

دفاع از حقیقت

(نقد و بازسازی الگوی حقیقت در عصر مدرن و تأثیر آن در فلسفه سیاسی از دیدگاه هوسرل و اشتراوس)

محمد حسین جمشیدی* - مسعود کریمی بیرانوند**

چکیده

هوسرل و اشتراوس دو فیلسوفی هستند که درصدد اصلاح تفکر فلس فی و به تبع آن فلسفه سیاسی برآمده‌اند؛ اما علی‌رغم اشتراک نظر در هدف و مبانی، چگونگی و چرا هوسرل را در صف خط‌شکنان مبارزه با فلسفه متافیزیکی به اصطلاح سنتی و اشتراوس را در نقطه مقابل او و رهبر فلسفه‌گرایی سنتی و محافظه‌کارانه به شمار می‌آورند؟ مطابق با روش اندیشه‌شناختی توماس اسپریگنز، هر چند این استاد و شاگرد آلمانی تبار، دارای دغدغه‌ای مشترک در باب افول تفکر حقیقت‌جوی فلسفی‌اند اما درک متفاوت آن‌ها از ریشه‌های این بحران و نیز تصور حالت کمال مطلوب، مختوم به فلسفه‌های سیاسی متفاوت و بسا متضاد شده است. برخلاف هوسرل که نوعی اصالت انسان و تفاهم بین‌الذہانی را بستر فکری و فرهنگی طرح خود؛ یعنی پدیدارشناسی قرار می‌دهد، اشتراوس از سرشت طبیعی امور سیاسی و محکوم بودن فلسفه سیاسی به قواعد خارج از کنترل انسان سخن می‌گوید. در نتیجه از پدیدارشناسی هوسرل گونه‌ای فلسفه سیاسی پسامتافیزیکی منتج می‌شود، که امور سیاسی را در بطن زندگی روزمره و تعاملات و تفاهمات اجتماعی و تاریخی می‌یابد؛ اما اشتراوس با تکیه بر فلسفه سیاسی کلاسیک، محتاطانه به دنبال پاسخ‌گویی به سوالات بنیادین و فراگیر سیاست، در ضمن کاوش مستمر و فروتنانه در برابر سرشت امور سیاسی است.

واژه‌های کلیدی

حقیقت، فلسفه، فلسفه سیاسی، هوسرل، اشتراوس

* استادیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران jamshidi@modares.ac.ir

** عضو باشگاه پژوهشگران جوان و نخبگان واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران. (نویسنده مسئول) masoodvand@yahoo.com

مقدمه

طی قرون متمادی، بشر در جستجوی به چنگ آوردن گنجی به نام «سعادت» بوده که شاه‌کلید آن «حقیقت» نامیده شده است. در طول تاریخ بشر، برای دریافت این شاه‌کلید، راه‌های گوناگونی آزموده شده؛ اما فلسفه در میان آن‌ها، از جایگاه والایی برخوردار است. حقیقت، درک درستی از واقعیات و امکانات مکنون در عرصه وجودی انسان و جهان پیرامون به دست می‌دهد و آرمان‌های صواب را از آرزوهای ناصواب تمییز داده و ما را به سوی تحقق کمال مطلوب دست‌یافتنی سوق می‌دهد. از این رو «حکمت یا فلسفه، کوششی است برهانی، برای دست‌یابی به حقیقت امور و دریافت معرفت و آگاهی به آن‌ها، برای عمل و رسیدن به سعادت» (جمشیدی، ۱۳۸۵: ۱۷۳). پس از رنسانس، به تدریج «عصر مدرن» شکل گرفت، که براساس مبانی آن، مطلوبیت ذاتی حقیقت‌یابی، دیگر مورد توجه نیست و حقیقت‌یابی، تنها باید به منافع عینی و سعادت ملموس این جهانی ختم شود. نه ذهن عالم، آینه صرف درک واقعیات است و نه قلب او جایگاه نزول حقایق. در این نگرش در بهترین حالت، حقیقت یکباره به چنگال هیچ کس در نمی‌آید و در بدترین حالت، اساساً حقیقت مطلقاً مطرح نیست. بدین ترتیب، صرفاً از روی نفع‌طلبی انسان‌گرایانه و بدون اینکه نیازی به برهان منطقی و استدلال فلسفی باشد، انسان محور هستی فرض می‌شود و فرهنگ و تمدن غرب بر دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها برتری داده می‌شود. «غرب یعنی عالمی که بشر خود را در آن قادر و مالک و صاحب همه چیز می‌داند» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۸۴) و مدار تفکر آن نیز، بر نفسانیات است (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۶۵). در چنین برداشتی؛ بعضی اندیشه‌های متأخر، که شاید پلی برای انتقال به دوران پست مدرنیسم باشند، اصولاً با احکام کلی و قطعی مشکل دارند و گزاره‌های

علمی را گزاره‌هایی ابطال‌پذیر و یا متأثر از شرایط محیط و ذهن نویسنده می‌دانند. تجربه‌گرایان متأخر می‌گویند استقرا فقط روشی برای رساندن انسان به خواسته‌هایش است و یقینی از آن حاصل نمی‌شود. در این دوران «عقل به چیزی بالاتر از نفس نظر ندارد و مثبت نفس است...» (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۶۶) و عقل‌گرایان می‌گویند ذهن آینه‌ای که واقعیات را بازتاب می‌دهد نیست، بلکه خود دارای پیش‌فرض‌ها و قالب خاص است که می‌تواند عامل برداشت‌های گوناگون از یک واقعیت شود. برخی معتقدند قرن بیستم با گذار از تفکر متافیزیک و پایان سیطره آن بر نظریات علمی و اذهان عمومی شناخته می‌شود و در حوزه‌ی دانش سیاست، این تحول به انکار مفهوم «حقیقت»، به عنوان محور تفکر سیاسی متافیزیکی انجامیده است (غلامرضاکاشی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). معانی و صورت‌بندی‌های مصطلح «حقیقت» که هم‌چون خود آن، سالیانی دراز مقدس و خدشه‌ناپذیر و اصل اساسی هر گونه «فلسفه سیاسی» قلمداد می‌شد، مورد تشکیک قرار گرفت و فلسفه‌ی سیاسی را در وضعیتی بغرنج و پیچیده قرار داد. هرچند از آن زمان تا کنون، پژواک مرگ فلسفه‌ی سیاسی از هر سو به گوش رسیده است و کسانی آن را رویکرد سنتی به سیاست می‌دانند که امروزه به تاریخ اندیشه‌های متفکران سیاسی قدیمی بدل گشته است (Heywood, 2002: 13) اما شماری از اندیشمندان تلاش کرده‌اند به رغم پذیرش بنیادهای پسامتافیزیکی یا دست‌کم تأثیرپذیری از آن، مقوله «حقیقت» را مورد بازنگری قرار دهند. از جمله فیلسوفانی که از وضعیت مسأله‌ی «حقیقت» در عصر جدید ناراضی بوده و درصدد اصلاح و احیای آن برآمده‌اند، می‌توان به ادموند هوسرل و لئو اشتراوس اشاره کرد^۱. اما برداشتهای این دو از مسأله به نتایجی منجر شده است که علی‌رغم دغدغه واحد آنها به

دارد اما می‌توان گفت، کشف و تصور بحران در جامعه، بدون داشتن تصویر و تجربه‌ای اولیه از وضعیت بسامان ممکن نیست و لذا اسپریگنز معتقد است مرحله ترسیم حالت آرمانی می‌تواند پیش از کشف بحران آورده شود. در نگاه او «چهارمین جزء روند نظریه‌پردازی؛ یعنی تصویر جامعه احیا شده به «جسم شناور» می‌ماند. این مرحله ظاهراً باید قبل از ارائه راه‌حل بیاید، ولی ممکن است قبل یا بعد از تشخیص علل بی‌نظمی باشد. حتی گاهی ممکن است، قبل از مشاهده بی‌نظمی باشد» (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۱). در این مقاله و در رابطه با نظریات هوسرل و اشتراوس، ما این الگو را بکار گرفته‌ایم؛ بدین ترتیب که ابتدا، وضعیت اولیه فلسفه و دوران شکوه و بالندگی فلسفه سیاسی را از دیدگاه این دو متفکر توضیح داده‌ایم و سپس، به مشکلات و بحران‌های موجود بر سر راه فلسفه سیاسی در عصر پست متافیزیک از منظر آنها اشاره کرده‌ایم. در ادامه به بررسی علل این بحران‌ها پرداخته و در نهایت راه‌کارهای اساسی این دو متفکر برای اصلاح وضع موجود را بیان کرده‌ایم. در همین چارچوب سعی بر نوعی بررسی مقایسه‌ای نقد و بیان لوازم منطقی دیدگاه‌ها نیز مورد نظر بوده است.

۱. وضعیت نخستین: فلسفه در اوج بالندگی

فلسفه و فلسفه سیاسی امری است انسانی و همزاد با حیات انسان بر روی کره خاکی و لذا انحصار به قوم، نهاد یا تمدن خاصی ندارد. لذا نمی‌توان آن گونه که برخی مطرح کرده‌اند (Finley, 1983: 85) یونان باستان را زادگاه سیاست و فلسفه سیاسی منسجم و آکادمیک دانست (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۴۷-۴۵) اما منابع مدون فلسفه سیاسی غرب که امروزه در دسترس است به عصر سقراطیان باز می‌گردد. در غرب فلسفه سیاسی پس از یک دوره درخشش، رو به زوال رفت، اما اثرات

نوعی در تقابل با یکدیگر قرار گرفته و اگر هوسرل در تقابل با فلسفه سنتی قرار می‌گیرد، دیدگاه اشتراوس در تقابل با او مطرح می‌شود. براین اساس، پرسش مورد نظر در این نوشتار این است که چگونه و چرا هوسرل را در صف خط‌شکنان مبارزه با فلسفه متافیزیکی به اصطلاح سنتی و اشتراوس را در نقطه مقابل او، رهبر فلسفه‌گرایی سنتی و گاه محافظه‌کارانه به شمار می‌آورند؟ در پاسخ به چنین پرسشی فرضیه ما چنین است: این هر دو فیلسوف، «حقیقت» را ایده‌ای مطلق، آرمانی و البته قابل ادراک و دسترسی و بنیان اصلی هرگونه تفکر علمی و تعهد عملی می‌دانند. با این حال ریشه‌یابی و نیز تجویز الگوی «حقیقت» از منظر آنها، دارای تفاوت‌هایی ظریف اما مهم است که به فلسفه‌های سیاسی متفاوت و حتی متعارض منجر می‌شود. در نتیجه این نوشتار درصدد تبیین اشتراکات و افتراقات این دو فیلسوف، در بحث حقیقت و بازتاب آنها در عرصه فلسفه سیاسی در دو قطب پسمتافیزیک و محافظه‌کاری است.

چارچوب نظری

برای بررسی و تبیین اندیشه‌های سیاسی، روش‌ها و رهیافت‌هایی چند از سوی اندیشمندان ارائه شده‌اند که یکی از ارزشمندترین آنها متعلق به توماس اسپریگنز می‌باشد. مطابق الگوی «فهم نظریه سیاسی» اسپریگنز، نظریات سیاسی در ارتباط با بحران‌های سیاسی و اجتماعی تولید و ارائه می‌شوند (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۴-۴۳). بدین صورت که اندیشمند در ابتدا مشکل یا مشکلاتی در جامعه و نظام سیاسی می‌بیند. سپس علل آن را ریشه‌یابی نموده و با طرح‌ریزی و ارائه راه‌های حل مشکل، وصول به شرایط ایده‌آل جامعه آرمانی و مطلوب را به تصویر می‌کشد. در این الگو، تصویر جامعه آرمانی در آخرین مرحله‌ی نظریه‌پردازی قرار

مثابه نمونه‌ای مطلوب از فلسفه‌ی زیستن و مبین روش کشف حقیقت کلی می‌داند (رضوانی، ۱۳۸۸: ۵۰-۴۹) که در پی غایت و کمال زندگی سیاسی است و این‌ها را نیز، در طبیعت زندگی سیاسی می‌جوید و قائل است که «ما قادریم امر فوق العاده مهمی را از اندیشه‌های گذشته بیاموزیم که اندیشه‌های معاصر قادر به آموزش آن نمی‌باشند.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰). وی معتقد بود که فلسفه می‌تواند از تاریخ فراتر رفته، به حقایق فراتاریخی دست یابد و لذا هدف فلسفه، یعنی کسب معرفت راستین، همیشه معتبر و قطعی و نهایی است. بحث فلسفه سیاسی کلاسیک اهداف عظیم بشری است؛ در حالی که چنین جهت‌گیری در فلسفه سیاسی جدید، جایگاهی ندارد. بر خلاف انگاره هوسرل، اشتراوس می‌گوید بازگشت به صورت‌های اولیه و ناب تفکر مدرن برای ما امکان‌پذیر و مفید نیست و کسانی چون روسو، نیچه و هایدگر که در صدد اصلاح اوضاع مدرنیته برآمده‌اند آن را به بحران عمیق‌تری دچار ساخته‌اند (Tarcov, 1987: 917).

۲. وضعیت کنونی: افول اندیشه حقیقت‌جوی فلسفی

چنان‌که هوسرل باور دارد؛ فلسفه مدرن فقط در حوزه‌های طبیعی و تجربی موفق بود؛ اما در مابعدالطبیعه، علیرغم سرآغازهای امیدبخش نظام‌های معرفتی نه هماهنگ بلکه به صورت طردکننده یکدیگر شکل گرفته است. امروز شیوه تحصیل‌گرایانه علم، همه‌ی مسائل ما بعد طبیعی را که به نحو مبهم، «غایی و اعلی» نامیده می‌شوند، کنار گذاشته است. از این منظر، مسائل مربوط به مفاهیمی چون انسان، خداوند، خلود نفس، اختیار، و... که عموماً مطلق و ابدی هستند، مسائل عقلانی و متافیزیکی تلقی می‌شوند. روش‌شناسی امروزی با ظواهر امور یا همان فنومن‌های هیوم سر و کار دارد و به ذاتیات و ماهیات کاری ندارد

عمیق فلاسفه‌ای چون افلاطون چنان در تار و پود اندیشه و مکاتب فلسفی غرب رسوخ کرده بود که برخی محققان، اندیشه‌ورزی‌های متفکران متأخر را در حکم پاورقی بر آثار آن‌ها دانسته‌اند (آدمیت، ۱۳۷۵: ۱۲۲). در مغرب زمین پس از عصر ظلمت و در غوغای عصر رنسانس، پژواک بازگشت به عقلانیت و فلسفه‌ی یونان، طنین‌انداز شد و روشن‌گری و خردباوری بار دیگر، نوید تشکیل نظام سیاسی احسن با راهبری فلسفه‌ی سیاسی را سر داد. با این حال، نه‌تنها میان خردورزی سیاسی از نوع مدرن با فلسفه سیاسی کلاسیک تفاوت‌هایی مهم دیده شد، بلکه فلسفه سیاسی مدرن، خود نیز راهی ناهموار و نافرجام می‌پیمود تا جایی که سر از وادی حیرت درآورد و حیات آن مجدداً به خطر افتاد. هوسرل و اشتراوس هر دو به این دو عقبه تاریخی فلسفه نظر داشته‌اند، هرچند علی‌رغم اشتراک دارای اختلاف نظرهایی نیز در این باب هستند. هوسرل براین باور بود که در فلسفه باستان تلاش می‌شد شناخت کلی از تمامیت آنچه هست مورد توجه قرار گیرد، اما بداهت ساده‌دلانه این وظیفه، به نگرشی غیرواقع بینانه منتهی شد. از نظر او انسان عصر رنسانس هم می‌خواست هم‌چون انسان عصر باستان به خود و به کل زندگی خود آزادانه و با استفاده از عقلانیت سامان ببخشد. لذا فلسفه مدرن در ابتدا در پی طرح‌ریزی بنیانی ثابت و پاسخ‌گویی به مسائلی دائمی بود که کلیه رشته‌های علوم بر اساس آن می‌توانستند در حرکت بی‌پایان علم، هر ابهامی را مرتفع و هر پرسش‌گری را مجاب کنند. خلاصه آن‌که هوسرل با نفس وجود فلسفه‌ی سیاسی در یونان باستان و غرب رنسانس موافق بود، ولی نارسایی‌هایی در آن‌ها مشاهده می‌کرد. لذا در صدد برطرف ساختن آن‌ها برآمد (کهن، ۱۳۸۵: ۲۳۰-۲۲۹) لئواشتراوس در مقابل، فلسفه کلاسیک یونان را نه فقط مهد تفکر فلسفی بلکه به

جنبه‌های سازنده و مفیدشان با یکدیگر و با دیگر عناصر اساسی خردگرایی از نوع پدیدارشناسانه است. در هر حال، ریشه‌یابی بحران این دو اندیشمند مورد بحث، حائز اهمیت جدی در بیان راهکارهایشان است؛ لذا ما در اینجا به اختصار به بیان ریشه‌ها از دید آن‌ها می‌پردازیم.

۱.۳. جزئی‌نگری و ظاهرینی

هوسرل معتقد است شک در امکان مابعدالطبیعه، مستلزم فروپاشی یک فلسفه کلی و اعتقاد به عقل به عنوان راهنمای بشر و آنچه که به امور واقع معنا بخشیده و حقایق را می‌آفریند است. حتی اعتقاد انسان به خود و حقیقت داشتن انسان ناشی از عمل استعلایی تعقل است. از نظر هوسرل همه فیلسوفان متاخر، جز به واقعیت به معنی وجود واقع در مکان و زمان نتوانسته‌اند، پی ببرند. در حالی که این واقعیات، جایگاهی فرع بر حقایق، ذوات و اعیان ثابت غیرجایگاهی هستند. علوم طبیعی و تحصیلی نیز از بحرانی که در فلسفه پیدا شده برکنار نیستند. شاید موفقیت‌های تکنیکی و نظری آنها چندان تاثیری نپذیرد؛ اما شالوده‌های کلی معنای حقیقت آنها متزلزل می‌شود، لذا علم تجربی (یا پوزیتیویسم) هیچ‌گونه بنیاد قطعی و قاطعی درباره‌ی معرفت نمی‌تواند بدهد (کهون، ۱۳۸۵: ۲۳۳-۲۳۲). اشتراوس نیز باور دارد که علم سیاست جدید دیگر نسبت به سؤال درباره بهترین نوع حکومت یا بهترین نظم سیاسی توجهی ندارد. در عوض علم سیاست عمدتاً به پرسش‌هایی توجه دارد که برای فلسفه سیاسی کلاسیک از اهمیت کمتری برخوردار است و آن مسأله‌ی توصیف اثبات‌گرایانه است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۷۶-۷۷). از طرفی اثبات‌گرایی ضرورتاً در دام تاریخ‌گرایی گرفتار می‌شود؛ زیرا برای فهم واقعیت اجتماعی نمی‌توان

و همین امر به ردّ و طرد تفکر فلسفی منجر شده است. هوسرل از این نوع روش‌شناسی مبتنی بر مذهب اصالت علم به شدت می‌پرهیزد. «نه تنها فلسفه که تمامی تمدن ما به عنوان یک کلیت، دیگر نخواهد توانست ارجی برای اعتبار اصول آغازین و دستاوردهای علوم موجود قائل شود» (Velkley, 1987: 872). از نگاه اشتراوس نیز، بحران تجدد خود را در این واقعیت متجلی می‌کند که انسان جدید غربی دیگر نمی‌داند به دنبال چیست؟ تا چند نسل گذشته، این مطلب از بدیهیات تلقی می‌شد که انسان می‌تواند درست و نادرست، نظم عادلانه، خیر یا بهترین نظم اجتماعی را تشخیص دهد و در یک کلام اینکه فلسفه سیاسی ممکن و ضروری بود (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۳۸-۱۳۷)؛ اما «امروزه اگر فلسفه‌ی سیاسی کاملاً هم ناپدید نشده باشد، در حال زوال و پوسیدگی است. نه تنها عدم توافق کامل درباره‌ی موضوع، روش و کارویژه‌ی آن وجود دارد، بلکه خود امکان آن مورد سؤال است... اشتراوس در فلسفه سیاسی مدرن سه بحران (اثبات‌گرایی، تاریخی‌گری جبرگرایانه و تاریخی‌گری نسبی‌گرایانه) شناسایی می‌کند که با این وجود تمام امیدها برای احیای تفکر حقیقت‌مدار فلسفی بر باد رفته است» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۵۷).

۳. ریشه‌یابی بحران

هوسرل و اشتراوس تا حدود زیادی در تشخیص ریشه‌های بحران فلسفه سیاسی هم‌آوا هستند و هر دو به اثبات‌گرایی، تاریخ‌گرایی و نسبی‌گرایی به عنوان معضلات فکری بشر در قرن بیستم می‌تازند. البته اشتراوس از ریشه این گرایش‌ها آکادمیک را تیشه می‌زند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۴۴-۴۳ و ۱۳۷۳: ۵۳-۲۷)؛ ولی هوسرل در پی غرس کردن آن‌ها و پیوند زدن میان

همانند علوم طبیعی دستاورد یک جا و یک زمان را به سایر موارد تعمیم داد. «پرسش در مورد ماهیت مقولات سیاسی، توسط سؤال از خصیصه جریان‌های زندگی اجتماعی زمان حاضر و ریشه تاریخی آنها کنار زده شده است و سؤال در مورد بهترین و عادلانه‌ترین نظم سیاسی، به وسیله پرسش درباره آینده احتمالی و مطلوب مورد غفلت قرار گرفته است» (اشتراوس، ۱۳۷۳ ف: ۱۰۷).

۲.۳. حاکمیت روش و تکنیک در مقابل فلسفه و حقیقت محوری

هوسرل هدف علم مدرن را در حل ظاهر بینانه مسائل تکنیکی و عملیاتی خلاصه می‌کند. این روش که معطوف به هدفی - حل نظام‌مند یک وظیفه علمی بی-پایان- بود، قرن‌ها به طرز سودمندانه گسترش یافت، بی‌آن‌که هیچ‌کس فهمی واقعی از معنای بالفعل و ضرورت‌های درونی چنین پیشرفت‌هایی داشته باشد. «از نگاه هوسرل، بشر باید زندگی‌اش را در داشتن یک غایت و فرجام یا هدف یا معنای مبتنی بر خرد و هنجارهای برگرفته از خرد بنگرد. در مقابل او، می‌نویسد که بسیاری از هم نسلی‌های او و یک نسل بعد، یک دشمنی بر ضد علم و خرد ابراز می‌کنند که نشأت گرفته از تجربه‌ی شکست علم و خرد در ارائه‌ی چیز قابل اعتنایی در پاسخ به پرسش‌ها در باب آزادی و معنای زندگی می‌باشد» (Velkley, 1987: 873). از این منظر، آنچه هنوز مفقود است یک بداهت ذاتی بالفعل است که نه فقط بیلانی از کارهای انجام شده و فواید آن‌ها بلکه از استلزامات معنایی -پیش فرض‌ها، مفاهیم، قضایا- که به صورت پنهانی عمل می‌کنند خبر دهد (کهون، ۱۳۸۵: ۲۳۷-۲۳۶). اشتراوس نیز، ریشه‌ی این سطحی‌نگری و عمل‌گرایی را به ماکیاولی برمی‌گرداند (اشتراوس، ۱۳۷۳ ح: ۲۰۱-۱۹۷). از زمان

ماکیاولی به بعد، اهداف عملیاتی و جزئی، اما محتمل و در دسترس، جای اهداف آرمانی و متافیزیکی را گرفته است. در نتیجه، امروزه عالمان اجتماعی، حتی تعهدی نسبت به حقیقت گفته‌هایشان ندارند و می‌گویند حرف ما از این جهت به درد می‌خورد که می‌تواند به عنوان ابزار هر کس را در رسیدن به اهدافش یاری رساند. «از دید اشتراوس» فلسفه سیاسی کلاسیک به فهم ناب و تعقل در طبیعت امور سیاسی می‌پرداخت؛ اما فلسفه سیاسی مدرن در جست و جوی معرفتی است که به انسان در فتح و تسخیر جهان و طبیعت و در پیشبرد علایق و مصالح وی قدرت ببخشد» (بشریه، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

۳.۳. ذهن‌گرایی و دوری از حقیقت امور

از نظر هوسرل از زمان دکارت و گالیله سعی بر این بوده است که واقعیات متنوع و پراکنده را در تحت قوانین ثابت و دقیق ریاضی درآوریم. لذا جهان زندگی در نگاه علمی غایب می‌شود و این در حالی است که پدیده‌ها و جهان واقع توسط خود ما ساخته و درک می‌شوند، نه این‌که مستقل از احساسات، نیازها و برداشتهای ذهنی و تاریخی ما طبق فرمول‌های ثابت ریاضی عمل کنند. جهان علمی جهانی مصنوعی است نه جهان واقع. لذا باید با ابزارهای پدیدارشناسانه آن را تحلیل نمود (کهون، ۱۳۸۵: ۲۳۴-۲۳۵).

«نتیجه دیگر این دوری از واقع بینی و درک انضمامی آنست که تعلّم و تفلسف در جایی خارج از متن زندگی و در تخصص افراد منزوی در مدارس و آزمایشگاه‌ها خلاصه شود؛ در حالی که، هر کس باید فیلسوف زندگی خویش شود و اندیشیدن کاربردی، هدفمند و در عین حال بی‌طرفانه و خالصانه را در تمام صحنه‌های حیاتش تجربه نماید» (Velkley, 1987: 871).

اشتراوس نیز بر این باور است که علم امروزی، در زیر خروارها نظریه خودساخته و بی ارتباط با واقعیات

در ادامه از منظر این دو اندیشمند، راهکارهای تفکر صحیح فلسفی که به بازسازی الگوی حقیقت می‌انجامد، بیان می‌شود.

۱. الف) اشتراکات^۲

۱. جستجوی کلیت پدیده‌ها

در پدیدارشناسی هوسرل با ذوات ثابت کار داریم و ذوات ویژگی‌های ضروری و ثابت پدیده‌ها هستند. اساساً ویژگی پدیدار آن است که از طریق تعلیق وجود یا اپوخه (Epoch) نمایان می‌شود. تعلیق وجود دو معنی دارد: جنبه‌ی مثالی معنای اول این تعلیق است؛ پدیدارشناسی روی مثال‌ها تأمل می‌کند و ویژگی‌های ثابت و ضروری آن مثال را بررسی می‌کند. در تحویل مثالی پدیدارشناس وجود فردی و مستقل اعیان را در پراتز قرار می‌دهد و به اعیان به طور صرف به عنوان محتوای آگاهی که شکی درباره‌اش نمی‌شود روا داشت نظر می‌کند (بل، ۱۳۷۶: ۱۸۴). در اندیشه اشتراوس نیز، فلسفه در جستجوی معرفت به کل و امور جهان‌شمول است. معرفت به امور سیاسی بر فرض‌هایی درباره سرشت امور سیاسی مبتنی است، نه تنها فرض‌هایی درباره شرایط سیاسی خاص، بلکه فرض‌هایی درباره حیات سیاسی یا انسانی به طور کلی. انسان نمی‌تواند بدون داشتن مفهومی هرچند تاریک و ابهام‌آمیز از مسائل کلی که همیشه در طول تاریخ با آن سر و کار داشته است، در خصوص مسائل سیاسی در شرایط خاص دریافتی حاصل کند (Tarcov, 1987: 916).

۲. فراروی از ادراکات اولیه

هوسرل خود را پیرو تحصیل‌گرایی می‌داند؛ اما درک اثباتی از واقعیات را منحصر در تجربه حسی و عوارض وجودی پدیده‌های منفرد نمی‌داند. تحویل مثالی این

مدفون شده است. اثبات‌گرایی معرفت ماقبل علمی را ناچیز و بی‌ارزش می‌شمارد؛ درحالی که اساس مطالعات آن بر همین معارف ماقبل علمی بنا شده است. امروزه علم اثباتی از مفاهیم انتزاعی شروع می‌کند و به مفاهیم انتزاعی ختم می‌شود. اما در مقابل «فلسفه سیاسی کلاسیک با تمایزاتی اساسی چون تمایز میان «وضع طبیعی» و «وضع مدنی»، تمایز میان «داده» و «ارزش»، یا تمایز میان «حقیقت» و «ایدئولوژی» یا تمایز میان دنیا یا دنیاهای جوامع گوناگون یا تمایز میان من و ما؛ یعنی تمایزاتی که در حیات واقعی سیاسی ناشناخته و بیگانه بوده، صرفاً از تأملات علمی و فلسفی ریشه می‌گیرد، آغاز نمی‌کرد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۷۸-۷۷).

۴. چاره‌جویی و راهکارها: احیای الگوی حقیقت

براساس چارچوب نظری مورد بحث، در مرحله چهارم باید راهکارهای ارائه شده توسط دو فیلسوف مورد نظر را توضیح داده و مقایسه نماییم. در این راستا هوسرل مدعی بود که پدیدارشناسی (Phenomenology) به عنوان یک نهضت تنها راه صحیح فلسفه‌ورزی است. شاید مؤلفه‌های اصلی این روش فلسفی، را بتوان از تعریف زیر استخراج نمود. «پدیدارشناسی عبارت از مطالعه کیفیت تقوّم و تکوّن جهان در آگاهی است» (دارتیگ، ۱۳۸۴: ۲۰۲). درحالی که اشتراوس راه نجات را در بازگشت به سنت فلسفه سیاسی کلاسیک می‌داند که در یونان باستان و آثار فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو تمثّل یافته است (رضوانی، ۱۳۸۸: ۵۱-۴۹). راهی که هوسرل در پدیدارشناسی می‌پیماید در آغاز، با راهی که اشتراوس در فلسفه سیاسی کلاسیک می‌یابد از هم جدا نبوده، اما در ادامه هوسرل سر از جهان زندگی موناذهای متکثر و متأثر از هم درمی‌آورد، درحالی که اشتراوس جهان طبیعت و ذات اصیل امور را منزل‌گاه حقیقت و علم حقیقی می‌یابد.

وضع تحقیق عقلی رسیده، آیدوس را شهود ذاتی می‌کنیم. در اینجا فقط آگاهی می‌ماند و متعلقاتش که همان ماهیات هستند و در اینجاست که پدیده‌ها را می‌توان به طور مستقیم و بی‌پرده مشاهده نمود و آنها را با زبان خودشان فهمید. «علم پدیدارشناسی، باید قادر باشد تا هر انگاشت و مفهومی را در خود اعتباربخشی مطلق ذهن جستجوگر بنا کند و بنابراین، به حقیقت داشتن هیچ پنداشت یا مفروض حاصل از علوم موجود (از جمله منطق) یا منتج از تجارب عادی قائل نیست (Velkley, 1987:872). اشتراوس هم معتقد است، فلسفه سیاسی کلاسیک به تجربه ماقبل علمی و فلسفی نزدیک بوده؛ لذا طبیعت حیات سیاسی را چنان‌که هست مشاهده می‌کرد و به حقیقت راستین دست یافته بود و لذا درخود مبنایی برای تمایز خیر و شر داشته است. از این منظر هرگونه نگاه راستین و معرفت درست به پدیده‌های سیاسی در گسستی تام از پرده‌هایی است که بین ما و حیات سیاسی فاصله انداخته است. از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفتی اشتراوس، «نمی‌توان از طریق پدیده‌های جهان فعلی به آن فهم اولیه و ماقبل علمی رسید، زیرا جهان ما فعلاً محصول علم است و با تجربه علمی شکل گرفته است.... بازیابی جهان و هستی ماقبل علمی و ماقبل فلسفی ضروری است؛ زیرا آگاهی از آن خود مبنای اجتناب‌ناپذیر کل علوم اجتماعی است» (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

ب) افتراقات

همانگونه که پیش از این آمد، علی‌رغم اشتراک نظر در آرمان‌های اولیه و دغدغه‌ها و ریشه‌یابی و راهکارهای ظاهراً مشترک، تفاوت‌های مهمی در نوع نگاه هوسرل و اشتراوس برای حل بحران حقیقت دیده می‌شود که این تفاوت‌ها نتایج متفاوت و گاه متعارضی در فلسفه

کافی نیست، زیرا علم خود می‌تواند به عنوان کیفیتی نفسانی و تجربی تلقی شود؛ لذا باید ماهیت به عنوان پدیدار مستقیماً به آگاهی محض داده‌شود. در تحویل استعلایی، تمامی احکام مربوط به معارف نظری قبلی در خصوص شیئی رد و تحویل می‌شود و توجه را صرفاً معطوف به متعلق می‌سازیم. در واقع با تحویل مثالی وجود خارجی و با تحویل استعلایی وجود ذهنی اشیاء نادیده گرفته می‌شود و صرف الماهیه شهود می‌شود. به عبارت دیگر، ما همیشه درکی اصیل و بی‌واسطه داریم که با مجموعه‌ای از شنیده‌ها، خیالات و انگاره‌های فردی و اجتماعی مستور شده است و اکنون با کنار زدن این تصورات و تعبیرات غیراصیل، باید به آن دانش بی‌پرده از پدیده‌ها نائل بیاییم (بل، ۱۳۷۶: ۱۹۶). از دیدگاه اشتراوس نیز، هر کس در مورد مفاهیمی مثل انسان، دولت، عدالت و دیگر مفاهیم اساسی سیاست و فلسفه سیاسی افکار و برداشت‌هایی دارد، اما نباید دربند آن‌ها بماند. فیلسوف کلاسیک با طرح پرسش‌ها و گفتگوی دائم سعی دارد تصورات اولیه مخاطب را به تعاریفی پخته و حکیمانه‌تر ارتقاء دهد. «این طبیعت حیات سیاسی است که با ترکیبی از معرفت سیاسی و گمان سیاسی هدایت می‌شود. به همین دلیل زندگی سیاسی همراه است با تلاش‌های کم و بیش منسجم و مجدانه برای نشان دادن معرفت سیاسی به جای گمان سیاسی» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۹-۸)؛ پس گذر از ادراکات اولیه به سوی معرفت سیاسی است.

۳. شهود بی‌واسطه و نگاه راستین به پدیده‌ها

در پدیدارشناسی هوسرل گزاره شهودی، گزاره‌ای است که خود اعتبار بخش (self-validating)؛ باشد. یعنی برای معرفی آن نیازی به چیزی غیر از خودش نباشد. اگر مراحل تعلیق را به خوبی انجام دهیم به

عین و ذهن است. بدین گونه، هوسرل می‌کوشد رخنه بزرگی را که در تفکر دکارت بر اثر قول به تمایز و تباین تام و تمام نفس از بدن و اجسام مادی، و در ادامه قول کانت مبنی بر تمایز بود از نمود، ایجاد شده و از آن‌جا چگونگی بازنمایی و جنبه حکایی تصورات نفس از اعیان خارجی را با مشکل مواجه ساخته بود، پر کند (ریخته‌گران، ۱۳۸۲: ۵۹). به عبارت دیگر «بین بحث نظری مابعدالطبیعی و استدلال علوم تحصّلی باید راه سومی موجود باشد آن راهی است که قبل از هر استدلالی ما را مستقیم در برابر واقعیت قرار می‌دهد و به قول هوسرل ما را به خود اشیاء لقاء می‌دهد» (لیوتار، ۱۳۷۵: ۱۶). با این وصف از یک سو، پدیده‌های معنادار همه در اثر فعالیتِ اِگو (Ego) تولید می‌شوند و از دیگر سو، اِگو با انجام هر عملی که افاده‌کننده معنایی عینی باشد، صفت پایدار جدیدی کسب می‌کند و به صورت محل یا زیرنهادی برای شکل‌گیری اعتقادات و عادات در می‌آید که این روند همبستگی اِگو با زیسته‌هایش آن را به مثابه شخص یا شخصیت تعین می‌بخشد. از طرفی پدیدارشناسی عقل، فقط وجه یا جزیی از پدیدارشناسی آگاهی است که دغدغه‌اش صدق و کذب است. «یعنی وقتی داده‌ی واقعی را به وسیله اپوخه به ابژه صرفاً قصدی تحویل می‌کنیم، محمول‌های موجود و ناموجود (و نیز تعدیل‌های وجهی آن) به همین ابژه قصدی (بنابراین نه به اعیان صرف بلکه به معنای عینی آن‌ها) و محمول‌های حقیقت (صدق) و کذب به عمل قصد و افاده‌ی این معنا مرتبط می‌شوند» (رشیدیان، ۱۳۸۱: ۲۰). البته خود تصدیق و تکذیب نیز، بر پایه بدهات صورت می‌پذیرد و بدهات نیز، یعنی حضور بشخصه در شهود بی‌واسطه. از این رو، اعتبار و صدق و کذب گزاره‌های علمی، بی‌ارتباط با وضعیت من نیستند، هر چند من محض و استعلایی؛ در نتیجه: «هر حقّی [وجاهتی] از بدهات ریشه می‌گیرد و نتیجتاً،

سیاسی به‌جا می‌گذارد. براین مبنای، در این قسمت، ابتدا دو مرحله ویژه پدیدارشناسی هوسرل و سپس دو مرحله خاص در فلسفه کلاسیک که مطلوب اشتراوس است، بیان می‌شود.

۱. حیث التفاتی (Intentionality) ذهن و اصالت آگاهی

هدف از پدیدارشناسی هوسرل، فقط دیدن درست اعیان خارجی نیست؛ بلکه بازیابی خود نیز از همین مسیر ممکن است. پدیدار که عین ماهیت است در طی دو تحویل مثالی و شبه متعالی، در خودآگاهی ما بر ما آشکار می‌شود. اما ادراک، منقّش شدن صورت اشیا در ذهن نیست، بلکه پدیدار شدن و پدید آمدن ماهیات در نفس است. چیز همان است که در آگاهی پدیدار می‌شود و نه خارج و مستقل از آن. براین مبنای، اساس اندیشه هوسرل این بود که ذهن یا شناسنده از جنبه خاصی به سوی عین یا مورد شناخت جهت پیدا می‌کند و این جهت‌یافتگی ویژگی منحصر به فرد «ذهن» است و هیچ چیز در عالم، به جز ذهن از این ویژگی برخوردار نیست. «حیث التفاتی» برای آگاهی یک حیث ذاتی است. از زمان دکارت به این سو، فلاسفه انسان را ذهن‌شناسنده‌ای در دنیایی مرکب از موارد شناسایی می‌پنداشتند. از همین رو، چگونگی بازشناسی انسان از اعیان و اشیایی که پیرامون او انباشته شده است، به موضوع اساسی تفکر فلسفی بدل گشت. هوسرل نیز پایه‌ی علم یقینی خود را در همین تفکر دکارتی و مابعدالطبیعه حضوری می‌جوید، البته به نحوی که آزاد از سبق ذهن‌ها و تمایلات ماقبل فلسفی باشد. در واقع، پدیدارشناسی با یافت و وجدان نفس آغاز می‌شود و این نیز به خودی خود محصل نمی‌شود؛ بلکه از طریق دیدار شهودی ذوات میسر می‌گردد. پس از آن‌جایی که کون التفاتی واجد دو جنبه عینی و ذهنی است، لذا آگاهی، ضامن عینیت شناسایی و حافظ رابطه

منشأش را در خودِ ذهنیت استعلایی ما پیدا می‌کند. هر تکافو و مطابقت قابل تصور، به عنوان تصدیقی متعلق به ما ظاهر می‌شود و سنتزی است که به ما تعلق دارد و بنیان استعلایی نهایی‌اش را در ما پیدا می‌کند» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۰۶). اما اشتراوس در مقابل این نوع تفکرات اومانستی که همچون سایر نحله‌های فلسفی و علمی مدرنیته در پدیدارشناسی نیز موج می‌زند و انسان را محور همه چیز، حتی ظهور و شناخت پدیده‌ها می‌داند، از منظر کلاسیک، انسان را صرفاً موجودی از موجودات عالم می‌داند که علی‌رغم موقعیت ویژه، بر بسیاری از امور کنترلی ندارد. در نتیجه در این نگاه: «[فلسفه سیاسی کلاسیک] کوششی است برای وضوح بخشیدن به آنچه قبلاً سرشت طبیعی اندیشه‌ی سیاسی نامیده می‌شد. منظور از طبیعی در این جا نقطه‌ی مقابل امر صرفاً انسانی است. یک انسان در صورتی طبیعی تلقی می‌شود که توسط طبیعت هدایت شود نه توسط قراردادها، عقاید موروثی یا سنت‌ها چه رسد به هوس‌های ناگهانی» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۸-۲۷). در نهایت باید گفت؛ رگه‌هایی از همان سوژگی که هوسرل از آن انتقاد می‌کرد، به واسطه‌ی تأکید او بر جستجوگری ذاتی انسان و حیثیت التفاتی ذهن، در نوشته‌هایش دیده می‌شود. تحت فشار ناشی از این نگرش، او به سمت تفکری با محوریت مفهوم "زیست-جهان" روی آورد که در اینجا به بیان آن می‌پردازیم.

۲. آگاهی بین‌الذهانی و زیست جهان مشترک

با نظر به آنچه گفتیم هوسرل از پدیدارشناسی استعلایی، به پدیدارشناسی تکوینی می‌رسد که در آن فاعلان شناسایی خود در مراوده و توافق دائم و مکرر در شناسایی ماهیات پدیده‌هایند. بنابراین ما در یک عالم بین‌الذهانی، میان فاعلان شناسایی به سر می‌بریم؛

[یعنی علمی بودن یک چیز به فهم توافقی افراد باز می‌گردد. من «انضمامی» که در ضمن تمامی پدیدارها در آگاهی ما متبلور می‌شود به شناسایی «من محض» منجر می‌شود. اما متوجه می‌شویم که من‌های دیگری نیز هستند که روی خود کنترل دارند، و همان‌طور که وجود آنها در ذهن من درک و معنا می‌شود، وجود من نیز در ذهن آنها معنا دار تواند بود. لذا این تأثیر و تأثر بین‌الذهانی زمینه بنیادی اشتراک طبیعی آدمیان و وسیله‌ی شکل‌گیری زیست-جهانی مشترک است و این به نوبه‌ی خود اساس زندگی فرهنگی و تاریخی انسان‌ها را می‌سازد. عینیت و وجود هر چیز، تنها در تحت قواعد و ساز و کارهای این جهان زندگی مشترک مفهوم دارد. اشتراک نامحدودی از موناها: بین‌الذهان استعلایی (بل، ۱۳۷۶: ۳۴۴). پس از نظر هوسرل حقیقت، فقط به معنای انطباق با واقعیت نیست بلکه به سازگاری آن قضیه با دیگر قضاها و حتی بالاتر با سایر قضاها بین‌الذهانی، بستگی دارد. بدین ترتیب هوسرل مدعی می‌شود که در یک عمل قصدی اجزاء باید با هم سازگار باشند. از این جا مفهوم «افق انتظارات» مطرح می‌شود و هوسرل کلمه‌ی «هورایزن» (Horizon)، به معنای افق را به کار می‌برد و آن بدان معنی است که هر عمل قصدی یا هر مجموعه اعمال قصدی یک افق ایجاد می‌کند. معنی فهم‌پذیر بودن، درستی و حقانیت نیست، بلکه فقط فهم‌پذیری و عقلایی بودن است. این معقولیت، امکان پیش‌بینی اعمال دیگران رابه دنبال دارد. بدین ترتیب، تحلیل قصدی، یعنی آشکارکردن معیارهای انسجام اعمال قصدی، به کمک تأمل مثالی، روی ماهیت این اعمال یا روی ویژگی‌های ضروری و ثابت این اعمال. «این جاست که تدوین گرامر رفتارهای آدمی و درک مکنونات درونی آن‌که هرگز در معرض نگاه مستقیم ما قرار نمی‌گیرد، به کانون تأمل و تلاش‌های علوم انسانی به عنوان علومی تفسیرگر رفتار

داشته باشد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۴۷). البته در این میان عده‌ای از متفکران، به روش فردگرایانه و عده‌ای دیگر جمع‌گرایانه، خواست و کنش انسان را جایگزین طبیعت و حقیقت طبیعی نموده‌اند. اما فلسفه کلاسیک، درست در نقطه مقابل این سنت مدرن که هوسرل نیز بدان تعلق دارد، طبیعت را خارج از اختیار و اهداف و اعمال بشر و ملاک حقیقت و حقایق می‌داند. «برای هر طبیعت یا ماهیتی خاص، کمالی ویژه وجود دارد و برای انسان نیز، کمالی خاص وجود دارد که آن را سرشت یا ماهیت آدمی، به عنوان حیوانی منطقی و اجتماعی تعیین کرده است... انسان شأن و مقام خود را در نظمی دارد که خود موجب تشکیل آن نشده است... طبیعت ما به صورت‌های گوناگون در اسارت است (ارسطو) یا ما بازیچه‌ی خدایان هستیم (افلاطون)... معنی این گفته آنست که زندگی در چارچوب پاره‌ای از محدودیت‌ها باید طی شود و فضیلت اساساً اعتدال است» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۴۴).

۴. تفکر آزاد و مستمر در باب حقیقت مطلق

بر خلاف آنچه در ابتدا انتظار می‌رود، اشتراوس بسته اعلام کردن درهای علم و فلسفه را نمی‌پذیرد. در واقع هرچند هدف از فلسفه و علم جستجو در باب پاسخ‌های قطعی و همیشگی به مسائل غایی و همه‌جایی است، اما از آن‌جا که کل از چنگ ما می‌گریزد، معرفت یک‌جا به آن از عهده بشر بر نمی‌آید. از نگاه اشتراوس، علم به جهل با جهل یکی نیست. علم به جهل، علم به سرشت دیرباب و گریزپای حقیقت یا کل است. «این دریافت، از عمیق‌ترین تنش‌های انسانی است که به سفارش او، مبنی بر نیازمندی ما به میانه‌روی در انتظارات سیاسی یا اخلاقی یا مذهبی مان می‌انجامد. «بشر هرگز نمی‌تواند جامعه‌ای آزاد از تناقضات ایجاد کند» (Tarcov, 1987:934). این

بشری تبدیل می‌شود» (رشیدیان، ۱۳۸۱: ۲۷، ۲۶). علی‌رغم برائت هوسرل از سوژه‌محوری و ذهن‌گرایی حداکثری در علم، تفکر کلاسیک و مدافع آن در عصر حاضر یعنی اشتراوس، این امر یعنی ریشه‌یابی امور در دنیای بین‌الذهانی را برآمده از نوعی انسان‌گرایی افراطی دانسته و صحت و حقایق امری را در ذات آن، صرف‌نظر از جهت‌گیری‌ها و داوری‌های اجتماعی و تاریخی می‌داند. لذا در این تفکر، ملاک تشخیص نظام سیاسی خوب، رجوع به عقاید مردم یا قوانین و رسوم یا اقتدار الهی نیست؛ بلکه در این امر فلسفه سیاسی با عادلانه‌ترین نظمی سر و کار دارد که به حکم طبیعت و به مثابه امری طبیعی عادلانه‌ترین نظم است. لذا نگرش سنتی، بر این فرض بنا شده بود که اخلاقیات چیزی با محتواس؛ اخلاقیات، هر قدر هم در امور دولت‌ها یا کشورها بی‌اثر باشد، نیرویی در روح آدمی است. بر خلاف آنچه ماکیاولی می‌گوید خیر عموم، در چارچوب فضایل تعیین می‌شود و نه بالعکس. منظور از خیر عموم اهدافی است که عملاً توسط تمام جوامع دنبال می‌شود. این اهداف عبارتند از: آزادی از سلطه بیگانه، ثبات و حکومت قانون، کام‌یابی، شکوه و جلال و فرمانروایی (اشتراوس: ۱۳۷۳: ۵۱-۵۰).

۳. طبیعت امور و هماهنگی با آن

از دیدگاه اشتراوس؛ علم در عصر جدید، قدرت انسان برای چیرگی بر طبیعت است و انسان طبیعت را به پرسش می‌کشاند. براین اساس، آدمی بسیار بیش‌تر از پیش، به عظمت قدرت خود معتقد شده تا آن‌جا که باور دارد نه تنها می‌تواند امور انسانی فاسد را به امور انسانی غیر فاسد تبدیل کند؛ یعنی بر شانس مسلط شود؛ بلکه گویی تمام حقیقت و معانی از آدمی نشأت می‌گیرد و این حقایق و معانی آن‌گونه نیستند که در ذات نظم سپهری جهان بوده و مستقل از فعالیت بشری وجود

دوگانگی و جمع اضداد در فلسفه سیاسی اشتراوس و مریدان فکری او به وضوح دیده می‌شود. لذا قرارداد نام اشتراوس در زمره محافظه‌کارانی که «ثبات اجتماعی و تمامیت‌خواهی سیاسی» را پشتیبانی می‌کنند، امری دشوار است. به بیانی، «میراث سیاسی اشتراوس، توسط کسانی با نام «نومحافظه‌کار» گسترش یافت که به طور هم‌زمان، گسترش آزادی و ایجاد قوانین اجتماعی نسبتاً پایداری را که بسیاری از انواع رفتارهای اجتماعی را کنترل می‌کنند، مد نظر دارند... برای اشتراوس توجیه این دو نیرو [متضاد]، متکی به این اعتقاد است که یک نظم اجتماعی به وضوح به یک سری عقاید گسترده و قابل فهم درباره درست و غلط بستگی دارد و این که اگر این باورهای محدودکننده نباشد، حجم بیشتری از آزادی توسط فیلسوف‌های ستاینده آن سلب می‌شود» (V. McAllister, 1995: 271).

نقد و بررسی

هوسرل و اشتراوس هر دو با توجه به بحران حقیقت در فلسفه و فلسفه سیاسی به دنبال پایه‌ریزی نظامی فلسفی بودند که طرحی دقیق، کلی و پایدار برای تلاش‌های علمی و معرفتی به دست دهد. قرار است که این نظام فلسفی توانایی پاسخ‌گویی به هر مسئله‌ای خصوصاً، مسائل اساسی، نهایی و عمیق را در اندیشه سیاسی داشته باشد. در این مسیر، برنامه‌ی فلسفی هوسرل دارای عناصر و لوازمی همچون فراروی از جزئیات و ظواهر، ادراک کلیات و ذاتیات، شهود بی‌پرده و التفات مستقیم نسبت به پدیده‌هاست که به موازات آن، در فلسفه سیاسی کلاسیک که مطلوب اشتراوس است، همین موارد نیز به چشم می‌خورد. با این همه، راهی که هوسرل در ادامه می‌پیماید، از مقصد اشتراوس جدا می‌گردد. هوسرل به‌رغم تحسین فلسفه در یونان باستان و اروپای عصر رنسانس و سودایی که

پویندگان حقیقت در تاریخ غرب داشته‌اند، حرکتی رو به پیش داشته و رؤیای بازسازی بنیانی مستحکم را، برای ادعاهای روشن‌گرانه و هدایت‌گرانه مدرنیته بشر قرن بیستم در سر دارد؛ نه توقف در آموزه‌ها و مدعیات تاریخی پیشینیان. با این حال باید گفت، جنبش پدیدارشناسی که او آغاز می‌کند به چیزی فراتر از بازسازی یا تکمیل پروژه روشن‌گری منجر می‌شود. بسیاری از نویسندگان کار او را انقلابی در فلسفه و پایان بخش و یا آغازی بر پایان فلسفه مدرن دانسته‌اند. (Velkley, 1987:870) در نتیجه، پدیدارشناسی تکوینی هوسرل مبنایی برای بسیاری از نظریات در فلسفه‌ی علم شده است؛ زیرا اولاً این‌که داده‌های مشاهدتی همگی گران‌بار از نظریه و ذهنیت مشاهده‌گر هستند. ثانیاً این اثرپذیری انفرادی و شخصی نیست، بلکه نوعی آزمون‌پذیری و درک بین‌الذهانی مورد نیاز است. از این رو، هوسرل ناچار در اواخر عمر به این موضع کشیده می‌شود که معیارهای معناساز دچار پویس‌های تاریخی‌اند و در متن زندگی انسان‌ها تحول می‌یابند. «او نقطه عزیمت خود را بر مبنای معرفت‌شناسی دکارتی قرار داده و... اما در نهایت پی می‌برد که این تلاشی بی‌سرانجام است. در آثار پایانی خود این اندیشمند ناگزیر، به سراغ زیست-جهان یا زندگی روزمره به عنوان عنصری اساسی در شکل‌دهی به «من» می‌رود. اکنون دیگر نمی‌توان فرد را مستقل از جهان انگاشت. به عبارت دیگر من و جهان، اعم از اجتماعی یا طبیعی، دو پدیده تفکیک‌ناپذیریم» (خالقی، ۱۳۸۵: ۱۸). به بیان دیگر، از آن‌جا که عمارت پدیدارشناسی، بر زمین آگاهی و ذهنیت مطلق انسان‌ها، آن‌هم با مواد موجود در یک جهان اجتماعی و بین‌الذهانی پی‌ریزی می‌شود، آن‌چه بنا می‌شود، پایگاهی می‌شود برای نوعی تاریخ‌محوری و نسبی‌گرایی فرهنگی و زبانی. «وقتی هوسرل علیه آموزه اصالت تاریخ اعتراض می‌کند و

سوژگی در پدیدارشناسی هوسرل انتقاد نموده است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۲۶). اما به خوبی می‌توان دید، چرخش‌هایی که هوسرل در تفکر فلسفی در ابتدای قرن بیستم ایجاد نمود، بازتاب‌هایی اساسی در رویکرد و نظریه‌ی سیاسی بر جا گذاشته است. درباره‌ی فوکو کفایت تحول معرفت‌شناسانه هوسرل در باب علم را با تحول وجودشناسانه فوکو، در باب قدرت مقایسه کرد. همان‌گونه که هوسرل به عنوان یک فیلسوف، شناخت و شناسایی را امری نه منحصر در افراد خاصی چون فلاسفه و محصور در تجارب علمی انباشتی، بلکه امری اجتماعی و شهودی می‌داند، امروزه بسیاری از محققان تمایل دارند قدرت و امر سیاسی را در تار و پود حیات اجتماعی انسان‌ها و در لابلای علایق و تصمیمات و کنش‌هایشان دریابند. قدرت و سیاست در تمامی صحنه‌های حیات انسانی، در جریان مدام و متلاطم است و اگر قرار بر تعیین‌کنندگی باشد، باید از پایین به بالا حرکت کنیم؛ یعنی دغدغه‌ها و تکاپوهای روزمره، در مسائل جنسی، جسمی، پنداری، رفتاری و... ساختار قدرت در جامعه را نشان می‌دهند. هوسرل به خصوص در نظریات آخر عمرش، از عقل محض به عقل غیرمحض (عملی)؛ یعنی اندیشه و معرفتی که در صحنه جامعه و عرصه زندگی شکل می‌گیرد روی می‌آورد و به همین قیاس فوکو نیز قدرت را از سریر سلطنت و جایگاه حاکم به شبکه‌ای از روابط و کنش‌های معمول و مندرج در متن زندگی انسان‌ها می‌کشانند. همان‌گونه که در تفکر هوسرل، حقایق نه در ارتباط انتزاعی با واقعیات؛ بلکه در سازگاری با دیگر قضایای معتبر و قواعد مورد پذیرش به وجود آمده و دوام دارند، در فلسفه سیاسی قرن بیستم، سیاست و قدرت معنای نهایی ندارند. همانطور که حقیقت و معرفت در نزد هوسرل نه یک‌باره، بلکه در جریان بده و بستان‌های مونا‌های مختلف شکل گرفته و موقتاً

خواستار آن است که فلسفه یک علم متقن باشد، در صدد تعریف حقیقتی بیرون از تاریخ نیست؛ بلکه برعکس، در مرکز فهم خویش از حقیقت باقی می‌ماند. حقیقت چیزی بی‌زمان و متعالی نیست بلکه در جریان سیوروت زیست می‌شود» (لیوتار، ۱۳۷۵: ۱۱۵). او معتقد بود که با تحلیل یک افق، ما به یک سلسله معیارهای ازلی و ابدی و ضروری درباره‌ی اعمال آدمیان می‌رسیم، اما انتقاد این است که خیر، ما در افق یک فرهنگ و زبان خاص و زمان خاص به معیارهای خاصی می‌رسیم، نه معیارهای ازلی و ابدی. «هوسرل سرانجام چون هر چه بیشتر پی‌برد که پدیده‌شناسی نه فقط گریزناپذیرانه کل‌گرا شده؛ بلکه خود را به دانش‌رشته‌ای بدل کرده که نتایجش هرگز نمی‌تواند از منطقه‌ای بودن تاریخی و فرهنگی بیشتر باشد. آرمان فلسفه به عنوان تنها «علم مطلقاً دقیق» که توصیف مطلقاً وفادارانه ذات خود چیزها باشد به‌درستی ناسازگار با دیدی نمود که طبق آن ... فهم فلسفی نیازمند فهم نیروهایی تاریخی است که کل یک تمدن را شکل می‌دهند» (بل، ۱۳۷۶: ۴۰۱). این نگاه جدید به معرفت انسان، به عنوان یک معرفت تاریخی و فهم متقابل اجتماعی، اثر خود را در فلسفه سیاسی قرن بیستم می‌گذارد. در این فلسفه سیاسی، مفاهیمی چون قدرت، دیگر دارای یک ذات ثابت و طبیعی نیست و حتی دیگر یک وسیله‌ای مکانیکی در دستان صاحبان آن نیستند بلکه مفاهیمی اجتماعی است که در زندگی روزمره انسان‌ها و مظاهر آن، همچون زبان به صورت متکثر و متقابل در فعل و انفعال و انعطاف است. به وضوح، ویژگی‌های معرفت‌شناسی پدیدارشناختی هوسرل را در نظریات سیاسی کسانی چون فوکو به خوبی می‌توان ردیابی کرد. هر چند مدعی نیستیم. فیلسوفانی چون فوکو، یکسره متأثر از اندیشه‌های هوسرل هستند و فوکو خودش به صراحت از غلظت

تثبیت می‌شود، رقابت برای قدرت نیز امری همیشگی است که در بستر تنازعات و غیریت‌سازی‌های گفتمانی که هیچ‌گاه به طور کامل تثبیت نمی‌شوند شکل می‌گیرد. به علاوه، باید گفت امروزه سیاست و قدرت مطلوب شأنی والاتر از آن‌که منشأ مادی و روانی داشته باشد، ندارد؛ بلکه هم‌چنان که به شناسایی تن و روان خود در ضمن تجارب پدیدارشناسانه می‌پردازیم، قدرت نیز نه در عرصه ماورایی و خلاً که در خلال تلاش‌ها و ماجراجویی‌ها و تغلبات جسمی و تن محورانه خودنمایی می‌کند. بالاخره باید گفت، همان طور که معرفت نه گواه بر حقایق و عینیت مستقل یک گزاره، بلکه صرفاً به معنای پذیرش و اعتبار آن در یک سلسله گزاره‌های نیت‌مند آدمیان است، مشروعیت قدرت نیز برخاسته از یک پایگاه متعالی و فیصله‌بخش نیست. مشروعیت، جزئی از ساختمان وجودی قدرت است و به صورت مداوم آن را تولید کرده و توسط آن تولید می‌شود (خالقی، ۱۳۸۵: ۳۳۰-۳۲۹)

خلاصه این‌که نتیجه‌ی بلافصل این رویکرد جدید فلسفی، گرایش به سمت نوعی گفتمان‌محوری و عمومی‌ساختن فهم امور سیاسی و روابط قدرت در دانش سیاست است (Velkley, 1987:874). این‌گونه است که فوکو قدرت را در بستر حیات و تعاملات یا تعارضات روزانه و همه‌جا حاضر می‌بیند، هابرماس تفاهمات بین‌الذهانی و عقلانیت انتقادی مستمر و تاریخی را مبنای سیاست قرار می‌دهد، دلوز از نوعی روزمرگی فلسفه سیاسی دم می‌زند و لاکلائو امر سیاسی را در شبکه‌ای از وقته‌ها و عناصر متغیر و دائماً درگیر می‌نگرد. اشتراوس خود این مسأله را به‌خوبی تشخیص داده است. او در ضمن اشاره به تلاش برای نفی مکتب تاریخی سده نوزدهم توسط مخالفان ظفرمند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۷-۱۰۶) مطرح می‌کند که آنان یک فلسفه غیر تاریخی را جایگزین نکردند؛ بلکه

آن را با صورتی از تاریخی‌گری «پیشرفته تر» و «پیچیده تر» عوض کردند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۷). او در ادامه هر چند نامی از هوسرل نمی‌آورد، اما به اندیشه‌های او می‌تازد:

«شکل‌های فکورانه‌تری از تاریخی‌گری می‌پذیرند که سؤالات جهان‌شمول فلسفه سنتی را نمی‌توان نادیده گرفت. با وجود این آن‌ها ادعا می‌کنند که هر پاسخی به این سؤالات و هر کوششی برای تبیین یا بحث در مورد آن‌ها و در واقع هرگونه صورت‌بندی دقیقی از آن‌ها به‌ناچار تابع شرایط تاریخی است، یعنی مبتنی بر شرایط خاصی است که در آنها ارائه شده است» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۰۸) و «بدین ترتیب حرف اصلی تاریخی‌گر این می‌تواند باشد که تناقضی گریزناپذیر میان هدف فلسفه سیاسی و سرنوشت واقعی آن وجود دارد، بدین معنا که فلسفه همواره خواهان ارائه پاسخ‌های غیرتاریخی به پرسش‌های فلسفی است اما همیشه تحت شرایط تاریخی باقی می‌ماند» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۲۵-۱۲۴). نسبی‌گرایی در باب حقیقت که از فلسفه هوسرل برمی‌خیزد، در صحنه عمل اما، نتیجه‌ای جز محافظه‌کاری بدبینانه در عرصه سیاسی به بار نمی‌آورد و اشتراوس از این نقطه ضعف غافل نبوده است. پدیدارشناسی امری کاملاً توصیفی است؛ توصیف ذوات، آن‌هم ذواتی که در شبکه‌ای از جهت‌گیری‌ها و کنش‌های روزمره افراد شکل می‌گیرد؛ لذا با زبان و بیان ارتباط نزدیکی دارد. «برای پدیدارشناسی قصدی وجود ندارد مگر آن‌که همان خود مبدأ حرکت به سوی افق‌های غیرقابل پیش‌بینی است؛ یعنی همان چیزی که جز توصیف به نظر نمی‌آید» (دارتیگ، ۱۳۸۴: ۱۸۳). از این‌رو دغدغه‌های عملی و ترجیحات ارزشی مورد غفلت خواسته یا ناخواسته فیلسوفانی چون هوسرل قرار می‌گیرد و فلسفه سیاسی به اسمی بی‌مسما و اندیشه‌ای خنثی تبدیل می‌شود. «در

حتی هایدگر برای پرهیز از ذات‌گرایی از عنوان «دازاین» به جای «انسان» استفاده کرد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۲۵). از همین‌رو، کسانی مانند فوکو در کنار محافظه‌کاران سنتی نو محافظه‌کاران نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر، آن‌ها هر دو معرفت‌عینی و علمی را ممکن نمی‌دانند و هر معرفتی را در بستری فراگیر و مربوط به زمینه‌هایی خارج از کنترل فرد مربوط می‌دانند. بر این اساس، پیدایش نظام سیاسی کاملاً جدید و نظریات سیاسی منفصل از پیش‌زمینه‌ها ممکن نیست (بشیریه، ۱۳۸۳: ۳۰۱، ۳۰۰). در طرف مقابل، به‌نظر می‌رسد لئو اشتراوس نیز هنوز نتوانسته است به انتقاداتی از این دست که فلسفه کلاسیک بسیار ساده و ابتدایی به قضایا نگاه می‌کند و عوامل متعدد فرهنگی، اجتماعی و تاریخی را نادیده می‌گیرد، به راحتی پاسخ دهد و به ناچار چنین می‌گوید: «هنوز ثابت نشده است عقل انسان توانایی حل تعارضات ارزش‌ها را ندارد. نمی‌شود با برخوردن به چند مشکل در بررسی ارزش‌ها صورت مساله را پاک کرد» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۲). اما آیا می‌توان تشکیکات و تناقضات اساسی در فلسفه سیاسی سنتی را این‌گونه رفع نمود؟ این‌که اشتراوس توانسته است فروتنانه و با نگاهی احتمالاً پدیدارشناسانه-یا دست‌کم متأثر از پدیدارشناسی- به دنیای معرفت‌فلسفی کلاسیک قدم گذاشته و آن را چنان توضیح دهد که گویی افلاطون در سده بیستم از خود دفاع می‌کند، کاری شایسته است. لیکن این به تنهایی دردی از دردهای بشر امروز دوا نمی‌کند. هر قدر که اشتراوس بر زنده و مسئله‌محور بودن فلسفه سیاسی کلاسیک مهر تأیید می‌گذارد، خود به همان میزان در ارائه اندیشه‌ای دغدغه‌مند و درخور فضای سیاسی و اجتماعی جامعه‌اش ناموفق بوده است و شاید به خاطر این بیگانگی با معضلات و ترجیحات بشر معاصر است که چندان مورد اعتنا و خوش‌بینی واقع

خصوص فلسفه کفیست که آثار چهار فیلسوف برتر چهل سال گذشته-برگسون، وایتهد، هوسرل و هایدگر- با آثار هرمان کوهن، فیلسوف نوکانتی مقابله گردد تا معلوم شود که فلسفه‌ی سیاسی چطور سریعاً و کاملاً بی‌اعتبار شده است» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۲). این محافظه‌کاری فلسفی، در آراء کسانی مثل هایدگر که از هوسرل تاثیر پذیرفته‌اند، تشدید گردیده و در اندیشه سیاسی بسیاری از پسا-ساختارگرایان و پست مدرنیست‌ها به خوبی منعکس شده است. اگر معرفت و حقیقت جز در تب و تاب منازعات، توافقات و یا مراودات عادی و روزمره و ریشه‌دار در واقعیات عینی انسان و جامعه، پدید نمی‌آید و بستری ماورایی برای آن متصور نباشیم، پس مفاهیمی چون قدرت و سلطه نیز به همین نحو، تفسیر خاص جامعه و تاریخ خود را دارند و جدایی از آنها و نگاهی فرا زمانی از افق‌اعلی به عناصر و روابط قدرت، خیالی باطل است و همین دیدگاه امکان هرگونه ایدئولوژی و اقدام کلی و موثر در باب آزادی‌ها و آرمان‌های سیاسی را سلب می‌کند. «به ادعای فوکو مفهوم کلی و جهان‌گستر حقیقت، چیزی جز فریب یا توهم نیست. حقیقت همواره مشخص و محلی و وابسته به شرایط ویژه است. جامعه‌ی انسانی بر نظام قدرت استوار است و سرنگون کردن یک نظام اجتماعی چیزی نیست جز گذار از یک نظام قدرت به نظام دیگر. از آن‌جا که هر نظام قدرت تعبیر ویژه خود را از حقیقت دارد، پس گریز از قدرت به آزادی خوش‌خیالی محض است» (حقیقی، ۱۳۸۱: ۲۰۹). وارثان پدیدارشناسی حتی به همان مقداری که هوسرل برای ذهن آگاه انسان در کشف بی‌طرفانه و تعاملی حقایق نقش قائل شده بود، ظنین شده و اساساً در پی برافکندن هرگونه سوژگی در تاریخ برآمده و بالاتر اینکه، خود تاریخ و زمان را نیز، اثرپذیری و تحوّل وجود بی‌استقرار انسان دانسته و

نمی‌شود. در واقع، در نقطه‌ی مقابل هوسرل که در عوض تکمیل عهد فلسفه و علم حقیقت‌بنیاد، آن را شخم می‌زند و ناخواسته تخم فلسفه‌ستیزی و حقیقت‌گریزی می‌پاشید، اشتراوس چنان به صورتی خاص و ابتدایی و طبیعی از فلسفه می‌چسبد که عملاً آن را به عنوان تلاشی بیهوده از حیز انتفاع و توجهات علمی انداخته در دام طبیعت محبوسش می‌سازد. به بیانی:

«کوشش‌های اشتراوس و ووگلین نمونه‌هایی چند از منطق فشار و تفسیرهای تحمیلی [مدرنیته] را آشکار می‌سازد، اما داستان [نارسایی‌های مدرنیته] خیلی مشکل نبود. جالب‌تر از چالش این دو متفکر، این است که پاسخ یا واکنشی به جهان مدرن ارائه دهند. آن‌ها شکست خورده‌اند؛ چرا که مبارزات آن‌ها تا کنون نتوانسته است پاسخی آسان و منسجم به‌بار آورد... وانگهی کسی که به تفکر اشتراوس عادت کرده است، مشغولیتش به افلاطون حقیقتاً او را از این‌جا و اکنون دور می‌برد و تحقیق مداوم او برای پاسخ‌ها، نه به یک پاسخ؛ بلکه به پرسش‌های مشغول‌کننده‌تری منجر می‌شود» (McAllister, 1995: 260- 261). از طرفی، در حالی که اشتراوس مخاطبان‌ش را از تحلیل‌های وسوسه‌انگیز و جذاب تاریخ‌گرایانه منع می‌کند، گفته می‌شود، پرداختن وی به آثار فلاسفه کلاسیک و نقد دائمی فلاسفه سیاسی عصر جدید خود، آکنده از محتویات و فنون تاریخی است. هر چند اشتراوس، پژوهش‌های تاریخی خود را از جنس تاریخ‌گرایی نسبی‌گرایانه یا پیشرفت‌گرایانه متمایز می‌کند و دلیل روی آوردن به آن را ضرورت‌های مقطع زمانی خودش و این که راهی برای مبارزه با تاریخ‌گرایی جز از طریق تاریخ‌گرایی نیست، بیان می‌کند (Tarcov, 1987: 910-911)؛ با این همه، برجسب تاریخ‌گرایی چنان به اشتراوس خورده است که رجوع

مکرر وی به تاریخ اندیشه‌ها و تحلیل تاریخی را نشان‌گر شکست پروژه تاریخ‌ستیزی‌اش در عمل می‌داند. اصرار وی، مبنی بر همسان‌سازی کامل محقق با اندیشه و محیط فیلسوفان باستان ما را از وضعیت عالم کنونی به کلی دور می‌برد، چیزی که وی ابایی از ابراز آن ندارد. «او هنگامی که به مطالعه فلسفه گذشته می‌پردازد، باید بداند که قدم به مسیری گذاشته که پایانش کاملاً از او پوشیده است: احتمال ندارد که او به ساحل زمانش برگردد، همانند کسی که آن را ترک کرد» (رضوانی، ۱۳۸۸: ۵۱). به‌علاوه، هرچند، در نظر اشتراوس، در مسیر رسیدن به یقین کامل و معرفت مطلق، همیشه در میانه‌ی راه به سر می‌بریم و همین هدف داشتن و حرکت کردن خود مطلوب است. اما به نظر می‌رسد، طبیعت‌گرایی مد نظر وی به نوعی تفکر بسته و سستی می‌انجامد که نه تنها با آرمان‌های اجتماعات انسانی و تنوعات فرهنگی و تاریخی انسان کنونی جور در نمی‌آید؛ بلکه مبنای امور را طبیعت مادی می‌سازد و اگر این‌گونه باشد، دیگر نمی‌توان از فضیلت سخن گفت و به تعبیر معلم ثانی «...پس آنچه در طبیعت است عدل است، پس آنگاه عدالت یعنی غلبه و چیرگی... پس از موارد عدل طلب عبودیت و به بردگی کشاندن قاهر مقهور راست و هر عملی که مقهور به نفع قاهر انجام می‌دهد نیز عدل است و تمام این‌ها عدالت طبیعی است» (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۵۳-۱۵۲). چه بسا، این که اشتراوس را در زمره محافظه‌کاران اقتدارگرا به شمار می‌آورند، ناشی از قصور خود وی باشد تا حدی که «تقریباً هر گل‌چینی از آثار محافظه‌کاران قسمت‌هایی از هر دو فیلسوف [اشتراوس و ووگلین] را دربردارد. آن‌ها [از سوی محافظه‌کاران] پذیرفته شده‌اند. اما به‌همان مقدار که آن‌ها پذیرفته شده‌اند، آماج حملات مخالفانی شده‌اند که می‌خواهند محافظه‌کاری را بی‌اعتبار سازند» (McAllister, 1995: 262). البته، برخی را باور این

توفیقاتی به دست آورد؛ اما در ارائه راه یا الگویی مناسب برای حیات سودمند و پویای فلسفه و تفکر حقیقت‌جو در غرب مدرن ناکام ماند. زیرا او نیز نهایتاً به سنت‌گرایی و محافظه‌کاری حاصل از آن از سوی طبیعت‌گرایی و تاریخ‌گرایی از سوی دیگر روی آورد. این هردو گرایش فلسفی هرچند با هدف بازگشت به حقیقت در فلسفه و دریافت شایسته و بایسته آن صورت گرفت؛ اما در عمل هیچ‌کدام نتوانست راهی منطقی فراروی حقیقت، فلسفه و فلسفه سیاسی بگشاید. پس باید منتظر ماند و دید که آیا در آینده، فلسفه و حقیقت‌جویی می‌تواند بار دیگر جایگاهی درخور در مصاف با رقیبان سرسخت مدرن و پست مدرن، به خود اختصاص دهد یا خیر؟ شاید بتوان گفت بازگشت به فلسفه فضیلت‌گرایانه اسلامی راهی به سوی چنین آینده‌ای باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱- لازم به ذکر است که حیات روشنفکری و محافل و مکاتب علمی در قرن بیستم شدیداً متأثر از برنامه فلسفی هوسرل است (Velkley, 1987: 872) و عدم تصریح او به سیاست و امور سیاسی مانع از مقایسه او با فیلسوف سیاسی همچون لئو اشتراوس نخواهد بود.

۲- البته از آن جا که هر رویکرد و برنامه فلسفی باید در کلیت آن نگریسته شود و این دو رویکرد با هم تفاوت‌های اساسی دارند که در قسمت بعد ذکر خواهد شد، لذا حتی این موارد مشترک نیز وقتی در کنار آراء و نقطه نظرات هم‌سنخ خویش قرار می‌گیرند، معانی و نتایج مختلفی خواهند داشت که در پایان توضیح می‌دهیم.

منابع

- اسپرینگز، توماس. (۱۳۷۰). *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگه.

است که قرارداد نام لئو اشتراوس در زمره محافظه‌کاران که خود از فرزندان مدرنیسم هستند و با لیبرالیسم نسبت برادری دارند، صحیح و ژرف بینانه نیست، ولی در عوض؛ شاید نتوان عنوانی بهتر از «سنت‌گرایی» برای اندیشه‌ها و انگیزه‌های اشتراوس انتخاب نمود، عنوانی که برخی از مدافعانش نیز به آن اذعان داشته‌اند (رضوانی، ۱۳۸۸: ۸۴). به علاوه، به نظر می‌رسد دستاورد اشتراوس غیر از نقد مدرنیته، این باشد که ما را از بی‌احترامی نسبت به فیلسوفانی چون افلاطون یا ابن میمون صرفاً از آن‌رو که مثل ما نمی‌اندیشند، باز می‌دارد تا آن‌ها را نسبت به شرایط زمانه‌شان درک کنیم. او می‌نویسد: «ممکن است اندیشه مدرن، فلسفه میانه را ابطال کرده باشد، ولی در عین حال این فلسفه می‌توانست دستاوردی قابل تحسین و بسیار سودمند برای زمانش باشد» (رضوانی، ۱۳۸۸، ۵۲).

نتیجه

هوسرل و اشتراوس، در برخورد با بحران حقیقت در فلسفه و فلسفه سیاسی، هر دو در پی دفاع از تجدید حیات باعظمت فلسفه و مفهوم و عنصر محوری آن یعنی؛ «حقیقت» در عصر مدرن برآمدند. اما تلاش‌های هوسرل نتوانست بحران فلسفه‌گریزی و علم‌زدگی تجربی را رفع کند و تاریخ قرن بیستم گواهی بر این مدعاست. بلکه در جهت معکوس، ثمرات تفلسف هوسرل به ویژه در پایان عمر، آب‌شخوری برای گرایش‌های آکادمیک و جریان‌های شبه‌علمی شد که نه فقط امکان فلسفه و تفکر فلسفی، بلکه اصولاً احتمال دست‌یابی به حقیقت و یقین علمی را به باد انتقاد و سخره گرفتند. از آن سو، هر چند اشتراوس، در نقد مدرنیته و علوم تجربی و تاریخی جدید و نیز در دفاع از فلسفه کلاسیک و جلب توجهات نسبت بدان،

- اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳ح). **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳ف). **فلسفه سیاسی چیست؟**، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو و جوزف کراپسی. (۱۳۷۳ان). **نقد نظریه دولت مدرن**، ترجمه احمدتدین، تهران: انتشارات کویر.
- بشریه، حسین. (۱۳۸۳). **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم (لیبرالیسم و محافظه‌کاری)**، چاپ پنجم، تهران: نشرنی.
- بل، دیوید. (۱۳۷۶). **اندیشه‌های هوسرل**، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۵). **رخ اندیشه (روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی)**، تهران: کلبه معرفت.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۰). **نظریه عدالت از دیدگاه فارابی، امام خمینی و شهید صدر**، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حقیقت، صادق. (۱۳۸۷). **روش‌شناسی علوم سیاسی**، چاپ دوم قم: دانشگاه مفید.
- حقیقی، شاهرخ. (۱۳۸۱). **گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا**، چاپ دوم تهران: نشر آگه.
- خالقی، احمد. (۱۳۸۵). **قدرت، زبان، زندگی روزمره**، چاپ دوم، تهران: گام نو.
- دارتیگ، آندره. (۱۳۸۴). **پدیدارشناسی چیست؟**، چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۳). **فلسفه در بحران**، تهران: امیرکبیر.
- رضوانی، محسن. (۱۳۸۸). **جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ریخته‌گران، محمدرضا. (۱۳۸۲). **مقالاتی درباره پدیدارشناسی**، هنر و مدرنیته، تهران: نشر ساقی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد. (۱۳۸۶). **«ظهور فلسفه سیاسی پساتافیزیکی در قرن بیستم»**، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۰.
- فارابی، ابونصر محمد. (۱۹۹۵م). **آراء اهل المدینه الفاضله ومضاداتها**، قدم له و علق علیه و شرحه علیر بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- کهن، لارنس. (۱۳۸۵). **از مدرنیسم تا پست مدرنیسم**، عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران: نشرنی.
- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۷۵). **پدیده‌شناسی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هوسرل ادموند. (۱۳۷۲). **ایده پدیده‌شناسی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- هوسرل ادموند. (۱۳۸۱). **تاملات دکارتی**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- Finley, M. (1983). **L invention de la Politique**, Paris: Flammarion.
- Heywood, Andrew (2002). **POLITICS**, London: Palgrave, second edition.
- McAllister V., ted (1995). **Revolt against Modernity-Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Post liberal Order-**, Kansas: University press of Kansas.
- Tarcov, Nathan and Thomas L.pangle (1987). **“Leo Strauss and the History of Political**

-**Philosophy**”, derived from the book: Strauss, Leo and Joseph Corpsey. (1987). **History of Political Philosophy**, London: the University of Chicago press, ltd, Third Edition

-Velkley, Richard .(1987). “**EDMOND HUSSERL**”, derived from the book: Strauss, Leo and.

-joseph corpsey .(1987). **History of political philosophy**, London: the University of Chicago press, ltd, Third Edition.

