

«روایت» در اندیشه مدنی هانا آرنه

چکیده

یکی از نخستین تاملات فلسفی درباره مفهوم روایت به ارسطو بازمی‌گردد. اما، در طی هفتاد سال اخیر، فلاسفه تاریخ به طور جدی تلاش کرده‌اند تا رابطه میان «تاریخ» و «روایت» را کشف کنند. منشاء این توجه تحولاتی بوده است که در زبان شناسی و نظریه روایت صورت گرفته است. از نظر روایت‌گرایان، جهان همواره خود را به صورت یک متن به ما عرضه می‌دارد. منتهی، این مقاله تلاش دارد تا نشان دهد که «روایت‌گری» هانا آرنه رویکردی هنجاری (normative) است که به عنوان یک توانش وجودی می‌تواند درک عمیق و متفاوت‌تری از جهان و روابط انسانی را فراهم آورد. با توجه به اینکه آرنه از نظر شیوه اندیشیدن نهایتاً در رهیافت پدیدارشناسی قرار دارد، در این نوشتار نیز تلاش شده به شیوه‌ی پدیدارشناسانه مجالی به آشکار شدن فهم این متفکر از روایت‌گری و نسبت آن با «زندگی نیک» داده شود.

کلیدواژه‌ها: روایت، هانا آرنه، اندیشه مدنی، عمل، زندگی نیک.

مقدمه

«روایت»^۱ مفهومی چندلایه و ریشه‌دار است که در حوزه‌هایی چون زبان‌شناسی، فلسفه، و نظریه ادبی کاربردهای گسترده‌ای یافته است. این مفهوم از دیرباز به عنوان ابزاری برای انتقال دانش و معنا استفاده شده است. واژه Narrative در زبان انگلیسی، از ریشه لاتین Narrara و ریشه هند و اروپایی Gna مشتق شده و به معنای «دانستن» و «گفتن» است. این پیوند میان گفتن و دانستن، «روایت» را به چیزی فراتر از بازنمایی ذهنی صرف تبدیل کرده و آن را به سازوکاری برای معناسازی و تقویت شناخت بدل ساخته است (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۷۶). یکی از نخستین تاملات فلسفی درباره مفهوم روایت به ارسطو بازمی‌گردد. وی در بوطیقا^۲ به طور ویژه بر اهمیت روایت تأکید کرده است. او داستان را بستری می‌داند که از طریق آن انسان‌ها می‌توانند به شناختی عمیق‌تر از جهان و خویش دست یابند. به قول وی داستان همانا

«یا روایت کردن در نقش دیگری است، همانطور که هومر می‌نویسد، یا به گونه‌ای که شخص همیشه به عنوان یک شخص صحبت می‌کند، یا اجازه

می‌دهد همه شخصیت‌ها به عنوان بازیگر و در عمل ظاهر شوند»
(Aristoteles: 4).

ارسطو «تراژدی» را نوعی محاکات^۳ که در زبان فارسی مترادف «تقلید» است معرفی کرده است. مراد وی از این مفهوم آن است که در زمینه روایی تراژدی، تنها با ایفای نقش شخصیت‌ها مواجه نیستیم، بلکه در واقع شاهد تقلید و تامل دوباره بر کنش‌های انسانی رخ داده در گذشته نیز خواهیم بود. بنابراین تراژدی، تقلید کردار انسان‌ها است نه محاکات طبیعت:

«تراژدی ذاتا تقلید است، اما نه تقلید اشخاص بلکه تقلید عمل و زندگی (bios)، تقلید سعادت (eudaimonia). هر گونه سعادت یا تیره‌بختی بشری صورت عمل را به خود می‌گیرد؛ غایتی که برای آن زندگی می‌کنیم نوع خاصی از فعالیت است، نه قسمی کیفیت. شخصیت‌ها به واسطه‌ی سیرتشان (ethos) کیفیاتی به ما عرضه می‌کنند، اما به واسطه عملشان (praxis) است که سعادت‌مندند یا بالعکس.»^۴ (Aristotle, 1450a. 15).

بر این اساس، ارسطو میان مفهوم روایت، تراژدی، و پراکسیس نوعی پیوند برقرار می‌کند تا از این طریق، اعمال انسانی و پیامدهای ناشی از آن را از زاویه‌ای متفاوت درک کند. به همین دلیل نیز تراژدی به‌عنوان شکلی از روایت، تجربه‌ای از پراکسیس را بازنمایی می‌کند و به مخاطب فهم متفاوتی از زندگی انسانی ارائه می‌دهد.^۵

با توجه به اینکه در منظومه گفتاری (discourse) ارسطویی اعمال انسانی همان تصمیم‌های اخلاقی موقعیتمند (پراکسیس) هستند، در تراژدی نیز شخصیت‌ها در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند که با انتخاب‌هایی دشوار که پیامدهای جدی دارند مواجه می‌شوند. لذا این موقعیت‌ها در قالب روایت نمایش داده شده نه تنها ارتباط غیر قابل کتمان بین اخلاق و پراکسیس را نشان می‌دهند بلکه بینش عمیق‌تری درباره تصمیم‌های عملی شهروندان ارائه می‌کنند.^۶ بدین ترتیب، اهمیت روایت در اندیشه ارسطو غیر قابل انکار است. چرا که روایت به واسطه‌ی تراژدی کنش‌های انسانی را بازنمایی می‌کند تا در نهایت به بازاندیشی در حوزه‌های مختلفی همچون اخلاق، سیاست و زندگی عملی یاری رساند.

در دوران معاصر، رولان بارت از منظری زبان‌شناسانه روایت و روایت‌گری را تئوریزه و صورتبندی کرده است. وی بر این نظر است که ما با انواع متنوعی از روایت‌ها احاطه شده‌ایم:

«روایت‌های جهان بی‌شمارند روایت در وهله نخست انواع شگرفی از ژانرهای مختلف است که خود این ژانرها در ساحت‌های مختلفی توزیع شده‌اند؛ گویی

هر ساحت مستعد دریافت قصه‌های انسان باشد. روایت در اسطوره، افسانه، حکایت، قصه، رمان کوتاه، حماسه، تاریخ، تراژدی، نمایش‌نامه، کمدی، پانتومیم، نقاشی، شیشه‌نقشینه‌ها، سینما، کتاب‌های مصور، اخبار و مکالمات حضور دارد. علاوه بر این، ذیل تمام این فرم‌های تقریباً بی‌شمار، روایت در هر سنی، در هر مکانی و در هر جامعه‌ای حضورش قطعی است. روایت همه جا هست، درست مانند خود زندگی» (Barthes, 1982: 251).

بارت همچنین بر این نظر است که روایت‌گری را نمی‌توان کنشی بی‌طرفانه دانست؛ بلکه این فرآیند دارای ماهیتی سیاسی است که به شکل‌گیری و تعیین واکنش‌های انسان‌ها نسبت به جهان پیرامونشان کمک می‌کند و به نگرش آن‌ها درباره‌ی جهان و تجربیاتشان شکل می‌دهد (تامس، ۱۴۰۲: ۱۵).

البته متفکران نیز بوده‌اند که به شدت منتقد تاریخ به‌مثابه روایت هستند. در دهه ۱۹۳۰ مکتب آنال فرانسه به شدت روایت را به نفع رهیافت "علمی" تر تشخیص مسائل و توسعه و بسط فرضیات رد کردند. همچنین، کارل همپل، واضع نظریه «علم واحد»^۷ و کارل پوپر، واضع «ابطال‌گرایی»^۸ دهه‌های ۴۰ و ۵۰ استدلال می‌کردند که تبیین‌های مبتنی بر روایت ناکافی‌اند و نیز تاریخ تنها زمانی می‌تواند رشته‌ای جدی به حساب آید که بتواند قوانین عامی ارائه دهد.

پیشینه پژوهش

برایان فی در کتاب پارادایم‌شناسی علوم انسانی رویکردهای مختلف در علوم انسانی را مورد بررسی قرار می‌دهد و روایت را به‌عنوان یکی از ابزارهای مهم برای تفسیر تجربیات انسانی و توضیح پدیده‌ها معرفی می‌کند. او بر این نظر است که روایت نه تنها واقعیت را بازگو می‌کند بلکه در ساختن و سازمان‌دهی معنای آن نیز دارای نقش غیر قابل انکاری است.

به تعبیر فی سه پارادایم تفسیری^۹، انتقادی^{۱۰} و پدیدارشناسی^{۱۱} با «روایت‌گری»^{۱۲} به گونه‌ای خاص تعامل برقرار کرده‌اند. در پارادایم تفسیری روایت به‌عنوان ابزاری برای درک معنای کنش‌های انسانی و بازنمایی ذهنیات افراد در جامعه و به‌طور کلی فرهنگ عمل می‌کند. ماکس وبر^{۱۳} یکی از اصلی‌ترین نمایندگان این پارادایم محسوب می‌شود. وی فهم (Verstehen) و درک معنای کنش انسانی را برای درک و مطالعه علوم اجتماعی ضروری ارزیابی می‌کند. به‌طور کلی در این رویکرد روایت‌گری می‌تواند در فهم انگیزه‌های انسانی سهم قابل توجهی داشته باشد.

در پارادایم انتقادی نیز روایت به عنوان ابزاری برای نقد نابرابری‌های اجتماعی به کار می‌رود و خواهان رهایی از سلطه، ایجاد آگاهی و دستیابی به تغییرات اجتماعی است. به تعبیر هابرماس^{۱۳}، فیلسوف فرانکفورت، علوم انسانی باید شرایط گفت‌وگوی آزاد و رهایی‌بخش را تسهیل کند. وی با طرح مفهوم استدلال برتر در چارچوب نظریه کنش ارتباطی خود، به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن ارتباطات انسانی در عرصه عمومی بدون هیچ‌گونه اجبار و با رعایت اصول عقلانیت، حفظ آزادی و برابری در بیان نظرات صورت می‌گیرد. بر اساس دیدگاه یورگن هابرماس، «استدلال عقلانی به همگان تضمین می‌دهد که تمام افراد دغدغه‌مند، علی‌الاصول، آزادانه و برابر در گفتگو شرکت کنند» (Habermas, 1990: 198). لذا از این منظر نه تنها می‌توان از روایت برای نقد ساختار قدرت و نابرابری‌های موجود در جامعه مدد گرفت بلکه روایت‌گری امکانی را برای بیان استدلال شهروندان و تجربیات آنان فراهم می‌کند تا زمینه‌ای برای تفاهم و درک متقابل حاصل شود (همان).

از سوی دیگر، در پارادایم پدیدارشناسی، از آنجایی که تمرکز بر تجربیات زیسته انسانی است، روایت ابزاری برای فهم چگونگی ادراک افراد از جهان در نظر گرفته می‌شود. به عبارتی تجربه انسانی از طریق بازگویی روایت قابل درک خواهد شد. ادموند هوسرل^{۱۴} به عنوان بنیان‌گذار پدیدارشناسی، بر این نظر است که باید به سمت تجربه‌های زیسته و درک مستقیم آگاهی حرکت کرد. او بر اهمیت توصیف دقیق تجربیات انسانی تأکید داشت. بدین ترتیب روایت در این پارادایم ابزاری برای بازسازی و تحلیل تجربیات است (فی، ۱۳۹۰).

علاوه بر پارادایم‌های مورد اشاره فی، می‌توان به روایت‌شناسی ساختارگرا نیز پرداخت. در این رهیافت، آرا و نظرات افرادی چون بال، جیمسون^{۱۵} و بارت^{۱۶} قابل توجه هستند. این دو صاحب نظر، «روایت‌شناسی»^{۱۷} را مجموعه نظریات روایت‌ها، متون، تصاویر و رویدادهای روایی و ساخته‌های فرهنگی دانسته‌اند که به درک، تحلیل و ارزیابی روایت‌ها یاری می‌رساند (Bal, 2009: 16). فردریک جیمسون فرآیند فراگیر «روایت» را «کارکرد اصلی یا نمونه بارز جوهر ذهن انسان‌ها» توصیف کرده است. به تعبیر وی، انسان‌ها از طریق روایت‌سازی به جهان معنا می‌بخشند و از این طریق شناخت خویش را کامل‌تر می‌کنند. البته، روایت صرفاً ابزاری برای انتقال تجربیات نیست، بلکه به عنوان یک «توانش وجودی» مطرح می‌شود که ذهن انسان از طریق آن جهان را بازنمایی و به آن نظم می‌بخشد (Jameson, 1982: 13). رولان بارت نیز روایت را نه محدود به ادبیات می‌دانست و نه حتی منحصر به هنر، بلکه آن را به عنوان عنصری بنیادین در تجربه انسانی می‌شناخت.

«روایت‌شناسی» در جریان فکری پسامدرن نیز مورد توجه بوده است. از جمله ژان فرانسوا لیوتار^{۱۸}، فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی نیز، روایت‌گری را فرم اثیری دانش عام می‌دانست (Lyotard, 1984: 19). او روایت‌گری را به عنوان یکی از اشکال بنیادین دانش در جوامع توصیف می‌کند. وی بر این نظر است که در دوران مدرن، فراروایت^{۱۹}‌هایی مانند رهایی بشر، پیشرفت علمی، هژمونی معرفتی خود را اعمال کرده‌اند. اما در دوران پست‌مدرن، این فراروایت‌ها به چالش کشیده می‌شوند و جای خود را به روایت‌های خرد و متکثر می‌دهند. در این

زمینه، روایت‌گری دیگر تنها ابزاری برای انتقال دانش نیست، بلکه به‌عنوان شکلی اثیری از دانش عام و پراکنده تلقی می‌شود که در آن حقیقت مطلق جای خود را به تنوع دیدگاه‌ها و تفسیرهای محلی و فردی خواهد داد. بدین ترتیب روایت‌های کلان، که به نوعی تلاش دارند تا یک حقیقت واحد را ارائه کنند اعتبار خود را از دست داده و در عوض روایت‌های کوچک و محلی اهمیت بیشتری پیدا کرده‌اند. به تعبیر لیوتار «در وضعیت پسامدرن، ما دیگر نمی‌توانیم به یک روایت کلان برای توجیه تاریخ یا حقیقت اعتماد کنیم؛ بلکه باید به روایت‌های متنوع و خاص توجه کنیم» (Lyotard, 1979):^{۲۰}

علاوه بر پژوهش‌های فوق، ژولیا کریستوا به اهمیت روایت در اندیشه هانا آرنت پرداخته است. کریستوا در «هانا آرنت و ارسطو: آپولوژی روایت» حلقه‌ی مفقوده‌ای که آثار دوران جوانی آرنت همچون رساله‌ی عشق و آگوستین قدیس و زندگی‌نامه‌ی راحیل فارنهایگن را به آثار فلسفی‌تر او همچون وضع بشر و حیات ذهن پیوند می‌زد را در «مفهوم زندگی بشری او به‌عنوان عملی سیاسی که در زبان روایت آشکار می‌شود» جست‌وجو می‌کند (کریستوا، ۱۴۰۱: ۲۳). او بر این نظر است که مفهوم روایت و روایت‌گری امکانی رو فراهم می‌کند تا اندیشه‌ی مدنی آرنت را از جنبه‌ای متفاوت مورد واکاوی قرار دهیم.

میگل ابنسور^{۲۱}، اندیشمند فرانسوی نیز، آرنت را یکی از برجسته‌ترین متفکران معاصر معرفی می‌کند که در خلال آثارش خواهان بازگشت به موضوعات سیاسی مرتبط با نیازها و مسائل انسانی در اینجا و اکنون است. او همچنین تأکید می‌کند که آرنت سیاست را بر مبنای واقعیت «تکثر انسانی» می‌فهمد؛ از این رو، سیاست از نگاه او نه با «انسان» (به‌مثابه مفهومی انتزاعی) بلکه با «انسان‌ها» و مناسبات میان آن‌ها سروکار دارد (ابنسور، ۱۴۰۲: ۱۷).

در همین رابطه، سیلا بن‌حیب^{۲۲} در مقاله‌ای با عنوان «هانا آرنت و قدرت رهایی‌بخش روایت» به بررسی نقش روایت در اندیشه آرنت می‌پردازد. بن‌حیب بر این نظر است که در اندیشه آرنت روایت به‌عنوان یک فعالیت بنیادین و یک توانش وجودی در نظر گرفته می‌شود. و روایت‌گری امکانی را برای درک و تفسیر تجربیات انسانی و ایجاد معنا در جهان فراهم می‌کند. بنابراین به تعبیر آرنت از طریق روایت و بازگویی داستان‌های مختلف، افراد می‌توانند اعمال و رویدادهای گذشته را به‌گونه‌ای بازگو کنند که به فهم جمعی و ایجاد هویت مشترک در عرصه عمومی کمک کند. این فرآیند روایت‌گری نه تنها به بازسازی گذشته، بلکه به توانمندسازی افراد در مواجهه با چالش‌های حال و آینده نیز کمک خواهد کرد (Benhabib, 1990: 187).

همچنین، ند کرتویز^{۲۳}، رابطه‌ی سیاست و روایت در اندیشه آرنت مورد بررسی قرار می‌دهد تا اهمیت روایت در درک پراکسیس انسانی روشن‌تر شود. به گفته‌ی وی در اندیشه آرنت، سیاست و روایت به یکدیگر وابسته‌اند و از طریق روایت و عمل‌های روایت شده می‌توان راهی برای تقویت عرصه عمومی و مقابله با خشونت و توتالیتراریسم یافت (Curthoys, 2002: 368):^{۲۴}

«روایت مدنی»

برخی از شارحان آرنت بر این نظرند که «روایت» در اندیشه او آن گفتاری (discours) است که می‌تواند از طریق یک داستان ابداعی به پرسش «تو کیستی؟» پاسخ دهد. بدین ترتیب، آرنت روایت را با فلسفه مدنی و فرونسیس ارسطویی پیوند زده است.

رنج و روایت

به تعبیر آرنت، «تراژدی زمانی آغاز می‌شود که انسان‌ها توانایی اندیشیدن و پرسش‌گری خود را از دست بدهند» (Arendt, 1968: 6). اما، تاب‌آوری در برابر رنج‌های زندگی نیز تنها زمانی ممکن می‌شود که رخداد‌های زندگی به قصه یا روایتی تبدیل شده و در جهان و میان دیگر انسان‌ها به اشتراک گذاشته شوند. بنابراین او پلی میان عمل و داستان‌گویی ایجاد می‌کند تا یادآور شود که بدون روایت‌گری اعمال در عرصه عمومی، داستانی برای گفتن باقی نمی‌ماند و اعمال انسان‌ها به فراموشی سپرده می‌شوند. در همین ارتباط، آرنت در کتاب «انسان‌ها در عصر ظلمت» تعبیر ایزاک دینسن درباره قصه را باز می‌گوید:

«من چیزی جز یک قصه‌گو نیستم. این فقط خود قصه است که برای من جالب است و شیوه‌ی تعریف کردنش. همه‌ی غصه‌ها قابل تحمل می‌شوند اگر آن‌ها را به قصه بدل کنیم یا داستانی درباره‌ی آن‌ها بگوییم.» ... «همه‌ی آن چیزی که او برای آغاز کردن لازم داشت، زندگی و جهان بود؛ تقریباً هر نوع جهان یا محفلی؛ زیرا جهان پراز قصه است و رویدادها و اتفاق‌ها و حادثه‌های عجیب و غریب که تنها منتظر تعریف شدن‌اند. دلیل عمده‌ای که از نظر ایزاک دینسن این قصه‌ها معمولاً ناگفته می‌مانند، فقدان تخیل است. شما اگر فقط تخیل کنید چه چیزی به هر روی رخ داده، آن را در تخیل خود تکرار کنید، قصه‌ها را خواهید دید و اگر فقط شکیبایی گفتن و بازگفتن آن‌ها را داشته باشید... آن وقت خواهید توانست آن‌ها را به خوبی تعریف کنید... بدون تکرار زندگی در تخیل، شما هرگز نخواهید توانست به طور کامل زنده باشید. نداشتن تخیل آدم‌ها را از «هستن» باز می‌دارد» (آرنت، ۱۹۶۸: ۱۴۳-۱۴۴).

به این معنا، کیستی انسان‌ها با روایت است که نمودار می‌شود. روایت، در ضمن تثبیت و انتقال تجربیات انسانی، به مقابله با فراموشی اعمال در عرصه عمومی کمک می‌کند؛ جایی که انسان‌ها از حالت انزوا خارج شده و در تحقق یک جهان مشترک سهیم می‌شوند. همچنین، این فرآیند منجر به تقویت ذهنیت گسترش‌یافته، اندیشیدن از

زاویه‌ها و دیدگاه‌های مختلف خواهد شد و دستیابی به تصمیم‌گیری‌های جمعی را تسهیل می‌کند. بدین ترتیب، با ایجاد امکان گفت‌وگو میان شهروندان همچون یک کنش‌رهای بخش عمل خواهد کرد.

آرنت روایت‌گری را همانا نوعی اندیشه‌ورزی مدنی - سیاسی می‌داند. به تعبیر مایک وایسفلوگ شارح آلمانی آرنت، روایت در اندیشه مدنی آرنت تنها یک موضوع نیست، بلکه «یک روش است. از نظر آرنت پراکسیس (کنش مدنی) جنبه‌ی روایتی دارد زیرا تنها محصول آن داستان است. آرنت برای به تصویر کشیدن تجربیات خاص سیاست بر این نظر است که رویکرد روایتی تنها رویکرد مکفی است» (Weißpflug, 2014: 209).

بنابراین در نگاه آرنت فلسفه سنتی عمدتاً درباره «انسان» سخن گفته است، حال آن که در جهان واقعی، ما با «انسان‌ها» و تکثر (و نه وحدت) آن‌ها مواجه‌ایم. این تکثر، به جای یکسان‌سازی، بر اختلافات و تمایزهای میان افراد تأکید دارد. بنابراین، سیاست نیز باید بر این واقعیت تأکید کند و به جای پرداختن به یک «انسان آرمانی»، به انسان‌ها و روابط میان آن‌ها بپردازد. بدین ترتیب آرنت این سنت را در طرح پرسش «سیاست چیست؟» از این جهت ناکام می‌داند که واقعیت تکثر انسانی را نادیده انگاشته، و صرفاً به انسان واحد و انتزاعی که هیچ نسبتی با زندگی عینی و جهان واقعی ندارد پرداخته است. پس تنها هنگامی قادر به پرسش از معنای سیاست خواهیم بود که انسان را در قالب نوع انسان و یک موجود واحد تصور نکنیم بلکه انسان‌ها را با این تکثر درونی مورد توجه قرار دهیم. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که نادیده گرفتن تکثر انسانی، زمینه را برای ظهور توتالیتریسم فراهم می‌کند. توتالیتریسم، به تعبیر او، به معنای پیروزی فلسفه بر سیاست است؛ یا به بیانی دیگر، تسلط نهایی یک فلسفه بر دیگر فلسفه‌ها که در عمل منجر به تحمیل یک «راه حل نهایی» و سرکوب تمامی تفکرات رقیب می‌شود. در این شرایط، انسان‌هایی که اندیشه‌ای متفاوت دارند، به موجوداتی زائد تقلیل می‌یابند. لذا به تعبیر آرنت، رد و انکار تکثر، منجر به پیوند سیاست با مفاهیمی همچون «امنیت» و «قطعیت» می‌شود. در حالی که این مفاهیم در تضاد با ماهیت پیش‌بینی‌ناپذیر و خودانگیخته امور انسانی و سیاست قرار دارند. بنابراین، تکثر نه تنها شرط اساسی عمل انسانی است، بلکه می‌توان سیاست را نیز به عنوان برآیند وضعیت بشری تکثر تعریف نمود (Arendt, 2005: 93).

علاوه بر پارادایم‌هایی که به آن‌ها اشاره شد، می‌توان روایت را در اندیشه‌ی آرنت و با رویکردی متمایز و هنجاری مورد واکاوی قرار داد. پیش از پرداختن به جایگاه و مواجهه متفاوت آرنت با مفهوم روایت، باید به این نکته توجه کرد که هر یک از پارادایم‌ها یا اندیشمندانی که به آن‌ها اشاره شده، به نوعی بر آرنت تأثیر گذاشته یا از او تأثیر پذیرفته‌اند.

همان‌طور که در مقدمه نیز اشاره شد، ارسطو را می‌توان یکی از نخستین فلاسفه‌ای دانست که به مفهوم روایت توجه کرده است، هانا آرنت با ارائه خوانشی متفاوت از اخلاق نیکوماخوس^{۲۵} و مفهوم «عقل عملی» (فرونسیس)^{۲۶} ارسطو، ارتباطی میان «روایت» و «عمل» (Praxis) برقرار می‌کند. البته این نکته را نیز باید مدنظر

داشت که به تعبیر گوتیه^{۲۷} مفهوم فرونسیس دارای تاریخچه‌ای طولانی در زیست و تفکر یونان باستان بوده است. او بر این نظر است که:

«فرونسیس مفهومی بسیار موسع در اندیشه یونانی را افاده می‌کرده است؛ Phronein هم به معنای احساس کردن بود و هم اندیشیدن و مآلاً Phronesis بر هر دو مفهوم احساس و تفکر تضمن داشت و به مثابه معرفت یا دانایی و یا حکمت عملی‌ای است که اعمال را هدایت می‌کند و لذا هم‌عنان با معرفت به کلیات، معرفت به امور جزئی و وسایل و وسائط رسیدن به اهداف و غایات نیز هست» (Gauthier, 1970: 464).^{۲۸}

آرنت فرونسیس را نیز در ارتباط با عرصه عمومی و در سایه‌ی شبکه و روابط انسانی درک می‌کند. به عبارتی روایت همچون فرونسیس، پلی میان جهان درونی فاعل و جهان بیرونی انسان و رابطه‌اش با دیگران برقرار می‌کند. و از طریق این عمل‌های روایت شده در داستان، «که به نوعی داستان بازنمایی‌اش می‌کند با زندگی هم‌ساز می‌شوند و یا تا جایی که زندگی بشری به ناگزیر سیاسی است به زندگی تعلق می‌یابد». روایت‌گری، همچون تراژدی در نظر ارسطو، امکانی برای بازنمایی کنش‌های انسانی در عرصه عمومی به محسوب می‌شود. علاوه بر این، با معنابخشی به این کنش‌ها، بستری را برای پایداری و ثبت عمل و گفتار در حافظه جمعی انسان‌ها و جوامع فراهم می‌آورد (کریستوا، ۱۴۰۱: ۳۷).

روایت و پراکسیس

به تعبیر آرنت، از آنجایی عمل و سخن محاط در شبکه تودرتوی اعمال و سخنان دیگران است و به نوعی در ارتباط مستمر با آنان قرار دارد، از طریق دانستن داستان هر یک از اشخاص در یک بستر روایی پی خواهیم برد که آن انسان کیست یا که بوده است اما «هر چیز دیگری که از او می‌دانیم، از جمله اثری که ممکن است خلق کرده و به جا نهاده باشد، تنها به ما می‌گویند او چیست یا چه بوده است» (آرنت، ۱۴۰۱: ۲۸۹).

کریستوا رابطه «روایت» و «عمل» در عرصه عمومی نزد آرنت را اینگونه توضیح می‌دهد:

«عمل کردن، دیدن، به یاد آوردن، تکمیل کردن یاد از طریق روایت: گویی این شاه‌راهی به سوی آشکار کردن کیستی است که، به باور آرنت، روایتی حقیقتاً سیاسی را به وجود می‌آورد... داستان، یادی از عملی است که خود عبارت است از تولد و بیگانگی‌ای که تا ابد در فضای عمومی از نو آغاز می‌شود و امکان‌های هستی‌شناختی آن در واقعیت آغازین تولد ما ریشه دارند. لذا

روایت بی‌واسطه‌ترین عمل مشترک و به این اعتبار، آغازین‌ترین عمل سیاسی است» (کریستوا: ۱۴۰۱، ۲۸_۳۷).

بنابراین داستان‌گویی از دیدگاه آرنت، دارای پیوندی عمیق با دو حوزه‌ی عرصه عمومی و عمل است. به طور کلی داستان را بهترین بستر برای فهم پدیده‌ها و رویدادهای سیاسی و ظهور کیستی معرفی می‌کنند که در بطن خود، ظرفیت انتقال و بازتاب عمل را نیز در بردارد (تدین‌راد، ۱۴۰۲: ۱۳۲). به تعبیر کاترین مورگنسترن نیز، نزد آرنت «پیوند تنگاتنگی» میان تاریخ و داستان‌گویی وجود دارد و اهمیت آن در این است که «داستان‌گویی» می‌تواند «تجربیات گذشته را برای زمان حال مثمر‌تر کند... این کار، باعث می‌شود که با چشم‌های جدید به گذشته نگاه کنیم و زمینه‌های جدیدی را ایجاد کنیم که در آن‌ها هنوز چیزی برای گفتن وجود دارد. تنها چنین درک مبتنی بر روایت می‌تواند به شروعی واقعی منجر شود» (Morgenstern, 2014: 191).

آرنت در آثار خود، «تکثر» را به عنوان شرط بنیادین «عمل» معرفی می‌کند؛ شرطی که در ذات خود پارادوکسی درونی را به همراه دارد. از یک سو، عمل انسانی در گرو آزادی و تمایز است و از سوی دیگر، نیازمند نوعی برابری میان شهروندان است. در این چارچوب، «عمل» دو ویژگی اساسی دارد که با مفاهیمی نظیر آزادی، تکثر، و سعادت انسانی پیوند می‌خورد. به باور آرنت، تکثر شرطی است که به‌طور هم‌زمان به «برابری» و «تمایز» اشاره دارد، و همین پارادوکس برابری و تمایز، مختصات و ویژگی‌های عرصه عمومی را نیز تعریف می‌کند. او جملات آغازین فصل «عمل» در کتاب «وضع بشر» را این‌گونه آغاز می‌کند:

«تکثر بشری، که هم شرط اصلی عمل است و هم شرط اصلی سخن، دارای خصوصیت دوگانه همسانی و تمایز است. اگر انسان‌ها همسان نبودند، نه می‌توانستند یکدیگر و پیشینیانشان را بفهمند و نه قادر به طرح‌ریزی برای آینده و پیش‌بینی نیازهای پیشینیانشان بودند. از سوی دیگر، اگر متمایز نبودند، یعنی اگر هر فردی از هر فرد دیگر متمایز نبود، نه نیازی به سخن گفتن داشتند و نه به عمل کردن تا خود را به فهم دیگران برسانند. بنابراین، تکثر بشری نوعی تکثر پارادوکس‌گونه از موجودات بی‌همتا است» (آرنت، ۱۴۰۱: ۲۷۶).

در همین ارتباط، گریت اشتراسنبرگر، دیگر شارح آلمانی آرنت،^{۲۹} با طرح موضوع «وجه سوژگی» در روایت، به تردید آرنت درباره میانجی‌گری نظریه و تجربه اشاره کرده و از قول وی می‌گوید: «وقتی زمینه تجربه را از دست می‌دهیم، در نهایت به انواع نظریه‌ها می‌رسیم.» وی می‌افزاید، «آرنت به یک مشکل اساسی اشاره می‌کند، تجربیات همیشه به زمینه‌های عملی ملحق می‌شوند که از آن‌ها معنای خود را می‌گیرند، اما چگونه می‌توان تجارب خاص را

که به شرایط مشخص زندگی وابسته است، بازیابی کرد آیا می‌توانیم از آن‌ها بصیرت‌هایی به دست آوریم که فراتر از محدوده عمل مشخص است؟» (Straßenberger: 28).

این پابندی جز از طریق سخن و عمل در عرصه‌ی عمومی امکان پذیر نخواهد بود چرا که «سخن و عمل انحای ظهور یا نمود یافتن انسان‌ها بایکدیگرست. انسان‌ها تا زمانی که دست به عمل می‌زنند، نه پیش و نه پس از آن، آزاد هستند. و برخوردار بودن آن‌ها از موهبت آزادی متمایز است؛ زیرا آزاد بودن و عمل کردن یکی است» (Arendt, 1968: 153). بنابراین، برای آرنت عمل، هویت انسان را آشکار می‌سازد و فرصتی برای ابراز «کیستی» انسان‌ها به عنوان امری متمایز از «چیستی» آن‌ها فراهم می‌کند:

«لحظه‌ای که می‌خواهیم بگوییم فلان کس کیست، خود واژگانمان ما را به این بیراهه می‌کشاند که بگوییم او چیست؛ و گرفتار توصیف صفاتی می‌شویم که او بالضروره در آن‌ها با دیگرانی مثل خودش شریک است؛ شروع می‌کنیم به توصیف سنخ یا سیرتی^{۳۰} به معنای قدیم کلمه، و حاصل کار این می‌شود که بی‌همتایی خاص او از چنگمان می‌گریزد» (آرنت، ۱۴۰۱: ۲۸۳).

بنابراین می‌توان گفت، در نگاه آرنت، کیستی انسان فقط از طریق عمل و سخن گفتن در برابر دیگران و در عرصه عمومی، آشکار می‌شود؛ یعنی آن چیزی که انسان‌ها را به عنوان موجوداتی منحصر به فرد و غیر قابل پیش‌بینی نشان می‌دهد. و برخلاف چیستی، کیستی امری ثابت یا تعریف شده نیست، بلکه در کنش جمعی و تعامل با دیگران پدیدار می‌شود.

روایت و سیاست

آرنت بر این نظر است که سیاست نیازمند مکانی است که انسان‌ها از طریق سخن و عمل بر یکدیگر نمود پیدا کنند و کیستی خود را بر دیگری اظهار کنند. برای او عرصه‌ی عمومی در این رابطه همچون جهان مشترک عمل می‌کند، چرا که «انسان‌ها را گرد هم می‌آورد و در عین حال مانع از آن می‌شود بر سر هم خراب شوند» (آرنت، ۱۴۰۱: ۹۷). او در این رابطه به قطعه‌ای از ارسطو اشاره می‌کند: «در بررسی امور انسانی، نباید... به انسان آن چنان که است و به آنچه در همه چیزهای میرا می‌رند است پردازیم، بلکه [فقط] تا جایی باید به آن‌ها بیندیشیم که امکان نامیرندگی دارند» (Aristotle, b31. 1177).

آرنت همچنین با ارسطو نیز هم‌نظر است و عرصه‌ی عمومی را همچون ضامنی در برابر بی‌ثمری زندگی فردی ارزیابی می‌کند. «فضایی که از گزند این بی‌ثمری در امان بود، اگر نه برای نامیرایی میرندگان، دست کم برای پابندی نسبی ایشان اختصاص یافته بود» (آرنت، ۱۴۰۱: ۱۰۱).

چرا که، از آن جایی که عمل گذرا است و آدمی همواره در معرض خطر فراموشی است، کنش‌های انسانی نیز تا جایی در دسترس ما است که انسان‌ها درباره‌ی اعمال خود سخن بگویند (Bernstein: 1977) و در یک بستر روایی به فهم و کشف بینا-سوژگی نزدیک شوند. بنابراین ما نیازمند امکانی هستیم تا فضای نمود و عرصه‌ی عمومی را از این ناپایداری درونی مصون نگاه دارد. روایت نه تنها به ادراک ما از جهان ساختار می‌بخشد بلکه این امکان را فراهم می‌کند تا بتوانیم اعمال انسانی را از جریان زمان بیرون کشیده و به این مجموعه رخداد معنا می‌بخشد.

بر این اساس، دو مفهوم «عمل»^{۳۱} و «تکثر» و نسبت این دو با «امر سیاسی» نه تنها به عنوان هنجارهای محوری در اندیشه آرنست و الگویی برای عبور از بحران‌های زمانه قابل توجه‌اند، بلکه می‌توان آن‌ها را به عنوان عناصری کلیدی در چشم‌انداز مطلوب او برای ساماندهی سیاست و حیات شهروندان در عرصه عمومی ارزیابی کرد. به این معنا، سیاست در معنای مورد نظر آرنست، صرفاً فن حکومت‌داری یا اعمال کنترل و زور نیست. بلکه، به صورت ملهم از آموزه‌های سقراط، و خوانش خاصی که از اخلاق نیکوماخوس ارسطو ارائه می‌دهد، سیاست را به عنوان هنری برای همزیستی با یکدیگر تعریف می‌کند. در این دیدگاه، «میل به آزادی، امکان برخورداری از زیستی سیاسی است» و در گرو سیاست است که انسان‌ها می‌توانند به آزادی دست‌یابند (آرنست، ۱۴۰۲: ۲۰).

بر این اساس، مفهوم روایت و داستان‌گویی در اندیشه آرنست را می‌توان فرصتی دانست که به شهروندان امکان می‌دهد از طریق عمل‌های روایت شده و بازنمایی داستان‌هایشان، به زندگی سیاسی احساس تعلق پیدا کنند. داستان و روایت به افراد این فرصت را می‌دهد تا با کاوش در سیاست و زندگی، توانایی تفکر و اندیشه نسبت به جهان پیرامون را باز یابند. به عبارت دیگر، تنها عمل به مثابه روایت و روایت به مثابه عمل است که زندگی را بر اساس آن چه «مشخصاً انسانی» است ممکن می‌سازد. و «خصوصیت آشکارکننده عمل و نیز قابلیت اقامه داستان و تاریخی شدن، هر دو همان منبعی را تشکیل می‌دهند که معناداری از آن برون می‌جهد و وجود انسانی را روشن می‌سازد» (کریستوا به نقل از: آرنست، ۱۹۵۸، ۳۲۴).

گزارش آرنست از دادگاه آیشمن در اورشلیم را می‌توان نمونه‌ای متفاوت از روایت‌گری و مواجهه‌ی مستقیم با دو ساحت نظریه و عمل معرفی کرد. استفاده مکرر از عبارت‌های قالبی، روش‌های کلیشه‌ای، تعابیر معین، شیوه‌های قراردادی یکنواخت و جمله‌های از پیش ساخته و پرداخته، به لحاظ اجتماعی به صیانت از فرد در برابر واقعیت و مقتضای اندیشه کمک می‌کند، اما هم‌زمان باعث تضعیف شهروندی و مشارکت در عرصه عمومی خواهد شد. آیشمن برای آرنست نماد آشکاری از گسست نسبت به واقعیت بود (آرنست، ۱۴۰۱: ۲۰).^{۳۲} همچنین، آرنست با الهام از تعبیر «داس من»^{۳۳} در بحث افول^{۳۴} در کتاب وجود و زمان هایدگر، این بی‌فکری و «خود را به جریان وقایع سپردن» آیشمن را مورد تأمل قرار داد و از این طریق نیز برای آرنست اهمیت تفکر در پرهیز از شر بر جسته‌تر از گذشته شد. و شاید

به همین دلیل در سرآغاز وضع بشر از خوانندگان خود می‌خواهد: «بیایید تنها به آنچه عمل می‌کنیم فکر کنیم» (آرنت، ۱۴۰۱: ۴۲).

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه «روایت» در حوزه‌هایی چون فلسفه، علوم انسانی، زبان‌شناسی و نظریه ادبی مطرح شده این مقاله تلاش کرده است تا نشان دهد که در آراء آرنت درباره «روایت» و «روایت‌گری»، نه تنها روایت به عنوان یک رویکرد هنجاری مطرح است، بلکه به عنوان یک توانش وجودی، امکان درک عمیق‌تر و متفاوت‌تری از جهان و روابط انسانی را نیز فراهم می‌آورد. با بررسی ریشه‌های روایت در اندیشه ارسطو و تاکید او بر روایت به عنوان بستری برای شناخت پراکسیس انسانی، تا تحلیل مفهوم روایت در پارادایم‌های مختلف علوم انسانی و سپس در نظریات مدرن و پست‌مدرن، روشن شد که روایت نه تنها واقعیت را بازگو می‌کند، بلکه به دلیل نقش بنیادینی که در زیست انسان‌ها دارد، بستری را برای شکل‌گیری هویت جمعی ایجاد کرده و امکان مقاومت در برابر سلطه و اقتدارگرایی را نیز ایجاد می‌کند.

در میان این دیدگاه‌ها، برداشت هانا آرنت از روایت شکلی متمایز و هنجاری به خود می‌گیرد. آرنت روایت را ضرورتی برای معنابخشی به زندگی جمعی و سیاسی انسان‌ها در عرصه عمومی معرفی می‌کند و آن را نه صرفاً ابزاری برای انتقال تجربیات، بلکه بستری برای ظهور هویت انسانی و خلق معنا تلقی می‌کند. از نگاه او، روایت راهی برای حفظ و تقویت آزادی، گفت‌وگو و همزیستی در جهان مشترک است. برخلاف دیدگاه‌های دیگر که بر بازنمایی تجربیات فردی تاکید دارند، او روایت را عملی سیاسی می‌داند که می‌تواند کنش‌ها و گفتارها را از فراموشی نجات دهد و انسان‌ها را در شبکه‌ای از روابط اجتماعی معنادار گردهم‌آورد. همچنین به تعبیر آرنت، عرصه عمومی بدون روایت‌گری تهی از معنا خواهد بود، چراکه تنها از طریق روایت است که کیستی انسان‌ها آشکار می‌شود و سپس تعامل میان انسان‌ها به عنوان موجوداتی آزاد و متمایز ممکن می‌گردد.

اگرچه آرنت «روایت» را مشخصاً اتوپایی نساخته است، اما آن را چونان چشم‌اندازی برای زیست بهتر شهروندان در عرصه عمومی صورت‌بندی کرده است. البته، برای برای آرنت، روایت صرفاً امکانی برای بازنمایی و انتقال تجربیات انسانی نیست، بلکه به مثابه ابزاری ضروری برای ایجاد معنا در جهان مشترک انسانی نیز عمل می‌کند. همچنین از طریق روایت می‌توان چشم‌اندازی برای زیست بهتر شهروندان در عرصه عمومی فراهم آورد، چرا که روایت‌گری امکانی برای گفت‌وگو، تعامل، شکل‌گیری و ارتقای هویت جمعی و سیاسی شهروندان پدید می‌آورد.

علاوه بر این، همانطور که بررسی شد، میراث آرنت در مباحث روایت و هویت‌روایی را می‌توان در اندیشه متفکرانی همچون ریکور و لیوتار نیز مشاهده کرد. بر این اساس در جهان کنونی که با بحران‌هایی همچون فردگرایی

روزافزون و گسست‌های عمیق سیاسی-اجتماعی روبه‌رو است، میراث و چشم‌انداز ارائه شده توسط آرنت از روایت به بازگشت دوباره به سیاست در معنای آغازین خود یاری می‌رساند. چراکه از طریق روایت‌گری، عمل انسانی معنا می‌یابد و زمینه ایجاد چشم‌اندازی مشترک برای زیست‌معنادار در جهان کنونی نیز ممکن خواهد شد. بدین ترتیب، روایت به این معنا، خود صرفاً داستان‌سرایی نیست، بلکه ضرورتی برای زیست‌انسان‌ها در جهانی مشترک است تا در نهایت سیاست به عرصه‌ای برای ظهور آزادی شهروندانی متمایز اما برابر بدل شود.

منابع

آرنت، هانا (۱۴۰۱). «وضع بشر»، مسعود علیا، چاپ دهم، تهران: ققنوس.

آرنت، هانا (۱۴۰۱). اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی، عباس باقری، تهران: نشر نی.

آرنت، هانا (۱۴۰۲). آزادی آزاد بودن و چند مقاله دیگر، هاجر خرقانی، چاپ دوم، تهران: نشر خوب.

آرنت، هانا (۱۹۶۸). «انسان‌ها در عصر ظلمت»، مهدی خلجی، توانا.

ابن‌سور، میگل (۱۴۰۲). «دموکراسی علیه دولت»، فواد حبیبی و امین کرمی، چاپ سوم، تهران: ققنوس.

احمدی، بابک (۱۳۸۲). «ساختار و تأویل متن»، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.

تامس، براتون (۱۴۰۲). مفاهیم بنیادی و روش‌های تحلیل روایت، حسین پاینده، چاپ چهارم، تهران: مروارید.

تدین‌راد، علی، و نجف‌پور، سارا (۱۴۰۲). «سیاست و داستان‌سرایی؛ کارکردها و مؤلفه‌های «داستان» در سیاست بر اساس

آرای هانا آرنت»، پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال ۱۱، تابستان، شماره ۴۵ (پیاپی ۷۵)، صص ۱۶۸-۱۳۳.

فی، برایان (۱۳۹۰). پارادایم‌شناسی علوم انسانی، مرتضی مردی‌پا، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

سوفوکلس (۱۴۰۳). آنتیگونه، نجف دریابندری، چاپ بیست و یکم، تهران: آگه.

سیم، استوارت (۱۳۹۴). لیوتار و نانسان، چاپ اول، تهران: مهرگان خرد.

کریستوا، ژولیا (۱۴۰۱). هانا آرنت: زندگی روایت است، مهرداد پارسا، چاپ سوم، تهران: شونند.

معین‌زاده، مهدی (۱۳۹۹). تلائم نظر و عمل در تلقی از علوم انسانی به مثابه فرونسیس، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منوچهری، عباس، و نریمان، سعید (۱۴۰۰). «شهروندی به مثابه دلالت هنجاری توسعه فراستمند»، پژوهش سیاست نظری، ۱۵(۲۸)، پاییز-زمستان ۱۳۹۹.

یانگ، جولیان (۱۴۰۱). فلسفه تراژدی (از افلاطون تا ژیک)، حسن امیری‌آرا، چاپ چهارم، تهران: ققنوس.

Abenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*, Paris: PUF.

Arendt, H. (1968). What is freedom? In *Between past and future* (p. 153), New York: Viking Compass Books.

Arendt, H. (2005). *The promise of politics* (J. Kohn, Ed.), Schocken.

Aristoteles. (1994). *Poetik*. Stuttgart Reclam.

Aristotle. (1963). *Nicomachean ethics* (W. D. Ross, Trans.), Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. (1984). *Poetics* (1450a.15). In *The complete works of Aristotle* (Vol. 2, p. 2320).

Bal, M. (2009). *Narratology: Introduction to the theory of narrative* (3rd ed.), Toronto: University of Toronto Press.

Barthes, R. (1982). Introduction to the structural analysis of narratives. In S. Sontag (Ed.), *A Barthes reader* (pp. 251-252), New York: Hill and Wang.

Benhabib, S. (1990). Hannah Arendt and the redemptive power of narrative, *Social Research: An International Quarterly*, 57(1), 167-196.

Bernstein, R. J. (1977). Hannah Arendt: The ambiguities of theory and practice. In *Political theory and praxis: New perspectives* (p. 65).

Bracht, K. (2020). The art of social distancing according to Hannah Arendt.

Curthoys, N. (2002). Hannah Arendt and the politics of narrative, *Journal of Narrative Theory*, 32(3), 348-370.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.), Continuum.

Gauthier, R. A & Jolif, J. Y. (1970). *L'éthique à Nicomaque: Introduction, traduction et commentaire*, Louvain: Publication Universitaires de Louvain.

Habermas, J. (1990). *Moral consciousness and communicative action*, Cambridge, MA: MIT Press.

Irwin, T. (1985). *Nicomachean ethics*, Indianapolis: Hackett.

Jameson, F. (1982). *The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, Ithaca: Cornell University Press.

Lyotard, J.-F. (1979). *The postmodern condition: A report on knowledge*, University of Minnesota Press.

Lyotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition* (G. Bennington & B. Massumi, Trans., Vol. 10), *Theory and History of Literature*.

Morgenstern, K. (2014). Funktionen der Narrativität für das politische Denken bei Hannah Arendt. In W. Hofmann, J. Renner & K. Teich (Eds.), *Narrative Formen der Politik* (pp. 191-209), Springer Fachmedien Wiesbaden.

Nussbaum, C. M. (2001). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press.

Straßenberger, G. (n.d.). *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin: Akademie Verlag.

Weißpflug, M. (2014). Erzählen und urteilen: Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt. In W. Hofmann, J. Renner & K. Teich (Eds.), Narrative Formen der Politik (pp. 209-227), Springer Fachmedien Wiesbaden.

¹ معادل Narrative یا Narration ، در زبان انگلیسی ، Récit در زبان فرانسوی، و Erzählung به آلمانی.

² De Poetica

³ mimesis

بنابراین، در نمایش، آن‌ها برای به تصویر کشیدن سیرت‌ها بازی نمی‌کنند؛ بلکه به خاطر عمل سیرت‌هایی دارند. به این صورت که، عمل درون نمایش، یعنی طرح آن، است که غایت و هدف تراژدی است، و اصل در همه جا غایت است. این نگرش به هنر را، گادامر در هرمنوتیک فلسفی خود بازسازی کرده است. او با تأمل بر دیدگاه ارسطو، هنر را نوعی حقیقت ارزیابی می‌کند که در تجربه مخاطب آشکار می‌شود. او تراژدی را کنشی تأویلی معرفی کرده است که طرح آن، به جای تقلید صرف، معنای انسانی را از طریق تعامل مخاطب و اثر هنری نمایان می‌کند. بنابراین هنر در این نگاه همچون حضوری زنده است که حقیقت را در بستر زمان و مشارکت آشکار می‌سازد (Gadamer, 2004: 114).

⁵ جان میلتون در مقدمه تراژدی سامسون پهلوان (Samson Agonistes) (۱۶۷۱) این مسئله را مورد توجه قرار می‌دهد که به تعبیر ارسطو تراژدی قادر است با برانگیختن احساساتی همچون ترس، شفقت یا وحشت، آن‌ها را به حد شایسته‌ای تعدیل کند. لذا «تراژدی و روایت با تخلیه‌ی مازاد احساس شفقت و ترس - یعنی فشار بیش از اندازه یا دم بخار این عواطف - این تخلیه عواطف را پالایش می‌کند» (یانگ، ۱۴۰۱: ۶۰) و توان مواجهه‌ی انسان را در موقعیت‌های مختلف افزایش می‌دهد.

⁶ بدین ترتیب نه تنها جریان زنده‌ی عمل و گفتار در محاکات از طریق طرح آشکار می‌شود بلکه، به تعبیر کریستوا، ارسطو در مطالعه تراژدی، محاکات عمل^۶ را نیز کشف می‌کند که معنای متفاوتی دارد: «در این جا شخصیت‌ها فی‌نفسه مشمول شی‌سازی نمی‌شوند، زیرا گروه همسرایان که تقلید نمی‌کند درباره آنان تفسیری به دست می‌دهد که پاسخی به تکبر (نداشتن اعتدال) به واسطه فرونسیس (حکمت مدنی) است. افزون بر این، تصنیف یا نگارش نمایشنامه موجد تقلیدی است که تنها زمانی که روی صحنه اجرا شود و، بنابراین به عمل درآید، تحقق می‌یابد. بنابراین، به دنبال اعمالی است که حرکت زندگی و حکمت همگانی را به زبان هدیه می‌کنند» (کریستوا، ۱۴۰۱: ۳۰).

⁷ Unified Science

⁸ Interpretive Paradigm

⁹ Critical Paradigm

¹⁰ Phenomenological Paradigm

¹¹ Narativism

- 12 Max Weber
 13 Jurgen Habermas
 14 Edmund Husserl
 15 Fredric Jameson
 16 Roland Barthes
 17 Narratology
 18 Jean-Francois Lyotard
 19 metanarratives

^{۲۰} لیوتار به این نکته اشاره دارد که این تغییر در نگرش نسبت به روایت‌ها منجر به ظهور تنوع و چندصدایی در جامعه می‌شود. به عبارت دیگر، در دنیای پسامدرن، هر گروه یا فرهنگ می‌تواند روایت خاص خود را داشته باشد و هیچ‌یک از این روایت‌ها نمی‌تواند بر دیگری برتری داشته باشد. این دیدگاه به نوعی به تضعیف قدرت روایت‌های غالب می‌انجامد و شالوده دولت‌های اقتدارطلب را نیز تهدید می‌کند. و در نهایت به اهمیت صداهای حاشیه‌ای و محلی منجر خواهد شد (سیم، ۱۳۹۴).

- 21 Miguel Abensour
 22 Seyla Benhabib
 23 Ned Curthoys

^{۲۴} مارتا نوسبام نیز با عطف نظر به تناهی ذاتی انسان بر این نظر است که در روایت‌های تراژدیک یونان باستان، تناهی وجود انسانی فهمیده شده است. وی همچنین قائل به پیوندی عمیق بین دو مفهوم فرونسیس و تناهی انسان است (Nussbaum, 2001: 121). بنابراین فرونسیس را می‌توان معرفتی ارزیابی کرد که ضمن تعلق به تناهی ذاتی انسان نسبت به محدودیت‌های خود نیز آگاه است. و روایت تراژیک نیز در حقیقت «به لحظات و لمحات گونه‌گون تناهی انسان نظر دارد؛ تناهی زمانی یا همان زمانبندی و تاریخمندی، محدودیت ذاتی معرفت بشری، عجز او از استعلا جستن از وضعیت تاریخی خود، تسلیم او در برابر تقریر و...» (معین‌زاده، ۱۳۹۹).

- 25 Nicomachean Ethics

^{۲۶} شاید بتوان از «فراستمندی» در فارسی برای معادل فرونسیس (phronesis) استفاده کرد.

- 27 Rene-Antoine Gauthier

^{۲۸} اروین ^{۲۸} درباره فرونسیس می‌گوید: «به نظر درست می‌آید که کسی که باهوش است، بتواند درباره آنچه برای او خود و مفید است به خوبی تعمق کند و نه در حوزه محدودی-برای مثال درباره آنچه تندرستی یا توانمندی را افزایش می‌دهد- بلکه درباره آنچه به خوب زندگی کردن به‌طور کلی کمک می‌کند» (Irwin, 1985: 153).

ارسطو خود نیز در توصیف فرونیموس (صاحب فرونسیس) می‌نویسد: «نشانه فرد فرونیموس آن که می‌تواند به‌خوبی درباره آنچه خیر و مصلحت اوست تأمل (سگالش، سنجش، جوانب‌نگری) کند، آن هم نه از جنبه‌ای خاص (kata mores) درباره آنچه او را به صحت یا قدرت می‌رساند، بلکه درباره چیزهایی که او را به حیاتی نیک در کلیت آن (Poia pros to eu zen holos) رهنمون می‌شوند. فرونیموس درباره غایتی نیک جوانب‌نگری و ملاحظه‌گری می‌کند که موضوع هیچ‌تخنه‌ای نیست.» (NE: 1140a).

بنابراین، فرونسیس با محوریت قرار دادن خیر برای نوع انسان نوعی خردورزی در اجتماع برای انجام دادن بهترین عمل به اقتضای زمان و مکان است و با بررسی عمل انسان‌ها در موقعیت‌های متغیر این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که در این موقعیت چه باید انجام داد (منوچهری، ۱۳۹۹):

۲۵۵). ارسطو در تراژدی‌های یونانی با پرسش‌هایی همچون «انسان مجاز به دانستن چه چیزی است؟» در جهانی که بر آن «بخت» حکم فرماست از انسان انتظار چه عملی می‌رود؟ از آینده‌ای که بر آدمی پوشیده است چه انتظاری باید داشت؟ و یا اینکه ما در مقام انسان چه اعمالی را باید انجام دهیم تا همچنان در محدوده انسانیت باقی بمانیم؟ مواجه بود. در روایت‌های گوناگون سراینده‌گان این تراژدی‌ها در پاسخ به این سوالات پیوسته بر مفهوم «عقل عملی» تاکید می‌شد و از آنجایی که ارسطو بیش از افلاطون به سنت تراژدی یونانی نزدیک بود با دقت بیشتری به این مسائل توجه نشان داد (Abenque, 1963: 30).

به عنوان مثال در تراژدی آنتیگونه^{۲۸} اثر سوفوکل^{۲۸} مفهوم فرونئین به طور ضمنی در تصمیم‌گیری‌های شخصیت اصلی یعنی آنتیگونه، و سایر شخصیت‌ها قابل مشاهده است. آنتیگونه در موقعیتی قرار دارد که باید بین قوانین انسانی و قوانین الهی که در تضاد با یکدیگر قرار گرفته‌اند یکی را برگزیند. و در نهایت او می‌پذیرد که با انتخاب و پیروی از عدالت الهی حتی اگر به قیمت جانش تمام شود در برابر قوانین کرنئون ایستادگی کند. بدین ترتیب فرونئین در تصمیمات آنتیگونه نمایان می‌شود، جایی که او به روشنی توانایی قضاوت اخلاقی خویش را در برابر موقعیت‌های دشوار به نمایش می‌گذارد (سوفوکل، ۱۴۰۳).

29 Straßengerger
30 character
31 action

۳۲ آرنت در این اثر صرفاً مشاهدات خود از روند دادرسی را نقل نمی‌کند، بلکه از روایت و روایت‌گری به مثابه ابزاری فلسفی برای فهم دوباره‌ی مفاهیمی همچون شر و مسئولیت اخلاقی بهره می‌گیرد. آرنت در مواجهه با آئشمن با روایت‌های متعدد و بعضاً کاملاً متفاوتی روبه‌رو بود که هر یک از زاویه‌ای متفاوت، بستر تاریخی واحدی را تفسیر و ارائه می‌کردند. آئشمن نیز در روایتی که از زندگی خویش ارائه می‌کرد خود را فردی تابع قوانین می‌دانست که صرفاً از دستورات صادر شده از بالا اطاعت کرده است. در مقابل، آرنت از بطن روایت آئشمن و تجربه‌ی زیسته‌ی خود بر اهمیت تفکر و اندیشیدن تاکید می‌کند. آئشمن برای آرنت نماینده و سمبل انسان‌هایی بود که بدون توجه به پیامدهای اعمال خود، صرفاً از دستورات پیروی کرده و مطیع دستورات صادر شده از جانب پیشوا بودند. آرنت در جریان این محاکمه‌ها شاهد نوعی سطحی‌نگری و کم‌مایگی در کردار آئشمن بود؛ که گرچه «کردارهای او هولناک بودند، اما فاعل آن‌ها - لاقلاً آن فاعل بسیار واقعی که آن زمان محاکمه می‌شد - انسانی کاملاً عادی و معمولی بود، نه اهریمنی و هیولوار». به همین دلیل نیز، خصوصیت اصلی آئشمن که نه حماقت بلکه «بی‌فکری» بود، مورد توجه آرنت قرار گرفت (آرنت، ۱۴۰۱: ۲۱). او در گزارش دادگاه آئشمن اظهار می‌کند که چگونه «غیاب اندیشه» به تجربه‌ای عادی در زندگی روزمره انسان‌ها بدل شده است، تا جایی که در این دوران هیچ وقتی برای توقف و اندیشیدن وجود ندارد چه رسد به اینکه خود انسان‌ها تمایلی برای اندیشیدن داشته باشند (Bracht, 2020). بدین ترتیب به نظر آرنت، آئشمن اصل بنیادین وضع بشری، یعنی «تکثر» را نقض کرده بود و فاقد توانایی تصور و درک جهان از دید انسان‌های دیگر و به طور کلی تفکر انتقادی و مستقل بود. از سوی دیگر، آرنت در آئشمن شاهد سطحی از قطع ارتباط عمیق با واقعیت بود.

33 Das Man
34 verfallen