

نقد دریدا بر روایت‌های «دوستی» در تاریخ اندیشه سیاسی

سید محسن علوی پور*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۵/۲۴

چکیده

دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی همواره مورد توجه بوده است. ارسطو نخستین فیلسوفی است که در فلسفه سیاسی خود، جایگاه خاصی را برای دوستی در نظر می‌گیرد و پس از آن، سنت توجه به دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی تداوم می‌یابد. روایت‌های متفکران و فیلسوفان سیاسی از دوستی تفاوت‌های جدی با یکدیگر دارد؛ اما ژاک دریدا، فیلسوف معاصر، معتقد است که این روایت‌ها مبتنی بر شاخص‌های مشترکی هستند که آن‌ها را مخدوش می‌سازد و آن خودمحوری و تأکید بر همانندی به جای تفاوت است. این مقاله در پی آن است که با بررسی روایت‌های دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی، نقد دریدا بر آن را مورد تحلیل قرار دهد. دریدا با برقراری پیوند میان دوستی و مفاهیمی مانند آزادی و مسئولیت، این مقوله را بازنمایی "برادری" در شعار سه‌گانه "آزادی، برابری، برادری" می‌داند. در نظر دریدا، ما در عرصه سیاسی و اجتماعی همواره هم با "برادر-دوست" طرف هستیم و هم با "برادر-دشمن" و از همین رو، باید بیاموزیم که خودمحوری‌های کودکانه را فراموش کنیم و تفاوت میان خود و دیگری را بپذیریم. توازن میان هویت فردی و تفاوت به‌سختی به دست می‌آید و مستلزم شجاعت و بخشندگی است. دوستی واقعی، آمادگی برای هدیه‌دادن است، نه تنها به دوست، بلکه به دشمن و از همین رو، روایت‌های دوستی در اندیشه سیاسی که مبتنی بر ستایش شباهت‌ها و خودشیفتگی هستند، مخدوش و متزلزل‌اند.

واژگان کلیدی: دوستی، اندیشه سیاسی، ژاک دریدا، دیگری.

مقدمه

روابط انسان‌ها با یکدیگر از جمله مقولات بنیادینی است که هر انسانی در زندگی سیاسی و اجتماعی خود با آن روبه‌روست. این که وضعیت مناسب روابط انسان‌ها با یکدیگر در یک جامعه سیاسی به چه صورتی است و این روابط چگونه سامان سیاسی نیک را متأثر می‌سازد، همواره به گونه‌ای دغدغه خاطر اندیش‌مندان سیاسی در طول تاریخ اندیشه سیاسی بوده است. در این میان، «دوستی» یکی از شاخص‌ترین مقولات هنجاری در تاریخ اندیشه سیاسی به شمار می‌رود. برجستگی دوستی در اندیشه سیاسی را می‌توان برای نمونه، از مباحث لئو اشتراوس به خوبی دریافت. اشتراوس، که یکی از مهم‌ترین شارحان اندیشه سیاسی در دوران معاصر است، در کتاب فلسفه سیاسی چیست؟ برای بیان انتقاد خود از اندیشه سیاسی مدرن، که از دید او از مقولات انضمامی به مقولات انتزاعی گرایش پیدا کرده است، در میان موضوعات مختلف، تغییر نگاه به روابط انسانی (من-تو-ما) را مورد توجه قرار می‌دهد که این خود نشان‌دهنده اهمیت مقوله در حوزه اندیشه‌ورزی سیاسی است. اشتراوس می‌گوید این رابطه در دوران کلاسیک رابطه‌ای انضمامی بوده است که در آن هدف از خطاب "تو" یک فرد مشخص بود که وی را دوست می‌نامیدند. در حالی که اندیشه مدرن، فرد را "در اینجا و اکنون" مورد توجه قرار نمی‌دهد و مخاطب آن می‌تواند هر کسی باشد که با چنان تحلیلی رابطه دارد. اما این بدان معنی نیست که چنان تحلیلی می‌تواند جانشین زندگی با دوستان شود؛ در بهترین حالت می‌تواند به چنان زندگی‌ای اشاره داشته باشد... با صحبت از "تو" به جای صحبت از "دوست" من می‌کوشم آنچه را در گفتار عینی قابل محافظت نیست، حفظ کنم. می‌کوشم آنچه را عینیت‌پذیر نیست عینیت‌بخشم... بدین دلیل حق این ایده را چنان که باید ادا نمی‌کنم؛ نسبت به پدیده صادق نیستیم؛ و امر انضمامی را از دست می‌دهم.. (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۳۱-۳۰).

این امر البته با بررسی آثار اندیش‌مندان مختلف - که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود- نیز قابل ردیابی است. در واقع باید گفت اندیش‌مندان و متفکران سیاسی که از دیرباز دل مشغول هنجارهایی بوده‌اند که امکان وجود سامان نیک سیاسی را در جامعه فراهم می‌آورد، با تأمل در روابط انسانی، "دوستی"

را چونان هنجاری که هم‌زیستی معطوف به شکوفایی و سعادت جمعی را در خود می‌پرورد، مورد توجه قرار داده‌اند. برای نمونه، تأکید ارسطو بر ضرورت زندگی انسان در کنار دیگران و عبارت مشهور او مبنی بر آن که کسی که در جامعه نژید انسان نیست (یا خداست یا دد)، او را به تأمل در مقوله دوستی مجذوب می‌کند. در این نگرش، هر انسانی لاجرم زندگی در کنار دوستان را برمی‌گزیند و این نه به منظور دستیابی به "افتخار و مقام" - چنان که هابز می‌گوید - که به منظور دست‌یازی به دیدگاه‌های مشترکی است که بارقه آن‌را تنها در دوستی می‌توان یافت (Badhwar, 1993: 1).

با این حال، سیطره‌گرایی‌های فردگرایانه بر دیدگاه‌های مدرن در دوران معاصر تا حدود زیادی دوستی را به حاشیه راند و مفاهیم هنجارین دیگری را جایگزین آن کرد. فرانسیس بیکن آن را به مقوله‌ای صرف به منظور دستیابی به اهداف فرد تنزل بخشید و مونتینی نیز با شخصی ساختن آن، در عین ستایش مفهوم، دوستی را از بعد سیاسی - هنجاری خود تهی ساخت. برجسته‌تر از همه، کانت بود که با تأکید بر محوریت بخشیدن به عقلانیت و پرهیز از تأثیرپذیری از احساسات و عواطف، جایگاه دوستی را بیش از پیش در فلسفه اخلاق و اندیشه سیاسی متزلزل ساخت^۱. با این حال، با گسترش جریان‌های انتقادی فکری در دوران معاصر و در نهایت در سال‌های دهه ۱۹۷۰ بود که با مقاله الیزابت تفلر، با عنوان «دوستی»، علاقه فلسفی به دوستی مجدداً احیا شد و دلالت‌های دوستی برای موضوعاتی چون اخلاق، دین، سیاست، کنش و نظریه‌های "خود" مورد بررسی و توجه قرار گرفت (Badhwar, 1993: 3) و پس از آن، دغدغه اندیش‌مندان و متفکران نسبت به این مقوله فزونی گرفت. در این میان، ژاک دریدا نگاه ویژه‌ای به روایت‌های ارائه‌شده از دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی دارد و با وجود تفاوت‌های روشنی که میان آن‌ها می‌توان ردیابی کرد، تأکید دارد که همگی آنها در یک امر مشترک هستند و آن تأکید بر «همانندی» در دوستی - به جای «تفاوت‌ها» - است و این همان چیزی است که تمامی این روایت‌ها را در فهم مقولاتی مانند «برادری» و نقش آن در سامان‌یابی سیاسی ناتوان می‌سازد. مقاله حاضر بر آن است که با تحلیل روایت‌های ارائه‌شده از مقوله دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی، بر نقدهای دریدا بر این روایت‌ها متمرکز شده و نگرش خاص وی به موضوع "دوستی" را مورد کاوش قرار دهد. این کار از طریق تحلیل محتوای آثار متفکران برجسته در این

حوزه و هم‌چنین آثار دریدا در این زمینه صورت خواهد گرفت. به این منظور، در آغاز روایت‌های مختلف از مقوله دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی تبیین می‌شود و پس از آن، دریدا و اندیشه‌های انتقادی او مرکز توجه قرار خواهد گرفت.

۱. روایت‌های «دوستی» در تاریخ اندیشه سیاسی

۱-۱. روایت کلاسیک از دوستی

در اندیشه سیاسی کلاسیک، «دوستی» از جمله مقولاتی است که به عنوان یک "هنجار" اجتماعی شناخته می‌شود و اهمیت آن تا بدان جاست که ارسطو آن را بهترین حسن دولت‌ها و حافظ آن‌ها در مقابل انقلاب معرفی می‌کند:

... به گمان ما دوستی، برترین مصلحت هر کشور است، چون بهترین نگرهبان آن در مقابل آشوب‌ها و انقلاب‌هاست و وحدت جامعه سیاسی...
پدیدآورده مهر و دوستی است (Aristotle, Pol.: 1262b).

دوستی مقوله‌ای است که افراد جامعه را چنان به یکدیگر نزدیک می‌سازد که در عین توجه جدی به منافع شخصی خود، از لزوم در نظر گرفتن منافع دیگران (که همانا دوستان هستند) نیز غافل نمی‌مانند و اصل "اشتراک" را - که در نظر ارسطو «همه‌چیز دوستان را در بر می‌گیرد» (Aristotle, Pol.: 1263a) - چنان گسترش می‌دهد که همه‌ی افراد جامعه خود را یک کل واحد می‌بینند و در نتیجه برای منفعت و سلامت آن تلاش می‌کنند.

هدف از اجتماع افراد در کنار یکدیگر نه تنها "زندگی کردن" که "خوب زندگی کردن" است. ارسطو معتقد است که برای رسیدن به این هدف، اولاً تمام اعضای جامعه باید با یکدیگر تعاون داشته باشند و ثانیاً، اجتماع خودبسنده باشد. تحقق هر دوی این شروط بسته به وجود دوستی در میان اعضای جامعه است. دوستی میان اعضای جامعه رهنمون‌شونده آن‌ها به پیگیری "خیر" دیگری برای خاطر خود اوست و همین مقوله است که ارزش زندگی در اجتماع را نشان می‌دهد. در روایت ارسطو، فضیلت تنها در "عمل" خود را نشان می‌دهد و "دوستی" بهترین محل برای عرضه فضیلت در عمل است. در کنار این باید توجه داشت که دوستی خود نیز یک فضیلت است. این موقعیت دوگانه دوستی - فضیلت بودن و در عین حال محل عرضه دیگر فضیلت‌ها بودن - دوستی را دارای جایگاه والایی در میان

فضیلت‌های مدنی می‌کند (نگاه کنید به: Irwin, 1990).

دوستی، چنان‌که ارسطو از آن بحث می‌کند، خصوصیات منحصر به فردی دارد. دوستی فضیلتی است که به ایجاد و گسترش عدالت در جامعه کمک می‌کند؛ با ایتنا بر لیاقت‌ها و استعداد‌های طرفین، نوعی برابری میان آن‌ها پدید می‌آورد؛ مشوق رویکرد اشتراکی به دارایی‌ها در میان اعضای جامعه است؛ و در نهایت با انطباق انواع آن بر انواع مختلف نظام‌های سیاسی (مانند موناشرسی، آریستوکراسی، دموکراسی، جباریت و غیره) هم‌چون مانعی در برابر استقرار جباریت در جامعه عمل می‌کند. در نهایت، روابط اعضای جامعه را با یکدیگر- بر مبنای جایگاه مختلف آن‌ها چون پدر و فرزند و یا زن و شوهر و یا روابط برادری- تنظیم می‌کند (Aristotle, NE: 1158b-1162b).

"دوستی" نزد ارسطو بیشتر مقوله‌ای اخلاقی است تا سیاسی و او به جز چند مورد معدود در کتاب سیاست خود بدان اشاره نمی‌کند. با این حال، میزان توجه ارسطو به دوستی تا حدی است که این مقوله تنها مقوله‌ای است که دو کتاب از مجموع ده کتاب اخلاق نیکوماخوس به آن اختصاص یافته است و البته مطرح شدن بحث انواع مختلف حکومت‌ها در دل بحث از دوستی (Aristotle, NE: 1160a-1161b)، نشان از اولویت دوستی بر سیاست در جامعه نزد وی دارد. در واقع، دوستی نزد ارسطو مقوله‌ای فردی و هم‌زمان، اجتماعی است و نه دولت و نه فرد نمی‌تواند بدون آن به حیات خود ادامه دهد (Swanson, 1992: 165).

ارسطو، عدالت را "پیوند دهنده‌ی مردم جامعه" (Aristotle, Pol.: 1253a) و فضیلتی اجتماعی می‌داند که "دربردارنده تمام دیگر فضایل است" (Aristotle, Pol.: 1283a). اما در اخلاق نیکوماخوس دوستی را مستثنا می‌کند و آن را در مقامی بالاتر از عدالت قرار می‌دهد و معتقد است با وجود آن که عدالت بدون دوستی معنایی ندارد، آن‌جا که دوستی موجود باشد، دیگر نیازی به برقراری عدالت نیست، چرا که عدالت چنان است که "با افزایش دوستی افزایش می‌یابد و [گویا] هر دو در زمینه مشترکی می‌رویند و پایه‌پای یکدیگر نمو می‌کنند" (Aristotle, NE: 1160a). ارسطو دوستی را از عدالت هم واجب‌تر می‌داند و معتقد است بدون عدالت می‌توان دوستی داشت، اما بدون دوستی، نمی‌توان به عدالت کامل دست یافت:

اگر شهروندان با یکدیگر دوست باشند، نیازی به عدالت ندارند، اما حتی اگر عادل باشند باز هم نیازمند دوستی یا عشق هستند. در واقع به

نظر می‌رسد که کامل‌ترین تحقق عدالت، همانا تحقق همزمان دوستی یا عشق نیز هست (Aristotle, Pol.: 1252b).

دوستی بالطبع مقداری از عدالت را در خود دارد؛ چراکه برقراری هر نوع رابطه با یک دوست، همانا یافتن نوع خاصی از عدالت است (Price, 1999: 538). تمام سازمان‌های جامعه مثل خانواده، گروه‌های دینی، انجمن‌های اخوت و امثال آن‌ها، در جامعه وجود دارند و البته حضورشان در جامعه امری ضروری است، اما تنها یک چیز شرط کافی برای تشکیل جامعه است و آن "دوستی" است (Aristotle, Pol.: 1280b, 1281a). دوستی که به معنای "باهم بودن و همبستگی است" (Aristotle, NE: 1159b) حتی مبنای تشکیل خانواده - که خود مبنای تشکیل پولیس است - نیز هست. علاوه بر این‌ها، باید توجه داشت که تعریف انواع حکومت‌ها، از نظر ارسطو در دل انواع "دوستی‌ها" امکان‌پذیر است و از همین رو بخش خاصی از مبحث دوستی در کتاب اخلاق نیکوماخوس (۱۱۶۰) را به بیان رابطه دوستی با انواع حکومت‌ها اختصاص می‌دهد. این مسئله و هم‌چنین توجه به اولویت دوستی بر عدالت - که منفعت مشترکی است که تمام اجتماعات به دنبال آن هستند - در روایت ارسطو، نشان می‌دهد که دوستی در نگاه ارسطو محوری‌ترین نقطه برای تشکیل جامعه است. با این حال، باید توجه داشت که این رویکرد هم‌چنان در چارچوب فهم نابرابر از افراد در نظام سیاسی آتن (یعنی شهروندان در برابر زنان و بردگان) ارائه می‌شود. در حالی که دوستی به عنوان یک امر انسانی از مرزهای حقوقی شهروندی درمی‌گذرد و در نتیجه، ارسطو نتوانسته است دوستی را به عنوان یک امر وجودی برای انسان در نظر آورد که این نقد البته در اندیشه سیاسی مدرن و در دوران معاصر مورد توجه قرار می‌گیرد که در ادامه توضیح داده خواهد شد.

مارکوس تولیوس سیسرو، خطیب نامدار رومی، نیز از چشم‌انداز مشابهی به مقوله دوستی توجه می‌کند. وی که در اندیشه‌های خود از فیلسوفان یونانی، به خصوص افلاطون و ارسطو، متأثر است، دوستی را امری می‌داند که از طبیعت انسان سرچشمه می‌گیرد و ناشی از تمایل طبیعی ما به فضایی چون پاک‌دامنی و سخاوت و احسان است و همین تمایل است که ما را مجذوب صاحبان این فضایل می‌کند و ما را ناخودآگاه به سمت عشق و محبت به این افراد سوق می‌دهد (Cicero, 1887: 24; Cicero, 1971: 136-7). در واقع، از نظر وی، فضیلت شرط

اصلي برای دوستی است. با این حال، او دوستی را لزوماً یک فضیلت نمی داند و اتفاقاً معتقد است که در موارد تعارض میان دوستی و فضیلت‌ها (مثلاً در محاکمه یک دوست و در انتخاب میان دوستی و عدالت) هرگز نباید تن به زیر پا نهادن فضیلت داد. او می گوید:

اجازه بدهید این را نخستین قانون دوستی بدانیم که ما از دوستان مان تنها چیزهای خوب را خواهیم خواست و برای آن‌ها نیز تنها کار درست را انجام می دهیم (Cicero, 1887: 35).

دوستی واقعی در نظر سیسرو، همانند ارسطو، تنها میان انسان‌های نیک وجود دارد (Cicero, 1887: 15, 49, see also: Cicero, 1999: 117). او در تعریف انسان نیک، با ذکر این نکته که از دیدگاه فیلسوفان، انسان نیک همان انسان خردمند است، به طعنه، تعریف آنها از خردمندی را رؤیایی و غیرقابل دسترس می انگارد و خود به ارایه تعریفی از انسان خردمند می پردازد. از نظر او، انسان‌های خردمند کسانی هستند که

چنان حیات خود را به پیش می برند و چنان می زیند که عقاید درست، کمال، انصاف و مهربانی آن‌ها در زندگی دست بالا را دارد، [یعنی] کسانی که کاملاً از حرص و شهوت و ... رها و به درستی دارای ثبات شخصیتی هستند، به طور خلاصه، مردانی که ... به معنای کامل کلمه از طبیعت پیروی می کنند (Cicero; 1877: 15-6).

سیسرو، "عشق"^۲ را معنابخش "دوستی"^۳ در زبان می داند (Cicero; 1877: 30) و با بیان ریشه واژه دوستی (amicita)، آن را برگرفته از محبت و مهربانی (Verbum amoris) معرفی می کند و نتیجه می گیرد که آنچه در دوستی اصالت دارد، محبت به دیگری و متقابل بودن این محبت است و نه سود خود (Cicero; 1877: 30). در واقع آن‌هایی که محور دوستی را در نیاز شخصی می دانند، در اشتباه هستند؛ چراکه بسیاری از بزرگان را می توان نام برد که هیچ نیازی به دوستی با دیگران نداشته‌اند، اما همواره به دنبال دوستی و عشق بوده‌اند (Cicero; 1877: 24)، چرا که این جزوی از طبیعت آن‌هاست. البته نمی توان منکر این شد که دوستی منافع بسیاری را برای فرد به ارمغان می آورد. تأکید سیسرو تنها بر این نکته است که در نظر گرفتن این نیازها

2 amor
3 amicita

و برآورده شدن آن‌ها به عنوان علت دوستی میان انسان‌ها، نادرست است و علتی "مقدس‌تر" برای دوستی وجود دارد که همانا "طبیعت" انسان است که او را به سمت دوستی با افرادی که شخصیتی مشابه وی دارند سوق می‌دهد. در واقع "خدمات"؛ در پی دوستی می‌آیند و نه دوستی در پی خدمات" (Cicero; 1877: 40). چنان‌که مشاهده می‌شود، در اندیشه سیسرو، دوستی دیگر امری محدود به شهروندی یک نظام سیاسی خاص نیست و می‌تواند میان افراد نیک در هر نقطه از جهان شکل گیرد. این امر از آن‌جا که منحصر به فضیلت‌مندان است، البته دچار محدودیت‌های خود است، اما با ایجاد تحول در فهم از دوستی به مثابه امری محدود در جغرافیای مشخص، به فهم از آن به عنوان امری مرزنورد، زمینه را برای تحولات بعدی، به‌ویژه در اندیشه جهان‌شمول مسیحی فراهم می‌آورد که دوستی را به ایمان مذهبی گره می‌زند و بیش از پیش آن را از سیاست و رابطه انضمامی انسان‌ها در شهر دور می‌کند. در واقع، با ظهور مسیحیت و مطرح شدن مقوله عشق به خدا در مقابل عشق به دیگری، فهم سیاسی پیشین از دوستی خدشه‌دار می‌شود. سنت آگوستین، حکیم بزرگ مسیحی، از جمله اولین افرادی بود که در کتاب "شهر خدا"، عشق زمینی را از عشق الهی متمایز ساخت و بدین شکل، دوستی میان انسان‌ها را تحت‌الشعاع عشق الهی قرار داد. آگوستین قدیس بر خلاف ارسطو نظر مثبتی به دوستی ندارد و در سرتاسر کتاب "اعترافات" (۱۹۶۱)، دوستان را به عنوان عاملان شقاوت و بدبختی نام می‌برد و پرهیز از آنان را برای رهایی از شهر زمینی و رسیدن به شهر خدا توصیه می‌کند. بر اساس روایت آگوستین، تنها کسانی که تصمیم به عشق ورزیدن به خدا بگیرند، می‌توانند همسایگان خود را دوست داشته باشند و این ویژگی نیز ناشی از قابلیت‌های بشری آن‌ها نیست، بلکه بر اساس تعالیم خداوند است (Augustine, City of God: XIV, 7). بر این اساس، شهر زمینی، که روابط افراد در آن بر پایه عطش قدرت است، هرگز نمی‌تواند عشق واقعی را تجربه کند و تنها در شهر خداست که رابطه میان حاکم و اهالی شهر مبتنی بر عشق است و همین عشق است که آن‌ها را به خدمت به یکدیگر تشویق می‌کند (Augustine, City of God: XIV, 28). این رویکرد زمینه‌ای است که امکان کنار گذاشتن دوستی از مباحث اندیشه سیاسی و تبدیل شدن آن به امری خصوصی و

مبتنی بر وجدان فردی را فراهم می‌آورد. تردیدی نیست که در سیر تحول اندیشه، نمی‌توان همواره همانند آگوستین به فهم دینی-ایمانی از ارتباط انسانی پایبند ماند و در نتیجه، متفکران بعدی، به‌ویژه با پایان عصر سيطرة سیاسی مسیحیت، با پذیرش تحول دوستی از امر سیاسی به امر خصوصی، آن‌را از ویژگی‌های مذهبی آن تهی می‌سازند و ناگزیر، از دوستی سیاست‌زدایی کاملی صورت می‌گیرد؛ رخدادی که با رنسانس و پس از آن، در اندیشه مدرن به اوج خود می‌رسد.

۲-۱. روایت مدرن از دوستی

سیر نزولی دوستی در اندیشه سیاسی، در دوران رنسانس ادامه می‌یابد. اومانیست‌ها، که پیش‌قراولان رنسانس به شمار می‌روند، بیش از هر چیز به دنبال احیای سنت فراموش‌شده‌ای بودند که به روح کلاسیک غرب تعلق داشت و در دوران تاریک میانی مورد غفلت واقع شده بود. در واقع رنسانس را می‌توان "آنتی‌تیز قرون وسطی" در نظر گرفت که در آن علیه دورانی که در آن "طبیعت و علم تحریم و ممنوع شده بودند و هر گونه سخن گفتن از علوم طبیعی و فیزیکی مغایر با تعالیم کلیسا و مضر به حال جامعه تلقی می‌شد" (نوذری، ۱۳۷۹: ۱۶) طغیان شد. اراسموس که به "پرنس اومانیست‌ها" مشهور است (نوذری، ۱۳۷۹: ۱۴)، در کنار دوست نزدیک‌اش "توماس مور"، از جمله پیشگامان رنسانس در کشورهای غیرایتالیایی بودند. اراسموس، وجه احیایی رنسانس را با حمله به فلسفه اسکولاستیک و هم-چنین زمینه‌سازی برای اصلاح دینی پیوند زد. اگر چه در نهایت، در ماجراهای اصلاح دین و ظهور پروتستانسیسم لوتری، به جانب‌داری از کاتولیک‌ها پرداخت و در نهایت با پیروزی لوتریسم، تا آخر عمر حاشیه‌نشین شد (Russell; 1946: 476). اصلاحات مورد نظر اومانیست‌ها، محدود به اصلاح دینی نبود و تمام ابعاد زندگی اجتماعی و فردی را در بر می‌گرفت و به مسائلی چون بازگشت به سادگی و بی‌پیرایی اولیه مسیحی، از بین بردن فاصله فقیر و غنی و همچنین اصلاح سیاست خارجی دولت‌های اروپایی نیز توجه داشت (Russell; 1946: 457-464). اما آنچه در روایت آن‌ها از سیاست و اجتماع به صراحت مورد توجه خاص قرار نگرفته است، ابعاد مختلف فلسفی مسئله دوستی است. توجه به دوستی در نظریات آن‌ها عموماً در چارچوب اشتیاق آن‌ها برای صلح، برابری، عدالت و ایستادگی در برابر

جباریت^۵ صورت می‌گیرد.

اراسموس، که رابطه دوستانه وی با سر توماس مور بسیار مشهور است، در آثار خود، با وجود آن که برای دوستی اهمیت زیادی قائل می‌شود و دوست را "دارویی شیرین" معرفی می‌کند که همیشه "لذت‌بخش و مفید است" (Erasmus, 1978: 144)، این مقوله را نه مرتبط با "فضیلت" که بیشتر مربوط به "وفاداری" می‌داند و بدین شکل فرض محوری اندیشه کلاسیک مبنی بر این که دوستی کامل تنها در میان افراد بافضیلت ممکن است را کنار می‌گذارد (Gentrup, 1987: 71). وی معتقد است که "عشق به آموختن و کسب دانش"، مؤثرترین عامل در ایجاد دوستی است و "نه پیوندهای خانوادگی و نه پیوندهای خونی، نمی‌تواند همانند شوق مشترک برای آموختن، روح انسان‌ها را در دوستی واقعی و عمیق به یکدیگر پیوند دهد" (Cited in: Gentrup, 1987: 98). چنان که مشاهده می‌شود، اراسموس با پذیرش سنت خصوصی‌سازی دوستی در دوران پساهلنی، فضیلت‌مندی (سکولار یا مذهبی) را نیز از ویژگی‌های آن حذف می‌کند و بنا به قاعده عصر خویش، «کسب دانش» را به عنوان مبنایی نیک برای دوستی محوریت می‌بخشد. این امر نه تنها دیگر در شکل‌گیری سامان نیک سیاسی زمینی، اهمیت جدی ندارد، بلکه از رویکرد مذهبی و شهر خدایی به رابه انسانی نیز درمی‌گذرد و دوستی را بیش از پیش از محتوای سیاسی خود تهی می‌کند؛ نکته‌ای که اهمیت آن را می‌توان در درک «عمومی» از تعامل انسانی در اتوپیای توماس مور به خوبی نگریست؛ تعاملی که دیگر نه به صورت انضمامی و میان‌فردی، که در چارچوب نظام اخلاقی و سیاسی حاکم بر شهر و تنها بر مبنای قاعده مسلط اخلاقی در میان همه شهروندان قابل درک است. به تعبیر دیگر، در حالی که نزد اراسموس، هنوز شرط دانش دوستی برای ایجاد دوستی محوریت دارد، مور هیچ شرطی را برای آن در نظر نمی‌گیرد و آن را به کلیت نظام مطلوب سیاسی خویش محول می‌کند.

در واقع، توماس مور در اتوپیای خویش، در هیچ‌جا به دوستی به طور مستقیم اشاره نمی‌کند. یعنی در حالی که سیستم کمونیستی اتوپیای مور-که در مقایسه با جمهور افلاطون از مقررات اجتماعی کمتری بهره‌مند است و بیش‌تر بر پایه

قواعد غیررسمی اداره می‌شود- با سنت کلاسیک دوستی هم‌خوانی بیش‌تری دارد (Gentrup; ۱۹۸۷: ۱۲۹) و علاوه بر این، کمونیسم حاکم در اتوپیا و دوستی در سنت اندیشه کلاسیک، با توجه به تأکید مشترکی که بر عدالت، برابری و نظم اجتماعی و همچنین نبود خودخواهی و خودپرستی و در کل "خیر عمومی" دارند، با یکدیگر مربوط می‌شوند (Gentrup; 1987: 129)، نقش محوری "دوستی" در اندیشه کلاسیک به حاشیه می‌رود و مقولات دیگر، چون عدالت و برابری و صلح جای آن را می‌گیرند.

این روند در روایت مدرن اندیشه سیاسی، شتاب فزاینده‌ای به خود می‌گیرد. "دوستی" در اندیشه سیاسی مدرن تا حدود زیادی به حاشیه می‌رود و نه‌تنها موقعیت محوری خود به عنوان یک "فضیلت" را از دست می‌دهد، بلکه حتی مقوله‌ای تحسین‌شده نیز به شمار نمی‌رود. در این دوران، فرانسیس بیکن، عشق را به عنوان امری که انسان‌ها را از غایاتشان جدا و منحرف می‌سازد، مذموم می‌داند (Bacon, 1985: 33). او دوستی را از دو جنبه مورد توجه قرار می‌دهد: در رابطه با تنهایی و جامعه؛ و در رابطه با نتایج و تبعات دوستی. بر این اساس، او با تکمیل دیدگاه ارسطویی-که تشکیل جامعه را نتیجه عدم خودکفایی افراد می‌داند-نظر خود را به "نتایج" دوستی معطوف می‌کند. این نتایج-که بیکن از آن‌ها به عنوان منافع نام می‌برد- سه دسته‌اند: منفعتی که برای عواطف^۶ حاصل می‌شود، منفعت معطوف به فهم^۷ و منفعت مربوط به کار و بار^۸ (Bacon, 1985: 83-86). در نتیجه، دوستی نزد بیکن به امری تبدیل می‌شود که بیش از هر چیز، امری فردی است که منافع شخصی را تأمین می‌کند و از ثمرات آن برای اجتماع انسانی سخنی به میان نمی‌آید. همچنین باید توجه داشت که دوستی از امری وجودی به امری اقتصادی بدل شده است که تنها با منافع و نتایج آن قابل سنجش است و نسبتی با شکوفایی انسانی و به‌ویژه مقولات فضیلت‌مندانه-مانند عدالت یا ایمان- از آن کاملاً برکنار هستند. این امر در طلیعه دوران مدرن، البته محدود به بیکن نیست و دیگران-از قبیل میشل دو مونتنی- نیز از منظری دیگر، دوستی را از تفکر سیاسی بیرون می‌رانند.

در واقع، تقریباً هم‌زمان با بیکن، در فرانسه نیز دو مونتنی، به تأمل درباره دوستی

6 affection

7 understanding

8 business

می‌پردازد. مونتینی در رساله خود درباره دوستی، بیش از هر چیز بر غیرعقلانی و شهودی بودن پیوند دوستی تأکید می‌کند. نکته جالب توجه آن است که وی نه تنها دوستی را دیگر امری سیاسی نمی‌انگارد، بلکه ارسطو را نیز به این خاطر که بیش از آن که از منظر دوستی به دوستی بپردازد، آن را از منظر سیاست مورد توجه قرار داده، مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است دوستی واقعی هیچ هدفی جز خودش ندارد و از این‌رو، محوریت انگیزه بیرونی و یا تبعات و نتایج را نمی‌پذیرد. هر عملی با این انگیزه‌ها، چه از سوی قانون‌گذاران باشد و چه از جانب دوستان، به تقلیل "زیبایی و اصالت" آن می‌انجامد (Montaigne; 1957: 136). در واقع، دوستی در روایت مونتینی، مقوله‌ای فردی و غیرعقلانی است که پرداختن به آن از منظر اندیشه سیاسی کاری ناصواب است و خلوص آن را از بین می‌برد. رویکرد زیبایی‌شناختی مونتینی به دوستی، از این جهت که حتی وجوه کاربردی آن - مانند منافع مورد نظر بیکر - را نیز کنار می‌گذارد، آخرین ضربه را بر پیکر دوستی به مثابه امری سیاسی-اجتماعی می‌کوبد و آن را به امری هنری و زیباشناختی فرومی‌کاهد.

۳-۱. روایت معاصر از دوستی

این رویکردها به دوستی، در نهایت باعث شد که این مقوله تا مدت‌ها از دید متفکران سیاسی مغفول واقع شود و برای مدت زمانی دراز - حدود چهار قرن - به محاق برود. اما در این زمان، طغیان اندیش‌مندانی چون کی‌یرکگور، نیچه و اخلاف ایشان علیه ارزش‌های جهان‌شمول مدرنیته، بازگشت به ارزش‌های کلاسیک و بازارزیبایی آن‌ها را به دنبال دارد. در واقع در این دوران، این سؤال دوباره مطرح می‌شود که آیا دوستی امری مطلوب است یا نه؟ و اگر چنین است، چگونه و چرا؟ هم‌چنین، ثمرات آن برای اندیشه اجتماعی و سیاسی چیست؟ آیا می‌توان از ظرفیت‌های آن برای ایجاد جامعه سیاسی مطلوب و هم‌چنین بازسازی "انسان" استفاده نمود؟ سؤالاتی از این دست، در نگاه متفکران منتقد مدرنیته، زمینه را برای بازگشت مقوله دوستی به دسته مقولات اندیشه اجتماعی و سیاسی فراهم ساخت.

نیچه فیلسوفی است که با بازاندیشی در مبادی سامان سیاسی، در روایت خود از دوستی، آن را از عشق به همسایه - که در تفکر مسیحی جایگزین آن شده بود - متمایز می‌سازد و به انسان توصیه می‌کند در "دوست"، "ابرانسان را چون

انگیزه غلبه بر خود" دوست بدارد (Nietzsche, 2006: 45). نیچه به نقل از زاهد خلوت‌نشین معتقد است که گفتگوی من^۹ با من^{۱۰} - که برای رسیدن به "ابرانسان" ضروری است - را نمی‌توان بدون پادرمیانی دوست تاب آورد (Nietzsche, 2006: 40). نیچه "بی‌انصافی دیوانه‌وار عشق جنسی" را مورد سرزنش قرار می‌دهد و در مقابل از عشق دیگری سخن می‌گوید که "در آن اشتیاق و تملکی که دو موجود نسبت به هم احساس می‌کنند جای خود را به خواستی جدید، اشتیاقی جدید، عطشی والا و مشترک، عطشی برای کمال و آرمانی فراتر از هر دوی آنها داده است" (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۴). این اشتیاق و آرمان فراتر همانا "ابرانسان" است که نیچه به دنبال آموزش آن است و "اسم واقعی" این تجربه [عطش برای کمال و آرمانی فراتر] را "دوستی" می‌داند (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۴). در نظر نیچه، ماهیت سیال و پویای انسان، این زمینه را همواره فراهم می‌سازد که دوست، چون آینه‌ای که "افشاکننده ماست"، به ما در استعلا از خود و رسیدن به "ابرانسان" یاری نماید. بهره‌مندی از این یاری، آشکارا نیازمند پای گذاشتن در درون مرزهای دیگری است و این تنها در دوستی و دشمنی نهفته در آن [دوستی] قابل دستیابی است. نیچه خود را در برابر خود می‌ستاید و در این جا "دوست همیشه سوم-کس است. و سوم-کس آن کمر بند نجاتی است که نمی‌گذارد گفت‌وگوی آن دو دیگر به ژرفنا فرو رود" (Nietzsche; 2006: 40). از این رو، برای دوست داشتن لازم است توان دشمنی داشته باشیم. آنچه ما در دوست می‌خواهیم افشاکننده خود ماست و همیشه این امکان وجود دارد که ما صرفاً از روی رشک به دیگری او را دوست بداریم و دشمنی با او نیز تنها ناشی از ضعف‌های خودمان باشد. نیچه هشدار می‌دهد که با وجود آن که طنین "حرص" و "عشق" در قلب‌های ما متفاوت است، هر دوی آنها می‌توانند بیان‌کننده یک‌گریزه واحد باشند: "اولی به صورت منفی و ناپسند از نظر کسانی که مال و منالی اندوخته‌اند و گریزه مالکیت آن‌ها کمی ارضا شده و اکنون نگران "دارایی"‌های خود هستند؛ دومی به صورت ستایش‌آمیز از نظر ناراضیان و تشنگان که این گریزه را "خوب" می‌دانند (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۴). پس برای رهایی از این فریب، لازم است در خواستن دوست، "جنگ برپا کردن در راه او" را نیز بخواهیم. علاوه بر این باید دشمنی که در دوست هست را نیز پاس داشت.

دوست هرگز دوست را چنان که هست نمی‌خواهد: "می‌خواهی چیزی از خود را در پیش دوستات نپوشانی؟ به احترام دوستِ خویش است که خود را چنان که هستی می‌نمایی؟ اما او تو را بدین سبب سربه‌نیست می‌خواهد!" (Nietzsche, 2006: 41).

اما باید این نکته را نیز همواره به خاطر داشت که لازمه استعلا و چیره شدن بر انسان، آزادی و پرهیز از خودکامگی است. بردگی و یا خودکامگی، پویایی و روانی انسان را از وی می‌ستانند و او را در ژرفنهایی که در کمین خلوت‌نشینان است رها می‌سازند و بدین شکل امکان استعلا را از بین می‌برند. از همین روست که نیچه معتقد است:

"برده‌ای؟ پس دوست نتوانی بود. خودکامه‌ای؟ پس دوستی نتوانی داشت" (Nietzsche, 2006: 41).

در ادامه این بازفراخوانی دوستی به فضای تفکر سیاسی و اجتماعی، مارتین هایدگر نیز از منظری وجودی به روابط انسان‌ها در جامعه توجه می‌کند و در بحث خود از *د/زاین*، او را با دیگران^{۱۱} در این جهان در نظر می‌گرفت (هایدگر، ۱۳۸۱: یازده). از نظر او فرد هرگز در تنهایی و انزوا قابل فهم نیست و با دیگران بودن را تحت نام "دغدغه"^{۱۲} جزو ویژگی‌های اساسی *دازاین* می‌داند. "عشق" نزد هایدگر، تنها وجهی مصداقی^{۱۳} از "دغدغه" است و از این رو به طور مستقیم به آن نمی‌پردازد. او خود در پاسخ بینسوانگر، روان‌شناس سوئیسی، که مدعی بود هایدگر با فراموشی "عشق" به "دغدغه‌ای سرد"^{۱۴} رسیده است، می‌گوید:

لودویک بینسوانگر سال‌ها پیش پذیرفت که *دازاین* کاوی^{۱۵} [مرا] درک نکرده است، اما اشتباه خود را سازنده می‌دانست. از این رو، در کتاب معظم او درباره اشکال اساسی *دازاین*، "تکمله‌هایی"^{۱۶} بر "دغدغه سرد" هایدگری، تحت نام عشق می‌بینید؛ چیزی که، از دید بینسوانگر، هایدگر فراموش کرده بود...

11 Mitsein
12 care
13 ontic
14 bleak care
15 Daseinsanalytik
16 supplement

اشتباه بینسونگر در آن نیست که به دنبال تکمیل دغدغه با عشق است، بلکه ناشی از آن است که او متوجه نیست که معنای "دغدغه" وجودی^{۱۷}، هستی‌شناختی^{۱۸} است و "دازاین‌کاوی" به کاوش در مبانی هستی‌شناسی (وجودی) آن [دغدغه] مشغول است و به دنبال توصیف پدیده‌های مصداقی آن [یعنی عشق] نیست (cited in: Cohn, 2002: 34-5).

دغدغه‌های هستی‌شناسانه هایدگر، از سوی پیروان او بیشتر مورد تدقیق قرار گرفته است و پدیده‌هایی که هایدگر از آن‌ها به نام "مصداقی" یاد می‌کند را نیز در بر می‌گیرد. از جمله آن‌ها می‌توان به ژاک دریدا اشاره کرد که اساساً متفکری هایدگری است و در کتاب معروف خود "سیاست دوستی"^{۱۹} (۱۹۹۷) به بررسی مقوله دوستی در سیاست می‌پردازد.

۲. دریدا و پرسش از «دوستی» در اندیشه سیاسی

در دوران معاصر، صراحت در سخن گفتن از «دوستی» را می‌توان در اندیشه کارل اشمیت به خوبی مشاهده کرد. وی در تلاش برای استقلال بخشیدن به امر سیاسی، با بیان این که هر اجتماع سیاسی در هنگامه وقوع خطر ناگزیر از تصمیم‌گیری درباره این که چه کسی دوست و چه کسی دشمن است، دوست را چونان کسی که «می‌خواهد زندگی خود را به خطر بیندازد و در مبارزه برای دفاع از یک اجتماع و شیوه زندگی صیقل بخورد» و دشمن را «کسی به اندازه کافی متفاوت و نیز به حد لازم تهدیدکننده است» معرفی می‌کند. (Valk, 2002: 38-9) این تعبیر خاص، اشمیت – و البته تفکر معاصر درباره دوستی – را از سنت کلاسیک کاملاً دور می‌کند و درهم‌تنیدگی دوستی و دشمنی را متذکر می‌شود؛ امری که دریدا در پیروی از اندیشه فردریش نیچه به خوبی آن را متبلور می‌سازد.

دریدا متفکر معاصر فرانسوی است که در سنت انتقادی از اندیشه مدرن جای می‌گیرد. این متفکر بزرگ، با به چالش کشیدن، به هر نوع قطعیت و یا ثبات در مفاهیم اندیشه‌ای می‌تازد و معتقد است هر آموزه فلسفی را می‌توان چونان متنی ادبی مورد نقد و واسازی قرار داد. واسازی آموزه‌های فلسفی این امکان را در

17 existential

18 ontological

19 The Politics of Friendship

اختیار دریدا قرار می‌دهد که به بررسی لایه‌های درونی و عموماً نامکشوف‌مانده این آموزه‌ها دست یابد و تصویری جدید از آن‌ها ارائه نماید. دریدا این کار را درباره روایت‌هایی که از مفهوم "دوستی" در طول تاریخ اندیشه سیاسی و از سوی متفکران مختلف ارائه شده است به کار می‌گیرد و در این زمینه به نتایج جالبی دست می‌یابد.

از نظر دریدا، در تاریخ اندیشه سیاسی و از روایت ارسطو از دوستی، پرسش از کیستی "دوست" در برابر پرسش از "چیستی" دوستی به حاشیه می‌رود. وی به تأکید بر مشابهت در دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی اشاره می‌کند و از آن به عنوان نماد خودشیفتگی در بحث از دوستی یاد می‌کند. در مقابل، دریدا، بر لزوم پذیرش تفاوت‌ها و آمادگی برای ایثار و بخشندگی به عنوان شاخص‌هایی که دوستی واقعی را ممکن می‌سازند تأکید می‌کند و دوستی را در ارتباط با مقولاتی چون آزادی و مسئولیت می‌داند. دریدا، با الهام از سنت فکری نیچه، به نقد شالوده‌های روایت دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد و با نشان دادن ضعف‌ها و اشکالات مبنایی آن، ویژگی‌های دوستی واقعی را برمی‌شمارد. در نظر دریدا، دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی، بر محور ستایش شباهت‌ها و نوعی خودشیفتگی روایت شده است که روایتی مخدوش و متزلزل است. وی در مقابل، مدعی است دوستی واقعی تنها می‌تواند بر پذیرش تفاوت و آمادگی برای ایثار و گذشت و هدیه‌دادن، نه تنها به دوست بلکه به دشمن، بنا شود. او با برقراری پیوند میان دوستی و مقولاتی چون آزادی و مسئولیت - در مقابل پیوندهایی که در روایت‌های اندیشه سیاسی از دوستی، میان این مقوله و مقولاتی چون فضیلت و برابری و برادری برقرار می‌شود - نشان می‌دهد که چگونه تفاسیر گوناگون موجود درباره مسئله اشتراک (یکتایی/عمومیت)، دوستی را در قلب مباحث فیلسوفان و متفکران بزرگ سیاسی قرار می‌دهد.

دریدا در "سیاست دوستی"، مسئله بغرنج دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی را موضوع خود قرار می‌دهد. سؤالاتی چون: آیا دوستی رابطه مبتنی بر مشابهت است و یا تفاوت، سود و یا عشق؟ و چگونه می‌توان آن را از برادری^{۲۰} تمیز داد؟ و سؤالات دیگری که به بهترین شکلی خود را در بیان منتسب به ارسطو: "اوه، دوستان من،

دوستي وجود ندارد، آشکار می‌سازند. دریدا با فرض ذاتی بودن "بغرنجی"^{۲۱} برای دوستی، به بررسی تأثیرات آن در تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفی می‌پردازد. در این نگاه، موضوع دوستی، عامل نزدیکی فلسفه و سیاست به یکدیگر است، یعنی این دو نه تنها با مبانی عقلانی که دارند، بلکه با چالشی که مسئله دوستی در پیش روی هر کدام از آن‌ها قرار می‌دهد، به یکدیگر نزدیک می‌شوند. این قول، برای دریدا نشانی از امکان ناپذیری دوستی است. وی در بیان سلسله روایت‌گران آن از مونتینی به سیسرو و از سیسرو به دیوگنوس لارتوس ارجاع می‌دهد که او خود از ارسطو نقل قول کرده است و بر اساس این سلسله، امکان ناپذیری دوستی را در دل سنت فلسفی متمایل به دفاع از دوستی می‌بیند. در واقع، وقتی ارسطو، به عنوان اندیش‌مندی که می‌توان وی را "فیلسوف دوستی" نامید، چنین در فقدان دوست ناله سر می‌دهد، این امر نشان‌گر آن است که حتی در خوش‌بینی به دوستی نیز نمی‌توان از ابعاد منفي ملموس آن گذشت (Derrida, 1997: 2).

علاوه بر این، دریدا، در همان ابتدای کار، گفته سیسرو مبنی بر کم‌یابی دوست واقعی را متذکر می‌شود (Derrida, 1997: 2-3). برای سیسرو، دوست واقعی، آینه ایده‌آل خود من است و تداوم او را می‌توان تداوم خود دانست. از نظر دریدا این نشانه‌ی خودشیفتگی و مشابهت است. او این جمله را دارای بار گمراه‌کننده‌ای می‌داند و با ذکر مویه‌های تشییع جنازه می‌پرسد چه کسی به راستی آرزوی آن را ندارد که حرف خود را از زبان دوستی که در کنار قبرش ایستاده است بشنود که "به زبان خود من، به من می‌گوید: دوباره برخیز" (Derrida, 1997: 5). دریدا معتقد است هر چند این رؤیایی اغواگر است، اما در خود، خودشیفتگی‌ای دارد که دقیقاً نابودگر دوستی است. هر چه باشد، دوستی رابطه با کسی است که "من" نیست و تفاوت او با من شرط لازم و پرهیزناپذیر دوستی است. وی در ادامه به گفته ارسطو مبنی بر این که دوستی "طریقه‌ای از عشق است" و "بیش از آن که یک وضعیت باشد، یک کنش است" رجوع می‌کند و می‌گوید دوستی، عشقی بی‌قید و شرط است و نه صرف دوست داشتن در ازای دوست داشته شدن (Derrida, 1997: 8). این موضوع، دریدا را به خودشیفتگی ذاتی دوستی سیسروی باز می‌گرداند و از این‌رو به بررسی رابطه دوستی و مرگ متمایل می‌شود. هیچ جایی و در هیچ

موقعیتی بیش از هنگامی که به فردی مرده عشق ورزیده می‌شود، این عشق بی‌قید و شرط نیست. افق چنین مرگی، من را نیز با واقعیت فقدان افق روبرو می‌کند: گشودگی آینده‌ای که تصور آن فراتر از قدرت من است. در نتیجه، هنگامی که امکان دوستی با مرگ دوست، و نه مرگ من، گشوده می‌شود، خودشیفتگی که دریدا به گفته‌های سیسرو منسوب می‌کند، در هم شکسته می‌شود. علاوه بر این، مرگ دیگری، واقعه‌ای است که من از همان آغاز دوستی با آن روبرو هستم و "من نمی‌توانم به دیگری عشق بورزم مگر آنکه خود را با عشق به او، حتی پس از مرگ‌اش عجین بدانم" (Derrida, 1997: 12). از این‌رو، زمان دوستی، به زمانی غیر از اکنون راجع است، در واقع به زمانی فراتر از هر زمانی که برای من -در زندگی خویش- به دست آوردنی می‌نماید. دوستی اساساً آمادگی برای مویه برای مرگ دوست است. همان‌گونه که دیده می‌شود، در اینجا امکان تداوم دوستی پس از مرگ من، کاملاً معکوس می‌شود و تداوم نه پس از مرگ من، که پس از مرگ دوست معنا می‌یابد. شکل مویه‌ها نیز اکنون واژگونه می‌شود: اکنون من بر سر قبر دوستم مویه می‌کنم. این کنش یک‌جانبه و بی‌قید و شرط، در مویه‌ی دوستم در تحمل مرگ من، تکرار می‌شود (Derrida, 1997: 13). ما گرفتار در فناپذیری یکدیگریم، بدون آن که افق مشترکی را تجربه کنیم، این یکی از دلایلی است که از نظر دریدا، دوستی را از اشکال ساده ارتباطی متمایز می‌سازد و البته یکی از عواملی است که دریدا را به بررسی رابطه دوستی و سیاست برمی‌انگیزد.

دریدا با تغییر افق دوستی از مرگ من به مرگ دوست، دلالت‌های دوستی در رابطه با خود را به گونه‌ای حفظ می‌کند که از تقلیل آن به خودشیفتگی و همچنین همسان‌انگاشتن دوست با خود پرهیز کند. از این‌رو، آمادگی برای مویه در مرگ دوست، ساختاری را فراهم می‌کند که در آن در ازای چشم‌اندازهای نوینی که دوستی در زندگی من ایجاد می‌کند، مسئولیت‌پذیر باشم. از نظر دریدا دوستی هرگز با ثبات و اطمینان همراهی ندارد و همواره باید با تصمیم برای تداوم آن، تقویت شود. به بیان دریدایی، این فرایند ثبات‌بخشی به دوستی است که هرگز به پایان خود نمی‌رسد. این همان چیزی است که ما در آن زندگی می‌کنیم و پایه‌های دوستی خود را در آن مستحکم می‌سازیم (Derrida, 1997: 15-16). در نتیجه ثبات دوستی

همواره در پرتو گسست "اکنون"^{۲۲} در نتیجه حضور زماني غير از زمان معمول، قابل توصيف است. پس دريدا دو زمان را در دوستي مي شناسد: زماني که ما با تکرار تصميم به تداوم اعتماد به يکديگر و دوستي، آن را تضمين مي کنيم؛ و آینده اي که در پرتو آمادگي براي مرگ دوست، گشوده مي شود. اين دو زمان، به تعبير دريدا، در رويدادي ناگوار^{۲۳} که خود با تداوم ساخت^{۲۴} يا مشابهت تقويت مي شود، با يکديگر چنان عجيب مي شوند که گويایي هستند (Derrida, 1997: 16). دريدا معتقد است صرف مشابهت براي برقراري دوستي کافي نيست؛ چرا که اولاً دوستي بايد ميان فرد و تعداد مشخصي از افراد برگزيده شده برقرار شود و برقراري دوستي با افراد زياد ممکن نيست - چرا که تضمين اعتماد و ديگر مشخصه هاي دوستي در آن امکان ندارد. - از سوي ديگر، آنچه ارسطو از مشابهت به عنوان محمل عمل فاضلانه مد نظر دارد، صرفاً محمل است و في نفسه کنش نيست. از اين رو بيش از آن که از دوستي به ما خبر دهد، از شرايط آن مي گويد، در حالي که دوستي را نمي توان تنها با شرايط آن بيان کرد: "[دوستي] هرگز به خواستن و يا پتانسيل دوستي تقليل پذير نيست" (Derrida, 1997: 17). چنان که دريدا مي گويد، گفتگو از دوستي در چارچوب اين عبارات، ما را به فراموشي "يکتايي"^{۲۵} دوستي و همچنين بازگشت به تاريخ عام و مسئله دار رويدادها^{۲۶}، و نه اعمال، مي کشاند. يکي از راه هاي مقاومت در مقابل اين تقليل يکتايي دوستي در درون عموميت تاريخي، تمرکز بر "کنش دوستي" است و به بيان دقيق تر، بر "حضور آن در کنش" (Derrida, 1997: 17).

گام بعدي دريدا، مشخص نمودن رابطه - به ظاهر ساده اما پيچيده - رويداد و شرايط آن است. شرايط، تنها در اثر وقوع رويداد آشکار نمي شوند، بلکه از دل آن "به بيرون مي جهند"، در حالي که خود رويداد هرگز - به وسيله شرايط آن - از پيش مقدر نيست؛ در نتيجه، ما هرگز نمي توانيم بگويم "براي نمونه، خدا"؛ چرا که با اين کار خدا را در رديف ممکنات ديگري قرار داده ايم که با آن اشتراك شرايط دارند و نتيجتاً مي توان با بازتوليد اين شرايط آن را دوباره ممکن ساخت. به همين طريق، ما نمي توانيم بگويم: "اين دوست، براي مثال". چون بدون وجود چنين

22 present
 23 contretemps
 24 habitus
 25 uniqueness
 26 events

شرایطی از پیش، نمی‌توان یکتایی موجودات خاص، مانند دوستان، را نشان داد. هر دوستی، یکتا است و یکتایی خود را از همین امر - که روابط معمول میان شرایط آشکارپذیری و آشکاری را بر هم می‌زند - کسب می‌کند. دریدا، با تکیه بر همین بر هم خوردن روابط معمول می‌گوید ما اساساً به روابط معمول میان یک رویداد و شرایط آن ملزم نیستیم (Derrida, 1997: 18). این امر به خوبی در ناپایداری نهفته در فرایند دوستی و تصمیم‌گیری درباره‌ی دوستان مان منعکس می‌شود. در حالی که امکان ارایه فرمول‌بندی مشخصی درباره وقایع یکتا وجود ندارد، اندیشه می‌تواند به غور در بخشی از رویداد که از شرایط آن فراتر می‌رود، بپردازد. در دوستی نیز این فراروی خود را در آینده مستتر در آن نشان می‌دهد و به اعتقاد دریدا این همان نکته‌ای است که فیلسوفان را به تعمق درباره دوستی برمی‌انگیزد (Derrida, 1997: 18).

با در نظر داشتن آنچه تا به حال از دریدا بیان شد، می‌توان به سازماندهی تازه‌ای از کار او رسید. نزد دریدا، بر خلاف نگرش کلاسیک یونانی، که دوستی را امری در چارچوب توافق‌های مدنی و محدود به افق‌های آن می‌انگاشت (نک: Dallmayr, 1999: 108) رویداد دوستی یک هدیه است؛ چراکه در آن بی‌قید و شرط بودن نهفته است: دوستی از جانب من منوط به دوستی از جانب دیگری نیست. در هر هدیه‌ای نیز سه چهره را می‌توان دید: دهنده، آنچه داده شده است (هدیه) و گیرنده. علاوه بر این، هنگامی که دهنده‌ای وجود دارد، کسی که آگاه از عمل دادن است و "قاصد" به این عمل است، آگاهی از این قصد را می‌توان به او نسبت داد. در مقابل نیز گیرنده‌ای وجود دارد که دریافت می‌کند و از این رو خود را به دهنده بدهکار می‌بیند. این نوعی بدهی بدون بدهکاری است. یعنی در هر گرفتنی، دادن دوباره نهفته است. در نتیجه در هر برداشتی از پدیده هدیه، هر دادنی بدون بازپس گرفتن، امری ناممکن است. این به معنی آن است که در حالی که هدیه‌ای وجود دارد، هدیه‌ای در کار نیست. پس هدیه، به عنوان ممکن ناممکن از هر فرمول‌بندی اخلاق عملی می‌گریزد:

هدیه، چیزی است که از قواعد عقل عملی تبعیت نمی‌کند: هست، باید باشد، بدون هیچ علتی، دارای بودن است، بدون چرا، و بدون هیچ مبنایی. هدیه، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، حتی متعلق به عقل عملی هم نیست. باید بیگانه‌ای نسبت به اخلاق باقی بماند، نسبت به اراده و حتی شاید نسبت به آزادی، دست کم

آن آزادي اېي که با اراده فاعل عجيب است (Derrida, cited in: Young, 1994: 245).
پيوند هديه با متقابل نبودن و عدم تقارن آن، به ما کمک مي کند تا به برداشت
تازه اېي از دوستي، به عنوان امري ناممکن، برسيم. اگر رويداد دوستي، هديه باشد،
و همزمان آن را نتوان در بر دارنده تبادل و عمل متقابل دانست، چگونه دوستي
ميان افراد برابر در شراکت، دوستي است؟ آيا عمل متقابل و برابري (چنان که براي
مثال ارسطو دوستي را به آن مشروط مي کند) دوستي را چون رويدادي منحصر به
فرد، ناممکن نمي سازد؟ در واقع، درحالي که ارسطو، برابري و متقابل بودن را - که
تنها در زمان حاضر وجود دارند- شرط دوستي مي داند؛ در نظر گرفتن دوستي در
زمان حاضر و در آينده پيش رو، محدوديت هاي برداشت ارسطويي از دوستي را
نشان مي دهد (Derrida, 1997: 1-24). همچنين دريدا با بيان فراموشي پرسش
از "چه کسي" در مقابل "چه چيزي" در دوستي، آن را از جمله مشکلات نظريه
ارسطويي دوستي برمي شمارد:

اين درست است که درست در ميانه سؤالاتي از اين دست [که توسط
ارسطو مطرح مي شود]، ميان پرسش از بودن و پرسش از چنان-بودن
دوستي و پرسش از کثرت بياني دوستي، پرسشي است که في نفسه
اساساً دوپهلو است: دوست کي يا چي هست^{۲۷}. اين سؤال مي پرسد که
دوستي چيست، اما همزمان مي پرسد که او کيست. به نظر مي رسد اين
ابهام زباني ميان کيستي و چيستي براي ارسطو چالش برانگيز نبوده است..
چرا که پرسش "کي؟"^{۲۸} در برابر پرسش هستي شناختي "چي؟"^{۲۹} و
"چيست؟"^{۳۰} کنار گذارده شده است.

اين استيلايي مبهم چيست بر کيست، براي ما سؤال برانگيز خواهد
بود. اين پرسش، اعتراضی را با خود به همراه دارد: به نام دوست يا به نام
نام. در صورتي که اين اعتراض وجه سياسي به خود گيرد، احتمالاً کمتر از
آنچه به نظر مي رسد سياسي خواهد بود. با اين حال، نشان گر اصل امکان
مقاومت در برابر تقليل [امر] سياسي، و حتي اخلاقي، به [امر] هستي-

27 being-such

28 kai tis o philos

29 who?

30 what?

31 what is?

پدیدارشناسانه است (Derrida, 1997: 6).

تقلیل پرسش از "چه کسی" به پرسش از "چه چیزی"، در واقع تقلیل یکتایی به آنچه هستی‌شناسانه است خواهد بود. اینجاست که دریدا از محدودیت‌های دوستی ارسطویی، که به پرسش از چه کسی بر اساس شخصیت، ماهیت و به ویژه خاستگاه طبیعی پاسخ می‌دهد، فراتر می‌رود. مسئله دوستی ارسطویی آن نیست که دوستی را فی‌نفسه غیرمسئولانه در نظر بگیریم، بلکه آن است که ارسطو چنان سخن می‌گوید که گویا فرد می‌تواند بر اساس طبیعت و ماهیت، ظرفیت لازم برای دوستی را پیدا کند. از این‌رو، دوستی دیگر به عنوان یک هدیه نمی‌تواند در نظر گرفته شود، بلکه صرفاً ظرفیتی طبیعی است که امکان بهره‌مندی و استفاده از آن، با شرایطی فراهم می‌شود. هدیه نبودن دوستی مسئله دیگری را به دنبال دارد و آن امکان بروز دشمنی است. هنگامی که دوستی را هدیه در نظر نگیریم، آنرا باید در چارچوب تبادل اقتصادی ببینیم که در آن بده و بستان شرط محوری است و کسی چیزی را نمی‌دهد مگر آنکه در ازای آن چیزی را بطلبد. در این وضعیت یکتایی دوست نیز در حاشیه قرار می‌گیرد و در بازار مبادلات چیزهای مشابه به عرضه گذارده می‌شود (Derrida, 1997: 50) و همین امکان است که از آغاز، خوانش دریدا از دوستی را در بر می‌گیرد.

این ابهام را می‌توان در بحث ارسطو از "نیاز مرد نیک به دوست" یافت (Aristotle, NE: 1165b). او این نیاز را بر اساس لذت و یا منفعت در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را به نیاز برای تکمیل کار خوب فرد منتسب می‌کند. به نظر دریدا، تبعات چنین حرفی را اینگونه می‌توان بیان نمود: وقتی کسی نتواند به فرد در تکامل نیکی یاری رساند، دوستی - بر مبنای تشابه شخصیتی - در کار نخواهد بود، پس دشمنی، حتی در درون دوستی کامل مد نظر ارسطو وارد می‌شود. هنگامی که هیچ‌یک از مبدعان رابطه توان شناخت و تکمیل خود را نداشته باشند، هر یک از آن‌ها می‌تواند به بهانه تغییر شخصیتی، دوستی را بشکند. در نتیجه، دریدا دوستی را با نوعی خشونت یا نیروی بنیان‌برانداز در پیوند می‌گذارد که منتج از این واقعیت است که اساساً جامعه‌پذیری - بنا به ضرورت مسئولیت‌آفرینی آن - همراه نوعی مسئولیت بدون آزادی را بر دوش ما می‌گذارد و چنین است که در همان آغاز، بر خلاف دیدگاه کلاسیک، «دوستی» ما را در چنگال خویش گرفتار می‌کند (Dallmayr, 1999: 109).

لازم به یادآوری است که دریدا پیش از این نیز در مقاله‌ای تحت همین نام، "سیاست دوستی" (۱۹۸۸)، به بررسی رابطه دوستی و مسئولیت و آزادی می‌پردازد. این مقاله که به نظر می‌رسد طرح اولیه کتاب را در بر دارد، به طور مختصر به مهم‌ترین مسائلی می‌پردازد که بعدها به تفصیل در کتاب بدان‌ها پرداخته شده است. او در آغاز این مقاله با بیان این که از نظر ارسطو، دوستی سیاسی-که نتیجه حیوان سیاسی بودن انسان است- تنها نوعی از دوستی است (که ارسطو آن را homonomia می‌خواند)، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا دوستی میان ما، philia است (که بیشتر آستن رابطه‌ای خصوصی است) یا homonomia (که رابطه‌ای سیاسی-اجتماعی است)؟ و یا این که فرد می‌تواند و باید میان ما، هر یک از ما، یعنی کسانی که در کنار یکدیگر این "ما"ی هنوز نامتعیین را تشکیل می‌دهند، تمایز قایل شود؟ (Derrida, 1988: 633).

به نظر دریدا، ما پیش از مسئولیت در قبال هر قانونی، چه طبیعی باشد و چه وضعی، در مقابل "دیگری" مسئولیم. این امر را شاید بتوان اساس هر قانونی دانست، اما تبعات این امر برای دوستی را دریدا چنین بیان می‌کند: "آنچه در این لحظه روی می‌دهد، تجربه اضطراب‌آور ما، آشکارگی بی سر و صدای خشونت غریبی است که پس از آن خود را برای همیشه وارد تجربه معصومانه دوستی یا عدالت می‌کند. مسئولیت ما آغاز می‌شود" (Derrida, 1988: 634). این مسئولیت، آزادی ما را با خود به همراه دارد، اما هرگز آن را بدون مسئولیت در برابر غیر به ما عطا نمی‌کند. این مسئولیت "از دیگری به ما می‌رسد. دیگری آن را به ما واگذار می‌کند، از دیگری، پیش از هر امکان و خواستی برای بازتخصیصی که به ما اجازه دهد این مسئولیت را در فضایی بینیم که می‌توان آن را "خودمختاری" نامید" (Derrida, 1988: 634). در نتیجه، وقتی این مسئولیت، پیش از خودمختاری است، آن را درمی‌نوردد و معنای سیاسی بر آن اعمال می‌کند. کاپوتو (Caputo, ۲۰۰۲: ۵۱۳) به ظرافت اشاره می‌کند که چنین رویکردی ریشه در فهم زبان شناختی دریدا دارد که در آن، زبان «همواره گفتن چیزی به کسی، اشاره کردن و یا از سوی دیگران مورد اشاره قرار گرفتن، شنیدن و پاسخ گفتن به سخن دیگران است. [در واقع] واژه «دیگری»، تبدیل به آن چیزی می‌شود که دریدا آمدن یا «فرارسیدن»^{۳۲} دیگری می‌خواند».

بر این اساس، دریدا با بازگشت به نقل قول خود از ارسطو، آن را از زاویه جدیدی می‌نگرد: با جدا کردن دو بخش آن، "اوه، دوستان من" و "دوستی دیگر نیست". اولین بخش به کسانی راجع است که در مقابل گوینده حاضر هستند، اما بخش دوم آن راجع به کسی است که حضور ندارد. دریدا در تفسیر این بخش، آن را نوعی تقاضا می‌داند "زیرا نشانی از آینده را در بر دارد" (Derrida, 1988: 635).

دوست من باش. چون من به تو عشق می‌ورزم و یا در آینده عشق خواهم ورزید... به من گوش بده، فریاد مرا دریاب، بفهم و مهربان باش، من برای همدردی و وفاق فریاد می‌کنم، دوستی باش که من در آرزوی آنم... ما می‌دانیم که دوستی وجود ندارد، اما من به تو التماس می‌کنم، کاری کن که پس از این دوستی باشد. همچنین من چگونه می‌توانم دوست تو باشم، و دوستی خود را به تو نشان دهم.. اگر دوستی چیزی هنوز اتفاق افتادنی، خواستنی و یا نویدبخش نباشد؟

چنان که دیده می‌شود، و پیش از این نیز درباره آن بحث شد، دوستی امری متعلق به اکنون نیست، بلکه تجربه "انتظار، وعده و تعهد" است (Derrida, 1988: 636). این در حالی است که بخش اول عبارت، "اوه، دوستان من"، از امری پیشینی سخن می‌گوید. چه اتفاقی افتاده است؟ دریدا در اینجا به تفاوت دوستی کامل و دوستی معمول اشاره می‌کند و دوستی ذکر شده در بخش اول عبارت را دوستی معمول، "دوستی حداقلی" می‌داند، نوعی از دوستی که خود را در وجود زبان مشترک و "بودن با همدیگر" نشان می‌دهد؛ بدون این گذشته مشترک زبانی، سخن گفتن از دوستی برای دوستی، چنان که مونتنی از آن سخن می‌گوید، امکان‌پذیر نبود. در نتیجه سؤال دریدا تغییر می‌کند. "در نتیجه پرسش این خواهد بود: "دوستی در معنای درست آن چیست؟"، "آیا هرگز [در زمان حاضر] وجود دارد؟" و "اساس دوستی چیست؟" (Derrida, 1988: 636).

همان‌گونه که در بحث نیچه از دوستی شاهد آن بودیم، دوستی اساساً بر پایه آزادی و مسئولیت است. به همین دلیل است که نیچه امکان دوست شدن را برای برده و خودکامه نفی می‌کند؛ زیرا اولی از آزادی بهره‌ای ندارد و دومی از مسئولیت. دریدا نیز در همین راستا می‌اندیشد. او در پاسخ به سؤال از اساس دوستی، به سراغ مسئولیت و پاسخ‌گویی می‌رود. او که در آغاز نوشته خود، به بحث از مسئولیت فرد

در بیان يك جمله پرداخته بود (مسئولیت خودش در بیان قولی از ارسطو) اکنون به شکل موشکافانه تری آن را بررسی می کند. او سه نوع پاسخ را از یکدیگر متمایز می کند: "پاسخ برای ۳۳"، "پاسخ به ۳۴" و "پاسخ در مقابل ۳۵" (Derrida, 1988: 638). در اولین پاسخ، فرد در مقام فاعلی یکپارچه در نظر گرفته می شود که به نام خود، مسئولیت دارد. «من برای خودم» دارای مسئولیت شناخته می شود، به بیان دیگر، برای هر چیزی که می توان آن را به چیزی نسبت داد که نام مرا بر خود حمل می کند» (Derrida, 1988: 638). این اختصاص به نام، در بحث از مسئله دوستی بسیار اهمیت دارد.

علاوه بر این، پاسخ "به" کسی است که دیگری است. دریدا این پاسخ را اصیل ترین پاسخ می داند؛ زیرا حتی "پاسخ برای" نیز که در رابطه فرد با خودش معنا می یابد، ابتدائاً پاسخ گویی به دیگری است و همین امر اهمیت نام گذاری را به خوبی نشان می دهد. اختصاص نام، که در "پاسخ برای" مطرح شد، خود به دو طریق اساساً برای دیگری است: یا ناشی از نام گذاری دیگری (برای نمونه در هنگام تولد من) است و یا از آن جهت که همیشه نشان گر حضور دیگری، چه در عمل نام گذاری، خاستگاه آن، قطعیت آن و یا کاربرد آن، است. پاسخ گویی پیش از هر چیز مؤید حضور دیگری در رابطه با فرد است و حتی در تنهاترین لحظات خلوت انسان با خود نیز حضور دارد (زبان) و به بیان دریدا "واژه ای دیگر برای آزادی" است (Derrida, 1988: 639).

سومین پاسخ، "پاسخ در مقابل" کسی یا چیزی است. این همان نقطه ای است که دوستی را با اجتماع و نهادهای آن مرتبط می سازد. تفاوت این شکل پاسخ با "پاسخ به" را در همین نکته می توان جست. در "پاسخ به" ما همواره به فرد خاصی پاسخ می دهیم، در حالی که در اینجا، ما ممکن است در مقابل نهادی چون قانون پاسخ گو باشیم:

فرد به دیگری که همواره می تواند مفرد و یکتا باشد، و باید به طرق مشخصی چنین [یکتا] بماند، پاسخ می دهد، اما او در مقابل قانون پاسخ گو است، در مقابل محکمه، هیئت منصفه، برخی مؤسسات... که به شکلی مشروع، نماینده دیگری هستند، چه به شکل اخلاقی، قانونی و یا اجتماع سیاسی (Derrida, 1988: 640).

33 answer for
 34 answer to
 35 answer before

هر پاسخ‌گویی، همزمان دو بُعد از "احترام" را در بر دارد. اولین بُعد آن شامل فاصله و رعایت است و دومین آنها به زمان، صدا و شنیدن راجع است. این دو بُعد را می‌توان در دل دوستی یافت. بدین صورت که اولین بُعد، تخصیص دوستی را نشان می‌دهد و "حافظ یکتایی دیگری و همچنین رابطه "من" با دیگری، در کنار رابطه دیگری با دیگری‌ای است که من برای او هستم" (Derrida, 1988: 640). دومین بُعد نیز، قابلیت ورود نهادهایی چون مذهب، قانون، اخلاق و سیاست را فراهم می‌کند. آن‌ها در دوستی به مثابه سوم شخص عمل می‌کنند. همان سوم‌شخصی که زاهد گوشه‌نشین نیچه از او به عنوان کسی که گفتگوی "من" با "من" را امکان‌پذیر می‌کند نام برده بود. اما این تقسیم‌بندی را نباید به مثابه تقسیم‌بندی در رابطه در نظر گرفت. در واقع، با این که ما در دل رابطه می‌توانیم این دو بُعد را از یکدیگر متمایز کنیم، امکان آن که در عمل دو نوع دوستی مجزا داشته باشیم، یکی بر مبنای روابط کاملاً شخصی (چنان که مونتینی از دوستی مد نظر داشت) و دیگری چنان که نیچه می‌گوید به عنوان سوم‌شخصی در رابطه، وجود ندارد. در واقع، مسئله اشتراک (یکتایی/عمومیت) همواره تفاسیر و تجارب دوستی را تحت الشعاع خود قرار داده است. از همین روست که با وجود آن که همواره سعی شده است دوستی از دل مباحث مربوط به اجتماع دور نگه داشته شود و با آن به عنوان امری خصوصی برخورد شود، اندیش-مندان بزرگ فلسفه و سیاست، آن را در قلب مباحث خود و در رابطه با فضیلت و عدالت، در رابطه با منطق اخلاقی و در رابطه با منطق سیاست جای داده‌اند (Derrida, 1988: 641-2).

ارسطو، و پیروان او، دوستی را مقوله‌ای می‌دیدند که بر اساس آن می‌توان از بروز چالش‌ها و مجادلات در درون اجتماع دوری جست. دوستی در این نگاه میان خوبان جامعه امکان‌پذیر بود و آن‌ها نیز لزوماً بر سر مفهوم "نیک" با یکدیگر موافقت داشتند (Derrida, 1997: 273). بر همین اساس، دوستی بیش از آن که مقوله‌ای شخصی و متأثر از احساسات و عواطف انسانی در نظر گرفته شود، مقوله‌ای اجتماعی و نشان‌گر همگنی در جامعه بود. حتی در مونتینی نیز که دوستی شخصی‌تر و احساسی‌تر شده بود، گرایش به سمت شهودی نمودن آن بود و مونتینی نیز انعقاد دوستی را پیش از آن که افراد یکدیگر را دیده باشند و تنها بر اساس شنیدن نام همدیگر، ممکن می‌دانست. این برداشت ارسطویی از دوستی برای دریدا قابل قبول نیست و آرا منعکس‌کننده‌ی

برداشتي خودپسندانه از عواطف انساني مي داند که تحمل تفاوت‌ها و حتي فکر کردن به آن را به حاشيه مي راند (Derrida, 1997: 282). اين سنن فکري، چه سنت ارسطويي و چه فلسفه موننتي، دوستي را ايده آلي و تماميت خواهانه مي کنند و بر اين اساس نه تنها امکان تفاوت را در دوستي منکر مي شوند، بلکه دوستي را به رابطه هم جنسان مرد تقليل مي دهند. دريدا از اين موضع به "محروميت مضاعف"^{۳۶} " زنان در دوستي ياد مي کند (Derrida, 1988: 642). دريدا اين امر را ناشي از تناقض دروني سياست مي داند. يعني "اختصاص امور عمومي و سياست به مردان و امور خصوصي و خانگي به زنان" در تمام سنن فکري - فلسفي تاکنون (Derrida, 1988: 642). در نتيجه، دوستي در سنت اندیشه کلاسيک تبديل به ايده آلي دست نيافتني مي شود که در آن نه اختلافي ديده مي شود و نه چالشي و نه حتي "ديگري" منحصر به فردي. در واقع، «ديگري» اي که در اين رويکرد مورد فهم قرار مي گيرد، «ديگري اي است که در محدوده هاي خود ما جذب شده باشد» و در نتيجه آن، ديگري چنان که هست، بيرون از محدوده تنها رها مي شود (نک: Deutscher, 2000: 23).

علاوه بر اين ها، دوستي، در تاريخ اندیشه سياسي، با برادري نيز عجین است. تأکيد بر دوستان و شهروندان به عنوان برادر، نشانه ديگري است بر "برابري". دريدا به فرويد و نظر او درباره توطئه برادران براي رهايي از پدرسالاري اشاره مي کند (Derrida, 1997: 279, 290). دريدا اين برداشت را اساساً نابودکننده "تفاوت" مي داند. او اشارات موننتي به دوستي را، همچون روابط برادران، به عنوان "نه تنها غير واقعي، بلکه حتي کمتر ايده آلي نسبت به ديده گاهي که هويت هاي جداگانه دوستان را تصديق نموده و مي پذيرد" به نقد مي کشد (Derrida, 1997: 280). از نظر دريدا، تحميل معنای برادري بر دوستي، همان مفهومي است که دو بعد دوستي - خصوصي و شخصي؛ و عمومي و غير شخصي - را به يکديگر پيوند مي دهد. از يک سو، روابط دوستانه برادرانه با امر عمومي سنخيتي ندارد، اما از سوي ديگر، سنت هاي فلسفي کلاسيک برادر - دوست را به مقولاتي چون فضيلت، عدالت و منطق اخلاقي و سياسي پيوند مي زنند و بدین شکل آن را عمومي مي کنند. در نتيجه، قانون به درون رابطه اي که اساساً در يکتايي رابطه مي ان فرد با ديگري پرورش يافته است، نفوذ مي کند (Derrida, 1997: 277). در حالي که مفهوم خصوصي دوستي، تصديق تفاوت مي ان دوستان را به همراه

دارد، برداشت عمومی از آن، احترام متقابل زیر سایه قانون را، فارغ از شکنندگی تفاوت‌ها در آن، می‌طلبد و بدین گونه دوستی را خدشه‌دار می‌کند.

دریدا به ما درباره شکنندگی موجود در دوستی‌های ما و امکان آن برای تبدیل شدن به برادری هشدار می‌دهد. امنیت و آسایشی که در سنت‌های فلسفی با در نظر گرفتن دوست به عنوان برادر فراهم می‌آید، با توجه به تفاوت او با ما شکننده خواهد بود. این معضل در عرصه سیاسی نیز وجود دارد؛ ما در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی هم با "برادر-دوست" طرف هستیم و هم با "برادر-دشمن" (Derrida, 1997: 106). همچنین، تفاوت موجود میان ما و دیگری، پتانسیل لازم برای مجادله، شکایت و دادخواهی را فراهم می‌کند و از این رو دوستی را با خطر نابودی روبرو می‌سازد. هم در دوستی و هم سیاست، ما باید بیاموزیم که خودمحوری کودکانه را فراموش کرده و تفاوت موجود میان خود و دیگری را بپذیریم. این امر مستلزم آن است که جدایی خود از دیگری را ارج نهمیم و به آسیب‌پذیری در مقابل او اذعان کنیم. احترام به آزادی در دیگری است که ما را در فهم تفاوت با دیگری یاری می‌کند و به ما اجازه می‌دهد دشمنی را که -چنان که نیچه گفته بود- به طور بالقوه در دوست‌مان وجود دارد بپذیریم. این امر البته فاصله میان دوستان را بیش‌تر می‌کند، اما این فاصله خود مؤید جدایی است که روابط در درون آن گسترش می‌یابد. ویژگی دوستی آن است که رابطه را علی‌رغم وجود جدایی اساسی میان من و دیگری و همچنین دشمنی بالقوه موجود در آن، توسعه می‌بخشد. برای پذیرش دشمن بالقوه در دوست، لازم است حتی چیزی را که هرگز خود دارای آن نبوده‌ایم به او هدیه کنیم؛ باید تفاوت را تحمل کنیم و برای تغییر و یا روبرو شدن با مجادلات آماده باشیم. دوستی رابطه‌ای است که با ایثار تداوم می‌یابد. توازن میان هویت فردی و تفاوت-که دوستی بر آن بنا می‌شود-به آسانی به دست نمی‌آید و رسیدن به آن مستلزم شجاعت و بخشندگی در برابر تنش‌هایی است که میان این دو مفهوم ممکن است حادث شود. دوستی واقعی نیازمند آمادگی برای دادن، نه تنها به دوست بلکه به دشمن است. همچنان که دریدا درباره دوستی نزد نیچه می‌گوید:

دوستی در مسیر شدن، برای زرتشت، همچنان همان معنا را دارد: آزادی،
برابری و برادری. شعارهای شکننده، ناپایدار و تازه‌ای از ... جمهوری"
(Derrida, 1997: 284).

نتیجه‌گیری

در دوران معاصر، متفکران انتقادی در تلاش‌اند تا با بازخوانی انتقادی میراث اندیشه مدرن، ضمن احیای ارزش‌های فراموش‌شده اندیشه سیاسی کلاسیک، صورتی نو و روزآمد از آن ارائه کنند. بر این اساس، آن‌ها در تلاش برای چنین امر خطیری، بازیابی برخی مفاهیم پیشین که به واسطه تفکر مدرن، از معنای خود تهی شده‌اند را در دستور کار دارند. «دوستی» از جمله مهم‌ترین این مفاهیم است که در تاریخ اندیشه سیاسی مورد توجه بسیاری از متفکران و فیلسوفان بوده است. توجه به منزلت سیاسی دوستی، به طور خاص، با ارسطو آغاز شد. دوستی نزد ارسطو یک فضیلت اجتماعی شناخته می‌شد که حتی از فضیلتی چون عدالت هم مقامی والاتر داشت. چنان‌که توضیح داده شد، این رویکرد هر چند از سوی کسانی چون سیسرو ادامه یافت، اما بروز زمینه‌های متفاوت انحراف از دیدگاه ارسطویی، نطفه رویکردی کاملاً متفاوت را برای دوستی کاشت که مهم‌ترین آن‌ها همانا جغرافیایزدایی از دوستی بود. امری که با ظهور مسیحیت و برگرداندن توجّهات به عشق الهی، سیاست‌زدایی نیز شد و در نهایت از سوی اومانیزست‌های دوران رنسانس، چون اراسموس و سر توماس مور به فضیلت‌زدایی رهنمون گشت. در آغاز دوران مدرن نیز فرانسویس بیکن و میشل دو مونتینی، هر یک به شکلی، آخرین ضربه را بر روایت دوستی در سنت فکری اندیشه سیاسی وارد آوردند و در نتیجه آن، تا مدت‌ها، دوستی در چارچوب اندیشه‌ورزی‌های فیلسوفان سیاسی جایی نیافت. این روند تا ظهور نیچه و طغیان او علیه ارزش‌های مدرنیته ادامه یافت که با انکار جهان‌شمولی‌های مدرن، شخص «دوست» را احیا کرد و زمینه را برای متفکرانی مانند دریدا که در دوستی، دشمنی و به واسطه آن، عدم تقارن و تجانس را می‌جویند فراهم نمود.

در واقع، دریدا با تداوم اندیشه‌های نیچه معتقد است که در دوستی باید آمادگی ستایش دشمنی پنهان در دوستی را داشت. اما در این میان به خوبی آگاه است که ضرورت این بازخوانی، پذیرش و اذعان به حقانیت اندیشه کلاسیک نیست. در این راستا، وی به نقد اساسی روایت دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد و معتقد است آنچه از زمان ارسطو تاکنون روایت شده، بیش از هر چیزی روایت خویشتن‌دوستی است و نه دوست داشتن دیگری. دریدا با نقد آن سنت فکری که دوستی را با برابری مرتبط می‌کند معتقد است آنچه در دوستی باید مورد توجه

قرار گیرد نه برابری و مشابهت که "تفاوت" است. دریدا، به محوریت جنس مذکر در دوستی‌های مورد توجه در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی اشاره می‌کند و این امر را نشان ضعف اندیشه می‌داند. علاوه بر این‌ها، دریدا دوستی را با مقوله آزادی و مسئولیت پیوند می‌زند و در بیان تفاوت دوستی فردی و آنچه دوستی مدنی خوانده می‌شود، می‌گوید مسئولیت در اولین آن‌ها، "پاسخ به" است، در حالی که در دومین، فرد در مقابل نهادهایی چون قانون و سیاست مسئول است و از این رو یکتایی منحصر به فرد دوست را ندارد. برابر و مساوی انگاشته شدن شهروندان در مقابل قانون، تفاوت مورد نظر دریدا در دوستی را نقض می‌کند و از این رو برای دریدا سخن گفتن از دوستی مدنی پذیرفتنی نیست.

نقد دریدا از روایت دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی، در نهایت وی را به آن سمت سوق می‌دهد که از عدم امکان تحقق دوستی سخن بگوید و آن را به عنوان هدیه‌ای که هدیه نیست، امری ناممکن بشمارد. از نظر دریدا آنچه دوستی را به مسئله‌ای "بغرنج" در تاریخ اندیشه سیاسی بدل می‌کند، ابهام موجود درباره یکتایی/عمومیت آن است. همین مسئله است که علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته برای دور نگه داشتن دوستی از مباحث عمومی، آن را در قلب مباحث اندیش‌مندان بزرگ سیاست و فلسفه و در رابطه با فضیلت و عدالت و برادری قرار می‌دهد.

دریدا یادآوری می‌کند که ما در عرصه سیاسی و اجتماعی همواره هم با "برادر-دوست" طرف هستیم و هم "برادر-دشمن" و از همین رو باید بیاموزیم که خودمحوری‌های کودکانه را فراموش کنیم و تفاوت میان خود و دیگری را بپذیریم. توازن میان هویت فردی و تفاوت به سختی به دست می‌آید و مستلزم شجاعت و بخشندگی است. دوستی واقعی، آمادگی برای هدیه‌دادن است، نه تنها به دوست، بلکه به دشمن و از همین رو، روایت‌های دوستی در اندیشه سیاسی که مبتنی بر ستایش شباهت‌ها و خودشیفتگی هستند، مخدوش و متزلزل خواهد بود.

دلالت‌های چنین رویکردی البته برای جامعه‌ای متنوع و مبتنی بر محرومیت‌های تاریخی - از منظرهای گوناگون قومی، مذهبی، جنسیتی و مانند آن - مانند ایران بسیار ارزش‌مند خواهد بود. تردیدی نیست که - چنان که تاریخ معاصر نیز نشان می‌دهد - عدم تقارن و تشابه میان افراد و گروه‌ها در چنین جامعه‌ای می‌تواند به بروز تعارض‌ها و حتی در مواردی نزاع خشونت‌بار رهنمون شود. چارچوبی نظری برای مدیریت این

تعارض از جمله نیازهای ضروری ایران معاصر است. مقاله حاضر به دنبال تبیین یکی از اندیشه‌هایی است که در این زمینه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و دلالت‌هایی برای فهم تفاوت‌ها و ارزش نهادن به آن‌ها ارائه کند. دیدگاه‌های انتقادی دریدا و تأکید او بر پذیرش تمایزها بر مبنای شجاعت و بخشندگی، ظرفیت‌های مؤثری را برای برنامه‌ریزی‌های سیاسی و فرهنگی در اختیار می‌نهد که می‌توان با بهره‌گیری از آن، بسیاری از زمینه‌های نزاع و تعارض را به عرصه‌های همراهی و همدلی مبدل نمود و این امری است که ایران معاصر بدان بسیار نیازمند است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف) منابع فارسی

- ارسطو. (۱۳۷۸). **اخلاق نیکوماخوس**، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۷۳). **فلسفه سیاسی چیست؟**، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوذری، حسینعلی. (۱۳۷۹). **صورتبندی مدرنیته و پست‌مدرنیته**، چاپ اول، تهران: انتشارات نقش جهان.
- نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۷۷). **حکمت شادان**، ترجمه جمال آل‌احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، چاپ اول، تهران: انتشارات جامی.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). **شعر، زبان و اندیشه رهایی**، ترجمه عباس منوچهری، چاپ اول، تهران: انتشارات مولی.

ب) منابع انگلیسی

- Aristotle. (1885). **Politics**, Trans. By B. Jwett, Oxford, Oxford University Press.
- Aristotle. (1893). **Nicomachean Ethics**, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Augustin, St. Thomas. (1961). **Confessions**, Trans. By R. S. Pine-Coffin, London, Penguin.
- Augustin, St. Thomas. (1972). **City of God**, Ed. By David Knowles, London, Penguin Books.
- Bacon, Sir Francis. (1985). **The Essays or Counsels, Civill and Morall**, Ed. Michael Kiernan, Oxford, Clarendon Press.
- Badhwar, Neera K. (1993). *The Nature and Significane of Friendship, in Friendship: A Philosophical Reader*, ed.by N. K. Badhwar, Cornell University Press, pp. 1-39.

Caputo, John. (2002). *Good will and the hermenutics of friendship: Gadamer and Derrida*, in: **Philosophy Social Criticism**, Vol 28, No. 512, pp. 512-522.

Cicero. (1887). **On Friendship**, Trans. By Andrew P. Peabody, Boston, Little Brown and Company.

Cicero. (1971). **On Duties (II)**, Trans. By Michael Grant, in *On the Good Life*, pp. 117-172, Penguin Books Ltd., New York.

Cohn, Hans W. (2002). **Heidegger and the Roots of Existential Therapy**, London, Continuum.

Dallmayr, Fred. (1999). *Derrida and Friendship*, in: **The Challenges to Friendship in Modernity**, rd. King, Preston, pp. 105-130.

Derrida, Jacques. (1997). **The Politics of Friendship**, Trans. By George Collins, London & New York, Verso.

Derrida, Jacques. (1988). **The Politics of Friendship**, Trans. By Gabriel Motzkin, in: *The Journal of Philosophy*, LXXXV (November), 632-45.

Deutscher, Penelope. (2000). *Pardon: Sarah Kofman and Jaques Derrida (on Mourning, Debt, and Seven Friendships)*, in: **Journal of the British Society for Phenomenology**, Vol. 31, No 1, pp. 21-35.

Erasmus, Desiderius. (1978). **Collected Works of Erasmus**, Trans. By R. A. B. Mynors & D. F. S. Thomson, Toronto, University of Toronto Press.

Gentrup, William F. (1987). **Political Applications of Classical Friendship in Renaissance Literature**, Arizona State University, available on: <http://proquest.umi.com.libproxy.chapman.edu:2048/pqdweb?index=40&did=753020791&SrchMode=1&sid=26&Fmt=6&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1183188434&clientId=8974>. last visited: 20.10.2016.

King, preston. (1999). *Introduction*, in: **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, Special Issue on “*The Challenges to Friendship in Modernity*”, Vol. 2, No. 4, Winter 1999, pp. 1-14.

Montaigne, Michel de. (1957). **The Complete Works of Montaigne**, Trans. By D. M. Frame, Stanford, Stanford University Press.

More, Sir Thomas. (1947). **Utopia**, The U.S., Walter J. Black Inc.

Nietzsche, Friedrich. (2006). **Thus Spoke Zarathustra**, Trans. By Adrian Del Caro, Cambridge, Cambridge University Press.

Paton, H. J. (1993). *Kant on Friendship*, in **Friendship: A Philosophical Reader**, ed. by N. K. Badhwar, Cornell University Press, pp. 133-154.

Price, A. W. (1999). *Friendship and Politics*, in: **Tijdschrift voor Filosofie**, 61/1999, pp. 525-545.

Russell, Bertrand. (2006). **History of Western Philosophy**, London, Routledge pub.

Swanson, J. A. (1992). **The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy**, Cornell University Press, New York.

Valk, Frank Vander. (2002). *Decisions, Decisions: Carl Schmitt on Friends and Political Will*, **Rockefeller College Review**, Vol. 1, no.2, pp 38-53.

Young, William W. (1994). **Naming God and Friendship in the Works of St. Thomas Aquinas and Jacques Derrida**, University of Virginia, available on: <http://proquest.umi.com.libproxy.chapman.edu:2048/pqdweb?index=4&did=730648811&SrchMode=1&sid=20&Fmt=6&VInst=PROD&VType=PQD&RQT=309&VName=PQD&TS=1183188049&clientId=8974>. Last visited: 20.10.2016.