

# تکرار عصر باستان در اوج مدرنیته

شهر و انسان / لئو اشتراوس / ترجمه‌ی رسول نمازی / آگه / ۳۵۴ ص

■ مصطفی زالی / دانشجوی دکتری فلسفه‌ی غرب دانشگاه تهران



رژیم و در نتیجه جستار در فهم آن امور سیاسی است که مطابق یا مغایر با طبیعت هستند، مضمون کلی علوم اجتماعی مدرن، تمدن و فرهنگ است که در تضاد با طبیعت و در جهت تاریخ عرضه می‌شود. بنابراین تمایز میان فلسفه‌ی سیاسی و علوم سیاسی مدرن، تمایزی مضمونی است. فلسفه‌ی سیاسی بر خلاف علوم سیاسی مدرن، دووجهی است: فلسفه‌ی سیاسی شهر و انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد در حالی که موضوع علم سیاسی مدرن، ایدئولوژی است. اما منشأ ظهور ایدئولوژی چیست؟ علوم طبیعی متأخر مدرن به صراحت اعلام می‌دارد که تنها در باب امور واقع و نه ارزش‌ها دوری می‌کنند؛ اما علوم طبیعی از طریق ارزش‌ها هدایت می‌شوند و در عین حال قادر نیستند که چنین ارزش‌هایی را فراهم کرده و یا حتی بسنجند. علوم شاید بتوانند ما را در انتخاب اشیا تواناتر و آگاه‌تر سازند، ولی کمکی به تمایز نهادن میان امور مشروع و نامشروع نمی‌کنند. فلسفه‌ی سیاسی برای این علوم، راهی جهت کشف بنیان‌هایی برای ارزش‌های پایه‌ی موجود در طبیعت یا عقلانیت فرآیند تاریخی است؛ و البته تمسک نخستین فلسفه‌ی سیاسی مدرن به سرشت انسان (به‌عنوان حق یا حقوق طبیعی)، نه به‌عنوان علم که به‌عنوان ایدئولوژی است؛ یعنی تفاسیری برساخته، غیر قابل سنجش و شبه اسطوره‌ای است که بر پدیدار انسانی تحمیل می‌شود (Pangle, ۲۰۰۶، ۱۰).

ایدئولوژی تمایز میان پشتیبان‌های سیاسی و غیرسیاسی را برای امر سیاسی محو کرده است. زیبا، خیر و حقیقی یکی هستند. ایدئولوژی هرگونه فراروی از امر سیاسی را ناممکن می‌سازد، چرا که علوم سیاسی مدرن را وامی‌دارد که نگاهی ایدئولوژیک به خود داشته باشند. تمایز میان هست و باید، که از تلاش برای راهی از این مخممه ناشی می‌شود، کمتر از خود آن، شکننده نیست. نه تنها این تمایز چشمان علوم سیاسی مدرن را بر امر سیاسی می‌بندد، که حتی آن را نسبت به خصیصه‌ی اشتقاقی این تمایز نیز کور می‌کند. بازیابی فلسفه‌ی سیاسی، و اسازی سنت فلسفه‌ی سیاسی را نشان می‌دهد. دوگانه شهر و انسان بیان شرایط اساسی

علاقه‌ای برای بازگشت به تنو کراسی، یا مشابه‌اندیشمند معاصر خود کارل اشیمت، بازگشت به الهیات سیاسی (Political Theology) ندارد. بلکه اشتراوس می‌کوشد که فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را نه برای بازگشت به ساختارهای سیاسی گذشته که برای بررسی طرقی احیا کند که در آن تفکر اندیشمندان پیشامدرن به نحوی ضروری با چالش‌های برآمده از جامعه دست به گریبان بوده و می‌زیستند. در تفکر اشتراوس تشخیص و نه رفع چالش‌ها و تناقضاتی که جامعه‌ی انسانی تعریف می‌کند، نقطه‌ی آغاز ضروری بازسازی فلسفه‌ی الهیاتی سیاست میانه‌رو است که مطابق ادعا، قرن بیستم نامیدانه در طلب آن است. از نظر اشتراوس مدرنیته با اندیشه‌ی هابز و بر اساس یک نگاه اخلاقی شکل می‌گیرد (Zuckert, ۱۹۹۶، ۱۰۵-۱۰۸). اشتراوس در مقدمه‌ی کتاب شهر و انسان (City and Man) مجدداً به مسأله‌ی بحران غرب اشاره می‌کند و می‌گوید این بحران متضمن فقدان اطمینان است: عدم اعتماد نسبت به هدف. اشتراوس هدف غرب را در میان مستنداتی می‌جوید که در خلال سال‌های بین جنگ جهانی اول و دوم منتشر شده است. این مستندات بیان می‌کنند که هدف جامعه‌ی عادل، پیمان فراگیر ملل برابر و آزاد خواهد بود که هر ملت خود شامل زنان و مردان آزاد باشد؛ اما اعتماد به این اهداف از دست رفته است.

اشتراوس این فقدان اعتماد را مشتق از دو منبع می‌داند: نخستین منبع چیزی است که اشتراوس آن را تجربه‌ی تاریخ (Experience of History) می‌نامد. تجربه‌ی تاریخ، باوری است که بر اساس آن فرهنگ‌های مختلف هر یک در نسبت با دیگری، به‌طور علی‌السویه مشروع تلقی می‌شوند. بر این اساس، فرهنگ‌ها اموری مجزا و غیر قابل تحویل به یکدیگر خواهند بود. امروزه اصطلاح معادل برای تجربه‌ی تاریخ در نزد اشتراوس، کثرت‌گرایی فرهنگی (Multiculturalism) است. منبع دوم عدم رضایت از غرب، تجربه‌ی کمونیسم است. زیرا کمونیسم در ابتدا مدعی بود آنچه را که لیبرالیسم غربی متعهد به آن بوده، به‌نحوی کامل‌تر در خود دارد. دموکراسی تنها درون یک کشور ممکن نیست بلکه باید به سراسر جهان در قالب دولتی جهانی و جامعه‌ای بی‌طبقه گسترش یابد. اما مارکس در بیان این آرمان از این هشدار کانت غفلت کرد که دولتی جهانی تنها می‌تواند مولد استبدادی بی‌روح باشد (Smith, ۲۰۰۶، ۱۸۶).

اشتراوس در مقدمه، بازگشت خود را به پژوهش در اندیشه‌ی سیاسی قدیم توجیه می‌کند. تغییر اساسی میان فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک و علوم اجتماعی جدید در این واقعیت نهفته است: در حالی که درونمایه‌ی فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، بهترین

اشتراوس همچون نیچه می‌خواهد عصر باستان را در اوج مدرنیته تکرار کند، اما به باور اشتراوس نوع نقد نیچه به مدرنیته او را از این مقصود بازداشته است. نیچه آموزه‌های باستان را به طریقی بیگانه و مبتنی بر اصطلاحات مدرن بازخوانی می‌کند. اما به رغم تأثیر شگرف نیچه، نقطه‌ی افتراق اشتراوس از نیچه، با انتشار کتاب «نقد اسپینوزا بر مذهب» شکل گرفت. لئو اشتراوس در سال ۱۹۶۵ و در دیپاچه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی این کتاب، سرآغاز دوران خردورزی خویش را مطالعه رساله‌ی الهیاتی- سیاسی اسپینوزا در فاصله‌ی سال‌های ۲۸-۱۹۲۵ دانست. نویسنده‌ی این اثر جوانی یهودی‌زاده بود که در آلمان سربرآورد خود را در میانه‌ی بحران الهیاتی- سیاسی (theological-political predicament) یافت. پژوهش اشتراوس درباره‌ی اسپینوزا منجر به آن شد که مشاهده کند منتقدان متقدم مدرن نمی‌توانند ثابت کنند که وحی خطاست زیرا وحی هیچگاه ادعای آن را نداشته است که مبتنی بر عقل بشر یا در دسترس آن است. نشان دادن تناقض در متون مقدس ثابت نمی‌کند که این متون کلمات یا تصویری دقیق از یک خدای مطلق بیکران نیستند. عقل‌گرایان مدرن با نشان دادن ناممکن بودن معجزه، درصدد تبیینی نظام‌مند از همه‌ی اموری هستند که رخ داده یا می‌تواند رخ دهد و برای نیل به این مقصود، به این تشخیص رسیدند که جهان مطابق اصول عقول انسانی عمل می‌کند. اما این عقل‌گرایی در ترکیب با علوم طبیعی و سیاست پویسی (Progressive Politics) و فناوری صنعتی پس از زمان اسپینوزا نشان داد که قادر به انجام چنین کاری نیست. فیلسوفان مدرن تنها بر این نکته پافشاری نکردند که امکان تبیین معقول از حیات انسان و جهان را دارند، بلکه بر انکار موجودی فراترسانی که وجودی مستقل از انسان داشته و منشأ و نظام اخلاق باشد، اصرار ورزیدند. آن‌ها برای اصلاح وضع بشر به دنبال به‌کارگیری طبیعت بودند و طبیعت مادامی که مخلوقی الهی باشد، نمی‌تواند به‌کار گرفته شود. اما اشتراوس محور فلسفه‌ی مدرن را امری فناورانه نمی‌دانست. بر خلاف هیدگر که کاربرد فناورانه علم را پیامد ضروری تقدیر محتوم هستی می‌دانست، اشتراوس این پیامد را انتخابی محتوم می‌دانست. بحران مدرن در اصل علمی نیست، بلکه اخلاقی و سیاسی است. اشتراوس در دیپاچه جدیدی که بر ترجمه‌ی آلمانی فلسفه‌ی سیاسی هابز نوشت، از بحران الهیاتی- سیاسی به‌عنوان درونمایه‌ی مطالعات خود یاد کرد. اشتراوس از اصطلاح بحران الهیاتی- سیاسی برای تشخیص چیزی استفاده می‌کند که مطابق ادعای او پیامدهای مخرب فلسفه‌ی الهیاتی و سیاسی و کوشش متقدم مدرن برای جدایی الهیات از سیاست است. با وجود این، اشتراوس به هیچ وجه

انسان است. مطابق نگاه اشتراوس فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک مدعی است فرد واجد کمالی است که شهر فاقد آن است. حسب نگاه افلاطون و ارسطو، تا آنجایی که مسائل انسانی را وسایط سیاسی نتواند حل کند، توسط فلسفه و از طریق شیوه‌ی حیات فلسفی قابل حل است. شهر هرگونه تمسک به امری فراتر از قانون (Nomos) خود را ممنوع می‌کند، ولی فلسفه به طبیعت (Nature) تمسک جسته و شکستی اساسی را در قوانین شیوه‌ی زیستن موجب می‌شود. نه اطاعت از قانون که پژوهش آزاد، بنیاد کمال حقیقی انسان و سعادت است. حیات فراسیاسی، اشرف از حیات سیاسی است. اما جدای از تمامی مصائب، این ادعای فیلسوفان مجموعه‌ای جدید از مسائل مرتبط با تنش میان وحدت فلسفی و کثرت ملتزم به قانون را طرح می‌کند. فیلسوفان نخستین، این تنش را تجربه کردند، اما سقراط نخستین کسی بود که آن را محور تأمل فلسفی قرار داد. با سقراط امور سیاسی اهمیتی محوری برای فهم طبیعت همچون یک کل را یافت. در نظر اشتراوس، این نگاه سقراطی یا کلاسیک به تنش میان حیات سیاسی و فلسفه، فهم نخستین و طبیعی از کل را می‌سازد که نگاه مدرن سعی در غلبه بر آن دارد. غلبه، مبتنی بر این اطمینان است که تنش می‌تواند در قالب وحدت میان فلسفه و سیاست در پروژه‌های مشترک برای به‌کارگیری فلسفه و علم برای غلبه بر طبیعت به منظور آسودگی نوع انسان، حل شود. اشتراوس نخست در فصل مربوط به سیاست ارسطو، موانع امکان چنین بازگشتی را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ سپس رساله‌ی جمهوری افلاطون را به‌عنوان نماینده هم‌زمان ایده‌آلیسم سیاسی و نقد ایده‌آلیسم سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد و در نهایت نشان می‌دهد که توسعیدیس متمم و مکمل ضروری فلسفه‌ی سیاسی است.

در بخش نخست، نویسنده می‌کوشد تا با تفسیر رساله‌ی سیاست ارسطو، او را بنیانگذار علم سیاست معرفی کند: تنها دلیلی که باعث شد نه سقراط بلکه ارسطو بنیانگذار علم سیاست شود این است که سقراط تمام زندگی خود را وقف صعود بی‌پایان به سوی ایده‌ی خیر و سوق دادن دیگران به سمت این صعود کرد و به دلیل این مشغولیت، نه فراغت فعالیت سیاسی را داشت و نه فراغت بنیادگذاری علم سیاست. از نظر ارسطو انسان بنا به طبیعت خود باید مبتنی بر فضیلت زندگی کند. اما آیا زندگی مبتنی بر فضیلت می‌تواند زندگی منطقی بر طبیعت باشد؟ بنابراین برای کشف غایتی به‌راستی جهان‌شمول، باید به دنبال قوانینی طبیعی بود که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن تخطی کند. اینگونه قوانین مبنایی برای قوانین هنجاری هستند که امکان تخلف از آن‌ها نسبت به قوانین عرفی کمتر است. این قوانین به معنای دقیق کلمه طبیعی نیستند بلکه عقلانی و در نهایت ایده‌آل هستند. این ایده‌آل جایگاه بهترین رژیم را در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک دارد. سیاسی شدن اندیشه‌ی فلسفی مدرن و تغییر بنیادین آن در انقراض همین تفکیک میان طبیعت و عرف نهفته است؛ این تغییر بنیادین خود را در جایگزینی قانون طبیعی با حق بشر نشان می‌دهد؛ قانون که تجویزکننده‌ی وظایف است

جای خود را به حقوق داد و طبیعت جایش را به انسان داده است (شهر و انسان، ص ۷۶). ارسطو بحث خود را در مورد بهترین رژیم بر بنیاد این اصل قرار می‌دهد که بالاترین غایت انسان (سعادت) برای شهر و فرد یکی است. اما مشکل این است که بالاترین غایت انسان یعنی اندیشیدن در شهر قابل تحقق نیست و شهر تنها توانا به تشابه با زندگی اندیشمندانه است. پس زندگی اندیشمندانه متفاوت از زندگی سیاسی است. انسان دارای والاترین فضیلت وجود دارد ولی شهر دارای والاترین فضیلت وجود ندارد. ارسطو با لیبرالیسم مدرن توافق دارد که انسان فراتر از شهر می‌رود اما اختلاف در این است که این الایی محدود به سعادت واقعی و نه هر معنایی از سعادت است (شهر و انسان، ص ۸۲).

بخش دوم کتاب به تفسیر رساله‌ی جمهوری افلاطون با محوریت بحث عدالت اختصاص دارد. رابطه‌ی خاص و نزدیکی میان عدالت و شهر وجود دارد و در عین حال اگرچه ایده‌ی عدالت وجود دارد ایده‌ی شهر وجود ندارد (شهر و انسان، ص ۱۲۹). شهر مانند موجود طبیعی به وجود نمی‌آید، اما این شهر برخلاف سایر شهرهای شناخته شده در تطابق با طبیعت خواهد بود. عدالت ممکن نیست، به این معنا که نمی‌تواند واقعیت پیدا کند. نه تنها خود عدالت بلکه شهر عادل نیز به معنای مورد اشاره ممکن نیست. این بدان معنا نیست که شهر عادل آنگونه که منظور جمهوری است و در آن شرح داده شده مانند خود عدالت یک ایده است و یا اینکه امری ایده‌آل است. شهر عادل حتی موجودی خودبسا مانند ایده‌ی عدالت نیست که در افقی فرامحسوس تحقق داشته باشد؛ شهر عادل تنها در سخن وجود دارد (شهر و انسان، ص ۱۷۵). افلاطون شرط لازم و کافی برای تبدیل شهرهای موجود به شهر خیر را انطباق قدرت سیاسی و فلسفه می‌داند: فلسفه باید به‌جای شاهان حکومت کند و یا پادشاهان باید به اندازه‌ی کافی به فلسفه بپردازند. اما چگونه می‌توان شهرها را متمایل کرد که به وسیله‌ی فلاسفه اداره شوند؟ برای این کار نوع درستی از ترغیب لازم و کافی است. شیوه‌ی درست ترغیب را هنر فراهم می‌آورد. بنابراین بدون تراسیماخوس هیچگاه شهر عادل وجود نخواهد داشت (شهر و انسان، ص ۱۷۸).

اما چرا فلاسفه‌ی قدیم موفق نشده‌اند عوام را به برتری فلاسفه مجاب کنند؟ زیرا مجاب کردن عوام در قبول حکومت فلاسفه ساده‌تر از مجاب کردن فلاسفه به حکومت بر عوام است. بنابراین شهر عادل به خاطر عدم تمایل فلاسفه به حکومت ممکن نیست (شهر و انسان، ص ۱۷۹). فلسفه و شهر در جهاتی مخالف هم حرکت می‌کنند. سقراط در جمهوری مشخص می‌کند که شهر باید دارای چه مشخصاتی باشد تا بتواند به والاترین نیازهای انسان پاسخ دهد. او نشان می‌دهد که شهری که در تطابق با این نیازها ساخته شده باشد، ممکن نیست و از طریق این محدودیت‌های ذاتی شهر، طبیعت شهر را نشان‌مان می‌دهد.

بخش سوم، به تفسیر کتاب تاریخ جنگ پلوپونزی اثر توسعیدید اختصاص دارد: جنگ میان آتن و اسپارت. اشتراوس گذار از افلاطون و ارسطو به توسعیدید را ورود به دنیایی کاملاً متفاوت قلمداد

می‌کند. یعنی رفتن از دنیای فلسفه‌ی سیاست به دنیای واقعی. به نظر می‌رسد سقراط به کمک کسی مانند توسعیدید نیازمند است تا فلسفه را کامل کند. اما میان تاریخ و فلسفه، خلیجی ناپیمودنی فاصله انداخته است. متعلق تاریخ، افراد و امور جزئی و متعلق فلسفه، امور کلی است. ولی به نظر می‌رسد توسعیدید به این معنا تاریخ‌نگار نباشد. اگر بخواهیم بر اساس تفکیک ارسطویی میان تاریخ و فلسفه سخن بگوییم، توسعیدید در امور جزئی دوران خود، امر کلی را کشف کرده است. اما تفاوتی جدی میان توسعیدید و افلاطون وجود دارد: در حالی که افلاطون مسأله‌ی بهترین رژیم را به تنهایی مطرح می‌کند و آن را پاسخ می‌دهد، توسعیدید تنها مسأله‌ی بهترین رژیم را که آتن در دوران خود تجربه کرد مورد تأمل قرار می‌دهد. تفاوت اساسی دیگر در روایت افلاطون و توسعیدید از دموکراسی آتنی است: بنابر نظر توسعیدید دموکراتیزاسیون آتن آنگونه که افلاطون قصد دارد به ما بگوید ناشی از عمل جنون آمیز و مشتاقانه یا انتخاب نبوده، بلکه ناشی از اجبار بوده است. به طور کلی به نظر می‌رسد که افلاطون بر خلاف توسعیدید نقش کمی برای جبر در مقابل انتخاب قائل است (شهر و انسان، ص ۳۱۶). ولی به نظر می‌رسد که این نکته اختلاف اصلی نباشد. اختلاف اساسی در مسأله خودبسیایی شهر است. چیزی که افلاطون و ارسطو پیش فرض می‌گیرند ولی کل آموزه‌ی توسعیدید این است که نظمی از شهرها که شریف‌ترین اظهارنظرهای اسپارتی پیش فرض قرار می‌دهد ناممکن است. چنین آموزه‌ی پیش فرض فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک را زیر سؤال می‌برد زیرا خودبسیایی شهر پیش فرض فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک است. شهر نه خودبسیاست و نه عضو از یک نظم خوب شامل همه شهرها.

اما در کنار اهمیت نخستین توسعیدید برای اشتراوس که همان توجه به تاریخ است، جنبه‌ی دیگر اهمیت او برای اشتراوس توجه به نسبت میان آتن و اورشلیم است: توجه به امر الهی نه برای توسعیدید و نه فلاسفه، دغدغه‌ی شهر محسوب نمی‌شود. اما توسعیدید واضح‌تر از فیلسوفان نشان می‌دهد که از نظر شهر توجه به امر الهی برای ما دغدغه‌ی اصلی است. فهمیدن شهر نه آنگونه که فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک نشان می‌دهد بلکه آنگونه که شهر خود را می‌فهمد یعنی فهمیدن شهر مقدس که متفاوت از شهر طبیعی است. آنچه برای ما اولی است فهم فلسفی شهر نیست بلکه فهمی است که متعلق به خود شهر است: شهر پیشافلسفی؛ فهمی که بر اساس آن شهر خود را مطیع امر الهی به معنای عادی آن می‌بیند (شهر و انسان، صص ۸-۳۴۷).

#### منابع:

- لئو اشتراوس، شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، نشر آگه، تهران: ۱۳۹۲.
- Pangle, Thomas L., Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual legacy, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland: 2006.
- Smith, Steven B., Reading Leo Strauss: politics, philosophy, Judaism, The University of Chicago Press, Chicago: 2006.
- Zuckert, Catherine H., Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida, University of Chicago Press, Chicago: 1996.

