



دوستی، بینادذهنیت و همبستگی

عباس مینوچهری *

مقدمه

«همدلی» و «همبستگی» از تضمینات هنجاری - عملی چرخش بینا انسانی در تفکر معاصراند. مقوله همدلی در آراء انسان شناسی فلسفی ماکس شلر، پدیدار شناس آلمانی از اهمیت خاصی برخوردار بود. همبستگی، از طرف دیگر، توسط هانا آرنت وارد اندیشه اجتماعی - سیاسی شد. وی با تأکید بر رابطه بین انسان ها در عرصه عمومی، همبستگی را چونان هنجاری محوری جهت تحقق زندگی جمعی نیک می دانست. یورگن هابرماس، با بهره گیری از این میراث از یک سو، و میراث تنکر کلاسیک، از سوی دیگر، همبستگی را چونان تجلی هنجاری رابطه بین ذهنی - انسانی در حیات جمعی می بیند و با ایجاد ارتباط بین این دو میراث از یک سو، و «فلسفه زبان روزانه» از سوی دیگر، «همبستگی» را با «گفتگو» پیوند زد و نظریه دیسکورس¹ چونان «رابطه زبانی ایده آل» را مدون ساخت. اگر چه «همبستگی» با «دوستی» یکی نیست، اما

* دکتری علوم سیاسی، عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

دارای همسانی‌های جدی با آن است. «دوستی» مفهومی هنجاری است که در فلسفه اخلاق ارسطو مورد توجه جدی قرار گرفت و در فلسفه سیاسی وی جایگاهی والاتر از «عدالت» پیدا کرد.

البته، در سنت مسیحی مقوله «احسان» و در سنت فلسفی مسلمانان مقوله «تعارن» قرابت‌های خاصی با همبستگی داشته‌اند. اما گسترش شهرنشینی و اقتصاد جدید وضعیتی را فراهم آورده که معضل سلطه در ساختار سیاسی - اقتصادی از یک سو، و ضرورت «تفاهم» در زندگی اجتماعی از سوی دیگر، استلزامات جدیدی را به وجود آورده است. سلطه، بنا به سرشت خود، با «تفاهم» ناسازگار است و اعمال آن نافی امکان تفاهم در عرصه عمومی است. در این میان، با توجه به ویژگی‌های خاص سلطه در عصر حاضر، «همبستگی» همان معنا و کارکردی را در عرصه عمومی دارد که «دوستی» در دولت - شهر یونانی و «محبت» در مدینه فاضله فارابی داشته است. البته، بدیهی است که در عصر حاضر نظریه اجتماعی و فلسفه سیاسی نسبت خاصی با یکدیگر دارند که اثری از آن در اندیشه کلاسیک وجود ندارد. با این وصف، مقایسه آراء ارسطو در باب «دوستی»، که شاخص اندیشه کلاسیک است، با آراء هابرماس در باب «همبستگی»، که یکی از شاخص‌ترین حلقه‌های اندیشه معاصر است، در بردارنده نکات قابل توجهی در عرصه نظر و عمل اجتماعی - سیاسی در دنیای معاصر است.

دوستی و فلسفه سیاسی کلاسیک

برای ارسطو حکمت عملی، که مشتمل بر فضیلت فکری و فضیلت اخلاقی است^۱، هدف انسان از انتخاب و کنش، خوب زیستن است. بررسی بهترین راه برای رسیدن به چنین هدفی، فضیلت فکری است. اما غایاتی که مورد بررسی قرار می‌گیرند و مفروض هستند با فضیلت اخلاقی تعیین شده‌اند. آن غایت قائم به خود که معطوف به غایت دیگری در سلسله مراتبی از غایات نیست سعادت است. سعادت برای خود ارزش دارد. سعادت بک حالت ایستا نیست، بلکه فعالیتی از روح است. بنابراین، خیر انسان فعالیت منطبق بر (در راستای) برترین فضیلت

است. فضیلت یعنی بهترینی که انسان می تواند باشد: چگونه بهترین خصلت می تواند از او سر بزند. بهترین خصلت (کارکرد) انسان قوه شناخت او، یعنی عقل اوست. بنابراین، سعادت انسان در فعالیت منطبق با عقل است. پس می توان گفت برای ارسطو تعقل همانا برترین خیر انسان را دربردارد. اما، خود این خیر فردی از طریق رابطه بین انسان های نیک، یعنی در دوستی، محقق می شود. به تعبیر ارسطو، «اگر خیرخواهی از در سوی باشد، آن دیگری محبت و دوستی است.» (اخلاق نیکو مآخی، ۱۱۵۵-ب).

به نظر ارسطو سه موضوع هست که دوستی (محبت) را پدید می آورد، خیر، لذت و نفع. کسانی که به همدیگر از سر سودخواهی عشق می ورزند، معشوق هایشان را برای خاطر خودشان دوست نمی دارند، بلکه مبنای عشق آنها این است که سودی از یکدیگر می برند. به گفته وی: «آنها که خیر دوستان را به خاطر خود آنها می خواهند بهترین دوستانند. چه، آنها این ایستار را به خاطر و نه اتفاقی، دارند.» (همان، ۱۱۵۶-ب). به نظر ارسطو آنگاه که خیرخواهی دوسریه از اطراف مردمان با فضیلت باشد همانا دوستی است (همان، ۱۱۵۵-ب). «چون... مردمان نیک در عین حال هم به وجه مطلق و هم برای همدیگر خوشایند هستند زیرا که هر کدام لذت خود را در اعمالی که مبین خصلت ویژه او و بالنتیجه در اعمالی که از یک نوع هستند برور می دهد. و از سوی دیگر، افعال مردمان نیک یا عین با شبیه اعمال دیگر مردمان نیک است. طبیعی است که این نوع دوستی ثابت و پایدار است.» (۱۱۵۱-ب).

ارسطو دوستی را مقوله ای تعاملی و بینادذهنی می بیند که هم نظری و هم عملی است. بدین معنا، دوستی در راستای شرکت در مکالمه^۱ و تفکر^۲ و نیز بیانگر تشریک زندگی علاوه بر «تشریک نظر» است (Dostal. P. 411; Achieving our world P. 147-148). ارسطو دوستی را مشتمل بر توجه و تعلق خاطر دوجانبه ای می داند که هر دو طرف رابطه به آن واقفند. بنابراین، دوستی را نمی توان چونان خیرخواهی یک جانبه از سوی خود با دیگری دانست. دوجانبه گی که بیانگر رابطه بینادذهنی در دوستی است هم مبنای تفاهم است و هم متضمن

میزانی از برابری بین دوستان. این نگرش تعاملی در مفهوم antiprohaireisis نهفته است که به معنای تشریک در کار انجام شده و اهداف دنبال شده می باشد و مفهوم انتخاب متقابل - اهداف مشترک، ارزش های مشترک و اصول مشترک (آنجا که مطرح باشد) را بیان می کند (EE7. 12. 1236b3). اما، مفهوم تفاهم برای ارسطو صرفاً مفهومی اخلاقی نیست بلکه هنجاری بنیادی برای حیات سیاسی است. با توجه به اینکا در فلسفه سیاسی ارسطو هدف و غایت دولت - شهر^۱ سعادت شهروندان یعنی زندگی کامل و خودکفایی آنهاست، دوستی در دو نوع فضیلتی و فایده ای، در نهایت «فضای مشترک»^۲ ر به Polis تبدیل می کند.^۳ از نظر ارسطو، دوستی چونان پیوند اخلاقی است که یک شهر یا نظام عمومی را در بر می گیرد و اصول آن مانع جنگ داخلی و جباریت است (Achieving our world P. 147-148). به گفته ارسطو «دوستی برای دولت ها بالاترین خیرهاست زیرا آنها را از دسته بندی مصون می دارد و لذا به قوام مدینه کمک می کند.»^۴ متتبی، چنین نقش تعیین کننده ای در حیات سیاسی با وساطت تفاهم صورت می پذیرد. در واقع ارسطو تفاهم را همانا «دوستی سیاسی» می داند:

«تفاهم در مدینه آنگاه حاصل می آید که شهروندان در یارده مصالحشان هم رأی باشند و مشی واحدی را برای هدایت و اجرای تصمیمات متخذة مشترک داشته باشند. توافق (تفاهم) مربوط است به غایات نظم عملی، ولی مقصود، غایات عملی عمده است که در عین حال مورد علاقه دو طرف یا حتی مورد علاقه تمام اجزاء جامعه باشد. بنابراین، این معنی در مورد

1. Polis

۲. روشن است که یک Polis صرف یک جامعه، داشتن یک فضای مشترک که برای ممانعت از جرم متقابل یا تبادل ایجاد شده باشد نیست. اینها شرایطی هستند که بدون آنها یک دولت - شهر نمی تواند وجود داشته باشد، اما همه آنها با هم یک دولت - شهر را که تجمع خانواده ها و جمع آنها در سلامتی، برای یک زندگی کامل و خودکفا را نمی سازند. چنین جمعیتی تنها می تواند میان آنهایی که در یک مکان زندگی می کنند و با هم ازدواج می کنند مستقر شود. بنابراین، در آنها ارتباطات خانوادگی، برادری، ایثار عام، و سرگرمی است که آنها را به یک یگر نزدیک می کنند. اما اینها با دوستی ایجاد می شوند. غایت دولت - شهر زندگی نیک است و اینها ابزار آن هستند. (NE. 1280b31)

مدینه‌ها به خوبی صدق می‌کند، که شهروندان نصمیم بگیرند تمام مناصب انتخابی باشد...^۱ (الف - ۱۱۶۷، ب ۱۱۶۷، فصل ۶، کتاب ۹).

اهمیت عملی دوستی برای ارسطو به «قوام مداین» محدود نمی‌شود، بلکه وی، برخلاف افلاطون که دوستی را خارج از زمرهٔ چهار فضیلت خود می‌دید، آن را از عدالت هم مرجح می‌داند و بین اجتماع^۲، دوستی و عدالت پیوند برقرار می‌کند:

«پرش در باب چگونگی رفتار در قبال یک دوست، پرش در باب نوع خاصی از عدالت است، چه عموماً هر عدالتی مرتبط با یک دوست است چه، عدالت با تعدادی از افراد که با هم مرتبط اند مربوط است و یک دوست یک همراه است یا در خانوادهٔ خود یا در زندگی خود».

به عقیدهٔ ارسطو، آنجا که دوستی برقرار باشد نیازی به عدالت نیست، در حالی که با وجود عدالت باز هم احتیاج به دوستی هست. رابطهٔ دوستی با عدالت در حیات مدنی نیز تعیین‌کننده است، چه، «در جبریت دوستی یا ناچیز است یا ناموجود، چه آنجا که حاکم و رعیت چیز مشترکی نداشته باشند، دوستی ندارند و نیز فاقد عدالتند» (الف - ۱۱۶۰).

سیرون نیز آراء قابل توجهی در باب دوستی دارد. به نظر وی «عشق^۳ آن چیزی است که کلمه‌ی دوستی^۴ را در اختیار ما می‌گذارد»، و دوستی «اولین انگیزهٔ به سوی توجه متقابل را ارائه می‌کند» (Dallmayr, Polis & Praxis, P. 46). سیرون از «طیف دوستی» سخن گفته است و آن را مشتمل بر لذت عادی تا ساخته شدن شخصیت‌ها در دو سوی رابطه و نهایتاً عمل در عرصهٔ عمومی می‌داند. وی آراء ارسطو را برای قانون اساسی جمهوری به کار گرفت و انزواجویی رواقی را بی‌مسئولیتی و بی‌دردی نامید. وی در همین ارتباط گفته است:

«این حقیقتاً زندگی جباران است آنجا که بی‌نک نه حس بیست‌گانهٔ تعلق

۱. تفاهم عبارت از این نیست که هر یک از طرف در فکر واحدی، مثلاً (در ریاست خود) بیندیشد، بلکه در تفاهم (توافق) باید در یک چیز یا یک وسیله بیندیشد، چنانکه فی‌المثل، ملت و طبقات حاکم، با هم تفاهم کنند که قدرت را در طبقه‌ی اشراف استقرار بخشند، زیرا فقط دوستی ضروری‌ترین امور برای زندگی است، زیرا هیچ کس بدون داشتن درستان نمی‌تواند خوب زندگی کند. ص ۱۱۶، (الف - ۱۱۵۵).

2. Koinonia

3. amor

4. amicitia

خاطر، نه اعتمادی به خیرخواهی دیگری وجود دارد. هر چه هست عدم اعتماد مداوم و آزرده‌گی است، یعنی جایی برای دوستی نیست. اهمیت اساسی دوستی این است که پایین دست‌تر را برابر بینیم. این رفتار باید توسط همگان دنبال شود تا اینکه اگر کسی به وضعیتی برجسته برسد، چه در خصلت، چه در ثروت و چه در فکرت، بایستی آن را با دوستان شریک کند.»

سیرون در باب دوستی و نفی انزوامی گوید: «چيست اين رهايي از دغدغه که از آن سخن گفته می‌شود؟... اگر ما از دغدغه بگریزیم باید از فضیلت نیز بگریزیم» (Derrida, The Politics of Friendship).

مانند ارسطو، سیرون نیز بین نیکی، فضیلت و دوستی ارتباط رثیقی برقرار می‌کند و می‌گوید: «میان خوبان میل به خوبی ناگزیر است... اما همین نوع خصوصیت برای بسیاری قابل امتداد است. چه، فضیلت غیر انسانی، خشن یا خودخواه نیست» (On Friendship, XIV: 50). مفهوم محبت در اندیشه‌ی سیاسی فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی نیز بسیار با اهمیت است. در آراء فارابی این مفهوم هم با نظام فکری وی به شکل عام مرتبط است و هم با مفهوم عدالت به طور اخص. نکته قابل توجه در این ارتباط این است که در حالی که فسه سیاسی فارابی قرابت بنیادین با فلسفه سیاسی افلاطون دارد و افلاطون قائل به نظریه نئسان برای دوستی است، فارابی از نظریه ارسطویی در باب دوستی بهره برده و آن را وارد فلسفه سیاسی خود کرده است.

فارابی به اهمیت محبت برای نظام سیاسی اجتماعی اشاره کرده و می‌گوید: «اجزاء و مراتب مدینه به واسطه محبت بعضی با بعضی دیگر مرتبط شده و پیوند خورده‌اند و از راه عدالت و اعمال عادلانه محفوظ و باقی می‌مانند.»^۱

فارابی به دو نوع محبت اشاره دارد: «محبت طبیعی» و «محبت ارادی». محبت طبیعی را

۱. اجزا مدینه و مراتب اجزایها یا تلف بعضیها مع بعض و ترتبط بالمحب و تناسک و تبنى محفرض بالعدل. در فصول مدنی، ص ۷۰. به نقل از محرم‌خانی، ص ۲۰۲. همچنین نگاه کنید به اندیشه سیاسی فارابی، محسن مهاجرنیا، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.

می‌توان در محبت والدین به فرزندان دید و محبت ارادی را در اشتراک آدمیان در فضیلت، منفعت و لذت. بر همین اساس، فارابی در تدوین نظری مدینه فاضله به عنوان برترین نوع سامان سیاسی بر نقش محبت تأکید می‌ورزد. فارابی عدالت را تابع محبت می‌داند و تعبیری مشابه ارسطو ارائه می‌کند. وی با استفاده از تعبیر «والعدل تاج للمحب» عدالت در مدینه فاضله را تابع محبت می‌داند (همان).

مقوله دوستی در آراء خواجه نصیرالدین طوسی (قرن ۷ هجری) در بردارنده عنصر نیاز در تعبیر افلاطونی و عنصر ارسطویی در باب نسبت دوستی با سیاست است. وی محبت را از عشق نیز جدا می‌کند و عشق را «افراط محبت» می‌داند. علت عشق از نظر وی دوگانه است، یا فرط طلب لذت است یا «فرط طلب خیر»، لذا، می‌توان گفت خواجه نصیر تعبیری بسیار مشابه با ارسطو دارد. چه ارسطو دوستی اصیل را خراستی خیر دیگری می‌داند، و خواجه عشق را افراط محبت و، آن را طلب خیر در میان جماعت می‌داند (اخلاق ناصری). خواجه نصیر، نیاز به یکدیگر را امری گریزناپذیر می‌داند و معتقد است مردم به یکدیگر محتاج‌اند و «کمال و تمام» هر یک را نزد اشخاص دیگر است. از سوی دیگر، از نظر خواجه نصیر، هنجارهای عامی که امکان نیک زیستن در قلمرو عمومی را فراهم می‌آورند، نسبت جدی با دوستی دارند، از جمله عدالت. وی عدالت را آنگاه که جامعه فاقد دوستی باشد چونان جایگزینی برای آن می‌داند. همچنین، وی برای دوستی کارکردی همچون محافظت از نظام نوع قائل است: «احتیاج به عدالت که اکمل فضائل است - در باب محافظت نظام نوع از جهت فقدان محبت است.» خواجه نصیر «دوستی» را در مقابل سلطه‌گری نیز می‌گذارد. وی در حالی که سلطه‌گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می‌داند، دوستی را منشأ قوام و کمال می‌داند: «و چنانکه محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان می‌باشد» (همان، ص ۲۲۵). وی همچنین در توضیح مفهوم محبت آن را از صداقت عام‌تر و دارای خصلت جمعی می‌داند: «و محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه، محبت میان جماعتی انبوه صورت‌بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد» (همان).

دوستی و بینادذهنیت در فلسفه سیاسی معاصر در دوران معاصر، با مطرح شدن مفاهیم «تمایز» و «دیگری»، و نیز با محوریت یافتن فلسفه بینادذهنیت، مفهوم دوستی نیز مجدداً با تعبیر جدیدی مطرح شده است. برخلاف محوریت سوژه^۱ دکارتی، در نگرش پدیدارشناسانه رابطه «خود» و دیگری توسط هوسرل بر اساس اصالت بینادذهنیت مطرح شد. پیش از این فیخته نیز تقدم روابط بین سوژه‌ها را نسبت به سوژه فردی مطرح کرده بود. شلر، پدیدارشناس نامی، مفهوم همدلی را به عنوان خصلت پدیدارشناسانه انسان مورد توجه قرار داد و هایدگر در تحلیل اگزستانسیال خود مفهوم «دغدغه دیگری»^۲ را مورد توجه قرار داده است. در این میان، فلسفه زبان ویتگنشتاین ابعاد بینادذهنی در ماهیت و تأثیر زبان را آشکار ساخت. هانا آرنت و هابرماس نیز هر یک با بهره‌گیری از این پیشینه‌ها به شیوه‌ای خاص فلسفه سیاسی بینادذهنی را تدوین کرده‌اند.

پیوند دوستی با رابطه بینادذهنی محور فلسفه سیاسی هانا آرنت است. به تعبیر آرنت، بیگانگی از جهان^۳، که از معضلات انسان معاصر است، به غلبه فردیت‌گرایی و سوژه محوریت مدرن بازمی‌گردد. در مقابل، رابطه بین ذهنی امکان زندگی اصیل را برای انسان‌ها فراهم می‌کند. بینادذهنیت در آراء آرنت در چهار مفهوم «عرصه عمومی»، «قدرت ارتباطی»، «کنش» (پراکسیس) و «شهروندی» نمود یافته است. «عرصه عمومی» جایی است که به ما مشترکاً و در تمایز از مکان خصوصی تعلق دارد. در عرصه عمومی مشارکت افراد در قلمرو مشترک زندگی ممکن می‌شود و شهروندی همانا مشارکت در عرصه عمومی است. آرنت مقوله حقوق طبیعی را به عنوان مبنایی برای عرصه عمومی و جا بگاه فرد در آن درست نمی‌داند. چه وی عرصه عمومی را یک سازه انسانی^۴ می‌داند که ویژگی فرهنگی (نه طبیعی، آن‌گونه که در حقوق طبیعی آمده است) دارد که حاصل زبان و کنش است (D'entreves, PP. 140-144).

آرنت مقوله شهروندی را پرتو دوستی و همبستگی تعریف می‌کند. وی روابط احساسی و تعلق خاطر شخصی را فقط در عرصه خصوصی ارزشمند می‌داند، اما آنها را در عرصه

1. ego

3. world alienation

2. Fürsorge

4. Artifact

عمومی خطرناک می‌شمارد. نکته مهم اینکه در آراء وی جای «تعلق خاطر» در عرصه شخصی و «احترام» و «همبستگی» و «دوستی مدنی» در عرصه عمومی قرار می‌گیرد. هر سه اینها مشورتی و بی طرفانه هستند. آرنست «احترام» کانتی را به عرصه عمومی وارد کرد. وی به «احترام» به عنوان گرنه‌ای دوستی اشاره می‌کند که به دوستی مدنی ارسطو بی شباهت نیست و به معنی آن گونه درستی می‌باشد که بدون نزدیکی، اما توجه نسبت به شخصی است از فاصله‌ای دور که جهان بین ماقرار داده است. چنین تعبیری از دوستی در ایده «کثرت انسانی» آرنست نهفته است که در آن «بردن» و «متمایز بودن» در تلازمند. از نظر وی، برابری شرط دستیابی به عرصه عمومی است و تمایز متضمن فردیت افراد است. دوستی مدنی و همبستگی نزد آرنست پیوندهای حقیقی سیاسی هستند. همبستگی، استقرار یک رابطه متقابل است که مقارن تشریک کلمات و اعمال است (Dallmayr, P. 47).

دوستی به گونه‌ای متفاوت از ارسطو ولی مشابه با تعبیر آرنست در اندیشه هابرماس با مفهوم «همبستگی» آمده است. اگر چه از نظر معنایی مقوله همبستگی در فلسفه سیاسی هابرماس با مقوله دوستی ارسطو بسیار نزدیک است، اما در عین حال، تفاوت‌های جدی در مبانی و ابعاد مابین آنها وجود دارد. هابرماس، با برجسته کردن وجه عقلانی در نظریه خود میراث کانتی را نیز حفظ کرده است، اما متفاوت از او با تأکید بر وجوه زبانی و بین‌الذهانی در روابط اجتماعی، و به تبع آن امکان استقرار فرآیند گفتگو به عنوان مبنای دستیابی به هنجارها، از کانت نیز فاصله می‌گیرد.

هابرماس حرمت فرد و هنجار اجتماعی را که در اخلاقیات سنتی با هم مورد تأکید بوده‌اند و در دوران مدرن توسط کانت مدون شدند، به شکل جدیدی که در آن همبستگی از اهمیت خاصی برخوردار است صورت‌بندی می‌کند. در اخلاق متافیزیکی کانت، آزادی و «خودبنیادی» افراد بیانگر حرمت فرد بوده و بی طرفی نوانین بیانگر اخلاقیات اجتماعی است. اما، هابرماس به جای تأکید بر مبانی متافیزیکی اخلاق، تأکید را بر عقلانیت ارتباطی که بر اساس هنجارهای اجتماعی (اخلاقیات جمعی) از طریق توافق آزاد، مستدل - معقول و آگاهانه شرکت‌کنندگان در گفتگو معتبر می‌شوند گذاشته است. در این چارچوب، احترام برابر

در توافق منتج از عقلانیت تأمین شده است و در حالی که توجه به هنجارهای عام در الزام نگرش کلی و متقابل تأمین می‌شود، هر فردی موقعیت دیگران را در نظر می‌گیرد و برای آنها وزن یکسان قائل است (Habermas, Between Facts and Norms, P. 157). این وضعیت از طریق رابطه بین‌ذهنی محقق می‌شود.

هابرماس بین‌ذهنیت را از چهار منظر می‌بیند: ۱. زبان شناسانه؛ ۲. جامعه شناسانه؛ ۳. آسیب شناسانه؛ ۴. هنجار شناسانه. شاخص‌ترین وجه بین‌ذهنیت نزد هابرماس روابط زبانی است. به تعبیر وی دنیای زندگی با روابط زبانی اشباع می‌شود: «معانی بین‌ذهنی ماتریکس اجتماعی فرهنگی را که در آن افراد خود را می‌یابند و عمل می‌کنند (شکل می‌دهند) می‌سازند» (Ibid). اما، این روابط توسط قدرت و ثروت و به وسیله ایدئولوژی اجتماعی (آگاهی کاذب) در سطح جامعه مخدوش می‌شوند، در حالی که همگرایی به‌طور سیستماتیک از طریق بازار و استفاده اجرایی از قدرت حاصل شده است (Ibid, P. 39). متتبی، رابطه بین‌ذهنی می‌تواند از طریق فرآیند دموکراتیک یا در شبکه ارتباطی حوزه عمومی در راستای دستیابی به تفاهم قرار گیرد. تفاهم در همبستگی هم‌چون یک نیروی اجتماعی به شکل ارتباطی عمل می‌کند.

همبستگی، بین‌ذهنیت و فلسفه سیاسی جامع علوم انسانی، فلسفه سیاسی و فلسفه اجتماعی
همبستگی نقطه پیوند فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی هابرماس است. به نظر وی، در نظام‌های اجتماعی غیر ارتباطی پول و قدرت اجرایی (مدیریتی) مکانیزم‌های سینماتیک همگرایی اجتماعی هستند که کنش‌ها را نه از طریق مقاصد مشارکت‌کنندگان، بلکه به‌طور مخفی از آنها و از طریق نهادهای قانونی هدایت می‌کنند. اما، در یک نظام ارتباطی، همبستگی در کنار دو حوزه اقتصاد و دولت قرار می‌گیرد و هم‌چون منبع سومی برای قانون‌گذاری عمل می‌کند. همبستگی همانا اشتراک اساسی (اولیه) ارزش‌ها و دیدگاه‌ها و یک فهم و تعبیر مشابه در باب اینکه چه چیزی مهم است و چه کاری ارزش انجام دادن دارد است (Ibid, P. 29). از طریق همبستگی، قدرت ارتباطی از مسیر قانون‌گذاری به قدرت اجرایی تبدیل می‌شود

بدین ترتیب، محتوای اخلاقی زندگی جمعی استاندارد خود را از یک سو، از آرمانشهرهای از خود بیگانه نشده زندگی همبسته اجتماعی در افق سیستم‌هایی از این دست می‌گیرد. از سوی دیگر، به شیوه‌های جامعه‌ی عادل که نهادهای آنها چنان ساخته شده‌اند که نزاع و توقعات را به گونه‌ای نظم ببخشد (قاعده‌مند کنند) که در راستای منافع یکسان هما باشد (Ibid, P. 98). از طریق عمل به خود - مختاری که ایجاب می‌کند شهروندان از آزادی ارتباطی استفاده عمومی خود ببرند، قانون، نیروی اجتماعی خود را از منابع همبستگی اجتماعی کسب می‌کند.

همبستگی، محور فلسفه بینادهنی است که هابرماس در مقابل نظریه‌های لیبرال و جمهوری‌تی شهروندی مطرح می‌کند. این دو نظریه از حل نزاع خودبنیادی خصوصی و عمومی ناتوان بوده‌اند؛ یا حقوق فردی اولویت داشته است (لیبرالیسم کانت) یا خودمختاری عمومی (روسو و جمهوریت). هر دوی این دیدگاه‌ها مبتنی بر مقوله سوژه^۱ فردی یا جمعی هستند. در نظریه لیبرالی آزادی، حق منفی مبناست و به حمایت دولت برای بهره‌گیری از حقوق فردی نیاز هست. در نظریه جمهوری، حقوق مدنی و حقوق مشارکت، حقوق مثبت هستند. آنها ضامن مشارکت در یک عمل مشترک هستند که از طریق آن شهروندان می‌توانند آنچه را می‌خواهند باشند. یعنی، عاملان^۲ خود بنیاد سیاسی جماعتی از افراد آزاد و برابرند (Ibid, P. 270). اما در اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر مقوله بینادهنیت که در تعابیر ارتباطی - عقلانی بروز می‌کند می‌توانیم اولویت همزمان حق خصوصی و عمومی را بفهمیم. در این ارتباط، هابرماس مفهوم خودبنیادی عمومی^۳ را به عنوان یک شبکه متنوع سامان ارتباطی برای شکل‌گیری گفتگویی نظر و اراده عمومی مطرح می‌کند. به نظر وی مشروعیت دموکراتیک تنها با قانون حاصل از رأی اکثریت سنجش نمی‌شود، بلکه از طریق کیفیت

1. subjectivity

2. authors

3. public autonomy

گفتگویی فرآیند کامس مشورت^۱ حاصل می‌آید که از سطح غیررسمی تا نهادهای ساختاری معنای اعتبار و همبستگی را در اجتماع قانونی^۲ حفظ می‌کند. فقط آنها اجازه می‌دهند قانون نه بر اساس نیاز به کنترل توسط «قدرت اجرایی» بلکه بر طبق نیازهای برخاسته از دنیای زندگی بازیگران که در قدرت ارتباطی (آرنتی) بیان شده است، تدوین شود. در چنین وضعیتی: «معنای بین ذهنی، نظامی از حقوق است که شهروندان متقابلاً برای یکدیگر قائلند. از نقطه نظر گفتگویی، پذیرش^۳ متقابل حقوق و وظایف، مبتنی است بر روابط «اذعان» متقارن^۴ (Ibid, P. 271).

در این ارتباط، هابرماس ابتدا در تمایز از بعد احساسی در تعامل بر بعد شناختی^۵ آن تأکید داشت، اما نهایتاً مفهوم همبستگی را به عنوان آن نوع رابطه‌ای که هر دو وجه را دارد مطرح می‌کند. یعنی هم وجه قانون عام، به عنوان مبنای عدالت - یعنی برخورد یکسان با همگان - و هم وجه توجه خاص (Care) به موارد عینی و مصداقی «دیگری». در مجادلات مربوط به این دو وجه در بینادهنیت همیشه این نگرانی از طرف راسیونالیست‌ها مطرح شده که ممکن است بعد احساسی در فرآیند هنجارگزینی غالب بشود (White, P. 304). البته، وجوه بینادهنیت طیفی را می‌سازد که می‌توان یک سوی آن را احساس صرف نسبت به دیگری دانست و از سوی دیگر شناخت عقلانی و رابطه مجادله‌ایی - گفتگویی در فرآیند حمایت از داعیه‌ها و در نهایت امر دستیابی به وفاق را. از نظر هابرماس مفروض‌های ارتباطی گفتگو شامل نقطه نظر «دلسوزی» نمی‌شوند، اما دربرگیرنده اصل مرتبیطی با دغدغه^۶ هستند که در آن به «رفاه ممنوع توجه می‌شود». در این ارتباط وی به مفهوم «توجه»^۷ اشاره می‌کند. بدین معنا همبستگی همانا دیگری عدالت است چون با آن همه افراد (سوژه‌ها) به طور متقابل به رفاه دیگری که با او چنان موجودات برابر در شکل ارتباطی زندگی شریک هستند توجه می‌کنند (Ibid, P. 317). بنابراین، همبستگی به عنوان برخورد یکسان با همه، هم عام است و

1. deblirtation

2. rechtsgemeinschaft

3. observance

4. recognition

5. cognitive

6. care

7. ateilnahme

هم خاص. نهادهای قانون مدرن، مثل حقوق بنیادی و قانون اساسی، وسیله‌ای است که از طریق آن بازیگران می‌توانند، به شکل جدید، یک تعبیر جمعی از «اعتبار» و «همبستگی» که با نهادهای سنتی قابل تحصیل نیستند را حفظ کنند (Ibid, P. 11).

مفهوم دوستی نهایتاً در آراء دالمایر با رویکردی پدیدارشناسانه به شکل بارزی وارد فلسفه سیاسی معاصر شده است. دالمایر، معتقد است غایت فلسفیدن در باب سیاست همانا رسیدن به شهر صلح موعود است. وی سیاست را چونان پرورش یک نوع خاص از کنش بین انسانی تعریف می‌کند و آن را با دوستی پیوند می‌زند. به گفته وی دوستی آنقدر که بیانگر نوعی رابطه مبنی بر احترام متقابل و آمادگی برای رخصت دادن به دیگران در عرصه عمومی است، به معنی قرابت شخصی نیست (Dallmayr, Polis & Praxis. P. 46).

به تعبیر دالمایر، در طی یک دوران تاریخی چند قرنه، «خود» به تدریج از «دیگر خودها» فاصله گرفت. نتیجه این فرآیند آن به خفا رفتن مفاهیمی همچون *homonoia* (هم رأی بودن) *Consensio-Communion* بوده است. به عقیده وی چندین عامل در این فرآیند مؤثر بوده‌اند. مسیحیت جهت‌گیری جدیدی، یعنی توجه به رابطه بین انسان و خداوند را، بعضاً به قیمت پیوندهای بین انسانی وارد زندگی کرد. فلسفه مدرن توسط دکارت یک خودشناسنده را چونان قطعیت درونی خویش برپا کرد. و آن را از جهان بیرون، که شامل طبیعت و دیگر خودها بود، جدا نمود. نظریه لیبرال، از هابرماس تا فایده‌گرایان، نفع شخصی را محور و نیروی محرکه در سیاست و اقتصاد بازار قرار دادند، گرچه برخی اوقات به ابعاد بین انسانی و همدلی و انصاف هم اشاره داشته است. حتی کانت، شریف‌ترین فیلسوف لیبرال هم روابط بین افراد، از جمله دوستی را، به کنار نهادن قواعد عام عدالت و ضرورت احترام عقلانی را جانشین آنها کرد (Ibid).

از نظر دالمایر، ارسطو یک رابطه افقی را برای دوستی در قلمرو اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته است لذا، دوستی را سنگ بنای سیاست می‌داند: «قطعاً می‌توان چونان یک شهروند، دوست بسیاری از دیگران بود و در عین حال، حقیقتاً یک شخص درست باقی

ماند، (NE: 1160 a22, 1171a17).

دالمایر دوستی را در قالب احترام متقابل، به خصوص احترام به تفاوت می‌داند و به مبارزه برای شناخت و احترام متقابل در سرور زبرده هگل اشاره می‌کند (Dallmyr, Polis & Praxis, P. 43). دالمایر همچنین به آراء اگشات اشاره می‌کند، برخلاف وی، که دوستی را نوعی محافظه‌کاری می‌داند و آن را در ترجیح آشنا به ناآشنا و تجربه شده به تجربه نشده می‌داند؛ او دوستی را علاوه بر لذت آشنایی، گشودگی نسبت به ناآشنا و حتی آمادگی برای ریسک خود می‌دند (Ibid, P. 43). همچنین، برخلاف ادعای دریدا که دوستی را معطوف به خود می‌داند، دالمایر معتقد است که دوستی در شکل کلاسیک آن خصلت فراتر از خود رفتن دارد. این خصلتی است که در «دوست داشتن دیگری»، «به خاطر خود او، نهفته است» (Ibid, P. 160).

نتیجه: دوستی چونان دنیای سوم

شاید بتوان گفت که دوستی وضعیتی است متعلق به روابط بین انسان‌ها در زندگی عمومی. جغرافیای دوستی نه قمر و «من» است و نه حوزه «دیگری» بلکه دنیایی است مابین این دو، یعنی «جهان سوم» است. این «جهان»، که نه متعلق به «من» است نه به «دیگری»، بدون حضور هیچ کدام وجود ندارد. «دوستی» عالم حضور مشترک «من» و «دیگری» است که از عالم هر دو متفاوت است و عالم سومی است. بدین معنا، «جهان سوم» امتداد «خودیت» است تا آنجا که با «غیریت» امتزاج روحی می‌یابد. در جهان سوم دوستی، «خود» با «دیگری» در جای از پیوند را تجربه می‌کند که فراتر از تعامل کارکردی یا فایده‌گرایانه‌ای است. در این جغرافیای وجودی، خیرخواهی *eunoia - fusorge - cura* یک خصلت وجودی است و لذا در آن جایی برای بازی قدرت و غبه‌ورزی بانی نمی‌ماند. جهان سوم دوستی، جغرافیای «نیاز» و «لطف» است بدون مرزبندی‌های عقل‌ازاری محاسبه‌گر، اراده خودمحور و ضرورت‌های آنی.

منابع و مأخذ

۱. گاتری. دبلو کی. سی (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان. قوام صفری. تهران.
۲. خواجه نصیر طوسی (۱۳۷۷) اخلاق ناصری. انتشارات قدیانی. تهران.

1. Aristotle. Nichomachian Ethics.
2. Dallmayr. Fred (1984) Polish and Praxis MIT Press. Cambridge.
3. _____ (2001) achieving our world. Rowman & Littlefield. New York.
4. Derida, Jacque the Politics of Friendship. Journal of Philosophy 1988.
5. D' Entreves, P (1994) The Political Philosophy of Hannah Arendt.
6. Deutscher. P. Pardon: Sara Kofman and J. Derida. Journal of British Society for Phenomology. Vol. 31. No. 1. January 2000.
7. Dostal. Robert Friendship and Politics: Heidegger's Failing. Political Theory vol 20 No 3 Aug 1992.
8. Habermas, Jurgen. Between facts and norms. Polity Press. London. 1992.
9. Price, A. W. Friendship and Politics, Tijdscherift voor Filosofie, 61/1999.
10. White, Richard Friendship Ancient and Moder. International Philosophical Quarterly. Vol. XXXIX. No 1 Issue No. 153 (March 1999).