

**اشاره:** آن چه از پی خواهد آمد، گفت‌وگوی پروفیسور ارنست فروتین (Ernest I. Fortin) استاد فلسفه دانشگاه بوستون آمریکا با هانس گئورگ گادامر، فیلسوف نامدار آلمانی است. محور این گفت‌وگو، شرح روابط عاطفی و علمی گادامر با لئو اشتراوس (Leo Strauss)، فیلسوف سیاسی آمریکایی آلمانی الاصل است. گادامر در این گفت‌وگو ضمن توصیف دقیق فضای فلسفی - دانشگاهی آلمان در دهه‌های نخستین قرن بیستم، به پاره‌ای مشترکات و اختلافات فکری خود با اشتراوس اشاره می‌کند. گفت‌وگو به سال ۱۹۸۱ میلادی در آمریکا انجام شده و همان سال در نشریه معتبر ذهن (*mind*) انتشار یافته است. کتاب ماه فلسفه

● در این کشور، فیلسوفان و نظریه‌پردازان سیاسی فراوانی وجود دارند که دوست دارند درباره ارتباط عمیق و طولانی شما با مرحوم لئو اشتراوس بیشتر بدانند. شاید بد نباشد که در آغاز، فضای حاکم بر مکتب ماربورگ در اوایل دهه ۱۹۲۰ میلادی را توصیف کنید. شک نیست که آن دوره، دورانی بسیار با نشاط، و پرهیجان بوده و حتی شاید بتوان گفت شاداب‌ترین دوره در تاریخ عقلی و فرهنگی قرن بیستم، همین دوره بوده است. آیا در میان دانشجویان ماربورگ هم همین احساس وجود داشت؟

ما در دوره تحولات شگرف سیاسی زندگی کردیم. همه بر این نکته واقف بودند که نظام دموکراسی پارلمانی پای به سرزمینی نهاده بود که هنوز آمادگی قبول و پذیرش آن وجود نداشت. احساس عمومی حکایت از نوعی سردرگمی و ابهام فراگیر داشت. آن ایام که من هنوز جوانک نوری بودم، روزی به اتفاق تنی چند از دوستان گرد هم آمدیم و این سؤال‌ها را در میان آوردیم که «چه باید کرد؟» «چگونه می‌توان به اصلاح و بازسازی جهان همت کرد؟» و سؤالاتی از این جنس. پاسخ‌ها بسیار متفاوت بودند. برخی گمان می‌بردند که باید از ماکس وبر<sup>۱</sup> و آرای او تبعیت کرد؛ برخی دیگر اتو فون گیرکه<sup>۲</sup> را پیشنهاد می‌دادند؛ و بالاخره گروهی هم بر آن بودند که پاسخ را باید از رابیندرانات تاگور<sup>۳</sup> شنید. در فضای پس از جنگ جهانی اول، تاگور عامه پسندترین شاعر در آلمان به حساب می‌آمد و ترجمه‌های فراوانی از اشعارش در دسترس مردم بود. (او دوست نزدیک پل ناتروپ<sup>۴</sup> بود و گاهی به آلمانی می‌آمد. او را در یک جا دیدم: چهره‌ای شاخص داشت با سیمایی پیامبرانه. فوق‌العاده بود. خود ناتروپ هم یک غول اعجوبه در قالب و سیمای یک کوتوله بود.) لئو اشتراوس جوان هم در حلقه ما بود. او نیز هم‌چون همه ما در طلب یافتن کوب هدایت بود. اشتراوس در هامبورگ تحت نظر کاسیرر<sup>۵</sup> تحصیل می‌کرد، اما با دیدگاه‌های سیاسی او چندان بر سر مهر نبود.

● شما اول بار کی اشتراوس را دیدید؟

سال ۱۹۲۰ یا حوالی آن سال. اشتراوس هیچ‌گاه در ماربورگ

## ماجرای من و اشتراوس

### گفت‌وگوی ارنست فروتین با هانس گئورگ گادامر

ترجمه امیر یوسفی



اشتراوس

تحصیل نکرد، اما زادگاهش، شهر کوچهاین<sup>۶</sup>، نزدیک ماربورگ بود و گاهی برای استفاده از کتابخانه به این دانشگاه می‌آمد. من آن زمان در کتابخانه ماربورگ یک کار دانشجویی پیدا کرده بودم و در واقع کارمند پاره وقت کتابخانه بودم و لذا با دانشجویان فراوانی سروکار داشتم. بودجه کتابخانه زیاد نبود، اما کتابخانه پرباری داشتیم. مراجعین کتابخانه را هنوز به خوبی به یاد می‌آورم. اشتراوس کوتاه قد بود و من کشیده و بلند قد. خصوصاً در خاطر م هست که او آدمی مرموز، معمولاً بدگمان، اهل طعنه و کنایه، و البته اندکی خنده‌رو بود. ما یک دوست مشترک داشتیم به نام یاکوب کلاین<sup>۷</sup> که به من گفت که اشتراوس سوءظن خاصی به من دارد، نه به دلیل آن که من حساسیت خاصی نسبت به یهودیان داشته باشم، بلکه برای آن که اشتراوس مرا مصداق بارز یک دانشجوی مبتکر می‌دانست که به موفقیت‌های خود زیاده مغرور است. احتمالاً حق با او بود. از آن به بعد من به دقت مراقب بودم که او را نرنجانم. چون فهمیده بودم که چه قدر حساس و زود رنج است. ما روابط خوبی داشتیم و گاهی با هم صحبت می‌کردیم، اما روابطمان در همین حد باقی ماند.

اولین دوستی صمیمانه ما مدتی بعد در سال ۱۹۳۳ شکل گرفت، یعنی سالی که من فرصتی پیدا کردم که به خارج از کشور بروم. آلمان در آن ایام در آستانه یک تحول بنیادین دیگر بود و هیچ‌کس مجاز نبود بیش از ۳۰۰ مارک با خود داشته باشد. به پاریس رفتم. اشتراوس با استفاده از بورس بنیاد راکفلر قبلاً به پاریس رفته بود و وقتی من به این شهر وارد شدم، حدوداً ده روز با هم بودیم. اشتراوس برای من کارهای زیادی انجام داد از جمله اینکه مرا به کوژو<sup>۸</sup> معرفی کرد و به یک رستوران یهودی برد. ما درباره وضعیت آلمان و واکنش فرانسه به این وضعیت قبل از به قدرت رسیدن هیتلر، مفصل صحبت کردیم. یک روز با هم به سینما رفتیم. عنوان آن فیلم خبری، «برهنه‌گرایی آلمانی»<sup>۹</sup> بود که می‌خواست گزارشی از یک رخداد ورزشی آن روزها را عرضه کند. کلمه «برهنه‌گرایی» ناظر بر ورزشکارانی بود که لباس ورزشی پوشیده بودند! آن رخداد ورزشی شباهتی به یک رژه نظامی داشت - می‌دانید که ما استاد سازماندهی هستیم - و حضاران در آن مراسم خیلی شبیه روبات بودند. فرانسوی‌ها که هنوز به این چیزها عادت نکرده بودند، این رژه منظم را چیز مضحکی تلقی می‌کردند و عقیده داشتند که خیلی مسخره است که انسان‌ها این قدر ماشین‌وار حرکت کنند و در یک نظم دقیق دسته‌بندی شوند. در تمام طول فیلم، شلیک قهقهه فرانسوی‌ها به این تصاویر قطع نمی‌شد. همه این اتفاقات برای من که یک معلم جوان بودم و تا آن زمان هیچ سفری به خارج از آلمان نداشتم، تازه و جالب بود.

به این ترتیب، روابط منظم من با اشتراوس شکل گرفت. او کتاب‌هایش را برای من می‌فرستاد. یکی از آن کتاب‌ها که درباره هابز بود خیلی توجه‌ام را جلب کرد. چون به پژوهش‌هایم درباره اندیشه سیاسی سوفیست‌ها خیلی ارتباط داشت. این موضوع یکی از جدی‌ترین علایق من در آن زمان بود، اگر چه به مجرد آن

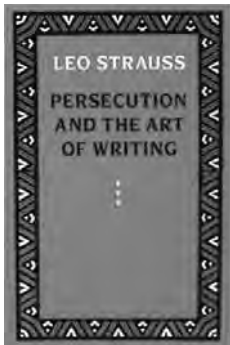
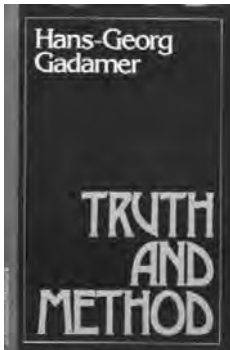
که در آلمان سخن گفتن از موضوعات سیاسی، مخاطره آمیز شد، اجباراً از آن موضوع صرف‌نظر کردم. ممکن نبود کسی درباره سوفیست‌ها حرف بزند و اشاره‌ای به کارل اشمیت<sup>۱۰</sup>، یکی از نظریه‌پردازان بزرگ حزب نازی، نکند. به همین دلیل بود که ترجیح دادم سراغ موضوعات عادی‌تری چون فیزیک ارسطو بروم.

### ● مشخصاً مناسبات دانشگاهی شما با اشتراوس از چه زمانی آغاز شد؟

اشتراوس پس از جنگ به آلمان برگشت و من از او دعوت کردم که برای ایراد یک سخنرانی به هایدلبرگ بیاید. این ماجرا به سال ۱۹۵۴ برمی‌گردد. تا جایی که یادم می‌آید او درباره سقراط سخنرانی کرد. الکساندر روستو<sup>۱۱</sup> که در جلسه سخنرانی حضور داشت، با دیدگاه‌های اشتراوس مخالف بود، اما آشکارا مجذوب سحر کلام، نکته بینی و ظرافت بیان اشتراوس شد. روستو بعدها در پایان دهه ششم عمرش، نماد یک انسان پر اِهت و مقتدر شد. او شاگرد ماکس وبر بود و کرسی وبر را در دانشگاه هایدلبرگ در اختیار داشت. او را می‌توان ولتر قرن بیستم دانست که آثار متعددی درباره جامعه‌شناسی نوشت، اما هم‌چنان یک استاد برجسته دانشگاه بود.

روزی که اشتراوس به هایدلبرگ آمد، تمام روز را با هم گذرانیدیم. همسرم غرق در حیرت بود و مدام سعی می‌کرد ما را از ادامه بحث بر سر مسائل آن سخنرانی خصوصاً آن‌جا که به افلاطون مربوط می‌شد، منصرف کند. برخی از همان مسائل بعدها در آثار من و اشتراوس دوباره مطرح شدند. در واقع این آثار نشان می‌دهد که ما علی‌رغم تفاوت‌های فراوان، دغدغه‌ها و پرسش‌های بسیار مشابهی داشتیم. مهم‌ترین تفاوت ما مربوط به مسئله مدرن‌ها و سنتی‌ها می‌شد: تا چه حدی می‌توان مناقشه قرن هفدهمی را در قرن بیستم دوباره مطرح کرد و آیا هنوز امکان دارد که در مقابل مدرن‌ها، جانب سنتی‌ها را گرفت؟ حرف من این بود که طرح دوباره آن مناقشات ضروری است. چون این مناقشات، عصر مدرن را به چالش می‌اندازد و مجبورش می‌کند که ادله‌ای خاص خود دست و پا کند. من سعی می‌کردم اشتراوس را متقاعد کنم که می‌شود کسی برتری افلاطون و ارسطو را تصدیق کند بدون آن که الزاماً اندیشه آنان را قابل احیا و بازآفرینی بداند و این که اگرچه چالش‌هایی که آنان در برابر پیش‌دوری‌هایمان نهاده‌اند، خود به چالش افتاده‌ایم، اما هرگز از تلاش هرمنوتیکی برای یافتن پلی از اکنون به سوی آن‌ها نباید منصرف شویم.

یادم رفت بگویم که خیلی وقت پیش از این زمان، یعنی اوایل قرن بیستم، من مقاله‌ای درباره حکمت عملی<sup>۱۲</sup> نزد ارسطو نوشته بودم که البته به سفارش استاد پل فرید لندر<sup>۱۳</sup> بود. او یک افلاطونی تمام عیار بود که هیچ شأنی برای ارسطو قائل نبود. نقشه من آن بود که در این مقاله، اختلاف افلاطون و ارسطو را برجسته کنم و نظر اشتراوس را بدانم. مقاله را برای اشتراوس فرستادم. او در جواب، نامه‌ای برایم نوشت (که متأسفانه در خلال





اسپینوزا

جنگ از بین رفت) و در آن، مقاله‌ام را ستود، اما این ایراد را بر من وارد کرد که چرا برای اشاره به اندیشه‌های ارسطو از اصطلاحات مدرنی چون «رسوب‌گذاری»<sup>۱۴</sup> استفاده کرده‌ام؛ و در واقع همین مسئله، یعنی به‌کارگیری ادبیات عصر مدرن، مهم‌ترین نقطه اختلاف ما بود. برای راه رفتن به معنای یک متن، لزومی ندارد که ما حتماً به زبان آن متن تکلم کنیم. آدمی نمی‌تواند به زبان یک عصر دیگر تکلم کند. من بعدها مقاله‌ای انتقادی در این باب نوشتم که با الهام از کتاب هانس رز<sup>۱۵</sup>، مکتب کلاسیک به عنوان شیوه تفکر هنری در مغرب زمین<sup>۱۶</sup> تألیف شد. رز، یک مورخ هنر بود که می‌کوشید در توصیف عصر باستان از به‌کارگیری اصطلاحات مدرن اجتناب کند. اما به رغم اصرارش بر این امر، عنوان یکی از فصول کتابش را گذاشته بود «تشخص»<sup>۱۷</sup>؛ و معلوم است که این، اصطلاحی مدرن است و سابقه‌ای در عصر باستان ندارد.

### ● در آن دوره یعنی حوالی سال‌های ۱۹۲۰ چه کسی رهبری مکتب ماربورگ را برعهده داشت؟ ناتروپ؟

دقیقاً، ناتروپ بود که پیشوای فکری آن مکتب بود. اما قاعدتاً می‌دانید که نسل جوان، معمولاً کسی را رهبر و پیشوای خود می‌دانند که هنوز ظهور نکرده و لذا جوان‌ترها پیش از آن که هوادار ناتروپ باشند، طرفدار نیکلای هارتمان<sup>۱۸</sup> بودند. او در چشم ما جذبه‌ای شگرف داشت. علاوه بر او، دانشکده ادبیات ماربورگ یک استاد برجسته داشت به نام کورتیوس<sup>۱۹</sup> که دوست صمیمی من بود. در واقع کورتیوس به همواره لئو اسپیتزر<sup>۲۰</sup> اریک اوترباخ<sup>۲۱</sup>، و ورنر کراوس<sup>۲۲</sup> چهار استاد شاخص آن دانشکده بودند. جانشین کورتیوس هم ادوارد وشلر<sup>۲۳</sup> بود که بعدها به برلین رفت.

### ● مزیت هارتمان بر سایر استادان ماربورگ چه بود؟

هارتمان تحت تأثیر ماکس شلر<sup>۲۴</sup> آرام آرام از مکتب ایده‌آلیسم استعلایی<sup>۲۵</sup> کوهن<sup>۲۶</sup> و ناتروپ فاصله گرفت. هارتمان شاگرد کوهن و بیش از او ناتروپ بود، اما از کوهن که استادی با شمایل یک شمن بود، بیشتر تأثیر گرفته بود. اگر امروز آثار کوهن را بخوانیم به یک اعتبار، آنها را خالی از هر فایده‌ای خواهیم یافت. سبک این آثار، خشک و خشن، پاره پاره، و به شدت تحکم‌آمیز است. به ندرت استدلالی در آنها می‌توان یافت. اما خود کوهن از شخصیتی مقتدر و مستحکم برخوردار بود. اشتراوس هم احترام ویژه‌ای به او داشت. کوهن به سال ۱۹۱۸ درگذشت. من هیچ وقت او را ندیدم و آن‌چه اشتراوس درباره او به من گفت، همگی به نقل از فرانتس روزنتویگ<sup>۲۷</sup> بود. گویا روزنتویگ یک روز کوهن را می‌بیند و از او می‌پرسد: تو که تا این حد به علم جدید اعتقاد داری، چه طور می‌توانی نظریه خلقت در انجیل را هم قبول داشته باشی؟ نقل است که کوهن از این سؤال طفره رفت و پاسخ درستی به آن نداد. اما در مورد هارتمان باید بگویم که او نمونه یک انسان بالتیکی بود که مثل دانشجویان روس، عادت داشت از صبح کله سحر تا نیمه‌های شب مدام چای بنوشد. هایدگر به طنز

گفته که وقتی چراغ اتاق هارتمان خاموش می‌شود، دقیقاً وقتی است که چراغ اتاق من روشن می‌شود. هایدگر که عادت داشت کلاس‌هایش را ساعت هفت صبح شروع کند، صبح خیلی زود حدوداً ساعت چهار-پنج صبح از خواب بیدار می‌شد و این دقیقاً همان ساعتی بود که هارتمان تازه می‌خواست بخوابد.

### ● اشتراوس جایی گفته است که فضای حاکم بر ماربورگ بسیار شهرستانی بود.

درست است. معنای حرف او این است که ما در عالم هپروت زندگی می‌کردیم و غرق در فلسفه، از دنیا و ما فیها کاملاً دور افتاده بودیم. این وضع ادامه داشت تا وقتی که هایدگر به ماربورگ آمد. در دوره‌ای که هایدگر به ماربورگ آمد، وضعیتی استثنایی حاکم شد، اما دیگر اشتراوس در ماربورگ نبود که این وضعیت جدید را ببیند.

### ● هایدگر چه زمانی تدریس در ماربورگ را شروع کرد و چه درس‌هایی را تدریس می‌کرد؟

هایدگر در سال ۱۹۲۳ به ماربورگ آمد. دقیقاً یادم نیست که عنوان اولین درسش چه بود، اما هرچه بود به مبادی و ریشه‌های فلسفه مدرن ربط داشت. تمرکز او روی دکارت بود و در این مسیر مجموعه‌ای از بیست و سه مسئله طرح کرده بود. همه چیز خیلی خوب بود و به خوبی شکل و سامان پیدا کرده بود. هارتمان که به اولین سخنرانی هایدگر آمده بود، به من می‌گفت که از زمان کوهن تا کنون کسی را به قدرت آموزگاری هایدگر ندیده است. عادت معمولی هایدگر طرح مسائل بیست و سه‌گانه درباره هر موضوعی بود، اما شک دارم که او فرصت می‌کرد از مسئله پنجم فراتر برود. هایدگر آن قدر به ریشه مسائل توجه داشت که سلسله‌ای بی پایان از سؤال طرح می‌کرد. برخی از پیروان هایدگر، کاریکاتور زنده‌ای از او هستند، آن قدر سؤالات میان تهی طرح می‌کنند که از فرط ریشه‌ای بودن، پیوندشان را با ریشه‌های عمیق‌شان قطع می‌کنند.

### ● وضعیت دانشجویان و زندگی دانشجویی چگونه بود؟

بین ماربورگ و فرایبورگ ارتباطات نزدیکی برقرار بود. دانشجویان از این شهر به آن شهر می‌رفتند و این رسم رایجی در آلمان بود. پس از جنگ، کمبود حاد مسکن، مهم‌ترین معضل بود و لذا یافتن یک محل سکونت برای دانشجویان، مشکلی جدی به‌شمار می‌آمد. من خودم فقط یک‌بار دانشگاهم را عوض کردم؛ یعنی زمانی که به مونیخ رفتم، اما همین یک بار هم برای آن بود که یکی از دوستانم اتاقی به من داده بود. مونیخ کانون مهمی در فلسفه نبود. گرایش غالب فلسفی در مونیخ، پدیدارشناسی بود که توسط پفاندر<sup>۲۸</sup> و گیگر<sup>۲۹</sup> هدایت می‌شد. هایدگر، دانشگاه مشهوری بود، چون سایه ماکس وبر بر سرش بود و کسانی مثل کارل یاسپرس<sup>۳۰</sup> و کارل مانهایم<sup>۳۱</sup> در آن‌جا تدریس می‌کردند. یاسپرس به اعتبار قدرت علمی‌اش بسیار پرآوازه بود. ستاره شهرت او البته پیش از آن که من وارد دانشگاه شوم، درخشان شده بود. هامبورگ که از اول به نیت یک بندر صنعتی احداث



هایز

**می‌ماند، به‌عنوان یک استاد دانشگاه درآمد بیشتری می‌داشت؟ و آیا می‌توانست همانی شود که در آمریکا شد؟**

موفقیت اشتراوس ربطی به این چیزهای سطحی و ساختگی نداشت. چون در آلمان اساساً این امور ظاهری (مثل پول و درآمد) تأثیری در توفیقات کسی ندارد. شما بهتر از من می‌دانید که اشتراوس چه‌طور شاگردانش را به خوبی پرورش می‌داد، زیر بال و پرشان را می‌گرفت و هیچ وقت آنها را به حال خودشان وانمی‌نهاد. من فقط نتیجهٔ این روش و روحیه را دیده‌ام، اما از این که چه‌طور این کارها را انجام می‌داد، چندان خبر ندارم. آن چه او تربیت کرده، اکنون پیش چشم ماست. احساس من این است که اگر اشتراوس در آلمان می‌ماند، می‌توانست یک مکتب درست و حسابی بسازد، همان‌طور که در آمریکا ساخت. تا وقتی که شما نگفته بودید، خبر نداشتم که جلسات درسش در آمریکا تا این حد شلوغ و پر تعداد است. آن‌طور که اشتراوس از سال ۱۹۵۰ حرف می‌زد، من گمان می‌کردم بیشتر از هشت-نه دانشجو ندارد.

● شما نقش و سهم اصلی اشتراوس در عرصهٔ اندیشه را چه می‌دانید؟ کمی پیش از این، گفتید که اشتراوس مناقشهٔ مدرن‌ها و سنتی‌ها را احیا کرد. آیا مهم‌ترین کار اشتراوس را همین می‌دانید؟

بله؛ البته من شخصاً چیزهای زیادی از کتابی که او دربارهٔ هایز نوشت، یادگرفتم. در این کتاب برای اولین بار تلاش شده بود که هایز را نه فقط به عنوان یکی از بنیان‌های جدید معرفت‌شناسی علوم، بلکه به عنوان یک اخلاق‌گرا که رابطه‌اش با سوفیست‌ها را می‌توان از طریق تحلیل دیدگاه‌هایش دربارهٔ جامعهٔ مدنی تبیین کرد، بفهمد. این رویکرد تأثیر عمیقی بر من نهاد. من واقفم که در حال حاضر حرف و حدیث‌های زیادی دربارهٔ این رویکرد وجود دارد. خود اشتراوس هم دربارهٔ آن کتاب، دیدگاه‌های دیگری پیدا کرد. اما خواندن آن کتاب و آن تحلیل از هایز برای من که متخصص این حوزه نبودم، در حکم یک انقلاب بود. اشتراوس، هایز را طوری روایت کرد که گویی از نظام سیاسی انگلستان منجر است و از دست جامعهٔ انگلیسی به ستوه آمده است. کتابی که اشتراوس دربارهٔ هایز نوشت توجهات زیادی را جلب کرد.

کتاب دیگری که مایلیم مؤکداً به آن اشاره کنم مرارت و هنر نگارش<sup>۳۷</sup> اشتراوس است. در این کتاب، به نتایج مثبت و منفی یا خطرناک مرارت‌های نگارش افکار به شکل هرمنوتیکی پراخته شده است. پرسشی که این کتاب در می‌اندازد، بی‌نهایت مهم است: آدمی چه‌طور می‌تواند آن دسته از اندیشه‌هایش را که با ذوق زمانه یا مقبولات و مشهورات دوران مغایر است، بیان کند و انتقال دهد؟ این سؤال ربط وثیقی با تحقیقات من دربارهٔ افلاطون داشت؛ چرا که من در این تحقیقات به مسئلهٔ افکار عمومی و سانسور در حادث‌ترین شکل ممکن آن پرداخته بودم. تمرکز من بر روی زندگی سقراط بود. همیشه این احتمال هست که سخنی که ارزش گفتن دارد، با مخالفت روبه‌رو شود. کسی نمی‌تواند متفکر

شد، تازه چند وقتی است که صاحب یک دانشگاه جامع شده است. این شهر، شهری ثروتمند بود که سرمایهٔ فراوانی به سمت آن گسیل می‌شد. در دانشگاه این شهر، برونو اسنل<sup>۳۳</sup> و ارنست کاسیرر تدریس می‌کردند. کاسیرر به زعم خیلی‌ها بزرگترین استادی است که از ماربورگ برخاسته است. او یک کتابخوان قهار و حریص، با حافظه‌ای استثنایی و مثال زدنی بود. کاسیرر به رغم وقار و آراستگی فراوان، مهربانی بی‌شائبه، و درون‌گرایی بی‌اندازه‌اش، فاقد شخصیتی مقتدر و مستحکم بود. نه احساس و هیجان هایدگر را داشت و نه استعداد هارتمان در جذب جوانان را. فرانکفورت هنوز هم به جایگاه شایسته‌اش نرسیده است. دانشگاه این شهر در سال ۱۹۲۰ پایه‌گذاری شد، اما پیش از این تاریخ، هیچ جاذبه‌ای برای دانشجویان نداشت. پیش از ریاست ریزلر<sup>۳۳</sup> بود که این دانشگاه مسیر توسعه را پیمود. اکنون شهرت این دانشگاه به خاطر کسانی چون هورک هایمر<sup>۳۴</sup>، آدورنو<sup>۳۵</sup> و تیلیخ<sup>۳۶</sup> است.

● شما در کتابتان، حقیقت و روش<sup>۳۷</sup> وقتی می‌خواهید از اشتراوس حرف بزنید، می‌گویید که تعالیم اشتراوس در شیکاگو «یکی از امید بخش‌ترین ویژگی‌های جهان ماست» (ص ۴۸۲) منظورتان از این تعبیر چیست؟

معلوم است. من احساس می‌کنم که راز جذابیت و محبوبیت اشتراوس نزد دانشجویان این بود که شجاعت اعلام چیزی را داشت که هیچ‌کس جرأت نمی‌کرد آن را بگوید. گو این که شیکاگو در واقع قلعه و سنگر مکتب اصالت پیشرفت<sup>۳۸</sup> بود، اما اشتراوس آن‌قدر جسارت داشت که در جواب این سؤال که آیا باید به پیشرفت ذهن بشر باور داشت، به صراحت جواب منفی می‌داد. شک ندارم که دانشگاه شیکاگو، جای غریبی بود. من در سال ۱۹۴۷ هاجنیز<sup>۳۹</sup> را در فرانکفورت دیده بودم و فهمیده بودم که او ذهنی گشوده و دوراندیش و آینده‌نگر دارد. آدلر<sup>۴۰</sup> را هم دیده بودم. مک کوئن<sup>۴۱</sup> را هم که یک عالی‌جناب واقعی بود، دیده بودم. بنابراین به خوبی می‌توانستم آن چه را دربارهٔ اشتراوس شنیده بودم، تصور کنم: اشتراوس هم بسیار جاه‌طلب بود و سعی می‌کرد خودش را در برابر مک کوئن ثابت کند. بعدها وقتی به آمریکا رفتم، از یک سو می‌دیدم که شاگردان بی‌شمار اشتراوس در سراسر این کشور حضور دارند: خود شما، آلن بلوم<sup>۴۲</sup>، ریچارد کیننگتون<sup>۴۳</sup>، ورنر دانهاوزر<sup>۴۴</sup>، هایلیل گلدن<sup>۴۵</sup>، استنلی روزن<sup>۴۶</sup> و دیگران. بارها از من دعوت شد که برای سخنرانی به جاهایی بروم که هیچ اطلاعی از آن‌جاها نداشتم و اصلاً تصور نمی‌کردم که در آن‌جا کسانی باشند که با آثار من آشنا باشند. اما هر بار که چنین دعوت‌نامه‌هایی می‌رسید، تقریباً مطمئن بودم منشأ دعوت، یکی از شاگردان یا طرفداران اشتراوس است. میزبانان معمولاً مهربان و گشاده رو بودند، چون اشتراوس از من پیش آنها به نیکی سخن گفته بود، و دربارهٔ دیدارمان در هایدلبرگ به سال ۱۹۵۴ گفته بود که یکی از ارزشمندترین گفت‌وگوهای من بوده که تا آن زمان تجربه کرده است.

● آیا فکری می‌کنید که اگر اشتراوس در آلمان



شلایرماخر

باشد مگر آن که کس یا کسانی به معارضه با او برخیزند. من در این موضوع، از بن دندان با اشتراوس موافقم.

● **علاوه بر اینها شما در کتاب حقیقت و روش گفته‌اید که اشتراوس وجه درونی متن با آنچه را که شما «پپچیدگی و پوشیدگی و اختفای آگاهانه» (ص ۴۸۸) نامیده‌اید، کشف کرده است.**

من آن زمان عمیقاً روی اسپینوزا کار می‌کردم. او نیز برای من یکی از پیش‌قراولان آگاهی تاریخی مدرن است و به اعتباری اهمیت ویژه‌ای دارد. شیوه‌ای که اشتراوس برای بحث دربارهٔ رسالهٔ سیاسی - کلامی<sup>۴۸</sup> اسپینوزا برگزیده بود، برای من به‌غایت روشن‌گرانه بود؛ خصوصاً تحلیلی که از تلاش اسپینوزا برای تبیین معجزات بر حسب امور فرهنگی می‌کرد، بی‌نهایت الهام بخش بود.

من مقالات اشتراوس را دربارهٔ اسپینوزا و موسی بن میمون<sup>۴۹</sup> به دقت مطالعه می‌کردم. احساس من آن بود که وقتی اشتراوس دربارهٔ موسی بن میمون حرف می‌زند، کاملاً درست و مؤجّه است، اما اطلاق همان روش بر اسپینوزا چندان صائب نیست. همواره محتمل است که برخی ناسازواری‌ها در آثار یک مؤلف، حاصل پاره‌ای کژفهمی‌ها دربارهٔ نقش او باشد. شاید حتی این مسئله به خاطر کژفهمی و آشفته‌اندیشی خود من باشد. به نظر من تجربهٔ هرمنوتیکی، تجربه‌ای از سختی و دشواری است در زمانی که ما می‌کوشیم یک کتاب، یک بازی، یک اثر هنری را گام به گام و پله به پله دنبال کنیم، طوری که به ما اجازه دهد ذهن‌مان را مشغول آن کنیم و به آن سوی افق خاص خودمان برسیم. به هیچ‌وجه قطعی نیست که ما موفق شویم به افق خاص آن متن دست یابیم و تجربه‌های اصیل مندرج در آن آثار را به چنگ آوریم و در یک کل واحد یک بار دیگر بگنجانیم. وانگهی، نفس تلاش برای چنین کاری و جدی گرفتن این عزم، متضمن یک چالش است، اما در عین حال ما را از خطر لادری‌گری یا نسبی‌گرایی حفظ می‌کند. اشتراوس می‌خواست متونی را که با آنها مواجه است، جدی بگیرد. من و اشتراوس به یک اندازه از برتری آن استادی که خیال می‌کرد می‌تواند منطق افلاطون را تکمیل و اصلاح کند، ناخرسند بودیم؛ گویی جناب استاد فکر می‌کرد افلاطون نمی‌توانست منطقی فکر کند.

گفتن ندارد که توجه اشتراوس به عناصر ظاهری یا نمایشی آثار افلاطون و گزنفان<sup>۵۰</sup> برای من بسیار مطبوع و جذاب بود. در این جهت من تا حدی تابع فرید لندر بودم، اما تلاش می‌کردم از او جلو بزنم. از کتابی که فرید لندر دربارهٔ افلاطون نوشته بود، چیزهایی آموختم. او فیلسوف نبود، اما یک روان‌پزشک حاذق و با سواد بود که برای دانشجویان جوان، جذبهٔ فراوان داشت. تخصص او در روان‌پزشکی باعث می‌شد در محاورات افلاطونی، چیزهایی بیابد که هیچ‌کس دیگر نمی‌یافت.

● **اشتراوس کشف اهمیت وجوه دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی را به کلاین نسبت می‌دهد. این تصور اشتراوس تا چه حد درست است؟**

بین من و کلاین نوع خاصی از همسخنی و همنوایی برقرار بود. وقتی من پژوهش در آثار کلاسیک را نزد فرید لندر شروع کردم، کلاین ماربورگ را ترک کرده بود، اما گاهی پیش ما می‌آمد؛ و لذا هر از چیزی تبادل نظرهای خوبی با هم داشتیم. فرید لندر مستقیماً روی کلاین تأثیری نگذاشت، اما من تأثیرات زیادی از او پذیرفتم. می‌خواهم جرأت به خرج بدهم و بگویم که کلاین تنها فردی است که به جنبه‌های دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی توجه عمیق کرد و این وجوه ناشناخته را برای اولین بار کشف کرد. کلاین در قیاس با فرید لندر از درک فلسفی بهتری برخوردار بود. من هم می‌کوشیدم سواد فلسفی‌ام را غنی کنم. به این ترتیب من و او بیش از هر کسی حق داشتیم که عناصر و وجوه دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی را به مسائل فلسفی که با آنها سروکار داشت، ربط بدهیم و پیوند بزنیم. من یک سلسله سخنرانی و درس با عنوان: گفتار در باب دیالکتیک ترتیب دادم و طی آنها رساله‌های سوفیست و تته توتوس<sup>۵۱</sup> را به بحث گذاشتم. در تحقیقاتم کوشیدم ثابت کنم حتی در این رساله‌ها که جزء آخرین دیالوگ‌های افلاطونی هستند، نوع خاصی از ارتباط زنده وجود دارد و افلاطون سعی کرده به صراحت لزوم این ارتباط را در متن دیالوگ‌ها گوشزد کند. من و کلاین به اتفاق فهمیدیم که درک درست اندیشهٔ افلاطون در گروهی توجه دقیق و مناسب به اجزا و وجوه دراماتیک دیالوگ‌هاست. اهمیت کشف کلاین و فرید لندر در همین جاست. اشتراوس دامنهٔ این کشف را به حوزهٔ نظری سیاسی بسط داد. فهم این نکته جالب است که دریاپیم کتاب فرید لندر در آمریکا و آلمان حتی در سطوح دانشگاهی چه قدر مؤثر بوده است.

چیزی که مایلم به توضیحات قبلی‌ام اضافه کنم این است که در آلمان، تقدم پژوهش در آثار افلاطون با فلسفه است. نتیجه آن که در قیاس با نسل دوم و سوم شاگردان کلاین و اشتراوس، فضای پژوهشگران آلمان تمایل کمتری دارند تا وجوه دراماتیک دیالوگ‌های افلاطونی را مورد تأکید قرار دهند. گه‌گاه مقالاتی از شاگردان اشتراوس به دستم می‌رسد که سرشار از خلاقیت و نکته‌سنجی است، اما متأسفانه بر بنیاد تفسیرهای فلسفی بنا نشده‌اند. همین دیروز گفت‌وگویی داشتم با یک دانشجوی جوان که می‌کوشید میان جدال طنز گونهٔ رسالهٔ پارمیندس<sup>۵۲</sup> با این واقعیت که دیدار با پارمیندس در زمان بازهای پاناتیناک صورت پذیرفته ربط و نسبتی برقرار کند. من به او گفتم که این ایدهٔ جالبی است، اما هنوز نیاز به مؤیدات بیشتری دارد و صحت این دریافت منوط به آن است که از خود متن، شواهدی پیدا شود تا آن ادعا به اثبات برسد و از آن‌جا که ما چیزی در آن باب نمی‌دانیم، ممکن است آن ادعا صائب و موجه باشد.

خود کلاین هیچ‌وقت از این محممه‌رهایی نیافت. اخیراً یک نفر نسخه‌ای از متن یکی از سخنرانی‌های او دربارهٔ رسالهٔ فایدون<sup>۵۳</sup> را به من نشان داد که طی آن، کلاین حرف‌های مهمل و بی‌ربطی گفته بود. او می‌گوید که در صحنهٔ مرگ سقراط چهارده تن حاضر بودند. خوب تا این‌جا حرفی نیست. اما کلاین



نیچه

انتظار نداشتند که من با آنها و حتی با استادشان کاملاً موافق باشم.

● خوب این خیلی مایه تأسف است! به نظر می‌رسد در خصوص بحران زمانه ما اهمیت اشتراوس بیش از شما باشد. هایدگر این زمانه را «غروب جهان» می‌نامد و از زوال مصیبت‌بار همه افق‌های معنا و ارزش، ناله می‌کند. به گمان او عصر ما موقعیتی است که از دل آن هرمنوتیک نو سر بر می‌آورد که شاخصه آن، فقدان تام توافق بر سر مباحث بنیادی است؛ و زمانه‌ای است که بی‌مبنایی همه مفاهیم تا کنون مقبول، آشکار شده است. به نظر می‌رسد شما در این غروب سیاه و ظلمانی، فروغ ضعیفی از یک نور پیدا کرده‌اید.

چیزی که گفتید برای خود من هم مسئله مهمی است. رادیکالیسمی که به آن اشاره می‌کنید، مربوط به حرفی است که اشتراوس گفته؛ یعنی این حرف که من (گادامر) تابع دیلتای<sup>۵۷</sup> بوده‌ام و هایدگر، درسش را از نیچه<sup>۵۸</sup> آموخته است. این حرف به یک معنا درست است. البته دیلتای، معاصر نیچه بود و خصوصاً از این جهت سودمند بود که میانجی و واسطه ایده‌آلیسم آلمانی، هگل، شلاپرماخر و احساس رمانتیک بود. اما در بطن این تفاوت، مبحث محوری جایگاه تفکر مفهومی هم وجود داشت. به نظر من بودن بدون میزانی از توافق، توافق اصولی، هیچ اختلافی ممکن نیست. من برآن‌ام که تقدم اختلاف، یک پیش‌داوری است. هایدگر این وضع را دلمشغولی به شناخت آگاهانه<sup>۵۹</sup> می‌نامد، تعهد به یقین، تقدم معرفت‌شناسی، تک‌گویی دانشمندان. نگاه من همواره هرمنوتیک کل عالم بوده است. ما باید به محدودیت روش‌شناسی علوم یا معرفت‌شناسی تک‌گویی آگاه باشیم. آدمی می‌تواند در بن تکنولوژی عقیده‌ساز که جامعه بر اساس آن استوار است، تجربه اصلی‌تری از ارتباط ببیند و بیابد که متضمن میزانی از توافق است. به همین دلیل است که من همیشه بر نقش دوستی در اخلاق یونانیان تأکید کرده‌ام. در بحثی که با اشتراوس داشتم (حقیقت و روش، ص ۴۸۲) به این موضوع اشاره کرده‌ام. سخنرانی افتتاحیه من، یعنی سخنرانی عمومی‌ای که هر فرد دوره تدریس خود را با آن آغاز می‌کند، درباره همین موضوع بود. حرف من آن بود که آنچه دو کتاب اخلاق ارسطو آکنده از آن بود در کانت حتی به دو صفحه هم نمی‌رسد. من آن وقت فقط بیست‌وهشت سال داشتم و هنوز آن قدر پخته نشده بودم که لوازم و نتایج این واقعیت را به خوبی درک کنم؛ اما کمابیش این نتایج و لوازم را دریافته بودم و یکی از عمیق‌ترین دریافت‌ها و بصیرت‌های من (اگر مجاز به گفتن این تعبیر باشم)، چیزی است که تحت عنوان تنش بین اندیشه و جامعه مطرح کردم؛ و این یکی از موضوعات مورد علاقه اشتراوس بود.

اما با این حال، آدمی نباید درباره سرشت دوگانة ارتباط به بیراهه برود. به همین دلیل است که من همواره بر وجه مثبت روحیه دگرگرایی و همسان‌خواهی سقراط تأکید می‌کنم. فکر نمی‌کنم کسی بتواند سقراط را یک ملحد بداند و حال آن که

در ادامه، یک مقایسه کاملاً ریزبینانه می‌کند بین این چهارده نفر با چهارده گروه‌گانی که از سرزمین میناتور با کشتی به سمت یونان گسیل شدند و قصدشان شرکت در مراسم بزرگداشت واقعه مرگ سقراط بود، اما این گروه‌گان‌ها خود را از کشتی نجات دادند. این کار کلاین و در واقع تفسیر او از ماجرای مرگ سقراط، استفاده نابه‌جا از تلمود است.

● غالباً این نحوه قرائت متون را قرائت «تلمودی» یا «ریبانه»<sup>۶۴</sup> می‌نامند. آیا به نظرتان این نام‌گذاری صحیح است؟

عناصر و مؤلفه‌هایی از قرائت تلمودی دست‌کم در اشتراوس دیده می‌شود، همان‌طور که در اندیشه‌های سالومون میمون<sup>۵۵</sup> (۱۸۰۰ - ۱۷۵۴)، یکی از نخستین فیلسوفان حوزه کانتی، می‌توان این مؤلفه‌ها را یافت. میمون یک زندگی‌نامه خودنوشت بسیار جالب نگاشته است که در آن، تأثیر نظام فکری یهودی براندیشه‌اش را به خوبی توضیح داده‌است. این کتاب، بسیار روشنگر و راهگشاست. چون در آن، شاهد نوعی قرینه‌سازی و شبیه‌سازی هستیم، خصوصاً درباره تجربه سرکوب و فشار. ایالت هسه<sup>۶۵</sup>، که زادگاه اشتراوس بود، به دلیل گرایش‌های ضد یهودی‌اش در دهه‌های آغازین قرن بیستم، مشهور بود.

● اشتراوس در مکاتباتی که با شما داشته، در باب جمالتی که در خصوص «نسبیت همه ارزش‌های انسانی» گفته‌اید، (مثلاً در صفحه ۵۳ حقیقت و روش) با شما به بحث می‌نشیند. شک نیست که خودتان را نسبت‌گرا نمی‌دانید. اگر درست فهمیده باشم شما به سبک خاص خودتان علیه نسبی‌گرایی قیام کرده‌اید، اما پیداست که اشتراوس قبول نداشته که شما بر نسبی‌گرایی غلبه کرده بودید. آیا نقدهای اشتراوس را هیچ وقت جدی گرفتید؟

من به نامه او جواب دادم، اما او بود که مکاتبه را قطع کرد. من در ضمیمه‌ای که به چاپ دوم حقیقت و روش (صص ۴۹۱ - ۴۸۲) افزودم، سعی کردم به طور غیر مستقیم اشتراوس را به مباحثه وادار کنم، اما او به این ضمیمه هم جوابی نداد. ما یک بار دیگر پس از مدت‌ها یکدیگر را دیدیم و من فهمیدم که او چه قدر رفتار دوستانه‌ای دارد. روزی در خلال گفت‌وگو به یکی از مقالاتم اشاره کردم. او گفت: «چرا این مقاله را برایم نفرستادی؟!» جواب دادم که معنی ندارد که هر چه می‌نویسم، برایم بفرستد. چون بسیاری از نوشته‌های من ربطی به علایق تو ندارد. او در جوابم گفت: «نه. من همواره به هرآن‌چه می‌نویسی، علاقه دارم.» این جمله اشتراوس، برایم سرشار از عطوفت بود. اینها را گفتم، نه برای این که ارزش خودم و نوشته‌هایم را به رخ بکشم؛ فقط می‌خواستم بگویم که ما دوستان خوبی بودیم. افزون بر این، من در میان شاگردان سابق اشتراوس، اقبال شدیدی به خودم احساس می‌کنم. وقتی به این کشور (آمریکا) آمدم، همه درها به رویم باز بود. همه چیز حاکی از علاقه و وفاداری شاگردان و دانشجویان به اشتراوس بود. البته پیداست که این دانشجویان



تاگور

بلوم چنین می‌کرد. هم سقراط هم افلاطون نوع خاصی از روحیهٔ هم‌رنگی با جماعت داشتند، اما در دل این روحیه این اعتقاد نهفته بود که چیزی ربانی و روحانی وجود دارد که ما هرگز به فهم آن قادر نخواهیم بود. به گمان من، این همان چیزی است که در بطن رسالهٔ فایدروس<sup>۶۰</sup> و سایر دیالوگ‌ها مضمّن است. شاید اشتراوس با من موافق بود، اما شک دارم که بلوم هم در این مورد با من هم‌نوا باشد. این مسئله را از بحث‌هایی که دربارهٔ رسالهٔ ایون<sup>۶۱</sup> و بعدها اوئیتوفرون<sup>۶۲</sup> داشتیم، فهمیدم. وقتی ما دربارهٔ رسالهٔ اخیر بحث می‌کردیم، اختلاف نظرمان حادتر می‌شد. بلوم عقیده داشت که اوئیتوفرون بر حسب روح دینداری اصیل عمل می‌کرد و این اختلاف مشی سقراط بود. چرا که سقراط از قید سنت دینی خلاص شده بود. من کاملاً با این نظر مخالف بودم. می‌گفتم: «نه، نه! کاری که اوئیتوفرون می‌کرد بر اساس سفسطه، قراردادگرایی و ریاکاری بود. سقراط واقعاً فردی دین‌ورز بود. وقتی می‌گفت: «واجب است که آدمی همواره و در هر حالتی حرمت پدرش را پاس بدارد»، از سر تقوا و تدین محض بود. مخالفت اوئیتوفرون با پدرش، تجسم تعارض شکوهمندی است که در همهٔ دیالوگ‌های سقراطی وجه نمونه‌ای دارد. کسی مدعی مهارت خاصی می‌شود، بعد به واسطهٔ یک برهان منطقی مبتنی بر چهرهٔ واقعی سقراط به آن ادعا اعتقاد پیدا می‌کند، اما این چهرهٔ ادعایی از سقراط همواره ما را به عقب برمی‌گرداند. بلوم عقیده داشت که اوئیتوفرون فردی به غایت دیندار و پرهیزکار بود و سقراط یک ملحد. من نظر بلوم را به کلی بی‌ربط می‌دانم. البته من و او به‌رغم اختلافات حاد و عمیق، همواره روابطی دوستانه داشتیم.

من هیچ‌گاه در باب این مسائل با اشتراوس و کلاین به تفصیل بحث نکردم. در واقع این اشتراوس بود که از این مباحث پرهیز می‌کرد. او به غایت خونگرم و با محبت بود و من از گوش‌دادن به سخنان او بی‌نهایت لذت می‌بردم، اما هر وقت پای مسائل فلسفی به میان می‌آمد، او اکیداً کناره می‌گرفت و سکوت اختیار می‌کرد.

● می‌خواهم نظرتان را دربارهٔ این ادعا بدانم که هستی‌شناسی هرمنوتیکی متعلق به دورهٔ گذار است، دوره‌ای که دقیقاً مطابق با زوال همهٔ افق‌هاست. آیا هایدگر در جست‌وجوی ظهور یک اجماع جدید بود؟ ظهور خدایان نو که ما فقط می‌توانیم انتظار آنها را بکشیم؟ حرف اشتراوس این است که در وضعیت پساهرمنوتیکی باید خودمان را بیابیم، همان‌طور که در وضعیت پیشاهرمنوتیکی یعنی دوره‌ای که ایده‌آلیسم آلمانی هنوز سیطره داشت، چنین بودیم.

من در این زمینه نه فقط با اشتراوس، بلکه با هایدگر هم مخالفم. چیزی که شما گفتید ارتباط نزدیکی دارد با نظری که اشتراوس دربارهٔ من اظهار کرده است. من بیش از آن‌که متأثر از نیچه باشم از دیلتای تأثیر پذیرفته‌ام و این نکته را اشتراوس فهمیده بود و بارها می‌گفت: خیال می‌کنم این استنباط، منصفانه

است. معنای حرف اشتراوس این است که سنت، همواره باقی است. چرا که زنده است. من یک افلاطونی‌ام. افلاطون می‌گفت که هیچ شهری در جهان نیست که به نحوی از انحاء، شهر آرمانی در آن حضور نداشته باشد. آن ضرب‌المثل مشهور را حتماً شنیده‌اید که می‌گوید: حتی اعضای گروه‌های تبهکار و سارق هم در میان خود حدی از عدالت و احساسی از برابری را مراعات می‌کنند. خوب راستش موضع بسیار محافظه‌کارانه و سنت‌گرایانهٔ من همین است. شما می‌دانید که شخصیت علمی ما بین سنین چهارده تا هجده سالگی شکل می‌گیرد. معلمان دانشگاه هم بعد از این سنین نصیب ما می‌شوند. در بهترین حالت، به جوانان چیزهایی یاد می‌دهند، اما در شکل دادن به شخصیت آنها چندان دخیل نیستند. پس از جنگ (جهانی دوم) از من دعوت شد تا برای ایراد یک سخنرانی به فرانکفورت بروم. قرار بود دربارهٔ این موضوع حرف بزنم که استادان دانشگاه در باب نقش خود به‌عنوان آموزگار و مربی چه‌طور فکر می‌کنند. نظر من در آن سخنرانی این بود که استادان از این جهت، هیچ نقشی ندارند. منظورم از این سخنان آن است که نباید در خصوص تأثیر احتمالی مردان اندیشمند بر دیگران راه مبالغه پیمود. مبنای نظری رویکرد من این است. وقتی هایدگر دربارهٔ خدایان جدید یا چیزهایی از این قماش حرف می‌زد، من تابع او نبودم. من فقط آن‌جا که او دربارهٔ خدایان، وضعیت خلأ، یا وضعیت افراط سخن می‌گفت، تابعش بودم و از او پیروی می‌کردم. تنها نقطهٔ توافق هایدگر با نیچه همین مسئله است. نیچه هم ظهور وضع افراطی «هیچ بودن» را پیش بینی کرده بود. البته دیدگاه نیچه سرانجام به یک تناقض درونی رسید.

هایدگر به این معنا طرفدار نیچه نبود. وقتی هایدگر برای نخستین بار استعارهٔ رمزآلود بازگشت خدایان را مطرح کرد، همهٔ ما شگفت زده شدیم. من بارها با او برخورد کردم و فهمیدم که آنچه در ذهن هایدگر است، غیر از آن چیزی است که معمولاً تصور می‌شود. جملهٔ مشهور هایدگر فقط یک استعاره بود. این که او گفته بود «ممکن است خدایان برگردند» معنایش فقط این بود که سیاست محاسبه‌گرایانه نمی‌تواند ما را از شر فاجعهٔ قریب‌الوقوع حفظ کند. با این حال، من حتی به این حرف هم انتقاد داشتیم. هایدگر گاهی چیزهایی می‌گفت که قصد گفتن‌شان را نداشت؛ یعنی دوست داشت مطالبی را کتمان کند اما قادر نبود و لذا می‌خواست آنها را بگوید، نهایتاً چیزی از آب درمی‌آمد که وراى خواست و نظرش بود. مثلاً فکر می‌کنم آنچه در بارهٔ ظهور جهانی جدید گفته از این دست چیزهاست. بنابراین من منکر آن‌ام که سخن گفتن از دوران پساهرمنوتیکی، سخن معناداری باشد. این مسئله دربارهٔ ایدهٔ قریب‌الوقوع بودن کسب دیدگاه‌های نظری هم صادق است. من این ایده را هم نمی‌توانم بپذیرم. به نظرم این ایده‌ها متضمّن یک سرگردانی یا مغالطهٔ مقولی است. در بهترین حالت، یک شیوهٔ استعاره‌ی سخن گفتن است و یگانه معنای آن احتمالاً این است که چنان‌چه ما این سبک زندگی را ادامه بدهیم، تکنولوژی به‌عنوان غایت نهایی ملحوظ خواهد شد و همه چیز با

بوروکراسی قاهر و فراگیر تنظیم می‌شود. این، وضعیتی غایی یا نهایی است و البته خصلتی خودبیران‌گر دارد. من شخصاً این نگاه افراطی را که به دست نیچه صورت‌بندی شد، قبول ندارم. نیت هایدگر فقط این بود که یکسونگری مشی غربی را که در جامعه تکنولوژیک امروز به اوج رسیده، روشن کند.

من در یکی از آخرین مقالاتی که درباره هایدگر نوشتم، کوشیدم نشان دهم هایدگر موضعی فرقه‌گرایانه نداشت. او به کنفوسیوس یا دیگر شخصیت‌های نوظهور خارجی اعتقادی نداشت. او صرفاً پیشنهاد می‌داد که در شرق دور آثار و بقایایی از یک فرهنگ وجود دارد که برای ما، که به بن بست‌های تمدن غربی وقوف پیدا کرده‌ایم، می‌تواند احتمالاً مفید فایده باشد. از سوی دیگر وقتی هایدگر از کار هنر حرف می‌زند و می‌گوید که در ورای تفکر مفهومی چیزی هست که داعیه حقیقت و حقانیت دارد، من از صمیم قلب با او همراه و همسخن می‌شوم. این موضع هایدگر، برای من بنیادین است و در این زمینه کاملاً با او اشتراک نظر دارم.

● **این‌طور به نظر می‌آید که شما فلسفه هرمنوتیکی را کل فلسفه می‌دانید؟**

فلسفه هرمنوتیکی امری عام و جهان‌شمول است.

● **کلیت و جهان‌شمولی آن مستلزم نوعی عدم تناهی است. اما شما همیشه بر محدودیت و تناهی انسان تأکید کرده‌اید.**

این دوره همواره با هم‌اند. تناهی منطبق است با آنچه هگل «نامتناهی بد»<sup>۶۳</sup> می‌نامید. منظور من این است که «نامتناهی خوب»<sup>۶۴</sup> یا به عبارت بهتر، خود تبیین‌گر بودن<sup>۶۵</sup> مفاهیم و خودسامان‌گر<sup>۶۶</sup> بودن یک سیستم، به گمانم یک انتظار بی‌واسطگی جدید است. این چیزی است که من نمی‌توانم زیر بار آن بروم. تأکید بر تناهی و محدودیت، صرفاً تعبیر دیگری است از گفتن این‌که همواره مرحله دیگری هم وجود دارد. نامتناهی بد در معنای هگلی، متعلق به تناهی و محدودیت است. قبلاً هم نوشته‌ام که این نامتناهی بد آن قدرها هم که به نظر می‌رسد، بد نیست.

● **شما کارهای خوب و نسبتاً زیادی درباره ارسطو خصوصاً مفهوم حکمت عملی نزد او انجام داده‌اید. برخی عقیده دارند که تأکید شما بر حکمت عملی به قیمت بی‌توجهی به حکمت نظری ارسطو تمام شده است. آیا دانش یا همان حکمت نظری برای ارسطو به اندازه حکمت عملی اهمیت نداشت؟ و آیا کسی نمی‌تواند هم صاحب حکمت نظری باشد و هم حکمت عملی؟**

نکته اصلی در اندیشه ارسطو - و نیز افلاطون - این است که علم مثل فن و مثل هر مهارت یا صنعتی، دانشی است که باید به زندگی خوب جامعه منضم شود، و این از طریق حکمت عملی میسر است. آرمان آن علم سیاسی که بر بنیاد تجربه زیسته حکمت عملی استوار نشده باشد، از نظر ارسطو عملی سفسطی خواهد بود. منکر آن نیستیم که به نزد ارسطو ایضاً وجه برهانی

یا یقینی قضایا به کمک ریاضیات، ارزش فراوانی داشت. اما نفس مفهوم خوبی و خیر ماورایی در حوزه هرگونه علم نظری قرار دارد. این نکته در نظام فکری افلاطون کاملاً روشن است. ما قادر نیستیم مفهوم خوبی و خیر را در قالب مفاهیم به نظم درآوریم.

● **اشتراوس جایی گفته است که در جوانی دو چیز جزء علائق فلسفی‌ام بوده: خدا و علم سیاست. هم‌چنین گفته که مایه تمایز بزرگ‌ترین فیلسوفان قرن بیستم - برگسون، هوسرل، جیمز، هایدگر، وایتهد - از اسلافشان این بود که در نظام فکری‌شان، وجه سیاسی غایب بوده است.**

شاید در اندیشه آنها لوازم و نتایج سیاسی جذابی وجود داشته باشد، اما خودشان هرگز به‌طور نظری با مسائل سیاسی سروکار نداشته‌اند. مضافاً آن‌که اشتراوس دوست داشت علم سیاست را قالب فرهنگی آگاهی تاریخی تلقی کند. وقتی ما از یک مورخ حرف می‌زنیم و هیچ قید و شرطی برای آن در نظر نمی‌گیریم، عموماً منظورمان مورخ سیاسی است. شما در آغاز این گفت‌وگو گوش‌زد کردید که زمانی به اندیشه سیاسی سوفیست‌ها علاقه داشتید، اما به دلیل وضعیت خاص حاکم بر آلمان، این مسئله را کنار گذاشتید. آیا هنوز هم به اهمیت اساسی و فراگیر سیاست باور دارید؟

این مسئله، وجه دیگری از همان مشکل است؛ یعنی جایگاه و شأن انسان اهل نظر در جامعه. مادام که اهل نظر، تابع حکمت عملی باشند چیز مذمومی نخواهد بود. یکی از آخرین مقالات من به مسئله زندگی نظری و عملی در نظریه اخلاقی ارسطو اختصاص یافت. در آن مقاله، سعی کردم نشان‌دهم که معمولاً تصور می‌شود میان این دو نوع زندگی تعارضی وجود دارد. به بیان دیگر، تصور عمومی بر آن است که ارسطو اولاً و بالذات زندگی سیاسی را برتر می‌دانست و تقدم و رجحان زندگی نظری را فقط به اعتبار دفاع قبول داشت. من در مقاله‌ام، بطلان این نظر را ثابت کرده‌ام. ما مخلوقات فانی هستیم، نه خدایانی جاوید. اگر خدا بودیم، ماجرا جور دیگری بود. متأسفانه این‌طور نیست. وقتی ما از سعادت که غایت شکوفایی زندگی بشر است، صحبت می‌کنیم، باید هر دو وجه نظری و عملی زندگی را با هم در نظر بگیریم. چنانچه زندگی عملی را در طرح ارسطویی، صاحب ارزش درجه دو بدانیم، معنایش این است که چون ما خدا هستیم، پس زندگی نظری، بهترین زندگی است. اما همان‌طور که گفتیم، ما خدا نیستیم. ما در کمند همیشگی ساختارهای اجتماعی گرفتاریم و بر بستر چشم‌اندازهای هنجاری دائمی تربیت می‌شویم، و لذا باید بپذیریم که بخشی از یک فرایند بسط و توسعه هستیم که بنیادش، دیدگاه‌های از پیش شکل گرفته است. ما در یک موقعیت هرمنوتیکی بنیادین و گریزناپذیر هستیم که در آن به‌طور همزمان و پیچیده به کمک حیات نظری خود در باب مسائل عملی سیاست و جامعه تأمل می‌کنیم.

● **از چاپ مباحثات شما و اشتراوس در ویرایش**



هایدگر



17. Die Persönlichkeit.
18. Nicolai Hartmann.
19. Curtius.
20. Leo Spitzer.
21. Erich Auerbach.
22. Werner Krauss.
23. Eduard Wechsler.
24. Max Scheler.
25. Transcendental Idealism.
26. Kuhn.
27. Franz Rosenzweig.
28. Pfänder.
29. Geiger.
30. Karl Jaspers.
31. Karl Mannheim.
32. Bruno Snell.
33. Riezler.
34. Harkheimer.
35. Adorno.
36. Tillich.
37. Truth and Method.
38. Progressivism.
39. Hutchins.
40. Adler.
41. Mckee.
42. Allan Bloom.
43. Richard Kenington.
44. Werner Dannhausen.
45. Hilail Gildin.
46. Stanley Rosen.
47. *Persecution and the Art of writing.*
48. Theologico – Political Treatise.
49. Maimonides.
50. Xenophon.
51. Theatetus.
52. Parmenides.
53. Phaedo.
54. Rabinucal.
55. Salomon Maimon.
56. Hesse.
57. Dilthey.
58. Nietzsche.
59. Cognized Cognition.
60. Phaedrus.
61. Ion.
62. Euthyphro.
63. Bad infinity.
64. Good infinity.
65. Self \_ Articulation.
66. Self – regulation.
67. Helmut Kuhn.

دوم حقیقت و روش (۱۹۶۵) حدوداً شانزده سال می‌گذرد. بین این سال و مرگ اشتراوس در سال ۱۹۷۳ شما بارها با یکدیگر ملاقات و گفت‌وگو داشتید. آیا هنوز هم بر سر همان حرف‌هایتان هستید؟

بله و همچنان امیدوار بودم که نظر مرا بپذیرید. اشتراوس انسان بسیار شریفی بود و همان‌طور که قبلاً هم گفتم دوست نداشت با من دربارهٔ اختلاف نظرهایمان بحث کند. من همواره افسوس خورده‌ام که آن گفت‌وگوها ادامه پیدا نکرد. من حتی پیشنهاد تازه‌ای به او دادم و او البته می‌دانست که گفت‌وگوی بیشتر امکان‌پذیر است، اگر چه احتمالاً هیچ‌وقت به حرف آخر نمی‌انجامد.

● آیا هنوز از دانشجویان هم دورهٔ شما یعنی نسل اوایل ۱۹۲۰ کسی زنده است؟

بله. هلموت کوهن<sup>۶۷</sup>. او ساکن برلین بود، اما اکنون در مونیخ زندگی می‌کند. او یک مسیحی پروتستان بسیار راسخ‌الایمان بود که البته تباری یهودی داشت. مثل بسیاری از متفکران دینی، او هم به حکم فشارهای رایش سوم به آیین کاتولیک پیوست. کوهن در کلیسای کاتولیک جایگاه درخوری پیدا کرد و به یک محافظه‌کار سنت‌گرای افراطی مبدل شد.

● استاد! شما در صفحهٔ ۴۹۰ حقیقت و روش، مخالفت با تاریخ را بسیار جزم‌اندیشانه توصیف می‌کنید. آیا قبول ندارید که دفاع از تاریخ هم می‌تواند به همان اندازه جزم‌اندیشانه باشد؟

یقیناً اشتراوس هم همین نکته را در نامه‌ای که به کوهن نوشت، متذکر شده بود.

● از این‌که در آخرین روز اقامتتان در آمریکا وقت خود را در اختیار ما قرار دادید بی‌نهایت سپاس‌گذاریم. امیدوارم این آخرین سفرتان به آمریکا نباشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Max Weber.
2. Otto von Guericke.
3. Rabindranath Tagore.
4. Paul Natorp.
5. E. Cassirer.
6. Kirchhain.
7. Jacob Klein.
8. A. Kojeve.
9. German Nudism.
10. Karl Schmitt.
11. Alexander Rustow.
12. Phronesis.
13. Paul Friedländer.
14. Sedimentation.
15. Hans Rose.
16. *Klassik als Kunstlerische Denkform des Abendlands* (Munich, 1937).



یاسپرس