

## چالش نیچه برای فلسفه در اندیشه لئو اشتراوس

مهدی دلگیر\*

DOI: 10.22096/ek.2024.2023365.1541

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰]

### چکیده

لورنس لمپرت (۱۹۴۱-۲۰۲۴ م) را بزرگ‌ترین نیچه‌شناس معاصر آمریکای شمالی دانسته‌اند. مضمون اصلی آثار او را می‌توان تبیین مفهوم تاریخ نیچه‌ای فلسفه خواند؛ تاریخ جدیدی از فلسفه که در آن فیلسوفان اصیل فیلسوفانی هستند که فرمان می‌دهند و قانون می‌گذارند. از این منظر، فلسفه با دو چالش مهم نظری و عملی مواجه است. چالش نظری در کشف حقیقت عبارت است از مواجهه با حقیقت مرگ‌بار، که در آن بودن به مثابه خواست قدرت بودن است. چالش عملی فلسفه این است که این حقیقت را به امری زیستنی بدل کند؛ چالشی که اشتراوس آن را چالش فلسفه برای فرمان‌روایی بر دین می‌داند. مقاله «چالش نیچه برای فلسفه در اندیشه لئو اشتراوس» به منظور تبیین این چالش‌ها و چاره‌ای که نیچه برای آن‌ها اندیشیده است، به نگارش درآمده است. در مقدمه توضیحی بر این مقاله کوشیده‌ام تا ابتدا زندگانی و آثار پروفیسور لمپرت را مختصراً معرفی نمایم، سپس نکات اساسی فهم لمپرت از نیچه را بیان کنم، و در نهایت، دورنمایی از ساختار استدلالی مقاله را در برابر خواننده قرار دهم.

**واژگان کلیدی:** لورنس لمپرت، نیچه، لئو اشتراوس، فلسفه، حقیقت مرگ‌بار؛ فرمان‌روایی بر دین.

\* دانش‌آموخته دکتری حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

Email: mehdidelgir@yahoo.com



مقاله‌ای که ترجمه آن پیش‌نظر علاقه‌مندان فارسی‌زبان قرار گرفته، کوشش ارزشمندی است از پروفیسور لورنس لمپرت (Lourence Lampert) به منظور تبیین چالش‌هایی اساسی که فلسفه در عصر ما با آن مواجه است. در این مقدمه کوتاه، مترجم می‌کوشد در سه بخش اصلی، ابتدا زندگی‌نامه‌ای از لورنس لمپرت ارائه کند، سپس امهات روش پژوهش و نیز اندیشه‌های لمپرت در حوزه شناخت فلسفه نیچه را بیان نماید و در نهایت، دورنمایی مختصر از مقاله‌ای که در انتظار خواننده است، ترسیم کند.

لورنس لمپرت (۱۹۴۱-۲۰۲۴ م) فیلسوفی کانادایی و دانشوری پیشگام در زمینه مطالعات نیچه است. مایکل آلن گیلسپی (Michael Allen Gillespie)، لمپرت را در مقام «بزرگ‌ترین دانشور زنده نیچه در آمریکای شمالی» توصیف کرده است؛<sup>۱</sup> همچنین او به دلیل تفسیرهایش از افلاطون و لئو اشتراوس شهره است. لمپرت در شهر وینی‌پگ (Winnipeg) ایالت مانیتوبا (Manitoba) در کانادا متولد و بزرگ شد. مدرک کارشناسی ارشدش را در سال ۱۹۶۸ و مدرک دکتری را در سال ۱۹۷۱، هر دو از دانشگاه نورث‌وسترن (Northwestern University) به دست آورد. رساله او درباره «نگرگاه‌ها به تاریخ در نیچه و هایدگر» (The Views of History in Nietzsche and Heidegger) بود. او ۳۵ سال در دانشگاه ایندیانا-پردوی ایندیاناپولیس (Indiana University-Purdue University of Indianapolis) تدریس کرد و اکنون استاد بازنشسته افتخاری (Professor emeritus) فلسفه است. بنیاد دانشگاه ایندیانا یک بورس تحصیلی لورنس لمپرت در رشته فلسفه دارد که در پی بازنشستگی او پایه‌گذاری شد. آثار لمپرت عبارت‌اند از: *تعلیم نیچه: تفسیری از چنین گفت زرتشت؛ نیچه و دوران مدرن: پژوهشی درباره بیکن، دکارت و نیچه؛ لئو اشتراوس و نیچه؛ اعلانی راجع به جنگ مقدس [اثر] فرانسیس بیکن (ویرایش، مقدمه، یادداشت و جستار تفسیری)؛ وظیفه نیچه: تفسیری از فراسوی نیک و بد؛ چگونه فلسفه سقراطی شد: پژوهشی درباره پروتاگوراس، خارمیدس و جمهوری افلاطون؛ اهمیت پایدار لئو اشتراوس؛ یک فیلسوف چیست: نیچه شدن؛ چگونه سقراط سقراط شد: پژوهشی درباره فایدو، پارمنیدس و ضیافت افلاطون؛ فلسفه و شعر فلسفی: اشتراوس، افلاطون، نیچه*.<sup>۲</sup>

۱. در روزهای پس از پذیرش و پیش از انتشار این مقاله، پروفیسور لورنس لمپرت درگذشت. مترجم ضمن سپاس از دو فصلنامه علمی هستی و شناخت جهت فراهم آوردن امکان افزودن این پاورقی، یادآوری می‌کند این مقدمه در زمان حیات لمپرت به نگارش درآمده است و به منظور آنکه تغییری در نسخه نهایی آن به عمل نیاید، این نکته را در پاورقی می‌افزاید. هیچ سخنی نمی‌تواند اندوهی که بر اثر این فقدان بزرگ بر خاطر اهل فلسفه می‌نشانند را به بیان آورد. روشن است، شناخت کوشش‌های درخشان او در جهت تبیین اندیشه فلسفی، والاترین پاسداشت زندگانی نظروژانه او خواهد بود.

2. Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra* (New

در مصاحبه با دنیل بلو، خود را دانشوری سخت‌کوش توصیف می‌کند که می‌تواند مدت‌ها در کار خود ممارست و خود را وقف بیرون کشیدن امتهات کار روزانه کند، به نحوی که از سال ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۶ مشغول کار بر چنین گفت زرتشت بوده است. پیش از نگارش نخستین اثرش، *تعلیم نیچه: تفسیری از چنین گفت زرتشت*<sup>۳</sup>، به این نتیجه رسید که هایدگر و اشتراوس در ردّ نیچه بر خطا بوده‌اند. به‌ویژه هایدگر به این دلیل بر خطا بود که در فهم اینکه زرتشت نیچه کیست ناکام مانده و نیچه را آموزگار کین‌توزی (ressentiment) دانسته بود. این نیچه بود که بر حق بود و نیل به این امر بزرگ‌ترین دگرگونی لمپرت بود. این امر به این معنا بود که لمپرت از صرف یک دانشور بی‌طرف خنثی در حال حرکت به این نگرگاه است که نیچه بر حق است، به‌ویژه در خصوص مسئله مهم تعلیم کین‌توزی. اینجا است که کتاب او کتابی هوادارانه می‌شود و خود او یک نیچه‌ای. خودش مسئله مهم‌تر را این می‌داند که از بی‌طرفی دانشورانه رهایی می‌یابد. در نهایت، او خود را کسی می‌داند که به سلطه نیچه درآمده است.<sup>۴</sup>

لمپرت در روش کار خود به راهبرد ادبی نویسنده توجهی ویژه دارد. راهنمای خود در

---

Haven: Yale University Press, 1986).

Laurence Lampert, *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche* (New Haven: Yale University Press, 1993).

Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

Laurence Lampert, *Francis Bacon's Advertisement Touching a Holy War*, edited with an introduction, notes, and interpretive essay by Laurence Lampert (Prospect Heights, IL: Waveland, 2000).

Laurence Lampert, *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil* (New Haven: Yale University Press, 2001).

Laurence Lampert, *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

Laurence Lampert, *The Enduring Importance of Leo Strauss* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

Laurence Lampert, *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 2018).

Laurence Lampert, *How Socrates Became Socrates: A Study of Plato's Phaedo, Parmenides, and Symposium* (Chicago: University of Chicago Press, 2021).

Laurence Lampert, *Philosophy and Philosophic Poetry: Strauss, Plato, Nietzsche* (Beijing: Huaxia Press, 2021).

۳. نخستین اثر لمپرت در سال ۱۹۸۶ منتشر می‌شود. این بدان معنا است که ایشان تا ۴۵ سالگی اثری منتشر نکرده است. در مصاحبه خود با دنیل بلو از تکوین یا پختگی (gestation) به‌منزله دلیل این امر سخن می‌گوید.

4. Daniel Blue, "Interview: Laurence Lampert," accessed April 7, 2024. [https://www.academia.edu/1066053/Interview\\_Laurence\\_Lampert](https://www.academia.edu/1066053/Interview_Laurence_Lampert).

دستیابی به این روش را لئو اشتراوس و نیچه می‌داند. به‌ویژه، بخش «سرود رقص» در چنین گفت زرتشت و اوجِ دقتِ نیچه در استفاده از واژگان را در دستیابی به این روش کلیدی توصیف می‌کند. در تعلیمِ نیچه، چند ایدهٔ مجادله‌برانگیز را مطرح می‌کند؛ از جمله اینکه ۱. چنین گفت زرتشت بی‌رنگی دارد که در آن خود زرتشت رشد و تغییر می‌کند؛ ۲. از پیش‌نهادِ /بر/ انسان عقب‌نشینی می‌شود؛ ۳. بخش چهارم چنین گفت زرتشت نه ادامهٔ سه بخش نخست، بلکه مقدمه‌ای است بر کتابی که بنا بوده در ادامه‌اش نوشته شود.<sup>۵</sup> هر یک از این ایده‌ها در نوع خود افق‌های جدیدی بر تفسیر ما از نیچه می‌گشاید و البته هرکدام با مقاومت‌هایی از سوی دانشوران مواجه بوده است.

نکتهٔ بسیار مهم دیگر این است که پژوهش‌های لمپرت در حوزهٔ شناخت فلسفهٔ نیچه با پژوهش‌هایی که تا کنون تحت نفوذ فکری هایدگر به انجام رسیده یکسره متفاوت است. نیچه لمپرت با نیچهٔ هایدگر سر‌ناسازگاری دارد و این امر را به اقتضا در موارد مختلفی مطرح کرده است. یکی از مهم‌ترین این تفاوت‌ها تأکید هایدگر بر نوشته‌های منتشر نشدهٔ نیچه و فاصله گرفتن لمپرت از این تأکید است. هایدگر به هیچ وجه نخستین کسی نیست که خواستِ قدرت را آموزه‌ای متافیزیکی تلقی می‌کند. با این حال، هایدگر نیز همانند دیگران باید تفسیرش را به تصمیمی دربارهٔ متون نیچه متکی سازد، نه بر هر ابهام یا دشواری ظاهری در خود آموزه. متون پرشماری وجود دارد که بدون هیچ ابهامی نشان می‌دهد نیچه خواستِ قدرت را اصلی متافیزیکی تلقی کرده است؛ هرچند اکثریت عظیم آنها در یادداشت‌های منتشر نشدهٔ ۱۸۸۸-۱۸۸۴ یافت می‌شوند. پرسش این است آیا این متون موثق‌اند؟ هایدگر بر این نظر است که چنین گفت زرتشت و این یادداشت‌های منتشر نشده در فهم فلسفهٔ نیچه کلیدی‌اند.<sup>۶</sup> تا جایی که کتاب‌هایی که نیچه پس از چنین گفت زرتشت منتشر کرده است را بحث‌انگیز می‌خواند و فریاد برمی‌آورد که مستقیماً موضع فلسفی نیچه را بیان نمی‌کنند. موثق بودن یادداشت‌ها برای آنکه هایدگر نیچه را متافیزیسین، بداند بسیار مهم است، اما او مشخصاً تلاش کمی می‌کند دربارهٔ جایگاهشان استدلال کند. برخلاف هایدگر، والتر کافمن به نفع تفوق آثار منتشر شده استدلال می‌کند و بر آن مبنا، به این نتیجه می‌رسد که خواستِ قدرت بر مبنای آنچه نیچه

5. Blue, "Interview: Laurence Lampert."

۶. استتلی روزن در محدودیت‌های تحلیل می‌نویسد: «... به دلیل این باور رایج، به لطف هایدگر که نوشته‌های متأخر و منتشر نشدهٔ نیچه کامل‌ترین و درواقع نسخهٔ جدیدی از ژرف‌ترین اندیشه‌هایش را دربردارند. این باور خصوصیت بارز تصور هایدگری است که حقیقت باید خودش را پنهان کند؛ و این امر به ترجیح کهنه‌گرایی و [ترجیح] منتشر نشده یا سرکوب‌شده به نحوی که با منتشر شده یا بازبینی‌شده در مخالفت باشد منجر می‌شود».

Stanley Rosen, *The Limits of Analysis* (Indiana: St. Augustine's Press, 2000), 191-2.

شاهد روان‌شناختی قلمداد می‌کند اظهار می‌دارد که انسان. این نتایج کاملاً متفاوت، درباره خواست قدرت، اساساً از این تصمیم ناشی می‌شود که چه چیز را موثق تلقی کنیم، آثار منتشر شده یا یادداشت‌های منتشر نشده؟<sup>۷</sup>

می‌توان مضمون اصلی آثار لمپرت و پروژۀ او را تبیین مفهوم تاریخ نیچه‌ای فلسفه (Nietzschean history of philosophy) خواند؛ تاریخ جدیدی از فلسفه که نیچه آن را ممکن کرده است. مبنای این مفهوم، این بصیرت نیچه است که فیلسوفان اصیل فرمان می‌دهند و قانون می‌گذارند (command and legislate) و با این کار جهت‌ها را در تاریخ فلسفه تغییر می‌دهد. خوانش از نزدیک (close reading) متون نیچه مرکزیت آثار لمپرت را تشکیل می‌دهد. او به‌ندرت به پیش‌زمینه‌های تاریخی یا ادبی نیچه ارجاع می‌دهد، در عوض بر خود واژگان نیچه متمرکز می‌شود و هرگزین‌گویی را در رابطه با کل و در فراروند روشنایی بخشیدن هم به متن مورد بررسی و هم ساختاری که این گزین‌گویی بخشی از آن است، قرار می‌دهد. شارحان نادری با چنین توجهی به ساختار کتاب‌های نیچه پرداخته‌اند. هر کس آثار لمپرت را بخواند دیگر به چنین گفت زرتشت یا فراسوی نیک و بد همانند یک کشکول نمی‌نگرد.

پیش از این مقاله که در ژوئن ۲۰۰۲ برای کنفرانس «مسائل زنده در اندیشه لئو اشتراوس» (Living Issues in the Thought of Leo Strauss) در بنیاد کارل فریدریش فون زیمنس (Carl Friedrich von Siemens Stiftung) در مونیخ آلمان تهیه شده بود، لمپرت در کتاب *نیچه و دوران مدرن به مسئله حقایق مرگ‌بار که در مزایا و معایب تاریخ برای زندگی* (The Uses and Disadvantages of History for Life) و کتاب پنجم *دانش طربناک* (Gay Science) موضوع تمرکز نیچه بوده، پرداخته است. در جستار نخست، یعنی *مزایا و معایب تاریخ برای زندگی*، نیچه باور دارد که فیلسوفان کلاسیک در این داوری که باید عموم را از حقایق مرگ‌بار در پناه داشت و برای پنهان داشتن این حقایق، دروغ‌های سودمند آفرید، بر حق بوده‌اند؛ اما در کتاب پنجم *دانش طربناک* پاسخ متفاوتی دارد. نیچه در آنجا نشان می‌دهد که انسانیت جهانی چگونه می‌تواند با آنچه قبلاً حقایق مرگ‌بار تصور می‌شد بزیاد و آن را پاس بدارد. این چیزی است که لمپرت در نیچه و دوران مدرن به دنبال طرح آن بود و موضوع بخش نخست مقاله حاضر را نیز دربرمی‌گیرد.

هواخواهی نیچه در خصوص چالشی که او برای فلسفه طرح می‌کند در این مقاله نیز

7. Laurence Lampert, "Heidegger's Nietzsche interpretation," *Man and World* 7, no. 4 (1974): 359-60-359.

حاضر است.<sup>۸</sup> در مقاله حاضر، چنانکه از عنوانش پیدا است، لمپرت به ارزیابی دیدگاه‌های اشتراوس در خصوص چالشی که نیچه برای فلسفه مطرح می‌کند، می‌پردازد. در نظر لمپرت، چالش نیچه برای فلسفه، سه شاخه اصلی دارد. نخست، چالش نظری یا ذاتی فلسفه است و آن عبارت از این است که حقیقت مرگ‌بار است. در *مُستار مزایا و معایب تاریخ برای زندگی*، نیچه سه موضوع حقیقی، اما مرگ‌بار حاکمیت شدن (حقیقت هستی‌شناسانه)، سیالیت تمام مفاهیم، انواع و گونه‌ها (حقیقت شناخت‌شناسانه) و فقدان تفاوت اساسی میان انسان و حیوان (حقیقت انسان‌شناسانه) را شناسایی می‌کند و شگفت‌آور نمی‌داند که عمومیت یافتن این حقایق سبب از میان رفتن نوع بشر شود. در نظر اشتراوس، نیچه قصد داشت با بیان حقیقت مرگ‌بار آن را الهام‌بخش آری‌گویی به زندگی سازد و در ژرفای آن، بازگونه‌اش را کشف کند. همچنین، اظهار می‌کند که مرگ‌باری حقیقت «به ساده‌ترین شکل به وسیله این آموزه حقیقی که خدا مُرده است نشان داده شده است». دیدگاه لمپرت این است که اشتراوس با این اظهار مسئله یزدان‌شناختی را جایگزین مسئله هستی‌شناختی می‌کند. این جایگزینی، نقطه اتصالی در دست لمپرت می‌شود تا از طریق آن نزاع میان [خدا] باور و [خدا] ناباوری در نزد اشتراوس را بکاود. امری که تقریباً کانون کوشش مادام‌العمر اشتراوس را شکل می‌دهد. لمپرت، با ارجاع به نوشته ابتدایی و نامه‌های اشتراوس، نشان می‌دهد که او نیز به این امور حقیقی، اما مرگ‌بار دست یافته بود، هرچند در سطح تاکتیکی که موضوع چالش دوم ما است، این حقیقت را چندان فاش نمی‌گفت.

چالش دوم، چالشی تاکتیکی در خصوص حقیقت‌گویی یا باطنی‌گری است؛ به این معنا که اکنون که در چالش نظری بر ما روشن شد که حقیقت مرگ‌بار است، آیا باید حقیقت درباره حقیقت را فاش کرد یا خیر؟ مطابق آموزه باطنی‌گری، حقیقت درباره حقیقت (همان سه حقیقت هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه و انسان‌شناسانه) را نباید برای عموم انسان‌ها آشکار کرد؛ چراکه ایشان آمادگی مواجهه با این حقایق را ندارند و حتی ممکن است فیلسوفان را ریشخند یا با اتهاماتی مانند تبهکار و شرور سرکوب کنند. به همین دلیل، در نظر نیچه نیز خطا نبود اگر در گذشته «مردان فهم» چون «گوزنی خجول» در خلوت و مخفیانه زندگی می‌کردند و به سبکی می‌نوشتند که امروزه آن را «باطنی‌گری» می‌خوانیم؛ اما امروزه در دنیای دموکراتیک پس از عصر روشنگری، خود امکان فلسفه مورد تهدید قرار گرفته است. بر این

۸. روشن است که هواخواهی فیلسوفانه، جنسش از سایر هواخواهی‌ها جدا است و نوعی از هواخواهی است که بر استدلال، نه صرف امیال و اغراض شخصی مبتنی است.

اساس، نیچه توصیه می‌کند که خطرانه زندگی کنیم و فرد اعلای این خطرانه زیستن، بیان حقیقت درباره فلسفه است. مهم‌ترین این حقایق، فاش کردن باطنی‌گری فیلسوفان کلاسیک و خصیصه تبهکارانه فلسفه است. این است خطرانه زیستن در زمانه ایده‌های مدرن. لمپرت در صورت‌بندی این چالش و راهکار نیچه برای آن، به فقره ۱۰ از جستار سوم تبارشناسی/خلاق استناد می‌کند و نشان می‌دهد نیچه کاملاً آگاهانه این صورت‌بندی را ارائه کرده است. استدلال نیچه برای این آشکارسازی این است که وضع امور تغییر کرده است و فلسفه که به دلایلی در پيله‌ای زمخت از خلوت‌گزینی و خلوت‌نشینی لانه کرده بود، اکنون در پیکار با ایده‌های مدرن برای اثبات امکان خود باید چون پروانه‌ای زیبا آشکار شود.

اما اشتراوس درباره چالش حقیقت‌گویی یا باطنی‌گری چه می‌اندیشید؟ اشتراوس حدوداً در چهل سالگی باطنی‌گری فیلسوفان را کشف می‌کند. ذوق و شگفتی اشتراوس هنگام کشف باطنی‌گری و حل این معما در نامه‌هایش، به‌ویژه در مواجهه با ابن‌میمون، مشهود است. لمپرت، از خلال بررسی نامه‌های اشتراوس در این دوره، مسیری که اشتراوس در کشف باطنی‌گری ابن‌میمون، افلاطون، هرودوتوس، ثوکودیدس و کسنوفون پیموده است را نشان می‌دهد؛ کشفی که خود اشتراوس آن را «بمب» می‌خواند. پرسش این است که آیا اشتراوس «بمب» خود را منفجر کرد؟ به نظر می‌رسد نوشته‌های اشتراوس با گذشت زمان صراحت کمتری یافته است و آثار خودش نیز مانند آثار فیلسوفانی که با آنان سر و کار داشته است به باطنی‌گری میل پیدا کرده‌اند. ممکن است از این احتیاط نتیجه گرفته شود که اشتراوس هرگز بمب را منفجر نکرده و مشت خود را نگشوده است؛ اما لمپرت استدلال می‌کند که نوشته‌های اشتراوس خود عامل انفجار آثار ماندگار تاریخ‌اند و پوشش باطنی‌گرانه این آثار را برملا می‌کنند؛ هرچند این کار را به‌آرامی و در سکوت انجام می‌دهند. در ادامه، لمپرت، برای نمونه‌ای از این مشت گشودن بر فلسفه سیاسی چیست؟ و صورت‌بندی نزاع میان آتن و اورشلیم در این اثر متمرکز می‌شود. اشتراوس کشفیاتی را که سال‌ها برای دستیابی به آن زحمت کشیده بود را با دیگران به اشتراک می‌گذارد و این همان مشت گشودن است، همان فاش‌گویی و خطرانه زیستنی که نیچه از آن سخن می‌گفت.

در نهایت، چالش سومی که در نظر لمپرت نیچه برای فلسفه در عصر ما طرح می‌کند، چالش عملی فلسفه، در تناسب با چالش نظری است. مضمون چالش عملی این است که فلسفه چگونه می‌تواند حقیقت مرگ‌بار را به نحوی صورت‌بندی کند که امکان زیستن برای نوع بشر به وجود آید؛ چیزی که اشتراوس تحت عنوان چالش فلسفه برای فرمانروایی بر دین آن را شناسایی می‌کند.

توجه به این نکته مهم است که دین دومین موضوع مهم در *فراسوی نیک و بد* است. آشکارا، نخستین آن فلسفه و اظهار امکان آن است که در دو بخش نخست آن را طرح می‌کند. سپس به دومین موضوع مهم می‌پردازد. در اینجا فهمی از آموزه بازگشت جاودان ضروری است. گزین‌گویه ۵۶ در *فراسوی نیک و بد* بازگشت جاودان (آرمان جدید) را بیان می‌کند و به شکل یک دنباله رخ می‌دهد. دو گزین‌گویه مرکزی به بحران دین مدرن می‌پردازند که در *مرگ خدا* و *قتل ایده نفس* بازتاب یافته است. سپس گزین‌گویه‌ای در پی می‌آید که مراتب قساوت دینی را عرضه می‌کند و در نهایت به نیهیلیسم منجر می‌شود. سپس گزین‌گویه‌ای درباره بازگشت جاودان می‌آید؛ بنابراین سه حرکت در پی هم می‌آیند و این امر را روشن می‌سازند که بازگشت جاودان رخدادی است در تاریخ دین و می‌تواند به هسته دین جدید آری‌گویی بدل شود. نکته مهم دیگر، نگرش شخصی است که در گزین‌گویه ۵۶ توصیف شده است. آن شخص در وهله نخست پرسشگری است که آماده آری‌گویی به جهانی است که بدان فرومی‌نگرد و نگاهش به جهان، نگاهی است به جهان به مثابه خواست قدرت و نه چیزی دیگر.<sup>۹</sup> این نگاه باعث آری‌گویی به جهان می‌شود و می‌تواند بگوید «این است آنچه می‌خواهم، باز و باز». در نتیجه یک خط ارتباطی میان خواست قدرت و بازگشت جاودان وجود دارد و خط ارتباطی میان فلسفه و دین نیز کمتر از آن نیست. به عبارت دیگر، ارتباطی است میان هستی‌شناسی و پاسخ انسانی به آن. در نظر لمپرت، این بزرگ‌ترین هدیه اشتراوس به شاگردان نیچه است. این اشتراوس است که ارتباط میان آموزه‌های خواست قدرت و بازگشت جاودان را مشاهده‌پذیر ساخت، ارتباطی میان واقعیت بنیادین و والاترین ارزش، یعنی آری‌گویی به بازگشت جاودان.<sup>۱۰</sup>

با توجه به این صورت‌بندی از ارتباط میان فلسفه و دین، چالش عملی فلسفه این است که مبنایی ناباورانه برای باور فراهم کند. فلسفه به خاطر خود فلسفه باید بر دین فرمان براند. فلسفه باید از طریق نظر در چالش نخست، یعنی مرگ‌باری حقیقت، بازگونه‌اش را، یعنی آری‌گویی به زندگی، کشف کند. اشتراوس نشان می‌دهد که حرکت نیچه از فلسفه به دین و کوشش برای فهم آن به موازات دین، ابداع نیچه نیست؛ بلکه حرکتی ویژه فلسفه سیاسی افلاطونی و از نمونه‌های موفق مواجهه ناباوری با باور است. حرکتی که سقراط در جمهوری در گفت‌وگو با آدیمانتوس در مسیر پاسخ به پرسش «خدا چیست؟» به کمک آموزه ایده‌ها می‌کند. آموزه ایده‌ها خود یکی از

۹. درباره این نگاه، ببینید: بخش نخست مقاله حاضر.

10. Blue, "Interview: Laurence Lampert."



نمونه‌های معقول و موفق کوشش فیلسوفانه به منظور فراهم آوردن مبنایی ناباورانه برای باور است. کار فیلسوف این است که فرو شود تا بر باورهای حاکم دربارهٔ خدا و نفس، خواه آنها را به تعبیر نیچه‌ای دین بخوانیم و خواه آنها را به تعبیر افلاطونی شعر بخوانیم، لگام زند و مبنایی ناباورانه آنها را ارائه کند. نیچه و اشتراوس هر دو باور دارند دین یا شعر، یا خودمختار است یا ابزاری در دست فلسفه و پشتیبان آن. اشتراوس بیان می‌کند که دیالوگ افلاطونی بزرگ‌ترین نمونه شعر پشتیبان است که فلسفه از راه این ابزار، مبنای ناباورانه باور را فراهم کرده است؛ اما شعر پشتیبان افلاطونی (فلسفه سیاسی افلاطونی) به وسیله فیلسوفان مدرن اولیه ویران و شعری خطرناک‌تر از شعر پشتیبان افلاطونی جایگزینش شد. البته اشتراوس هرگز به دنبال این نبود که به شعر ویران‌شده افلاطونی بازگردد.<sup>۱۱</sup> همانگونه که فیلسوف افلاطونی به عظیم‌ترین رخداد زمانه خود، یعنی مرگ خدایان برای جوانان آتن، واکنش نشان داد، نیچه نیز باید به عظیم‌ترین رخداد زمانه رواج ایده‌های مدرن و دموکراتیک پس از عصر روشنگری بپردازد. بر این اساس، نیچه با آگاهی از مرگ خدای کین‌توز و تبیه‌گر خود را وامی‌دارد تا شعری جدید درباره خدایان فلسفه‌پرداز ابداع کند و در نتیجه آن دین را تحت فرمان فلسفه درآورد. اشتراوس در نامه‌نگاری با کارل لویت به‌دشواری کار نیچه در جایگاه یک فیلسوف پسامسیحی و پساافلاطونی برای بنا کردن این آرمان جدید (بازگشت جاودان) اشاره می‌کند؛ اما با توجه به موفقیت خیره‌کننده تعلیم افلاطون، آیا اشتراوس می‌اندیشید آرمان جدید نیچه می‌تواند جایگزین فلسفه سیاسی افلاطونی گردد؟ شعر پشتیبان افلاطونی برای چیرگی بر حقیقت مرگ‌بار زیاده موفق بود و این موفقیت چاره‌ای باقی نگذاشته است جز اینکه شعر جدید، حقیقتی فریبا و اغفال‌گر باشد. لمرت باور دارد که این فریبایی و اغفال‌گری را در شعر جدید نیچه می‌توان یافت و از خوانش اشتراوس از افلاطون و نیچه نتیجه می‌گیرد که اشتراوس هم ناباوری است که با مشاهده پیکار میان باور و ناباوری، در مقام یک فیلسوف سیاسی افلاطونی می‌تواند یک نیچه‌ای باشد و در کوشش فلسفه برای فرمانروایی بر دین مساهمت کند؛ چنانکه با بازکشف باطنی‌گری فلسفه در این امر سهیم بوده است.

مترجم امیدوار است این توضیح کوتاه بتواند پرتویی از روشنی بر ذهن خواننده در آغاز به خواندن این مقاله شگفت که بر والاترین مرزهای اندیشه فلسفی قدم می‌گذارد، بتاباند.

۱۱. «شکی نیست که تکرار ساده سنت فلسفه سیاسی کلاسیک - سنتی که هیچ‌گاه کاملاً قطع نشده است - ممکن نیست؛ اما در مورد فلسفه سیاست مدرن باید گفت که این فلسفه به ایدئولوژی تبدیل شده است. آنچه در ابتدا یک فلسفه سیاسی بود تبدیل به ایدئولوژی شده است. می‌توان گفت که این هسته بحران معاصر غرب را تشکیل می‌دهد». لئو اشتراوس، *شهر و انسان*، ترجمه رسول نمازی (تهران: آگه، ۱۳۹۲)، ۱۸.

۲۴۲ هستی و شناخت / سال ۹ / شماره ۲ / پیاپی ۱۸ / صص ۲۳۳-۲۸۲

## سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

اشتراوس، لئو. *شهر و انسان*. ترجمه رسول نمازی. تهران: آگه، ۱۳۹۲.

ب- منابع لاتین:

Blue, Daniel. "Interview: Laurence Lampert." Accessed April 7, 2024.  
[https://www.academia.edu/1066053/Interview\\_Laurence\\_Lampert](https://www.academia.edu/1066053/Interview_Laurence_Lampert).

Lampert, Laurence. "Heidegger's Nietzsche interpretation." *Man and World* 7, no. 4 (1974): 78-353.

Rosen, Stanley. *The Limits of Analysis*. Indiana: St. Augustine's Press, 2000.

## چالش نیچه برای فلسفه در اندیشه لئو اشتراوس\*

لورنس لمپرت\*

ترجمه مهدی دلگیر

### چکیده

چالش نیچه برای فلسفه دو شاخه اصلی دارد. [چالش] نخست چالشی ذاتی برای فلسفه است، چالش نظری برای کشف حقیقت؛ در نیچه این امر در نهایت به چالشی برای فهمیدن حقیقت شاید مرگبار بدل می‌شود که [در آن] بودن [به‌مثابه] خواست قدرت بودن است و نه چیزی بیش - چیزی که اشتراوس آن را «واقعیت بنیادی» (fundamental fact) نامید. [چالش] دوم چالش اصلی برگرفته از فلسفه متناسب [با چالش نخست] است، چالش عملی که فلسفه را وامی‌دارد تا حقیقت یا تقریبی از حقیقت را به شکلی فرهنگانه زیستنی بدل کند - چیزی که اشتراوس در نیچه به‌عنوان چالش فلسفه به منظور فرمان‌روایی بر دین شناسایی کرد. دو بخش مقاله من به این دو چالش می‌پردازد. نیچه، افزون بر چالش‌های نظری و عملی‌اش، چالشی جنبی و تاکتیکی به‌ویژه در رابطه با اشتراوس مطرح می‌کند، چالشی در خصوص حقیقت - گویی (truth-telling) یا باطنی‌گری (esotericism)، یعنی، گفتن حقیقت درباره فلسفه. من به این چالش به‌عنوان یک میان آمد خواهم پرداخت.<sup>۱</sup>

واژگان کلیدی: نیچه؛ لئو اشتراوس؛ فلسفه؛ حقیقت مرگبار.

\* مشخصات نخستین نشر انگلیسی مقاله:

Laurence Lampert, "Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss," *The Review of Metaphysics* 58, no. 3 (March, 2005): 585-619, <http://www.jstor.org/stable/20130495>.  
Correspondence to: Department of Philosophy, Indiana University, Cavanaugh Hall 31, 425 University Blvd., Indianapolis, IN 46202-5140.

\* لورنس لمپرت: استاد بازنشسته افتخاری، دانشکده فلسفه، دانشگاه ایندیانا-دانشگاه پردو، ایندیاناپولیس، ایالات متحد.

Laurence Lampert: Professor Emeritus of Philosophy, Department of Philosophy, Indiana University-Purdue University Indianapolis (IUPUI), United States.

● مهدی دلگیر: دانش‌آموخته دکتری، رشته حقوق بین‌الملل عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.  
۱. نسخه‌ای از این مقاله برای کنفرانس «مسائل زنده در اندیشه لئو اشتراوس» (Living Issues in the Thought of Leo Strauss) در ژوئن ۲۰۰۲ در بنیاد کارل فریدریش فون زیمنس (Carl Friedrich von Siemens Stiftung)، مونیخ، آلمان آماده شده بود. من از سازمان‌دهندگان کنفرانس، هاینریش مایر، ناتان تارکوف و ریچارد زینمان (Heinrich Meier, Nathan Tarcov and Richard Zinman)، برای دعوت به منظور ارائه این مقاله در نخستین کنفرانس درباره اندیشه لئو اشتراوس در آلمان سپاس‌گزار ام.

چالش نظری نیچه. نیچه، در ابتدای دوران نویسندگی‌اش در جستاری درباره آینده تمدن اروپایی، سه موضوع را شناسایی کرد که آن را «حقیقی اما مرگ‌بار» نامید: حاکمیت شدن، سیالیت تمام مفاهیم، انواع و گونه‌ها، و فقدان هرگونه تفاوت اساسی میان انسان و حیوانات. این فهرست سه‌تایی هر چیزی است جز اتفاقی: این [فهرست] آنچه در نهایت هستی‌شناسانه، شناخت‌شناسانه و انسان‌شناسانه حقیقی است را بیان می‌کند و ادعا می‌کند که هر یک مرگ‌بار است. نیچه با در نظر گرفتن تمدن اروپایی به مثابه یک کل، بیان می‌کند که اگر این حقایق مرگ‌بار در جنون مدرن نسبت به آموزش تا نسلی دیگر بر عموم تحمیل شوند، هیچ کس شگفت‌زده نخواهد شد اگر مردمان بر اثر خودپرستی و طمع تگ‌نظرانه از میان روند.<sup>۲</sup>

هنگامی که نیچه حقایق بنیادی را مرگ‌بار نامید هنوز در دهه سوم زندگی‌اش بود. آیا او به وفادار ماندن به حقیقت این حقایق در [دوران] بلوغش ادامه داد؟ بیش از این کرد- او آنها [حقایق بنیادی] را بر حقیقت هستی‌شناختی بنیادی منفرد استوار کرد. هر دو کتاب برجسته‌اش، چنین گفت زرتشت و فراسوی نیک و بد، با کشف «روش تمام موجودات» به اوج خود می‌رسند. بودن [به مثابه] خواست قدرت بودن است. زرتشت این کشف را تنها برای برگزیده‌ترین مخاطبان شرح می‌دهد، «شما که فرزانه‌ترین اید»، اندک فیلسوفان نابغه؛ خود این کشف در تهایی‌ای رخ داد که کتاب در سه سرود آن را نشان داده است. «سرود رقص» به موضوع مرکزی پرداخته است، رقص فرزانه با فرزاندگی و زندگی: فرزانه نام‌های دروغین گونه‌گونی به زندگی افزوده است تا این که در نهایت فرزاندگی‌ای وحشی زندگی را ژرف می‌داند. هرچند، زندگی خودش با این پیشنهاد که می‌تواند با نام حقیقی‌اش بیمودنی یا شناختنی باشد زرتشت را می‌فریبد. زرتشت پس از شرح کشفش، تنها به فرزانه‌ترینان، می‌گوید «بیایید در این باره زبان به سخن بگشاییم.»<sup>۳</sup> فراسوی نیک و بد نیز پیش از انجام ادعای ذاتی

2. Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," in *Untimely Meditations*, Friedrich Nietzsche, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), sec. 9.

نیچه، در بلوغش هنگام نوشتن [چنین گفت] زرتشت با نظر به گذشته، توانست بگوید، «پاییدن قدیمی‌ترین نوشته‌هایم، دهن‌کجی یسوعیت است، یعنی جسییدن خودآگاهی به وهم و بدل کردن آن به مبنای فرهنگ»؛

Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988), 10:507.

3. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Graham Parker (Oxford: Oxford University Press, 2005), pt. 2, "The Dance Song," "On Self-Overcoming."

هستی‌شناختی مخاطبش را محدود می‌کند. هم‌چنین این ادعا را در درون دشواری‌های وخیمی که خرد مدرن آزادی‌بخش شک‌آوری ایجاد کرده است قرار می‌دهد. هم‌چنین کشف خواست قدرت را به‌مثابه دستاورد استدلال و استنتاجی دفاع‌پذیرانه طرح‌شده از خودشناسی درباره کل چیزها ارائه می‌دهد: «جهان خواست قدرت است و نه چیزی بیش».<sup>۴</sup>

آیا نیچه، با استوار کردن حقیقت حقایق مرگ‌بار، به وفاداری به این‌که آنها برای تمدن مرگ‌بار هستند ادامه داد؟ نه - یا دست کم، نه ضرورتاً. در هر دوی زرتشت و فراسوی نیک و بد استدلال می‌کند که هستی‌شناسی جدید می‌تواند آموزه عمومی جدید و زیستنی‌ای بیافریند که با حقیقت سازگار است. فراخوان زرتشت برای آن‌که فرزانه‌ترینان با او درباره این موضوعات زبان به سخن بگشایند با این گفته به پایان می‌رسد که هنوز چه خانه‌ها که باید‌مان ساخت: بر روی هم فرزانه باید خانه‌ای از عقاید بسازد که بشریت بتواند در آن سکنا گزیند. فراسوی نیک و بد، با استنتاج دینی از تصدیق از پیش بنیادین نسبت به موجودات به‌مثابه یک کل، همان دیدگاه را بیان می‌کند.

آیا هنگامی که نیچه چالشش برای فهم حقیقت و عمل بر اساس آن را بیان کرد، آن را به‌مثابه چالشش و ابداعش در نظر می‌گرفت؟ در سپیده‌دم، بیان می‌کند که «رأه ما نسبت به دانش چنان برای‌مان نیرومند شده است که آماده ارزش‌گذاری نیک‌بختی بدون دانش، یا ارزش‌گذاری نیک‌بختی فریبی نیرومند و نیک‌بنیاد، است... شاید حتی بشریت بر اثر این شور نسبت به دانش از میان رود! - حتی این اندیشه اقتداری بر ما ندارد».<sup>۵</sup> نیچه گزین‌گویه‌اش را [چنین] به نتیجه می‌رساند: «ما همه نابودی بشریت را به پس‌رفت دانش ترجیح می‌دهیم! و اگر بشریت ابداً ثنوری نداشته باشد، بر اثر سستی از میان خواهد رفت: چه چیز را ترجیح می‌دهیم؟ آیا می‌خواهیم بشریت در آتش و نور پایان پذیرد یا در شن‌زار؟» دو سال پس از سپیده‌دم در یادداشتی نوشت: «ما در حال انجام دادن آزمونی با حقیقت هستیم! شاید بشریت به دلیل آن از میان رود! همراه با آن!»<sup>۶</sup> ما که در حال انجام آزمون هستیم ما مدرن‌های فرهنگی علمی و فکری است. نیچه این چالش را ابداع نمی‌کند، آن را مشاهده

4. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), aph. 36.

5. Friedrich Nietzsche, *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), aph. 429.

6. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, 11:88; Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), aph. 110.

گزین‌گویه‌ای درباره دانش که چنین پایان می‌یابد: «تا چه میزانی حقیقت می‌تواند درآمیخته باشد؟... این است آزمون».

می‌کند و می‌پذیرد: ما محکوم ایم که آزمون فرهنگی سرنوشت‌سازی را زیست کنیم تا محک کنیم که حقایق «مرگ‌بار» مرگ‌بار هستند [یا خیر]. این چالش نیچه نیست تا دریابد بشریت می‌تواند از پس حقایقش برآید [یا خیر]، این چالشی تمدنی است که زمانه ما نهاده است تا با حقیقت زندگی کنیم. آیا آماده انجام آن هستیم - ما به عنوان یک نوع؟ نیچه پاسخ می‌دهد - و این ابداع او است: حقیقت می‌توانست به مبنای تمدنی جهانی بدل شود که زندگی را چنانکه هست می‌ستاید و معنایش از نیک و بد را از عشقش به زندگی به دست می‌آورد. لئو اشتراوس پذیرش نیچه از چالش حقیقت مرگ‌بار را بدین نحو توصیف می‌کند: نیچه قصد داشت تا حقیقت مرگ‌بار را به [حقیقتی] الهام‌بخش زندگی دگر گرداند؛ اما اشتراوس بی‌درنگ خود را تصحیح می‌کند و نظرش را به هم‌سویی با اندیشه نیچه درمی‌آورد: نه دگرگرد/نیدن بلکه در ژرفای حقیقت مرگ‌بار باژگونه‌اش را کشف کردن.<sup>۷</sup>

اشتراوس درباره دو چالش نیچه چه می‌اندیشید؟ آیا می‌اندیشید که حقیقت مرگ‌بار حقیقی بود؟ آیا او می‌اندیشید ما می‌توانستیم باژگونه‌اش را در آن کشف کنیم؟ خوانش متعارف از اشتراوس این است که او نمی‌اندیشید که حقیقت مرگ‌بار حقیقی است. نگرگاه رایج کنونی به رسمیت می‌شناسد که او می‌اندیشید این امر حقیقی است اما می‌اندیشید که این امر گریزناپذیر مرگ‌بار است و بنابراین -خلاف نیچه- هنوز باید از طریق فریب شریف (noble delusion) پنهان نگاه داشته شود. نگرگاه خود من این است که اشتراوس به روش خود روشن ساخت که حقیقت مرگ‌بار حقیقی است، اما اینکه او می‌اندیشید این امر گریزناپذیر مرگ‌بار است یا خیر را مبهم باقی گذاشت.

اشتراوس در جستاری که درباره نیچه نوشت، گزاره نیچه درباره حقیقت مرگ‌بار را پس از پیش‌گفتاری سه‌واژه‌ای ترجمه می‌کند: بیان می‌کند «آموزه‌های حقیقی حاکمیت شدن، سیالیت تمام مفاهیم، انواع و گونه‌ها، و فقدان هرگونه تفاوت اساسی میان انسان و حیوانات.» او پس‌گفتاری طولانی‌تر اضافه کرد: مرگ‌باری حقیقت «به ساده‌ترین شکل به وسیله این آموزه حقیقی که خدا مُرده است نشان داده شده است.»<sup>۸</sup> این الحاق آنچه اشتراوس بنا بر خصلت انجام می‌دهد را انجام داد: مسئله‌ای هستی‌شناختی را با مسئله‌ای یزدان‌شناختی جایگزین کرد که مسئله موجودات به مثابه کل را با مسئله برترین موجودات جایگزین می‌کند.

7. Leo Strauss, "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*" (hereafter, "Note"), in *Studies in Platonic Political Philosophy*, (Chicago: University of Chicago Press, 1983), par. 13, 180.

8. Strauss, "Note," par. 7, 177.

اشتراوس حقایق مرگ‌بار را «آموزه‌های حقیقی» نامید. آیا چنین قصدی داشت؟ او چهار مرتبه چنین بیان می‌کند<sup>۹</sup> اما می‌توان استدلال کرد که به‌عنوان یک شارح او صرفاً دیدگاه نیچه را ارائه می‌کند و نه [دیدگاه] خود را. در خصوص مسئله بنیادی یا هستی‌شناختی، با توجه به سبک نوشتن اشتراوس، دشوار است تا او را وادار به اعلام نظر کنیم. اما در خصوص مسئله یزدان‌شناختی که اشتراوس مسائل دیگر را به آن تقلیل می‌دهد دشوار نیست، و هنگامی که اشتراوس مرگ خدا جایگزین سه حقیقت مرگ‌بار ساخت، به این جایگزینی به‌عنوان راهی برای ما تا نگرگاهش را ارزیابی کنیم مشروعیت بخشید. اگر خدا نیز تسلیم حاکمیت شدن می‌گردد، چه کسی می‌تواند بر این عقیده باشد که خود وجود نیز تغییر نمی‌کند، یا اینکه مفاهیم، انواع و گونه‌های انسان پایان‌ناپذیر تا تغییر نکنند، یا اینکه یک تفاوت اساسی میان انسان و حیوانات وجود داشته باشد؟

این آموزه حقیقی که خدا مُرده است در ابتدای دوران زندگی اشتراوس برایش حقیقت داشت. به لطف کوشش مستمر هاینریش مایر به‌عنوان ویراستار اکنون تصویر روشن‌تری از اشتراوس به‌مثابه نویسنده‌ای جوان داریم: او یک خداناباور علنی و مبارز بود. مایر کشف کرد که اشتراوس سه مجستار در *در جودیش/شتودنت* (*Der Jüdische Student*)، نشریه ادواری انجمن دانشجویان یهود در آلمان، منتشر کرده است. اشتراوس در آخرین مجستار، در می ۱۹۲۹، «درباره ایدئولوژی صهیونیسم سیاسی» (*Zur Ideologie des politischen Zionismus*)، که در آن به نفع صهیونیسم سیاسی استدلال می‌کند، اظهار می‌کند که تنها مبنای ممکنش [صهیونیسم سیاسی] خداناباوری است. یک آدمیزاد مدرن چه می‌تواند باشد جز یک خداناباور؟ بر چه مبنای دیگری جز حقیقت امروزه مردمی تاریخی می‌توانند از اکنون و آینده‌شان محافظت کنند؟ او می‌گوید «تبلیغات برای خداناباوری ضروری نیست». «شرایطی که ما تحت آن زندگی می‌کنیم به‌طور کل بیش از هر واژه گفته‌شده یا نوشته‌شده اثر دارد». «ما خواستار خداناباوری نیستیم، ما آن را به‌مثابه یک واقعیت و به‌مثابه امری نیرومند به رسمیت می‌شناسیم». «ما یهودیانی هستیم بدون ایمان».<sup>۱۰</sup>

آیا اشتراوس یک خداناباور باقی می‌ماند؟ او از اینکه خداناباوری مبارز باشد دست برداشت و در نوشته‌هایش از اظهار مستقیم خداناباوری‌اش خودداری می‌کند، اما نامه‌های

9. Strauss, "Note," pars. 7, 13: 26, 177: 180-1, and 185.

10. Leo Strauss, *Gesammelte Schriften*, Vol. 1, ed. Heinrich Meier (Stuttgart: Metzler, 2001), 4-442.

خصوصی به دوستانش نشان می‌دهد که او هرگز از اذعان به خدا ناپاوری‌اش به آنان دست برنداشت. آیا ما حق داریم نامه‌هایش را دید بزنیم؟ اشتراوس خود پژوهنده‌نامه‌های فیلسوفان از افلاطون (Plato) تا نیچه بود؛ عمل خود-اش ما را به استفاده از نامه‌هایی که آگاهانه به جا گذاشته است دعوت می‌کند تا بر فهممان از آثار منتشرشده‌اش بیفزاییم. اشتراوس در نامه‌نگاری با گرهارد کروگر (Gerhard Krüger)، که برایش مسیحیت دین و حیانی حقیقی بود، به بحثی روشن‌گرانه در خصوص وضع کنونی فلسفه پرداخت. در نامه‌ای اولیه در این مبادله اشتراوس خود را از کروگر متمایز می‌کند با بیان این عبارت که «برای من تنها یک چیز روشن بود: اینکه من نمی‌توانم به خدا باور داشته باشم».<sup>۱۱</sup> دو سال بعد بیان می‌کند «تفاوت ما در این واقعیت ریشه دارد که من مطلقاً نمی‌توانم باور داشته باشم و اینکه در نتیجه باید در جست‌وجوی امکانی برای زندگی بدون باور باشم».<sup>۱۲</sup>

هرچند، نه نامه‌نگاری با یک مسیحی باورمند بلکه نامه‌نگاری با یک یهودی باورمند، گرشوم شولم (Gershom Scholem)، است که به بهترین نحو ناپاوری مادام‌العمر اشتراوس را روشن می‌سازد.<sup>۱۳</sup> نامه‌ها به شولم مکرراً احترام ژرف به دانش‌وری که اشتراوس بیان کرد «شاید ژرف‌ترین اندیشمند یهودی» عصر ما بود را اظهار می‌کنند.<sup>۱۴</sup> اشتراوس در نامه‌ای به تاریخ نوامبر ۱۹۶۰، نوشته‌شده به انگلیسی درست پس از آنکه کتاب شولم درباره‌ی کابالا<sup>۱۵</sup> را خوانده بود، به شدت و به یادماندنی او را می‌ستاید، با بیان اینکه «تو انسانی رستگار هستی چراکه هماهنگی ذهن و قلب را در سطحی عالی به دست آورده‌ای، و برای هر یهودی که

11. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:380.

12. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:414.

۱۳. همچنین در این خصوص نامه‌ی اشتراوس به یاکوب کلاین (Jacob Klein) (۲۳ ژوئن ۱۹۳۴) توجه کردنی است؛ پاسخی بی‌درنگ به نامه‌ای که کلاین از محل ایمن کپنهاگ به اشتراوس در لندن فرستاد (۲۰ ژوئن ۱۹۳۴) در خصوص تأثیری که یهودستیزی سوسیالیسم ملی بر او داشت. (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:516) اشتراوس بیان می‌کند: «هیچ‌گونه عذری وجود ندارد تا چاپلوسی صلیب را بکنیم»، منظورم این است که از «خدا» سخن بگوییم. و حتی اگر دوباره در محله‌ی یهودی‌ها (Ghetto) چپانده و در نتیجه مجبور به رفتن به کنیسه و حفظ تمام شریعت موسا شویم، آنگاه باید این کار را نیز به عنوان فیلسوفان انجام دهیم، یعنی، با این ملاحظه که ناشفاف بودن بسیار تعیین‌کننده‌تر است». اشتراوس در موافقت با کلاین که «وحی و فلسفه بر سر مخالفت با سفسطه‌گری هم‌نظرند، یعنی، بر سر مخالفت با کل فلسفه‌ی مدرن»، ادامه می‌دهد: «اما این امر چیزی را درباره‌ی تفاوت اساسی میان فلسفه و وحی تغییر نمی‌دهد: شاید فلسفه با باور، نیایش و موعظه زیر یک سقف آورده شده باشد، اما هرگز با آنها یکی نشده است».

14. Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* ed. Kenneth Hart Green (Albany: State University of New York Press, 1997), 345.

۱۵. Cabbala: کابالا یا کبالا در لغت به معنای پذیرفتن و در اصطلاح به معنای سنت و مکتبی عرفانی است که از یهودیت سرچشمه گرفته و گاهی از آن با عنوان عرفان یهودی یاد می‌شود. م



اکنون می‌زید رحمت ای. در نتیجه، این حق و تکلیف را داری تا بی‌پرده سخن بگویی». اشتراوس سپس بیان می‌کند «متأسفانه، من فطرتاً قادر به پیروی از تو نیستم - یا اگر این‌طور بخواهی، من نیز به پرچمی سوگند یاد کرده‌ام، سوگند به پرچم (به زبان فصیح لاتین عربی که برخی نیاکانمان آن را پدید آورده‌اند، که برای کی‌کرو به شکل *این/اولتیمیتات تورییتودینیس*<sup>۱۶</sup> نمایان خواهد شد): *موریاتور آنیما میا مورتم فیلوسوفوروم*» ( *moriatur anima mea mortem philosophorum*) - «باشد که روح من به مرگ [سی مانند] فیلسوفان بمیرد.»<sup>۱۷</sup> هاینریش مایر، با یادداشت‌برداری از این نامه، بیان می‌کند این عبارت «مانند بیانیه یک حاکم خوانده می‌شود که با در نظر داشتن مخاطبان، به عبارت دیگر، آیندگانی که از بیانیه یادداشت‌برداری خواهند کرد، علیه حاکم دیگری پیش می‌رود.»<sup>۱۸</sup> اشتراوس برای پایان دادن به بیانیه‌اش از عبارتی که شولم یک ماه پیش‌تر در نامه‌ای به کار برده بود یاد می‌کند: «من در چیزی که یک انسان عادی آن را آپیکورسوت (*apikuorsut*) [ناباوری افراطی] توصیف می‌کند به قطعیت رسیده بودم».<sup>۱۹</sup>

خداناباوری یا ناباوری موردی نسبتاً فرعی در مجموعه پندارهای اشتراوس نیست.<sup>۲۰</sup> برعکس، اهمیت چشم‌گیر ناباوری برای اشتراوس در گفت‌آوردی در جستار خداناباوری مبارز او در سال ۱۹۲۹ مورد اشاره قرار گرفته است، گفت‌آوردی که پیکار موقعیتی خودش

۱۶. *in ultimitate turpitudinis*: عبارتی لاتین به معنای در نهایت بی‌شرمی.

17. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:742.

اشتراوس، دو بار در آخرین ماه‌های حیات‌اش، بار دوم یک ماه پیش از آنکه بمیرد، عبارت لاتین را در نامه به شولم تکرار کرد، ۷ جولای ۱۹۷۳، ۳۰ سپتامبر ۱۹۷۳.

(Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:769, 771).

18. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:xxx n. 54.

۱۹. اشتراوس ادامه می‌دهد: «تو کماکان تشخیص من از خود را با استفاده مترادفانه از «فلسفی» و «نیهیلیستی» تصدیق می‌کنی: آنچه تو نهیل (*nihil*) می‌نامی، فیلسوفان فوسیس (*physis*) می‌نامند. دوران» (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:743). اشتراوس دو بار در آخرین سال حیات‌اش، بار دوم یک ماه پیش از مرگ‌اش، به نگرگاه خود تحت عنوان آپیکورسوت اشاره می‌کند (۱۷ نوامبر ۱۹۷۲، ۳۰ سپتامبر ۱۹۷۳، Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:765, 771). اشتراوس در آخرین نامه جستار خود درباره نیچه را «چیزی نسبتاً آپیکورسی» می‌خواند، ارجاعی که هر سه جستار آخرش را، درباره نیچه، ثوکودیدس و کسنوفون، تحت پوشش قرار می‌دهد. سه ماه پیش‌تر (۷ جولای ۱۹۷۳) اشتراوس به جستار کسنوفون تحت عنوان «وداعش با دانش = جهان» اشاره کرد (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:770): وداع اشتراوس با جهان از ناباوری افراطی او حکایت می‌کند.

۲۰. اشتراوس اصطلاح **خداناباوری** را رها کرد، اما به استفاده از اصطلاح **ناباوری** ادامه داد. **خداناباوری** برای نیچه، آخرین مُرید و نوپرو دیونیزوسِ خدا، نیز نامناسب است و اشتراوس از «نوع خاصی از نا-خداناباوری» در خصوص نیچه سخن می‌گوید (Strauss, "Note," par. 11, 179). با خدا، چنانکه با **نفس**، فلسفه نیاز ندارد تا از قدیمی‌ترین و گرامی‌ترین فرضیه چشم‌پوشی کند، بلکه در عوض می‌تواند نسخه‌ها و بهبودهای جدیدی از آنها را پیش برد. (نیچه، *فراسوی خیر و شر*، ۱۲)

میان یهودیان ناباورمند و باورمند را در درون پیکاری که گوته (Goethe) آن را «درون‌مایه ابدی و یگانه تمام تاریخ جهان و تاریخ بشر» خوانده بود قرار می‌دهد -پیکار میان ناباوری و باور.<sup>۲۱</sup> اشتراوس همان عبارت را بیست‌وسه سال بعد در سرکوب و هنر نوشتن به نحو دقیق‌تری بازگفت و توصیه‌ای را در مقدمه آن قرار داد: «اغلب نمی‌توانیم این اظهار نظر گوته را به یاد آوریم: «درون‌مایه اصیل، یگانه و ژرف تمام تاریخ جهان و تاریخ بشر، که تمام سایر مسائل تابعی از آن هستند، تعارض ناباوری و باور بر جا مانده است».<sup>۲۲</sup>

در نظر من به‌یادآوری تا حدّ ممکن این تعارض دقیقاً هسته کار مادام‌العمر اشتراوس است، که به کار او تداومی ناگسستگی از ابتدا تا انتها می‌دهد. تعارض ناباوری و باور همیشه آشکالی موقعیتی به خود می‌گیرد اما درگیری اشتراوس با آن از پیکاری در درون یهودیت به نسخه‌های جامع‌تری از پیکار گسترش پیدا کرد: فلسفه و قانون، آتن و اورشلیم، باستانیان و مدرن‌ها، فلسفه و شعر، و سرانجام، امر حقیقی و امر نیک -هر یک از دسته‌ها متفاوت است و تفاوت‌ها اهمیت دارد اما هرکدام نسخه‌ای از پیکار بنیادین را معین می‌کند.<sup>۲۳</sup> در هر یک از دسته‌ها پیکار به پیکاری به منظور فرمان‌روایی بدل می‌شود، هرچند صرفاً فرمان‌روایی هرگز برای ناباوران غایت نبوده است اما ابزار-شان برای محفوظ نگاه داشتن خود امکان پژوهش ناباورانه بوده است.

اشتراوس آخرین جستاری که در آن علناً از خدا ناباوری دفاع کرد را در می ۱۹۲۹، سی‌امین سال زندگانی‌اش، نوشت. سن اشتراوس شایسته توجه است، چرا که شش سال بعد، در نامه‌ای به کارل لویث (Karl Löwith)، بیان می‌کند که نیچه میان بیست‌ودو و سی‌سالگی «چنان بر او نفوذ داشته و او را افسون کرده است» که به معنای واقعی کلمه به هر آنچه می‌فهمید باور پیدا می‌کرد.<sup>۲۴</sup> اشتراوس حدوداً در زمانی که آخرین بار علناً به‌عنوان یک

21. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 1:445.

اشتراوس همان نقل را در دومین جستار از این سه جستار در *در جودیش/اشتودنت* بدون ذکر نام گوته انجام داده است، «Die Zukunft einer Illusion» (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 1:433).

22. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952), 107.

۲۳. در نامه‌ای در سال ۱۹۳۲ به کروگر (۱۷ نوامبر ۱۹۳۲)، هنگامی که اشتراوس دسته بنیادین را «سنت تبعیت» و «سنت پژوهش» نامید، سنت دوم را در نشانه گفت‌آورد قرار داد، شاید به این دلیل که سنت خود-اش متضمن صرف تبعیت است چرا که تداوم پژوهش، سلسله‌ای از اذهان مستقل در جست‌وجوی حقیقت است (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:406). اشتراوس در نامه‌ای به لویث (Löwith) (۱۵ آگوست ۱۹۴۶) اظهار نظر روشن‌گرانه‌ای در خصوص «باستانیان» می‌کند: «بزرگ‌ترین شارحان موضع باستانیان در کشاکش (querelle)، یعنی سوئیفت (Swift) و لسینگ (Lessing)، می‌دانستند که درون‌مایه واقعی تعارض باستانیان و مسیحیت است» (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:661).

24. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:648 (23 June 1935).

خداناباور سخن گفت از اندیشمندی که بر او نفوذ داشت و او را افسون کرده بود دل برید.<sup>۲۵</sup> اما اگر اشتراوس خداناباور باقی مانده و اگر تعارض میان ناباوری و باور درون‌مایه کلیدی آثار او باقی مانده است، چرا از نیچه، که مشهورترین تمام ناباوران مدرن است، دل برید؟ او چرایی [این امر] را در نامه‌اش به لُویت بیان نمی‌کند، اما در مقدمه فلسفه و قانون (*Philosophy and Law*) منتشره در ۳۰ مارس ۱۹۳۵، دو ماه پیش از نامه‌اش به لُویت، چرایی را تلویحاً بیان کرده است.

اشتراوس در آنجا از خداناباوری نیچه سخن می‌گوید بدون اینکه از او نام ببرد. اشتراوس در سرگذشتی از خداناباوری که آشکال باستانی و مدرن آن را متمایز می‌سازد، به نیچه به‌عنوان خداناباور اخیر مدرن اشاره می‌کند که ایده‌های دینی را «به دلیل اینکه تسلی‌بخش‌اند» رد می‌کند. چنین ردی مستلزم «نوع جدیدی از خویش‌داری» است که بر شرافت فکری (*intellectual probity*) (ردلیشکایت (*Redlichkeit*)) مبتنی است. اشتراوس با توصیف آنچه در خصوص خداناباوری جدید قاطعانه متفاوت است، دلیلش برای دل بردن از نیچه را بیان می‌کند: «این خداناباوری همراه با وجدانی نیک، یا حتی همراه با وجدانی بد، بر اساس وجدان و اصول اخلاقی‌اش کاملاً از خداناباوری بی‌وجدانی که گذشته از آن به لرزه افتاد متفاوت است.» خداناباوری مدرن «باور به خدا را به دلایل وجدانی رد می‌کند.» (بر این اساس روشن می‌شود که این خداناباوری ... زاده سنتی است که در کتاب مقدس (*Bible*) ریشه دارد،) «سنتی که» «واپسین، بنیادی‌ترین و دست‌نیافتنی‌ترین هماهنگ‌سازی از» وضعیت‌های مخالف عصر روشنگری و راست‌کیشی است. خداناباوری در این شکل «وارث و داور باور به وحی و منازعه دیرین سده‌ها و هزاره‌ها میان باور و ناباوری»<sup>۲۶</sup> است. بر این اساس اشتراوس با یادآوری اظهار نظر گوته، این ادعا را مطرح می‌کند که این شکل از ناباوری از جانب باور لکه‌دار شده است؛ این [شکل از ناباوری] کمتر بنیادین است و در عوض فلسفی بودن، اخلاقی است.

چرا از نیچه دل برید؟ چرا که او صرفاً اخلاقی و نابسندانه بنیادین است؛ چرا که «راست‌کیشی یا روشنگری» بدیل از کسی انتظار می‌رود که نمی‌تواند راست‌کیش باشد، کسی مانند اشتراوس، جست‌وجویی برای زمینه‌های بنیادین‌تر برای مخالفت با راست‌کیشی.

۲۵. با دآوری بر اساس [میزان] دقتی که او سابقه‌ای از تاریخ‌های دقیق تصنیف نوشته‌های منتشرشده و منتشرنشده‌اش نگه داشته است، نامحتمل است که «میان بیست‌ودو و سی سالگی‌ام» ارجاعی تصادفی و موقتی برای او باشد.  
26. Leo Strauss, *Philosophy and Law*, trans. Eve Adler (Albany: State University of New York Press, 1995), 8-37.

پیکار با باور مستلزم این است که ناباوری از نیچه و کل سنت مدرن دل ببرد. اشتراوس سپس مقدمه فلسفه و قانون را با توصیف گام رو به عقب فعلی‌اش به طرف روشنگری سده‌های میانه، به پایان می‌رساند، که در آنجا به دنبال مبنایی بنیادین‌تر برای مخالفت روشنگرانه با راست‌گیشی است.<sup>۲۷</sup>

اشتراوس بیست‌وهفت سال بعد، در پیشگفتار ۱۹۶۲ خود بر نسخه انگلیسی نقد اسپینوزا/ از دین (*Spinoza's Critique of Religion*)، بخش‌هایی از این صفحات فلسفه و قانون را ترجمه کرد، با تصدیق دوباره این امر که نیچه اخلاق‌باوری است که خدانا باوری‌اش دقیقاً از خود خدا باوری‌ای که آن را رد می‌کند سرچشمه گرفته است. اشتراوس، در سال ۱۹۳۵ و دوباره در سال ۱۹۶۲، نشان می‌دهد که از نیچه دل بریده است نه به دلیل سست‌ترین ملاحظه درباره حقیقت مرگ‌بار بلکه به دلیل اینکه به دنبال ناباوری‌ای نااخلاقانه‌محور بوده است. اشتراوس در پاورقی‌ای بر نسخه سال ۱۹۳۵ از عبارتی استفاده کرد که به ترجمه ۱۹۶۲ راه نمی‌یابد،<sup>۲۸</sup> «دی آلت وارهیت‌لیبه» (*die alte Wahrheitsliebe*) - عشق کهن حقیقت - در برابر شرافت مدرن ایستادگی می‌کند همان‌گونه که فلسفه در برابر اخلاق ایستادگی می‌کند. اشتراوس از نیچه رهایی می‌یابد؛ یک ناباور از کسی که او [نیچه] را یک باورمند می‌داند رهایی می‌یابد.

آیا اشتراوس به داوری نیچه [به عنوان فردی] صرفاً اخلاقی ادامه می‌دهد؟ «یادداشتی بر طرح فراسوی نیک و بد نیچه» (Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and*)

۲۷. اشتراوس در پیش‌نویسی (۱۲ دسامبر ۱۹۳۲) از نامه تعیین‌کننده در نامه‌نگاری‌اش با کروگر (۲۷ دسامبر ۱۹۳۲)، گزارشی روشنگرانه از نگرانش به نیچه به دست می‌دهد که در نامه‌ای که در واقع فرستاده است آن را حذف کرده است. اشتراوس استدلال می‌کند که نیچه میان «آرمان ترامسیحی»، «که با بازشناسی‌اش می‌خواست راه را باز کند و [در آن صورت] هیچ چیز دیگری از عالم مسیحیت باقی نمی‌ماند»، از یک سو و «وضع ذهنی (دنیوی‌شده) مسیحی» (شرافت فکری) (ردلیشکایت)، از سوی دیگر، تمایز گذاشته است. با این حال، اشتراوس ادعا می‌کند که نیچه «هرگز از برخی [تمایلات فکری] مسیحی رهایی نیافته است، چرا که پس از آنکه هومر و بریکلس را در برابر سقراط-افلاطون برگزید و، [پس از آنکه آرمان «طبیعی» انسانیت - آرمان آندریا - (*andreaia*)] به معنای مردانگی، دلیری، روح مردانه] را کشف کرد به نقد ناباورانه آن آرمان پرداخت». اشتراوس، با تلخیص این نقد بر نیچه، بیان می‌کند «فلسفه مدرن، که به پایان آمده است، به نقطه‌ای منجر می‌شود که سقراط از آن آغاز می‌کند» (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:414-15). برای تفصیلی در خصوص این نگرانه اشتراوس که نیچه آرمان طبیعی مردانه و دلیرانه را بازیافت و گرفتار آن شد، نامه‌ای که کمتر از دو ماه بعد به کارل لویت نوشت را ببینید (۲ فوریه ۱۹۳۳: 21-619 Strauss, *Gesammelte Schriften*). در این نکته اولیه اشتراوس از انجام یک آزمون سخن می‌گوید تا ببیند افلاطون بر این آرمان چیره شده است یا خیر. اشتراوس کمی بعد، با کشفیات مربوط به باطنی‌گری در سال‌های ۳۹-۱۹۳۸، میزان و شیوه چیرگی مکتب سقراطی و مسخرگی این آرمان را کشف کرد.

(Evil) در آخرین سال زندگانی او چه چیز را نشان می‌دهد؟ این پرسش باید پرسیده شود چراکه نیچه شرافت جدید (ردلیشکایت) را در آن کتاب تحلیل کرده است. گزینه‌گویه ۲۲۷ استدلال می‌کند که شرافت صرفاً اخلاقی است و به‌عنوان تنها فضیلت مسیحی باقی‌مانده برای ما، ممکن است ما را از امر بنیادین بازدارد. آن دقیقاً موضوع مرکزی فصل «فضایل ما»، سپس به استدلالی درباره‌گایست (Geist) و آنچه والاترین در ذهن و روح است منجر می‌شود. نیچه استدلال می‌کند گایست در والاترین و فکری/روحی‌ترین (geistigste) شکش - در فلسفه - شوری برای حقیقت و رانه‌ای زبر اخلاقی (supramoral) است؛ هرچند، برای اکثریت عظیمی، گایست شکل نوعی شور نسبت به آسایش و به‌روزی به خود می‌گیرد که آنان را در جهت مخالف فیلسوف بی‌رحم با رانه‌اش نسبت به دانش قرار می‌دهد.<sup>۲۹</sup> نیچه، با توجه به بی‌رحمی‌اش و تنفر معقولی که از اکثریت عظیم ترسیم می‌کند، در پایان استدلالش می‌پرسد «اصلاً چرا دانش؟». او پاسخ می‌دهد: رانه به دانستن طبیعت ما است، پیش‌داده ناآموختنی و ژرف‌نهاد در نایاب‌ترین ذهن‌ها. آیا اشتراوس به این اندیشه که نیچه یک اخلاق‌گرای صرف بود ادامه داد؟ [به این اندیشه] که دلیلی که او در سی سالگی‌اش از نیچه دل‌برید معتبر باقی‌مانده است - با وجود این واقعیت که خود نیچه تمایز متعلق به اشتراوس را ترسیم کرده است، و اینکه خود نیچه همان هنگام که ادعای طبیعتی فیلسوفانه و طبیعتی عاشق حقیقت برای خود داشته است، تعالی فضیلت ردلیشکایت را نقد کرده است - [ادامه داد]؟

خیر، او ادامه نداد. اشتراوس، در شرح خود این گزین‌گویه‌ها، می‌گوید «با این حال شرافت در عوض نوعی آغاز، نوعی پایان است؛ این امر در عوض آینده، به گذشته اشاره می‌کند؛ این امر فضیلت مختص فیلسوفان آینده نیست.» اشتراوس با اعتراف به خصیصه

۲۹. دقیقاً همین‌جا نیچه به‌روشنی «زرق‌وبرق زروزیور چنین واژه‌های اخلاقی» را به‌مثابه «عشق به حقیقت» کنار می‌گذارد و به‌سادگی از جست‌وجوی دانش سخن می‌گوید (فراسوی نیک و بد، ۲۳۰). هرچند، کتاب با عبارت «اگر حقیقت زن باشد، چه خواهد شد؟» آغاز می‌شود و با عاشق الهی حقیقت، دیونیزوس، پایان می‌یابد: اصطلاح عشق به حقیقت ممکن است از سوی کسانی که ادعای آن را دارند آلوده گردد، اما رها از آن معاشران، عشق به حقیقت اروس مبنایی کتاب است. آخرین بخش‌های جستار نیچه درباره‌آرمان زهد، در تبارشناسی/اخلاق، ترجمه مودماری کلارک و آلین جی. سونسون (Indianapolis: Hackett Publishing, (Maudemarie Clark and Alan J. Swenson 1998)، جلد ۳، پاره‌های ۸-۲۷، به نیاز به آزاد ساختن خواست حقیقت از آرمان زهد می‌پردازد، تا فهم نوینی از غایت انسانی در خصوص حقیقت را مستقر سازد. «پس معنای خواست حقیقت سراسر چیست؟» نیچه این‌گونه تصور می‌کند که «مسئله خویش ... مسئله ما ... اینکه خواست حقیقت در ما همچون مسئله‌ای به خود آگاه شود .... در این شکی نیست که با خودآگاه شدن خواست حقیقت اخلاق نیز از این پس رو به نابودی می‌رود: این نمایش بزرگ در صد پرده که برای دو سده آینده اروپا رقم زده شده است».

اشتقاقی شرافت در نیچه، او را تا ریشه‌های شرافت پی می‌گیرد: «این امر باید از سوی «دقیق‌ترین، پنهان‌کارترین و روحانی‌ترین خواستِ قدرتمان» [یعنی فلسفه] که به سوی آینده هدایت شده است پشتیبانی، اصلاح و تقویت شود.»<sup>۳۰</sup> اشتراوس می‌افزاید اگر شرافت موجب غرورِ مان شود «ما را به بازگشت به اخلاق‌گرایی (و خداپاوری) هدایت خواهد کرد». سپس اشتراوس نیچه را در شرح امر حقیقتاً مبنایی پی می‌گیرد: طبیعت فیلسوفی که فضیلت شرافت را استوار می‌گرداند. نیچه بدون طبیعت نمی‌تواند کاری کند- و نمی‌کند: فضیلت او در طبیعتش و فهمش از طبیعت ریشه دارد، چراکه او نیز نمی‌تواند «از تقلید طبیعت چنانکه او طبیعت را می‌فهمد فرار کند».<sup>۳۱</sup> اشتراوس با پی گرفتن فصل نیچه تا این نکته بنیادین، سپس با اختصاص دادن دو بند به آنچه نیچه ابداً در اینجا ذکر نمی‌کند، [یعنی] بازگشت ابدی، ناگهان به [نکته] خود می‌پردازد. چرا اشتراوس چنین می‌کند؟ به این دلیل که بازگشت ابدی، و نه صرفِ شرافت، آرمان (ideal) جدید و تصدیق اخلاقی ناشی از نگرگاه جدید به طبیعت است. آرمان جدید، [که] والاترین تصدیق ممکن از طبیعت [است]، در بینش به‌دست‌آمده از طریق والاترین طبیعت دربارهٔ طبیعت به معنای دقیق کلمه یافت شده است.<sup>۳۲</sup> بر این اساس اشتراوس، چنانکه چند صفحه پیش‌تر نشان داده بود، دوباره نشان می‌دهد که در نیچه عشق به حقیقت و رانۀ زَبَرِ اخلاقی به بینشِ معقولانه به عشق به امر حقیقی می‌انجامد؛ در نیچه، اخلاق نه علت بلکه پیامد بینش بنیادین است. او این امر، [که] مهم‌ترین مساهمت اشتراوس در مطالعهٔ نیچه [است]، را «دوباره درافتادن به درون افلاطون‌گرایی (Platonism)» می‌خواند؛ هیچ فیلسوفی نمی‌تواند «به‌کلی از این دوباره درافتادن دوری گزیند». نیچه در وهلهٔ نخست یک اخلاق‌گرا نیست بلکه فیلسوفی است که بینشی دربارهٔ حقیقت بنیادین به دست آورده و در ژرفای آن حقیقت ظاهراً مرگ‌بار متضادش را کشف کرده است.<sup>۳۳</sup> بینش

30. Strauss, "Note," par. 31, 188, and par. 32, 189:

«خودخواهی خواستِ قدرت است و بنابراین دربردارندۀ بی‌رحمی است که، چنانکه بی‌رحمی به سوی خودِ مان هدایت شود، در شرافت فکری و «وجدان فکری» مؤثر است».

31. Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (1958; reprint, Chicago: University of Chicago Press, 1978), 298.

۳۲. «فیلسوف آینده به‌عنوان انسان حقیقتاً مکمل ... نخستین انسانی است که آگاهانه ارزش‌ها را بر مبنای فهم خواستِ قدرت به‌عنوان پدیدار بنیادین می‌آفریند. کنش او والاترین شکل روحانی‌ترین خواستِ قدرت و هم‌هنگام والاترین شکل خواستِ قدرت را تعیین می‌کند» (Strauss, "Note," par. 33, 189).

۳۳. همچنین اشتراوس از طریق این عبارات نشان می‌دهد که نیچه یک اخلاق‌گرای صرف نیست: «اما نیچه، واداشته‌شده از سوی «برخی امیال معماگونه»، به مدتی طولانی کوشیده است تا در اعماق بدبینی رخنه کند و به‌ویژه آن را از فریب اخلاقی رها سازد که به طریقی با تمایلات نافی جهان‌ش در تناقض است» (Strauss, "Note," par. 13, 180). «امیل معماگونه» خودِ فلسفه، در همتن‌های دیگر «عشق به حقیقت» و در نیچه «روحانی‌ترین خواستِ قدرت» است.

نظری آرمان جدیدی کشف می‌کند برای عمل نه خودسرانه یا لجوجانه بلکه [عمل] در خود حقیقتی که کشف می‌کند: اینکه جهان خواستِ قدرت است و نه چیزی بیش، مرگ‌بار نیست بلکه الهام‌بخش زندگی است.

آیا اشتراوس می‌اندیشید که حقیقت بنیادین نیچه حقیقی است؟ او با سخن گفتن از این «واقعیت‌یافتگی یا پیش‌گویی» (realization or divination) که «(خصیصه عقلانی)» [جهان] خواستِ قدرت است،<sup>۳۴</sup> پاسخ را مبهم باقی می‌گذارد. هرچند روشن است که اشتراوس ناباوری است که متوجه یک ناباور در نیچه می‌شود، فیلسوفی مشتاق به بینش درباره واقعیت بنیادین و کشف در آن حقیقت ظاهراً مرگ‌بار، متضاد-اش را.

اشتراوس در سال ۱۹۳۵ بیان کرد که افلاطون «مبنای ناباورانه و فلسفی» باور را ارائه کرده است.<sup>۳۵</sup> این عمل شاهکاری بود در پیکار موفق ناباوری با باور، چراکه ناباوری افلاطون به دلایلی عقلانی پی برد تا حمایتی عقلانی به نوع معینی از باور ناعقلانی ببخشد. اشتراوس ناباوری افراطی متعهد به پیکار با باور باقی ماند. آیا او می‌اندیشید که باورهایی از آن نوع که افلاطون مشوق آن بود، مؤثرترین ابزار برای پیکار ناباوری با باور باقی‌مانده‌اند؟ یا به این اندیشه رسید که ناباوری نیچه مبنایی برای باورهایی از نوعی متفاوت کشف کرده است که با زمانه ما تناسب دارد، «افلاطون‌گرایی» ای برای زمانه ما؟ او درباره این امکان تأمل کرد و من در بخش دوم مقاله‌ام به آن بر خواهم گشت. اما نخست می‌خواهم به چالش تاکتیکی نیچه در خصوص باطنی‌گری بپردازم.

## ۲

میان‌آمد: چالش تاکتیکی نیچه در خصوص حقیقت‌گویی یا باطنی‌گری. نیچه می‌گوید «خطیرانه زندگی کن!». به چه معنا است؟ «شهرهایتان را بر دامنه‌های [آتش‌فشان] وزوویوس (Vesuvius) بنا کنید! کشتی‌هایتان را به دریا‌های ناشناخته روانه کنید! با هم‌نشینانتان و خودتان در نبرد زندگی کنید!» این بناکنندگان شهرها و روانه‌کنندگان کشتی‌ها چه کسانی هستند؟ «شما که می‌فهمید» -/یر/رکنندین (ihr Erkennenden). تمامی

34. Strauss, "Note," par. 14, 181.

می‌توان استدلال کرد با توجه به شیوه نوشتار اشتراوس، غیاب استدلالی علیه نگرگاه نیچه - و غیاب استدلالی در برابر حاکمیت شدن - خود استدلالی است به نفع نگرگاه نیچه؛ ببینید

Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 3-171.

35. Strauss, *Philosophy and Law*, 76.

گزین‌گویه، با عنوان «مردان پیش‌گام»، مانند گزین‌گویه‌های پیشین، مردان فهم-تنها آنها- را خطاب قرار داده است، کسانی که آنها را برای آغاز خطرانه زندگی کردن به چالش فرامی‌خواند: «شما کسانی که می‌فهمید، به‌زودی آن زمان خواهد گذشت که می‌توانستید به مخفیانه زیستن در دوردست در جنگل‌ها چون گوزنی خجول خرسند باشید!»<sup>۳۶</sup>

گوزن خجول. آیا نیچه دقیقاً می‌دانست چرا مردان فهم‌برگزیده‌اند تا خطرانه زندگی نکنند بلکه به مخفیانه زیستن در دوردست خرسند باشند؟ فراسوی نیک و بد، گزین‌گویه ۳۰ نشان می‌دهد که او دلایلشان را به‌خوبی می‌دانست. با [عبارت] «والا ترین بینش‌های ما» آغاز می‌شود. ما (our): گزین‌گویه پیشین فیلسوف خلوت‌نشین را به‌عنوان بازمانده‌ای نایاب از هزاردالانی تصویر کرد که والا ترین بینش‌هایش دستاوردهایی چنان یکتا و توان‌فرسا هستند که می‌توان آنها را به قتل مینوتور (Minotaur) به دست تسئوس (Theseus) تشبیه کرد. گزین‌گویه‌های پیشین تفاوت فیلسوف را توصیف کرد و اکنون کل این زنجیره درباره فیلسوف به‌مثابه یکتایی روحانی با گزین‌گویه ۳۰ به اوج می‌رسد. «والا ترین بینش‌های ما هنگامی که سرزده وارد گوش‌های کسانی شوند که پیشاپیش برای آنها ساخته و پرداخته و مقدر نشده باشند، می‌باید -و جز این نشاید!- که طنین حماقت و گاه طنین جنایت داشته باشند.» همان‌گونه که سقراط (Socrates) افلاطون می‌گوید، فیلسوفان ناگزیر بی‌فایده و شرور داوری شده‌اند.<sup>۳۷</sup> جمله بعدی نیچه بیان می‌کند چگونه فیلسوفان همه جا به این داوری فهم‌پذیر علیه خود-شان پاسخ داده‌اند: آنها با به رسمیت شناختن این امر که اگر والا ترین بینش‌هایشان را علنی بیان کنند، تنها درخور است به‌عنوان دیوانه ریشخند شوند یا به‌عنوان تبهکار سرکوب شوند، میان ظاهری (exoteric) و باطنی تفکیک کرده‌اند. فیلسوفان حق دارند تا مخفیانه در دوردست در جنگل‌ها چون گوزنی خجول زندگی کنند، یعنی، باطنیانه بنویسند.

اما اکنون؟ اکنون، در میانه عصر روشنگری دموکراتیک، خود امکان فلسفه تهدید شده است. نیچه می‌اندیشد اکنون ضروری است تا خطرانه زندگی کنیم و حقیقت را درباره فلسفه بگوئیم. سپس نیچه در دو گام حقیقت باطنی یا تبهکارانه درباره باطنی‌گری فلسفی را فاش می‌کند. نخست، در نقض تبهکارانه اصل برابری، بیان می‌کند که باطنی‌گری در وهله نخست درباره درونی و بیرونی نیست بلکه درباره والا و پست است، نگرگاهی از فراز به پایین که نگرگاه از زیر به بالا را ارزش‌گذاری می‌کند. دوم و بدتر، در نقض تبهکارانه [این] اصل اولیه

36. Nietzsche, *Gay Science*, 283.

37. Plato, *Republic* 487d, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1968).



که معنای زندگی چیرگی بر رنج است، بیان می‌کند که نگرگاه از فراز به پایین داوری می‌کند که رنج، [یعنی] تمامی اندوه آدمی یک‌جا، می‌تواند تراژدی نباشد و می‌تواند ضرورتاً برآمده از شور ترخم والاترین نگرنده نباشد. اگر زندگی آدمی تراژدی‌ای نباشد که ما به حفظ خود در برابر آن نیاز داشته باشیم، آنگاه معنای تاریخ آدمی چیرگی بر و محو رنج نیست.<sup>۳۸</sup> حتی ممکن است رنج برای پیروزی آدمی ضروری باشد؛ حتی ممکن است نیاز باشد تا خواسته شود. بیان کردن این امر [برابر است با] «خطیرانه زندگی کردن»، [برابر است با] برانگیختن «نبرد به خاطر [این] اندیشه‌ها و پیامدهایشان» —پیامد مطلوب نگاه‌دار نایاب‌ترینان بودن: نگرگاه از فراز تحریف‌نشده با ترخم، نگرگاه فیلسوف.

باطنی‌گری فلسفی باید فاش شود چراکه ایده‌های مدرن بقای فلسفه را تهدید می‌کنند. خطیرانه زندگی کردن، که خصیصه تبهکارانه فلسفه را به نمایش می‌گذارد، ضرورتی تاریخی است. فقره‌ای طولانی در خصوص باطنی‌گری در تبارشناسی/اخلاق چالش جدید را توصیف می‌کند. نیچه بیان می‌کند

جان فلسفی همواره می‌بایست نخست خود را در نقاب و پیله نوع/از پیش جا/فتاده اهل اندیشه -کاهن، جادوگر، پیشگو، و به هر حال مرد دین- پیوشاند تا به صورتی زندگانی تواند کرد: آرمان زهد تا دیرزمانی همچون قالبی برای پدیدار شدن و پیش‌شرطی برای زندگی در خدمت فیلسوف بوده است. او می‌بایست نمودگار آرمان زهد باشد تا بتواند فیلسوف باشد؛ او می‌بایست به آن آرمان/ایمان داشته باشد تا بتواند نمودگار آن باشد. آن نگره ویژه فیلسوفانه که دنیا را به هیچ می‌گرفت و دشمن زندگی بود و ناباور به حس‌ها و فارغ از حس‌انیت، که تا همین روزگاران نو پا بر جا مانده است و کم‌وبیش همچون نگره فیلسوفانه در ذات خویش اعتبار خود را نگاه داشته است، بیش از همه نتیجه وضع دشواری است که فلسفه در اصل می‌بایست در آن پدید آید و پایداری کند: در درازترین درازنای زمان فلسفه بر روی زمین هرگز در میان نمی‌توانست بود مگر آن‌که خود را در جامه‌ها و خرقة‌های زهد پیوشاند و به غلط زاهدانه انگارد. به زبانی روشن و آشکار:

۳۸. در خصوص مسئله تراژدی، اشتراوس سقراط و مسیح را مقایسه می‌کند و اظهار می‌کند که فلسفه «تا حدودی به کم‌دی شبیه‌تر است تا تراژدی» (Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: Rand-McNally, 1964), 61). هرچند در نهایت نه کم‌دی است، نه تراژدی و نه ترکیبی از هر دو (مقایسه کنید با Strauss, *The City and Man*, 136). اشتراوس با ارجاع به دو کتابش درباره سقراط کسنوفون (کتاب‌هایی که درباره آنها می‌گوید «آخرین چیزی که نوشته ام نیستند، اما باور دارم بهترین هستند»)، به شولم (۱۷ نوامبر ۱۹۷۲) می‌گوید: «آنها تا حدودی، اگر نه به آن نام (eo nomine)، آنچه من در شهر و انسان صفحه ۶۱ در خصوص تفاوت میان سقراط و کتاب مقدس نشان داده ام را بسط می‌دهند،» تفاوت میان خندیدن و گریستن (Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:765).

فلسفه تا همین روزگاران نو جز با درآمدن به جامعه کشیش زاهد، به صورت آن کرم چنندش آور دل آشوب، امکان زیستن و پلکیدن نداشت. آیا اینها همه به راستی دگرگون شده است؟ آیا از برکت جهانی آفتابی تر و گرم تر و روشن تر از آن جانور هزار رنگ بالدار خطرناک، آن «روح»، که این کرم را در خود پنهان می کرد، سرانجام بند گشاده و در نور رهایش کرده اند؟ آیا اکنون چندان غرور و جسارت و دلیری و پشت گرمی به خویش و خواست جان و خواست مسئولیت پذیری و آزادی خواست فراهم آمده است تا وجود «فیلسوف» از این پس بر روی زمین ممکن باشد؟<sup>۳۹</sup>

استدلال نیچه علیه دروغ های افلاطونی این است که تمام این امور به واقع تغییر کرده است. شرایط غیر منتظره ای که فلسفه تحت آن پدید آمد آن را مجبور کرد تا رنگ آمیزی دفاعی مطابقت با آرمان زهد که [همان] حکمت به حساب می آید را بپذیرد؛ اما به علت پیکار بلندمدت مدرن علیه مسیحیت، شرایط غیر منتظره جدیدی پدید آمده است. ایده های مدرن که این مبارزه روحانی موفق به نام آنها پیکار کرده بود اکنون امر غیر منتظره جدیدی را پیش روی فلسفه قرار داده است. فلسفه برای نجات خود - برای اثبات امکان خود-اش - باید به عنوان شوری زیبا و زیباکننده چنان همیشه برملا شود؛ باید به پروانه ای زیبا بدل شود که تا کنون در پيله ای کره از زهد متقیانه پنهان بوده است.<sup>۴۰</sup> بر این اساس چالش نیچه برای فلسفه در بردارنده چالشی برای علنی سخن گفتن درباره اینکه یک فیلسوف چیست است، و - اشتراوس، که در موقعیتی بود که آگاه باشد، بیان کرده است - هیچ کس شکوهمندانه تر و شرافتمندانه تر از نیچه درباره اینکه یک فیلسوف چیست صحبت نکرده است.<sup>۴۱</sup>

39. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, treatise 3, sec. 10.

۴۰. نیچه بسیار از این اظهار نظر دور است که پایان دروغ زهدگرایی متقیانه فلسفه خود باطنی گری فلسفی را پایان می بخشد، چنانکه شکل برگزیده اش از تعلیم و تربیت (pedagogy)، [یعنی] هنر گزین گویی، و در وهله نخست به رسمیت شناختن این امر که اگر بودن با خواست قدرت بودن [برابر] است، آنگاه حقیقی بودن این امر که طبیعت عاشق پنهان شدن است تداوم می یابد از سوی او، این امر را نشان می دهد. ما در درون دریافت ناپذیری پیش داده چیزها منزل گزیده ایم و کنجکاوانه منزل گزیده ایم.

۴۱. لئو اشتراوس، «مقدمه ای بر آگزیستانسیالیسم هایدگری»، (An Introduction of Heideggerian Existentialism) سخنرانی ای منتشر نشده از دهه ۱۹۵۰ که پس از مرگ در Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Thomas L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 40 منتشر شد. اشتراوس، بلافاصله پس از این برکشیدن نیچه، می افزاید که «افلاطون ویژگی های مورد نظر را به روشنی نیچه فهمیده است، و شاید روشن تر از نیچه» اما افلاطون «در عوض اظهار ظرف ترین بینش هایش آنها را تلویحاً بیان کرده است». اشتراوس، در ادامه توصیف تفاوت میان فیلسوف آینده افلاطون و نیچه، اظهار می کند که دومی «واریتی برای کتاب مقدس است» و در نتیجه «فلسفه ورزی اش دروناً دینی خواهد بود» - و روایتش با توصیف هایدگر ادامه می یابد.

اشتراوس چگونه به چالش نیچه برای رک‌گوییِ شدیدتر در خصوص فلسفه پاسخ می‌دهد؟ او شخصاً در نخستین کتابش با مسئله رک‌گویی مواجه شده است، کتابی از یک یهودی خداناباور جوان درباره یک یهودی خداناباور مشهور که در بردارنده تاریخ خداناباوری است. اما اشتراوس برای آکادمی مطالعات یهودی کار کرده بود و همان‌گونه که کمی پیش از آنکه کتابش بالاخره منتشر شود، دو سال پس از آنکه آن را تکمیل کرد، در نامه‌ای به کروگر بیان کرده است جامعه‌ای که «من برایش کار می‌کنم تاب نخواهد آورد تا پیش‌انگاره‌های خداناباورانه من به عنوان نقطه آغاز پرسش‌گری‌های ام‌علناً تشریح شوند».<sup>۴۲</sup> اشتراوس به تمرین خویش‌داری در خصوص ناباوری‌اش در کتاب سال ۱۹۳۵ خود، *فلسفه و قانون*، ادامه داد اما خویش‌داری کامل یا فقدان رک‌گویی تاریخی که فیلسوفان تمرینش کرده بودند را تا سال‌های ۱۹۳۸ و ۱۹۳۹ هنگامی که تقریباً چهل ساله بود کشف نکرد.

از بخت ما، اشتراوس کشفیاتش در خصوص باطنی‌گری را هنگامی که در فرایند ایجاد آنها بود در نامه‌هایش به یاکوب کلاین از ۲۰ ژانویه ۱۹۳۸ تا ۲۵ اکتبر ۱۹۳۹ گزارش کرده است، و [باز] از بخت ما، نامه‌ها به وسیله هاینریش مایر (Heinrich Meier) نگهداری و در سومین مجلد-اش از نوشته‌های اشتراوس منتشر شده است. این نامه‌ها، [که] سرشار، اغلب تقریباً سبک‌سرانه، و شکاکانه در عین حال کاملاً مطمئن [هستند]، کشفیات اشتراوس را ثبت می‌کنند [که] با احساس قدردانی عمیق او از والاترین ذهن‌ها که گنجینه‌هایی که برای او مدفون بوده است را آشکار کرده‌اند همراه است. این [نامه‌ها] با ابن میمون آغاز می‌شوند که اشتراوس او را در نخستین نامه «یک ذهن حقیقتاً آزاد»<sup>۴۳</sup> می‌خواند. یک ماه بعد بیان می‌کند «نمی‌توانی ظرافت بی‌نهایت و آبرونی‌ای که ابن میمون با آن با دین برخورد می‌کند را تصور کنی»، ظرافتی بسیار عظیم‌تر از ظرافت ولتر، ظرافتی از اندیشمندی که، به بیان اشتراوس، «در باورهای خود به هیچ وجه یهودی نبود» و «ناسازگاری اصولی فلسفه و یهودیت»<sup>۴۴</sup> را به رسمیت شناخته است. پنج ماه بعد گزارش می‌دهد که *دلالة الحائرين* (The Guide of the Perplexed) «شگفت‌آورترین کتابی است که من حداقل می‌دانم. آنچه ن. با زرتشت (Zarathustra) اش در ذهن داشت، یعنی نقیضه‌ای بر کتاب مقدس، به درجه بسیار عظیم‌تری در دلالة به سرانجام می‌رسد». این [کتاب] «تقلیدی است از تورات با [افزوده‌های] «کمی» که تنها داننده توجه خواهد کرد و متضمن نقدی بنیادی از تورات

42. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:379.

43. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:545.

44. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:549.

است». اشتراوس، پس از به دست دادن خلاصه‌ای از نتایج کشفیاتش در خصوص ابن میمون، با طنین خاص این گزارش‌های ابتدایی می‌افزاید: «به واقع می‌توانم کمی به خود مباحثات کنم که این معما را حل کرده‌ام». او با پیش‌بینی دقیقی از کار مادام‌العمر متعاقبش [نامه را] به پایان می‌رساند: «عاقبت این خواهد بود که من طفلک مجبور ام آشی که این جادوگر اهریمنی سده دوازدهم برایم پخته است را جرعه جرعه بخورم».<sup>۴۵</sup>

سه ماه بعد، در اکتبر ۱۹۳۸، اشتراوس گزارش می‌دهد که در حال خواندن *قوانین* (*Laws*) افلاطون همراه با هرودوتوس (Herodotus) است و کشف کرده است که هرودوتوس نیز یک نویسنده باطنی و یکی از بی‌نقص‌هایشان است - او بیان می‌کند «به‌عنوان یک مسیحی کاتولیک این را قسم می‌خورم».<sup>۴۶</sup> پنج روز بعد او می‌تواند گزارش دهد که کار هرودوتوس «واقعاً تنها الگو برای افلاطون است که من می‌دانم. با این همه شاید تمام آنچه ما درباره، برای مثال، تراژدی‌نویسان آموخته‌ایم کاملاً غلط باشد». آنچه اشتراوس بعد از آن می‌افزاید می‌تواند به خوبی به عنوان شعاری برای تمام مطالعات متعاقبش در خصوص تاریخ فلسفه به کار گرفته شود: «بنابراین می‌توانم نشان دهم که آنچه درباره افلاطون از همه برایم جالب‌تر است از فلسفه افلاطونی به‌طور خاص جدا است». غنای این کارت‌پستال کوچک در جمله‌ای که اشتراوس به فرانسه نوشته است خلاصه شده است: «با سادگی و فروتنی متداولم اعلام می‌کنم که «معمای هرودوتوس حل شده است!»»<sup>۴۷</sup>

نامه بعدی‌اش، دوازده روز بعد، بیان می‌کند «خود را در حالتی از شوریدگی می‌یابم که در حال تلف کردن من است - پس از هرودوتوس اکنون ثوکودیدس (Thucydides) نیز!» و ثوکودیدس را نیز می‌توان به‌عنوان کمکی برای فهم افلاطون خواند: «خطابه خاک‌سپاری یک هجو محض است - دقیقاً مانند خطابه پروتاگوراس در پروتاگوراس (Protagoras)». او در این نامه خاطرنشان می‌کند که *آپولوژی* (Apology) با *تئوس* (Theos) پایان می‌یابد و *نوموی* (Nomoi) با آن آغاز می‌شود. او بیان می‌کند این امر بدان معنا است که «مسئله‌ای که عامدانه از *آپولوژی* رانده شده است، [یعنی] مسئله خدایانی که شهر به آنها باور دارد، به درون مایه (the theme) قوانین بدل شده است». او به‌عنوان پس‌نوشت می‌افزاید «دارم سرخورده می‌شوم از اینکه باستانی‌ان چقدر بد فهمیده شده‌اند».<sup>۴۸</sup>

45. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:4-553.

46. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:556.

47. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:557.

48. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:558.

سپس، در اواخر نوامبر ۱۹۳۸، کسنوفون (Xenophon) از راه می‌رسد و کسنوفون بر باقی‌نامه‌نگاری‌ها درباره باطنی‌گری حاکم و به «محبوب» (Liebling) اشتراوس بدل می‌شود. او می‌گوید: «کسنوفون محبوب خاص من است، چراکه این شجاعت را داشته است تا لباس یک ابله را بر خود بپوشاند و سده‌ها به این روش پیش رود».<sup>۴۹</sup> یک درون‌مایه در نامه‌های مربوط به کسنوفون برجسته است، موضوعی با اهمیت حیاتی برای درون‌مایه چالش نیچه برای فلسفه: «اخلاق برای او [کسنوفون] صرفاً ظاهری است».<sup>۵۰</sup> اشتراوس این [نکته] را دقیقاً پس از بیان این [عبارت] که «کسنوفون در نوشته‌هایش دقیقاً آنچه را انجام می‌دهد که سقراط در زندگی‌اش انجام داد» بیان می‌کند. او در نامه بعدی اظهار می‌کند که «دیگر تردیدی نیست که سقراط کسنوفون با سقراط افلاطون این همان است»؛<sup>۵۱</sup> «این همان سقراط - اودیسه (Socrates-Odysseus) در هر دو است، تعلیم نیز».<sup>۵۲</sup> سقراط منتقد اخلاق نجیب‌زاده‌ای (gentleman)، کالکاگاتیا (kalokagathia)، است - و اشتراوس بیان می‌کند کالکاگاتیا «در حلقه سقراطی یک شیمپ‌ورت (Schimpfwort) [یک دشنام] بود، مانند «هنرنشناس» (philistine) یا «بورژوا» در سده نوزدهم».<sup>۵۳</sup> [دیالوگ‌های] قوانین و جمهوری «به نقد بنیادین دیک/آیوسونه<sup>۵۴</sup> اختصاص داده شده‌اند. جمهوری «توجیه آیرونیکی آدیکیا<sup>۵۵</sup> است چراکه فیلسوف آدیکه<sup>۵۶</sup> است».<sup>۵۷</sup> اشتراوس، پس از دل‌بریدن از خداناباوری که او را صرفاً اخلاقی می‌دانست با به عقب رفتن تا روشن‌گری سده‌های میانه و سپس تا روشن‌گری یونانی، به حلقه سقراطی وارد می‌شود و در آنجا نقدی بر اخلاق را می‌یابد که آن را به‌عنوان تهدیدی (the threat) برای [فرد] پرسش‌گر شناسایی می‌کند. حلقه سقراطی فهمید که فلسفه در اساس غیر اخلاقی است. هم‌چنین این [حلقه] فهمید خدایانی که اصلاً

49. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:567.

مقایسه کنید با پایان نخستار اشتراوس «روح اسپارت یا ذائقه کسنوفون» (منتشرشده در پایان دوره‌ای که این نامه‌ها از آن حکایت دارد، نوامبر ۱۹۳۹)، [با مشخصات] 502-36 (1939): *Social Research* 6, no. 4: «چراکه او چنان مردی بود که ترجیح داد تا سده‌ها در هیئت یک دریوزه‌گر باشد تا آنکه راز حکمت آرام و متین سقراط را به انبوهی بفروشد تا تنها پس از آنکه آن [راز] را از طریق داستان‌های ماهرانه‌اش درباره کنش‌های چابک و درخشان آگیسیلاوس (Agesilaus) یا کوروش (Cyrus)، یا کسنوفون فری‌بخش سازد به او اجازه دهند به جاودانگی بگریزد».

50. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:567.

51. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:569.

52. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:574.

53. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:567.

۵۴. dikaosune: در معنای مضیق، عدالت یا فضیلتی است که به هر کس آنچه مقتضی است را می‌دهد. م

۵۵. adikia: در اسطوره‌شناسی یونانی، ایزدبانو و تجسد بی‌عدالتی و خطاکاری بود. م

۵۶. adike: ناعادل و خطا. م

57. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:568.

نمی‌توانند وجود داشته باشند باید به‌عنوان ضامنان سلوک نجیب‌زادگان بر جا باشند. نامه‌های مربوط به کسنوفون با این موضوع تماس پیدا می‌کند: «مسئله فیلیا (philia)» یا دوستی «دارای اهمیت خاصی است»: فهم اینکه فیلیا چیست «یزدان‌شناسی موثوس (mythos) را نابود می‌کند: امر والا تر نمی‌تواند با امر پست‌تر «دوست» باشد؛ لذا: انکار مشیت الهی. باور دارم این اندیشه مرکزیِ مِمورابیلیا (Memorabilia) است.<sup>۵۸</sup> تقریباً همان اندازه که این بینش نسبت به حلقه سقراطی مهم است، آنچه اشتراوس در نامه‌ای پسین دربارهٔ تئوگونیا ی هسیودوس (Hesiod's Theogony) می‌گوید [نیز به همان اندازه مهم است]. او می‌گوید «این شعر چنانکه عنوان نشان می‌دهد تئوگونیا (Theogony: تبارنامهٔ خدایان) نیست (با وجود اینکه نویسنده خوب درون‌مایه را در عنوانش نشان می‌دهد در عوض آنکه بگذارد خواننده‌اش آن را بیابد). در عوض [این] درون‌مایه پاسخی است به این مسئله: امر نخستین و چیزهای زاده‌نشده چه چیزهایی اند.» کاشف به عمل می‌آید که نه «خدایان بلکه چیزهایی مانند زمین، آسمان، ستارگان، اقیانوس» اند. بر این اساس، درون‌مایهٔ شعر نیز «شرحی است از خدایان المپ (the Olympians) از این چشم‌انداز.» درون‌مایه‌اش «روشنگری در این خصوص است که این پرسش‌ها و پاسخ‌ها دقیقاً چه معنایی دارند، یعنی، حکمت چه معنایی دارد.» اشتراوس می‌افزاید «متقاعد شده‌ام که این امر در هومر [نیز] متفاوت نیست.»<sup>۵۹</sup> اشتراوس، با ورود به حلقه سقراطی از طریق کشف باطنی‌گری بزرگ‌ترین نویسندگان، به شاعرانگی بنیادین یونانی به‌عنوان پناه‌دهنده حکمتی مشابه دربارهٔ والا ترین چیزها وارد می‌شود. معنایی که این حکمت برای پیکار میان ناباوری و باور دارد در پایان مقاله مربوط به کسنوفون که اشتراوس در طی این ماه‌ها نوشته است اظهار شده است. «فلسفه انکار خدایان شهر است.» «فلسفه ذاتاً با خدایان شهر ناسازگار است.»<sup>۶۰</sup> در پایان مقاله مربوط به کسنوفون این خدایان بی‌تردید [خدایان] هسیودوس و هومر تصور شده‌اند. اما تردیدی نیست که خدایان شهر خدای نقیضه‌های ابن میمون را [نیز] دربرمی‌گیرد.<sup>۶۱</sup>

58. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:575-6.59. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:581-2.

60. Strauss, "The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon," 532, 534.

۶۱. اشتراوس در دسامبر ۱۹۳۹، در پایان نامه‌نگاری دو‌ساله‌اش با کلاین در خصوص کشفیاتش دربارهٔ باطنی‌گری، جستاری نوشت دربارهٔ «نوشتن ظاهری» (Exoteric Writing) که هیچ‌گاه منتشر نکرد.

Interpretation, 14, no. 1, (January 1986): 51-9.

این [جستار] بر لیسینگ متمرکز بود، کسی که هرگز در نامه‌نگاری با کلاین یاد نشده بود و به کشف لیسینگ در خصوص باطنی‌گری «هنگامی که حدوداً ۴۰ ساله بود» (Strauss, "Exoteric Writing," 57 n. 29) می‌پرداخت. بند نهایی (پیش از آنکه جستار خاتمه پیدا کند) نیازمند توجه ویژه است که [در آن] شرور خویشاوند «جباریت کلیسایی» و

پس از این نگاه گزینشی به گزارش خود اشتراوس از کشفش در خصوص باطنی‌گری، می‌خواهم به اظهار نظری در یکی از نخستین نامه‌ها بپردازم چراکه این پرسش را مطرح می‌کند که بازکشف اشتراوس در خصوص باطنی‌گری برای پاسخش به چالش نیچه که حقیقت را درباره فلسفه بگوئیم دقیقاً چه معنایی دارد. اشتراوس، دقیقاً پیش از بیان اینکه ابن میمون در باور-اش مطلقاً یهودی نبود، بیان کرد: «هنگامی که در طی چند سال این بمب را منفجر کنم (در صورتی که تا آن اندازه زندگی کنم)، نبردی عظیم شعله‌ور خواهد شد.» این اندیشه در یک پس‌نوشت بازمی‌گردد: «گزین‌گویی در ن [نیچه] وجود دارد: هنگامی که حقیقت را در مشتم بگیرم — می‌پذیرم که مشتم را بگشایم؟»<sup>۶۲</sup>

آیا اشتراوس تا به حال مشتمش را گشوده است؟ نوشته‌هایش صراحت کمتری یافته است؛ برای مثال، آنها که به کسنوفون مربوط اند کسنوفونی شده‌اند چراکه به نظر می‌رسد خود اشتراوس مایل‌تر است تا در هیئت یک ابله انگاشته شود. این احتیاط می‌تواند حاکی از این امر باشد که او هرگز مشتمش را نگشوده و هرگز بمبی که داشته را منفجر نکرده است. با این حال نوشته‌های، ساکت و فزاینده ساکت‌تر، اشتراوس چیستند مگر اشاراتی که باعث انفجار آنچه بدان اشاره شده است می‌شود؟ نوشته‌هایش پیایی کل تاریخ نوشته‌های ماندگار-مان را منفجر می‌کند. کتاب‌های کهن که از نجیب‌زادگان و فضایلشان، از خدایان و خدا و از نفس‌های نامیرا سخن گفته‌اند، از طریق این سخنان به اکثر خوانندگان معاصر ثابت می‌کنند که فلسفه فرهنگانه مقید است و قادر نیست تا چیزی بیش از عقلانی‌سازی پندارهای زمان و مکانش انجام دهد. اشتراوس این کتاب‌ها را منفجر می‌کند، یعنی، نشان می‌دهد چنین مباحثی پوشش هستند؛ نوشته‌های آرام اشتراوس پوشش را منفجر می‌کند و برای منفجر کردن پوشش‌ها آموزش دیده است. این [کتاب‌ها] به نمایش هسته آن کتاب‌ها به عنوان فلسفه اصیل و فرح‌بخش ساختن تمرین‌های لجاجت روحانی از سوی ذهن‌های اصالتاً شریفی که چیزی بیش از پنهان کردن امر عقلانی یا ناباوری در پوشش باور انجام می‌دهند یاری می‌رسانند: این فرزندخواندگان زمانشان، با فراتر بردن سنشان در اندیشه، آنچه به نظر می‌رسد از آن تبعیت

«جباریت سکولار» را ارزیابی می‌کند، و [جباریت] کلیسایی را کم‌خطرتر قلمداد می‌کند. «اما [جباریت] منحصرأ مبتنی بر خرافه»، یعنی ابدأ [مبتنی] بر زور، نمی‌تواند پایدار بماند اگر اقلیت غیر خرافی داوطلبانه از افشا و ابطال کردن علنی باورهای «خرافی» خودداری نکنند» (Strauss, "Exoteric Writing," 59). اشتراوس، با سخن گفتن از آشنایی لسینگ با منابع کلاسیک باطنی‌گری و پیشگام بودنش در «نخست، توجه کردن به ظاهری‌گری برخی فیلسوفان باستانی و سپس فهمیدن ظاهری‌گری تمام فیلسوفان باستانی»، به توصیف تجاری که اشتراوس نیز به هنگام حدوداً چهل‌سالگی داشته است پایان می‌دهد.

می‌کنند را به سخره می‌گیرند؛ آن‌ها، ظاهراً مقید، از بالا به آنچه به نظر می‌رسد آنان را مقید ساخته نگاه می‌کنند. نوشته‌های اشتراوس خود-شان انفجاری نیستند، آنها اشارت‌گرانی آرام و فتیله‌هایی طولانی‌اند که به انفجار منجر می‌شوند.

با در نظر گرفتن تأثیری دیرپا از طریق به اشتراک گذاشتن کشفیاتش [اشتراوس] با دیگرانی که نمی‌توانستند خود-شان چنین کنند، معقول است نتیجه بگیریم که قرار بود پاسخ اشتراوس به چالش نیچه برای گفتن حقیقت درباره فلسفه از نظر راهبردی مشتش را بگشاید. انفجارهای اشتراوس، مانند *دستروکسیون (Destruktion)* هایدگر، کتاب‌های بزرگی که بررسی می‌کند را بی‌اعتبار و به کلی ویران نمی‌کند؛ در عوض، هم کتاب‌ها و هم نویسندگان‌شان را تعالی می‌بخشد. نوشته‌های اشتراوس امکان فلسفه را از طریق هدایت کردن خواننده‌اش به واقعیت آن به اثبات می‌رساند. همان‌گونه که سِت بنردتی بیان می‌کند: «تقریباً همه چیز به نحو تجربی به ذهن اشتراوس خطوط می‌کرد،» و اشتراوس از طریق نوشته‌هایش آنچه بنردتی تجربه‌اش از «کیفیت ناچاراً اتفاقی هر تفسیر ارزشمندی»<sup>۶۳</sup> می‌خواند را با دیگران به اشتراک می‌گذارد. اشتراوس مشت خود را گشود به روشی که خواننده‌اش را قادر می‌سازد تجارب خود اشتراوس با متن و بازکشفش از آنچه از طریق عظیم‌ترین ذهن‌ها منتقل شده است را، تا حدی، تجربه کند. اشتراوس تصمیمی تاریخی گرفت تا سنت باطنی ما را به روشی مؤثر برای مخاطبان وسیع‌تری بگشاید.<sup>۶۴</sup> بر این اساس او مساهمتی حیاتی برای دگردیسی طبیعی‌ای که نیچه توصیف می‌کند به خرج داد: او به ما نشان داد آنچه پیلۀ کریه پنهان کرده است را چگونه بفهمیم و با این کار در این امکان مساهمت کرد که این [پیلۀ] در آینده به پروانه زیبا بدل می‌گردد.

می‌خواهم به نمونه‌ای از مشت گشودن اشتراوس درباره منفجرشونده‌های حقیقی پردازم، که در آن «خواندن بین خطوط را به نسبت آسان»<sup>۶۵</sup> ساخت. «فلسفه سیاسی چیست؟» نخستین بار به عنوان سه سخنرانی در سال‌های ۱۹۵۴-۵۵ در اورشلیم ارائه شد؛ اشتراوس آن را در سال ۱۹۵۹ به عنوان *جستار اصلی* کتابی که همان عنوان را دارد منتشر کرد، که در نتیجه

63. Seth Benardete, *The Argument of the Action* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 408, 410.

۶۴. جان تولند (John Toland) در سال ۱۷۲۰ در *کلیدوفوروس (Clidophorus)* («حامل کلید») چنین تلاشی انجام داد. هدف تولند بنیادین بود: او می‌خواست از طریق آشکار ساختن ریشه‌های ریاکاری زاهدانه در حکمتی متقدم که زمانش گذشته است تاریخ طولانی آن [ریاکاری زاهدانه] را بی‌اعتبار سازد و به آن پایان بخشد.

65. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 34.



جستار را بسیار مشهور ساخت.<sup>۶۶</sup> اشتراوس باید وضعیت اصلی را با کمی نگرانی در نظر گرفته باشد: یک یهودی که به مردی از آتن بدل شده است و با برگزیدن آتن و اورشلیم به عنوان درون‌مایه غایی‌اش در اورشلیم درباره‌ی شاید بزرگ‌ترین کشف آتن سخن می‌گوید. موقعیت او باژگونه [موقعیت] پولس رسول است که به آتن سفر کرد و «اورشلیم» یا اخبار خدای حقیقی را برای کسانی که یادبودهایی برای «خدای ناشناخته» بنا می‌کنند به ارمغان آورد.<sup>۶۷</sup>

اشتراوس، با دادن عنوانی سقراطی به سخنرانی‌اش، [یعنی] «فلسفه سیاسی ... چیست؟»، بند نخستش را با زهدی ظاهری پایان می‌دهد. «نباید لحظه‌ای فراموش کنم اورشلیم مظهر چیست.» او دقیقاً آنچه مظهر آن است را با عباراتی ستاینده بیان می‌کند که می‌تواند بسیار ایجابی به نظر رسد: «در هیچ جای دیگری به اندازه این خاک مقدس تمنای دادگری و شهر دادگرانه ناب‌ترین دل‌ها و منبع‌ترین نفس‌ها را با چنین اشتیاقی نیانکده است.» اما سخن گفتن به این روش [برابر با] ناگفته گذاشتن چیزی والاتر است: عشق به حقیقت که نه دل بلکه ذهن را هدایت می‌کند، و آن را نه به اشتیاق بلکه به فهمی از محدودیت‌های دانش و بنابراین محدودیت‌ها بر اشتیاق هدایت می‌کند.

در این مقایسه اورشلیم و آتن شصت‌وشش بند وجود دارد، و در سی و سومین و سی و چهارمین بند اشتراوس نشان می‌دهد برای عدم فراموشی‌اش در خصوص اینکه اورشلیم مظهر چیست چه چیز محوری است.<sup>۶۸</sup> اشتراوس در سی و سومین بند با ارجاع به قوانین افلاطون می‌پرسد «بیگانه آتی چه نوع انسانی است؟» او انسانی است که تمام مسیر را به کرتا (Crete)، و قدرتمندترین نماینده معاصر-اش، اسپارتا (Sparta)، سفر کرده است تا منبع اصلی قانون یونانی و موهبت آتن را به دست آورد؛ از جهاتی دیگر، او انسانی است مانند سقراط که تصمیمات غایی‌اش را «بر تمنای دستوری مطلق (a categorical imperative) که خواستار اطاعت منفعل، بدون اما-و-اگر، است» مبتنی نکرد. تصمیم مورد نظر پاسخ

66. Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959), 9-55.

67. Acts of the Apostles, 17:15-34.

یکی از مؤثرترین مؤسسان انقلابی جهان مدرن، فرانسیس بیکن (Francis Bacon)، اعلام کرد که مردی از آتن است که قصد داشته تا باژگونه موفقیت پولس در آتن را در اورشلیم اجرا کند. بیکن حتا هنگامی که اهداف انقلابی خود-اش را باطنانه پنهان نگه داشته است نمونه پولس را ذکر می‌کند.

Francis Bacon, *An Advertisement Touching a Holy War*, ed. Laurence Lampert (Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 2000).

68. Strauss, *What Is Political Philosophy?*, 3-31.

سقراط است به دادگری شهر-اش و قضاوتی که او را به دلیل جرائم علیه خدایان شهر به مرگ محکوم می‌کند. او تصمیمش برای فرار نکردن از آن دادگری را «بر سنجش و ملاحظه‌ای دوراندیشانه در خصوص آنچه امر درست برای انجام دادن در آن اوضاع-و-احوال بود» مبتنی ساخت. اشتراوس بند-اش را با تکرار مبنای تصمیم سقراط به پایان می‌رساند: «انتخاب او ... بر زیرنهشت (subsumption) ساده مورد-اش بر اساس یک قاعده ساده، جهان‌روا و تغییرناپذیر مبتنی نیست.» اشتراوس فراموش نمی‌کند اورشلیم مظهر چیست: «اطاعت منفعل، بدون اما-و-اگر،» صرف از قواعد جهان‌روا و تغییرناپذیر که از جانب یک خدا یک‌باره و برای همه اعطاشده تا مورد اطاعت واقع شود، نه درباره آن پژوهش شود. آتن مظهر پاسخی معقول و انعطاف‌پذیر به اوضاع-و-احوال است، و سقراط، هفتاد ساله، معقولانه نه شورمندانه چنان بیانی قدرتمند علیه اطاعت نامعقول از زندگی‌اش دست کشید. اشتراوس، نوعی از بیگانه آتی که به اورشلیم، منبع اصیل قانون غایی ما، سفر کرد، ناسازگاری بنیادین فلسفه و دین و حیانی، و تعارض میان ناباوری و باور را در محوریت قرار می‌دهد.

بند دیگر از جفت محوری، سی و چهارم، نیمه دوم جستار اشتراوس را با این درخواست می‌گشاید: «اما بگذارید پس از این داستان طولانی به ابتدای قوانین افلاطون بازگردیم» — دشوار است تصور کنیم اشتراوس درخواست تاریخی ویران‌گری کرده باشد؛ اینکه [این درخواست را] در اورشلیم کرده است حتی بیش‌تر جای شگفتی دارد. آغاز جدید اشتراوس در بند ۳۴ بازگشتی است از قانون به پژوهیدن رژیم و مطالعه آن چیزی است که برای آن «هیچ معادل توراتی‌ای وجود ندارد.» با توجه به خصیصه بند آغازین و بندهای مرکزی، تفسیری از بند پایانی یا شصت و ششم به ذهن خطور می‌کند، چراکه آنجا نیز اشتراوس ابداً فراموش نمی‌کند اورشلیم مظهر چیست؛ همان‌گونه که آغاز کرده به پایان می‌رساند، پرهیزکارانه، به شیوه اورشلیم: او با بند شصت و ششم مکاشفه‌ای به پایان می‌رساند. در این [بند] اشتراوس نیچه را به دلیل آنچه با وارث اورشلیم بودن برابر است سرزنش می‌کند، باورمندی دینی/اخلاقی که اعمالش نمونه‌ای متعالی انتها درجه باور است. چراکه اشتراوس نیچه را متهم می‌کند که، همانند نفس‌های شورمند، «حق مقدس» برای «انقراض بی‌رحمانه»<sup>۶۹</sup> توده‌های

69. Strauss, *What Is Political Philosophy?*, 55.

اشتراوس ارجاعی برای این گفت‌آورد به دست نمی‌دهد، اما نیچه از «شنونگوس ورنیشتونگ» (schnungslose Vernichtung) سخن می‌گوید در

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1968),

«چرا کتاب‌هایی چنین خوب می‌نویسم: زایش ترژدی»، بخش ۴.

وسیع انسان‌ها» «وعظ کرده» است، و این کار را «با رواداری‌ای به کمی هم‌آورد بزرگش انجام داده است.» «هم‌آورد بزرگ نیچه چه کسی می‌تواند باشد؟ در پایان مقایسه آتن و اورشلیم از جانب یک بیگانه آتنی که فلسفه مدرن را محکوم می‌کند، چه کسی جز خدای اورشلیم که واعظان جنگ مقدس مطیع او بودند؟ آنگاه در این نقطه، اشتراوس پیش از جستار آخر-اش درباره نیچه، هنوز می‌تواند به نیچه به عنوان تحقق فلسفه مدرن اروپایی در میراث‌بری‌اش از مسیحیت بنگرد. شصت‌وشش کتاب انجیل مسیحی به عنوان نشانه مفیدی برای هدف مکاشفه‌ای به کار اشتراوس می‌آید (چنانکه به کار نیچه در زرتشت آمدند)؛ اشتراوس نیز، عاقلانه، نه شورمندانه، در پیکاری روحانی درگیر است و می‌تواند تلویحاً بیان کند که تمام فیلسوفان بنیادین مدرن در حدّ و شامل نیچه، از طریق ناکامی‌شان در تعالی آنچه با آن مخالف‌اند با افتادن در دام شور، تنها شورمندانه عمل کرده‌اند.

قصد اشتراوس در این امر و صدها برجستگی دیگر آتن در متهم کردن اورشلیم، اتهامات نسبتاً پنهانی که به متهم‌کننده پناه می‌دهد اما عملاً خواننده را وامی‌دارد تا خود-اش به اتهام بیندیشد و در نتیجه هم‌دست متهم‌کننده شود، چه بود؟ بی‌مبالاتی بود یا حسابگری که اشتراوس را سوق داد، با فاش کردن تاریخ پنهان فلسفه و راهبردهایش، منفجرشونده‌ها را به این شیوه پخش کند و، برای مثال، منفجرشونده‌ترین بخش را در مرکزیت قرار دهد؟ اشتراوس به خود اجازه داد تا آنچه لیسینگ انجام نداده را انجام دهد، آنچه هیچ کسی که برای ناباوران پیکار کرده است تا کنون انجام نداده است. ابداعش انقلابی در فهم فرزانه‌ترین انسان‌های سنت‌مان به راه انداخت: در آنچه او می‌اندیشید فارابی مسلمان نبود، ابن میمون یهودی نبود، [و] دکارت مسیحی نبود. هرکدام یک فیلسوف بود، که همان‌گونه که دکارت بیان کرده «به‌تتهایی و در سایه‌ها قدم می‌زد»،<sup>۷۰</sup> تا آنکه اشتراوس مشتت را باز کرد و با آموزاندن چگونگی آفرین گفتن به‌تتهایی به خوانندگان ما را تعلیم داد تا تتهایی‌مان را بی‌نهایت به اشتراک بگذاریم. لئو اشتراوس با تجربه‌پذیر ساختن پیکار میان ناباوری و باور چنان پیکاری برای ناباوری که فرزانه‌ترینان و بهترین انسان‌های سنت‌مان آن را راهبری می‌کنند، فصل جدیدی در مهم‌ترین تمام مبارزات گشود.<sup>۷۱</sup> اشتراوس، با گشودن کل سنت ما به روی پژوهش

70. Leo Strauss, "Farabi's Plato," in *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, ed. Arthur Hyman (1945; reprint, New York: KTAV Publishing House, 1977), 11-410.

۷۱. شاهدهی بر اینکه تاریخ جدید فلسفه که لئو اشتراوس آن را ممکن ساخته است در حال یافتن مکانی امن در یک آکادمی است که در خصوص شرافت به خود-اش مباحثات می‌کند برای نمونه در

Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity* (New York: Oxford University Press, 2001), 1650-1750

شکاکانه و آفرین‌گویانه، بزرگ‌ترین اندیشمندانمان را به بلندایی تعالی داد که ما خود-مان نمی‌توانستیم تصور کنیم و راغب بودیم تا آنان را در عوض فرزندخوانده‌های زمانشان به‌عنوان فرزندان زمانشان داوری کنیم.<sup>۷۲</sup> با یاری اشتراوس ما به شرافتمندی اصیل فیلسوف نظری می‌اندازیم. نیچه با پرسیدن «شریف چیست؟» به *فراسوی نیک* و بد پایان می‌دهد؛ مطالعات اشتراوس در فلسفه سیاسی افلاطونی از پاسخ نیچه‌ای حکایت می‌کند، شرافتمندی اصیل فیلسوفان کم‌شمار.<sup>۷۳</sup> گشودگی شگفت اشتراوس، گشودگی رخنه‌ناپذیر و بسیار آموزنده او به کار هدف نیچه‌ای در معرض عموم آوردن فلسفه می‌آید. اشتراوس، در سلوکش با منفجرشونده‌ها، خطرناکه زیست.

اما اگر اشتراوس ناباور، مرد ما در اورشلیم، با گشودن کل سنت شریف ما، به چالش نیچه در خصوص رک‌گویی بیشتر درباره فلسفه پاسخ داده است، پاسخش به چالش نیچه برای فلسفه تا مبنایی ناباورانه برای باور فراهم کند چه بوده است؟

### ۳

*چالش عملی نیچه*. چالش عملی مبنایی نیچه برای فلسفه از چالش نظری‌اش ناشی می‌شود؛ این چالش فلسفه است که به خاطر فلسفه بر دین فرمان براند. بر این اساس مجموع چالش نیچه برای فلسفه نظر و عمل را ترکیب می‌کند و این کار را می‌کند چراکه نظر در ژرفای حقیقت مرگ‌بار متضاد-اش را کشف می‌کند، که آن را وامی‌دارد تا به خاطر حقیقت حیات‌بخش عمل بورزد.

*فراسوی نیک* و بد با دو فصل درباره وظیفه نظری فلسفه و یک فصل درباره دین—درباره وظیفه عملی فلسفه به منظور فرمان‌روایی بر دین—آغاز می‌شود. این فصل‌ها با چالش صریح نیچه برای فلسفه به منظور مقهور کردن دین حاکم و پدید آوردن دینی که حکمت راهبر

نشان داده شده است، شرحی ۸۰۰ صفحه‌ای از موفقیتی که دیدگاه‌های بنیادین اسپینوزا به‌تدریج از طریق جذب پیروان پرشمار و کمتر بنیادین در درون سنت‌های دینی به دست آورد. اسرائیل به‌سادگی فواید باطنی‌گری در جامعه‌ای که تحت سلطه سرکوب دینی قرار دارد را مسلم می‌گیرد؛ او حضور معقول باطنی‌گری را هم در اسپینوزا و هم در پیروان کمتر بنیادینش وقایع‌نگاری می‌کند، [پیروانی] که، [حتی] اگر با آگاهی کامل از پیامدهای سرکوب می‌نوشتند، با آگاهی کامل از [حجم] ویرانگری‌ای که به سوی سنت‌های دینی‌ای که به آنها وفادار بودند روانه می‌کردند نمی‌نوشتند. اسرائیل عملاً نشان می‌دهد که اسپینوزا از فضیلت ردلیشکایت حداکثر بهره را بُرد بدون آنکه خود-اش برده فضیلت باشد.

72. Strauss, "Note," par. 30, 187.

۷۳. در خصوص شرافتمندی و شرافتمندی اصیل، شرافتمندی‌ای که از سوی متعارفاً شریف به‌عنوان شریف به رسمیت شناخته نشده است، [و] شرافتمندی فیلسوفان، ببینید

Strauss, "Farabi's Plato," 2-421.

آن باشد پایان می‌یابد.<sup>۷۴</sup> نیچه کاملاً روشن می‌سازد که این چالش ابداع نیست چراکه او فرمانروایی فلسفه در هند باستان را توصیف می‌کند که در آن اقلیتی بسیار کوچک از طبقه فرمانروا در حالی که به امر صرفاً شاهانه جهت می‌دادند به وظایفی «زَبر-شاهانه» واداشته شده بودند.<sup>۷۵</sup> البته، سلف بزرگش، که در این گزین‌گویی‌ها نام برده نشده اما در سراسر کتاب حاضر است، افلاطون است. افلاطون، «زیباترین رُستنی عهد باستان»، «بزرگ‌ترین نیروی یک فیلسوف تا کنون را صرف کرد» و «تمام یزدان‌شناسان و فیلسوفان را در همان مسیر قرار داد.»<sup>۷۶</sup> افلاطون، «که سقراط تبهکار او را تباه کرده بود»، افلاطون‌گرایی، [یعنی] «ذهن مجرّد و خیر فی نفسه»، «بدترین، دیرپای‌ترین، [و] خطرناک‌ترین خطا تا کنون» را پدید آورد چراکه این امر فلسفه را آسیب‌پذیر ساخت تا به وسیله دین حاکم، مسیحیت، «افلاطون‌گرایی برای مردم»، به تصرّف درآید.<sup>۷۷</sup> پیکار روحانی سه سده گذشته با موفقیت این حاکمیت را شکست. اکنون، بر ویرانه‌های روحانی بر جا مانده از آن پیکار، خدای مُرده، نفس مقتول،<sup>۷۸</sup> فلسفه اروپایی با بزرگ‌ترین وظیفه عملی‌اش رودررو است: بنیاد نهادن آرمانی جدید بر مبنای حقیقت متضاد با آرمان زهد کهن انکار جهان، و آماده شدن برای خدایان جدید، خدایی فلسفه‌پرداز و ایزدبانویی درخور شگفتی.

لئو اشتراوس بود که نشان داد چالش عملی نیچه برای فلسفه به نحو منطقی از چالش نظری‌اش برآمده است. تفسیر او از ساز کارِ فراسوی نیک و بد با چرخش محوری یگانه‌اش که در گزین‌گویی‌های ۷-۳۶ رخ می‌دهد پرده برداشت؛ آنجا، نظر با عمل پیوند می‌یابد چراکه شناختن جهان ناگزیر ما را وامی‌دارد تا جهان را ارزش‌گذاری کنیم. این دو گزین‌گویی، با دقیقاً قرار گرفتن پس از مرکز مهم‌ترین فصل، با آنچه اشتراوس «سازش‌ناپذیرترین شرافت فکری و افسون‌گرترین بازی‌گوشی»<sup>۷۹</sup> می‌خواند به حرکت درمی‌آید، نخست به استدلال منجر به ادعای هستی‌شناختی بنیادین—بودن [به‌مثابه] خواستِ قدرت بودن است—و سپس از آن والاترین بینش به واکنش طبیعی یا معمول به آن: اتهام جرم والا که حتی بهترین خوانندگان

74. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 2-61.

75. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 61.

76. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, preface, 191.

77. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, preface.

۷۸. دو گزین‌گویی مرکزی فصل مربوط به دین در فراسوی نیک و بد پیاپی به دو موضوع مرکزی بحران معاصر دین، [یعنی] مرگ خدا (۵۳) و قتل «مفهوم کهن نفس» می‌پردازد. گزین‌گویی‌هایی که در پی می‌آید با ابزارهای ضروری برای آغاز ترمیم بحران تماس پیدا می‌کند: بینش نسبت به آرمان جدید (۵۶) و اضطراب فلسفه برای عمل کردن (۲-۶۱).

79. Strauss, "Note," par. 8, pp. 177-8.

نیچه، ذهن‌های آزاد مدرن، مرتکب شده‌اند. نیچه این خوانندگان را مجاز می‌داند تا اتهامشان را در کتاب خود-اش بر زبان آورند: آنان می‌گویند در تعلیم تو خدا ابطال شده است اما شیطان خیر. اشتراوس درباره معنای پاسخ نیچه مصرّ است، [چراکه] پنج بار بیان می‌کند که این امر تبرئه خدا است. آنچه اشتراوس به ایجاز نشان می‌دهد این است که چگونه اندیشه نیچه به سوی واقعیت بنیادین حرکت می‌کند و از آنجا، منطقاً و ایجاباً، به والاترین ارزش [حرکت می‌کند] و با این کار خدا را تبرئه می‌کند. اما این تبرئه ناگزیر سوء فهم شده است چراکه «خدا»ی تبرئه شده نه یهوه (Yahweh)، و نه خدایان شهر است، بلکه جهان، کل به‌مثابه خواست قدرت، طبیعت، [و] نخستین چیزهایی که حقیقتاً به‌مثابه الهی تصدیق شده‌اند است. خدا یا طبیعت: نیچه تصدیق می‌کند که واقعاً تنها یک فلسفه وجود دارد، [فلسفه] اسپینوزا، اکنون با خونی که به جریان بازگشته است.<sup>۸۰</sup>

آیا می‌توان استدلال کرد که اشتراوس با این اظهار نظر دوباره، چنانکه در سال ۱۹۳۵ کرد، که در نیچه فلسفه مدرن نقصان خاص خود، یعنی، ناکامی‌اش در فرمان‌روایی بر دین، [و] اینکه [فلسفه] در شورمندی اخلاقی خود-اش/زسوی دین مورد فرمان‌روایی قرار گرفته است، را به نمایش می‌گذارد از طریق تأکید بر «تبرئه خدا» از سوی نیچه در واقع در حال نقد نیچه است؟ جدا از آنچه اشتراوس قبلاً درباره استدلال هستی‌شناختی نیچه بیان کرد، به نظر می‌رسد مسئله با در نظر گرفتن افلاطون، افلاطون اشتراوس، می‌تواند حل‌وفصل شود، چراکه آنچه اشتراوس درباره افلاطون بیان می‌کند نشان می‌دهد که حرکت نیچه از فلسفه به دین نه ابداع است و نه انقیاد فلسفه در برابر دین؛ بر عکس، این حرکت خاص فلسفه سیاسی افلاطونی، [و حرکت خاص] روش موفق ناباوری در پیکار با باور است.

فصل اشتراوس درباره افلاطون در شهر و انسان دو بخش دارد، یک بخش مقدماتی [متشکل] از سیزده بند و یک بخش جمهوری [متشکل] از شصت و پنج [بند].<sup>۸۱</sup> به نظر می‌رسد اشتراوس شصت و پنج بند درباره جمهوری را ترتیب داده است تا مرکزی معنادار برای بند سی و سومشان داشته باشد که نشان می‌دهد سقراط فیلسوف هنگامی که با آدیمانتوس (Adeimantus)، مرد جوانی که بیزار از دینی که در آن بزرگ شده و از شعرهایی که آن [دین] را آفریده بود رشد یافته بود، صحبت می‌کند چگونه با دین مواجهه می‌کند.<sup>۸۲</sup> در بند مرکزی

80. Nietzsche, *Gay Science*, 372.

۸۱. وقفه نه صرفاً با تغییر در درون‌مایه، بلکه با یک تیره پایانی در انتهای بند سیزدهم مشخص شده است.

82. Strauss, *The City and Man*, 98.

بندی که به بند مرکزی راه می‌برد به نخستین حضور فیلسوف در جمهوری می‌پردازد و این کار را از طریق جلب توجه به

اشتراوس توجه می‌دهد که سقراط در صحبت با آدیمانتوس درباره خدایان هرگز پرسش «خدا چیست؟» را نمی‌پرسد. در عوض، «سخن‌گویان از این فرض ضمنی آغاز می‌کنند که خدایانی وجود دارند ... و اینکه می‌دانند خدا چیست.» سقراط خرسند است تا با آنچه آدیمانتوس تصور می‌کند می‌داند آغاز کند.<sup>۸۳</sup>

«خدا چیست؟» اشتراوس در بند مرکزی‌اش عیناً همان پرسش جمله پایانی شهر و/انسان را اظهار می‌دارد که آن را «پرسش تماماً مهم» می‌خواند، که اشتراوس در آنجا بیان می‌کند «با فلسفه مقارن است، اگرچه فیلسوفان اغلب آن را اظهار نمی‌دارند.» اشتراوس کتابش را تقریباً با اظهار این [جمله] به پایان می‌رساند: «پرسش کوبیده سیت دئوس.<sup>۸۴</sup>» بند مرکزی اشتراوس نشان می‌دهد چرا سقراط پرسش تماماً مهم را با آدیمانتوس اظهار نمی‌دارد: سقراط در حالی که چنان رفتار می‌کند که پرسشی جهت طرح درباره فهم آدیمانتوس از خدا چیست وجود ندارد، آن فهم را اصلاح می‌کند. سقراط افلاطون لجوج نیست؛ او بر مطرح کردن پرسش در جایی که مخاطبش پرسشی ندارد پافشاری نمی‌کند. او بیان نمی‌کند، «ژئوس (Zeus) حتی وجود ندارد.» در عوض، او «طرز عمل محافظه‌کارانه‌تری» را قصد کرده است، «جایگزینی تدریجی پندارهای پذیرفته‌شده با حقیقت یا تقریبی از حقیقت.»<sup>۸۵</sup> پذیرش موقت پندار آدیمانتوس به سقراط اجازه می‌دهد تا آنچه را آدیمانتوس قبلاً انجام داده است انجام دهد: رد کردن هسیودوس و هومر.<sup>۸۶</sup> سقراط بدون به چالش کشیدن آنچه آدیمانتوس [درباره] خدا چیست می‌داند—که با این همه از هسیودوس و هومر آموخته است—دو قانون جدید غیر هسیودوسی و غیر هومری درباره خدایان وضع می‌کند: نخست، خدا خیر است و بنابراین نه علت تمام چیزها بلکه تنها علت خیر است؛ دوم، خدا بسیط است، یا شکلش را تغییر نمی‌دهد و نمی‌فریبد. بر این اساس بند مرکزی اشتراوس اظهار می‌دارد که سقراط افلاطون در صدد فرمان‌روایی بر دین برآمده است و با کار کردن درون پندارهای پذیرفته‌شده درباره

فلسفه به عنوان هنر هنرها انجام می‌دهد؛ نظم حقیقی هنرها سلسله‌مراتبی است همراه با هنر جهان‌روا یا والاترین که تمام دیگر هنرها را هدایت می‌کند.

۸۳. اشتراوس، برای وضوح بخشیدن به روش افلاطون در پرداختن به مواجهه سقراط با مخاطبان‌اش، کسنوفون را فرایاد می‌آورد، که بیان کرد «هنر مکالمه سقراط دوگانه بود: در برابر کسانی که مخالفش بودند پرسش «... چیست» را در خصوص جستارمایه اختلاف نظر مطرح می‌کرد»؛ «هنگامی که او موضوعی را به ابتکار خود به بحث می‌گذاشت، یعنی هنگامی که با مردمانی که صرفاً شنونده بودند سخن می‌گفت، از طریق پندارهای عموماً پذیرفته‌شده پیش می‌رفت و بر این اساس توافقی در حد فوق‌العاده به وجود می‌آورد» (Strauss, *The City and Man*, 53).

۸۴. *quid sit deus*: عبارت لاتین به معنای خدا چیست.

85. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 17.

86. Plato, *Republic*, 377d.

خدایان، به نحو راهبردی این کار را کرده است.

بعداً، اشتراوس دو بند را به آموزه ایده‌ها اختصاص می‌دهد. بند نخست آموزه را چنانکه در جمهوری ارائه شده است شرح می‌دهد، بند دوم در آن درنگ می‌کند، که با این عبارت گیرا و مکرر نقل شده گشوده می‌شود: «در وهله نخست، این امر کاملاً باورنکردنی است، اگر نگوییم خیالی به نظر می‌رسد.» این آموزه یک «دشواری محوری» دارد: از ما خواسته شده است تا باور کنیم که ایده‌ها از چیزها «جدا» هستند، که «سگ‌بودگی» (dogness) سگ حقیقی است یا اینکه «تخت کامل چیزی است که هیچ انسانی هیچ‌گاه نمی‌تواند بر آن بیاساید یا فریاد کامل مطلقاً ناشنیدنی است.»<sup>۸۷</sup> گلائوکون (Glaucon) و آدیمانتوس دشواری‌ای نمی‌بینند؛ آنها آموزه را به نسبت آسان می‌پذیرند. چرا؟ اشتراوس نشان داده است آنها به راحتی به سلطه سقراط درمی‌آیند، و در اینجا یادآور می‌شود که آنها این آموزه را قبلاً بارها شنیده‌اند، اما بر چیز دیگری به عنوان دلیل عمده‌ای که آنها [این آموزه] را می‌پذیرند انگشت می‌نهد. اشتراوس [آموزه] ایده‌ها را به مثابه «موجودات خود-زنده‌مانی که همیشه زنده می‌مانند» توصیف می‌کند. «آنها از حد اعلای شکوه برخوردارند.»<sup>۸۸</sup> سپس اشتراوس، در توصیف دایکی<sup>۸۹</sup> و نایکی<sup>۹۰</sup>، خدایانی که گلائوکون و آدیمانتوس از کودکی درباره آنها شنیده‌اند، بیان می‌کند دایکی و نایکی «موجوداتی خود-زنده‌مان» اند «که علت هر چیز خیر اند، که از شکوهی باورنکردنی برخوردارند، و نمی‌توانند با حواس درک شوند چراکه هرگز «شکل» شان را تغییر نمی‌دهند.»<sup>۹۱</sup> دشواری محوری آموزه ایده‌ها برای پسرانی که با دایکی و نایکی — خدایانی که اکنون خود-شان با دو ابداع پیشین سقراطی تکمیل شده‌اند — آغاز می‌کنند اصلاً دشواری نیست.

بر این اساس اشتراوس اظهار می‌کند که آموزه ایده‌ها کوششی کاملاً معقول است از سوی یک فیلسوف مسئولیت‌پذیر اجتماعی تا مبنایی ناباورانه برای باور فراهم کند. سقراط با ابداع ایده‌های جاودانی که قاطعانه با زمان‌ها مطابق‌اند، به بحران دینی زمانه‌اش می‌پردازد.

۸۷. بند ۶۳ جُستار، یا بند ۵۱ بخش مربوط به جمهوری (Strauss, *The City and Man*, 21-119).

88. Strauss, *The City and Man*, 119.

۸۹. Dike: در اسطوره‌شناسی یونانی، دایکی ایزدبانوی دادگری و روح نظم اخلاقی و داوری دادگرانه به منزله آرمان استعلائی جهان‌روا یا مبتنی بر عرف بسیار کهن، در معنای هنجارهای لازم‌الاجرای اجتماعی و قواعد قراردادی، است. مطابق نظر هسیودوس (Theogony, I. 901)، او فرزند زنوس از همسر دوم‌اش، تِمیس (Themis) بود. م

۹۰. Nike: در اسطوره‌شناسی یونانی، نایکی ایزدبانویی بود که تجسم پیروزی در هر زمینه‌ای از جمله هنر، موسیقی، جنگ و ورزش بود. در ادبیات یونانی نایکی هم به مثابه مظهر و هم در جایگاه نگاهبان خدایان زنوس و آتنا توصیف شده است. م

91. Strauss, *The City and Man*, 120.



اشتراوس در آنجایی که بیان می‌کند «هیچ کس تا کنون موفق نشده است» موفق می‌شود—او «گزارشی رضایت‌بخش یا روشن از [آموزه] ایده‌ها» به دست می‌دهد. او بدون آنکه از خیالی بودن آنها بکاهد نشان می‌دهد که چگونه پذیرفتنی بودند—خیالی بودن از پیش موجود آنها را به نظر پذیرفتنی ساخته بود. آموزه ایده‌ها خدمتی عمومی به عمومی معین، [یعنی] نسل جوانان آتی که از خدایانی که هنوز پدرانشان برایشان قربانی می‌کنند محروم مانده‌اند، است. [آموزه] ایده‌ها بخشی از شیوه‌هایی است که به موجب آن شهر از فرمان‌روایی «پدران تابع قانون و نهایتاً خدایان» به سوی «انجمنی از پیشه‌وران که تابع فیلسوفان و نهایتاً ایده‌ها هستند» عبور می‌کند.<sup>۹۲</sup> اشتراوس با نشان دادن زمان‌مند بودن آموزه ایده‌ها ما را به این تردید وامی‌دارد که او تصور کرده است که افلاطون تصور کرده که خود آموزه می‌توانست جاودان باشد. فارابی این [تصور] را به کلی فروریخت؛ مخاطب او با دایکی و نایکی بزرگ نشده بود. اما آموزه زمان‌مند ایده‌ها آنچه در فلسفه سیاسی افلاطونی جاودان است را به نمایش گذاشت: نیاز نابوری به فرمان‌روایی بر باور. افلاطون آن مُبدع بزرگ بود که به جانب نابور پیکار‌گفته نشان داد چگونه پیروز شود.

اشتراوس تأکید می‌کند که در جمهوری سقراط مجبور یا وادار شده بود. او حتی تفاوت میان جمهوری و دیالوگ‌های شک‌برانگیز را به مسئله اضطراب تقلیل می‌دهد، «فشار»ی که سقراط را مجبور کرد تا دادگری را برای مردان جوانی که سرشت تربیتی‌شان در خصوص دادگر بودن سُست شده است تعریف کند: «پرسش دادگری مسلماً باید پاسخ داده شود حتی اگر تمام قرائن لازم برای پاسخی بسنده هنوز جمع‌آوری نشده باشد.»<sup>۹۳</sup> اشتراوس در بند پایانی‌اش که به فلسفه در جمهوری می‌پردازد،<sup>۹۴</sup> «مهم‌ترین بخش کتاب»، فیلسوف را به عنوان انسان حقیقتاً دادگر به نمایش می‌گذارد که «خود-بسند، [و] حقیقتاً آزاد است، [و] زندگانی [اش] به آن اندازه کم به خدمت به دیگر افراد اختصاص یافته که زندگانی شهر به خدمت به دیگر شهرها اختصاص یافته است.»<sup>۹۵</sup> با این حال فیلسوف در معنای دومی دادگر است، و در این معنا او به دیگر افراد خدمت می‌کند، اگرچه این کار را می‌کند «نه، چنانکه حقیقت را، بر اثر گرایش طبیعی، بر اثر اروس (eros)، می‌جوید، بلکه تحت اضطراب.» اشتراوس تذکری تعیین‌کننده می‌افزاید: «اضطراب اگر خود-اضطراری (self-compulsion) باشد [نیز] از

92. Strauss, *The City and Man*, 121.

93. Strauss, *The City and Man*, 106.

94. Strauss, *The City and Man*, 8–127.

95. Strauss, *The City and Man*, 127.

اضطراب بودنش کاسته نمی‌شود.<sup>۹۶</sup> سقراط خود را وامی‌دارد تا آنچه را به خاطر خود-اش انجام نمی‌دهد انجام دهد؛ دادگری‌اش «شری ضروری»<sup>۹۷</sup> است. فشاری که تحت آن است شامل فشاری که او خود-اش را تحت آن قرار می‌دهد تا به فرمان راندن تن دهد [نیز] می‌گردد. او، با در نهایت فرمان‌روایی بر ذهن‌های برادران افلاطون، به قانون‌گذاری دوراندیش بدل می‌شود که مصنوعاتی می‌آفریند که دیگران حمل خواهند کرد، پندارهایی [می‌آفریند] که در پرتوهای آن شهروندان هر چیز که مشاهده می‌کنند را می‌فهمند.<sup>۹۸</sup> او این کار را می‌کند ابتدائاً نه برای آنکه شهر را نجات بخشد بلکه برای آنکه فلسفه را با تغییر دادن تدریجی تنها فضای ممکنش نجات بخشد. اشتراوس بیان کرده است، «شهر دادگرانه ممکن نیست به دلیل بی‌میلی فیلسوفان برای فرمان راندن.»<sup>۹۹</sup> استدلال عمل جمهوری ثابت می‌کند ضرورتی که فیلسوف را وادار می‌کند تا خود را وادار کند بر بی‌میلی فیلسوف چیره شده است. اشتراوس برای تأیید ادعایش که فیلسوف بر اثر اضطراب به شهر خدمت می‌کند سرآغاز سخن‌رانی پایه‌گذار [دیالوگ] را نقل می‌کند:<sup>۱۰۰</sup> این فرمان است، «تو باید فرو شوی.» سقراط در نخستین واژه از روایتش در جمهوری اعلام می‌دارد که او خود را تحت این اضطراب قرار می‌دهد: «فرو شدم.»

بندهای پایانی اشتراوس نشان می‌دهد که سقراط در کتاب ۱۰ به منظور آفریدن شعری سودمند برای فرمان‌روایی فلسفه، به شعر بازمی‌گردد. شاعر پیشه‌وری تقلیدکننده با نگرگاهی وسیع‌تر به زندگی در مقایسه با قانون‌گذار غیر فلسفی است، چراکه زندگی را به مثابه تعارضی میان شور و عقل می‌فهمد؛ بنابراین قانون‌گذار دوراندیش یا فلسفی از شاعران خواهد آموخت. از چشم‌انداز فیلسوف ستیز اصیل میان فلسفه و شعر به نظم مرتبه‌شان مربوط است، که اشتراوس آن را در چارچوب فرمان‌روایی ارائه می‌دهد. شعری که سقراط آنها را مجبور می‌کند تا بدان بازگردند شعری است در والاترین دسترسی‌اش به مثابه منبع زایای باورهای فرمانروا درباره خدا و نفس. او به منظور جایگزین ساختن شعر زمانی-فرمانروا و اکنون-

96. Strauss, *The City and Man*, 128.

۹۷. اشتراوس به «این نتیجه دهشتناک» اشاره می‌کند؛

Strauss, *The City and Man*, 83.

98. Strauss, *The City and Man*, 125.

99. Strauss, *The City and Man*, 124.

100. Strauss, *The City and Man*, 128.

ویران‌شده هومر، آموزگار یونان، با شعر فرمان‌روای جدید که فلسفه با همان غایت آموزشی بر آن فرمان می‌راند به شعر بازمی‌گردد. اشتراوس بیان می‌کند فلسفه به شعر به‌مثابه [امری] یا خودمختار یا پشتیبان، [و یا امری] یا خود-فرمان یا ابزاری در دستان فرمانروایش، نظر می‌کند. نیچه—که با گفت‌آورد اشتراوس به بحث وارد می‌شود، «شاعران همیشه خادمان نوعی اخلاقی‌گرایی بوده‌اند»<sup>۱۰۱</sup>—همان نگرگاه را درباره رابطه میان فلسفه و دین داشت: دین یا حاکم و خود-فرمان است، یا ابزاری در دست فلسفه.<sup>۱۰۲</sup> نیچه از دین سخن می‌گوید و افلاطون از شعر؛ در این هم‌امتن این امور نام‌های متفاوتی هستند برای پدیده‌ای یکسان: باورهای درباره خدا و نفس که بر عمل انسانی فرمان می‌رانند. در تعارض میان نابوری و باور نیچه و افلاطون فیلسوفانی هستند با راهبرد یکسان: فیلسوف باید فرو شود تا بر باور حاکم لگام زند و مبنایی ناباورانه برای باور فراهم کند.

اشتراوس بیان می‌کند «بزرگ‌ترین نمونه از شعر پشتیبان دیالوگ افلاطونی است.» از طریق دیالوگ افلاطونی فلسفه با پدید آوردن شعری جدید بر شعر حکم می‌راند. جمهوری افلاطون با راه دادن شعر پشتیبان به شهر به پایان می‌رسد تا به شیوه‌ای درباره خدا و نفس نغمه‌سرایی کند که به کار حوائج شهر بیاید و در همان حال به طرف بالا به فلسفه اشاره کند. نیچه در زرتشت استدلال می‌کند که فیلسوف باید به فرمان راندن تن دهد. «فرو شدم»، نخستین واژه روایت سقراط در جمهوری است؛ او در آخرین واژگان‌اش—کُل کتاب ۱۰ که با تنها آغاز تازه در جمهوری آغاز می‌شود که به هیچ وجه بر سقراط تحمیل نشده است—خود را وامی‌دارد تا شعر پشتیبان خدایان اخلاقی را پدید آورد که پاداش‌ها و تنبیهاتی اعمال می‌کند بر نفس‌هایی که او خود را واداشته تا نامیرایی‌شان را ثابت کند.

تمام این امور دیروز رخ داد و سقراط امروز آن را روایت می‌کند: آنچه او شب گذشته در پیرائوس (Piraeus) برای مردان جوان، و برای تراسیماخوس (Thrasymachus)، انجام داد تاب آن را دارد که امروز تکرار و آنچه طی شب در پیرائوس روی داد در آتن و در روشنایی روز برای حضاری نامتمایز مطرح شود. همه آنچه روی داد را می‌دانند: آتی‌ها به امید فرونشاندن طاعون و ویرانی‌های جنگ ایزدبانویی جدید و بیگانه، بندیس تراکی،<sup>۱۰۳</sup> را اشاعه دادند.

101. Strauss, *The City and Man*, 136.

در نقل از

Nietzsche, *Gay Science*, 1.

102. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, 62.

۱۰۳. Thracian Bendis: بندیس ایزدبانویی تراکی (سرزمینی تاریخی در جنوب شرقی اروپا؛ جایی میان بلغارستان،

اکنون، [آتی‌ها] در درون خانه سفالوس، به‌طور خصوصی، خبردار می‌شوند که هم‌زمان فیلسوفی الاهی‌های بیگانه خود-اش، ایده‌ها، را به اضافه خدایان و نگرگاهی درباره نفس که در نوع خود-شان تراکی اند اشاعه داده است.<sup>۱۰۴</sup> روایت سقراط می‌گوید چگونه یک فیلسوف خود را وامی‌دارد تا به عظیم‌ترین رخداد اخیر در آتن، نه جنگ، نه طاعون، بلکه مرگ خدایان برای مردان جوان محترم واکنش نشان دهد.

تحلیل اشتراوس از جمهوری، افلاطون را چنان فیلسوفی تصویر می‌کند که خود را واداشته است تا بکوشد دین را تحت فرمان‌روایی فلسفه درآورد. چالش نیچه برای فلسفه به منظور فرمان راندن بر دین ابداع نیست؛ فلسفه سیاسی افلاطونی است.<sup>۱۰۵</sup> اشتراوس به کلاین

ترکیه و یونان کنونی) که نمایانگر شکار و ماه بود. م

104. Plato, *Charmides*, 156d.

۱۰۵. در خصوص مسئله نیچه به مثابه مُبدع، فصل پایانی کتابی که به اشتراوس تقدیم شده است را ملاحظه کنید، Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 40-228.

مهدی، پس از آغاز فصل با عبارتی طولانی از *قر/سوی نیک و بد*، ۲-۶۱—روشن‌ترین اظهار نیچه درباره مسئولیت فیلسوف برای فرمان راندن بر دین به دلیل خطرات جدی دین حاکم—نظر می‌دهد: «من بر این نظر ام اگر این اظهارات در خصوص رابطه میان فلسفه و دین تا حدی جسورانه به نظر می‌رسد، [اما] انقلابی نیستند. این [اظهارات] نه یک ابداع، بلکه تنها یک بازسازی، رجعت، یا احیای کُشی در سنت فلسفی است که همیشه تنگاتنگانه با نگراهی ادواری نسبت به تاریخ که «بازگشت جاودان» یک شکل یا شکلی دیگر را مفروض می‌گیرد مرتبط بوده است، و در اغلب موارد درواقع از آن نشئت گرفته است» (230). کتاب مهدی به نشان دادن این امر اختصاص یافته است که فارابی نماینده‌ای بزرگ از کُشش فلسفی است که مسئولیت فلسفه برای فرمان راندن بر دین را به رسمیت شناخته است. او نشان می‌دهد خود فارابی چگونه کوشیده است تا تاریخ چنین نگراهی را باز یابد و پی می‌برد که می‌توان این امر را تا افلاطون و ارسطو دنبال کرد و مسیحیت کوشیده است تا این [کُشش] را سرکوب کند. فارابی تعلیم داد که «دین انسانی ... دیرباز زود باید فلسفه را دنبال کند و موضوعات نظری و عملی که در فلسفه از رهگذر اقتناع و / یا تصویرسازی کشف شده‌اند را به عامه مردم تعلیم دهد» (235). فارابی شناسایی کرد که «پنداره‌ای که می‌توانیم و باید یک دین انسانی که با فلسفه یا علم سازگار است را بر آن بنیان نهیم با متافیزیک ارسطو بیگانه نیست و در جمهوری و قوانین افلاطون بر آن تأکید شده است» (235). فارابی مسئولیت فیلسوف برای دین را به عنوان «بسط طبیعی و درونی» حکمت مطرح می‌کند: «[بازار] حفظ این حکمت تاریخانه به‌دست آمده» فیلسوف-قانون‌گذاری است که دین انسانی را بنا می‌نهد، تا در نتیجه آن امور نظری و عملی کشف‌شده با برهان و دوراندیشی از طریق روش‌های خطایی و شاعرانه به عامه مردم تعلیم داده شود، و همگان به پذیرفتن پنداره‌های صحیح و انجام دادن اعمال مفید اقتناع شوند» (236).

در خصوص مسئله ابداع هم‌چنین ملاحظه کنید،

Seth Benardete, *The Bow and the Lyre* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1997), 80-90, esp. 8-87.

«اگر انسان [یعنی، انسانی که اودیسنوس (Odysseus) به آن بدل شد] نتواند زندگی کند مگر سیاسی، باید با انسان‌هایی زندگی کند که، اگر نمی‌دانند [عناصر] تشکیل‌دهنده انسان چیست، باید تلقی‌ای از دانش درباره آنچه تشکیل‌دهنده انسان است داشته باشند که، اگرچه ممکن است بسیاری از آن را بازتاب دهد، [اما] از طبیعت انسانی محافظت نمی‌کند. هومر نشان می‌دهد که یک تلقی بسیار نیرومند از آن دانش در واژه «هادس» (Hades) حاصل آمده است. «پُرتدی اودیسنوس را در حال آموختن این امر نشان می‌دهد که «سرنوشتش این است تا باور را بنا نهد نه دانش را» (152). این امر هومر را مُبدع نگرگاهی خواهد ساخت که علی‌الظاهر نیچه آن را ابداع کرده است.

بیان کرده است «آنچه درباره افلاطون از همه برایم جالبتر است از فلسفه افلاطونی به طور خاص جدا است.»<sup>۱۰۶</sup> آموزه ایده‌ها محتوای افلاطونی ویژه‌ای است که به وضوح دوراندختنی است. درباره خدایان دادگر و نفس‌های نامیرا یا یک نظم جهانی اخلاقی یا تنبیهی به طور کل چگونه؟ اشتراوس نمی‌توانسته است آنها را حقیقی تلقی کند؛ آیا او برخی تلقی‌ها از آنها را به عنوان محتوای افلاطونی گریزناپذیر تلقی کرده است؟ نیچه این شعر را به عنوان [چیزی] بسیار خطرناک تلقی کرده است و اکثر زندگی‌اش را به فهم ریشه‌هایش [ریشه‌های این شعر] در شورهای تنبیهی نفرت، ترس و کین‌توزی اختصاص داده است ([و] به صراحت افلاطون را از این انگیزه‌ها معاف می‌دارد<sup>۱۰۷</sup>). نیچه، با علم به اینکه در پی مرگ خدای تنبیهی غایی زندگی می‌کند، خود را واداشت تا بکوشد، با ابداع شعری جدید درباره خدایان فلسفه‌پرداز و میراهای ستاینده و حق‌شناس، دین را تحت فرمان‌روایی فلسفه درآورد.

اشتراوس، در دو نامه حیرت‌انگیز به کارل لویت، با وضوحی چشم‌گیر دشواری‌ای که نیچه به عنوان یک فیلسوف پسا-مسیحی و پسا-افلاطونی که قصد دارد تا آرمانی جدید بنا نهد با آن مواجه است را بیان می‌کند.<sup>۱۰۸</sup> لویت به تازگی کتابی درباره نیچه منتشر کرده است که اشتراوس با عبارت، «من هرگز کتابی نخوانده‌ام که مسئله نیچه و مسئله خود نیچه را چنین واضح و عمیق طرح کند»، آن را می‌ستاید. با این حال دقیقاً همان مسائل است که اشتراوس پس از آن ادعا می‌کند هنوز باید عمیق‌تر فهمیده شود. موضوع بازگشت جاودان است، موضوع اصلی کتاب لویت؛<sup>۱۰۹</sup> اشتراوس نشان می‌دهد که لویت در درک اینکه «آمادگی پذیرفتن بازگشت جاودان، برای یک اخلاق حقیقتاً طبیعی کنديسيو سینه کوآ نون<sup>۱۱۰</sup> است» ناکام مانده است. لویت ناکام مانده است تا بفهمد که نیچه می‌توانسته است آموزه بازگشت جاودان را در عوض روشی که تعلیم داد—«بی‌اختیار و دیوانه‌وار»—با آرامش تعلیم دهد به جز یک چیز: «لوس کردن» (Verwöhnung) —لوس کردن یا نثر کردن، مانند یک کودک) و «نرم کردن» بشریت از طریق تحمیل کردن هزاران ساله آموزه‌های آفرینش و مشیت الهی، آموزه‌هایی که بشریت را لوس می‌کند تا باور داشته باشد که خدایان ما را ساخته‌اند و به ما اهمیت می‌دهند. اشتراوس در نامه دوم دوباره بیان می‌کند مسئله نیچه این

106. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3:557 (20 October 1938).

107. Nietzsche, *Gay Science*, 359.

108. Strauss, *Gesammelte Schriften*, 3: (23 June 1935), 50-648 and (17 July 1935), 7-655.

۱۰۹. عنوان کتاب لویت Nietzsche's *Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (فلسفه نیچه درباره بازگشت/بدی همان) بود.

۱۱۰. *conditio sine qua non*: عبارت لاتین به معنای وضعیتی گریزناپذیر.

بود که مجبور بود تا—به وسیله اشاعه تعلیمی طبیعی به گونه‌ای که با تعلیمات فریبنده به شدت خطرناک به امری غیر طبیعی انحراف یافته بود—ما و خود-اش را از «لوس کردن باورنکردنی نژاد بشر» آزاد سازد.

نیچه اعتقاد داشت تعلیم عمومی افلاطون راه را برای برپایی فرمانروایی تعلیم لوس‌کننده هموار کرده است. اشتراوس، یک بار، به نحوی که ممکن است پژوهی از این داوری باشد، به خود اجازه داد تا به طور علنی شگفت‌زده شود که شاید افلاطون «زیاده موفق»<sup>۱۱۱</sup> بوده است. اشتراوس، با نسبت دادن «موفقیت خیره‌کننده» به افلاطون در تعلیمش درباره خدایان، به «Plutarch, Nicias, ch. 23» ارجاع می‌دهد. پلوتارخ، در آنجا، به افلاطون نسبت می‌دهد که از طریق اثبات این امر که جهان جسمانی اساساً تابع اصول الهی است فلسفه را از سرکوب‌های امور خرافی نجات داده است. اینکه افلاطون دقیقاً در این راه «زیاده موفق» بوده است داوری‌ای بود که فیلسوفان مدرن اولیه مانند بیکن (Bacon) و دکارت (Descartes) را واداشت تا به افلاطون حمله کنند: دفاع افلاطون از اصول الهی سرانجام به فرمانروایی امور خرافی منجر شد، فرمانروایی‌ای که در نهایت به آنها [امور خرافی] اجازه داد تا سرکوب‌های جدید فلسفه را [از قید] رها سازند که نشان‌گر دورانشان بود و، چنانکه تصور می‌کردند، احتمال وقوع دوران تاریک جدیدی را می‌داد. به نظر می‌رسد گزارش‌های اشتراوس از فیلسوفان مدرن اولیه آنها را چنان باورمندان به شعر پشتیبانی که به منظور خلع سلاح نگرگاه موفق افلاطونی ابداع کردند معرفی می‌کند. اما آیا اشتراوس، بازکاشف فلسفه سیاسی افلاطونی، واقعاً می‌اندیشیده است که این فیلسوفان به واقع به فریب ضد-افلاطونی‌ای که از آن همچون باوری مفید حمایت کرده‌اند، یعنی، اینکه انسان‌ها می‌توانند (تحت نظر الاهی‌هایی (divinities) که رثوف و انسانی شده‌اند) بر طبیعت مسلط شوند و آن را به تملک خود درآورند، باور داشته‌اند؟ یا اینکه اشتراوس، که در درون آثار سه سده‌ای شعر-شان [فیلسوفان مدرن اولیه] قرار دارد، آنها را صرفاً از منظر پیامدهای شعر-شان داوری کرده است، با این اعتقاد که این [شعر] حتی خطرناک‌تر از آنچه جایگزینش شده است می‌باشد، و در حالی که برگزیده تا بر این واقعیت که آنها به عنوان فیلسوف به دشواری به باوری که به دنبال برپایی‌اش بوده‌اند باور داشته‌اند تأکید کند؟<sup>۱۱۲</sup> در هر صورت، دشوار است تا باور کنیم که او این امر را ممکن یا مطلوب تصور می‌کرده است که، اکنون، به شعر ویران‌شده افلاطون بازگردیم—مگر

111. Leo Strauss, *On Tyranny*, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth (New York: The Free Press, 1991), 206.

112. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 9-298.

در معنای گریزناپذیر بازیابی هسته ناباور آن [شعر] و راهبرد موفقش در تعارض میان باور و ناباوری.

آیا اشتراوس، که فلسفه سیاسی افلاطونی را به مثابه شعر پشتیبان بازیافت، می‌اندیشید که شعری جدید، شعر نیچه، می‌تواند جایگزین شعر لوس‌کننده‌ای که افلاطون فلسفه را به آن گره زده است و، شاید، زیاده موفق بوده است شود؟ مطالعه اشتراوس درباره فراسوی نیک و بد نیچه را تنها با یک اندیشمند، [یعنی] افلاطون، مقایسه می‌کند. او نشان می‌دهد نیچه افلاطونی می‌کند (platonizing) و در مجموع از نوعی بازگشت به افلاطون‌گرایی پرهیز نمی‌کند. او اظهار می‌کند نیچه به مطالعات در فلسفه سیاسی افلاطونی تعلق دارد نه صرفاً از طریق تمهید کوچک مفید قرار دادن او در مرکز کتابی با این عنوان، بلکه از طریق نشان دادن این امر که گزارش نیچه از موجودات معقولانه به دینی جدید پشتیبان برای هستی‌شناسی جدید منجر می‌شود. اشتراوس درباره شعر جدید چه می‌اندیشید؟ اشتراوس، که در جایی که به دشواری می‌توانست از سخن گفتن درباره یزدان‌شناسی نیچه اجتناب کند به اصل مطلب در مطالعه نیچه‌اش رسیده است، قاطع است: «جزء سازنده‌ای (ingredient) مهم، اگر نگویم شهادت، در «یزدان‌شناسی» نیچه وجود دارد که من نباید از آن سخن بگویم و بهتر است سخن نگویم.» با این حال اشتراوس، در حالی که سخن گفتن از دیونیزوس<sup>۱۱۳</sup> و آریادنه<sup>۱۱۴</sup> که به آنها دسترس ندارد را رد می‌کند، به نوعی کاری جز سخن گفتن از شهادت یزدان‌شناسی نیچه انجام نداده است، یزدان‌شناسی‌ای همراه با شهادت به منظور جایگزین شدن با شهادت یزدان‌شناسی افلاطونی، به نحوی که اشتراوس در جمله پایانی‌اش تقریباً آن را اعلام داشته است: «طبیعت شریف جایگزین طبیعت الهی می‌شود.»<sup>۱۱۵</sup> یزدان‌شناسی نیچه نگرگاهی به طبیعت شریف را شاعرانه می‌سازد که جایگزین نگرگاه شاعرانه‌شده به طبیعت در یزدان‌شناسی افلاطون می‌شود.<sup>۱۱۶</sup>

۱۱۳. Dionysos: در اسطوره‌شناسی یونان، دیونیزوس خدای کشت انگور، شراب‌سازی، باغ‌ها و میوه‌ها، رُستنی‌ها، باروری، شادی، دیوانگی، جنون آیینی، جذبه دینی و تئاتر است. م  
۱۱۴. Ariadne: در اسطوره‌شناسی یونان، آریادنه، شاه‌دختی اهل کرتا (Crete) و دختر مینوس (Minos)، شاه کرتا، بود. نسخه‌های متفاوتی از اسطوره آریادنه وجود دارد، اما او را به خاطر کمک به تسئوس (Theseus) برای فرار از مینوتور (Minotaur) می‌شناسند، که در نهایت در جزیره ناکسوس (Naxos) رها شد. م

115. "Die vornehme Natur ersetzt die göttliche Natur."

۱۱۶. نیچه به تألیف فصل طولانی و شاید گریزناپذیر درباره خدایان حقیقی، یعنی الهی‌سازی‌های شاعرانه‌شده امر حقیقی و طلب امر حقیقی، [و] تقریب‌هایی از حقیقتی که نیچه آریادنه و دیونیزوس نام‌گذاری‌شان کرد، نام‌هایی باستانی برای پدیده‌هایی باستانی که پس از فترت طولانی خدایان لوس‌کننده در آشکال جدید احیا شدند، مبادرت نکرد. — درواقع نیچه می‌گوید—بگذارید پس از این داستان طولانی به پیش از آغاز قوانین افلاطون بازگردیم.

پیکار میان نیچه و افلاطون پیکاری است میان فیلسوفانی که به عرصه شعر هدایت شده‌اند؛ هر یک ناباوری است که در دورانی زیسته است که در آن خدایان مرده‌اند و هر یک مبنایی ناباورانه برای باور شاعرانه ساخته است. چگونه از پس حقیقت «مرگ‌بار» برآیم؟ افلاطون در چارچوب شعری پشتیبان که باعث شد حقیقت لایزال هم ابدی و هم دل‌سوز به نظر رسد از پس [این کار] برآمد. نیچه داوری کرده که شعر افلاطون موفق، زیاده موفق، بود؛ موفقیتش شرایطی غیر منتظره پدید آورد که اکنون شعر پشتیبانی حقیقی‌تر از خصیصه حقیقی حقیقت، که همیشه فریبا، همیشه اغفال‌گر، بی تفاوت اما درخور شگفتی باشد، از عاشقان حقیقت طلب می‌کند. مطالعه اشتراوس درباره نیچه پیکار میان افلاطون و نیچه را به پیکار مرکزی کنونی برای فلسفه سیاسی افلاطونی بدل ساخت؛ این پیکاری است بر سر راهبرد ناباوری در پیکار بنیادین همیشگی‌اش با باور.

آیا اشتراوس می‌اندیشید شعر افلاطونی به‌طور خاص جاودانه مفید است یا او می‌اندیشید تلاش نیچه به منظور درآوردن دین تحت نظارت فلسفه آینده‌ای دارد؟ به نظر من، اشتراوس، ناباوری از آغاز تا پایان که کاملاً از پیکار بنیادین آگاه است، یا نظاره‌گر آخرین تلاش‌های فلسفه به منظور فرمان‌روایی بر دین است، [نظاره‌گری] بیش‌تر اپیکوری سپس افلاطونی، یا اینکه با واداشتن خود به مشارکت و پیکار، تاریخ نفس‌گیر تلاش فلسفه به منظور فرمان‌روایی بر دین و موقعیت نیچه در این تاریخ را به‌مثابه مساهمتی فعال، بلند-مدت و گند-کار در پروژه نیچه—ته اپیکور سپس افلاطون—در معرض دید قرار می‌دهد. به نظر من، خوانشش از افلاطون، مانند خوانشش از نیچه، مانند تمام مساهمت‌هایش در ابداع بزرگش در گشودن باطنی‌گری فلسفه، به نفع امر اخیر استدلال می‌کند: لئو اشتراوس به‌مثابه یک فیلسوف سیاسی افلاطونی است که می‌تواند یک نیچه‌ای باشد. حتی می‌تواند این باشد که این ابهام برای اندیشه اشتراوس ذاتی است؛ بدون این امر ممکن است آموزه‌اش خصیصه آزمونی یا اغوایی‌اش را از دست بدهد.



## سیاهه منابع

### الف-منابع لاتین:

- Bacon, Francis. *An Advertisement Touching a Holy War*. Edited by Laurence Lampert. Prospect Heights, III.: Waveland Press, 2000.
- Benardete, Seth. *The Argument of the Action*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Benardete, Seth. *The Bow and the Lyre*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997.
- Strauss, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought by Leo Strauss*. Edited by, Kenneth Hart Green. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Lampert, Laurence. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Mahdi, Muhsin. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. "On the Uses and Disadvantages of History for Life." In Friedrich Nietzsche. *Untimely Meditations*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *Daybreak*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
- Nietzsche, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*. Translated by Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Graham Parker. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Plato. *Republic* 487d. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.

- Strauss, Leo. "Farabi's Plato." In *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, edited by Arthur Hyman. 1945; reprint, New York: KTAV Publishing House, 1977.
- Strauss, Leo. "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*." In Leo Strauss. *Studies in Platonic Political Philosophy*, 174-91. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Strauss, Leo. "The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon." *Social Research* 6, no. 4 (1939): 502-536.
- Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften*. Edited by Heinrich Meier. Stuttgart: Metzler, 2001.
- Strauss, Leo. *On Tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. New York: The Free Press, 1991.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.
- Strauss, Leo. *Philosophy and Law*. Translated by Eve Adler. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: Rand-McNally, 1964.
- Strauss, Leo. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Translated by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. 1958; reprint, Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Strauss, Leo. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1959.