

استفن. بی. اسمیت
ترجمه محمد حسین کمالی نژاد



انهدام یا بازسازی

نقد لئو اشتراوس از هیدگر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

از ما ترک بسیاری که به وسیله لئو اشتراوس به ارث گذاشته شده است تأثیری است که او در مطالعه فلسفه آلمان داشته و معمولاً از آن کمتر یاد می‌شود. صرف نظر از برخی مقالات انتقادی و قطعات گهگاهی، اشتراوس هیچ اثر مهمی در مورد هیچ یک از متفکران آلمانی به جای نگذاشته است. اگر بخش ماکس ویر را در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ و یک مقاله کوتاه در مورد کتاب فراسوی نیک و بد نیچه را که در اواخر حیاتش نوشته است استثناء کنیم، هیچ نوشته‌ای از او در مورد بزرگان دوران روشنگری آلمان از قبیل مندلسون، کانت و هگل که با مطالعات وی در مورد دیگر چهره‌های تأثیرگذار تاریخ تفکر فلسفی برابری کند وجود ندارد. مثلاً چرا اشتراوس به موازات مطالعاتش در مورد ماکیاوولی تأملاتی پیرامون کانت نوشت یا بحث و عمل در مورد کتاب فلسفه حق هگل را برای تکمیل تفسیرش بر قوانین افلاطون یا از ویژگی ادیبانه «زردشت» نیچه که بعد از مقاله وی پیرامون کتاب «دلالت‌الحائزین» موسی بن میمون الگو شد چیزی نوشت؟ به هر حال در نزد متفکری همچون اشتراوس که تأکید بر این دارد که آنچه که یک شخص نمی‌گوید اغلب به همان اندازه چیزهایی که می‌گوید مهم است، چنین غفلت تکان‌دهنده‌ای نیازمند تفسیر است.

البسته یک استثنای کوچک در رفتار به طور کلی خشک اشتراوس نسبت به فلسفه آلمان، برخوردش با مارتین هیدگر است. شخص اغلب می‌تواند بگوید که هیدگر از جمله صاحب‌نظرانی است که اشتراوس بی‌آنکه از او نامی ببرد در همه آثار خود برله یا علیه او سخن گفته است. آشنایی اشتراوس با هیدگر به سال‌های آغازین قرن بیستم باز می‌گردد. او شرح داده است که چگونه در اثر شنیدن نظرات هیدگر در سال ۱۹۲۲ رفته رفته آشکار شد که هیدگر آماده «انقلابی» در تفکر می‌گردد که شبیه آن از زمان هگل مشاهده نشده بود.^۱ هیدگر در مطالعه فلسفه نسبت به برخی مسائل شوقی پدید آورد که سر درگمی و تهی بودن سلطه مسلمات علمی وقت شامل مسلمات علمی استاد راهنمای سابقش و فیلسوف نوکانتی ارنست

کاسیرر را بر ملا می‌ساخت. مواجهه مشهور میان هیدگر و کاسیرر در دافوس به سال ۱۹۲۹ این واقعیت را برای هر کسی که «حساسیت به بزرگی» دارد تأیید می‌کند.

در عین حال که هیدگر از بالاترین احترام اشتراوس برخوردار بود، مورد شدیدترین انتقادات او هم قرار گرفت. هیدگر حکم نیچه را که زندگی و تفکر انسانی شدیداً تاریخی است پذیرفت. مفهوم «تاریخ‌انگاری افراطی» هیدگر خالی از پی‌آمدهای سیاسی نبود. هیدگر تنها یک متفکر برجسته نبود بلکه او بزرگ‌ترین متفکر متمایل به انقلاب هیتلری بود. از زمان انتشار کتاب ویکتور فاریاس (بنام) هیدگر و نازیسم در سال ۱۹۸۹ تاکنون مسئله هیدگر، به یک جار و جنجال عمومی مبدل شده است. اشتراوس خیلی پیش از آن به این جار و جنجال اشاره نموده است. او می‌نویسد اگر شخص «ارتباط نزدیک او را با حوادث ۱۹۳۳ نداند، اساساً محکوم به سوء فهم افکار وی است. هیدگر احتمالاً بر حسب بیش نظری از معاصرانش پیش بود ولی او «در عین حال عقلاً در سیاست‌های هیتلری سهیم بود». در واقع اشتراوس متذکر می‌شود که هیدگر، کسی که هرگز هیچ رهبر یا نهضت معاصر سیاسی دیگر را ستایش نکرد، حتی مدت‌ها بعد از اینکه هیتلر مرده بود از انکار ناسیونال سوسیالیسم خودداری کرد.

پی‌گیری تأثیر هیدگر در اشتراوس یک چیز است و ارزیابی آن امری دیگر. آیا به قول معروف هیدگرگرایی اشتراوس برای خواننده یک دیدگاه انتقادی در مورد برخی مسائل تجدد فراهم نمی‌کند که برای فعالان در چهارچوب پذیرفته شده‌تر آزادی دموکراتیک در دسترس نیست؟ آیا تصاحب برخی استعارات هیدگری توسط اشتراوس به نظریات غیرلیبرالی که شدیداً با روح فردگرایی تجدد مغایرت دارند منجر می‌شوند؟ این امکان اخیر با تفصیل قابل ملاحظه‌ای به وسیله منتقد فرانسوی لوک فرّی در کتابش به نام حقوق و نزاع جدید میان یونانیان و متجددین، پرورده شده است. در اینجا ما مؤثرترین مورد وام‌داری ادعایی اشتراوس به هیدگر تا به امروز و ماتم

تفکرات اشتراوس ضد دموکراتیک است، زیرا می‌پذیرد که عالم سیاست انعکاس یا تقلیدی از نظم طبیعی است

گرفتن برای نتایج سیاسی آن را ملاحظه می‌کنیم.

هسته نزاع جدید این است که اشتراوس زمام نقادی همه جانبه‌ی هیدگر از تجدد را به دست می‌گیرد، اما آن را از فلسفه‌ی اولی یا «هستی‌شناسی بنیادی» منحرف و بلا درنگ به آن معنایی سیاسی می‌دهد. فزوی جسورانه اظهار می‌دارد که «نقادی سیاسی تجدد» از سوی اشتراوس به وسیله‌ی احکام فلسفی پدیدارشناسی هیدگر تقویت شده است. گفته شده است که اشتراوس به معنای واقعی کلمه «تحلیل انتقادی پدیدارشناسانه از اصالت انسان مابعدالطبیعی هیدگر را به قلمرو فلسفه‌ی سیاسی انتقال داده است. فزوی مستذکر می‌شود که برخلاف هیدگر نقد اشتراوس از تجدد، پرخاش علیه اصالت عقل نیست و به این جهت منجر به توسل به اسطوره‌شناسی جدید نمی‌شود. با وجود این تعدیل اظهار می‌دارد که ضدیت اشتراوس با تجدد به وسیله همان منطق ملهم از هیدگر محقق و متعین شده است.

عاقبت این منطق روشن است. فزوی می‌گوید: «این نهضت سیاسی برای بازگشت به تفکر قدیمی عمیقاً ضد دموکراتیک است». تفکرات اشتراوس ضد دموکراتیک است، زیرا می‌پذیرد که عالم سیاست انعکاس یا تقلیدی از نظم طبیعی است. زیرا فلسفه‌ی سیاسی قدیمی در منطق اشتراوس بر جهان‌شناسی غایت‌انگارانه مبتنی است. گفته می‌شود به دنبال این بیان اشتراوس ملزم است طبقات سیاسی را تأیید کند، جایی که مقدر است افراد موقعیت‌های طبقاتی مختلفی را در پیکره‌ی اجتماع اشغال نمایند. جمهوری افلاطون «نمونه‌ی کاملاً جالبی» از این دیدگاه خوانده شده است. این نظر که اشتراوس سعی دارد تا نابرابری سیاسی را با استنباط مستقیم آن از جهان‌شناسی قدیم تأیید کند آشکارا غلط است. بعداً به این موضوع باز خواهیم گشت. به هر حال، اگر استنباط اشتراوس از جمهوری در برابر نقادی شکننده است دقیقاً به دلیل متضادی مستند است، یعنی به این دلیل است که او ارتباط میان جهان‌شناسی یونان باستان را با فلسفه‌ی سیاسی، اگر نه کاملاً انکار، (حد اقل) جدی نگرفته است.

فزوی راضی نیست که ضد تجدد بودن اشتراوس را با قاطعیت اظهار نماید. او اظهار می‌دارد که تاریخ و حق طبیعی یکی از «قوی‌ترین انتقادهای از همین مفهوم حقوق بشر» است که تاکنون نوشته شده است. فزوی به درستی متذکر می‌شود که تصور حقوق بشر در کنار «موضوعیت نفسانی» آزاد، «اختراعی کاملاً جدید» هستند که در عالم یونانی هیچ مشابهی ندارد. مع هذا گفته شده است که حمله‌ی اشتراوس به مفهوم حقوق با «تمایل محافظه کارانه جدید به مقدس نمودن نابرابری طبیعی هم در واقع و (هم) به طور قانونی در درون طبقات اجتماعی و سیاسی مربوط است». فزوی نتیجه می‌گیرد که شخص نمی‌تواند بدون اینکه در محالی منطقی گرفتار شود هم پیرو اشتراوس باشد و هم لیبرال.

دیگر ضروری نیست که به نقد فزوی از اشتراوس ادامه دهیم، چه رسد به اینکه دفاع غیرمعمول او را از تجدد مورد ملاحظه قرار دهیم. بلکه چون تحلیلی کاملاً مخالف با تحلیل من از وابستگی اشتراوس به هیدگر ارائه می‌دهد من آن را به طور کلی ذکر نمودم. وانگهی متناسب با مسائل و زبان متفاوت هیدگر، اشتراوس نقدی بسیار مؤثر از ضدیت هیدگر با تجدد فراهم می‌نماید. همانند فزوی گفتن اینکه اشتراوس صرفاً انتقاد هیدگر از اصالت انسان مابعدالطبیعی را اتخاذ و آن را به قلمرو سیاست اطلاق نموده است امری بی حاصل است، زیرا چنان که خواهیم دید، خط اصلی انتقاد اشتراوس از هیدگر بی توجهی اوست به سیاست. عطف توجه به تقدم امور سیاسی اطلاق دیدگاه هیدگری به قلمروی جدید نیست بلکه اساس نقد اشتراوس از هیدگر است.

□

نیاز هیدگر به یک انهدام در مابعدالطبیعه قرار بود در وهله اول از طریق یک تحقیق تاریخی در مورد پرسش از هستی برآورده شود

کوتاه و مایه تأسف در دوران کارش باشد و خواه از عمیق‌ترین منابع تفکرش سرچشمه گرفته باشد، موضوعی است که احتمالاً قابل حذف نیست. به هر حال ما می‌دانیم که در آن زمان ناسیونال سوسیالیسم دقیقاً همچون راه سومی ارائه می‌شد، شق ثالثی برای دو نهضت به طور مابعدالطبیعی هم‌رتبه و به لحاظ تکنولوژی هم‌سطح، دموکراسی و کمونیسم که در کتاب مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه به آن اشاره شده است. در واقع در این اثر که در سال ۱۹۵۳ منتشر شده است هیدگر هنوز می‌تواند با بی‌باکی از حقیقت درونی و «عظمت» نهضت نازی سخن گوید، در حالی که به طور ضمنی می‌افزاید که این به «تقابل میان تکنولوژی جهانی و انسان جدید» اشاره دارد.

این طرز تلقی با فهم اشتراوس از بحران که لیبرال دموکراسی و نه آلمان با آن مواجه است تقابل دارد. اشتراوس کمتر دلوایس مسائلی است که لیبرال دموکراسی پدید می‌آورد تا آنها که از افول آن ناشی می‌شوند. اظهارات فزی که حق و تاریخ طبیعی یورش نیرومندی است بر خود مفهوم حقوق بشر با اظهارات افتتاحیه اشتراوس متناقض است. در مقدمه این کتاب او با یک نقل قول از اعلامیه استقلال آغاز می‌کند «که» جهانی بودن حقوق برابر بشری را اظهار می‌دارد و به خوانندگان در مورد خطرات تصمیم به رهاسازی این ایده آل هشدار می‌دهد. اشتراوس بدون ذکر نام هیدگر، آن قدر توسط مساوات‌طلبان آمریکایی در زحمت نبوده که به وسیله پیدایش «حس تاریخی» آلمان که امروزه تحت نام «نسبیت مطلق» ادامه دارد دچار زحمت بود. او به شونندگان آمریکایی اش هشدار می‌دهد که در تاریخ این اولین بار نیست که یک ملت شکست‌خورده به لحاظ نظامی به واقع پس از شکست برای محروم کردن فاتحان «از طعم بسیار عالی پیروزی» دوباره قد علم می‌کند. اشتراوس به نحو قاطع اعلام می‌دارد که این بحران غرب در وهله اول بحرانی نظری است که در اثر ظهور فلسفه تاریخ آلمان به وجود آمده است.

«بحران غرب» یا یک «بحران زمانه» که آن را به یک پوچ‌گرایی تجاوزگر مربوط می‌دانست سخن گفت. چگونه باید این ادعاها را بفهمیم؟

جالب توجه است که علی‌رغم شباهت‌های گفته شده، آنها، هیدگر و اشتراوس تلقی‌ها و تشخیص‌های کاملاً متفاوتی از مسئله ما نحن فیه ارائه می‌نمایند. هیدگر این بحران را به وسیله ارجاع به موقعیت واحد آلمان به لحاظ تاریخی توضیح می‌دهد. او مدعی است که آلمان در میان دو تیغه عالم دموکراسی انگلیسی آمریکایی در غرب و شوروی کمونیستی در شرق گیر افتاده است. ملت آلمان به یک باره تحت «متنوع‌ترین فشارها» است و بنابراین «کاملاً در خطر» است. با قبول این فشارهای تاریخی، برای آلمان مابعدالطبیعی‌ترین ملت‌ها، این باقی می‌ماند که برای بیرون کشیدن پر مشقت تقدیری از نزد خود به درون نظر کند.

هیدگر تا اینجا هیچ قرینه مثبتی از آنچه که نمای این تقدیر شبیه آن خواهد بود ارائه نمی‌دهد، بلکه برخی سرخ‌ها را به عنوان اموری که از آنها اجتناب خواهد نمود ارائه می‌دهد. هیدگر با ترسیم یک موضوع صدساله که تمدن انگلیسی-فرانسوی و فرهنگ آلمانی را در برابر هم قرار داد، این چرخش جدید را ارائه می‌نماید. آلمان باید در برابر کشش تمدن تکنولوژیکی جدید مدنی مقاومت کند.^۲ «از یک دیدگاه مابعدالطبیعی» و در نظر هیدگر شق دیگری وجود ندارد، «روسیه و آمریکا یکی هستند هر دو افسرده‌کننده و پریشان‌ساز، همان سازماندهی آزادانه انسان معمولی». سلطه این نوع نظم سیاسی تکنولوژیکی مشترک میان دموکراسی و کمونیسم است که هیدگر به عنوان ریشه «نزول روحانی زمین» (Dergeistigverfallder Erde)، «پرواز خدایان» (Diefluchtder Cotter)، «ویرانی زمین» (Dezerstorungder Erde) و تفر و سوء ظن به هر چیز آزاد و خلاق در نظر می‌گیرد.

البته پاسخ هیدگر به مسئله نیست‌انگاری اولیه خطابه ریاست دانشگاه (Rektoratsredy) در سال ۱۹۳۳ می‌باشد. گرویدن به هیتلر در این سخنرانی خواه واقعه‌ای



آزادی خصوصی و فردی است و در عین حال منکر این است که لیبرالیسم بر هیچ بنیاد مطلق مبتنی باشد و حتی از صرف «اعتبار نسبی» این عقیده حمایت می‌کند ادعایی نامناسب می‌داند. دقیقاً این تناقض میان یک دفاع کامل از آزادی فردی همراه بالا اداری‌گری در مورد بنیان‌های آزادی است که اشتراوس آنها را علائم بحران فعلی لیبرالیسم می‌یابد. علت بحران در این حقیقت است که «لیبرالیسم از بنیاد مستبدانه‌اش» در فلسفه حقوق طبیعی صرف نظر نموده است و سعی می‌کند تا کاملاً نسبت‌گرایی (پیشه) کند. نه لیبرالیسم بلکه یک سوء تفاهم معاصر در مورد لیبرالیسم است که در ریشه این بحران قرار دارد.

در بیان دیگری از همین مسئله، اشتراوس ادعا می‌کند که «بحران غرب از این ناشی می‌شود که غرب در هدف خود متزلزل است.» آن هدف به طور قابل تحسینی در برخی «بیانیه‌های رسمی مشهور که طی دو جنگ جهانی صادر شده است و نیز به طور فرعی‌تری در موفق‌ترین صورت‌های فلسفه سیاسی جدید مندرج است.» این صور - در اینجا ظاهراً اشتراوس به گذشته به بنیان‌گذاران لیبرالیسم جدید اشاره می‌کند - مفهومی از فلسفه یا علم در مغایرت کامل با سنت ما قبل تجدد بسط یافته است. این فلسفه جدید باید «فعال و مدارا طلب» باشد به آرامش مدینه انسان اختصاص یافته باشد. باید همه را به سهم شدن در مزایای اجتماع توانا کند نه اینکه به علایق نخبگان خدمت نماید. مفهوم جدید علم باید پیشرفت به سوی جامعه‌ای که فواید آزادی و رفاه را به کل انسانیت، شامل «یک گروه جهانی از ملل آزاد و برابر و نیز شامل مردان و زنان آزاد و برابر، گسترش می‌دهد تضمین کند.»

نزد اشتراوس، همچنان که در این عبارت می‌توانیم ببینیم موضوع بحث بحرانی نیست که به وسیله فلسفه مدرن به وجود آمده است، بلکه بحرانی است که در اثر از دست دادن اعتماد به آن به وجود آمده است. به علاوه این فقدان اعتماد قابل پی‌گیری تا نفوذ قدرتمند، حتی شدید نیچه و هیدگر است که شک در انسانیت بنیادین غرب را ممکن ساخته‌اند. این شک یا فقدان اعتماد چیزی بیشتر از

برای به دست آوردن مستمسکی انتقادی پیرامون این مسئله، نقد اشتراوس از کتاب معروف «دو مفهوم آزادی» اثر آیزایا برلین را ملاحظه می‌کنیم که اشتراوس آن را «یک سند ویژه از بحران لیبرالیسم می‌داند». برخلاف آنچه که فرتی و دیگران ممکن است به ما القا کنند، اشتراوس به هیچ وجه دشمن «آزادی منفی» جدید به معنای دقیق کلمه نیست، برخلاف هیدگر که در «خطابه ریاست دانشگاه» به طور تمسخرآمیز از آزادی منفی به عنوان امری مترادف با «گزافی بودن اراده‌ها و تمایلات» و فقدان محدودیت سخن گفت و تعیید شدنش را از دانشگاه آلمان جشن گرفت، اشتراوس مقاله برلین را در درگیری علیه حکومت تک‌حزبی کومونیستی، با عبارت «برای مقاصد سیاسی بسیار سودمند است» تأیید می‌کند.^۲

در عین حال که مطالعات برلین ممکن است برای تجدید قوای مخالفان کومونیست مفید باشد به عنوان یک دفاع نظری از لیبرالیسم در برابر دشمنانش ناکافی است. این بحرانی که لیبرالیسم فعلاً درگیر آن شده است، به هر حال اساساً نه سیاسی بلکه نظری است. این مسئله نه مسئله برخی سیاست‌های خاص بلکه «مسئله نگرشی» است که باید این سیاست‌های خاص را شکل دهد.^۳ اشتراوس این ادعای برلین را که مطلقاً مدافع یک فضای

اشتراوس به فری بطور قاطع اعلام می‌دارد که این ابجران غرب در وهله اولاً بحرانی نظری است که در اثر ظهور فلسفه تاریخ آلمان به وجود آمده است

«نظریه حقیقت نزد افلاطون» مدلل نموده است که شکاف میان محسوس و معقول، انسانی و الهی، شی و شی فی نفسه، به طور معینی «فراموشی هستی» را به وجود آورده است که در خودش متضمن بذره‌های نیست‌انگاری است. آنچه علاوه بر این هیدگر مدعی است این است که این پوچی‌گرایی سرنوشت و تقدیر حقیقی سنت مابعدالطبیعی غرب است. گذشته از این که این موضوع یک انحراف یا صورت تاریخی تفکر جدید باشد، نیست‌انگاری معنای مخفی (تفکر) غرب از افلاطون به بعد بوده است.

مطمناً هیدگر این مطلب را بی‌غرضانه یا بواسطه تحقیقات عتیقه‌شناسی تشخیص نداده است. بخشی از جاذبه اثری همچون وجود و زمان رجز خوانی مستقیم آن است، معنای غیرعادی و خطر کردن ملازم مسائل آشکارا مجرد مابعدالطبیعی است. هانس گنورگ گادامر متذکر شده است که «کلمه راهنمایی که هیدگر با آن به سنت مابعدالطبیعی آن زمان نزدیک شده است کلمه انهدام بود و بیش از همه انهدام مفاهیمی که فلسفه جدید با آنها به کار پرداخته است. نیاز وی به یک انهدام در مابعدالطبیعه همچون کلیدی برای رهایی ما از آن ارائه شده است.

نیاز هیدگر به یک انهدام در مابعدالطبیعه قرار بود در وهله اول از طریق یک تحقیق تاریخی در مورد سؤال از هستی برآورده شود. در کتاب وجود و زمان تحقیقات تاریخی به عنوان وسیله‌ای جهت روشن نمودن افق‌های فکری مختلفی که دازاین با آنها تفسیر می‌شود، مورد نظر است، نه جهت فراهم نمودن یک بررسی کوتاه در مورد موضوعات قدیمی با دیگر موضوعات دیگر امکان‌های اساسی. این فراموش کردن ساختار زمانی هستی ما در جهان است که به ابهام یا کتمان سؤال از وجود منجر می‌شود. تنها هنگامی که دانستیم هستی دازاین در زمانی بودن معنای خود را می‌یابد، خواهیم توانست این تأثیر یا سلطه‌ای را که بر ما تحمیل می‌کند بشکنیم.

امروزه این تأثیر به صورت سنتی مابعدالطبیعی درآمده است و تا آن حد بر ما استیلا یافته است که مانع

یک «احساس نیرومند اما مبهم است» بلکه حمایت بسیاری از نظریات معاصر را با تمایزی که میان حقایق و ارزش‌ها، «هست» و «باید» قائل شده است به دست آورده است. این احساس که تا حدودی «بسیاری از صور تباهی معاصر غربی را» تبیین می‌کند، در هسته پدیده‌ای شناخته شده به عنوان نیست‌انگاری قرار دارد، موقعیتی که وقتی پیش می‌آید که دیگر اعتقادی به وجود یک روش عقلانی تمایز قائل شدن میان شیوه‌های زندگی یا صور اجتماعی وجود ندارد. این نه ظهور لیبرال دموکراسی بلکه ناتوانی تجدد در دفاع از آن است که به اشتراوس بازگشت به «دوران کلاسیک» تحمیل نموده است.



انگیزه هیدگر در رجوع به یونان باستان، همانند اشتراوس حُب دانسانی و نهایتاً غلبه بر مسئله نیست‌انگاری بود. این مسئله در هیچ حالت ادراکی خاص اخلاقی، سیاسی، یا حتی زیبایی‌شناسی ریشه ندارد بلکه در خود همین سؤال از وجود ریشه دارد (Seins Frage). این سؤال از وجود که، نخستین بار به طور کامل در کتاب سوفیت افلاطون مطرح شد، به هیچ نوع خاص از وجود مربوط نیست، بلکه با مفهوم کلی یا مراتب موجود بماهو موجود سر و کار دارد. به عبارت دقیق‌تر، سؤالی است از معنای موجود و اینکه چگونه آن معنای به دست آمده‌اند. پس این بررسی در مورد معنای هستی با فلسفه اخلاق یا علم سیاست اشتباه نشده است، بلکه به صورت (مختلف) یک «هستی‌شناسی مبنایی» که در همان ساختار انسانی «بودن در جهان» مورد نظر است در آمده است.

مسئله این است که پاسخ افلاطون به این سؤال از هستی چنان موفقیت‌آمیز بود که موجب نوعی فراموشکاری یا غفلت در مورد خود این سؤال شد. تبیین او از «بودن» یا «همواره بودن» روش تفکری را تأسیس کرد که برای همیشه تاریخ مابعدالطبیعه را یا آنچه را که هیدگر بعداً سنت «کلامی - وجودی» نامید تثبیت نمود. هیدگر در کتاب وجود و زمان و مقاله بعدی‌اش در مورد

اشتراوس در وهله اول نه برای کشف ریشه‌های نیست‌انگاری جدید است که به یونان باستان بازمی‌گردد بلکه برای ملاحظه راه دیگری برای آن این کار را انجام می‌دهد

ممکن می‌سازد که ریشه‌های این سنت را آن چنان که هستند مشاهده کنیم.^۵ نتایج ناخواسته وارونه کردن این سنت توسط هیدگر این است که امکان «یک بازگشت حقیقی به فلسفه سیاسی قدیمی (یعنی) به فلسفه افلاطون و ارسطو» را فراهم می‌آورد.

استنباط‌های هیدگر از آثاری همچون اخلاق نیکوماخس و فن خطابه ارسطو همچون الهامی عمیق برای کسانی از نسل اشتراوس شد که آموخته بودند به طور کامل با نمونه قرن نوزدهمی *Entwicklungs Geschichte* (رشد تاریخی) آن چنان که به وسیله ویلموتیس ملندورف به کار رفته بود و به وسیله شاگردش ورنریگر کامل شده بود به یونانیان نزدیک شوند.^۶ هیدگر همه این‌ها را به وسیله آموزش افلاطون، همچنان که نیچه یک نسل قبل تر آموزش داده بود، نه به عنوان یک منادی یونانی (*Wissenschaft*) دانش جدید بلکه یک معاصر زنده تسغیر داد. قطعه زیر را از خاطرات هانا آرنت از آموزش‌های هیدگر ملاحظه نمایید:

«مثلاً این به لحاظ فن آموزشی قطعی است که افلاطون (فقط) سخن نمی‌گفت تا نظریه‌اش دربارهٔ مُثُل تشریح شود، بلکه برای یک دوره کامل یک گفتگوی خاص تعقیب، می‌شد و مرحله به مرحله مورد بحث قرار می‌گرفت، تا اینکه نظریه قدیمی ناپدید می‌شد تا مجال برای دسته‌ای از مسائل مربوطه بی‌واسطه و فوری فراهم شود. امروزه نیز این معنا کاملاً آشناست، زیرا امروزه هم بسیاری به این طریق اقدام می‌کنند، اما قبل از هیدگر کسی چنین کاری نکرده است.»

هر کسی که با روش «مطالعه دقیق» اشتراوس آشنا باشد نمی‌تواند به این ارتباط برجسته میان آن و (شیوه) تمرکز هیدگر با دغدغه خاطر کمتر نسبت به تاریخ تکامل یا پیشینه متنی بی‌توجه باشد.^۷ همینطور هر کسی که در مورد ترجیح اشتراوس به سخن گفتن دربارهٔ تعالیم یک متفکر و تفرش از «نظام‌ها» یا «نظریات» صورتی تعمق کرده باشد، ربط (آن) را نیز با علاقه هیدگر به حوزه مستقل حکم و کردار انسانی، آزاد از داعیه‌های فلسفه استعلایی،

دسترسی ما به آن منابع جاودانی که بخشی از این مقولات و مفاهیم به ما رسید، به طور کاملاً اصیل از آنها ناشی شده‌اند، می‌شود. پاسخ هیدگر به این وقفه این بود که تحلیل تاریخی رها نشده است و این سنت سخت شده فلسفی از میان رفته است. بنابراین «انهدام محتوای سنتی وجودشناسی باستانی، ضروری می‌شود تا ما به آن تجربه‌های جاودانی برسیم که در آنها به شیوه‌های اولیه مان برای معین نمودن طبیعت وجود دست پیدا کنیم.» هیدگر انکار می‌کند که مقصودش از درخواست یک انهدام سازنده «دفن گذشته در عدم است، اما هدف مثبتی (هم) که تأمین می‌کند. مبهم باقی می‌ماند.»

آنچه هیدگر در کتاب وجود و زمان نوعی انهدام نامیده است، تنها به طور جزئی در آثار بعدی‌اش تعدیل شده است. تقاضای بعدی او غلبه بر مابعدالطبیعه بود که یک «فراوری» را مشخص نمود که هم پذیرش است و هم تعمیق. هیدگر در مورد مابعدالطبیعه با اصطلاحات پزشکی همچون، رنج یا جراحت که اگر قرار است سلامتی اعاده شود باید بهبود یابد صحبت می‌کند. بدین ترتیب بهبودی مابعدالطبیعه باید همچون یک دوره نقاهت، خوب شدن مرضی که به راحتی فراموش نمی‌شود یا نمی‌توان بر آن غلبه کرد بلکه با ما همچون اثر یک جراحی باقی می‌ماند در نظر گرفته شود. بنابراین کار فیلسوف بندرت (همانند) کار یک ویرانگر است که در یک نبرد جاودانه با نیروی سنت درگیر شده است. بلکه (همانند) کار یک پزشک محتاط یا یک درمانگر است که سعی می‌کند از یک کسالت عمیقاً مضمّن اما مدتها پس زده شده با ما سخن بگوید.

□

شکی نیست که فرّی و دیگران در یادآوری اینکه بازگشت اشتراوس به یونان باستان قطعاً به واسطه الگوی هیدگر بوده است، به راه صواب هستند. اشتراوس خود می‌پذیرد که «در اثر وارونه کردن و نه صرفاً رد کردن سنت فلسفه است» که هیدگر «برای اولین بار بعد از قرون بسیار

در کتاب تاریخ و حق طبیعی اشتراوس تلاش می‌کند تا حق طبیعی را از واقعیت عقلانی انسان به دست آورد

«مسئله اصلی ظاهر اشیا است و تنها در ظاهر اشیا اصل اشیا قرار دارد.» به عبارت دیگر ظاهر اشیا عالم زنده را می‌سازد، «عالمی که در آن زندگی می‌کنیم» که حداقل امروز در تمایز با «عالم علم» وجود دارد. این عالم غیر طبیعی و ساختگی که اکنون ما در آن ساکنیم به وسیله پیشرفت‌های فلسفه جدید و علم به چنین ابعادی شکل گرفته است که خوشبختانه ممکن نیست طبیعت خود پدیدارها را کسب نماید.

در حالی که هیدگر معتقد است که در واقع از طریق یک هستی‌شناسی زندگی هر روزه ممکن است به راه بازگشتمان به عالم حیات (Lebenswelt) فکر کنیم، اشتراوس فکر می‌کند که امروزه تنها با مطالعات تاریخی ممکن است عالم عمومی مفاهیم ماقبل علمی را مجدداً به دست بیاوریم. ما دیگر نمی‌توانیم راهمان به پدیدارها را به وسیله بررسی نظرات و عقاید (The Endoxa) در مورد جهان پیرامونمان هموار نماییم، دقیقاً چون این نظرات و عقاید به وسیله شرایط معین غیر طبیعی یا بدلی به وجود آمده‌اند. بنابراین بازگشت اشتراوس به یونانیان باستان به واسطه تمایلی «به شناخت عالم طبیعی به عنوان عالمی که اساساً ماقبل علمی یا ماقبل فلسفی است» ترغیب شده است و این کار تنها به واسطه اطلاعاتی که به وسیله فلسفه قدیمی و ملاحظات در باب آیات اصلی کتاب مقدس فراهم آمده است، شدنی است.

اشتراوس کاملاً از اعتراضاتی که طرح او مبنی بر رواج مجدد حق طبیعی در معرض آن قرار دارد آگاه است. به ویژه مشاهده نموده‌ایم که فزی او را متهم به درگیر بودن در طرح ارتجاعی تلاش برای احیای مجدد طبیعیات و مابعدالطبیعه قدیمی به عنوان مقدمه نظریه‌اش در مورد حق طبیعی، می‌نماید. ادعا شده است که چون علوم طبیعی جدید اعتبار عالم را به عنوان یک کل به لحاظ غایت‌شناسی منظم از میان برده است، طرح اشتراوس ضرورتاً با شکست مواجهه می‌شود. این طرح محکوم به ناکامی و فناست خواه بدان جهت که فلسفه سیاست قدیم بدون پی‌های مابعدالطبیعی باستانی‌اش بی‌معناست، خواه

کشف خواهد نمود. در عین حال این شباهت‌ها کافی است تا تفاوت‌های میان اشتراوس و هیدگر را بپوشاند. در حالی که هیدگر به طور مصالحه‌ناپذیری از انهدام مابعدالطبیعه غربی سخن می‌گفت، اشتراوس پیوسته به یک بازسازی و «یک تفسیر مجدد محبت‌آمیز» از گذشته ارجاع می‌داد. این تفاوت‌ها چیزی بیشتر از صرف لفاظی است. بنابراین آنها شامل چیستند؟

اشتراوس در وهله اول نه برای کشف ریشه‌های نیست‌انگاری جدید است که به یونان باستان باز می‌گردد بلکه برای ملاحظه راه دیگری برای آن این کار را انجام می‌دهد. در حالی که هیدگر در نظریه مثل افلاطون و در مثال خیر اولین و مهم‌ترین مرحله به سوی نیست‌انگاری مابعدالطبیعی را مشاهده نمود، اشتراوس به آثار قدیمی و مخصوصاً جمهوری افلاطون و سیاست ارسطو بازگشت تا چهارچوبی برای آگاهی طبیعی یا ادراک «فهم مشترک» قبل از پیدایش فلسفه و روش علمی جدید فراهم نماید.^۸ محاورات افلاطون و همین‌طور آثار معاصرانش «و معاصران نزدیکش» توسیدید، گزنفون، و ارسطو صورت‌بندی مجدد پدیدارهای طبیعی را که برای ما از دست رفته‌اند، ممکن می‌سازد. در یک استفاده جزئی به جزء قابل توجه از تشبیه افلاطونی، اشتراوس از ایجاد حفره‌ای بدلی حتی در زیر «این غار طبیعی» فهم ماقبل علمی ما سخن می‌گوید، در واقع غاری در زیر غار^۹. به نظر اشتراوس، افلاطون و متقدمان قبل از هر چیزی راه بازگشت ما را به افق طبیعی غاری که فلسفه اساساً باید با آن ستیزه داشته باشد نشان داده‌اند. برای بازسازی آگاهی ماقبل علمی و نه هر گروه خاص از نظریات یا نظام‌هاست که اشتراوس به افلاطون باز می‌گردد.

این فهم کاملاً متفاوتی از افلاطون است نسبت به تصویری که هیدگر از افلاطون دارد. مطلوب اشتراوس یک بازگشت به قدیم است نه برای انهدام تصور آنها از حقیقت «و ناپنهان (آشکار) بودن»، بلکه دقیقاً برای اینکه پدیدارها را حفظ کنند. در آنچه که به عنوان «جمله طلایی» اشتراوس ست بناردی به آن اشاره نموده است می‌خوانیم:



قبل از اینکه این مسئله اساسی حل شده باشد به دست بیاید.»

در کتاب فلسفه سیاسی چیست، از یک زاویه تا حدی متفاوت نشانی این مسئله اساسی داده شده است. اشتراوس پیش از اینکه این مسئله را بر حسب اصطلاحات این یا آن مطرح کند در اینجا اظهار می‌دارد که فلسفه سیاسی قدیمی هیچ جهان‌شناسی خاصی یا تعهدات غایت‌شناسانه محکمی ندارد. آنچه فلسفه سیاسی قدیمی را متمایز می‌کند از طبیعیات جزمی یا مابعدالطبیعه مستقل است. این قطعه قاطع چنین خوانده می‌شود: «مفهوم علوم طبیعی جدید هر چه باشد، ممکن نیست فهم ما را از اینکه انسانیت انسان چیست متأثر نماید. شناختن انسان با نظر به کل نزد علوم طبیعی جدید به معنای شناختن با نظر به امر مادون انسانی است. اما در این حالت انسان به ماهو انسان مفهومی کاملاً پیچیده است. فلسفه سیاسی قدیمی از جنبه دیگری به انسان نگریسته است.»

اشتراوس در ادامه اظهار می‌دارد که سقراط مؤسس حق طبیعی قدیمی نه به وسیله هرگونه جهان‌شناسی بلکه به واسطه آگاهی از حدود معرفت یا «این ویژگی گریزانی حقیقت و کل» مُلْهَم شده بود. در اینجا است که او مجدداً این نظر را اظهار می‌دارد که سقراط «به انسان در پرتو مفاهیم غیر قابل تغییر یعنی در پرتو، مسائل اساسی و پایداری نظر می‌کرد. زیرا بیان موقعیت انسان به معنای بیان گشودگی انسان نسبت به کل است. این شناخت موقعیت انسان که آن موقع بیشتر متضمن کاوش در مورد جهان‌شناسی و کمتر ناظر به یافتن راه حلی برای مسئله جهان‌شناسانه بود، در مبنای فلسفه سیاسی قدیم قرار داشت.

توجه کنید که اشتراوس در هیچ جای دیگری هرگز اظهار نمی‌دارد که اعاده اعتبار حق طبیعی قدیمی، مستلزم اعاده طبیعیات باستانی است. در واقع او در نقطه مقابل انکار این معنی قرار می‌گیرد (که)، شخص می‌تواند هرگونه نتایج اخلاقی و سیاسی حقیقی را از جهان‌شناسی

چون تلاش برای احیای جهان‌شناسی قدیم بر نادیده‌انگاشتن کامل علوم طبیعی و اجتماعی جدید متوقف است.

این نقد به خطا می‌رود. در کتاب تاریخ و حق طبیعی اشتراوس می‌پذیرد که پدید آمدن علوم طبیعی جدید به دو دسته مفاهیم نظیر در علوم اجتماعی منجر شده است. نخست اینکه طبیعیات مکانیکی جدید علی‌القاعده باید به وسیله یک علم الاجتماع به همان اندازه غیر غایت‌شناسانه جداگانه به روش هابز پی‌گیری شود. راه حل «نو» جدید دیگر» که توسط برخی تومیس‌های جدید امروزی حمایت شده است تأسیس یک دوگانگی است میان علم غیز غایت‌شناسانه طبیعت و فهم غایت‌شناسانه انسان. هیچ کدام از این شقوق به نظر اشتراوس کافی نیست. اولی در معرض «مشکلات خطرناک» تلاش برای فهم غایات انسانی به واسطه امیال و تمایلاتی است که صرفاً به طور طبیعت‌گرایانه تصور شده‌اند. دومی در حالی که در معرض این مشکل قرار ندارد، در عین حال «پیش فرض آن وجود گسستی است در دیدگاه جامع ارسطو و همچنین خود توماس آکوئیناس». اشتراوس در این منازعه معاصر جانب هیچ کدام را نمی‌گیرد اگرچه نهایتاً متذکر می‌شود که یک راه حل مناسب برای مسئله حق طبیعی ممکن نیست

اشتراوس تلاش خودش برای بازگشت به فلسفه سیاسی قدیمی را به عنوان امری موقتی و آزمایشی توصیف می‌کند

همه سنت‌ها، اصالت تاریخ را به جهت اینکه به یک شناخت اصلی از فلسفه‌های سیاسی اگر چه به صورت غیر عمدی یاری رسانده است مبارک می‌خواند. بدین ترتیب اشتراوس به «مزیت غیر منتظره» عاید شده از «متزلزل شدن همه سنت‌ها» که درک آنچه را که تاکنون صرفاً به روشی سنتی یا اقتباسی فهمیده شده بود، به شیوه‌ای غیر سنتی یا جدید ممکن ساخته است، اشاره می‌کند.

□

بازگشت اشتراوس به دوران قدیم برای حفظ ظاهر امور صرفاً نشان‌دهنده تفاوت زیاد و بسیار قاطع میان او و هیدگر است. نزد اشتراوس شناخت طبیعی که در بالا به آن اشاره شد به عنوان شناخت اخلاقی و سیاسی اولین و مهم‌ترین موضوع می‌شود. آنچه او «مسئله اجتناب‌ناپذیر» حق طبیعی می‌نامد صرفاً بسط دادن (مفهوم) عقل سلیم یا آگاهی ماقبل علمی است.

این ویژگی اخلاقی و سیاسی حق طبیعی است که متهم نمودن اشتراوس به انتقال صرف دیدگاه هیدگر به قلمرو نظریه سیاسی را نامعقول می‌سازد. هیدگر به طور منظم و به طور عمدی اخلاق را از مرکز فلسفه می‌راند. شخص می‌تواند به طور بیهوده در جستجوی معادل هیدگری حد وسط طلایی ارسطو یا امر تنجیزی کانتی باشد. هیدگر اخلاق را طرد کرد چون آن را یک صورت دیگر اصالت عقلی جزمی می‌دانست که هستی را در خدمت انسان قرار می‌دهد و نه برعکس. بدین ترتیب بازگشت به مسئله حق طبیعی نه یک کاربرد خاص مفاهیم هیدگری بلکه تصحیحی اساسی در عدم توجه هیدگر به ابعاد اخلاقی و سیاسی وضعیت انسانی است. روی هم رفته توجه به تقدم امور سیاسی چیزی است که اشتراوس را از هیدگر متمایز می‌سازد.^۱

اظهارات اشتراوس در مورد حق طبیعی کاملاً روشن می‌سازد که او به تجربیات اساسی در مورد درست و خطا، عدالت و ظلم که از انسانیت جدایی‌ناپذیرند، اشاره

که «ممکن نیست بر شناخت ما از انسانیت انسان اثر بگذارد» استنباط کند. آشکار می‌شود که اشتراوس مطابق با حق طبیعی قدیمی تا اندازه قابل ملاحظه‌ای علاقه‌مند به استقلال از مابعدالطبیعه افلاطونی یا ارسطویی است. جهان‌شناسی باستانی ظاهراً در نهایت یک پیش‌شرط کافی اما نه ضروری برای پدید آمدن حق طبیعی بوده است.

اشتراوس تلاش خودش برای بازگشت به فلسفه سیاسی قدیمی را به عنوان امری موقتی و آزمایشی توصیف می‌کند. در حالی که ممکن است سؤالات امروز به واسطه بحران جاری لیبرالیسم مطرح شده باشد، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که در یونان باستان پاسخ آنها را بیابیم. او مؤکداً شایعات قدیمی را مبنی بر اینکه در تلاش است تا «عصر طلایی» یا یک جهان‌شناسی نامعتبر را اعاده نماید، انکار می‌کند. نمی‌توانیم به طور معقول انتظار داشته باشیم که یک فهم تازه از فلسفه سیاسی قدیمی ما را با دستورالعملی که دارای کاربرد امروزی است مجهز نماید. به عکس «توفیق نسبی» علم و فلسفه جدید جامعه‌ای را به وجود آورده است که «کاملاً برای باستانی‌ها ناشناخته است. او اعتراف می‌کند که تنها ما کسانی که امروز زندگی می‌کنیم احتمالاً می‌توانیم راه حلی برای مسائل امروز بیابیم.» موضوع اصلی این بازگشت به یونان باستان یافتن پاسخ‌های «به طور بی‌واسطه عملی» برای مسائل جاری نیست بلکه به دست آوردن وضوحی است درباره «نقطه آغازی» که چنین پاسخهایی باید داشته باشند.

موضوعات آغازین یا «اصولی» که در بالا به طور ضمنی اشاره شد دقیقاً مقدماتی هستند که از عقل سلیم یا شناخت ماقبل علمی که مفقود یا مبهم شده است ریشه گرفته‌اند. به طور گیرایی اشتراوس اظهار می‌دارد که دقیقاً این بحران شناخت به وجود آمده به وسیله اصالت نسبیت و اصالت تاریخ است که در عین حال موضوع مساعد واحدی را برای دوباره به دست آوردن این اصول پدید آورده است. اشتراوس حتی با زیر سؤال قراردادن

نظر اشتراوس در مورد حدود سیاست از یک مفهوم جدی و اساسی فلسفه ناشی می‌شود و نه از تمایلی به تطهیر نابرابری‌های موجود.

موجودی قابل تصور است که فاقد آگاهی به قیود مقدس است یا به عنوان یک موجود که به وسیله هیچ چیز جز میل به قدردانی هدایت نمی‌شود، می‌سازند.»

به علاوه در کتاب تاریخ و حق طبیعی اشتراوس تلاش می‌کند تا حق طبیعی را از واقعیت عقلانی انسان به دست آورد. عقلانیت به انسان‌ها آزادی انتخاب در اعمالشان می‌دهد که از همه انواع دیگر موجودات مضایقه شده است. به هر حال این عقلانیت با «حسی» همراهی شده است که «اعمال بی حد و حصر و کامل آن آزادی درست نیست». به عبارت دیگر آزادی ما به وسیله یک «صلابت مخوف» یا یک «غیب‌گویی» همراهی شده است که هر عملی مجاز نیست. اشتراوس به این احساس اولیه محدودیت یا «ترس مهیب» به عنوان معادلی برای «وجدان طبیعی انسان» اشاره می‌کند.^{۱۱}

تأکید اشتراوس بر غیر قابل تحویل بودن ویژگی سیاسی حق طبیعی بزرگ‌ترین تفاوت او را با هیدگر تشکیل می‌دهد. بنابراین نتیجه می‌شود که فلسفه سیاسی و نه وجودشناسی بنیادی وسیله اولیه دست‌یابی به عالم انسانی است. یک پی‌آمد این تفاوت به تناسب، این است که گفته شده است حق طبیعی با خود حدود غیر قابل انفکاک معینی را در مورد کارآیی عمل انسان به همراه دارد. دیدگاه حق طبیعی، بیش از اینکه مقتضی یک طرز حکومت مطلقاً خوب باشد، از دیدگاه اشتراوس به این منجر می‌شود که بهترین طرز حکومت برای همه اهداف و نیت غیر قابل تحقق است و شخص علی‌القاعده باید بداند که چگونه مطلوب‌ترین را در شرایطی که کاملاً مطلوب نیست تشکیل دهد. او خوانندگان را علیه تلاش برای اختیار بهترین طرز حکومت یا حکومت بر طبق طبیعت هشدار می‌دهد چه رسد که خواهان اعاده شهر باستانی یا Kallipolis افلاطونی باشد.

تعالیم اشتراوس درباره حق طبیعی از شکاکیت او نسبت به آرمان‌شهرگرایی و ایده‌آلیسم سیاسی تفکیک‌ناپذیر است. عبارت وی در مورد حدود عدالت، باعث نظریه اعلام شده توسط فری‌گرددیده است که او

دارد. دو قطعه‌ای از هیرو اسکریپچر که اشتراوس به عنوان نقل قولی در کتاب تاریخ و حق طبیعی به کار می‌برد ظاهراً نمونه‌هایی هستند از تجربه حق طبیعی ماقبل فلسفه که او در جستجوی آنهاست.

در این کتاب او در اولین فرصت اشاره می‌کند که «اینگونه تجربه‌های ساده در مورد درست و خطا در بنیان ادعای فلسفی مبنی بر اینکه حق طبیعی وجود دارد، قرار دارند.» بعداً در همین اثر او از «نفس قویم یا سالم» به عنوان امری که به طرز غیر قابل قیاسی قابل تحسین‌ترین پدیده انسانی است سخن می‌گوید و ادامه می‌دهد که قواعدی که ویژگی عمومی زندگی سعادت‌مندانه را توصیف می‌کند، بدین ترتیب ممکن است حق طبیعی نامیده شود. این حقیقت که ما شکوه انسانی را بدون توجه به ملاحظات مادی یا نفع‌پرستی تحسین می‌کنیم، نزد اشتراوس ملاکی است بر اینکه حق طبیعی قابل تحویل به ملاحظات مادی یا سودمندی نیست.

در جای دیگر در متن مباحثه‌اش با فیلسوف هگلی الکساندر کوژو، اشتراوس به تجربه حق طبیعی به عنوان نظریه‌ای در مورد حدود و محظورات اشاره می‌کند. برخلاف عقیده هگلی مبنی بر اینکه انسان‌ها از نیاز به قدردانی دیگران ساخته شده‌اند، اشتراوس آنچه را که گفته می‌شود، هر کودک به لحاظ عقلی رشد کرده می‌داند، یعنی اینکه شخص نباید به واسطه آرزوی قدردانی کور شده باشد تأیید می‌نماید. خلاصه‌ای که نوشته ارزش گزارش دارد:

«سنتز معجزه می‌کند. سنتز کوژوی یا هگلی از اخلاق‌های باستانی و کتاب مقدس موجب معجزه به وجود آمدن اخلاق فوق‌العاده سستی از اخلاق‌هایی می‌شود که هر کدام «دقیقاً مقتضی کف نفس هستند» نه اخلاق کتاب مقدس و نه اخلاق باستانی هیچ کدام سیاست‌مداران را به تلاش برای توسعه اقتدار خود بر همه انسان‌ها جهت نیل به قدردانی جهانی تشویق نمی‌کنند ... هر دو نظریه [هگلی و هابزی] «جامعه انسانی را با ابتداء به یک فرض غلط که انسان به ما هو انسان همچون

هیدگر عمل قاطعانه را تأیید می‌کند اشتراوس پیوسته از یک حکومت معتدل به عنوان عالی‌ترین درس عقل لذت می‌برد

این موضع شکاکیت است. آگاهی سقراطی به اینکه شخص نمی‌داند، در مرکز تصور اشتراوس از فلسفه قرار دارد.^{۱۳} یک آگاهی شکاکانه از عدم کفایت این راه‌حل‌ها به تأمل دربارهٔ امکانهای مختلف منجر می‌شود. فلسفه چیزی نیست جز گشایش امکانهای مختلف، استقبال از مسائل بنیادی و فراگیر - در واقع استنباط اشتراوس از جمهوری (افلاطون)، به تفسیری از مُثُل معروف افلاطون نه به عنوان حقایق مابعدالطبیعی قائم به ذات «ادعایی که او [آن را شکفت‌انگیز می‌داند نه اینکه بگوید ... موهوم است]، بلکه به عنوان مسائل پایداری که انسان را آزار می‌دهد، منجر می‌شود. دقیقاً این معنا که مسائل در برابر راه‌حل‌های همیشگی مقاومت می‌کنند است که اشتراوس را به ادراک خطراتی که ذاتی آرمان‌گرایی سیاسی و دیگر صور یقینی جزمی است رهنمون می‌شود.^{۱۴}

تعالیم شکاکانه اشتراوس بیشتر در مورد فهمی از حدود عمل و معرفت این حقیقت که «شر ممکن نیست ریشه‌کن شود بحث می‌کند و نتیجه می‌گیرد که انتظارات شخص از سیاست باید تعدیل شود، تا اینکه آن را بپذیرد. تا اینجا آموزهٔ حق طبیعی تشجیعی برای عمل انقلابی است که اشتراوس هشدار می‌دهد که شخص باید انتظاراتش را برای تعدیل شروری که از وضعیت انسانی انفکاک‌ناپذیرند، محدود نماید. چون و چراهای بسیار عمیقی علیه هرگونه تلاش برای قیومت یا قانون‌گذاری حق طبیعی وجود دارد. در حالی که هیدگر عمل قاطعانه را تا حد غلو تأیید می‌کند. اشتراوس پیوسته از یک حکومت معتدل به عنوان عالی‌ترین درس عقل لذت می‌برد.^{۱۵}

نهایتاً چون وضع طبیعی یکی از حدود و قیود است و صرفاً مجموعه‌ای از امکان‌های نامحدود نیست، اشتراوس بر بازسازی و نه انهدام سنت فلسفهٔ سیاسی اصرار دارد. در حالی که هیدگر این سنت را از افلاطون تا نیچه به عنوان خطایی انباشته شده که به نیست‌انگاری تکنولوژیکی منجر می‌شود، در نظر می‌گیرد. اشتراوس نیست‌انگاری را نه به عنوان امری متداول برای این سنت، بلکه همچون پدیده‌ای نسبتاً جدید می‌نگرد. بالتجیحه این

چیزی بیش از یک «محافظة کار جدید» و تلاش‌کننده برای تقدس بخشیدن به وضعیت موجود نیست. این به وضوح نمونه‌ای از انتقادی است که به نعل و گاهی به میخ می‌زند. اشتراوس غمی تواند هم یک پدیدارشناس هیدگری دلبسته به انهدام کامل تجدد باشد و هم در عین حال یک محافظه‌کار «نو یا هر چیز دیگر» دلبستهٔ حفظ نابرابری‌های موجود «در واقعیت یا در قانون». اشتراوس را صرفاً همچون یک محافظه‌کار مصمم به دفاع از نابرابری‌های اجتماعی شناختن صرف نظر کردن از مشرب عمیقاً شکاک فلسفهٔ سیاسی اوست. پشتیبانی او از لیبرال دموکراسی به عنوان بهترین حکومت عملی، یک عمل صرفاً احتیاطی نیست، «بهترین در میان بدها» بلکه به این چرخش شکاکانه ذهن مربوط است. دموکراسی عملاً بهترین نوع حکومت است چون کمترین مطالبات شناختی را در شهروند به وجود می‌آورد. فلسفه را - تحقیقات سقراطی در مورد شقوق مختلف - جایز می‌شمارد دقیقاً چون بر طرفداری سخت از دکماتیسیم و راست دینی اصرار نمی‌کند. در همان کمترین دفاع شکاکانه اشتراوس از آزادی برای این اتهام یاوه که او دشمن خطرناک دموکراسی است زمینه به وجود می‌آید.^{۱۶}

نظر اشتراوس در مورد حدود سیاست از یک مفهوم جدی و اساسی فلسفه ناشی می‌شود و نه از تمایلی به تطهیر نابرابری‌های موجود. فلسفه نه عبارت از مطرح ساختن نظام‌های فکری و نه ستودن نظریات بلکه عبارت است از آگاهی از آنچه که اشتراوس «مسائل اساسی و فراگیر می‌نامد». بیش از دلبستگی به یکی از این راه‌حل‌های نوعاً نادر آگاهی از مسائل آن چیزی است که فیلسوف را از یک ایدئولوگ چپ یا راست متمایز می‌نماید. آن وقتی که ایمان ما به یقینی بودن هرگونه راه حلی بر آگاهی از وضعیت متزلزل آن راه‌حل غلبه کند، در این صورت «فرقه‌گرایی متولد می‌شود». اشتراوس این مفهوم فلسفه را به عنوان «تنبع» یا شک‌اندیشی در معنای اصلی اصطلاح توصیف می‌کند.

هیدگر درس بیهودگی نهضت در عالم تحت سلطه تکنولوژی جهانی را آموخت

ممکن است خطری مهم باشد ولی امکانات بزرگی را هم برای نوسازی فرهنگی فراهم می‌کند. در این متن او از نقل قول Patmos هلدلین لذت می‌برد که «اما در آنجا که خطر هست، نیروی نجات‌بخشی هم رشد می‌کند.»

هیدگر در سخنرانی‌اش پیامون هلدلین طی سال ۱۹۳۰ بر (کتاب) Germania هلدلین به دلیل مشرب آن در «سوگواری مقدس» در فقدان خدایان، متمرکز می‌شود. تنها به واسطه پذیرش حالتی سوگواری یا پریشان در فقدان خدایان است که انسان می‌تواند مهیا برای دریافت «نیروی نجات‌دهنده» بشود. هیدگر این نیروی ناجی را بدون ابهام با رونق دوباره دادن به کلمه آلمانی وطن، آزاد از چنگال نیست‌انگاری تکنولوژیکی، تشخیص می‌دهد. این وطن جدید جهت جدیدی را در معبر تاریخ مشخص می‌کند و صورت‌کشوری را می‌گیرد که در زمین و فضای تاریخی ریشه گرفته است. بعداً هیدگر انکار نمود که این اصطلاح «وطن» را در معنای ایدئولوژیکی آن به کار برده است. او مدعی بود که در فراخوان مردم کشورش به یافتن وطنشان متوسل به خودپرستی هیچ‌مملت خاصی نشده است، بلکه وطن مورد بحث معنایی بود از «تعلق داشتن به تقدیر غرب» وطن حقیقی آلمان‌ها نزدیکی تاریخی به وجود بود.

رها نمودن فلسفه به نفع افسانه‌ای جدید از آثار اخیر و هر چه بیشتر چشم‌گیر می‌شود. بحث اولیه او از دازاین جای خود را به یک مدارا یا بگذار چنین باشد شاعرانه جدید می‌دهد. پیش از پذیرش وضعیت سختگیرانه یا قاطعانه آن چنان که در وجود و زمان داشته است در «Gelassenheit» منظورشان نشان دادن یک عدم دخالت یا اینکه بگذاریم امور دوران خود را بگذرانند است. این چرخش در تفکر هیدگر بعضی مواقع تصور شده است که بیانگر یک بزّی ناگفته از گذشته (یعنی عضویت در نازی است. در واقع این مطلب آنقدرها تبری از نازیسم نیست از آن جهت که آن جهت که آن را امری روزمره می‌کند. نازیسم در کنار کمونیسم و آمریکاکرایی صرفاً صورتی دیگر از بسی‌فکری جدید «فراموش نمودن وجود»

سنت فلسفه بیشتر متضمن منابع جاودانی امکانه‌های مختلف است تا اینکه منشائی برای این مسئله باشد. شق دیگر در برابر نیست‌انگاری غلبه مابعدالطبیعه نیست، بلکه یک بازگشت یا یادآوری آن چیزی است که از پیش در مابعدالطبیعه مفروض است، یعنی تجربه حقیقی طبیعی.

□

هیچ متفکری بیش از هیدگر احساسی مقدس یا الهی را مجدداً بیدار نکرده است. اشتراوس حتی می‌پذیرد که انتقاد هیدگر از مابعدالطبیعه امکان شقوق غیر - غربی را مطرح می‌کند که یک صورت آن کتاب مقدس است. به هر حال هیدگر به سبک عهد عتیق کتاب مقدس، مثل صورت‌آوری افسانه‌های منظوم باز نمی‌گردد. در عوض او این عقیده نیچه را مبنی بر اینکه خدا - یا حداقل خدای = (سنت) یهودی - مسیحی - مرده است پذیرفته است و آثار بعدی‌اش را به تسریع در ورود خدایان جدید اختصاص می‌دهد.^{۱۶}

هیدگر در آثار بعد از وجود و زمان، بیش از پیش هلدلین را «شاعری می‌یابد که به آینده اشاره دارد و در انتظار خداست. (منزلت) هلدلین نزد آلمانی‌ها مانند شکسپیر نزد انگلیسی‌ها و هومر نزد یونانیان است. هلدلین این معاصر شلینگ و هگل، عمیقاً از آنچه که آن را پایان دوران یونانی - مسیحی تلقی می‌کند و سرخورده‌گی بعدی عالم سخت در زحمت است. به نظر هلدلین، تعداد کمی از انسان‌ها اعتقاد به خداوند را به عنوان خدایانی که عالم را رها نموده و مخفی شده‌اند از دست داده‌اند. آنچه برتر است تنها این نیست که خدایان گریخته‌اند بلکه این است که انسان جدید به ندرت از این فقدان آگاه است. وظیفه شاعری که در این عصر «عسرت» زندگی می‌کند این است که این احساس امکانه‌ای را که ملازم هریمت خدایان است بیدار کند. هیدگر شعر را به عنوان تهیو برای دوران جدید نوسازی فرهنگی که از طریق نیروی آزادی‌بخش هنر و زیبایی‌شناسی قابل دسترسی است، تفسیر می‌کند. یک وضعیت فقر روحانی

هیچ متفکری بیش از هیدگر احساس مقدس یا الهی را مجدداً بیدار نکرده است

در این متن منظور او نه برخی مرگ‌های شخصی بلکه بیشتر ظهور جدید و مرموز وجود است که کاری برای به وجود آمدن آن نمی‌توانیم انجام دهیم، بلکه باید مهبیای انتظار باشیم.

اشتراوس به جای انتظار برای خدایان جدید، از مسئله کلامی - سیاسی، سخن می‌گوید اصطلاحی که از اسپینوزا وام گرفته است، (و منظور از آن تأکید بر ارتباط میان دعاوی عقل و وحی است. در ساده‌ترین سطح، مسئله کلامی - سیاسی «با این مسئله مهم» سروکار دارد علاوه بر اینکه فلاسفه به ندرت آن را چنین مشخص (بیان) نموده‌اند. اشتراوس مدعی است که این سؤال «موضوع» تمام تحقیقات بعدی‌اش باقی می‌ماند.

همچنانکه خود اصطلاح دلالت دارد، سؤال از خداوند یا خدایان اساساً در ارتباط با مدینه روشن می‌شود. کلام در وهله نخست، کلام سیاسی است. منظور اشتراوس از کلام سیاسی تعالیمی است که اعتبارشان را از وحی الهی به دست آورده‌اند. مذهب خود را در وهله اول همچون مجموعه قانون معتبر ارائه می‌دهد که آورنده و مفسر آن یک «پیامبر» است، وظیفه این پیامبر، همانند فیلسوف - پادشاه سقراطی، اساساً قانون‌گذاری، تأسیس یک جامعه سیاسی است. به این دلیل هر جامعه‌ای، از آن حیث که یک جامعه سیاسی است، بر مذهب مبتنی است و به این اعتقاد که قوانینش «مقدس یا الهی‌اند» نیازمند است.

اعتقاد به منشأ الهی قانون یکی از آن بینش‌های ماقبل فلسفی است که برای اشتراوس به وسیله تجارب تقریباً کلی نوع انسان تصدیق شده است. تنها در مواقع و مکانهای خاصی است که این اعتقاد با فلسفه تعارض پیدا می‌کند. بعضی مواقع او اظهار می‌دارد که مذهب «اساساً متفاوت» از فلسفه است یا با ترجمه آزاد سخنرانی وی با همین نام «اورشلیم و آتن» بر اصول اساساً متفاوتی بنا شده‌اند.^{۱۷} فلسفه یا حیات سقراطی مبتنی است بر جستجویی پایان‌ناپذیر برای معرفت کل، در حالی که تفکر مبتنی بر کتاب مقدس بر خدمتکار بودن کامل انسانی

می‌شود.^{۱۷} این نه غیر انسانی بودن نهضت ناسیونال سوسیالیسم بلکه این حقیقت که آن در «اصالت انسان» غربی ریشه گرفته است می‌باشد که برای توجیه ناکامی‌اش در رسیدن به ریشه «روبارویی میان تکنولوژی جهان و انسان جدید» ذکر شده است.^{۱۸} بنابراین تجربه نازی به هیدگر درس بیهودگی نهضت در عالم تحت سلطه تکنولوژی جهانی را آموخت. او در مصاحبه‌ای با اشپیگل در ۱۹۶۶ گفت که: این حرکت سرگردان تکنولوژی جدید به عنوان نیروی «تاریخ‌ساز» است که امروز به ندرت قابل مبالغه است. اصلاحات سیاسی از قبیل دموکراسی، مؤسسات تأمین حقوق بشر و غیره چیزی جز مسکن نیستند «عیارهای ناتمام» که هیچ معارضه حقیقی با عالم تکنولوژی را فراهم نمی‌کنند. جایگزین هیدگر برای این عالم صرفاً کاربردی یک توطن‌یاری ریشه‌گیری جدید بود. او گفت: هر چیز اساسی و بزرگ تنها وقتی پدید آمد که انسان‌ها وطنی داشتند و در سنتی ریشه دوانده بودند. اعاده برخی از انواع معتبر سنت در یک اجتماع یا تقدیر مشترک فکر مستمر هیدگر از «کتاب» وجود و زمان به این طرف بوده است.

پاسخ دیر هنگام هیدگر به سببیت‌های آدم‌سوزی اصرار به گوشه‌گیری از زندگی عمومی و برگزیدن وضعیت استعفای استعلاجی است. به جای تلاش برای عمل مؤثریابی واسطه شخص باید برای وضع احکام کلامی تاکنون پنهان آماده باشد.

فلسفه نخواهد توانست بی‌واسطه در وضعیت کنونی عالم تغییری به وجود آورد. این مطلب نه تنها در مورد فلسفه بلکه در مورد همه تأملات و تلاش‌های انسانی محض صادق است. تنها یک خدا می‌تواند ما را نجات دهد (Nurnoch eircottkonnunsrene) «من تصور می‌کنم تنها امکان باقی مانده برای ما آمادگی لازم، از طریق تفکر و شعر است برای ظهور خدا یا غیبت خداوند در طی این انحطاط» «به طوری که نباید، صرفاً به مرگی بدون مفهوم محکوم شویم، بلکه باید وقتی رو به روال می‌رویم در چهره این خداوند غایب مضمحل شویم. روشن است که

فلسفه و مذهب به روشی که اشتراوس بعضی مواقع اظهار می‌دارد به هیچ وجه با یکدیگر معارض نیستند

حتی اخلاق اسپینوزا کاملترین کوشش برای جایگزین نمودن طبیعت جدید مادی به جای خدای انجیلی، در اثبات اینکه انسان هم به طور نظری و هم عملی آموزگار سرنوشت خویش است، شکست خورده است. آثار اسپینوزا به لحاظ، «موقعیت شناختی» گذشته از تمام تبیین‌های اصالت عقلی که آنها را دنبال نموده است، هیچ تفاوتی با تعلیل‌های راست دینی ندارد، (و)، اساساً احتمالی باقی می‌ماند.

این عقیده برخی مواقع (مطرح) هست که دفاع اشتراوس از راست دینی در برابر روشنگری شاهدی قطعی است بر ضدیت شدید او با تجدد و اینکه استدلال او در مورد ویژگی سیاسی مذهب گواه بر یک نخبه‌گرایی ضد دموکراسی است. برخلاف اتهام ضد تجددگرایی، توجه می‌کنیم که اشتراوس هرگز از حقیقت راست دینی دفاع نکرده است، او تنها کفایت فلسفه‌هایی را که مدعی رد آن شده‌اند، انکار نموده است. اما گفتن اینکه راست دینی هرگز ابطال نشده است به هیچ وجه گفتن این نیست که راست دینی درست یا قابل دفاع است. در واقع، اشتراوس در بحثش راجع به (کتاب) ستاره رستگاری فرانز روزنوی دقیقاً خطر و اشکالات سعی برای استقرار مجدد راست دینی را در عالم جدید مطرح می‌نماید. در متن دیگری او هشدار می‌دهد که هر تلاش جدید برای اعاده یک وضعیت اولیه تنها «به یک صورت افراطی‌تر تجدد» منتهی می‌شود.

هشدارهای اشتراوس با حالت شکاکیتی که قبلاً توصیف شد توافق دارد «اعتماد» افراطی او از یک عزم نهایی برای «رفع» منازعه قدیمی میان ایمان و عقل ممانعت می‌کند. چون نه فلسفه و نه مذهب می‌تواند دیگری را باطل کند، ما باید پذیرا یا مراقب بحث‌هایی که هر کدام مطرح می‌کند باشیم. به علاوه تنش میان برداشت‌های انجیلی و فلسفه یونانی «هسته» و «راز اعتبار» (آن) برداشتها) بوده است. اشتراوس متعهد شده است که «تنش» سازنده میان آتن و اورشلیم را حفظ کند تا اینکه استدلالی برای از میدان به در کردن یکی به نفع دیگری

نسبت به قانون وحی شده تأکید دارد. در اینجا فلسفه و کتاب مقدس به این جهت که نمایانگر «دو خصم‌اند» که در مخاصمه‌ای راجع به راه درست زندگی با هم درگیر شده‌اند نمایش داده می‌شوند.

در جای دیگر اشتراوس ارتباط میان فلسفه و مذهب را کمتر به عنوان یک رابطه خصمانه متقابل بلکه بیشتر به عنوان اموری که گرچه به طور جدلی با یکدیگر گرفتار تنش‌اند، ارائه می‌نماید. علی‌رغم احکام اساساً مختلف آنها، فلسفه و مذهب به روشی که اشتراوس بعضی مواقع اظهار می‌دارد به هیچ وجه با یکدیگر معارض نیستند. نخست اینکه، کتاب مقدس، همراه با افلاطون مهمترین منبعی باقی می‌ماند که ما از تجربه ماقبل فلسفی حق طبیعی داریم. این عقیده که خداوند یا خدایان به یک معنا بر ما اولویت دارند و اینکه مدینه تابع قانون‌گذاری الهی یا وحیانی است، صورت اصلی خودشناسی سیاسی را تشکیل می‌دهد. ثانیاً حداقل در میان فلاسفه یونان و قرون وسطی یک موافقت گسترده‌ای در مورد ضرورت مذهب برای حفظ یک نظام سیاسی معقول یا آبرومند وجود دارد. در واقع نویسندگان ما قبل دوران جدید تدابیر سری ماهرانه ارتباط را دقیقاً (هم) برای پنهان نمودن الحادشان و هم برای مقاصد محافظت از خود اما به طور بسیار مهمتری برای سلامت جامعه، توسعه داده‌اند.

سرانجام اشتراوس انکار می‌کند که فلسفه احکام کتاب مقدس را رد کرده یا هرگز بتواند رد کند. برای مثال او منکر است که علم جدید و نقادی تاریخی حتی «راست دینی کاملاً بنیادگرا» را رد کرده باشد. منازعه میان روشنگری و راست دینی مبتنی بر کتاب مقدس در جایی که هیچ گروهی قادر نبوده است که دیگری را متقاعد کند، منجر به یک کناره‌گیری شده است. اشتراوس به این بحث نزدیک می‌شود که راست دینی در واقع نسبت به تحریف از سوی تجربه یا اصول منطقی نفوذناپذیر است. ابطال اساسی راست دینی «ستلزم این است که «عالم و زندگی بدون فرض خداوندی مخفی، کاملاً معقول است.» اشتراوس شک دارد که چنین اثباتی قریب الوقوع باشد.

جداسازی بنیادی دولت و جامعه مستلزم این است که مذهب سیاست‌زدایی شود



خطرناک:

انسانها پیوسته به وسیله افسون‌های متضادی جذب و فریفته می‌شوند. افسون تخصص‌کده به وسیله ریاضیات و هر چیز شبیه به آن پدید می‌آید و افسون خشیت خاضعانه که به وسیله تأمل در نفس انسانی و تجاربتش پدید می‌آید. مشخصه فلسفه غیر کلیمی آن است که از سر فرود آوردن در برابر هر دو افسون ابا دارد.

اگر روشنگری در تمام انواع افسون تخصص را نمایش می‌دهد کتاب *Bodenständig kat* هیدگر هم شاید افسون فریبنده‌تری از خشیت خاضعانه را نمایش می‌دهد.

□

در تحلیل نهایی من می‌گویم که هیدگر معمانی برای اشتراوس مطرح نمود که او هرگز به طور کامل آن را حل نکرد. تأثیر هیدگر بر اشتراوس به طور مسلم مبتنی بر و بیشتر شامل دو اثر مهم: هستی و زمان و حق طبیعی و تاریخ است. نزد اشتراوس هیدگر «تنها متفکر بزرگ در زمان» ما و «بزرگترین خودآگاهی» تفکر جدید بود. در مقایسه با هیدگر «همه مواضع فلسفی آزادی عقلانی اهمیتشان و قدرتشان را از دست می‌دهند. اشتراوس می‌پذیرد که ممکن است از این واقعیت اظهار تأسف کند، اما نمی‌تواند آن را نادیده گیرد یا از آن غفلت نماید. امروزه بازسازی مبنایی مستحکم برای لیبرالیسم عقلانی مستلزم «مجاهده‌ای عظیم» است. لیبرالیسم نیازمند متفکری به

برای هر یک از متخاصمین فراهم نماید.

به علاوه خلاف ادعای فرزی که محرک اشتراوس «کاملاً ضد دموکراتیک» بود، اشتراوس لیبرال دموکراسی جدید را توأم با جدایی بنیانی که میان دولت و جامعه قائل است برای مسئله کلامی - سیاسی همواره بهترین راه حل دانسته است. در عوض اثبات آنکه رابطه میان اصطلاحات «اشتراوس» و «لیبرال» بی‌معنی است، من سیاست اشتراوس را لیبرالیسمی بدون تصورات غلط خواهم نامید. به عنوان یک یهودی سکولار، راه حل لیبرالی مسئله کلامی - سیاسی آشکار شد که برای یهودیان آزادی و امنیت بیشتری از آنچه که دیگر راه حلها تهیه کرده است، فراهم می‌آورد.

به هر حال در حالیکه اشتراوس ممکن است این راه حل را به عنوان بهترین راه حل عملی پذیرفته باشد حمایتش از آن مطلق نیست. این جداسازی بنیادی دولت و جامعه مستلزم این است که مذهب سیاست‌زدایی شود و به حدود آگاهی فردی و متقاعدسازی عقلانی، همچنان که در (کتاب) نامه‌ای در تساهل لاک و (کتاب) اورشلیم مندلسون به طرز مؤثر بحث شده است، مقید گردد. مع‌هذا این جداسازی مذهب و سیاست نقطه پایانی بر (این) فرق‌گذاری نیست، بلکه صرفاً آن را پوشیده می‌سازد. خطر لیبرال دموکراسی برای یهودیان هم‌اکنون در ناتوانی آن در پایان دادن به نابرابری اجتماعی نیست، بلکه در بوجود آوردن این جانشین دروغین اعتماد به انسانیت تمدن است. دقیقاً این فریب است که (سرنوشت) مهلکی را برای یهودیت اروپایی فراهم نمود.

در نتیجه پاسخ اشتراوس به این تداوم مسئله کلامی - سیاسی نه حل کردن، مرتفع نمودن یا ترکیب آنهاست، بلکه زنده نگاه داشتن تناقضات لازم به وجود آمده به وسیله اورشلیم و آتن است. درست همانگونه که سر تعظیم فرود آوردن را در برابر غضب کسانی که مرگ خدا را اعلام نموده‌اند، رد می‌کند. همین طور در برابر جاذبه کسانی که وعده خلق جدیدی را می‌دهند نیز مقاومت می‌کند. راه حل او یک اجتناب قاطعانه است از دو افسون

این بی تفاوتی نسبت به پدیدارهای اخلاقی نزد هیدگر است که نهایتاً اشتراوس آنها را عذر نابخشودنی می‌یابد

دهد.

مثلاً سناریوی زیر را در نظر بگیرید. اگر هیتلر در روسیه به قدرت می‌رسید و لنین و بلشویک در آلمان هیچ دلیلی نداشتند که معتقد باشیم هیدگر نمی‌توانست درست با همان پیوستگی عضو حزب کمونیست شود. در حالت دیگر تصور نمودن او در حالی که می‌گوید مارکسیسم لنینیسم سرنوشت و تقدیر معتبر ملت آلمان است که باید در برابر دموکراسی انگلیسی-آمریکایی و نازیسم روسی از آن دفاع شود، آسان است. انسان می‌تواند سخن هیدگر را در یک موقعیت فرضی انتقاد از خود تقریباً بشنود که تصفیه‌ها و سیاستهای اشتراکی کردن اجباری استالین خود نتیجه جابجا شدن غلط «اصالت انسان» با آرزوی آن برای آقا و مالک زمین نمودن انسان است^{۲۲}. در واقع سیاست هیدگر آن چنانکه هست به طور واضحی مستعد دستکاری برای غایات مختلف است. بخش‌های چپ‌گرای بعد از جنگ در برگرداندن انتقاد خود از سلطه تکنولوژی جهانی به انتقاد از جامعه سرمایه‌داری هیچ مشکلی ندیدند و اخیراً محیط‌گرایان در تحلیل خود از مابعدالطبیعه تولیدگرا دلیلی برله سیاست «سبز» و «بوم شناسی عمیق» یافته‌اند.

نکته دیگر اشتراوس اظهار می‌دارد نه تاریخ‌گرایی به ما هو تاریخ‌گرایی، بلکه تمایل واقعاً قطعی هیدگر به هستی، چشمانش را نسبت به حقایق استبداد کور نموده است. تبعیت فلسفه سیاسی وی از هستی‌شناسی مبنایی صور (خاص) خود از بی‌بصیرتی اخلاقی را پدید آورده است. این فراموشکاری مشتاقانه هیدگر نسبت به سیاست و تقدم فلسفه سیاسی بود که او را به ناچیز انگاشتن، اگر نگویم انکار کامل، سببیت‌های کوره‌های آدم‌سوزی سوق داد. کوره‌های آدم‌سوزی نزد هیدگر اساساً پی‌آمد تکنولوژی باقی می‌ماند، نه یک مسئله اخلاقی و سیاسی.

این بی‌تفاوتی نسبت به پدیدارهای اخلاقی نزد هیدگر است که نهایتاً اشتراوس آنها را عذر نابخشودنی می‌یابد. در جمله پایانی از پاسخش به کوژو «که سرانجام در چاپ انگلیسی به طور کامل آمده است»، اشتراوس به بزلدی

عظمت هیدگر است، اما تاکنون چنین متفکری پدید نیامده است. در عوض تنها متفکر بزرگ یا جدی عصر ما یک نازی بود، و نه یک شریک غیر متفکر صرف (آن)، بلکه همدستی مشتاق در فاسده‌ای اساسی نزد اشتراوس همدستی هیدگر صرف یک «مرحله» تأسف‌آور از یک نوع دیگر زندگی بدون ایراد نبود، بلکه به طور عمیقی با فلسفه وی پیوسته بود. بدین ترتیب چگونه می‌توانیم این حقیقت را تبیین کنیم؟

اشتراوس دو پاسخ نه ضرورتاً متناسب و نه حتی کاملاً رضایت‌بخش ارائه می‌نماید. یک بار بیان می‌کند که گرویدن هیدگر به ناسیونال سوسیالیسم به واسطه اصالت تاریخ مبنایی‌اش ضروری بود. همانند کارل لویت شاگرد هیدگر، اشتراوس بیان می‌کند که «چشم‌پوشی هیدگر» هیدگر از خود مفهوم جاودانگی کاملاً با «تسلیم» او در برابر حوادث سال ۱۹۳۳ ارتباط دارد^{۲۳}. نتیجه این انصراف به تأخیر انداختن یک سرنوشت یا تقدیر بود که «دموکراسی (یعنی وایمار) را که همچون عصر طلایی به نظر می‌رسید بی‌اعتبار می‌ساخت». این بی‌اعتنایی او نسبت به «آن ویژگی‌های پایدار انسانی» بود که هیدگر را به تن در دادن و حتی پذیرش «حکم کم خردترین و نامعتدل‌ترین بخش ملتش در حالیکه در کم خردترین و نامعتدل‌ترین حالتش بوده» سوق داد^{۲۴}.

به هر حال آیا این نتیجه‌گیری که مفاهیم (کتاب) وجود و زمان به طور تنگاتنگ به ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم مربوط‌اند، صحیح است؟ آیا این درست‌تر نیست که بگویم در حالی که تفکر هیدگر تن در دادن به حوادث سال ۱۹۳۳ را ایجاب نمی‌کرد (ولی) در عین حال هیچ زمینه اساسی را برای مقاومت در برابر آن فراهم نمی‌نمود؟ ظاهراً گزارش هیدگر از دازاین تاریخی، نهایتاً به طور تصادفی به انتخاب سیاسی او مربوط است. مسئله فلسفه هیدگر این نیست که آن به طور تنگاتنگ با هر سیاست خاص گره خورده است، بلکه این است که به طور نامحدودی خاصیت کشسانی دارد قادر است خود را با هر تغییری که در آینده در دازاین رخ می‌دهد انطباق

اخلاقی هیدگر در چهره استبداد و عدم شجاعت وی برای مواجهه با نتایج فلسفه‌اش حمله می‌کند. در اینجا اشتراوس با کوزه و برای توجه خاص به تقدم سیاست هم‌انگیزه‌اند:

اما ما هر دو از آن اندیشناک بوده‌ایم. یعنی، رابطه میان استبداد و فلسفه زیرا برای هر دو ما عطف توجه از هستی به سوی استبداد آشکار است، زیرا ما دیده‌ایم که کسانی که فاقد شجاعت مواجهه با نتایج استبداداند، کسانی که بـدین تـرتیب Humiliter Servietantet Suger bedeminator در عین حال مجبوراند که از نتایج هستی بگریزند دقیقاً چون هیچ کاری جز سخن گفتن در مورد آن انجام ندهند.

ظاهراً اشتراوس در اینجا بیان می‌کند که تمایل بیشتر هیدگر به هستی، تا به موجودات است که او را به بی‌تفاوتی نسبت به استبداد سوق می‌دهد. منشاء (آن) همان انتزاعی بودن (طرز) سخن گفتن هیدگر در مورد مسئله هستی است. نهایت، ساختگی بودن توجه به موجودات تحت عنوان یک دازاین تاریخی غیر مشهور چیزی نیست جز گنج کردن او برای تحمل اشخاص تاریخی واقعی. در نهایت من متقاعد نشده‌ام که مسئله نازی بودن هیدگر به طور تنگاتنگ به تحلیل وی از هستی مربوط است، بلکه نقد اشتراوس ما را قادر به شناخت ارزش والای فراموش کاری هیدگر نسبت به امور سیاسی می‌نماید.*

پی نوشت‌ها:

۱. شخص باید به گذشته تا به هگل بازگردد تا استاد دیگر فلسفه بیاید که به روش مشابه، تفکر آلمان یعنی اروپا را تحت تأثیر قرار داده است. اما هگل معاصرینی داشت که هم شأن او بودند یا به هر حال شخص می‌تواند آنها را بدون اینکه به وضوح احصا کند باشد با او مقایسه کند.

Loe Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 28, *What is Political Philosophy and Other Studies* (Glencoe: The Free Press, 1959) 246.

۲. ما به وسیله علم و هنر در حد اعلی پرورش یافته‌ایم. ما در همه آداب و شایستگی‌های اجتماعی در حد بسیار بالایی متمدن شدیم. اما هنوز هم با نقطه‌ای که می‌توانیم خودمان را به لحاظ اخلاقی کامل بدانیم فاصله زیادی داریم.

Immanuel Kant, "Ideas for a Universal History With a Comopolitan Purpose," *Political Writing*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 49

همچنین بنگرید به: جایی که نیچه از یک پرورش یافته گی بیگانه (Unnationale Gebildetheit) سخن می‌گوید که امروزه برای تأسیس فرهنگ به طور خطرناکی بد فهمیده شده است و ادامه می‌دهد به شکایت از اینکه این ابهام مشخصاً در آلمان رایج است جایی که دیگر هیچ مفهوم روشنی از چستی فرهنگ وجود ندارد.

Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, Trans. R. J. Hollingdale (Cambridge University Press, 1983), 3-6

این تمایز در سراسر اثر توماس مان، تفکرات یک انسان غیرسیاسی، ترجمه والتر دی موریس «نیویورک آنکر ۱۹۸۷» تداوم دارد. برای مثال بنگرید به ص ۱۷. تفاوت میان عقل و سیاست شامل تفاوت میان فرهنگ و تمدن، نفس و اجتماع، اختیار و حق انتخاب، هنر و ادبیات است، و سنت آلمان فرهنگ، نفس، اختیار و هنر است نه تمدن، اجتماع، حق رأی دادن و ادبیات.

۳. سخنرانی معارفه (هیدگر)، در دانشگاه آلمان: ارائه قانون به شخص بالاترین آزادی است. آزادی عمل و بیان بسیار تمجید شده، از دانشگاه آلمان اخراج خواهد شد، زیرا این آزادی اصیل نیست چون صرفاً صلبی است. ابتدا «به معنای فقدان ارتباط، گزافی بودن خواستها، فقدان محدودیت در آنچه انجام شده است و یا آنچه که انجام نشده باقی مانده است» می‌باشد. اشتراوس «اصالت نسبی» ص ۱۶-۱۵. «انکار این که قاعده برلین برای اهداف سیاسی (از جمله) برای هدف یک اعلامیه ضد کمونیستی که برای همایش ضد کمونیستها طراحی شده است، بسیار سودمند است کوتاه نظرانه خواهد بود.»

۴. اشتراوس «نسبیت» ۱۷ - اشتراوس تأیید نظریه سامپر توسط برلین را مشکوک می‌داند. نظریه سامپر چنین است: تشخیص نسبی بودن ارزش اعتقادات فرد و مع هذا به طور واضح از آنها حمایت کردن چیزی است که انسان متمدن را از انسان بربر متمایز می‌کند.»

در مفهوم آزادی، چهار مقاله در مورد آزادی Oxford: Oxford University Press, 1975, 172

۵. اشتراوس «مقدمه نا گفته» ۲. او در اینجا به ریشه‌های این سنت

به عنوان تنها «ریشه‌های طبیعی و سالم» اشاره می‌کند.

۶. تولد مجدد اصالت عقل سیاسی کلاسیک، ۲۸: من تفسیر هیدگر از بخشهای مشخصی از ارسطو را شنیده بودم و مدتی بعد شنیدم و زنجیر همان بخشها را در برلین تفسیر می‌کند. خیرخواهی مرا بر آن داشت تا مقایسه را به این بیان که هیچ همانندی میان آنها نیست محدود کنم. شخص تعجب می‌کند که چه حکم غیر خیرخواهانه‌ای ممکن بود صادر شود.

۷. زا کوپ کلین دوست اشتراوس با شرکت در مجلس یادبود وی بدون ذکر نام هیدگر داستان زیر را نقل می‌کرد:

چندین و چند سال پیش من در یک سری سخنرانی‌ها در مورد فلسفه ارسطو شرکت داشتم. یک سخنران شرح (مقاله) خودش را چنین شروع کرد: راجع به خود (شخص) ارسطو، در مورد شرایط و دوران زندگی، کافیت که بگویم؛ ارسطو به دنیا آمد، عمرش را در تفلسف صرف نمود و مرد.

Jacob Klein "Aristotele, An Introduction to the Ancients and Moderns: Essay on the Tradition of Political Philosophy in Honour of Leo Strauss, ed. Joseph Cropsey (New York, Basic Books, 1964), 50.

۸. ما مدعی هستیم که در سیاست ارسطو فهم هماهنگ و جامع از امور سیاسی در دسترس ماست. دقیقاً چون که «سیاست» شکل اصیل علم سیاسی است ... فلسفه سیاست کلاسیک صورت اولیه علم سیاسی است زیرا فهم عقل سلیم از امور سیاسی مقدم است.

Strauss, City and Man, 12

۹. اولین کاربرد این تصور یک «غاز ثانی» یا غاری در زیر غار در بررسی اشتراوس از کتاب، زیر مطرح شد.

Deutsche Literaturzeitung 52 (December 27, 1931): 2451-3

۱۰. هیدگر امکان اختلاق را به صراحت رد می‌کند، زیرا فکر می‌کند که یک عدم توازن نفرت انگیز میان مفهوم اخلاق و آن پدیدارهایی که اخلاق متظاهرانه بیان می‌کند وجود دارد.

Strauss, Rebirth of Classical Political Rationalism, 28: What is Political Philosophy, 246.

هیچ مجالی برای فلسفه سیاسی در اثر هیدگر وجود ندارد و این دقیقاً به دلیل این حقیقت است که موقعیت مورد ستوال به وسیله خدا یا خدایان اشغال شده است.

See also Studies in Platonic Philosophy, 30

۱۱. اشتراوس می‌گوید که فیلسوف نیازمند «تصدیق» دیگران نیست، بلکه به وسیله یک، حسن درونی رضایت از خود یا تحسین به عنوان «امری شبیه به» وجدان نیک، حمایت شده است که چون چنین

است نیازی به تأیید دیگران ندارد.

Strauss, Natural Right and History, 130

در نامه به اشتراوس به تاریخ ۱۹ سپتامبر ۱۹۵۰ کوژو اظهار داشته است که تمسک اشتراوس به وجدان اخلاقی به اندازه تمسک خودش - کوژو به تشخیص دو سویه مشکوک است و سپس می‌پرسد که: آیا تور کمدا یا زیر ژنسی دارای وجدانهای بدی بودند.

See Ontytranny, 255.

ظاهراً پاسخ کوژو خطاست زیرا این دو هیچکدام به معنای دقیق مورد نظر اشتراوس فیلسوف نیستند.

۱۲. خود دموکراسی با آزادی که شامل حق بیان و انجام آنچه شخص می‌خواهد است مشخص می‌شود ... بنابراین باید بدانیم که دموکراسی تنها رژیمی است که فیلسوف می‌تواند بدون مزاحمت روش خاص زندگی خود را نشان دهد. خود افلاطون هنگامی که خاطراتش در مورد حکومت ۳۰ حاکم مستبد مرور می‌کند، دموکراسی آتن را طلایی می‌نامد. در این متن جالب است که اشتراوس سه مرتبه می‌گوید: افلاطون تعمداً در انتقادش از دموکراسی اغراق می‌کند.

Strauss, City and Man, 131

۱۳. بخشهای زیادی درباره آثار اشتراوس در مورد ماهیت فیلسوف وجود دارد. اما هیچ انعکاسی از معرفی درونی از آنچه که قرار است مندرج در فلسفه باشد وجود ندارد. ظاهراً این اتهام در عین بی‌خبری از بحث مستوفای اشتراوس در مورد ماهیت «تبعی» فلسفه مطرح شده است. لذا بسیار غیرمتظره است زیرا متهم کننده خود یک صاحب نظر در مورد تاریخ و نظریه شکاکیت فلسفی است، رجوع کنید به سنت شکاکیت نوشته ماینر، اف، بازنیت.

See Myles F. Burngeat "Sghix Without a Secret", New York Review of Books, 32,30 May 1985, 32

۱۴. به واسطه تشخیص حدود ذاتی (امر) سیاسی، برای بازگشت به بحث در مورد جمهوری در واقع شخص باید از محورکنندگی آنچه ما اکنون آرمان‌گرایی سیاسی می‌نامیم آزاد شده باشد.

Strauss, Rebirth of Classical Rationalism, 162.

۱۵. اعتدال از ما در برابر خطرات دوگانه حمایت خواهد نمود، انتظارات نظری از سیاست و اهانت ناخوانمردانه نسبت به سیاست.

Leo Strauss, Liberalism: Ancient and Modern (New York: Basic Books, 1968), 24:

۱۶. اگر آنچه که جستجوگر احساساتی خداوند و آخرین فیلسوف آلمانی فردریک نیچه گفته است (که خدا مرده است درست

باشد، پس ما باید در مورد این رهاشدگی انسان جدید میان آنچه که هست جدی باشیم.

See Heidegger, *The xlt. Anertion of the German University*, 8: See also Heidegger, *Later Lecture, The Word of Nietzsche: "Cod in Dead", The Question Concerning Technology and other Exay trans, William Louitt (New York, Harper and Rew, 1977), 53-112.*

۱۷. به نظر من وظیفه فکر کردن در جای خود دقیقاً کمک به انسانهاست برای اینکه به طور کلی ارتباط مناسبی با ذات تکنولوژی برقرار نمایند. اگر چه ناسیونال سوسیالیسم به آن مسیر رفت، آن انسانها در تفکر برای بدست آوردن یک ارتباط دقیق واقعی با آنچه که امروز روی می‌دهد و آنچه که در طی سه قرن در جریان بوده است، (تا حد) بسیار زیادی محدود بوده‌اند.

See Heidegger, *The Spiegel Interview*, "61"

۱۸. این ادعا که نازیسم از یک افراط در اصالت انسان ناشی شده است به یک ناباوری موجه دامن می‌زند.

Heidegger *Introduction to Metaphysics*, 1990.

برای ملاحظه تلاشی جدید برای دفاع از این نظریه بنگرید:

Philippe Lacoue - Labrathe, *Heidegger, Art, and Politics*, trans. Chris Torner (Oxford: Basil Black Well, 1990), 95 -6.

نازیسم یک اصالت انسان است از آن حیث که بر تعین خاصی از انسان مبتنی است که در نظرش بسیار قدرتمند است، یعنی بسیار موثر است تا چیز دیگر... این حقیقت که این موضوع آن کلیتی که آشکارا انسانیت اصالت انسان را در معنای فهمیده شده مشخص می‌کند را از دست می‌دهد باز هم نازیسم را ضد اصالت بشر نمی‌سازد، تنها آن را تحت این منطقی تحقق و انضمامی شدن «امور انتزاعی» که مثالهای فراوانی از آن وجود دارد قرار می‌دهد.

۱۹. هیچ شق دیگری مبنایی تراز این نیست: هدایت بشری یا هدایت الهی. شق اول ویژگی فلسفه یا علم در معنای اصلی این اصطلاح است، دومی در کتاب مقدس ارائه شده است. این دوگانگی به واسطه هیچ هماهنگی یا ترکیبی قابل رفع نیست.

Straun, *Natural Right and History*, 14: "Jerusalem and Athens: Seme Introductory Reffection" Commentary 43(1967): 45-57. requinted in *Studiesim Platonic Political Philosophy* 147-73

۲۰. التزام سیاسی هیدگر ...، همچنانکه یک فرد عامی تصور می‌کند، انحرافی از مسیر اصلی فلسفه‌اش نیست، بلکه نتیجه تصور وی از وجود تاریخی است که تنها حقایقی را که وابسته به (امر) واقعی

و معقول هستند می‌شناسد.

Stran. *what is Rolitical Philosophy*, 55: See also Kilowith M. Headegger and F. Rozengweig at *Temporality and Etonity, Philosophy and Phonemen ological Research* 3(1942-43): 75

۲۱. رویداد بزرگ سال ۱۹۳۳ ظاهراً ثابت نموده است که چنانچه چنین دلیلی ضروری باشد، انسان نمی‌تواند سثوال از جامعه سعادت‌مند را رها کند، و نمی‌تواند خود را از مسئولیت پاسخگویی به آن با تسلیم شدن به تاریخ یا هر قدرت دیگر متفاوت از قوه عقل خودش رها سازد. همان منبع

۲۲. آراه هیدگر در مورد مارکس به نحو شگفت‌آوری دلنشین است. بنگرید به «آثار اساسی» ص ۲۱۹. در جایی که از مارکس به جهت شناخت «بی‌وطنی انسان» به عنوان عنصری اساسی و مهم در تاریخ جدید تمجید شده است. زیرا مارکس با تجربه غربت، وجه اساسی از تاریخ را به دست می‌آورد، دیدگاه مارکسیستی نسبت به تاریخ از دیگر دیدگاه‌های تعلیلی از تاریخ، برتر است.

* چون اکثر ارجاعات، نشانی منابع لاتین بود و این منابع عموماً در دسترس محقق ایرانی نیست از ذکر آنها در پی‌نوشت مقاله خودداری و تنها به مواردی که در توضیح متن مطالبی بیان می‌نمود اکتفاء شد.

