

Hannah Arendt's View on Decline of Sympathy in Totalitarian Systems

Gholamhossein Khedri*

Amir Khorram**

Abstract

The present research aims at investigating the significant relationship between totalitarian systems and moral concepts including Sympathy as a form of social responsibilities and a manifestation of personal ethics amongst the members of the society with an emphasis on Arendt's views, the well-known German-American philosopher and historiographer. She believes that Nazism and Stalinism are two instances of such ruling systems in the 20th century relying on a set of specific theoretical foundations featuring some unique characteristics that completely distinguish them from other totalitarian, democratic, etc. systems in terms of practicing politics and addressing moral concepts.

How does personal ethics decline in a society in totalitarian systems? Which methods are used to undermine social responsibility amongst people? Arendt observes that to achieve these goals, such political systems at first convert the society into a mass society through the special tools they own such as extensive promotion of their ideas, intimidation, and spread of some particular ideologies. In fact, they are similar to the people marooned in the wilderness. Finally, the people enslaved by the totalitarian ruling systems find some ethical concepts such as Sympathy completely meaningless.

Keywords: Hannah Arendt, Totalitarian, System Sympathy, Moral Concepts, Decline.

* Associate Professor at Department of Philosophy, Theology and Ethics of Payame Noor University, Tehran, Iran (Corresponding Author), gh.khedri@pnu.ac.ir

** Master of philosophy, omidbzrgn@gmail.com

Date received: 2022/05/13, Date of acceptance: 2022/07/04



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

زوال همدلی در نظام‌های تمامیت‌خواه از منظر هانا آرننت

غلامحسین خدري*

امیر خرم**

چکیده

ارتباط معنادار میان نظام‌های تمامیت‌خواه و مفاهیم اخلاقی از جمله همدلی به عنوان شکلی از مسئولیت‌های اجتماعی و جلوه‌ای از اخلاق فردی آحاد جامعه از منظر آرننت دغدغه این تحقیق است.

چگونه در نظام‌های تمامیت‌خواه، اخلاق فردی در جامعه مضمحل و با چه شیوه‌هایی حس مسئولیت‌های اجتماعی از جمله همدلی در میان آحاد مردم نابود می‌گردد. از منظر آرننت شیوه این نظام‌های سیاسی چنین است که با ابزارهای ویژه مانند تبلیغات گسترده، ارعاب، و ترویج ایدئولوژی‌های خاص جامعه را به سمت جامعه‌ای توده‌ای تبدیل می‌کنند. بدین طریق که جامعه به توده‌ای صرفاً متشکل از جمعی از انسان‌ها مبدل می‌گردد و سرانجام در این حکومت‌ها، مفاهیم اخلاقی همچون همدلی معنا و مفهوم خود را نیز از دست خواهد داد.

مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا نزد آرننت به عنوان یک نظریه‌پرداز تأثیرگذار در فلسفه سیاسی معاصر به ارزیابی و سنجش‌گری میان ارزش‌های والای انسانی به‌ویژه همدلی با ساختار نظام‌های تمامیت‌خواه پرداخته و اضمحلال مفاهیم اخلاقی همانند همدلی را نشانه رود. به‌چالش کشانیدن مفهوم همدلی در فلسفه اخلاق و سیاست نزد وی امر بدیعی است.

کلیدواژه‌ها: آرننت، نظام‌های تمامیت‌خواه، همدلی، مفاهیم اخلاقی، زوال.

* دانشیار گروه فلسفه، کلام و اخلاق دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، gh.khedri@pnu.ac.ir

** کارشناس ارشد رشته فلسفه، omidbzrgn@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۳



۱. مقدمه

آیا امکان سازگاری میان عالم سیاست و اخلاق وجود دارد؟ و آیا اساساً باید چنین باشد؟ یا اینکه این دو، به دو حوزه مستقل و متمایز از همدیگر تعلق دارند؟ این پرسش از آنجا اهمیت می‌یابد که قبول داشته باشیم اخلاق در حالی که در پی تعالی دادن ارزش‌های پسندیده انسانی است، هدف سیاست همانا تأمین مصلحت و سود عمومی است و در موارد متعددی این مصلحت‌خواهی می‌تواند با ارزش‌های مورد قبول در اخلاق ناسازگار باشد. روشن است که نسبت‌سنجی میان اخلاق با سیاست، اختصاص به دوره و فرهنگ خاصی نبوده و در همه دوران‌ها کسانی به این مسئله پرداخته و کوشیده‌اند درباره امکان سازگاری یا ناسازگاری آن دو، موضعی خاص را دنبال نمایند. این مسئله «از مسائل اساسی فلسفه سیاسی است که مرز نمی‌شناسد و در همه تمدن‌ها مطرح شده است» (فروند و نادرزاد ۱۳۷۵: ۶۵). سنجش‌گری میان اخلاق و سیاست، نتایج عملی گسترده‌ای دارد که ماحصل آن پایبندی یا عدم پایبندی نظام‌های حاکمیتی به اصول اخلاقی را می‌تواند در پی داشته باشد. اگر ادعا شود که اخلاق و سیاست از یکدیگر جدا هستند، لازمه‌اش آن است که انتظار پایبندی به اصول اخلاقی را از حاکمان نداشته باشیم و عملکرد آن‌ها را براساس معیارهای اخلاقی نسنجیم و تنها معیار را کارآمدی حکومت‌ها بدانیم. اما اگر ادعا کردیم که نظام‌های سیاسی باید اخلاقی باشند، آن‌گاه باید در مواردی که میان اصول اخلاقی و منافع دولتی تعارضی پیش می‌آید، تکلیف خودمان را روشن کنیم و کفه معیارهای اخلاقی را بر کارکردهای سیاست‌ورزی غلبه دهیم. «تونیکودی»^۱، یکی از محققان معاصر، تصویری منفک و مجزا از اخلاق و سیاست را ارائه می‌دهد. وی در مقاله‌ای با عنوان «تقابل سیاست و اخلاق در مسئله دست‌های آلوده» می‌کوشد تا این واقعیت تلخ را اثبات نماید که اساساً سیاست با پاکدامنی سازگار نیست و هر که می‌خواهد به عرصه سیاست وارد شود، باید هرگونه بدنامی، رذالت، تباهی، و آلودگی را بپذیرد، چراکه اقتضای سیاست و وضعیت بشر چنین است و نمی‌توان از آن گریخت. تعبیر «دست‌های آلوده» (problem of dirty hands) را مایکل والزر^۲ در دهه هفتاد میلادی وارد ادبیات سیاسی کرد. مقصود از این اصطلاح آن است که دولت‌ها گاه به دلایل متعددی به خصوص در شرایط جنگی ناگزیر از اتخاذ رویه‌ای می‌شوند که با عمیق‌ترین اصول اخلاقی بشری ناسازگار و عملاً به زیر پا نهادن آن اصول می‌انجامد (Encyclopedia of Ethics 2001: 407). جوهره اصلی این نظریه آن است که باید میان قواعد اخلاق و الزامات سیاست تفاوت قائل شد و براساس واقعیت و با در نظر گرفتن منافع و مصالح، به اقدام سیاسی دست زد، ولو به زیر پا نهادن تمام ارزش‌های اخلاقی منجر گردد.

یوهانا کوهن آرنت (Hannah Arendt) (۱۹۰۶-۱۹۷۵)، فیلسوف و تاریخ‌نگار مشهور آلمانی - آمریکایی در سال ۱۹۰۶ میلادی در لیدن واقع در نزدیکی هانوفر آلمان و در یک خانواده مرفه یهودی چشم به جهان گشود. والدین وی اگرچه لیبرال و غیرمذهبی بودند، اما هانا را با این روحیه تربیت کردند که در مقابل یهودستیزی ساکت ننشیند. وی پس از پایان دوره متوسطه و در ۱۸ سالگی وارد دانشگاه ماربورگ شد و تحصیل خود را در رشته‌های فلسفه، ادبیات یونان، و الهیات مسیحی در دانشگاه ماربورگ آغاز کرد، ولی پس از چندی تحصیلات خود در ماربورگ را رها کرد و به دانشگاه هایدلبرگ رفت و رساله دکترای خود را در فلسفه در سال ۱۹۲۶ با عنوان «مفهوم عشق از نظر آگوستین قدیس» با کارل یاسپرس، فیلسوف بزرگ آلمانی، گذراند که بدان روزگار از منتقدان سرسخت آرای هایدگر و تفکر محافظه‌کارانه بود. هانا آرنت که از دوران تحصیل در دانشگاه هایدلبرگ به بعد به یکی از بانفوذترین و خوش‌فکرترین رهبران چپ آلمان بدل شده بود، از مخالفان سرسخت نازی‌های آلمان و از مدافعان شوراهای انقلابی چپ بود. در سال ۱۹۳۳ آرنت به مدت هشت روز به زندان افتاد. چند روز پس از آزادی مشروط به پاریس فرار کرد. در سال ۱۹۴۰ دولت فرانسه، که جنگ با آلمان را پیش‌بینی می‌کرد، کلیه اتباع آلمان را به اردوگاه جمعی فرستاد. پس از حمله آلمان و تسلیم فرانسه، آرنت با استفاده از هرج و مرج ناشی از اشغال، از اردوگاه گریخت و خود را به مناطق اشغال‌نشده رساند. پس از مدتی آوارگی سرانجام به آمریکا مهاجرت کرد و در آنجا استاد کرسی نظریه‌های سیاسی را بر عهده گرفت. وی بیش‌تر وقت خود را صرف تدریس و نوشتن آثار مهم در فلسفه سیاست کرد. دغدغه‌های مهم آرنت عبارت از خودکامگی، ماهیت شر، و تضعیف مشارکت عمومی در روند سیاسی بود.

کتاب مشهور هانا آرنت با عنوان *ریشه‌های تمامیت‌خواهی* در سال ۱۹۵۱ به زبان انگلیسی منتشر شد. این کتاب آرنت را به یکی از مشهورترین و بانفوذترین نظریه‌پردازان دوران خود بدل و کتاب قدرت و قهر، که در فارسی به خشونت ترجمه شده است، از مهم‌ترین آثار هانا آرنت، جایگاه او را چون یکی از نظریه‌پردازان بزرگ قرن بیستم تثبیت کرد. نسخه آلمانی همین اثر در سال ۱۹۵۵ به چاپ رسید. آرنت در این اثر با رژیم‌های توتالیتر ناسیونال سوسیالیستی و استالینیستی از نظر سیاسی تسویه حساب کرده است. این اثر بازتاب گسترده‌ای در میان متفکران و محافل سیاسی جهان داشت و آوازه هانا آرنت را به عنوان اندیشمند سیاسی تثبیت کرد. هانا آرنت در این کتاب و در دیگر آثار خود نقدی عمیق، نو، و ساختاری از مباحثی چون نسبت روان‌شناسی توده‌ها و حکومت‌های توتالیتر، نسبت عرصه عمومی و خصوصی، و نسبت آزادی و فردیت با قدرت سیاسی به دست می‌دهد. از آثار مهم دیگر آرنت می‌توان به سرچشمه‌های

توتالیتراریسم، خشونت، انسان در عصر ظلمت، و وضع بشر اشاره کرد. سرانجام وی در سال ۱۹۷۵ درگذشت.

حوادث قرن بیستم آرنست را به سنت فلسفه اخلاق پیش از خود بدبین کرده بود. از نظر آرنست، چیرگی توتالیتراریسم خیلی از پیش فرض‌های سنت فلسفه اخلاق را به چالش می‌کشد. در واقع ظهور توتالیتراریسم (totalitarianism) نشان داد که چگونه ترور و خشونت می‌تواند به سرعت هرگونه شرایط برای ظهور اخلاق از صحنه اجتماع را از بین ببرد. آثار سیاسی آرنست آشکارا نشان می‌دهد که وی گرچه تحت تأثیر کانت، هگل، نیچه، و هایدگر بوده است (بشیریه ۱۳۸۴: ۱۳۱)، اما با وجود تمامی احترامی که برای کانت قائل بود، فکر نمی‌کرد که فهمیدن درست و غلط و تشخیص خیر از شر تنها ریشه در توانایی عقل عملی ما داشته باشد. برای آرنست، اخلاق پیش شرط فلسفه‌ورزی است. با توجه به همین رویکردهای ایجابی وی به اخلاق او فلسفه را به سطحی بالاتر از صرف اندیشیدن ارتقا می‌دهد، یعنی سطحی که در آن فیلسوف باید بتواند قبل از هر چیز با وجدان خود کنار بیاید. نتایج سخن و عمل خود را در حوزه عمومی در نظر داشته باشد و مسئولیت آن‌ها را نیز برعهده گیرد و سرانجام بداند که با داوری خود وارد جهان می‌شود و او این جهان را چه بخواهد و چه نخواهد با دیگران در اشتراک دارد. در نظر وی نازیسم و استالینیزم به عنوان دو نمونه قرن بیستمی از اینگونه نظام حاکمیتی در جامعه با تکیه بر مبانی نظری خاص، واجد ویژگی‌ها و خصوصیات منحصر به فردی هستند که کاملاً آن‌ها را از دیگر نظام‌های اقتدارگرا، دموکراتیک، و غیره در سیاست‌ورزی و مواجهه با مفاهیم اخلاقی ممتاز می‌سازد.

از منظر آرنست همدلی به معنای توانایی خود را به جای دیگران قراردادن نقش مهمی در توجه، اعتنا، و مشارکت افراد در حیات اجتماعی انسانی دارد. مشخص است که هرچه افراد توانایی این را داشته باشند که خود را به جای دیگران و در موقعیت آن‌ها قرار دهند، به همان میزان توانایی مشارکت، نوع دوستی، توجه، و اعتنای اجتماعی در آن‌ها بالاتر و به تبع میزان بی‌تفاوتی در آن‌ها کم‌تر خواهد شد. وی خود را پیرو نظریه دانیل لرنر^۳ در باب همدلی و ارتباط آن با بی‌تفاوتی می‌داند که کاهش احساس همدلی در افراد به بی‌تفاوتی اجتماعی منجر می‌گردد (امیرشیرزاد ۱۳۹۲: ۳۱). فرض اساسی لرنر این است که همدلی به معنی توانایی خود را به جای دیگران قراردادن صرفاً در جوامعی رخ می‌دهد که مشارکت انسانی قابل توجه است (مسعودنیا ۱۳۸۰: ۱۶۲). لرنر با طرح مفهوم همدلی و شخصیت انتقالی به معنی اینکه شخص این توانایی را در خود ببیند که خود را در جای دیگری بگذارد، به دنبال شناسایی ابعاد روانی و

آمدگی ذهنی افراد در پذیرش تجدد و نوآوری است. انسان‌ها در این جامعه دیگر نسبت به وضعیت سایر اعضای جامعه خود هیچ حس مشترکی نخواهند داشت و تنها و صرفاً به صورت جامعه توده‌ای (mass society) از آدم‌ها، که در کنار هم زندگی می‌کنند، هستند بی‌آنکه در اندیشه خود مفهومی از زندگی جمعی داشته باشند و یا به ارتباط و پیوستگی‌های میان خود و سایر افراد جامعه بیندیشند، بلکه آنان بسان افرادی رهاشده در بیابان برهوت می‌گردند.

۲. پیشینه و وجه نوآوری تحقیق

آرنت نظریه‌پرداز، تئورسین سیاسی، و متفکر اعجوبه آلمانی - آمریکایی قرن بیستمی است که آرا و عقاید قدرتمندش تأثیرات شگرف و عمیقی از خود بر متفکران هم‌عصر و پساخودش بر جای گذاشت، گرچه در متون فارسی هنوز خیلی کار منسجمی درخصوص افکار و اندیشه‌های وی صورت پذیرفته است، اما به نظر می‌رسد هنوز جای کار بسیاری دارد. درخصوص پیشینه تحقیق، گرچه تحقیقات متعدد و متفاوت و با رویکردهای متنوعی تاکنون درخصوص افکار و آرای نظام فکری هانا آرنت به‌گونه‌ای محدود صورت پذیرفته که برای مثال شاهکار ۴۴۸ صفحه‌ای وی به نام وضع بشر، که در سال ۱۹۵۸ میلادی منتشر و توسط مسعود علیا ترجمه و در سال ۱۳۹۰ در معرض فارسی‌زبانان قرار گرفت، است که می‌کوشد تا آدمی را از سال‌های خواب غفلت بیرون بیاورد و در نتیجه بیانی از وضعیت گذشته، حال، و آینده بشر ارائه و ترسیم نماید که در جای خود بسیار خواندنی است. در همین خصوص است که در مقاله‌ای تحت عنوان «نسبت سیاست و فهم در منظومه فکری هانا آرنت» نویسنده مقاله بر این عقیده است که آرنت انسان و امر سیاسی و نیز مقوله فهم را در دل چهارچوبی واحد و از منظر رویکردی فراگیرتر می‌بیند و نگاهی پدیدارشناسانه و تفسیری نسبت به انسان، جهان، فهم جهان، و نیز امر سیاسی دارد که تمام تلاشش این است که جوانب آن را با دقت تمام بکاود. در مقاله‌ای دیگر با عنوان تبیین «اصول تربیت شهروندی مبتنی بر اصول فلسفه هانا آرنت» نویسنده می‌کوشد تا با کندوکاو در نظام فکری وی به مبانی شهروندی آرنتی به عنوان ویژگی‌های مقوم اینگونه شهروندی شامل اموری همچون خودانگیختگی، انکشاف، بسط اندیشه، ناهمسانی، تصدیق و دگرپذیری، تمرکززدایی، تعامل پایدار، و فرایندمداری برای تربیت شهروندی برسد. در مقاله‌ای دیگر نیز با عنوان «نقد تعلیم و تربیت مدرن با بازخوانی اندیشه‌های تربیتی هانا آرنت» و همچنین مقاله «روش‌شناسی هانا آرنت در فهم پدیده‌های سیاسی» و باز در عنوان تحقیقی با عنوان «بازجست تفکر سیاسی در اندیشه هانا آرنت» تلاش شده تا از جلوه‌های متفاوتی از

افکار و اندیشه‌های آرنت پرده‌برداری شود، اما با تحقیقی که در این مسوده انجام داده‌ام به نظر می‌رسد که در هیچ مقاله و یا اثر مکتوبی یافت نشده است و یا حداقل به طور مشخص به مفاهیم اخلاقی از جمله صفت همدلی در نزد آرنت در نظام‌های سیاسی از جمله حکومت‌های توتالیتر تاکنون بدان پرداخته نشده است و از این جهت این اثر کاملاً نوآورانه است. دیگر ویژگی آن این است که با دقت و تمرکز بر معنایی واژه همدلی و تمایز آن با همدردی تلاش آن دارد تا به واکاوی این مفهوم اخلاقی در یک نظام سیاسی توتالیترسیم از منظر آرنت بپردازد. در واقع این مقاله به‌گونه‌ای بینارشته میان علم اخلاق و دانش سیاست است و در این درصدد است تا پلی میان این دو دانش بشر بزند و در یک نظام سیاسی آنان را بکاود. دانش نظام‌های سیاسی سخت به مفاهیم اخلاقی نیازمند است، چنانچه مفاهیم اخلاقی نیز برای تدوین و پایداریشان نیازمند سلطه سیاست‌های روا و شایسته در حکومت‌های پسندیده و کارآمد هستند و نتیجه آنکه در تعامل میان این دو می‌توان به تعادل اخلاقی انسانی مطلوب، که نیاز واقعی بشر امروزی است، نائل گشت. این مقصود در واکاوی این مفاهیم در نظام‌های سیاسی مختلف میسور و مقدور می‌گردد و این مقاله نیز به دنبال سنجش‌گری و ارزیابی مفهوم اخلاقی همدلی در نظام‌های توتالیتر است.

۳. چهارچوب (philology) مفهوم همدلی

نظریه همدلی (empathy) تاریخچه‌ای طولانی داشته و به اواخر قرن نوزدهم برمی‌گردد. کلمه لاتین همدلی از واژه آلمانی *einfuhung* به معنای ادراک زیبایی و کلمه یونانی *empathia*، که به معنای فهم عواملی فراتر از خود است، اقتباس شده است. در اواخر قرن نوزدهم واژه *einfuhung* برای بیان همدردی و همدلی استفاده می‌شد. بعدها ادوارد تیچنر واژه لاتین کنونی همدلی را از کلمه *einfuhung* ترجمه کرد (خدابخش و دیگران ۱۳۹۰: ۳۹). همدلی به عنوان یک توانایی بی‌نظیر در ارتباط با دیگران از هنگام تولد حضور داشته و به طور افزایشی از نوزادی و کودکی تا نوجوانی متحول می‌گردد و به بالاترین مرحله خود در اواخر دوران نوجوانی می‌رسد (Albireo 2015: 48). ساختار و کاربست مفهوم همدلی بیش‌تر در حوزه‌های متفاوت علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، کردارشناسی، علم عصب‌شناختی، و روان‌پزشکی تا فلسفه مورد توجه قرار گرفته است (سیدمحمدی ۱۳۹۳: ۱۰۲). همدلی مفهومی روان‌شناختی - اجتماعی دارد و بنا به تعریف عبارت است از «اقدامی در جهت ارتباط با دیگران و به منظور درک من دیگر یا به‌عنوان یک فرد دیگر و در جهت پیش‌بینی حدود و توانایی‌های او» (کازنو ۱۳۶۵: ۳۱۵).

استرایر همدلی را به عنوان توانایی عاطفی برای تجربه هیجان‌های دیگران و پاسخگویی به احساسات آن‌ها تعریف کرده است (Strayer 1987: 386). در مطالعات انجام‌شده در زمینه همدلی، گاهی تمرکز اصلی روی همدلی‌شناختی (درک هوشمندانه حالات ذهنی فرد دیگر که اخیراً با تئوری ذهن مرتبط شده است) و گاهی روی همدلی هیجانی (مالکیت عکس‌العمل‌های عاطفی مناسب در زمان مواجهه با حالات عاطفی مربوط به فرد دیگر) بوده است (Albireo 2015: 89).

براساس لغت‌نامه وبستر همدلی عبارت‌اند از: توانایی درک، آگاهی و حساس‌بودن و کسب تجربه‌های جایگزین احساسات، اندیشه‌ها، و تجربه‌های سایر افراد. کلیدهای کاربرد مؤثر این مهارت بر یادگیری، نحوه ارائه بازخورد مناسب بر نوع احساسات سایر افراد، و چرایی بروز آن تأکید دارد. همدلی، توانایی مطالعه افراد از طریق ورود به مرکز بیان درون‌دادهای ایشان است. اولین مرحله آن است که با رعایت احترام فرد، توجه خود را به وی نشان دهیم و به دنبال گوش‌دادن و درک واقعی از عملکردها و هیجانات او باشیم. این امر مستلزم به کارگیری سطوح مشابهی از آگاهی است که آن را در خودآگاهی هیجانی مربوط به خودتان رشد داده‌اید. ما به منظور تمرین همدلی باید از تفاوت‌های خودمان و سایر افراد آگاه باشیم.

همدلی شبیه به دلسوزی و همدردی (empathy) نیست. همدلی با همدردی در عین حال که تفاوت معنایی دارند، اما از جنبه عاطفی (شناخت احساسات دیگران و سهیم‌کردن خود در آن احساسات)، ارتباط نزدیکی با هم دارند. ما در زمان همدردی فاصله شاخص خود را از دست می‌دهیم و برای فرد دیگری که احساس مشابهی با ما دارد، شناخته می‌شویم. اگر او ناراحت باشد، ما نیز غمگین می‌شویم. اگر او به شدت برانگیخته باشد، ما هم مثل او رفتار می‌کنیم، چراکه همدردی و دلسوزی مؤلفه اصلی صداقت و وفاداری است. از طرف دیگر، وقتی استقلال کم‌رنگ شود، دلسوزی می‌تواند به وابستگی یکدیگر تنزل پیدا کند. در این حالت فرد فعلیت خود را از دست داده و به سمت حالت درماندگی کشیده می‌شود. توانایی رشد و حفظ روابط بین‌فردی طولانی‌مدت و عمیق، برخورداری از همدلی سالم است. وقتی همدلی را پیشه خود قرار می‌دهیم، انگیزته می‌شویم تا به سایر افراد توجه کنیم. ما به واسطه ملاحظه دقیق روابط خود بر مبنای ابعاد چندگانه به سایر افراد ملحق می‌شویم؛ یعنی از طریق توجه به آنچه که افراد با کلام خود و همچنین از طریق آهنگ کلام آن‌ها و حتی عنایت به ارتباطات غیرکلامی ایشان ابراز می‌نمایند (هاگس و دیگران ۱۳۸۸: ۱۰۰). در نتیجه همدلی، گام‌نهادن با

فرد دیگر به مکان‌های عمیق‌تر وجود اوست، در حالی که هنوز جدایی نیز تا اندازه‌ای حفظ می‌شود. همدلی، به معنای تجربه‌کردن احساسات طرف مقابل بدون از دست دادن هویت خود و پاسخ دقیق به نیازهای او بدون آلوده‌شدن در آن‌هاست.

۴. ویژگی‌های نظام مبتنی بر توتالیتراریسم (totalitarisme) در نسبت با مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی

نظام‌های تمامیت‌خواه یا توتالیتیر به نظام‌هایی اطلاق می‌گردد که خواهان سیاست‌گذاری، نظارت تام، و کنترل بر کلیه امور اجتماعی، اقتصادی، و خصوصی شهروندان و برکناری کلیه رقبا و مخالفان از طریق ترور، خفقان، و انحصارگری در حوزه قدرت سیاسی هستند. در این گونه رژیم‌ها دولت آنچنان کلیه عرصه‌های زندگی انسانی را تحت نفوذ و سیطره خویش قرار می‌دهد که جایی برای حریم شخصی و خصوصی افراد باقی نمی‌ماند. برای این کار نخست لازم است که فرد نتواند فکر کند. اولین چیزی که در این حالت اتفاق می‌افتد از دست رفتن حس همدلی است. اینکار نیازمند یک اتوریته مشروع است. گام‌هایی که اتوریته مشروع انجام می‌دهد از نگاه آرنت به ترتیب زیر است:

۱. در اولین قدم، حکومت سعی می‌کند تصویر یک انسان بی‌نقص و کامل را تلقین و او را برای مردم الگو قرار دهد.
۲. مرز میان ما که مایلیم انسانی کامل و بی‌نقص باشیم با انسان‌های ناقص و پرعیب، هر لحظه پررنگ‌تر می‌شود.
۳. نفرت ما از آن‌هایی که نمی‌خواهند کامل شوند، رفته رفته افزایش می‌یابد.
۴. در آخرین مرحله کینه، بی‌رحمی، و جنایت برای انسان‌های کمال‌گرا به امری عادی تبدیل می‌شود. در این مرحله حس همدلی نسبت به دیگران و مسئولیت‌پذیری اجتماعی به پایین‌ترین میزان خود در فرد می‌رسد.

این فرایند در نهایت به جایی می‌رسد که برای کسانی مانند آدولف آیشمن (مسئول پروژه آدم‌سوزی در اردوگاه‌های آشویتس و داخائو در حکومت هیتلر)، جنایت به امری پیش پا افتاده و عادی تبدیل می‌شود.

اینک پرسش اصلی که در اینجا مطرح می‌گردد، این است که چطور انسان‌هایی که باور قوی به ارزش‌های اخلاقی دارند و در سایر بخش‌های زندگی دل‌رحم هستند، اینگونه حس

همدلی خود را نسبت به سایر مردم از دست می‌دهند (آرنت ۱۹۵۱: ۲۶۲). پاسخ آلبرت بندورا، روان‌شناس برجسته کانادایی، استاد دانشگاه استنفورد، و واضع «نظریه شناختی اجتماعی»، به این پرسش چنین است: «افراد معمولاً دست به اعمال ناپسند نمی‌زنند، مگر آنکه جنبه‌های غیراخلاقی آن اعمال را برای خودشان توجیه کرده باشند». او این حالت را «غیرفعال کردن کنترل درونی» می‌نامد، اما این اتفاق (از میان رفتن حس همدلی نسبت به سایرین) چگونه روی می‌دهد؟ پروفیسور بندورا چند مکانیسم شناختی - روانی را، که می‌توانند باعث «غیرفعال شدن کنترل درونی» افراد شوند، توضیح می‌دهد:

۱) توجیه اخلاقی: با تأکید بر اهداف متعالی، رفتار غیراخلاقی طوری توجیه می‌شود که قابل دفاع یا حتی ستایش‌آمیز به نظر برسد. شستشوی مغزی هم مثالی از این روش است. تروریست‌های انتحاری با همین روش‌ها مثل پاک‌کردن زمین از گناه و رفتن به بهشت موعود اقناع می‌شوند.

۲) تلطیف لغوی یا حُسن تعبیر: نامگذاری یک فعل غیراخلاقی با کلمات متفاوت که چهره آن را می‌پوشاند. فرماندهان در ابوغریب از لفظ «نرم‌کردن» به جای شکنجه‌کردن استفاده می‌کردند و رهبران نازی کشتار یهودیان را «پاکسازی اروپا» می‌نامیدند. نمونه‌های دم‌دستی‌تر این روش استفاده از «اختلاس» به جای دزدی و «شیطنت» به جای خیانت‌های جنسی در ازدواج است.

۳) مقایسه با دیگران: در این روش فرد با مقایسه رفتار خود با نمونه‌هایی بدتر از سوی دیگران، از عذاب وجدان خود کم می‌کند. «آنقدر تو این کشور دزدی میشه که از زیر کار در رفتن ما، در مقابل آن چیزی نیست».

۴) جابه‌جایی یا تقسیم مسئولیت: فرد در این حالت مسئولیت را به گردن یک منبع خارجی می‌اندازد یا آن را میان جماعت بزرگی تقسیم می‌کند. در قتل عام «می‌لای» یک گروه از سربازان آمریکایی پانصد غیرنظامی ویتنامی را شکنجه کردند، مورد تجاوز قرار دادند، کشتند، و بدن بعضی‌ها را مثله کردند. وقتی ۱۴ نفر از افسران بابت این ماجرا محاکمه شدند مسئولیت را به گردن مافوق انداختند و البته رفع اتهام هم شدند!

۵) انسانیت‌زدایی از قربانی: منطق کلی این روش، مادون انسان در نظر گرفتن سایرین است. هرچه کیفیت انسانی قربانی بیش‌تر خدشه‌دار شود، آسیب‌رساندن به او سهل‌تر می‌شود. کاکاسیاخواندن برده‌ها، کم‌عقل دانستن زنان، و ... در واقع پیش‌درآمدی برای همین گونه رفتارهاست.

۶) مقصردانستن قربانی: در این روش خود قربانی مسبب اصلی شرارت قلمداد می‌شود. کارگرانی که بدرفتاری کارفرما را دلیل دزدی خود می‌دانند، یا متجاوز می‌گویند سر و وضع قربانی تحریک‌آمیز بوده، نمونه‌هایی از این مکانیسم هستند (Bandura 2016: 361).

مشابه همین دیدگاه را اریک فروم (Erich Fromm)، روان‌شناس برجسته آلمانی - آمریکایی، در کتاب *گریز از آزادی* به گونه دیگری مطرح می‌نماید. فروم معتقد است که آزادی نیز جزئی از مسئله کلی روابط شخص با دیگران و اجتماع است. وقتی به مرحله‌ای از عمر رسیدیم که علایق نخستین میان کودک و والدین کم‌کم می‌گسلد و سیر تعیین و تشخیص شروع می‌شود و باید رفته‌رفته در برابر جهان و حوادث تنها بایستیم، دو راه پیش پا داریم: یا اینکه برای اجتناب از تنهایی و ناتوانی به دیگران تسلیم شویم و زمام اختیار در کف آنان بگذاریم تا هم از مسئولیت تصمیم برهیم و هم احساس ایمنی کنیم، یا با عشق و کار خلاق و خودانگیخته با جهان و جهانیان مرتبط شویم و بر موجودیت آنان به دیده احترام بنگریم، ولی فردیت خویش را نیز از دست ننهیم. بیماری انسان عصر ما به تشخیص فروم ناشی از انتخاب راه اول است. قدرت‌هایی که به خاطر رفع ناتوانی و نایمنی بدن‌ها پناه می‌بریم یا از آن افراد و یا متعلق به مؤسسات و نهادهای جامعه است، ولی به هر حال اگر ماهیتشان چنان باشد که میان آن‌ها و هدف رشد و پرورش فردی انطباق به وجود نیاید، معنای این تسلیم جز «گریز از آزادی» و آلت قرارگرفتن و تنهایی و ناتوانی بیش‌تر چیزی نخواهد بود (فروم ۱۹۴۱: ۱۲۰-۱۲۱).

آرنت نیز در بیان مشخصه‌های نظام‌های توتالیتیر از سه مؤلفه نام می‌برد. نخست تنهایی. آرنت اعتقاد دارد که تمامیت‌خواهی هنگامی وارد سپهر سیاسی شد که باتوجه به افول طبقات، جوامع و خانواده‌ها، تنهایی تبدیل شده بود به «تجربه روزمره توده‌های رو به رشد قرن ما». تمامیت‌خواهی خود را برپایه تنهایی و برپایه تجربه متعلق‌نبودن مطلق به جهان قرار می‌دهد که در شمار افراطی‌ترین و نومیدانه‌ترین تجربه‌های بشر است. تنهایی به نوبه خود، هر کسی را مستعد پذیرش ایدئولوژی وحشت می‌کند. وی سه نوع تنهایی را مشخص می‌کند: تنهایی مثبت که انسان در آن خلوت کرده و تفکر می‌کند؛ تنهایی به معنای منزوی‌بودن که نتیجه نابودی حوزه سیاسی و عمومی در دولت‌های خودکامه و اقتدارطلب است؛ نوع سوم تنهایی به معنای با خود نبودن و با دیگری نبودن است که ویژگی انسان توده‌ای در جامعه توتالیتیر است. دوم: ایدئولوژی که دومین خصوصیت این شکل از نظام‌های سیاسی است، به خاطر منطقی که در ذات خود دارد و انمود می‌کند که رازهای تمامی فرایندهای تاریخی، اعم از گذشته، حال، و آینده، را می‌داند. در حالی که نظام‌های اقتدارگرا بر مردم تسلط یافته، اما به حریم خصوصی

آن‌ها (از جمله افکار و اندیشه‌های مردم) ورود نمی‌کنند، اما ایدئولوژی در نظام‌های تمامیت‌خواه به کمک تنهایی و وحشت (ترور) به زندگی خصوصی مردم نیز تجاوز می‌کند. عقل سلیم را تخریب می‌کند و با ثباتی انکارناپذیر بر افکارشان سلطه می‌یابد. تفکر ایدئولوژیک هرگونه رابطه‌ای را با واقعیت از میان برمی‌دارد. توتالیتراریسم از طریق ایدئولوژی به دو شیوه شرایط جامعه توده‌ای را تشدید می‌کند: یکی از طریق ویران کردن روابط میان انسان‌ها و اخلاق اجتماعی. دیگری از طریق ویران کردن روابط ادراکی انسان‌ها با واقعیت. توتالیتراریسم معتقد است انسان کاملاً منزوی بهترین گزینه است، چراکه هیچگونه پیوند اجتماعی با خانواده و دوستان ندارد. توتالیتراریسم جنبش توده‌هایی است که تنها وجه مشترک آنان بی‌هنجاری، احساس ناچیز بودن، سرگشتگی، و گسیختگی است. سومین خصوصیت این نوع از حکومت‌ها نیز وحشت یا ترور است. نظام اجتماعی توتالیتراریسم از دهشتناک‌ترین نظام‌های اجتماعی است که بشریت معاصر آن را تجربه کرده است. نظامی به مراتب خشن‌تر از دیکتاتوری‌های پیشین که با استفاده از تکنولوژی مدرن و استفاده از خشونت، موج وسیعی از وحشت به وجود می‌آورند. هانا آرنت، توتالیتراریسم را به عنوان نظامی ضدانسانی معرفی می‌کند که بدیهی‌ترین حقوق انسان‌ها را نیز تضییع می‌نماید. خشونت این نظام‌ها فقط با رجوع به ویژگی‌های قانونی و ایدئولوژیک آن‌ها قابل فهم است. در این ایدئولوژی، جنون جمعی ممکن می‌شود. نظام‌های اقتدارگرا با بیرحمی علیه مخالفان خود یا کسانی که گمان می‌برند مخالف آن‌ها باشند، از خشونت استفاده می‌کنند. اما این نظام‌ها حتی و خصوصاً پس از آنکه هرگونه مخالف سیاسی خاموش شده باشد نیز همچنان از وحشت‌افکنی (ترور) استفاده می‌کنند. اگر بی‌قانونی را جوهر نظام‌های اقتدارگرا بدانیم، در این صورت وحشت‌افکنی یا ترور در ذات و سرشت نظام‌های تمامیت‌خواه است و اگر نظام‌های اقتدارگرا می‌کوشند محدودیت‌های جدی برای آزادی انسان ایجاد کنند، تمامیت‌خواهی از طریق ایدئولوژی و ارعاب (ترور)، بنیان آزادی‌های فردی و اجتماعی را نابود می‌سازند (اسپیرو ۱۹۶۸: ۱۹۶-۱۹۷).

آرنت مدعی است که حمله جنبش‌های توتالیتر به حکومت‌های پارلمانی مثال بارز این خصیلت توده‌هاست. احزاب سیاسی و اکثریت‌های پارلمانی، که نقش حیاتی در قوانین اساسی کشورها ایفا می‌کنند، در چشم جنبش‌های توتالیتر چیزهایی غیرضروری و زائد هستند و در واقع علیه نیازهای واقعی کشورها کار می‌کنند. «هدف عملی جنبش توتالیتر، سازمان‌دادن تعداد هرچه بیش‌تری از مردم در چهارچوب نظام توتالیتری و به حرکت درآوردن آن‌هاست. هدفی سیاسی که بتواند هدف چنین جنبشی باشد اصلاً در کار نیست. توده‌ها، این افراد تک‌افتاده‌ای

که هیچ هدف مشترک و هیچ پیوند اجتماعی با یکدیگر ندارند، عامل اصلی تحقق پیدا کردن توتالیتراریسم هستند» (آرنت ۱۹۵۱: ۲۴۸).

۵. تفاوت نظام‌های توتالیتر با جنبش‌های توتالیتر

جنبش‌های توتالیتر، سازمان‌های توده‌ای متشکل از افراد ذره‌ذره شده و جدا از هم‌اند. در مقایسه با جنبش‌ها و احزاب دیگر، ویژگی آشکار جنبش‌های توتالیتر این است که از فرد فرد اعضایشان، وفاداری تام و نامحدود، بی‌چون و چرا، و دگرگونی‌ناپذیر می‌خواهند و این از داعیه ایدئولوژیک آن‌ها مایه می‌گیرد که سازمانشان در زمان مقتضی اسرار نوع بشر را در بر خواهد گرفت. چنین وفاداری را تنها می‌توان از انسان کاملاً انزوایافته دید. انسانی که هرگونه پیوند اجتماعی‌اش با خانواده، دوستان، و آشنایانش بریده شده است و تنها از طریق تعلق به یک جنبش و عضویت در یک حزب احساس می‌کند که در این جهان جایی دارد. وفاداری تام تنها زمانی امکان‌پذیر است که وفاداری از هرگونه محتوای عینی تهی شود تا مبادا بر اثر دگرگونی در محتوا، تغییری در نوع وفاداری پدید آید. جنبش‌های توتالیتر نه تنها برای اوباش، بلکه برای نخبگان جامعه نیز سخت جاذبه دارد و همین واقعیت است که برای ما از وفاداری بی‌چون و چرای اعضای این جنبش‌ها و پشتیبانی مردم از رژیم‌های توتالیتر دردناک‌تر است.

جنبش توتالیتر، محصول توده‌ای شدن جامعه و ذره‌ای شدن فرد است. هر کجا توده‌ای وجود داشته باشد که به عللی به سازمان سیاسی اشتیاق پیدا کرده است، وقوع جنبش‌های توتالیتر ممکن است. آرنت «توده‌ها» را جمعیتی مرکب از افراد تنها و تک توصیف می‌کند که تمایزات طبقاتی خود را از دست داده‌اند. در این حالت، افراد از نظر سیاسی خنثی هستند و نوعی فردگرایی بر روابط انسان‌ها حاکم می‌شود، چون هیچ پیوندی با اعضای هیچ گروهی ندارند، اما همین افراد تک‌افتاده، چون میل به داشتن اهداف گروهی را از دست نداده‌اند، جذب سازمان‌های سیاسی می‌شوند و در خدمت اهداف یک اقلیت قرار می‌گیرند و این مقدمه‌ای است برای ظهور جنبش‌های توتالیتر (همان: ۷۰-۷۱).

۶. تبلیغات و سازمان‌یژه کردن در توتالیتراریسم

درست است که توتالیتراریسم از وحشت و ارعاب استفاده می‌کند، اما تبلیغات ابزار مهم‌تری برای آن است. آرنت می‌گوید تبلیغات علی‌الخصوص در مورد توده‌ها کارساز است. چون توده‌ها به تخیلاتشان بیش از عقل و درکشان تکیه دارند. توده‌ها چون تک‌افتاده هستند، از عقل

جمعی بی‌بهره‌اند. این بدان معناست که توده‌ها از تجربه‌های همدیگر برای محک‌زدن و درک درستی و نادرستی تجربه‌های خودشان استفاده نمی‌کنند. آرنت می‌گوید: «آدم‌های تک‌افتاده بدین ترتیب فقط به تداوم تکیه می‌کنند و نه به واقعیات. برای همین هم تبلیغات موفق می‌شود. چون با تکرار یک چیز در طول زمان، این تداوم را القا می‌کند» (آرنت ۱۹۵۸: ۳۶۱). آرنت می‌گوید: «تبلیغات و سازمان برای توتالیتریزم دو روی یک سکه هستند» (همان: ۲۶۰). تبلیغات تصویری از یک جهان جعلی به دست می‌دهد. سازمان توتالیتری هم این جهان مجعول را می‌گیرد و به جای واقعیت آن را جا می‌زند. توتالیتریزم ساختارهایی سازمانی درست می‌کند که اعضای جامعه را به سمت «عمل و عکس‌العمل بر حسب قواعد جهانی مجعول» می‌راند. این ساختارها عامل حفاظت و حفظ فاصله مردم از واقعیت اصیل جهان هستند و در عین حال مجالی برای توده‌ها فراهم می‌آورند تا افسانه مجعول را به جای واقعیت بپذیرند. آرنت ساختار «سازمان‌های ظاهری» را از وجوه خاص، منحصر به فرد، و مهم توتالیتریزم ارزیابی می‌کند. تمایز میان هواداران و اعضای حزبی توتالیتری نشان‌دهنده ساختار و اهمیت سازمان‌های ظاهری است. هواداران همان سازمان ظاهری هستند. هواداران برای اعضای حزب حفاظی فراهم می‌آورند که نتوانند واقعیت جهان را ببینند. اعضای حزب نازی می‌توانستند خودشان را مرتبط با واقعیت بدانند، زیرا این هواداران بودند که معیار «طبیعی و عادی» قرار می‌گرفتند. نازی‌ها مجعول بودن موقعیت‌شان را در نمی‌یافتند، چون هواداران، که افراد عادی و معمولی جامعه تلقی می‌شدند، معتقد بودند که موقعیت و موضع نازی‌ها درست و پذیرفتنی است. هواداران علاوه بر آنکه حفاظی می‌شدند که اعضای حزب نتوانند واقعیت‌های جهان را ببینند، جلوه‌ای ظاهری هم به جنبش توتالیتر برای جهان خارج می‌دادند. سازمان ظاهری جنبش توتالیتری را به جهان خارج با چهره‌ای عرضه می‌کند که به ظاهر پذیرفتنی است. همچنین، این سازمان جنبش توتالیتری را به جهان خارج چنان عرضه می‌کند که خود جنبش هم باورش می‌شود که با واقعیت هماهنگ است.

آرنت می‌گوید: ساختار سازمانی در توتالیتریزم از این نوع «سازمان ظاهری» در همه سطوح استفاده می‌کند. «درست همان‌طور که اعضای جنبش به همدیگر مربوط و از همدیگر جدا هستند، آرایش نخبگان جنبش هم چنان است که هم به اعضای عادی مربوط و هم از آن‌ها جدا هستند» (آرنت ۱۹۷۲: ۱۶۷). توتالیتریزم با جلوگیری از رویارویی هریک از لایه‌های جنبش در سازمان با واقعیت، آن افسانه مجعول خودش را می‌پروراند. هریک از لایه‌های جنبش خودش را به حق و در راه درست می‌پندارد، زیرا لایه پایین‌تر در هر موردی آن افسانه مجعول را به جای

واقعیت جا می‌زند و در عین حال نمی‌گذارد لایه‌های بالاتر به حقیقت امر واقف شوند. سازمان توتالیتری علاوه بر شکل دادن به این ساختار سازمانی تازه، از انجمن‌های سری هم استفاده می‌کند. انجمن‌هایی که در آنها اعضا باید نشان دهند که جزئی از گروه محذوف نیستند. در آلمان نازی از اعضا خواسته می‌شد که نشان دهند یا اثبات کنند که یهودی نیستند. این انجمن‌های سری آیین‌هایی هم داشتند که عامل به هم پیوسته نگه داشتن اعضای این انجمن‌ها بود. سازمان توتالیتری تصور تازه‌ای از قدرت به دست می‌دهد. قدرت متکی بر دارایی مادی نیست. قدرت «نیرویی است که از دل سازمان برمی‌آید» (آرنت ۱۹۶۱: ۱۹۵). در ساختارهای سازمانی علایق مادی درجه دوم اهمیت را دارند. آرنت یادآور می‌شود که «اس‌اس‌ها در آلمان نازی گواهی بر این امر هستند. هیتلر نمی‌دید که چگونه آلمان ویران و تباہ می‌شود. او فقط زمانی به شکستش پی‌برد که فهمید سازمان اس‌اس دیگر قابل اعتماد نیست» (آرنت ۱۹۶۸: ۲۴۳).

همه ساختارهای سازمانی توتالیتریسم جنبش توتالیتری را به سمت سلطه مطلق سوق می‌دهند. توده‌ها به دلیل احساس تک‌افتادگی و تنهایی‌شان به جنبش توتالیتری می‌پیوندند. حال آنکه توتالیتریسم هیچ درک یا حسی از منحصر به فرد یا خاص بودن افراد به آنها نمی‌دهد. برعکس توتالیتریسم عامل فروکاستن همه انسان‌ها به هویت یک فرد، یک فرد خاص، است. رهبر نمونه و مثال واقعیت بشری است. آن‌هایی که خودشان را با این الگو تطبیق نمی‌دهند، آن‌هایی که یگانگی و خاص بودنشان را به رخ می‌کشند، ریشه‌شان سوزانده می‌شود. آرنت می‌گوید سازمان توتالیتری منعکس‌کننده واقعیت‌های تجربه بشری نیست، زیرا تأکیدش بر «تجربه توده‌ای مدرنی است که آدم‌های زیادی بر روی این کره خاکی پر ازدحام هستند» (آرنت ۱۹۶۳: ۳۴۵). به نظر آرنت، ساختار سازمانی توتالیتریسم معنای شر بنیادین را آشکار کرده است. آرنت بعدها، زمانی که در محاکمه آیشن حضور یافت، این موضعش را تعدیل کرد و گفت توتالیتریسم عملاً فقط ابتذال شر را آشکار می‌کند.

۷. اضمحلال همدلی از طریق تنهاکردن انسان‌ها با گام‌های سه‌گانه در نظام‌های توتالیتر

همدلی امری از جنس مسئولیت اجتماعی است. به عبارت دیگر، مسئولیتی است که انسان‌ها در یک جامعه سالم، در قبال جامعه و سایر مردم، برای خود قائل هستند. مسئولیت اجتماعی شامل شرکت هر فرد در اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، است که می‌توان آن را به علاقه‌مندی از

اتفاقاتی که در جامعه می‌افتد و شرکت فعال برای حل برخی از مشکلات جامعه آن را تعریف کرد. هر جامعه سبک زندگی خود را دارد که همواره نیز ثابت نیست و هر کدام از ما می‌توانیم به طرق مختلف در این تغییر شرکت داشته باشیم. مسئولیت اجتماعی را می‌توان با کارهای خیریه برای مشکلات و مسائل مهم اجتماعی، فرهنگی، و محیطی تعریف کرد. برای مسئول بودن از نظر اجتماعی نه تنها لازم است در فعالیتهای اجتماعی مانند دستگیری از نیازمندان (همدلی کردن) شرکت داشته باشیم، بلکه باید آن را به شکل یک سبک زندگی درآوریم. فقط با وارد کردن مسئولیت‌پذیری اجتماعی به ارزش‌ها و سیستم اعتقادی شخصی خود می‌توانیم واقعاً از نظر اجتماعی مسئول باشیم (Ragers 1956: 95-103). این نکته نشان می‌دهد که اشکال مختلف مسئولیت اجتماعی از جمله موضوع همدلی با سایر مردم، در جامعه‌ای امکان تحقق دارد که فرد خود را متعلق به جامعه بداند و احساس کند که در قبال آنچه در محیط پیرامونش می‌گذرد، مسئولیت دارد. اما مطابق با آنچه در قبل بیان شد، نظام‌های تمامیت‌خواه (توتالیتار) با ابزارهایی که در اختیار دارند مانند تبلیغات، ارباب، و ایدئولوژی حس تعلق خاطر به جامعه را از انسان‌ها می‌ستانند و از وی موجودی تنها می‌سازند که برای رهایی از این تنهایی بالاجبار خود را به سازمان توتالیتار می‌سپارد و در جامعه توده‌ای رها می‌کند. آرنت این تنهاسازی افراد جامعه در نظام‌های توتالیتار و چیرگی تام بر آن‌ها را در سه گام می‌داند. گام اول کشتن شخصیت حقوقی انسان‌هاست. آرنت می‌نویسد: این کار از یک سو با قراردادن رده‌هایی از مردم در خارج از حمایت قوانین کشور و با زدن برچسب عدم مشروعیت بر جهان غیرتوتالیتار از طریق قراردادن این جهان در خارج از چهارچوب ملیت کشور انجام گرفته بود و از سوی دیگر، با قراردادن اردوگاه‌های دسته‌جمعی در خارج از شمول نظام جزایی عادی و با گزینش ساکنان این اردوگاه‌ها بر مبنایی مغایر با رویه قضایی عادی، که در آن هر جرمی مجازات مشخصی دارد، صورت گرفته بود. به همین دلیل که جنایتکاران به دلایلی خاص، عناصر غیرضروری یک جامعه اردوگاهی را تشکیل می‌دهند، معمولاً تنها برای تکمیل محکومیت زندان‌شان به این اردوگاه‌ها فرستاده می‌شوند. نظام توتالیتار پس از تسلط تام، در هر شرایطی مراقب است رده‌های گوناگونی را که در یک اردوگاه گرد می‌آورد (بیماران درمان‌ناپذیر و نمایندگان طبقات رو به مرگ) از کسانی باشند که هرگونه استعداد ارتکاب جنایت عادی و غیرعادی را از دست داده باشند. در حالی که تبلیغات توتالیتار ادعا می‌کند که «بازداشت حفاظتی» را باید به عنوان یک «اقدام پیشگیرانه پلیس» در نظر گرفت که هدفش جلوگیری از ارتکاب اعمال تبهکارانه است. البته استثناهایی بر این قاعده نیز وجود دارد که در روسیه رخ داده‌اند. دلیل این امر به کمبود شدید زندان‌ها در این کشور و نیز رؤیای هنوز

تحقق‌نیافته رژیم در جهت تبدیل کل نظام جزایی کشور به یک نظام اردوگاهی برمی‌گردد. اما وجود مخالفان سیاسی برای یک نظام اردوگاهی، دستاویزی بیش نیست و حتی اگر تحت وحشتناک‌ترین ارباب، کل جمعیت کشور به گونه‌ای کمابیش داوطلبانه هم‌نواخت شده باشد، باز هم نمی‌توان گفت که نظام اردوگاهی، به هدف خویش رسیده است. هدف این نظام خودسرانه، نابودکردن حقوق مدنی کل جمعیت کشور است. نابودی حقوق انسان و کشتن شخصیت حقوقی‌اش، لازمه چیرگی مطلق بر اوست.

آرنت گام دوم در تنها ساختن افراد جامعه و چیرگی تام بر او را کشتن شخصیت اخلاقی آن‌ها می‌داند. «گام تعیین‌کننده بعدی در راه تدارک نعلش‌های زنده، کشتن شخصیت اخلاقی در انسان‌هاست. این کار بیش‌تر از طریق امکان‌ناپذیر ساختن شهادت و فرایند گواهی‌دادن از سوی آنان انجام می‌گیرد که در تاریخ سابقه ندارد. چقدر از مردم در اینجا هنوز باور دارند که اعتراض آن‌ها دست‌کم می‌تواند یک اهمیت تاریخی را در پی داشته باشد. ایجاد شک در این باره، شاهکار راستین و دستاورد بزرگ سازمان مخوف اس‌اس آلمان است. آن‌ها هرگونه همبستگی بشری را تباه کرده‌اند. یک زشت موفقیت‌آمیز باید معنایی اجتماعی در بر داشته باشد، حال آنکه در اینجا صدها هزار نفر از ما در انزوای مطلق زندگی می‌کنیم. به همین دلیل است که ما در برابر آنچه که پیش می‌آید، تسلیم هستیم. اعزام به اردوگاه‌ها و قتل مخالفان سیاسی، تنها بخشی از آن فراموشی سازمان‌یافته‌ای است که نه تنها مهر سکوت بر زبان و قلم افکار عمومی می‌نهد، بلکه حتی خویشاوندان و دوستان قربانیان را نیز دچار فراموشی می‌کند. اندوه‌گساری و یادآوری قربانیان ممنوع است. در اتحاد شوروی، یک همسر پس از دستگیری شوهرش بی‌درنگ تقاضای طلاق می‌کند تا بتواند جان فرزندانش را نجات دهد و اگر شوهرش اتفاقاً به خانه بازگردد، او را با خفت از خانه‌اش بیرون می‌کند. این حمله به شخصیت اخلاقی قربانی، هنوز ممکن بود با این ندای وجدانی انسان روبه‌رو شود که بهتر است مانند یک قربانی بمیرد تا اینکه از طریق خدمت در دستگاه اداری قاتل به زندگی خویش ادامه دهد. ارباب توتالیتیر، وحشتناک‌ترین پیروزی‌اش را زمانی به دست آورد که توانست راه‌گریز فردی شخصیت اخلاقی انسان را ببندد و تصمیمات وجدان فردی را کاملاً مشکوک و مبهم جلوه دهد. چه کسی می‌تواند محذور اخلاقی آن مادر یونانی را حل کند که نازی‌ها مجازش کرده بودند یکی از فرزندانش را برای کشته‌شدن برگزیند. توتالیتاریسم از طریق ایجاد شرایطی، که تحت آن وجدان کارآیی‌اش را از دست می‌دهد و انجام‌دادن کار نیک امکان‌ناپذیر می‌شود، توانست هم‌دستی آگاهانه و سازمان‌یافته همه انسان‌ها را در جنایات نظام توتالیتیر، حتی در میان قربانیانش نیز بگستراند و بدین‌سان، به این هم‌دستی جنبه‌ای تام ببخشد».

گام سوم تنها ساختن انسان‌ها و چیرگی بر آن‌ها در نظام‌های توتالیتر از نگاه آرنت، از بین بردن تمایز فردی و هویت یگانه آنان است. در نگاه وی پس از کشته شدن شخصیت اخلاقی در انسان، تنها چیزی که هنوز انسان‌ها را نمی‌گذارد تا به نعش‌های زنده تبدیل شوند، تمایز فردی و هویت یگانه‌شان است. شکی نیست که بسیاری از انسان‌ها، تحت فرمانروایی توتالیتر، به انزوای مطلق این شخصیت‌عاری از حقوق و وقوف، پناه می‌برند. بی‌گمان نابودی این بخش از شخصیت بشری، از همه دشوارتر است. برونو بتلهایم^۴ (Bruno Belletheim 1903-1990) در کتاب خود، اینگونه می‌گوید که در حالی که «نگرانی اصلی زندانیان تازه‌وارد، دست‌نخورده نگه داشتن شخصیت‌شان بود، مسئله زندانیان قدیمی این بود که چگونه می‌توان به هر نحو ممکن زنده ماند» (Belletheim 1943: 4).

آرنت بر این باور است که تنهایی به عنوان زمینه عمومی ارباب و گوهر اصیل حکومت‌های توتالیتر و نیز زمینه نوعی ایدئولوژی که انسان‌ها را برای ایفای نقش قربانی یا ذرخیم آماده می‌سازد، با بی‌ریشگی و زایدبودن و به معنایی اضافه‌بودن انسان‌ها بستگی نزدیک دارد. بی‌ریشه‌گی به معنای از دست دادن هرگونه جایی در این جهان است. مراد جایی که از سوی دیگران به رسمیت شناخته و تضمین شده باشد و زاید و اضافه‌بودن به معنای از دست دادن هرگونه تعلق به جهان است. بی‌ریشگی را می‌توان احدی از شروط مقدماتی تنهایی دانست. درست همچنان که انزوا را نیز می‌توان (نه لزوماً) شرط مقدماتی تنهایی به شمار آورد. انسان تنها افتاده خود را در محاصره کسانی می‌بیند که نمی‌تواند با آن‌ها تماس برقرار کند و از همین رو در معرض دشمنی آن‌هاست. در جامعه‌ای که انسان‌ها در آن اینچنین تنها شده‌اند و شخصیت حقوقی و اخلاقی آن‌ها نابود شده است و در نتیجه هویت یگانه‌ای برای خود ندارند، دیگر جایی برای ایفای مسئولیت اجتماعی و همدلی با سایر مردم برایشان باقی نمی‌ماند.

۸. نتیجه‌گیری

بر مبنای نظرهای هانا آرنت نظام‌های توتالیتر که دو تا از اشکال کامل آن‌ها، رژیم‌های حاکم بر آلمان در زمان حکومت آدولف هیتلر طی سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ میلادی و رژیم سوسیالیستی شوروی در زمان حکمرانی ژوزف استالین طی سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۵۳ میلادی، از جمله نظام‌های سیاسی دوران مدرن بودند که با رژیم‌های دیکتاتوری و استبدادی قرون گذشته در ماهیت، تفاوت داشتند. این گونه از نظام‌های سیاسی، با استفاده از ابزارهای مدرنی همچون ابزار تبلیغات یا پروپاگاندا، ابزار سرکوب و ارباب، و ابزار ایدئولوژی، پس از به قدرت رسیدن، ابتدا

جامعه را به یک جامعه توده‌ای تبدیل می‌کنند. جامعه‌ای که اعضای آن فاقد هرگونه ارتباط اجتماعی با یکدیگر هستند. جامعه‌ای که از جمعی افراد تنها و تک‌افتاده تشکیل شده است. سپس در سه مرحله، ابتدا شخصیت حقوقی، سپس شخصیت اخلاقی، و در نهایت نیز هویت فردی و یگانه افراد جامعه را از آن‌ها می‌ستانند. چنین جامعه متشکل از جمعی افراد تنهامانده و بی‌هویت را به‌سهولت می‌توان در جهت اهداف نظام سیاسی ساماندهی کرد. افراد این چنین جامعه‌ای فاقد هرگونه مسئولیت اجتماعی هستند، چراکه مسئولیت اجتماعی در جامعه‌ای معنا و مفهوم می‌یابد که افراد در آن دارای روابط اجتماعی باشند و این روابط آنان را در قبال آنچه در جامعه رخ می‌دهد، مسئول می‌کند. افراد چنین جامعه‌ای (جامعه سالم به تعبیر اریک فروم) خود را در قبال مشکلات و مسائل سایر مردم مسئول می‌دانند. این مردم می‌توانند اعضای خانواده، دوستان و اقوام، همشهریان، هم‌وطنان، و حتی اعضای جامعه جهانی باشند. فرد سالم، که هنوز هویت خود را از دست نداده و شخصیت اخلاقی او نیز هنوز زنده است، در مواقع بروز مشکل، به کمک دیگران برمی‌خیزد و به یاری آن‌ها همت می‌گمارد. مفهوم همدلی نیز از همین نقطه آغاز می‌شود. همدلی به معنای یاری‌رساندن به دیگران و با آنان در هنگام بروز مشکلات غمخواری کردن و خود را در رفع مشکلات آنان مسئول دانستن تنها در جامعه‌ای امکان‌پذیر است. پیدا می‌کند که اعضای آن جامعه خود را به عنوان یک عضو از آن جامعه، در قبال مسائل و مشکلات دیگران، مسئول بدانند. لیکن در یک جامعه توده‌ای و در یک نظام توتالیتر برخاسته از آن، هیچکس مسئولیتی در قبال مشکلات سایرین برای خود قائل نیست. هیچکس، مشکلات دیگران را مشکل خود تجسم نمی‌کند و به مسئولیت خود در قبال آنچه در جامعه در حال گذران است، باور ندارد. در جامعه توده‌ای و در ظل و سایه یک نظام توتالیتر، آنچه برای هر فرد مهم است، صرفاً منافع شخصی خود اوست. این منافع می‌تواند منافع خرد مادی باشد یا در بدترین حالت، مانند آنچه در اردوگاه‌های مرگ آلمان نازی بود، حفظ جان خویشتن بوده باشد. راه‌حلی که آرنت برای جلوگیری از ابتلا به چنین جامعه ناسالمی ارائه می‌کند، جلوگیری از توده‌ای شدن جامعه و تقویت هرچه بیش‌تر حوزه عمومی است. به نظر می‌رسد راهکار وی نمی‌تواند گشایشی روشن و شفاف برای نجات جامعه از اضمحلال مفاهیم اخلاقی از جمله همدلی در نظام‌های تمامیت خواه بوده باشد، بلکه صرفاً این دستورالعمل‌ها توصیه و تحلیلی بدون تبیین چهارچوب‌های نظری برای احتراز از گرفتارشدن در جامعه مورد اشاره است و نکته مهم دیگر نیز مشاهده حداقل نسبی زوال این مفاهیم اخلاقی در جامعه‌های لیبرال و سرمایه‌داری (کاپیتال) است که می‌تواند نقضی بر گفته‌های آرنت را در پی داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. C.A.J. Tony Coady یکی از معروف‌ترین استادان فلسفه سیاسی در استرلیاست که به جهت آثارش در مورد معرفت‌شناسی، خشونت سیاسی، و اخلاق سیاسی در جهان معروف است.
۲. Michael Walzer استاد فلسفه در دانشگاه پرینستون بود.
۳. Daniel Lerner جامعه‌شناس و نظریه‌پرداز معروف آمریکایی و از پایه‌گذاران مطالعات ارتباطات در توسعه است.
۴. استاد در رشته تعلیم و تربیت، روان‌شناسی دانشگاه شیکاگو، و یکی از مشهورترین روان‌شناسان کودک در جهان است.

کتاب‌نامه

- آرنت، هانا (۱۹۵۱)، *ریشه‌های توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- آرنت، هانا (۱۹۵۸)، *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- آرنت، هانا (۱۹۶۱)، *میان گذشته و آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
- آرنت، هانا (۱۹۶۳)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آرنت، هانا (۱۹۶۸)، *انسان در عصر ظلمت*، ترجمه مهدی خلجی، نسخه پی دی اف، انتشارات بنیاد توانا.
- آرنت، هانا (۱۹۷۲)، *بحران‌های جمهوریت*، ترجمه امین عسگری‌زاده و فلورا عسگری‌زاده، تهران: گام نو.
- اسپیرو، هربرت (۱۹۶۸)، *توتالیتاریسم*، ترجمه هادی نوری، تهران: پردیس دانش.
- امیرشیرزاد، نرگس (۱۳۹۲)، *بررسی عوامل مؤثر بر بی‌تفاوتی اجتماعی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه شهید چمران اهواز.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران: نی.
- خدابخش، محمدرضا و پروین منصوری (۱۳۹۰)، «همدلی و بازبینی نقش آن در بهبود روابط پزشکی - بیمار»، *مجله اخلاق و تاریخ پزشکی*، دوره ۴، ش ۳، ۳۸-۴۶.
- سیدمحمدی، یحیی (۱۳۹۳)، *انجمن روان‌پزشکی آمریکا*، تهران: ارسباران.
- فروم، اریک (۱۹۴۱)، *گریز از آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: مروارید.
- فروند، ژولین و بزرگ نادرزاد (۱۳۷۵)، *اخلاق و سیاست*، ترجمه بزرگ نادرزاد، ماهنامه کُیک، ش ۷۶-۷۹.

کازنو، ژان (۱۳۶۴)، *قدرت تلویزیون*، ترجمه علی اسدی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
مسعودنیا، ابراهیم (۱۳۸۰)، «تبیین جامعه‌شناختی بی‌تفاوتی شهروندان در حیات اجتماعی - سیاسی»،
اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۶۷-۱۶۸، ۱۵۲-۱۶۵.
هاگس و دیگران (۱۳۸۸)، *اصول مهارت‌های زندگی (همملی)*، ترجمه گودرزی، انتشارات راه دانش.

- Albireo, P., S. Ingoglia, and A. Lococo, (2001), "Designing a method to assess empathy in Italian children", in: *constructive and destructive behavior, Implications for family, school & society (205-223)*, A. Bohart and D. Stipek (eds.), Washington, DC: American Psychological Association.
- American Psychiatric Association: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (2013), Fifth Edition, American Psychiatric Association, Arlington.
- Belletheim, Bruno (1943), "Behavior in Extreme Situation", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. xxx. VIII, no. 4.
- Bandura, Albert (2016), *Moral Disengagement* (1st Edition), New York: United Stat.
- Bolognini, Stefano (2007), *Psychoanalytic Empathy* (Book Review), Publisher: Free Association.
- Encyclopedia of Ethics* (2001), Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), London: Routledge, vol. 1.
- Merriam-Webster's Compact Rhyming Dictionary* (1993), Merriam-Webster.
- Radenovic, Ljiljana (2011), *The Roots of Empathy: A Lesson from Psychoanalysis*, Published by Elsevier Ltd. Social and Behavioral Sciences 30.
- Rogers, Carl R. (1956), "The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change", published in 1957 in the *Journal of Consulting, Psychology*, vol. 21.
- Strayer, J. (1987), "Affective and cognitive perspectives on empathy", in: *Empathy and its development*, N. Eisenberg and J. Strayer (eds.), Cambridge: University Press, Cambridge.
- Strayer, Janet and William Roberts (1997), "Children's Personal Distance and Their Empathy: Indices of Interpersonal Closeness", *International journal of behavioral development*.