

لئو اشتراوس
مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه

ترجمه‌ی
یاشار جیرانی



www.ketab.ir

This is a Persian translation of
An introduction to political philosophy
by Leo Strauss
Wayne State University Press, Detroit 1989
Translated by Yāshār Jeyrāni
Āgah Publishing House, Tehran, 2017

سروش‌نامه: اشتراوس، لئو، ۱۸۹۹-۱۹۷۳ م. Strauss, Leo
عنوان و نام پدیدآور: مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه/لئو اشتراوس؛ ترجمه‌ی یاشار جیرانی؛
ویراستار پیمان غلامی.
مشخصات نشر: تهران: آگه، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری: ۴۲۳ ص: ۱۴/۵×۲۱/۵ م. م.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۲۹-۳۳۱-۴

نوعیت: پرست‌نویسی: فیفا
یادداشت: عنوان اصلی: An introduction to political philosophy: ten essays, 1989.
داشت: نمایه

موضوع: علوم سیاسی -- فلسفه
Political science -- Philosophy: موضوع
موضوع: علوم سیاسی -- تاریخ
Political science -- History: موضوع
شناسه افزوده: جیرانی، یاشار، ۱۳۴۲-، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۶، ۵۳ JAV
رده‌بندی دیویی: ۳۲۰/۰۱
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۶۵۷۱۴۶



لئو اشتراوس
مقدمه‌ای سیاسی بر فلسفه
ترجمه‌ی یاشار جیرانی
چاپ یکم: ۱۳۹۶؛ آماده‌سازی، حروف‌نگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه
(ویراستار: پیمان غلامی؛ صفحه‌آرا: فرشته آذرباد)
چاپ و صحافی: فرهنگ‌بان
شمارگان: ۵۵۰ نسخه
همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

نشر آگه
خیابان فلسطین، بین انقلاب و بزرگمهر، شماره‌ی ۳۴۰/۱، واحد ۳
تلفن دفتر نشر: ۶۶۹۷۴۸۸۴ و ۶۶۴۶۳۱۵۵
ایمیل: info@agahpub.ir
اینستاگرام: @agahpub
فروش اینترنتی: agahbookshop.com

قیمت: ۳۵,۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	یادداشت مترجم
۱۹	مقدمه
۳۷	فلسفه‌ی سیاسی چیست؟
۹۳	حق طبیعی و رویکرد تاریخی
۱۱۹	«نسبی‌گرایی»
۱۴۳	یک مؤخره
۱۷۳	تعقیب و آزار و هنر نوشتار
۱۹۱	دریاب نوع فراموش‌شده‌ای از نوشتار
۲۰۵	تربیت لیبرال چیست؟
۲۱۵	تربیت لیبرال و مسئولیت
۲۴۱	دریاب فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک
۲۶۳	چگونه فلسفه‌ی قرون میانه را مطالعه کنیم؟
۲۸۷	سه موج مدرنیته
۳۰۷	دریاب قانون طبیعی
۳۲۱	اورشلیم و آنن: تأملاتی مقدماتی
۳۴۱	پیشرفت یا بازگشت؟ بحران معاصر در تمدن غربی
۴۲۱	نمایه

مقدمه

لنو اشتراوس را می‌توان به عنوان تنها فیلسوفی در زمانه‌ی ما توصیف کرد که می‌خواست فلسفه‌ی سیاسی را به همان صورتی که متفکرانی مثل افلاتون، ماکیاولی، هابز، و مونتسکیه به آن می‌پرداختند احیا کند. دانشوران به خوبی اشتراوس را به خاطر مطالعات مبرک و ژرف‌اش در باب فلاسفه‌ی سیاسی بزرگ گذشته می‌شناسند. اما حیرانه‌ی دقیق و عمیق آثار اشتراوس علاوه بر بازیابی بصیرت‌های مهم متفکران مسهور گذشته چیز دیگری را نیز در آثار او می‌یابد. هر قدر چنین خواننده‌ای از این بصیرت‌ها بیش‌تر آگاه شود، به همان میزان این ظن برای او بیش‌تر ایجاد می‌شود که فلسفه‌ی سیاسی بزرگ گذشته دارای فهمی از زندگی سیاسی و بدان‌وسیله از زندگی انسان بودند که نسبت به فهم امثال مارکس، فروید، و تی. اس. الیوت برتری دارد. انسان‌ها معنای فهمیدن مسائل انسانی را با میزانی از شگفت‌زدگی تجربه می‌کند. در یک کلام خواننده‌ی باهوش متوجه می‌شود که آنچه به نظر می‌رسد در نگاه اول تفسیر صافاً تاریخی «اشتراوس باشند، درواقع و در آن واحد، استدلال‌های اشتراوس برای احیای فلسفه‌ی سیاسی هستند. در ادامه در این باره که چرا اشتراوس چنین شیوه‌ای را برای دفاع از مدعای خود برگزید بیش‌تر سخن خواهیم گفت. اما قبل از این‌که بیش از این پیش برویم، رسیدگی به یک سوءفهم احتمالی اهمیت دارد. در سال‌های اخیر، پیروان منتقد فلسفه‌ی تحلیلی، با آزاد کردن بی‌سروصدای خودشان از تابو علیه این باور که داورهای ارزشی می‌توانند

صادق باشند، علاقه‌ی خود را به فلسفه‌ی سیاسی هنجاری به تدریج بروز داده‌اند. همگان معتقدند که تأثیرگذارترین نتیجه‌ی این رهایی کتاب نظریه‌ای در باب عدالت^۱ اثر جان راولز است. کتاب راولز را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از تفاوت ذاتی میان فلسفه‌ی سیاسی که اشتراوس به دنبال احیای آن بود و آنچه مکتب تحلیلی انجام داده است در نظر گرفت. حتی کسانی که بیش از همه راولز را تحسین می‌کنند به این نکته اذعان دارند: کتاب راولز کتابی نیست که بتوان به کسی که خواستار کسب فهمی از سازوکار درونی زندگی سیاسی است پیشنهادش کرد. البته انصاف حکم می‌کند که اضافه کنیم اثر او [اصلاً] قصد ارائه‌ی چنین فهمی را نداشته است. ظاهراً راولز فکر می‌کرد که می‌توان در غیاب چنین فهمی به جارهایی حاکم بر زندگی سیاسی را وضع و مستقر کرد. در هر حال، تلاش برای دستیابی به فهمی جامع از امور سیاسی ذاتی منظور اشتراوس بر فلسفه‌ی سیاسی است، در حالی که مطابق رویکردی که راولز نماینده‌ی آن است می‌توان چنین فهمی را کنار گذاشت. در ادامه‌ی این بحث هنگام سخن گفتن از فلسفه‌ی سیاسی، به فلسفه‌ی سیاسی در معنای مدنظر اشتراوس ارجاع خواهیم داد.

اگر فلسفه‌ی سیاسی به مرگ دچار نمی‌شد نیازی به احیای آن نیز نبود. علل این مرگ در قدرت دو مکتب متفاوت و ناسازگار اندیشه‌ی معاصر بازتاب یافته است. برای پیروان این مکاتب، دیگر ممکن نیست که آموزه‌ی هر کدام از فلاسفه‌ی سیاسی گذشته را به مثابه آموزه‌ای صادق و حقیقی بپذیریم بدون این‌که به عمد آن‌چه را امروزه باید برای هر شخص معادل راضی باشد نادیده بگیریم. طبق یکی از این مکاتب، نقص مشترک میان تمام فلاسفه‌ی سیاسی در قالب خصیصه‌ی آشکارا «غیر علمی» آثار آن‌ها بیان می‌شود، که به خاطر آن نتیجه‌گیری‌های یک فیلسوف سیاسی هرگز با نتیجه‌گیری‌های یک فیلسوف سیاسی دیگر موافقت نداشته است. پیروان مکتب دیگر، که تاریخ‌گرایی نامیده می‌شود، ایراد و مخالفت متفاوتی را مطرح می‌کنند. آن‌ها می‌گویند در دوران معاصر هیچ انسانی که حس تاریخ^۲ او هم‌چنان سالم باشد نمی‌تواند این ادعای

1. *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1971).

2. sense of history

فلاسفه‌ی سیاسی بزرگ گذشته را که آموزه‌های آن‌ها برای همیشه معتبر هستند بپذیرد، هر چقدر هم که او اندیشه‌های مؤلفان مدنظر را تحسین کند. مقالات موجود در این کتاب نشان خواهند داد که اگرچه اشتراوس وقف توجه زیاد به هر دوی این ایرادات و مخالفت‌ها را ضروری می‌پنداشت، اما ارزش یکسان و برابری برای آن‌ها قائل نبود.

مخالفت با فلسفه‌ی سیاسی به نام علم تمایزی میان فلسفه و علم را که تا قبل از قرن نوزدهم ناشناخته بود پیش فرض می‌گیرد. تا آن زمان، فلسفه‌ی طبیعی و علم طبیعی، فلسفه‌ی سیاسی و علم سیاست، فلسفه‌ی اخلاق و علم اخلاق عباراتی هم معنی و هم ارزش بودند. در بخش سوم «فلسفه‌ی سیاسی چیست؟» و مقاله‌ای تحت عنوان «موج مدرنیته»، که هر دوی آن‌ها در این کتاب گنجانده شده‌اند، اشتراوس تلاش می‌کند تا به توضیح فلسفه‌ی سیاسی مدرن ارائه می‌کند که می‌تواند به ما کمک کند تا به‌همین چرا چنین تمایزی [میان فلسفه و علم] برقرار شد. اشتراوس خاستگاه فلسفه‌ی سیاسی مدرن را در ماکیاوولی می‌یابد. صفحات پایانی کتاب اندیشه‌هایی درباره‌ی ماکیاوولی این پرسش را مطرح می‌کند که تمام فلسفه و علم مدرن تا چه میزان «تاریخی» و «موقوت» مشابه را در قاره‌ی جدیدی که ماکیاوولی ادعای کشف آن را داشت یافته‌اند، هابز به عنوان اولین فیلسوف سیاسی مدرن بزرگی توصیف می‌شود که علم سیاست را پروراند که دربردارنده‌ی آموزه‌ی اخلاقی بود طوری که در معرض این اعتراض قرار نداشت که انسان‌ها را، آن‌گونه که هستند، نادیده می‌گیرد، ایرادی که ماکیاوولی از پیشینیان خود می‌گیرد. نقد هابز به آن‌چه توسط فلاسفه‌ی سیاسی قبل از زمان او انجام شده است ما را به یاد ایراداتی می‌اندازد که امروزه [علیه فلاسفه‌ی سیاسی گذشته] می‌شنویم. هابز پس از تهیه‌ی فهرستی از شاخه‌های متعدد دانش و شناخت نظر خود را درباره‌ی دست‌آوردهای آن‌ها این‌گونه بیان می‌کند:

و حقیقتاً هندسه‌دان‌ها نقش خود را به‌طور بسیار تحسین‌برانگیزی ایفا کرده‌اند. به‌خاطر هر مددی که زندگی انسان چه از مشاهده‌ی آسمان یا توصیف زمین، از نشانه‌گذاری زمان‌ها، و دورترین آزمایش‌های دریانوردی به دست می‌آورد؛ [و] نهایتاً، [به‌خاطر] تمام آن چیزهایی که

وجود دارند و عصر کنونی به واسطه‌ی آن‌ها از بلاهت ابتدایی دوران پیشین متمایز می‌شود، باید اذعان کنیم که همه‌ی این‌ها را فقط مدیون هندسه هستیم. اگر فلاسفه‌ی اخلاق وظایف خود را به همین خوبی انجام می‌دادند، نمی‌دانم تلاش و صناعت انسانی چه چیز [دیگری] را می‌توانست به کمال یک سعادت سازگار با زندگی انسان بیفزاید. زیرا اگر ما طبیعت اعمال انسانی را به همان وضوح و قطعیتی می‌دانستیم که طبیعت مقادیر در اشکال هندسی را می‌دانیم، نیرومندی حرص و جاه‌طلبی، که به واسطه‌ی عقاید اشتباه عوام در رابطه با طبیعت درست و نادرست حفظ و تقویت شده است، تضعیف و پژمرده می‌شد؛ و نوع انسان از چنان صلح جاودانی بهره‌مند می‌شد، که اگر به‌خاطر [مسئله] سکسکه نبود، با فرض تنگ‌شدن تدریجی زمین برای ساکنان‌اش، به سختی بهانه‌ای برای جنگ باقی می‌ماند. اما اکنون برخلاف این، [با توجه به] آن که شیر و قلم اجازه‌ی درنگ ندارند، این‌که رشد شناخت قانون طبیعت متوقف شده است، زیرا حتی ذره‌ای فراسوی دست‌آورده‌های دوران باستان‌اش پیشرفت نکرده است؛ این‌که هم‌چنان باید جانب‌داری از فرق‌های متعدد فلاسفه وجود داشته باشد، به‌طوری که یک عمل واحد توسط عدلی تزیین و توسط عده‌ای دیگر تحسین می‌شود؛ این‌که یک انسان واحد در دفعه‌ای متعدد عقاید متعدّدش را اتخاذ می‌کند، و اگر خودش عملی انجام دهد آن را بیش‌ترگرمی می‌دارد تا این‌که همان عمل توسط دیگران انجام شده است. من می‌گویم این‌ها نشانه‌ها و استدلال‌های آشکاری در این باب هستند که آنچه پیش از این توسط فلاسفه‌ی اخلاق نوشته شده است فاقد هرگونه پیشرفتی در شناخت حقیقت بوده است....^۱

هابز در مکتوب دیگری، نیاز به وجود علم سیاست لایق جایگاهی در کنار دست‌آورده‌های کوپرنیک، کپلر، و گالیله را بیان می‌کند، و اعلام می‌کند که فلسفه‌ی سیاسی او همان علم مذکور است. زیرا هابز فکر می‌کرد اولین فهم دقیق

از شرارت گریبانگیر وضع انسانی و هم‌چنین دانش روشن و واضحی در این باب که جامعه چه کاری می‌تواند انجام دهد تا بر آن شرور غلبه کند را برای انسان‌ها فراهم کرده است، به‌باورش فلسفه‌ی او امکان زندگی سیاسی را که مبتنی بر شناخت حقیقت سیاسی است و می‌تواند توسط آن شناخت هدایت شود فراهم کرده است. اشتراوس تغییراتی را که بعدها بر روی فلسفه‌ی سیاسی هابز انجام شد توصیف می‌کند، او نشان می‌دهد که چقدر فلاسفه‌ای که این تغییرات را انجام دادند - خصوصاً لاک - مدیون ابداعات هابز بودند.

اهم‌چنین میزانی را که این تغییرات مبتنی بر مقدمات هابز بودند و از منظر او می‌توانند به‌عنوان محصول نقد درونی و توسعه‌ی آموزه‌ی هابز توصیف شوند، اشتراوس می‌سازد. نسخه‌های متأخر آن علم سیاست جدید، دست‌کم در صورت رایج آن‌ها، به‌اندازه‌ی نسخه‌ی هابز به‌واسطه‌ی اطمینان به استحکام آن علم و آثار اجتماعی مفیدی که از انتشار گسترده‌ی آن حاصل می‌شد تشخیص می‌یابند. باور به پیشرفت شناخته‌شده‌ترین بیان آن اطمینان بود. اشتراوس نشان می‌دهد که چگونه درست در لحظه‌ای که فلسفه‌ی سیاسی مدرن شروع به اعمال نفوذ سیاسی کرد، با خرابی در درون صفوف خود مواجه شد. اشتراوس آن بحران را به روسو مرتبط می‌کند و آن را اولین بحران مدرنیته می‌خواند. به‌عقیده‌ی اشتراوس، نظامات روسو را نیز می‌توان به میزان زیادی به‌عنوان محصول نقد درونی پیشینیان مدرن فهمید. اما نقد روسو به یک اندازه هم به نابودی اصول پیشینیان‌اش و هم به سودهای بیش‌تر آن‌ها تمایل دارد. از همین رو روسو دوران جدیدی را در فلسفه‌ی سیاسی مدرن آغاز می‌کند، دورانی که واضح‌ترین خصیصه‌اش نخستین تاریخ جهان طبیعت به‌عنوان کلیدی برای فهم انسان است. مدت زمانی این باور وجود داشت که این جایگزینی با شناختی از امور انسانی که می‌تواند هدایتی عقلانی برای انسان‌ها فراهم آورد سازگار است. نتیجه به باور به این سازگاری حمله کرد و استدلال آورد که برای داشتن بصیرتی درباب تاریخی بودن انسان ضرورت دارد تا از باور سنتی به عقل رها شویم. با نتیجه آن‌چه که اشتراوس دومین بحران مدرنیته یا بحران کنونی مدرنیته می‌نامد آغاز می‌شود. در حالی که انتقادات روسو و نتیجه نفوذ فلسفه‌ی سیاسی مدرن اولیه را از میان نبردند، اما اثر زیادی در تضعیف اطمینان

به اصول و مبانی فلسفه‌ی سیاسی مدرن اولیه داشتند. بعد از خواندن روایت اشتراوس از فلسفه‌ی سیاسی مدرن، به این سمت هدایت می‌شویم که بپرسیم آیا سلسله‌تغییراتی که او توصیف می‌کند دست‌کم قابل فهم نیستند؟ یا آیا «تنوع شرم‌آور» فلسفه‌های سیاسی مدرن، با فرض وجود فلسفه‌ی مدرن، اعتبار بیش‌تری را برای روح انسان به بار نمی‌آورد تا غیاب چنین تنوعی؟ اشتراوس یقیناً اتخاذ این نظر سطحی را برای ما دشوار می‌سازد که تنوع متحیرکننده‌ی فلسفه‌های سیاسی مدرن بازنماینده‌ی گزینه‌های بسیاری است که وسوسه می‌شويم میان آن‌ها دست به انتخاب بزنیم، البته اگر به واسطه‌ی پریشانی که تنوع آن‌ها به طور معقولی ایجاد می‌کند از این کار بازداشته نشویم. فارغ از این، فلسفه یا علم مدرن از همان ابتدا از این امید الهام گرفته بود که در تمام شاخه‌های علم، این فلسفه‌ی سیاسی، به موفقیتی بی‌چون‌وچرا و غیرقابل مناقشه دست یابد. در اواخر قرن نوزدهم و هم‌زمان با آنچه اشتراوس اولین بحران مدرنیته می‌خواند، نیز همان آن شاخه‌هایی از فلسفه‌ی مدرن که، تا اندازه‌ای، به این وعده تحقق بخشید، به ندرت و آن‌هایی که موفق به چنین کاری نشده بودند برقرار شد. بخش‌های موفق فلسفه‌ی مدرن — علم طبیعی مدرن، به‌خصوص فیزیک — به‌عنوان «علم» و بخش‌هایی که کم‌تر موفق شده بودند به‌عنوان «فلسفه» شناخته شدند.^۱ کسانی که توسعه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مدرن برای آن‌ها نشان‌دهنده‌ی ناکامی‌اش در تحقق بخشیدن وعده‌ی اولیه‌اش بود، کوشیدند تحقق این وعده را در فهمی از امور انسانی بیابند که بخشی از «علم» در معنای جدید آن باشد، و از همین رو امید داشتند تا از مناقشات بر ایانی که فلسفه محکوم به ایجاد آن‌ها و ناتوان در حل و فصل آن‌هاست رهایی یابند. از طرف دیگر، کسانی که برای آن‌ها توسعه‌ی فلسفه‌ی سیاسی مدرن نه به‌خاطر نابودگری آن بلکه به کشف بعد جدیدی از واقعیت، یعنی بعد «تاریخی»، منجر شده بود، نهایتاً کوشیدند تا خود «علم» را در پرتو آن اکتشاف بفهمند.

تلاش‌ها برای تأسیس علم سیاست جدید امروز هم ادامه دارد. تفاوت این تلاش‌ها با تلاش‌های در این‌جاست که این علم جدید می‌خواهد شاخه‌ای از علم

1. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953), pp. 78-79.

و نه شاخه‌ای از فلسفه باشد. از آن‌جایی علوم موجود، بدون این‌که خودشان تقصیری داشته باشند، خط‌مشی واضحی را برای مطالعه‌ی درست انتخابات‌ها، انقلاب‌ها، جنگ‌های داخلی، و دیگر فعالیت‌های سیاسی فراهم نمی‌کنند، قبل از تأسیس علم سیاست جدید مدنظر باید تأملاتی درباب طبیعت علم انجام شود. هدف چنین تأملاتی این است که تعیین کنند چرا علوم طبیعی موفق بوده‌اند تا بتوان موفقیت مشابه‌ای را در جاهای دیگر نیز به دست آورد. متأسفانه، این تأملات خصیصه‌ای فلسفی دارند و نه علمی. از همین رو ثابت می‌شود که تلاش برای دستیابی به فهمی از سیاست که مستقل از فلسفه باشد خودش، به میزانی مطلقاً غیرقابل چشم‌پوشی وابسته به فلسفه است.

یکی از خدایصور، بهرطور مشترک میان تمام تلاش‌های امروزی برای علمی‌سازی مسائل سیاست تمایز میان واقعیات و ارزش‌هاست. اثر آن تمایز این است که علم سیاست را از انجام داوریه‌های ارزشی یا تلاش برای سنجش اعتبار یا اثبات آن‌ها منع می‌کند. اگرچه علم سیاست در مطالعه‌ی کسانی که داوریه‌های ارزشی انجام می‌دهند یا علای باعث می‌شود آن‌ها چنین کاری را انجام دهند آزاد است. در مواقعی تمایز میان واقعیات و ارزش‌ها به‌گونه‌ای مطرح می‌شود که گویی این تمایز یک حقیقت بدیهی است که حتی سطحی‌ترین آشنایی با علم فرد را قادر می‌سازد تا آن را بپذیرد. در نظر اشتراوس نه تمایز مدنظر و نه استدلال‌هایی که برای تقویت تعصبیت آن ارائه شده بودند صحیح نبودند. به نظر او بدیهی نبود که نتیجه‌گیری برپایه‌ی شواهد عینی، درباب بزدل بودن یا ابله بودن یک انسان غیرممکن باشد. همچنین این مدعا او را متقاعد نکرده بود که انسان‌ها را می‌توان مجبور کرد درباب واقعیات به افق کنند در حالی که ارزش‌ها همیشه مناقشه‌برانگیز هستند. به نظر او مرزهای رجه داشتند که در آن‌ها توافق درباب این واقعیت که کسی یک انسان «ب‌یل» یا «عبوس» است — که به احتمال زیاد داوریه‌های ارزشی هستند — نسبتاً آسان است. از طرف دیگر، در هیچ کجا توافقی درباب علل انقلاب فرانسه — که به احتمال زیاد یک واقعیت است — نمی‌یابیم. اشتراوس به‌رغم این‌که معتقد بود تمایز واقعیت — ارزش غیرقابل دفاع است، اما با این حال استدلال‌هایی را که له آن ارائه می‌شد با صبر و دقت فراوانی مطالعه کرد و تلاش کرد تا به همه‌ی آن‌ها

پاسخ دهد. مقاله‌ای که در این کتاب تحت عنوان «یک مؤخره» آمده است و هم‌چنین بخش ۱ «فلسفه‌ی سیاسی چیست؟» خواننده را با این قسمت از کار اشتراوس آشنا می‌کند. اشتراوس استدلال‌هایش علیه تمایز واقعیت-ارزش را بر این مدعا که او معمای شناخت را حل کرده است متکی نمی‌کرد. اما او نظریه‌های شناخت را که در دفاع از آن تمایز مطرح شده بودند به نقد کشید. هرچقدر هم که اراده‌ی روایتی بسنده از نحوه‌ی شناخت «ارزش‌ها» یا هم‌چنین واقعیات، یا از مانع موجود در مسیر جداسازی واقعیات و ارزش‌ها دشوار باشد، با آن حال می‌توان بدون هیچ دشواری وجود چنین مانعی را تجربه کرد. فقط کافی است که تلاش کنیم «ارزش‌های» تروتسکی را با باورهای ناظر به واقع^۱ مینلر-درباب^۲ در انسانی و یا «ارزش‌های» هیتلر را با باورهای ناظر به واقع تروتسکی در باب امور انسانی ترکیب کنیم، اگر تمایز واقعیت-ارزش صحت داشته باشد. خیر کاری باید ممکن باشد.

تلاش معاصر برای مطالعه‌ی سیاست در قالب علمی مدرن به میزان زیادی از رد پوزیتیویستی یا نوپوزیتیویستی فلسفه‌ی سنتی به‌طور کلی و فلسفه‌ی سیاسی سنتی به‌طور جزئی الهام گرفته است. در آن واحد، آن تلاش به تأملاتی در باب طبیعت علم مدرن وابسته بوده است. به عقیده‌ی اشتراوس، اگر این تأملات به اندازه‌ی کافی پیش بروند نتیجه‌ی آن‌ها نشانند فهمی تاریخ‌گرایانه از علم به جای فهمی پوزیتیویستی از آن خواهد بود. اشتراوس در جایی^۳ با استفاده از کتاب ساختار علم^۴ اثر ارنست نیگل^۵ نشان می‌دهد که منظورش چیست از این تأکید که اگر پوزیتیویسم خودش را به هم، ضربه‌ی تأثیر تاریخی تبدیل می‌شود. نیگل اثر خودش را با بحث در باب نسبت علم و عقل سلیم آغاز می‌کند. نیگل بدون انکار اصالت آن شناختی از دنیا که می‌توان از طریق عقل سلیم کسب کرد، به آسانی نشان می‌دهد که چقدر شناخت علمی مثلاً از سلامتی و بیماری بر شناخت مبتنی بر عقل سلیم از سلامتی و بیماری برتری دارد، و به‌طور کلی‌تر، این‌که چقدر شناخت علمی بر شناخت مبتنی بر عقل سلیم برتری

1. factual

۲. درس‌گفتاری تحت عنوان «حق طبیعی» که در پاییز ۱۹۶۲ در دانشگاه شیکاگو ارائه شد.

3. *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Brace and World, 1961).

4. Ernest Nagel

دارد. نتیجه‌گیری بحث نیگل این است که علم مدرن به وضوح بهترین شیوه برای دست‌یابی به شناختی است که بر شناخت مبتنی بر عقل سلیم برتری دارد.^۱ جلوتر در همان اثر، نیگل درنگ می‌کند تا بعضی از دشواری‌های مربوط به اصل علیت را مدنظر قرار دهد.^۲ او این نظر را که این اصل «پیشینی و ضروری» است رد می‌کند، و به دلایل متعددی این مدعا را که اصل علیت را می‌توان به مثابه تعمیمی تجربی فهمید کنار می‌گذارد. به عقیده‌ی او، اصل علیت «ضابطه‌ای برای تحقیق» یا یک «قاعده‌ی روش‌شناختی»،^۳ یا جالب‌تر از همه «بیان یک عزم» است.^۴ هدف این ضابطه یا قاعده صورت‌بندی یکی از اهدافی است که علم نظری در دوران مدرن در پی آن بود.^۵ به عقیده‌ی نیگل اهمیت این ضابطه برای علم مدرن اندک نیست. رد و نبود علم مدرن آن‌گونه که ما آن را می‌شناسیم به پذیرش یا عدم پذیرش آن بستگی دارد.^۶ با این حال، نمی‌توان آن اصل را به دلیل ضرورت بدیهی‌اش یا به دلیل ناظر بر واقع پذیرفت. از همین رو این پرسش مطرح می‌شود که آیا به عقیده‌ی نیگل علم مدرن بر بنیانی دل‌خواهانه متکی است. تحسین‌برانگیز است که نیگل از بحث درباره‌ی این مسئله سرباز نمی‌زند، اگرچه بحث او درباره‌ی این مسئله بسیار مختصر است.

اما اگر اصل علیت یک ضابطه باشد [آن‌وقت] آیا قاعده‌ای است که می‌توانیم به خواست خود از آن پیروی کنیم یا نه ایده‌اش بگیریم؟ آیا این نکته که علم نظری در توسعه‌اش چه اهداف کارآمدی را دنبال می‌کند یک امر دل‌خواهانه است؟ این بی‌تردید یک واقعیت تاریخی و شبهه‌دفعی است که فعالیت و پیشه‌ای که به نام «علم» شناخته می‌شود به دست‌یابی به آن نوع از تبیین‌هایی است که این اصل تجویز می‌کند؛ زیرا از حیث منطقی این امکان وجود دارد که انسان‌ها در تلاش‌های‌شان برای غلبه و

1. Nagel, *Structure*, p.13 last paragraph. 2. Nagel, *Structure*, pp. 316-324.

3. Nagel, *Structure*, p. 320. 4. Nagel, *Structure*, p. 317.

5. Nagel, *Structure*, p. 322.

6. Nagel, *Structure*, p. 324.

«... دشوار خواهد بود که بفهمیم چگونه علم نظری مدرن می‌تواند آرمان کلی که توسط اصل علیت بیان می‌شود را رها کند بدون این‌که بدان وسیله به چیزی کاملاً متفاوت از (به‌طور غیرقابل مقایسه‌ای متفاوت) آن چیزی تبدیل شود که در واقع هست.»

چیرگی بر محیط‌شان به دنبال چیزی کاملاً متفاوت باشند. بر همین اساس، اهدافی که انسان‌ها در دنبال کردن شناخت انتخاب می‌کنند از نظر منطقی دل‌خواهانه هستند.^۱

این واقعیت که نیگل در این بند «از نظر منطقی» را ایستالیک می‌کند این پرسش را برای ما پیش می‌آورد که آیا به عقیده‌ی او اصل علیت از بعضی قوای اقناعی برخوردار است که نه برپایه‌ی منطق قرار دارند و نه برپایه‌ی واقعیت. مثلاً آیا او معتقد است که ما به گونه‌ای به واسطه‌ی قانونی درباب طبیعت انسان مجبوریم که این اصل را بپذیریم؟ ظاهراً این طور نیست، زیرا نیگل پذیرش اصل علیت را «تردید» فقط به مثابه «یک واقعیت تاریخی تصادفی» توصیف می‌کند. او علاوه بر این می‌گوید آنچه درباب هدفی که این اصل بیان می‌کند صادق است درباب تمام اهدافی که علم مدرن به واسطه‌ی دنبال کردن آن‌ها تعریف می‌شود نیز صادق است.

این نظر درباب علم مدرن که از بحث نیگل درباب اصل علیت نمایان می‌شود با نظری که او پیش از این در بحث درباب نسبت میان علم و عقل سلیم بیان کرد تناقض دارد. پس این، به نظر رسید که علم مدرن تنها شیوه‌ی عقلانی برای فرارفتن از عقل سلیم در دنبال کردن شناخت است. حال به نظر می‌رسد که علم مدرن فقط یکی از چند شیوه‌ی دنبال کردن شناخت است و به هیچ وجه نسبت به بقیه‌ی شیوه‌ها از حیث عقلانیت قابل دفاع‌تر نیست. ممکن است به ما بگویند که بحث اول تخصیص‌های عقلانیت دارد و باید در پرتو اشارات بعدی نیگل فهم شود. اگر این قدم برداشته شود، در وقت آخرین مانع برای فهمی تاریخ‌گرایانه از علم نیز برچیده خواهد شد.

یک تاریخ‌گرا این نظر نیگل درباب تخصیص غیربیدیهی اصل را که بود و نبود علم — آن گونه که ما آن را می‌شناسیم — به آن بستگی دارد بدون هیچ دشواری می‌پذیرد. او هم چنین از این نظر نیز استقبال می‌کند که این اصل بیان یک عزم است و این که این اصل نه به خاطر بصیرت بلکه به خاطر یک تصمیم پذیرفته می‌شود. او اشاره خواهد کرد که اگر نسل‌های متعدد اذهان بزرگ به طور متوالی

چنین تصمیمی نگرفته بودند، این تصمیم به یک تصمیم دوران ساز یا «تاریخی» تبدیل نمی شد. مردان بزرگی که چنین تصمیمی را گرفتند خودشان معتقد بودند که یک حقیقت بدیهی و ضروری را می پذیرند و، به خاطر چنین باوری، اغلب به رغم مخاطراتی که برای شان وجود داشت خودخواسته چنین تصمیمی را می گرفتند. اما، با یک گذشته نگری می توان دید که باور آن ها یک وهم بوده است. قدرتی که این وهم یا فریب بر نسل های متعدد اذهان بزرگ اعمال کرد یکی از نمونه هایی است که نشان می دهد منظور یک تاریخ گرا از این که اندیشه به تاریخ زمان وابسته است چیست. فرد تاریخ گرا با انجام این مشاهدات توصیه نمی کند به دنبال کردن علمی شناخت را کنار بگذاریم. او اولین کسی خواهد بود که تأیید می کند علم و رن بخشی از سرنوشت تاریخی انسان مدرن است. او فقط تصریح می کند که درک درست تصمیمات دل خواهانه ای که در بنیادهای علم مدرن قرار دارند باید این وسوسه را از میان ببرد که تمام اندیشه های انسانی را که بخشی از علم مدرن است - از نظر مرتبه ی معرفتی مادون اندیشه ی علمی تلقی کنیم. به طور خاص، فرد تاریخ گرا هم تاریخت علم مدرن را بنیادی تر از هر نتیجه ای می داند که از رهگذر نقیض علم به دست می آید. او علاوه بر این مدعی می شود که آنچه در باب علم به مثابه یک «واقعۀ تاریخی» صادق است به طور مشابهی برای وقایع بزرگ دینی، سیاسی، فلسفی گذشته نیز صادق است. تمامی آن ها مبتنی بر فرض های غیربدیهی بودند که به یک وضعیت تاریخی مشخص تعلق داشتند، حتی اگرچه مردان بزرگی که مسئول این وقایع بودند اعتقاد داشتند که آزادانه چیزی را پذیرفته اند که از تاریخ تالی می جوید.

به نظر می رسد بعضی تجربیات انسان مدرن غربی با این اعای فرد تاریخ گرا ظاهری موجه ببخشند. یکی از این تجربیات دیدن ناپدید شدن اجبار آمیز باور به عقل، طبیعت، و کلام وحیانی خداست که نسل های پیشین هنگام ساختن تاریخ از آن ها اثر پذیرفته بودند. ترکیب تجربه چنین نابودی با بصیرت ادعا شده در باب خصیصه ی دل خواهانه ی آن باورها، این نظر را تقویت می کند که آن باورها خودشان کار تاریخ بوده اند. تاریخ با محروم کردن انسان مدرن غربی از باورهایی که اندیشه ها و اعمال بزرگ گذشته از آن ها الهام گرفته بودند و در پناه آن ها قرار داشتند - و شاید بدین وسیله با به مخاطره افکندن

امکان اندیشه‌ها و اعمال بزرگ در آینده - برای اولین بار سرچشمه‌ی حقیقی آن باورها، اعمال، و اندیشه‌ها را آشکار ساخته است؛ تاریخ، تاریخت انسان را آشکار ساخته است.

اشتراوس در مقاله‌ای تحت عنوان «حق طبیعی و رویکرد تاریخی» (که در این مجموعه آمده است) مراحل متعددی را که تاریخ‌گرایی طی کرد تا به صورت معاصرش برسد مورد بحث قرار داده است. تحلیل او به آن بی‌اعتمادی نسبت به عقل فلسفی اشاره می‌کند که از همان ابتدا به تاریخ‌گرایی تمایز و تشخیص می‌بخشید هم‌چنین او به گام‌هایی اشاره دارد که از رهگذر آن‌ها این بی‌اعتمادی به انکار نظری امکان آن بصیرت‌هایی تبدیل شد که به‌طور کلی معتبر و از ذهن روانه نظر تاریخی نسبی نبودند. اشتراوس سعی می‌کند به تناقض درونی این موضع اشاره کند: تاریخ‌گرایی به صرف اعلام این‌که هیچ اندیشه‌ی انسانی نمی‌واند به‌طور کلی معتبر باشد - زیرا تمام اندیشه‌ی انسانی از نظر تاریخی نسبی هستند - منتهای راهی را دریاب تمام اندیشه‌ی انسانی پیش می‌کشد که مدعی اعتباری کلی برای آن می‌شود. اگر فکر کنیم که به عقیده‌ی اشتراوس ایراد برای کنار گذاشتن تاریخ‌گرایی کافی است، به شدت او را سوء فهم کرده‌ایم. در مقابل، اشتراوس نشان می‌دهد که تلاش برای پاسخ دادن به این ایراد به ظهور ژرف‌ترین و قدرت‌مندترین نسخه‌ی تاریخ‌گرایی که آن را تاریخ‌گرایی رادیکال می‌نامد منجر شد. متفکری که اشتراوس به هنگام سخن گفتن از تاریخ‌گرایی رادیکال بیش از همه در ذهن دارد مارتین هایدگر است. فرد تاریخ‌گرا از طریق نسبت دادن بصیرت‌اش دریاب تاریخت وجود انسانی به نسبت تاریخی یکتا و بی‌سابقه‌ی انسان مدرن پاسخ ایراد اشتراوس را می‌دهد. و مهم‌تر از آن می‌شود نحوه‌ای که این بصیرت به دست آمده است محتوای این بصیرت را تأیید می‌کند. این مدعا با تحلیلی همراه بود که قصد داشت فرض‌های غایی را که پیش از این فلسفه را هدایت می‌کرد و تصور می‌شد آن را به مثابه تلاشی برای دست‌یابی به شناخت جامع از نظم ابدی توجیه می‌کنند آشکار سازد. این تحلیل تلاش می‌کند نشان دهد که آن فرض‌ها به هیچ عنوان خصیصه‌ای غایی ندارند، این‌که آن‌ها از ریشه‌ی عمیق‌تری نشأت گرفته‌اند که اندیشه‌ی پیشین به آن دسترسی نداشت، و این‌که آن‌ها قدرت توجیه فلسفه در معنای سستی آن را ندارند. یکی از بخش‌های

بنیادی این تحلیل روایتی کاملاً جدید از وجود انسانی است. این روایت جدید دقیقاً به این خاطر که مبتنی بر فرض‌های مشکوکی نبود که ادعا می‌شد تمام فلاسفه‌ی پیشین آن‌ها را پیش‌فرض می‌گرفتند از تمام روایت‌های پیشین برتر تلقی می‌شد.

اشتراوس خوانندگان‌اش را تشویق می‌کند تا صادقانه با چالشی مواجه شوند که تاریخ‌گرایی، در قوی‌ترین صورت فکری آن، هم برای فلسفه به‌طور کلی و هم برای فلسفه‌ی سیاسی به‌طور جزئی ایجاد کرده است. این برای او به معنای مواجهه با چالش هایدگر است. اشتراوس از سخن‌گفتن درباره‌ی هایدگر به شیوه‌ای که رد غیراندیش‌مندانه‌ی او منجر شود اجتناب می‌کند. در عین حال، اشتراوس در این رابطه برای خواننده‌اش تردیدی باقی نمی‌گذارد که او نظرات هایدگر را به‌واطمینان چه متقاعد شده ادله‌ی محکمی هستند، رد می‌کند. «هایدگر، که از جهت عقلانی هوش نظری از تمام معاصران‌اش پیشی می‌گیرد و در عین حال از جهت فکری، در عقلی‌هم‌نای آن چیزی است که هیتلر از جهت سیاسی بود، تلاش می‌کند راهی را ببرد که تا به حال هیچ‌کس نرفته است، یا به شیوه‌ای بیندیشد که در هر حال، فلسفه هرگز پیش از این نپنداشیده بودند. مطمئناً تا به حال هیچ‌کس مثل هیتلر مقاصد فلسفه را این‌قدر رادیکال به پرسش نکشیده است.»^۱ متفکر هم‌نسلی که اشتراوس، به‌رغم تفاوت‌های‌شان، بیش از همه به او نزدیکی داشت، یعنی یاکوب کلاین، شاگرد هایدگر بود. کلاین که در آن زمان به ریاضیات و علم طبیعی بسیار علاقه‌مند بود، دریافت که [نظرات] ارسطو، آن‌طوری که هایدگر در تلاش‌اش برای غلبه بر سنت فلسفه او را توضیح داده بود، بیش از خود نظرات هایدگر صحیح و قابل توجه هستند. همین‌باور کلاین را به سمت مطالعه‌ی بیش‌تر فلسفه و ریاضیات کلاسیک، و هم‌چنین نسبت آن‌ها با فلسفه‌ی مدرن، علم طبیعی مدرن، و ریاضیات مدرن هدایت کرد. بعضی از نتایج مطالعات او در اثری نمایان شدند که او درباره‌ی ریاضیات یونانی و خاستگاه جبر منتشر کرد،^۲ اثری که اشتراوس آن را به‌عنوان «[اثری] بی‌رقیب

1. Leo Strauss, "An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St John's", *The College* 30, no. 2 (January 1979): 31.

2. Jacob Klein, "Die griechische Logistik und die Entstehung der modernen Algebra", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und*

در کل حوزه‌ی تاریخ فکری، دست‌کم در نسل ما^۱ اشتراوس معتقد بود کلاین متقاعدش کرده که «اول، آنچه از نظر فلسفی در وهله‌ی نخست مورد نیاز است، بازگشتی به فلسفه‌ی کلاسیک یا احیای آن است؛ دوم، شیوه‌ای که افراد افلاتون را می‌خوانند، به‌خصوص شیوه‌ای که استادان فلسفه و فلسفه‌ورزها افلاتون را می‌خوانند، کاملاً ناپسند است زیرا این خوانش‌ها خصیصه‌ی دراماتیک دیالوگ‌ها را در نظر نمی‌گیرند، هم‌چنین و به‌خصوص خصیصه‌ی دراماتیک آن بخش‌هایی از دیالوگ‌ها را که تقریباً شبیه رساله‌های فلسفی هستند»^۲ هایدگر، برخلاف نیت‌اش، تلاش‌های کلاین و اشتراوس برای احیای فلسفه‌ی کلاسیک را ممکن ساخت.

همان‌طور که در بالا دیدیم، ورنر خود اشتراوس تردیدهایی را در رابطه با نظرات هایدگر داشت. تحت این تردیدها در طول انقلاب هیتلر در سال ۱۹۳۳ آشکار شد هنگامی که، به بیان اشتراوس، هایدگر «در حالی که ملت‌اش در حالتی قرار داشت که از همیشه کم‌تر حکیم و معتدل بود، به حکم آن بخش از ملت‌اش که از همه‌ی بخش‌های دیگر کم‌تر حکیم و معتدل بود، به‌عنوان دست‌تقدیر، گردن [نهاد] یا حتی از آن استقبال [کرد]، و در عین حال از حکمت و اعتدال سخن [گفت].»^۳ اشتراوس این نتیجه را می‌گیرد که آنچه تاریخ در ۱۹۳۳ «ثابت» کرد غیرقابل دفاع بودن تاریخ‌گرایی، از جمله تاریخ‌گرایی هایدگر، بود: «به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین واقعه‌ی ۱۹۳۳ ثابت کرد — البته کم‌ترین اثباتی ضرورت داشته باشد — که انسان نمی‌تواند پرسش جامعه‌ی خود را، بپوشاند، و نمی‌تواند از طریق تسلیم‌شدن به تاریخ یا هر قدرتی غیر از عقل خودش از مسئولیت پاسخ‌گفتن به آن خلاصی یابد.»^۴ اشتراوس به هیچ‌عنوان نمی‌گوید که تاریخ‌گراها فاشیست هستند. مارکسیست‌هایی بودند که به حامیان استالین تبدیل شدند، نه به این خاطر که استالین برای‌شان جذاب بود بلکه به این خاطر که پیروزی او بر

→ *Physik, Abteilung B: Studien*, 3, no. 1 (1934): 18-105; no. 2 (1936): 122-235.

این اثر توسط او ابرن به انگلیسی ترجمه شده است:

Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra (Cambridge M.I.T. Press, 1968).

1. Jacob Klein and Leo Strauss, "A Giving of Accounts", *The College* 22, no. 1 (April 1970): 31. 2. Klein and Strauss, "A Giving of Accounts", p. 31.

۳. به پایین بنگرید: ص ۵۸. ۴. به پایین بنگرید: ص ۵۸.

رقیبان‌اش برای رهبری جنبش کمونیستی را حکم تاریخ تلقی می‌کردند. محافظه‌کاران و لیبرال‌های آمریکایی و بریتانیایی وجود دارند که به دلایلی تاریخ‌گرایانه از قانون اساسی آمریکا یا بریتانیا حمایت می‌کنند. حتی برک، که اشتراوس او را به‌عنوان یک دولت‌مرد ستایش می‌کرد، و دفاع او از حکمت عملی در برابر رویکرد «نظرورزان» به سیاست را خدمتی ماندگار به فلسفه‌ی سیاسی تلقی می‌کرد، به‌خاطر قطعات پایانی اندیشه‌هایی در باب امور فرانسه مورد انتقاد اشتراوس قرار می‌گیرد. آن قطعات پایانی را اقلّاً می‌توان این‌گونه فهمید که از نظر برک، دپه‌ی او بر دکترین‌گرایی سیاسی «نظرورزان» که الهام‌بخش انقلاب فرانسه شد، می‌تواند به‌واسطه‌ی پیروزی آن انقلاب از اعتبار بیفتد. «برک به گفتن این نکته نزدیک می‌شود که مقابله با جریانی کاملاً شر در امور انسانی، اگر که آن جریان به‌اندازه‌ی کافی ناسمجند باشد، کار نامعقولی است؛ او نسبت به شرافت مقاومت مذبوحانه را اعتنا دارد... از این اندیشه‌ی برک تا سرکوب تمایز بین خوب و بد به‌وسیله‌ی تمایز میان پیشرو و مرتجع، یا تمایز میان آن‌چه با فرآیند تاریخ هم‌ساز و ناهم‌ساز است، فقط یک قدم کوچک باقی است.»^۱ این نشانه اعتبار برک است که، به عقیده‌ی اشتراوس، این جنبش قدمی را برنداشت.

به هایدگر برگردیم. اشتراوس اعلام می‌کند که قسمت‌های ناسیونال-سوسیالیستی دوران کاری و زندگی او را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت. علاوه بر این می‌گوید «اگر کسی ارتباط نزدیک آن با مغز اندیشه‌ی فلسفی هایدگر را نفهمد، در معرض سوءفهم رادیکال اندیشش او قرار خواهد گرفت.» اما این آخر ماجرا نیست. اشتراوس اضافه می‌کند که «با این حال این قسمت‌ها «مبنا و شالوده‌ی بسیار کوچکی برای فهم درخور و مناسب اندیشه‌ی او فراهم می‌کنند»^۲ اشتراوس معتقد بود که به‌رغم اشتباهات مهلک هایدگر هرچنان می‌توان چیزهای زیادی را از او آموخت. اگر بخواهیم فقط به یک نمونه اشاره کنیم، اشتراوس تفسیر هایدگر از اندیشه‌ی کانت در *Die Frage nach dem Ding* [پرسشی در باب شیء] را ستایش می‌کرد.

1. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 317-318.

2. Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1983), p. 30.