمیت انقلاب مجارستان را برای آرنت دوچندان می‌کند، میزان پایین خشونت در آن است. همان‌طور که گفته شد، خشونت لجام‌گسیخته و مستمر، نشان‌دهنده نبود قدرت (و مشروعیت) است و انقلاب مجارستان با کمترین میزان خشونت توانست دولت مرکزی را از کار بیندازد.

دلیل این را که چرا انقلاب مجارستان به یک پدیده پوپولیستی تبدیل نشد باید در تشکیل شوراهای کارگری جست‌وجو کرد. اگر قیام‌های مردمی، نشانه اوج ظهور قدرت به مفهوم آرنتی است، شوراهای مردمی، بستری است که فضای عمومی برای گفتار را به وجود می‌آورد تا افراد بتوانند در فضای مدنی و بدون خشونت برای خواسته‌های سیاسی/اجتماعی خود اقدام کنند (Arendt, 1954: 28). البته همچنانکه آرنت در توضیح قدرت و خشونت اذعان می‌دارد، خشونتی که از گلوله حاصل می‌شود، می‌تواند به سرعت قدرت ناشی از حضور انسان‌ها در کنار یکدیگر را از بین ببرد و این اتفاقی است که با ورود تانک‌های شوروی به بوداپست رقم خورد.

باید خاطر نشان ساخت که از نظر آرنت، عاملیت سیاسی با افراد است و نه دولت. دولت‌ها به مثابه نهادهای مصنوعی^۱ نمی‌توانند جایگزین سیاست و کنش سیاسی شوند؛ زیرا کنش متعلق به انسان و زندگی اجتماعی آنهاست و در نتیجه جدا کردن سیاست از فرد در نظریه‌های غالب روابط بین‌الملل به معنای از بین بردن سیاست در معنای اصیل آن است (Lang & Williams, 2005: 5). سیاست در نظر آرنت به انسان‌ها، «فضای ظهور»^۲ می‌دهد، بدین معنی که انسان‌ها هنگامی که در کنار هم قرار می‌گیرند، دارای پتانسیل قدرت می‌شوند؛ زیرا قدرت تنها در حضور انسان‌ها در کنار یکدیگر ممکن می‌شود و ظهور پیدا می‌کند (Arendt, 1998: 199). مشخص است که چنین برداشتی از سیاست در تضاد با سنت دولت‌محوری در روابط بین‌الملل است که بر اساس آن، همکاری بین افراد

1. artificial institutions
2. space of appearance

در برابر امنیت و قدرت (سلطه)، معنای خود را از دست می‌دهد (Lang&Williams, 2005: 225). پس می‌توان گفت که سیاست به معنای آرنتی آن، در سطح جامعه مدنی بین‌المللی می‌تواند شکل گیرد و همان‌گونه که بسیاری از نظریه‌پردازان انتقادی برآیند، فضای عمومی بین‌المللی به رغم وجود دولت‌ملت‌ها و تاحد زیادی به دلیل تسهیلات ارتباطی شکل گرفته است و در نتیجه می‌توان از جامعه مدنی بین‌المللی سخن گفت که در آن کنش‌ورزی انسانی و گفت‌وگو شکل می‌گیرد.

در عین حال نهاد دولت از این حیث که شرایط ضروری کنشگری یا به عبارت دیگر، جهان سیاسی^۱ را برقرار می‌سازد، برای آرنت بسیار مهم و حیاتی است. اما جنگ را نباید ادامه یا جزئی از سیاست دانست؛ بلکه باید آن را به منزله از بین رفتن سیاست و در نتیجه امکان کنش قلمداد کرد. برخلاف نظریه‌های جریان اصلی که جنگ را عنصر طبیعی سیاست بین‌الملل قلمداد می‌کنند، آرنت با نگاه غیر ذات‌انگارانه^۲ خود و با تعریف خاصی که از قدرت ارائه می‌کند، به نقد این دیدگاه می‌پردازد. البته چنان‌که گفته شد، بخشی از مشکل جنگ و نبود کنش به معنای آرنتی آن در روابط بین‌الملل، به ساختار مبتنی بر دولت‌ملت‌ها برمی‌گردد؛ اما به اندازه‌ای که دولت‌ها از ساخت قبیلگی خود به تعبیر آرنت دور شوند و جوامع به ملی‌گرایی تاریخی و فرهنگی روی کنند، می‌توان انتظار داشت که آنچه قدرت را به تعبیر آرنت شکل می‌دهد، در فضای بین‌المللی و حتی در روابط میان دولت‌ها نیز جریان یابد. شاید نمونه‌هایی از این قدرت جمعی انسانی را بتوان در شرایطی چون کمک‌رسانی‌های بین‌المللی از طریق سازمان‌های مردم‌نهاد و نیز شبکه‌های سازمان‌های زیست‌محیطی غیردولتی، خیریه‌های فراملی و خود دولت‌ها و مانند اینها جست‌وجو کرد. به همان نسبت که فاجعه‌بار بودن جنگ -به‌ویژه جنگ‌های بین‌المللی- فارغ از ضرورت و یا دست‌آوردهای احتمالی آن در افکار عمومی جهان و نیز در روابط دولت‌ها درک شود، از شکل‌گیری عینی این قدرت بین‌المللی بیشتر می‌توان سخن گفت.

در اینجا جا دارد به تضادی بپردازیم که در ساخت تسلیحات و زرادخانه‌های عظیم به‌ویژه در کشورهای بزرگ صرف می‌شود. درست است که می‌توان استدلال کرد که از یکسو اینها برای حفظ فیزیکی انسان است و در نتیجه محصول «زحمت» تلقی می‌شود، اما

1. political world
2. non-essentialist

در عین حال باید توجه داشت که برای داشتن محیطی «بائبات» در چارچوب حفظ امنیت، این ساخت صورت می‌گیرد؛ پس نتیجه «کار» هم هست. در عین حال به شکلی متضاد هم ضد حیات انسانی است و هم علیه ثبات جهانی عمل می‌کند. اما به جای آن کنش از طریق گفتار را مطرح می‌توان کرد که قدرت جمعی را شکل می‌دهد. شکل دادن به نهادهای پایه برای تسهیل گفت‌وگوهای جهانی در میان نمایندگان جامعه مدنی در سطح فراملی به عنوان وظیفه‌ای دولتی می‌تواند مجدداً در دستور کار بین‌المللی قرار گیرد و از این طریق، راه برای شکل گرفتن قدرت جهانی هموار شود. درست است که فضای کنونی بین‌المللی، اینگونه طرح‌ها یا پیشنهادهای را چنان‌که شایسته است بر نمی‌تابد، اما واقعیت آن است که در این جهان پرتنش، تنها راه برون‌رفت از مخاطرات موجود، تکیه بر قدرت جمعی در جامعه جهانی است که در ادامه هم به آن مجدداً بازمی‌گردیم.

آرنت و قضاوت سیاسی

با توجه به اینکه آرنت، کارگزاری یا عاملیت سیاسی را مهم‌ترین وجه زندگی انسانی می‌داند، این پرسش مطرح می‌شود که از نظر وی، مبنا و منبع قضاوت سیاسی^۱ چیست؟ در واقع این پرسش با توجه به ظهور تمامیت‌خواهی و فجایع آشویتس به بنیادی‌ترین پرسش در نظریه سیاسی آرنت بدل می‌شود. در توضیح فجایع آشویتس است که آرنت از عبارت «شر سیاسی^۲» استفاده می‌کند. آنچه شر سیاسی را از سایر اشکال خشونت و جنایت جدا می‌کند، در این نکته نهفته است که هدف شر سیاسی نه تنها از بین بردن انسان، بلکه بی‌معنا کردن مفهوم انسانیت است. این مسئله که دولت‌های تمامیت‌خواه می‌توانند وضعیت انسانی را -تکثر افراد و امکان کنش سیاسی- به شکلی نظام‌مند از بین ببرند و گروه‌ها و نژادهای مختلف را به کل از روی زمین محو کنند، بیانگر شنیع‌ترین و بی‌سابقه‌ترین جنایت سیاسی است که در آن انسان به موجودی «زائد^۳» بدل می‌گردد. عبارت معروف آرنت، «ابتدال شر^۴» به این نکته اشاره

1. political judgment
2. political evil
3. superfluous
4. banality of evil

دارد. قساوت در دولت‌های توتالیتر توسط افراد عادی و شهروندان قانون‌مداری (آی‌شمن) رخ می‌دهد که هرگز به درستی و غلطی هنجارهای مرسوم فکر نکرده‌اند (ر.ک: Arendt, 1976; 2006; Hayden, 2009). از این‌رو آرنت معتقد است که بدون داشتن مبنایی برای قضاوت سیاسی جهان‌شمول که به وسیله آن بتوان این چنین جنایاتی را محکوم کرد، ما با جهانی پوچ‌انگارانه روبه‌رو می‌شویم که در آن اخلاق، تاریخ‌زده، موقتی و سوژه‌محور شده است و در نتیجه آن، فجایعی مانند آشویتس امکان ظهور می‌یابد.

بحث آرنت درباره مبنای قضاوت سیاسی به ابهامات و مخالفت‌های بسیاری دامن زده است (ر.ک: آرنت ۱۳۹۸؛ 2005, 1998). پیش‌فرض آرنت این است که قضاوت سیاسی را نمی‌توان بر اساس حقایق استعلایی^۱ بنا کرد. در درس‌گفتارهایی درباره فلسفه سیاسی کانت (۱۹۹۲)، آرنت بیان می‌کند که قضاوت سیاسی مانند قضاوت زیبایی‌شناختی به ساختار احساسات برمی‌گردد و نه به ساختار منطقی گزاره‌ها. بدین ترتیب برای آرنت، کنش سیاسی لزوماً نسبتی با خردورزی فلسفی و کشف حقیقت عقلانی^۲ ندارد، زیرا آرنت حیات ذهن را از حیات سیاسی مستقل می‌داند (Arendt, 2006: 226). پیتراشتاین برگر در تفسیر خود از قضاوت در اندیشه آرنت به این نتیجه می‌رسد که عقل‌گرایی در سیاست از دو نظر غیر ممکن خواهد بود. در درجه اول، اگر عقل‌گرایی و فلسفه بتواند به حقیقتی جهان‌شمول دست یابد، این به معنای پایان سیاست خواهد بود؛ زیرا از دید آرنت، سیاست و کنش سیاسی بر اقناع و پذیرش استوار است و نه حقیقت. از طرف دیگر، اگر بپذیریم که نمی‌توان به حقیقتی جهان‌شمول در جهان دست یافت، با جهانی پیش‌بینی‌ناپذیر و بدون منطق روبه‌رو خواهیم شد که در آن قضاوت سیاسی، امری محال است (Steinberger, 1990: 808).

از طرف دیگر، لیندا زریلی معتقد است که قضاوت زیبایی‌شناسانه لزوماً ضد عقلانی نیست (Zerilli, 2005: 171). مسئله این است که در قضاوت سیاسی نمی‌توان چیزی را «اثبات» کرد. از این‌رو عقلانیت، نقش مهمی در توضیح و اقناع در جهت رسیدن به درک مشترک ایفا می‌کند. به گفته زریلی، اقناع مبتنی بر استخراج معیارهایی مخصوص یک موقعیت خاص است که بتوان بر اساس آن، طرفین دعوی را مجاب کرد.

1. transcendental truth
2. rational truth

با توجه به آنچه گفته شد، آرنت به این نتیجه می‌رسد که قضاوت سیاسی بیشتر از اینکه بخواهد بر دانش فلسفی و یا حقیقت^۱ استوار باشد، یک تصمیم سیاسی است که منبع آن، پذیرش قضاوت توسط دیگران است؛ دیگرانی که جزء تغییرناپذیر وضعیت انسانی هستند. به عبارت دیگر از نگاه آرنت، قضاوت سیاسی امری مرتبط با سلیقه^۲ است و به این اعتبار یک پدیده زیبایی‌شناختی است. برای مثال، آرنت به مفهوم مدرن «برابری انسان‌ها» اشاره می‌کند. اینکه در جهان امروز، اصل برابری انسان‌ها مفروض انگاشته می‌شود، یک حقیقت بدیهی نیست، بلکه یک قضاوت سیاسی است که درون اجتماع سیاسی شکل گرفته و مورد پذیرش واقع شده است (Arendt, 2006: 242). بدین ترتیب نگاه آرنت به قضاوت سیاسی، بی‌شبهت به ایده‌سازهانگاری مبتنی بر بینادذهنی بودن واقعیت اجتماعی نیست. در جامعه سیاسی است که در روابط متقابل انسان‌ها و در رویه‌های اجتماعی، «حقیقت» شکل می‌گیرد. هستی‌شناسی ارتباطی در این برداشت مشهود است:

ارتباط بی‌حد و حصر بدین معناست که حقیقت را فقط از خلال ارتباط مدام می‌توان یافت. حقیقت نمی‌تواند یک بار برای همیشه و برای همگان کشف شود. انسان‌ها از خلال ارتباط با هم، سنتی را زنده نگه می‌دارند و از خلال چنین ارتباطی است که حقیقت آشکار می‌شود (جانسون ۱۳۹۳: ۱۳۷).

آرنت به پیروی از نظریه کانت درباره قضاوت زیبایی‌شناختی، به وجود «عقل سلیم»^۳ اشاره می‌کند که می‌توان بر اساس آن به نوعی قضاوت جهان‌شمول سیاسی دست یافت. در این چارچوب، وی عقل سلیم را حس ششمی می‌نامد که حواس پنج‌گانه انسان را به یک جهان مشترک پیوند می‌دهد (Arendt, 1978: 81). هرچند آرنت معتقد است که ذوق و سلیقه می‌تواند بعد جهانی داشته باشد تا بتوان بر اساس آن جرایمی مانند نسل‌کشی را محکوم کرد، در نهایت آنچه «قضاوت درست» شناخته می‌شود، محصول گفت‌وگو و توافق است، وگرنه نمی‌توان بر اساس اصول کلی اخلاقی به قضاوت سیاسی پرداخت (Schwartz, 2014: 2-3).

1. truth
2. matter of taste
3. common sense

همین امر باعث شده که دیدگاه آرنت درباره قضاوت سیاسی مورد انتقاد پاره‌ای از نظریه‌پردازان قرار گیرد (ر.ک: Benhabib, 2001; Beiner, 2001). برای مثال دیوید لوبان^۱ (۲۰۱۵)، ابهامات حقوقی موجود در تعریف آرنت از جنایت علیه بشریت و اصرار وی بر مسئولیت کلیه بشریت در محکوم و اقدام کردن علیه «جنایت جنایت‌ها»^۲ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی مشخصاً به ابهام در این گفته آرنت که در زمان «تعقیب و فشار سیاسی» نمی‌توان به مفهوم انتزاعی بشریت پناه برد و باید در مقابل آن، از گروه سیاسی که انسان به آن تعلق دارد دفاع کرد، اشاره می‌کند. لوبان این سؤال را مطرح می‌کند که اگر در شرایط فشار نتوان به اصول جهانی اخلاقی تکیه کرد، منبع ما برای محکوم کردن جنایت علیه بشریت کدام است (Luban, 2015: 324)؟ از طرف دیگر، بن‌حبیب، آرنت را متهم به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌کند و این انتقاد را مطرح می‌کند که برخلاف آنچه آرنت در نظر دارد، نمی‌توان سپهر اخلاقی را از قضاوت سیاسی جدا کرد. در ادامه، بن‌حبیب هشدار می‌دهد که اتفاقاً در گذشته، بدسلیقگی و گسست بین‌ذهنی در قضاوت آنچه در سیاست «خوب» شناخته می‌شود، منجر به ظهور نازیسم و استالینیسم شده است (Benhabib, 2001: 199).

اما به نظر می‌رسد که بحث آرنت تا نسبی‌گرایی کشیده نمی‌شود. می‌توان گفت‌وگو را مبنایی برای نیل به عقل سلیم جهانی دانست که به نظر آرنت می‌تواند پایه قضاوت سیاسی جهان‌شمول قرار گیرد و در ادامه نیز می‌توانیم استدلال او را در پیوند با اخلاق مبتنی بر گفتمان^۳ مورد توجه هابرماس^۴ (۱۹۸۴) قرار دهیم. ظاهراً آرنت در نقد و بررسی آرای کارل یاسپرس با این بحث او که عقل، ماهیتی عمومی دارد و خردورزی و استدلال، فعالیتی تک‌نفره نیست و نوعی داد و ستد میان افراد محسوب می‌شود، موافق است (جانسون ۱۳۹۳: ۱۳۶). از همین جا می‌توان به لزوم گفت‌وگو برای نیل به اصول عقلانیت و به تبع آن اخلاق در سطح بین‌المللی رسید.

هابرماس (۱۹۸۴) بر آن است که فرایند ارتباطی به سوژه‌ها کمک می‌کند تا به تفاهم و هماهنگی درباره تفاسیرشان از جهان نائل شوند. وی اجماع جهانی را در سه حوزه،

1. Luban
2. crime of crimes
3. discourse ethics
4. Habermas

شرط رسیدن به جهان‌شهروندی می‌داند: آگاهی تاریخی مشترک جوامع به هم‌زیستی مصالحت‌آمیز با یکدیگر؛ توافقی هنجاری درباره حقوق بشر؛ و تصویری مشترک از شکل و وضعیت صلح (Habermas, 1998: 185). به نظر او، حقوق مدرن باید توجیهی اخلاقی برای درست بودن هنجارهای مورد تأکیدش داشته باشد. حقوق بین‌الملل مانند بقیه اشکال حقوق مدرن لاجرم همین وضعیت را دارد و در شرایط تکثر فرهنگی در سطح جهان که منتهی به تکثر دیدگاه‌ها درباره حقوق و هنجارها و قواعد می‌شود، ناگزیر باید به حداقلی از تفاهم که بتواند پایه مورد پذیرشی برای قواعد بین‌المللی باشد، نائل آمد و این را می‌توان با گفت‌وگوهای بین‌المللی پیش برد. این در عین حال می‌تواند با این اصل یاسپرسی - آرنهتی که ارتباط و تفاهم مانع از حفظ تفاوت‌های فرهنگی نیست و حتی از آن استقبال می‌کند (جانسون، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸) کاملاً همخوانی داشته باشد. هرچند آرنهت مسلماً با انگاره هابرماسی جهان‌شهروندی موافقتی ندارد، در روابط میان دولت‌ها قائل به امکان نیل به موازین حقوقی در جهت کاهش تعارضات است.

این بحث در هماهنگی با مناظرات جاری در نظریه سیاسی بین‌المللی درباره جهان‌وطن‌انگاری سازه‌انگارانه است. جهان‌وطن‌انگاران سازه‌انگار نیز مانند آرنهت از توسل به حقوق طبیعی برای توجیه ارزش‌های جهان‌شمول اجتناب می‌کنند و در عین حال برخلاف گفته بن‌حیب، به نسبی‌گرایی نمی‌رسند، بلکه جهان‌شمولی را بر اساس توافق جمعی تعریف می‌کنند. البته آنها بیشتر در نگاهی تاریخی مدعی آنند که ارزش‌هایی در سطح جهانی پذیرفته شده است و همین مبنای توجیه جهانی آنهاست (ر.ک: Sutch, 2001). اما نگاه به گفت‌وگو و بحث اخلاق مبتنی بر گفتمان هابرماس، گامی است در جهت خلق ارزش‌های مشترک از طریق گفت‌وگو، که به نظر می‌رسد با مبانی اندیشه آرنهت نیز سازگار است.

اما همان‌گونه که یورگن هاکه^۱ (۲۰۰۵) استدلال می‌کند، بحث هابرماس نمی‌تواند جدا از شناسایی باشد و به عبارت دیگر، گفت‌وگو تنها بر اساس شناسایی متقابل سوژگی اخلاقی امکان‌پذیر است. این هم به معنای حفظ تکثر انسانی مورد توجه آرنهت است و هم مبنای رسیدن به مبانی لازم برای تحول در حقوق بین‌الملل.

به همین ترتیب در سایر حوزه‌های روابط بین‌الملل، گفت‌وگو می‌تواند در عین حفظ جامعه بین‌المللی کثرت‌گرا که حفظ آن مورد توجه آرنت است، نیل به اهداف اخلاقی جهان‌شمول برای نهادینه ساختن «هنجارهای سیاسی و اخلاقی مشترک» را که مورد توجه نظریه انتقادی و به طور خاص اندرو لینکلتر^۱ (۱۹۹۸) نظریه‌پرداز انتقادی است، در نظر داشت. البته در اینجا نگاه آرنتی شاید در وهله نخست در تعارض با جهان‌وطن‌انگاری لینکلتر به نظر برسد، اما باید توجه داشت که هم می‌توان به «کم‌مایه^۲» بودن جهان‌وطن‌انگاری لینکلتر اشاره داشت و هم می‌توان نگاه آرنتی را حتی تا آن حد نیز پیش نبرد، بلکه در سطح نیل به اهداف مشترک اخلاقی بین‌المللی نگاه داشت.

در نهایت نمی‌توان انتظار داشت که تنها قانون‌گرایی در سطح بین‌المللی، برای مثال از طریق دادگاه کیفری بین‌المللی ICC، بتواند مشکل شر سیاسی را حل کند. آنچنان که اولریش بک (۲۰۰۲) متذکر می‌شود، ابتدا باید فرهنگ‌های متکثر بتوانند با نوعی جهان‌وطن‌انگاری (کم‌مایه) که بر اساس تفسیر خودشان از ارزش‌های انسانی شکل گرفته باشد، کنار بیایند. این مسئله با توجه به عدم توافق و تردید درباره هنجارهای جهان‌شمول، دادگاه بین‌المللی کیفری را با بحران روبه‌رو می‌کند. در این مورد، راه‌حل آرنت مبتنی بر نوعی از جهان‌وطن‌انگاری که در آن دولت‌های فدرالی بر اساس درک مشترک و اقناع در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی، قوانینی را بر مبنای توافق‌نامه‌های متقابل جهانی در جهت ایجاد نظمی مشروع و حمایت از «حقوق بشر» وضع و اجرا کنند، اثربخش خواهد بود (Owens, 2010: 81-82).

جایگاه محیط‌زیست و کره زمین در اندیشه آرنت

نظریه‌های محیط‌زیست‌گرا و عرصه سیاست سبز از دهه ۱۹۹۰ به شکلی جدی‌تر در روابط بین‌الملل مطرح شد. در نظریه‌های محیط‌زیست‌گرا، چارچوب‌های موجود روابط بین‌الملل اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پذیرفته شده و تلاش می‌شود مشکلات زیست‌محیطی در همین چارچوب‌ها اصلاح یا حل شود، اما در نظریه‌های سبز، خود ساختارها به چالش کشیده می‌شود (ر.ک: پترسن، ۱۳۹۱). آنچه در هر دو نگاه دیده

1. Linklater
2. thin

می‌شود، نگاه به محیط‌زیست رو به زوال به عنوان «مسئله» و حل آن به عنوان «هدف» است. اما آرنت از منظری دیگر یعنی خود انسان، به بحث محیط‌زیست می‌پردازد و شاید مهم‌ترین ایده‌ای که در جهت تحول نگاه به فرد و روابط بین‌الملل مطرح می‌کند، تعریف وی از انسان به عنوان «موجود وابسته به زمین»^۱ است.

در این زمینه بسیار مهم است که به تفاوت دو مفهوم «وضعیت انسان» و «سرشت انسان» در اندیشه آرنت توجه کنیم. برخلاف فیلسوفانی نظیر افلاطون و کانت که معتقدند انسان‌ها دارای سرشت^۲ ثابت و خاصی هستند، آرنت این ایده را مطرح می‌کند که انسان‌ها دارای سرشت ثابت و از پیش تعیین‌شده‌ای نیستند، بلکه وضعیت مشترکی -وضعیت انسانی- دارند. این وضعیت مشترک دارای دو بعد است: تکثر افراد انسانی و محیطی مشترک برای زیستن در کنار یکدیگر. بنابراین محیط کره زمین، بخشی از وضعیت انسان‌هاست که به انسان، هویت و به نحوی «سرشت» می‌بخشد. به گفته وی:

«وضعیت انسان با سرشت انسان متفاوت است و حتی مجموع تمام فعالیت‌های انسان و توانایی‌هایش برای وی سرشت انسانی به‌وجود نمی‌آورد... به گونه‌ای که بتوانیم بگوییم، بدون آنها این زندگی دیگر انسانی نیست. اساسی‌ترین تغییری که می‌شود در وضعیت بشر رخ دهد، عبارت است از مهاجرت انسان از زمین به سیاره دیگر. چنین حادثه‌ای، که دیگر غیر ممکن هم نیست، بدین معنا خواهد بود که انسان‌ها می‌بایست در وضعیت مصنوع انسان زندگی کنند، که با آنچه زمین در اختیار انسان می‌گذارد، شدیداً متفاوت خواهد بود» (Arendt, 1998: 10).

با توجه به تحولات اقلیمی دهه‌های اخیر (گرم شدن کره زمین، آلوده شدن دریاها، از بین رفتن جنگل‌ها)، آرنت نگران از بین رفتن طبیعت و زمینی است که بدون آن با انسان متفاوتی روبه‌رو خواهیم شد. آنچه این نگرانی‌ها را تشدید می‌کند، بی‌توجهی یا کم‌توجهی دولت‌ها و ناکافی بودن یا غیر الزام‌آور بودن قوانین بین‌المللی در ساختار کنونی نظام بین‌الملل است.

بدین ترتیب مزیت چهارچوب فکری آرنت نسبت به سایر نظریه‌پردازان محیط‌زیست

1. earthly-bound creature
2. nature

در انسان‌شناسی و مفهوم‌پردازی وی از انسان به مثابه «موجود زمینی» نهفته است. دغدغه نظریه‌پردازان حوزهٔ بوم‌شناسی ژرف‌نگر^۱، مانند آرنه نست و فلسفه زیست‌محیطی^۲ و یا اندیشهٔ سیاسی سبز^۳ مانند اندرو هابسون معمولاً یافتن بنیادهای فلسفی برای اخلاقی کردن جهان غیرانسانی یا تبدیل گونه‌های گیاهی و جانوری به نوعی سوژهٔ اخلاقی است. برای مثال دابسون (۲۰۰۷)، فلسفه سیاسی نوینی مطرح می‌کند که در آن حفظ جهان غیرانسانی، یک عمل اخلاقی تلقی می‌شود. هرچند نگاه آرنت لزوماً در تضاد با هابسون قرار نمی‌گیرد، وی از بعد متفاوتی به مسئله نگاه می‌کند. آرنت بیان می‌دارد که تغییر در زیست‌بوم انسان منجر به تغییر وضعیت انسان و در نهایت تبدیل وی به موجودی متفاوت خواهد شد. از این‌رو است که برای وی آنچه تاکنون «تاریخ انسان» نامیده می‌شود، تنها روی زمین امکان‌پذیر بوده است. اگر انسان‌ها در کره‌ای دیگر زندگی می‌کردند، وضعیت و تاریخ متفاوتی داشتند. بنابراین به خطر افتادن کره زمین به مثابه زیست‌بوم انسان را می‌توان تهدیدی برای آنچه ما تمدن انسانی می‌دانیم دانست. با توجه به اینکه محافظت از زمین در گفتمان‌های غالب روابط بین‌الملل جایگاه ویژه‌ای ندارد، می‌توان فرمول‌بندی آرنت از «وضعیت انسان» را زنگ خطری برای بازتعریف و اصلاح نظم جهانی کنونی دانست که به مسائل محیط‌زیستی، اگر نه کاملاً، بلکه عمدتاً بی‌اعتناست.

آرنت از این مسئله آگاه است که هرگونه استفاده از طبیعت به منظور فراهم کردن مواد اولیه برای سازندگی، لاجرم با تخریب طبیعت همراه است: «مواد اولیه به‌خودی‌خود محصول کار دست انسان است؛ [انسانی] که چه از طریق از بین بردن شریان زندگی، مثلاً درباره یک درخت که باید از بین برود تا به چوب تبدیل شود، یا ایجاد وقفه در روندهای کندتر طبیعت، مانند آهن، سنگ و مرمر که از دل طبیعت گسیخته می‌شوند، [آنها را] از مکان طبیعی‌شان جدا می‌کند. این عنصر از تخطی و خشونت در تمام ساختن‌ها حضور دارد و انسان سازنده، خالق جهان مصنوعات، همیشه ویرانگر طبیعت بوده است» (Arendt, 1998: 139).

1. deep ecology
2. ecophilosophy
3. green political thought

خشونت علیه طبیعت از این منظر توجیه‌پذیر است که جهان مصنوعات، محیطی باثبات^۱ برای انسان فراهم می‌کند که بتوان در آن به آنچه آرنت کنش می‌نامد، پرداخت. آنچه در اینجا در سطح بین‌المللی می‌تواند الهام‌بخش فعالیت‌های زیست‌محیطی و توسعه پایدار باشد، حفظ توازن است که باید میان بهره‌برداری از طبیعت و ایجاد محیط باثبات انسانی در نظر گرفت و از افراط در این بهره‌برداری که از ویژگی‌های جهان مدرن است، در چارچوب توافق‌های بین‌المللی کاست و احتمال ویرانی محیط‌زیست به دست انسان را کاهش داد و خشونت علیه طبیعت را متوقف ساخت. البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که نگاه آرنت به طبیعت و محیط‌زیست در نهایت نگاهی انسان‌محور است که گاه مورد انتقاد نظریه‌پردازان فلسفه زیست‌محیطی قرار می‌گیرد. در پاسخ می‌توان بیان کرد که انسان‌محوری آرنت لزوماً در تضاد با نظریه‌های اخلاق‌محور در فلسفه زیست‌محیطی و نظریه سیاسی سبز قرار نمی‌گیرد. همان‌طور که اوریوردان (۱۹۸۱) متذکر می‌شود، هر نظریه محیط‌زیستی لاجرم از نوعی انسان‌محوری برخوردار است. مسئله این است که چطور نگاه مطلقاً ابزارری به طبیعت کنترل شود و یا تغییر پیدا کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که نگاه آرنتی به روابط بین‌الملل از این نظر که برخی مفروضات بنیادین در روابط بین‌الملل (به‌ویژه واقع‌گرایی) و تأملات نظری در مورد آن را کنار می‌گذارد، لاجرم به آسانی جذب برخی نظریه‌های موجود روابط بین‌الملل نمی‌شود و حتی شاید وارد گفت‌وگو با برخی از آنها هم به سختی بتواند شد. نخست اینکه آرنت، منکر امری به عنوان «سیاست بین‌الملل» است؛ زیرا سیاست در معنای آرنتی آن با سیاست قدرت‌محور روابط بین‌الملل در تضادی کامل قرار دارد. دوم و در همین ارتباط، برخلاف نگاه دولت‌محور یا حداقل پذیرش کارگزاری و عاملیت دولت، آرنت یکسره این عاملیت را از دولت سلب می‌کند و آن را مختص به فرد می‌داند. بنابراین در نگاه آرنتی اگر از سیاست بین‌الملل سخن می‌گوییم، باید آن را در روابط میان کارگزاران انسانی جست‌وجو کنیم. سوم اینکه نقد و نفی دولت‌ملت به عنوان شکل

غالب دولت مدرن، هرچند به یک اعتبار به دلیل رویارو قرار دادن جوامع انسانی، پایه بسیاری از مشکلات بین‌المللی موجود است، واقعیتی است که بدون در نظر گرفتن آن، چندان نمی‌توان درباره روابط بین‌الملل سخن گفت و شاید نگاه آرنت را در برخی ابعاد با بیشترین محدودیت مواجه می‌کند.

در عین حال به نظر می‌رسد که می‌توان از همین نگاه متمایز و شاید در ابعادی قیاس‌ناپذیر آرنتی با بخش وسیعی از مباحث نظری روابط بین‌الملل و به طور خاص آنچه نظریه سیاسی بین‌الملل یا نظریه هنجاری می‌نامیم، به بصیرت‌هایی نیز دست یافت که این به‌ویژه -همان‌گونه که دیدیم- در مواردی از رهگذار ایجاد رابطه میان اندیشه آرنت و دیدگاه‌های مکتب انتقادی در روابط بین‌الملل و آرای اندیشمندانی چون هابرماس، هونت و لینکلتر و همچنین برخی مباحث نظریه سیاسی بین‌المللی از نگاه جهان‌وطن‌انگاران سازه‌انگار امکان‌پذیر است؛ زیرا بحث آرنت نیز مانند بحث این نظریه‌پردازان، بیشتر از آنکه در تبیین روابط بین‌الملل چنان‌که هست به کار آید، در خدمت چیزی است که به قول جان راولز (۱۳۸۵)، «نقشی جهت‌بخش» دارد.

از مهم‌ترین این بصیرت‌ها می‌توان نخست به این نکته اشاره کرد که گذار از مشکلات بنیادین روابط بین‌الملل تنها با گذار از دولت‌ملت به معنای مورد نظر آرنت یعنی واحدهای مبتنی بر ملی‌گرایی نژادپرستانه و قبیله‌گرایانه میسر است و این نقد رادیکال آرنتی بر روابط بین‌الملل موجود است که مهم‌ترین تفاوت آن با دیدگاه‌های مشابه نافی دولت‌ملت در آن است که آرنت، دولت را نفی نمی‌کند و به دنبال دولت جهانی نیز نیست، اما شکل غالب دولت مبنی بر دیدگاه‌های نژادگرایانه را نفی می‌کند.

به نظر می‌رسد عزم جهانی برای جایگزین ساختن دولت‌های مبتنی بر ملی‌گرایی نژادگرایانه با جامعه‌پذیری اولیه و ثانویه در جهت ترویج ملی‌گرایی مدنی و تاریخی امکان‌پذیر است، هرچند که ممکن است تحقق آن در آینده نزدیک قابل انتظار نباشد. درباره قدرت و برداشت متفاوت آرنتی از آن، که همان‌گونه که دیدیم با آرای برخی فمینیست‌ها همخوانی دارد، می‌توان انتظار داشت که از یک منظر آرنتی، زمانی می‌توانیم در سطح جهانی از قدرت سخن بگوییم که حاصل کنش جمعی انسانی به شکل افزایش پتانسیل‌ها باشد و در اینجا نقش روابط فراملی در شکل دادن به حقوق بین‌الملل و مانند آنها می‌تواند زمینه‌ای از تغییر در روابط بین‌الملل را جست‌وجو کرد.

خشونت و جنگ که برای آرنت «ضدسیاست» محسوب می‌شود و ویژگی‌های مهمی در نظام بین‌الملل هستند، در برابر قدرت واقعی قرار می‌گیرد، ولی راه عبور از آنها برای آرنت بیشتر از آنکه از سطح بین‌الملل صورت گیرد، باید از داخل و با اجازه ندادن به رشد تمامیت‌خواهی صورت گیرد. اما به نظر می‌رسد در اینجا آرنت بیش از حد بر تجربه شخصی خود و آلمان نازی متکی است. تجارب ده‌ها ساله نشان می‌دهد که با وجود داشتن دموکراتیک‌ترین ترتیبات در داخل، دولت‌ها می‌توانند به شدت جنگ‌طلب باشند، که این تاحدی به سرشت (به تعبیر آرنتی) نژادگرایانه دولت‌ملت بازمی‌گردد و احتمالاً بهترین راه‌حل برای آن، شناسایی تفاوت‌ها و رعایت اصل احترام در روابط میان دولت‌هاست. در عین حال باید توجه داشت که در چند دهه گذشته، راه برای رشد جامعه مدنی بین‌المللی و نوعی فضای عمومی در سطح جهانی گشوده شد که می‌تواند عرصه قدرت و سیاست‌ورزی به معنای آرنتی تلقی شود و منتقد خشونت باشد.

نگاه آرنت به قضاوت سیاسی و اخلاق سیاسی بین‌المللی در سطح بین‌الملل، بی‌شبهت به برداشت هابرماسی نیست. او نیز مانند هابرماس در کنار اجتناب از نسبی‌گرایی به دنبال چگونگی ساخت آن به عنوان یک برساخته اجتماعی است و می‌توان گفت پایه شکل‌گیری آن را می‌تواند گفت‌وگو تشکیل دهد تا در نهایت بتوان به یک اخلاق مبتنی بر گفت‌وگو در سطح جهانی دست یافت.

نگاه «زمینی» آرنت به انسان همراه با دغدغه‌های زیست‌محیطی است که در قرن بیست‌ویکم، اهمیت آن بیش از پیش آشکار شده است. شاید این بخش از آرای آرنت، ملموس‌ترین و در عین حال عاجل‌ترین قلمرو برای حرکت در جهت تحول در سطحی جهانی باشد. انتظار می‌رود که انسان به عنوان «موجودی زمینی»، با اصلاح نگاه خود به طبیعت و رابطه‌اش با آن، از تخریب بیش از پیش آن، که نوعی خودکشی جمعی برای نوع بشر را به دنبال دارد، پرهیز کند.

در کل به نظر می‌رسد همان‌گونه که خود آرنت نگاهی به جامعه مدنی به عنوان بستر قدرت و گفت‌وگو و تغییر دارد، فقط با تقویت این بخش از روابط بین‌الملل است که شاید بتوان امید به تحقق انگاره‌های او در سطح جهانی یافت. البته آرنت در این زمینه تنها نیست و بسیاری از متفکران بین‌المللی انتقادی نیز همین امید را دارند. البته می‌توان حوزه‌هایی دیگر از اندیشه آرنت را هم در پیوند با موضوعات بین‌المللی قرار داد.

بحث‌های مستقیم‌تر او در مسائلی چون حقوق بشر و جرایم بین‌المللی نیز می‌تواند همچنان از مسائل قابل طرح در روابط بین‌الملل تلقی شود.

پی‌نوشت

۱. آرنت هرگز خود را فیلسوف یا فیلسوف سیاسی نمی‌دانست. او در یکی از مصاحبه‌هایش، عبارت «نظریهٔ سیاسی» را به نوشته‌های خود نزدیک‌تر می‌داند. از نظر آرنت، فلسفه پدیدهٔ فردی است، در حالیکه سیاست به صورت ذاتی در اجتماع رخ می‌دهد. با وجود این نوشته‌های وی با اندیشه‌های فلسفی و تاریخ آن، پیوند نزدیکی دارد و از این‌رو از وی معمولاً به عنوان فیلسوف یا فیلسوف سیاسی نیز یاد می‌شود.
۲. natality: این واقعیت که زندگی انسانی با ولادت آغاز می‌شود و همین سرچشمه کنش او و تفاوت او است. در واقع امکان کنش آزادانه از اینجا آغاز می‌شود.
۳. شایان ذکر است که آرنت منتقد نوعی خاص از ملی‌گرایی است که آن را «ملی‌گرایی قبیله‌ای»^۱ می‌نامد (Arendt, 1976: 227). ملی‌گرایی قبیله‌ای در کشورهای اروپای مرکزی و شرقی ظهور یافت و ویژگی آن، تأکید بر برتری‌های درونی یک نژاد بود که در عبارت‌های مانند «خون آلمانی» یا «روح اسلاوی» نمود پیدا می‌کرد. آرنت، ملی‌گرایی قبیله‌ای را در برابر نوع دیگری از ملی‌گرایی که به عنوان مثال در فرانسه به وجود آمد قرار می‌دهد. منبع الهام ملی‌گرایی فرانسوی، تاریخ و فرهنگ یک مردم در طول تاریخ است (Arendt, 1976: 229).

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۵۹) خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۹۸) آیشمن در اورشلیم: گزارشی در ابتذال شر، ترجمه زهرا شمس، تهران، برج.
- بردشاه، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- پترسن، متیو (۱۳۹۱) «عرصه سیاست سبز»، در: نظریه‌های روابط بین‌الملل، به کوشش اسکات برچیل و دیگران، ترجمه حمیرا مشیرزاده و روح‌الله طالب آرائی، تهران، میزان، صص ۳۳۷-۳۶۹.
- جانسون، پاتریشیا آلتنبرند (۱۳۹۳) فلسفه هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- راولز، جان (۱۳۸۵) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۴) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۹) «نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل: در حاشیه اما گریزناپذیر»، سیاست جهانی ۹، ۴، صص ۳۳-۶۸.
- مورگنتا، هانس (۱۳۷۴) سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- Arendt, Hannah (1954) "Totalitarian Imperialism, Reflections on the Hungarian Revolution." *The Journal of Politics*, Vol, 20, No, 1, 5-43.
- (1970) *Men in Dark Times*, New York, Harcourt.
- (1976) *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Inc,
- (1978) *The Life of the Mind, Thinking*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- (1981) "Karl Jaspers, Citizen of the World?" in Paul A, Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Open Court.
- (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1998) *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2006) *Between past and Future*. New York, Penguin.
- (2014) *On Violence*, Cheshire, Stellar Classics.
- Beck, Ulrich (2002) "The Cosmopolitan Society and its Enemies", *Theory, Culture, & Society*, 19, 17-44.
- Beiner, Ronald (2001) "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures," in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment, Imagination, and Politics, Themes from Kant and Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 91-102.
- Benhabib, Seyla (2001) "Judgment and Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought," in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment,*

- Imagination, and Politics, Themes from Kant and Arendt, Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 183-204.
- Bernstein, Richard J (2011) "Hannah Arendt's Reflection on Violence and Power, IRIS, Nov, 3-30.
- Birmenham, Peg (2006) Hannah Arendt and Human Rights, The Predicament of Common Responsibility, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Breen, K (2007) "Violence and Power, A Critique of Hannah Arendt on the Political," Philosophy and Social Criticism 33, 3, 343-372.
- Canovan, Margaret (1999) "Is there an Arendtian Case for the Nation-State?" Contemporary Politics, 5: 2, 103-119.
- Cox, Robert (1981) "Social Forces, States and World Orders, Beyond International Relations Theory," Millennium, 10, 126-55.
- (1983) "Gramsci, Hegemony and International Relations," Millennium 12, 2, 162-175.
- Dobson, Andrew (2007) Green Political Thought. 4th ed, London, Routledge,
- Elshain, Jean Bethke (1985) "Reflections on War and Political Discourse, Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age." Political Theory, 13 (1), 39-57.
- (1995) "Feminist Themes and International Relations." In James Der Derian, ed., International Relations, Critical Investigations, London, Macmillan.
- (2008) "On Never Reaching the Coast of Utopia." International Relations 22, 2, 147-172.
- Estlund, David (2011) "What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work." Analyse & Kritik 33, 2, 395-416.
- Haacke, Jürgen (2005) "The Frankfurt School and International Relations, On the Centrality of Recognition," Review of International Studies, 31, 181-194.
- Habermas, Jürgen (1984) The Theory of Communicative Action, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1998) The Inclusion of the Other, Cambridge, MIT Press.
- (1999) "Bestiality and Humanity, A War on the Border between Legality and Morality." Constellations, 6, 3, 263-272.
- (2003) "Interpreting the Fall of a Monument." Constellations, 10., 3.
- Hayden, Patrick (2009) Political Evil in a Global Age, London, Routledge,
- Hobbes, Thomas (1998) Leviathan, London, Oxford,
- Honneth, Alex (1992) "Integrity and Disrespect, Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition," Political Theory, 20, 2, 187-201.
- Keohane, R. (1984) *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Keohane, R. and J. Nye (1977) *Power and Interdependence*. Boston: Little, Brown & Co.
- LaFay, Marilyn (2014) Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism. New York: Springer Palgrave.
- Lang, Jr, Anthony F (2005) "Governance and Political Action, Hannah Arendt on Global Political Protest," in A, Lang Jr, and J, Williams, eds, Hannah Arendt

- and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- Lang Jr., Anthony F, and Williams, John (2005a) "Introduction," in A, Lang Jr, and J, Williams, eds, Hannah Arendt and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- eds (2005b) Hannah Arendt and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- (2005c) "Between International Politics and International Ethics," in A, Lang Jr, and J, Williams, eds, Hannah Arendt and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- Linklater, Andrew (1998) *The Transformation of Political Community, Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Luban, David (2015) "Arendt on Crime of Crimes, *Ratio Juris*, 28, 3, 307-25.
- Mearsheimer, John (2001) *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton & Norton.
- Mills, C. Wright (2000) *The Power Elite*. Oxford, Oxford University Press.
- Nardin, Terry (2006) "International Political Theory and the Question of Justice," *International Affairs*, 82, 1, 449-465.
- O'Mahchdha, Felix (2016) "Violence and Responsibility," in Allyn Fives and Keith Breen, eds., *Philosophy and Political Responsibility*, Springer, 245-262.
- O'Riordan, T (1981) *Environmentalism*, London, Pion.
- Owens, Patricia (2008) "The Ethic of Reality in Hannah Arendt," in Duncan Bell, ed., *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*. Oxford, Oxford University Press: 105-121.
- (2009) *Between War and Politics, International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press.
- (2010) "Walking Corpses, Arendt on the Limits and Possibilities of Cosmopolitan Politics," in C, Moore and C, Farrands, eds., *International Relations Theory and Philosophy*, London and New York, Routledge.
- Rösch, Felix (2015) "Realism as Social Criticism: The Thinking Partnership of Hannah Arendt and Hans Morgenthau," 50, 6: 815-829.
- Schwartz, Jonathan Peter (2014) *Hannah Arendt's Theory of Political Judgment*. PhD Dissertation. Department of Political Science, Duke University.
- Steinberger, Peter J. (1990) "Hannah Arendt on Judgment," *American Journal of Political Science* 34, 3: 803-821.
- Sutch, Peter (2001) *Ethics, Justice and International Relations, Constructing an International Community*, London and New York, Routledge.
- Tickner, J, A (2000) "A Critique of Morgenthau's Principles of Political Realism," in Robert Art and Robert Jervis, eds., *International Politics, Enduring Concepts and Contemporary Issues*, New York, Addison Wesley Longman.
- Valuskaya, Olga (2017) "Text Interpretation and Textual Interpretive Categories," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)* 97, 313-319.
- Zerilli, Linda M. G (2005) "We Feel Our Freedom", *Imagination and Judgement in the Thought of Hannah Arendt, Political Theory*, 33, 158-188.