ليو شتراوس ومشكلة العلمنة

المترجم: اشريف مزور
مختبر الدراسات الاجتماعية والثقافية والفلسفية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز- فاس
المملكة المغربية

الملخص:

تتناول كارول فيدماير في هذه المقالة "نظرية العلمنة"، لتقييم مدى وجاهتها داخل الفكر الشتراوسي، وإذا كان شتراوس حاضرا بقوة في النقاش حول "مشروعية الأزمنة الحديثة" (هانس بلومنبرغ)، فإنه مع ذلك، يرفض الانخراط في أطروحة الحداثة السياسية المعلمنة، لأن هذه الأخيرة تحجب قطائع أساسية سبق لمكيافللي أن صاغها بوضوح تام. فليس تحويل المتعالي إلى أشكال دنيوية هو ما يتصدر هنا نقد المحدثين، بل اختفاؤه؛ بحيث يصبح رفض العلمنة، على نحو مفارق paradoxalement، شرطا أوليا لنقد جذري للحداثة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن فكرة العلمنة، بما تنطوي عليه من تنسيب لأصالة المحدثين، تهمل أيضا فرادة الفكر الكلاسيكي، وتمنع تبعا لذلك، أي إمكانية لإعادة تفعيل التقليد. ومن ثم، فبحسب شتراوس، إن الاعتراف بالقطائع هو ما يجعل ممكنا التفكير في التاريخ دون السقوط في التاريخانية.

الكلمات المفتاحية: العلمنة- ليو شتراوس- مكيافللي- التعالي والمحايثة- الفلسفة الكلاسيكية...

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Leo Strauss et le problème de la sécularisation[1]

Résumé:

Carole Widmaier se propose, dans cet article, d'examiner le « théorème de la sécularisation » afin d'en apprécier la validité au sein de la pensée straussienne. Si Strauss participe pleinement au débat sur la « légitimité des Temps modernes » (Hans Blumenberg), il n'en rejette pas moins l'adhésion à la thèse d'une modernité politique sécularisée, au motif que celle-ci occulte des ruptures fondamentales que Machiavel avait pourtant mises en évidence avec une parfaite clarté. Ce n'est pas la transposition du transcendant dans des formes séculières qui est au cœur de la critique straussienne des Modernes, mais bien sa disparition; si bien que le refus de la sécularisation devient, paradoxalement, la condition préalable d'une critique radicale de la modernité.

De surcroît, l'idée même de sécularisation, en relativisant l'originalité des Modernes, tend également à négliger la singularité de la pensée classique et interdit, par conséquent, toute possibilité de réactivation de la tradition. Dès lors, selon Strauss, seule la reconnaissance des ruptures rend possible une pensée de l'histoire qui ne sombre pas dans l'historicisme.

[1] Modernité et sécularisation Hans Blumenberg, Karl Löwith Carl Schmitt, Leo Strauss, Sous la direction de Michaël Foessel, Jean-François Kervégan et Myriam Revault d'Allonnes, Nouvelle édition [en ligne]. Paris: CNRS Éditions, 2007 (généré le 04 mai 2019). Disponible sur Internet:. ISBN: 9782271091321. DOI: 10.4000/books.editionscnrs.6562.

يتعلق الأمر هنا- في هذه الترجمة- بمقالة لكارول فيدماير Carole Widmaier ضمن الكتاب الجماعي المشار إليه أعلاه.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

النص المترجم:

إن التعارض بين العقل والوحي، والمشكلة اللاهوتية–السياسية، وفحص ماهية اللحظة الحديثة: كل ذلك بما له من حضور كثيف في فكر شتراوس Leo Strauss، يدعونا إلى اعتبار طرح مسألة العلمنة عليه أمرا مشروعا. وبعبارة أخرى، ليس من العبث أن نرى في هذا التأويل للحداثة الذي يسمى "العلمنة" منظورا صالحا لمقاربة فلسفته. غير أن مفهوم العلمنة ذاته بالغ التعقيد، إلى حد أنه، إذا كان يفتح لنا مدخلا إلى فكر مؤلف ما، فذلك على الأرجح لكي يدخلنا في بعض جوانبه الأكثر دقة. ولا يعد شتراوس استثناء في هذا الصدد.

لننطلق من الأطروحة التي يصوغها شميت Schmitt، والتي يسميها بلومنبرغ Blumenberg "نظرية العلمنة"[1]: "إن جميع المفاهيم المفصلية في النظرية الحديثة للدولة هي مفاهيم لاهوتية معلمنة"[2]. ويعثر القارئ أحيانا، لدى قراءة شتراوس، على بعض العناصر التي تسير في اتجاه هذه الأطروحة. وهكذا، كما يلاحظ دانييل تانغاي Daniel Tanguay في كتابه ***ليو شتراوس: سيرة فكرية***[3]، يبرز شتراوس لدى هوبز Hobbes وجود آثار عديدة لمفاهيم دينية معلمنة (كالطبيعة، والعناية الإلهية، وقدرة الله المطلقة، إلخ). غير أنه يتبين، في المجمل، أن شتراوس بعيد كل البعد عن تبني هذه "النظرية". فهو، في جوهر الأمر، يرفض هذا التأويل للحداثة للسبب الآتي: إنه يخفق في إدراك القطيعة، ويهمل الطابع الحقيقي لبداية الفكر الحديث. وبوجه عام، فإن نظرية العلمنة هذه جزئية وخاطئة.

من الضروري توضيح الكيفية التي سنستخدم بها مفهوم العلمنة. ويتعلق الأمر، في المقام الأول، بتأويل يتخذ موضوعا له الانتقال من المسيحية إلى الحداثة، أي الانتقال من تبعية الفكر للوحي الكتابي la révélation biblique إلى تأكيد استقلالية العقل. وبهذا المعنى، يمكن تقديم مثال نموذجي على تطبيق نظرية العلمنة، يتمثل في اكتشاف عناية إلهية معلمنة داخل فلسفات التاريخ (في صور الطبيعة أو العقل). غير أنه من الممكن تماما، في مرحلة ثانية، توسيع نطاق المشكلة لتشمل وضعية التعالي la transcendance بوجه عام في الفكر الحديث؛ وفي هذا الإطار، يمكن، على سبيل المثال، التساؤل عما "آلت إليه"، في الفلسفة الحديثة، نظرية أفلاطون في المثل: وهو نمط من التساؤل يجعل نظرية العلمنة على المحك.

في هذا الإطار، يتم التساؤل حول العلاقة بين مجموعتين كبيرتين: الفكر القديم والوسيط من جهة، والفكر الحديث من جهة أخرى. وهذا ما يفعله شتراوس حين يقابل بين "الفكر الكلاسيكي" و"الفكر الحديث". وفي فهم هذا التباين يكمن رفضه لنظرية العلمنة. فأين تكمن لحظة القطيعة عنده؟ إنه يقابل بين الحق الطبيعي الكلاسيكي والحق الطبيعي الحديث (خاصة في كتابه ***الحق الطبيعي والتاريخ***[4])؛ وعليه، يبدو أن القطيعة يجب أن تتجسد في شخصية هوبز Hobbes. ولكن، في الواقع، يرى شتراوس في مكيافللي Machiavel رائدا للحق الطبيعي الحديث، والمؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة، لأنه أول من أظهر، بوعي وحزم،

---

[1] Hans Blumenberg, La Légitimité des Temps modernes, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.

[2] Carl Schmitt, Théologie politique, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

[3] Daniel Tanguay, Leo Strauss. Une biographie intellectuelle, Paris, Grasset, 2003.

يقدم د. تانغاي في هذا الكتاب، علاوة على ذلك، تأويله الخاص لمشكلة العلمنة عند شتراوس.

[4] Leo Strauss, Droit naturel et histoire, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Champs Flammarion, 1986.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

القطيعة مع الفلسفة الكلاسيكية. ومن ثم، فإن فهم تعقيد الفكر الشتراوسي في هذه المسألة يقتضي إيلاء اهتمام خاص لكتابه ***تأملات حول مكيافللي***[1].

في مؤلفه الكبير ***تأملات حول مكيافللي***، الذي أصبح تأويلا مرجعيا، يقدم شتراوس مكيافللي بوصفه رجل القطيعة. ويعرف عمله، في جوهره، بأنه "مناهض للتقليد"، ومن قبيل "الابتكار الجذري"[2]، إذ يقلب كل التقليد على صعيدي السياسة والفكر. وينظر إلى مكيافللي باعتباره "نبيا". إن قراءة الفعل المكيافللي على أنه في جوهره فعل قطيعة، مشروطة بالموقف الهيرمينوطيقي الذي اعتمده شتراوس: "لا يمكن إدراك جوهر فكر مكيافللي دون التحرر من تأثيره. وعمليا، يفترض ذلك استرجاع الإرث الغربي ما قبل الحديث –الإرث الكتابي/الديني والكلاسيكي–، سواء داخل النفس أو خارجها. لكي ننصف مكيافللي، يجب أن نتطلع نحو الأمام، ولكن انطلاقا من منظور ما قبل حديث"[3]. من هذا المنظور بالذات يتجلى فكر مكيافللي بوضوح تام على أنه إعادة نظر جذرية: فهو يعيد التساؤل حول المقدمات الأرسطقراطية للفلسفة الكلاسيكية (ويوصف مكيافللي هنا، تبعا لذلك، بأنه "ثوري"[4]، نظرا لأنه يبلور فكرا عن حكمة أو أخلاق خاصة بالشعب). كما يتجلى موقفه بوصفه معارضة جذرية للعدو الرئيسي، المتمثل في المسيحية، أو بالأحرى "الجمهورية المسيحية"[5]. إذ تُنتقد الديانة المسيحية، من جهة، باعتبارها تؤدي إلى التراخي/انحلال العزيمة، وتحط من النظام البشري عبر جعل السعي إلى المجد الدنيوي عبثيا/بلا جدوى؛ ومن جهة أخرى، تُنتقد باعتبارها توجه السياسة نحو الاستبداد، ذلك أن حكومة تقوم على السلطة الإلهية تجعل أي مقاومة لها مستحيلة.

على خلاف التأثير المسيحي، فإن "الطريق القويم" الوحيد بالنسبة إليه هو "ذلك الذي ثبتت صحته من خلال تجربة التاريخ"[6]. وبالتالي، سيكون نموذج مكيافللي هو الجمهورية الرومانية، التي تميزت بسيادة غير مشروطة للسلطة السياسية بصفتها كذلك على السلطة الدينية. وهكذا، في نهاية ***الأمير***، يدعو مكيافللي إلى محاكاة أعظم لحظات العصور القديمة؛ أما في ***الخطابات***، فيدافع عن فكرة أن المؤسسات الرومانية يمكن أن تكون مثالا يُحتذى به للإنسان الحديث. وفي هذا الإطار، يمده تيتوس ليفيوس Tite-Live "بالأرضية التي يبنى عليها تجربته"[7]. فهو بالنسبة إليه "دليل" "للارتقاء نحو العصور القديمة"[8]. يشعر مكيافللي بالحاجة إلى إيجاد "مؤرخين موثوقين قادرين على نقل قوى السلطة الأصلية عبر الزمن"؛ ويؤدي تيتوس ليفيوس هذا الدور، وسيكون عليه "أن يحل محل الكتاب المقدس"[9]. كما سيقوم مكيافللي "بتشكيل المادة التي يوفرها له تيتوس ليفيوس وفق رؤيته الخاصة"[10].

وبعبارة أخرى، يجد مكيافللي، بصفته " ناقدا للحداثة" أو "ناقدا للمسيحية"، في الرجوع إلى القدماء "معيارا مؤقتا" من أجل "الحكم"[11]. وتسهم دراسة الماضي بدور أساسي، إذ لا تقتصر على استشراف ما قد يحدث فحسب، بل تسعى أيضا إلى اكتشاف

[1] Leo Strauss, Pensées sur Machiavel, trad. M.-P. Edmond et Th. Stern, Paris, Payot, 1982.
[2] Ibid., p. 87.
[3] Ibid., p. 44.
[4] Ibid., p. 152.
[5] Ibid., p. 189.
[6] Ibid., p. 198.
[7] Ibid., p. 112.
[8] Ibid., p. 115.
[9] Ibid., p. 131.
[10] Ibid., p. 124.
[11] Ibid., p. 125.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

"علاجات [...] لأوضاع الحاضر لم يعرفها القدماء أنفسهم ولم يطبقوها"[1]. كما أن، مكيافللي يطبق بدقة قصوى المبدأ القائل: "العقل ضد السلطة"، لأنه يرفض "تقديس العصور القديمة لمجرد كونها قديمة"[2]؛ لكن هذا لا يمنعه من الرجوع إلى سلطة ما، شريطة أن تكون هذه السلطة مؤسسة على العقل، كما هو الحال في الجمهورية الرومانية.

نعرف، في العموم، الحكم الشتراوسي على فكر مكيافللي من بعيد. فبوصفه مفكرا أخلاقيا نافذ البصيرة، يحكم شتراوس على مكيافللي بأنه، بكل بساطة، مفكر لا أخلاقي، بل شيطاني حتى. وتؤيد بعض عبارات نصنا هذا التصور؛ إذ يُوصَف مشروع مكيافللي، على سبيل المثال، بأنه «أقرب إلى الشر منه إلى الإنسانية»[3]. غير أنه لا يمكننا، بطبيعة الحال، الاكتفاء بهذا المنظور، بل يتعين علينا تتبع مسار الحجاج الشتراوسي، بما ينطوي عليه من تعرجات وتعقيدات.

يبدأ شتراوس من معارضة مكيافللي لفكرة "النظام الأمثل" بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح. هذه الفكرة لا معنى لها لأن "الضرورة تجعل من المستحيل على البشر أن يطيعوا ما يمكن أن نسميه القانون الأخلاقي"[4]. وبالتالي، "هل يمكن، بدون تناقض، أن يعد ما يُرى مخالفا لكل ممارسة، جزءا من الطبيعة البشرية؟"[5]. في مقابل ذلك، سيحدد مكيافللي ما يسمى "مصلحة عامة/خيرا مشتركا بالمعنى غير الأخلاقي للمصطلح"[6]، وهو ما سيقود شتراوس إلى صياغة الحكم التالي: المجتمع المدني، إذا كان منظما وفق خير مشترك لاأخلاقي، فلن يختلف بعد ذلك عن عصابة من المجرمين[7]. يتبين لنا بوضوح أن النقطة الجوهرية ستتمحور حول فكرة استقلالية المجال السياسي. يصف شتراوس التعارض بين الفلسفة الكلاسيكية وفكر مكيافللي بالطريقة التالية: في الفلسفة الكلاسيكية، خلاص المدن يعتمد على المصادفة بين الفلسفة والسلطة السياسية، وهي مصادفة يمكن أن نأمل فيها دون أن نستطيع إحداثها؛ أما عند مكيافللي، فيمكن إحداث هذه المصادفة، بواسطة الدعاية la propagande – كما يقول شتراوس– لأنها قادرة على تحويل الفكر إلى قوة جماعية. بعبارة أخرى، يتجسد التعارض كما يلي: أرسطو لم يفهم إلى أي حد أن الإنسان قابل للتشكيل؛ "البشر ليسوا طيبين بل يصيرون كذلك بالقوانين"[8]. في مواجهة الكتاب المقدس، يحاول مكيافللي استبدال فكرة التواضع بفكرة الإنسانية. لكن الإنسانية – كما يقول شتراوس – تستلزم الحذر "من أي مشروع يتجاوز الإنسانية، أو، بما يعادل ذلك، يقلل من شأن الأهداف الإنسانية الخالصة"[9]. وباستخدام عبارة من مقاله ***موجات الحداثة الثلاث***، يمكن القول إن "المشكلة السياسية تتحول إلى مسألة تقنية"[10].

---

[1] Ibid., p. 138.
[2] Ibid., p. 178.
[3] Ibid., p. 134.
[4] Ibid., p. 267.
[5] Ibid., p. 278.
[6] Ibid., p. 279.
[7] Ibid., p. 282.
[8] Ibid., p. 286.
[9] Ibid., p. 228.
[10] Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité », trad. Y. Hersant, Cahiers philosophiques, n° 20, 1984, p. 12.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

ما يقرأه شتراوس عند مكيافللي هو "الخضوع الحاسم للأخلاق أمام المجتمع"[1]. وهكذا، يدافع مكيافللي إلى حد ما عن حكم الأمراء: فهو يتخذ موقفا محايدا (حياد غير إنساني[2]) تجاه الخيار بين الجمهورية أو الإمارة. وبعبارة أخرى، تظل حجته محكومة بغموض أساسي. فهي تنطلق من الوطنية النزيهة (بلا مصلحة شخصية) وتنتهي بالاستبداد الإجرامي"[3]. وإذا كانت الجمهورية هي أفضل نظام، فهذا ببساطة لأنها تؤدي على أكمل وجه الوظيفة الطبيعية للمجتمع السياسي (ذلك الخير المشترك اللاأخلاقي المتمثل في الأمن). الخير غير المشروط الوحيد عند مكيافللي هو الحقيقة. أما الشر، فلا يوجد منه ما لا يمكن إصلاحه: أن يكون المرء شريرا يعني أن يكون بلا روابط أو بلا قيود؛ فالخير والشر هما نتيجة عادة. وتتمثل مهمة السياسة في توجيه العواطف والميول الشريرة عبر المؤسسات.

إلى هذا الانقلاب في العلاقة بين الأخلاق والمجتمع تضاف مسألة تتعلق بالمنظور، والتي تتجلى في نوع من "الادعاء" لدى المفكرين المحدثين: فالمحدثون يعتبرون "أكثر قدرة من القدماء على إدراك ما هو قويم جوهريا في الأفعال البشرية، لأن هذه الحقيقة تتاح بسهولة أكبر لمن يستطيع مقارنة الحاضر بالماضي"[4].

في النهاية، يشهد مكيافللي على حدود النزعة الإنسانية l'humanisme. فالإنسان يجب أن يفهم نفسه في ضوء الكل أو أصله، والذي ليس إنسانيا؛ ومع ذلك، فإن الإنسان هو أيضا ذلك الكائن الذي يجب أن يتجاوز الإنسانية: فإذا لم يستطع القيام بذلك في اتجاه ما فوق الإنساني، فإنه يفعل ذلك في اتجاه ما دون الإنساني[5]. لأن مكيافللي يختار أن يأخذ كنقطة مرجعية، ليس طريقة حياة الإنسان كما يجب أن تكون، بل طريقة حياته فعليا (أي "الحقيقة الفعلية"). يحلل شتراوس هذا التغيير في المنظور على أنه "خفض لأفق النظر"[6] (الانتقال من النظر إلى المثل العليا الأخلاقية إلى التركيز على الواقع الفعلي للأفعال البشرية) أو "خفض لمستوى المطالب". إنه توجه "نحو الجذور المخفية تحت الأرض"[7]. وبهذا المعنى يمكن أن نفهم لماذا يصف شتراوس مكيافللي غالبا ب"النبي الأعزل"، أي ذلك الذي يغدو أعزل لأنه لا يستند إلى أي قوة متعالية.

من أجل فهم ما يطرحه شتراوس في نقده لمكيافللي، ينبغي الانتباه إلى نقطتين أساسيتين: مسألة العلاقة بين القطيعة والاستمرارية، ومسألة الصراع.

يحلل شتراوس "كوسمولوجيا مكيافللي" بوصفها تصورا لعالم يظل دائما كما هو، يحتفظ بنفس القدر من الخير والشر، الفضيلة والرذيلة. أما التباينات التي يمكن ملاحظتها من عصر لآخر أو من منطقة في العالم لأخرى، فهي تعود إلى "اختلافات في التربية"[8]. وبناء على ذلك، تكون الأوضاع مرشحة إلى العودة الدورية؛ إذ إن "الوضع الذي شهد ولادة الفعل التأسيسي يعود في كل مرة يجد فيها المجتمع نفسه، برمته، في مواجهة تهديد جسيم"[9]. وإذا كان مكيافللي يمثل، بهذا المعنى، قطيعة ويستجيب لضرورة فعل تأسيسي

[1] Leo Strauss, Pensées sur Machiavel, op. cit., p. 317.
[2] Ibid., p. 305.
[3] Ibid., p. 300.
[4] Ibid., p. 145.
[5] Ibid., p. 103.
[6] « Les trois vagues de la modernité », article cité, p. 11.
[7] Leo Strauss, Pensées sur Machiavel, op. cit., p. 313.
[8] Ibid., p. 222.
[9] Ibid., p. 278.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

جديد، فذلك لأن الوضع قد تغير بالفعل، ولكن ليس لأنه وضع غير مسبوق تماما؛ ومن هنا أيضا إمكان الارتكاز على ماض مجيد من أجل العثور على حلول لمشكلات الحاضر. وبالتوازي مع ذلك، يرى شتراوس، في تحليله للقطيعة المكيافللية، أن آراء مكيافللي "تنتمي إلى نمط من التفكير والممارسة السياسيين يضرب بجذوره في قدم الحياة السياسية ذاتها"[1]. ولمكيافللي أسلاف يمكن تلمسهم في شخصيات مثل كاليكليس Callicl̀es وثراسيماخوس Thrasymaque. غير أنه، وعلى الرغم من استعانته بعناصر معروفة سابقا، فإن فعله يظل خلاقا على نحو أصيل. وبعبارة أخرى، فإن القطيعة لا تتمثل أساسا في اكتشاف ظواهر جديدة، بقدر ما تتمثل في إعادة قراءة الواقع قراءة جديدة.

فيما يتعلق بفكرة الصراع، يبرز شتراوس في أكثر من موضع هذا البعد في فكر مكيافللي، وهو بالفعل أحد الجوانب الأكثر لفتا للانتباه في تصوره للمجال السياسي. فإذا كان هذا المجال يتمتع باستقلاله الخاص، فإنه في المقابل يتحدد ببنية صراعية دائمة، تقوم أساسا على التوتر بين "القوتين" أو "المزاجين" الأساسيين: قوة الشعب وقوة العظماء/أصحاب النفوذ des grands. وفي هذا الإطار، لا تفهم الحرية إلا بوصفها نوعا من التوازن المستمر عبر الزمن؛ إذ لا يمكن الحفاظ عليها إلا "إذا أقيمت نسبة عادلة بين قوة الشعب وقوة العظماء"[2]. أما الصراع بين السياسة والدين، فيتحدد على النحو التالي: فجوهر مشروع مكيافللي (وخلفائه) يتمثل في الصراع "ضد سلطة واحدة بعينها – مملكة الظلمات، كما سماها هوبز؛ وهو صراع كان في نظرهم أهم من أي حل سياسي بعينه"[3]. غير أن الدين يختزل هنا، إذ يصبح دوره – وإن ظل أساسيا بوصفه دينا مدنيا – دورا "سياسيا" محضا، أي خاضعا لمقتضيات البحث عن الخير العام المعرف تعريفا غير أخلاقي.

وأخيرا، فإن شتراوس، بصدد الفعل المكيافيلي المؤسس للحداثة، يتحدث عن "تعتيم" (obscurcissement) بدل "أنوار". وهذا التعتيم يمس جوهر الفلسفة ذاتها ووضعها. فمكيافيللي "ينكر وجود نظام خاص بالنفس، وينكر تبعا لذلك وجود تراتبية في أنماط العيش أو في الخيرات". وهكذا يحلل كل شيء كما لو أن ما فوق السياسي لا علاقة له بالسياسي، أو كما لو أنه غير موجود أصلا، وذلك رغم بحثه في طبيعة الدولة وتفكيره في مبدأ الاستمرارية/الديمومة. وما يبدو اكتشافا ليس في الحقيقة سوى "تبسيط مذهل".

إن النظرة، التي كانت أحيانا مشوبة بالتقدير، تصبح هنا سلبية بوضوح: فمكيافللي لم يكتف بعدم الكشف عن "أي ظاهرة لم تكن معروفة بالكامل لدى الكلاسيكيين"[4]– وهو أمر لا يمكن لومه عليه في الواقع ما دام العالم نفسه لم يتغير– بل إنه، فوق ذلك، قد غفل عما هو جوهري، أي البعد الفوق–سياسي والتبعية الفعلية للحياة السياسية له. كل شيء يُرى في ضوء جديد، غير أن هذا الضوء "مشوش على نحو خاص"؛ فالأفق الذي يبدو "ضيقا للغاية" يظهر كما لو كان أفقا "متسعا على نحو مدهش". وهكذا "تخضع دلالة الفلسفة نفسها لتحول". فبينما كان الانفتاح على الفلسفة معيار قيمة المدينة القديمة، يصبح المجتمع الذي يفكر فيه مكيافللي مجتمعا مغلقا أساسا أمام الفلسفة. وتنقلب فكرة الفلسفة ذاتها، إذ لم يعد المقصود منها سوى "تهدئة الوضع البشري"[5]؛ "ويغدو الكهف هو الجوهري"[6]، ويُفهم الإنساني في ضوء ما هو دون–إنساني. والأخطر من ذلك أن "الأساس الطبيعي للتمييز

[1] Ibid., p. 42.
[2] Ibid., p. 283.
[3] Ibid., p. 252.
[4] Ibid., p. 318.
[5] Ibid., p. 319
[6] Ibid., p. 320.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

الجوهري بين الفلاسفة وغير الفلاسفة" يتعرض للتدمير. وهكذا، "لم يسبق للإنسان الحديث أن اتسع إلى هذا الحد، وفي الوقت نفسه أن تقلص بهذا القدر"[1].

قبل أن نفحص ما تقتضيه مجمل هذه التحليلات لفهم شتراوس للحظة الحديثة ولاستيعاب تصوره للعلمنة، سنستخلص، على نحو ضمني، بعض ملامح المشروع الشتراوسي. سيحافظ شتراوس على صراع السلطات، بدل سحقه؛ ذلك أن الصراع عند شتراوس، بخلاف الصراع المكيافللي الذي يظل مندرجا في المجال السياسي ذاته، يقوم على مواجهة دائمة بين السياسي وما يتجاوزه. ثم إنه، خلافا لما يراه توجها مهيمنا في الفكر الحديث، يرفض النظر إلى النظام الإنساني بوصفه قائما بذاته؛ إذ يدمجه في كل أوسع هو الطبيعة، بما يتيح إعادة تأسيس نمط من العلاقة بالتعالي. وفي هذا السياق يقول شتراوس: "يبدو أن فكرة الطبيعة الخيرة، أو فكرة أولوية الله، يمكن أن تستعيد حيويتها إذا أعيد التفكير فيها انطلاقا من التجارب الأساسية التي اشتقت منها"[2]. إن هذه العبارة ذات طابع برنامجي/توجيهي programmatique وملغز/غامض في آن معا. ولإدراك قصد شتراوس، ينبغي إدماج بعد الواقع الراهن، أي أزمة الحداثة، في التحليل.

إذا كان شتراوس يشير إلى المسيحية بوصفها العدو الرئيسي للفلسفة الحديثة، أي ذلك العدو الذي تشكلت الفلسفة الحديثة في مواجهته بشكل واع، فذلك بهدف رفض أي تطبيق لما يمكن تسميته بنظرية العلمنة على الطريقة الشميتية (نسبة إلى كارل شميت). إن تأويل الحداثة بوصفها علمنة ينبع تحديدا من العيب الخاص بالحداثة، والمتمثل في الرغبة في حل الصراعات عبر دمجها؛ وهو ما يسميه د. تانغاي ب"روح التسوية الزائفة"[3]. وهناك نص يتناول فيه شتراوس مباشرة صلاحية مفهوم العلمنة كأداة لتأويل الحداثة، وهو نص "***موجات الحداثة الثلاث***". ويتميز هذا الفحص بطابعه المنهجي، مما يمنحه ميزة معالجة مسألة العلمنة من جوانب متعددة:

-الجانب الأول: "وفقا لفكرة شائعة جدا، فإن الحداثة هي الإيمان الكتابي المعلمن؛ لقد أصبح الإيمان الكتابي بالعالم الآخر متجذرا بالكامل في هذا العالم. وببساطة شديدة: بدلا من الأمل في حياة سماوية، يتعلق الأمر بإقامة الجنة على الأرض بوسائل إنسانية بحتة. غير أن هذا هو بالضبط مشروع أفلاطون في ***الجمهورية***: وضع حد لكل الشرور على الأرض بوسائل إنسانية بحتة"[4]. بعبارة أخرى، فإن ثنائية التعالي/المحايثة، والإلهي/الإنساني، لا تصلح لتفسير الانتقال من عصر إلى آخر.

-الجانب الثاني: وفقا لتأويل أكثر دقة لنفس الرؤية، تعني العلمنة "الحفاظ على الأفكار والمشاعر والعادات ذات الأصل الكتابي بعد تلاشي الأخير أو ضموره"[5]. غير أن المشكلة هنا هي أن هذا التحديد "لا يوضح لنا ماهية العلمنة إلا بشكل سلبي [...]. فالإنسان الحديث كان في أصله موجها بواسطة مشروع وضعي positif. وقد يكون من المستحيل تصور هذا المشروع الوضعي دون الاستعانة بمكونات باقية من الإيمان الكتابي، لكن لا يمكن الحكم على ذلك إلا بعد فهم المشروع نفسه أولا"[6]. في الوقت الراهن، تظل المسألة مفتوحة، غير أن شتراوس سيرفض هذا التأويل في جوهره، إلا إذا اعتُبرت العلمنة مفهوما واسعا إلى درجة تجعلها

[1] Ibid., p. 321.
[2] Ibid., p. 323.
[3] D. Tanguay, Leo Strauss. Une biographie intellectuelle, op. cit., p. 157.
[4] Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité », article cité, p. 8.
[5] Ibid., p. 8.
[6] Ibid., p. 8-9.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

مرادفة للحداثة نفسها. وفي الواقع، نحن هنا تحديدا لمحاولة توضيح الأمور، أي، بقدر الإمكان، لفحص مدى مشروعية هذا المفهوم أو عدم مشروعيته.

وفي كل الأحوال، ما هو على المحك هنا هو المشروع الحديث بوصفه مشروعا وضعيا، أي مشروعا واعيا وفق فهم شتراوس. فعندما يعلن مفكر مثل مكيافللي بوضوح انفصاله التام عن كل ما سبق، فإن محاولة إثبات أن هذا الانفصال ليس حقيقيا، وأن قوى روحية عميقة تشتغل في داخله سرا رغم إرادته، تعني ضمنا افتراض أننا نمتلك فهما لنصه أعمق من فهمه هو له. وهنا نعود إلى تلك القاعدة الأساسية في الهيرمينوطيقا الشتراوسية: عدم السعي إلى فهم المؤلفين أفضل مما فهموا به أنفسهم؛ وبعبارة أخرى، ممارسة قدر من التواضع في القراءة من أجل "إنصاف"[1]مكيافللي. وفي الجزء التالي من النص، يعرض شتراوس رؤيته الخاصة للحداثة عبر ما يسميه "الموجات الثلاث" للحداثة، التي يُرجع بداياتها إلى مكيافللي، ثم روسو Rousseau، ثم نيتشه Nietzsche. وفي هذا السياق، يضطر كذلك إلى التطرق إلى هيغل Hegel.

–وهذا ما يقودنا إلى الجانب الثالث: غير أن الفلسفة الهيغلية تلزمنا بإعادة النظر في المسألة. " تتمثل المسيحية في مصالحتها مع العالم، أي مع المجال الدنيوي le saeculum، وفي علمنتها الكاملة، وهي العملية التي بدأت مع الإصلاح البروتستانتي، واستمرت مع عصر الأنوار، واكتملت في الدولة ما بعد الثورية". "في حالة هيغل، نحن مجبرون حقا على القول إن جوهر الحداثة هو المسيحية المعلمنة، لأن العلمنة تشكل قصدا واعيا وصريحا لدى هيغل"[2]. ينشأ الانطباع بأن شتراوس قد غير موقفه، وأن قراءته للحداثة هنا تتعارض مع ما يمكن استخلاصه من ***تأملاته حول مكيافللي***. غير أنه في الواقع، ولفهم طبيعة المسألة، ينبغي اعتماد وجهتي نظر متعاقبتين:

1–تقوم بعض الفلسفات الحديثة، بوعي تام، على آلية العلمنة؛ وهذا ما ينطبق على هيغل بحسب شتراوس.

2–غير أنه لا يصح مع ذلك الادعاء بأن الفكر الحديث برمّته منظم وفق هذا المسار، ولا سيما القول بأنه يخضع له بشكل غير واع أو لا شعوري.

ومن هنا يمكن تسجيل ملاحظتين: أولاهما أن شتراوس يقاوم هذا التأويل، وإن كان يجد نفسه مضطرا إلى قبوله في بعض الحالات الجزئية؛ وثانيتهما أن العلمنة، سواء أُخذت بهذا المعنى أم ذاك، تظل مرتبطة بإجراءات واعية، أي بأفعال فكرية صريحة، لا بعمليات باطنية خفية. وفي الحالة التي تهمنا، أي حالة مكيافللي بوصفه أصل الحداثة–إذ نجد عند شتراوس تصورا للأصل بوصفه ما يمنح معنى للكل الذي يؤسسه–يكون الفعل فعلا واعيا، وهو ما ينسف في المهد كل محاولة لتفسير الحداثة تفسيرا نسقيا انطلاقا من أطروحة العلمنة.

ومع ذلك، لا ينبغي أن نغفل أن الحكم السلبي الذي يصدره شتراوس في نهاية المطاف على الفكر الحديث لا يتعلق بهذا الفكر في ذاته بقدر ما يتعلق بمقارنته أو معارضته للفكر الكلاسيكي. ومن المعروف أن أبرز من ينتقد "نظرية العلمنة" هو بلومنبرغ. وهو يدافع، بوجه عام، عن الموقف الآتي: إن هذه النظرية تنزع المشروعية عن العصور الحديثة وعن المشروع الحديث بوصفه مشروعا تأسس بصورة ذاتية وعقلانية، بل وتجعله منذ البداية مشروعا محكوما عليه بالفشل. وبناء عليه، يضع بلومنبرغ نقده لنظرية العلمنة ضمن أفق "مشروعية الحداثة"، أي في إطار إعادة إضفاء المشروعية على المشروع الذي يحدد هذه العصور.

---

[1] Ibid., p. 12.

[2] Ibid., p. 19.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

يمكن القول إنه، وعلى خلاف بلومنبرغ، يندرج رفض شتراوس لنظرية العلمنة ضمن أفق نزع المشروعية عن الحداثة ذاتها؛ فالأمر لا يتعلق بمجرد إسقاط الحداثة على ما تدعي محاربته–وهو ما تمارسه بالفعل–بل بتبيان حجم الخسارة التي تمثلها بالمقارنة مع الفكر الكلاسيكي. ومن ثمّ، يُحلَّل مفهوم "التأسيس الذاتي" في هذا السياق على هذا الأساس، حيث يُعبَّر عن الأسف إزاء تدمير كل أشكال التعالي. وبالمثل، يُفهم الإيمان الحديث بالتقدم بوصفه ثقة عدمية في المستقبل في حد ذاته، لكونه لا يستند إلى أي مضمون إنساني.

يجب أن نفهم أن شتراوس يقدم، فيما يتعلق بالزمن الحاضر، تشخيصا لأزمة الحداثة: فالفكر الحديث نفسه يعيش أزمة. ومع ذلك، وكما يقول، "هذا الواقع الذي لا يمكن دحضه لا يخول لنا الحق في العودة إلى الأشكال السابقة للفكر الحديث؛ فالنقد النيتشوي للعقلانية الحديثة أو للثقة الحديثة في العقل لا يمكن استبعاده أو نسيانه"[1]. وبعبارة أخرى، يستحيل علينا العودة إلى الفعل المكيافللي بوصفه أصل الفكر الحديث، بهدف إضفاء نفس جديد على الديمقراطية الليبرالية التي تمر بأزمة. وفي المقابل، "تجد الديمقراطية الليبرالية [...]دعما قويا في نمط من الفكر لا يمكن بأي حال أن يُوصف بالحداثي، أي الفكر ما قبل الحديث في تقليدنا الغربي"[2].

أخيرا، إن رفض أطروحة العلمنة يبرر المشروع الشترواسي المتمثل في إعادة الاعتبار لتجارب وغايات[3] الفلسفة الكلاسيكية وإعادة تفعيلها. ومن ثم، لا يعني رفض أطروحة العلمنة تفادي نزع المشروعية عن الحداثة، بل تفادي نزع المشروعية عن الفلسفة الكلاسيكية، سواء جرى تقديمها بوصفها يوتوبية أو بوصفها خاضعة لسلطات خارجية. وعلى خلاف النزعة الماكيافللية، يتمثل المقصود في تحديد معايير مطلقة، وإعادة إدراج الإنسان ضمن الطبيعة بدل اعتباره نظاما مستقلا بذاته، والتفكير في أخلاق تتجاوز السياسة بوصفها مجالا، وفي سياسة مرتبطة بالأخلاق. أما الخطأ التأويلي فيكمن في قراءة هذه المبادئ الكلاسيكية بوصفها تعبيرا عن خضوع العقل لسلطات خارجية، بينما يرى شتراوس، على العكس، أن التحرر الحقيقي للعقل يتحقق مع نشأة الفلسفة السياسية الكلاسيكية نفسها. فالأمر لا يتعلق إذن بتأسيس ذاتي (autofondation)، بل بتأسيس عقلاني لا يمتنع عن التفكير فيما فوق السياسي، ولا عن إدراج الإنسان ضمن طبيعة تتجاوزه.

ستكون المهمة أيضا، في مواجهة تقليص الفكر الحديث للصراعات–و"التقليص" هنا بمعنى إخضاع الخصم وإسكاته–إعادة اكتشاف وإحياء الصراع بين الفلسفة والشريعة، بين "أثينا والقدس"، وبين الفيلسوف والمدينة. ذلك أن إشكالية هذه الإرادة المضادة للدين أو المضادة للاهوت، التي تحدد الفعل المكيافللي وتفكك أطروحة العلمنة، تكمن في أنها تؤدي إلى خنق الوجهة الدينية من قبل الوجهة الفلسفية، التي تفقد، في هذه الحالة، كثيرا من طابعها الفلسفي. ولا يمكن للفلسفة أن توجد ككيان مستقل إلا في استمرارية الصراع مع الوحي ومع المدينة؛ إذ من دون هذا الصراع لا يمكنها أن تتحدد كنمط حياة قائم بذاته (أي باعتبارها موقفا أساسيا يقوم على التفكير فيما يتجاوز البعد الإنساني المحض).

---

[1] Ibid., p. 21.

[2] Ibid., p. 22.

[3] قد نميل إلى الحديث عن إعادة تأهيل "قيم" الفلسفة الكلاسيكية. لكن، كما أشار بشكل دقيق بيير هاسنر Hassner خلال المؤتمر، فإن استعمال مصطلح "قيم" بخصوص ما يشكل جوهر الفلسفة عند شتراوس يعد أمرا متناقضا. فـ "القيم"، بحسب تعريفها، تتحدد بالمقارنة مع قيم أخرى؛ وبذلك، لا يمكن على الإطلاق اعتبار غايات الفلسفة الكلاسيكية عند شتراوس "قيما".

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

لقد أكدنا أعلاه على جانبين يمكن استخلاصهما من قراءة شتراوس لمكيافللي: بعد الصراع وبعد العلاقة بين الاستمرارية والقطيعة. ويبدو أن الموقف الشتراوسي يتحدد، في جوهره، من خلال هذين البعدين.

ذلك أن ما ينبغي الحفاظ عليه هو الصراع، أي الاختلاف الحي بين أنماط العيش وتراتبيتها، وهما اختلاف وتراتبية مؤسسان، في الطبيعة نفسها. وهنا يبرز الطابع اللاديمقراطي و"النخبوي" في فكر شتراوس، أي "تحيزه الأرستقراطي". ويجب التنبيه إلى أن هذا الجانب بعيد كل البعد عن أن يكون ثانويا لديه؛ فهو ليس مجرد رأي سياسي بسيط، بل هو أطروحة تتحكم في عدد كبير من تحليلاته الفلسفية. وقد رأينا بالفعل أن تأويله لمكيافللي يفضي إلى مشكلة التمييز بين الفلاسفة وغير الفلاسفة.

يتيح لنا ذلك فهما أوضح لمفارقة القطيعة على خلفية الاستمرارية. فما يميّز الأصل الفلسفي هو أنه يقوم على فعل جديد وعلى نمط جديد من التفكير. وبعبارة أخرى، فإن القطيعة تكون حادة، لكنها عند شتراوس لا تتحدد إلا داخل المجال الفلسفي نفسه. ومن ثم، لا يتعارض هذا التصور للقطيعة مع فكرة استمرارية الواقع، بل يفترضها؛ إذ إن الواقع، في نهاية المطاف، دائم لأنه طبيعي. وعلى نحو مفارق، ورغم نقده لفكرة "التأسيس الذاتي العقلاني"، يرفض شتراوس في العمق أن يكون الفكر ثانويا أو مشتقا؛ فالتمايزات لديه تظل دائما تمايزات بين أنماط التفكير. وهكذا يمكن إعادة تفعيل التجارب المؤسسة لنمط التفلسف الكلاسيكي واستعادتها، لأنها تنطوي على شكل من أشكال الاستمرارية.

من المعلوم أن أحد الجوانب الكبرى في نقد شتراوس لانحرافات الحداثة يتمثل في نقده للنزعة التاريخانية (أي قراءة الأفكار بوصفها تابعة في جوهرها لعصرها). وقد يخيل إلينا أنه برفضه في آن واحد نظرية العلمنة والتاريخانية، إنما يرفض معا إهمال التغير والمبالغة في تقديره. غير أن خطاب شتراوس لا يتموضع في هذا المستوى، أي في مستوى فهم التغيرات داخل الواقع نفسه؛ إذ إنه لا يدمجها إلا داخل مجال الفكر.

ولهذا نقترح، في الختام، مقابلة فكر شتراوس بفكر حنّة آرندت Hannah Arendt: إذ تُظهر آرندت، بامتياز، ولا سيما في كتابيها ***أصول التوتاليتارية*** و***شرط الإنسان الحديث***، أن البحث عن السمات الثابتة للوجود الإنساني لا يمكن أن ينفصل عن التفكير في الحدث. وتتطور الفينومينولوجيا السياسية في أعمالها في تعارض واضح مع الفكرة الشترواسية عن الفلسفة السياسية. فالتفكير، في منظورها، يجب أن يتحرر من "قيم" الفلسفة كي يتمكن من إدراك الواقع السياسي. غير أن ذلك لا يعني التخلي عن البحث عن أي أساس؛ إذ يتمثل هذا الأساس عند آرندت في إشكالية "الشرط" condition. وهي تطور تصورا للفعل بوصفه إمكانية لبدايات جديدة؛ وبهذا المعنى، فإن ما تأخذه على مكيافللي هو ميله إلى محاولة تطويع الواقع وإخضاعه (أي اختزال الفعل في الصنع). وبخلاف التصور الشترواسي للطبيعة الإنسانية، فإن هذا الارتباط بين الفعل والشرط يتيح التفكير فعلا في ظهور الجديد داخل الظواهر، كما يسمح للفكر بأن يعثر على مرجعياته داخل أزمة الحكم التي تميز حداثتنا.

لعل هذا هو السبيل الذي يمكن من خلاله فهم الحداثة، في كل لحظة من لحظاتها، في ذاتها، أي بوصفها حقبة تاريخية (عصر قائم بذاته) (époque) لا مجرد فترة زمنية (période).

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

المراجع والمصادر:

- Hans Blumenberg, La Légitimité des Temps modernes, trad. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999.
- Carl Schmitt, Théologie politique, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.
- Daniel Tanguay, Leo Strauss. Une biographie intellectuelle, Paris, Grasset, 2003.
- Leo Strauss, Droit naturel et histoire, trad. Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Champs Flammarion, 1986.
- Leo Strauss, Pensées sur Machiavel, trad. M.-P. Edmond et Th. Stern, Paris, Payot, 1982.
- Leo Strauss, « Les trois vagues de la modernité », trad. Y. Hersant, Cahiers philosophiques, n° 20, 1984.

© المؤلفون. مرخص بموجب Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 (CC BY-NC 4.0) — يُسمح بإعادة الاستخدام غير التجاري مع نسبة المصدر
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/