

«دوستی» کلاسیک و «همبستگی» معاصر

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۴
تاریخ تأیید نهایی: ۱۳۹۰/۶/۶

سید محسن علوی پور*
مرتضی بحرانی**



چکیده

«دوستی» از جمله فضیلت‌های بنیادین در اندیشه سیاسی کلاسیک بوده است که حتی فضیلت‌های مهمی چون عدالت را نیز تحت الشعاع قرار می‌داد. با این حال، این مقوله با ظهور وضعیت مدرن و تحولات فکری صورت گرفته در دوران پس از رنسانس به محاق رفت. بازگشت مجدد متفکرانی چون نیچه به این هنجار، زمینه را برای مطرح شدن مجدد آن در اندیشه سیاسی معاصر فراهم آورد. در این میان، ژاک دریدا و یورگن هابرماس، دو متفکری هستند که به دو شیوه متفاوت به احیای این مقوله در دنیای معاصر پرداخته‌اند؛ اولی با نگرشی بدبینانه، به واسازی روایت‌های «دوستی» در تاریخ اندیشه سیاسی پرداخته و آنها را مورد نقد بی‌رحمانه خویش قرار می‌دهد، و دیگری، با ابتنا بر مقوله «همبستگی»، بدیلی معاصر را برای هنجار «دوستی» عرضه می‌کند. هنجاری که همزمان توجه به حقوق خصوصی و عمومی را در خویش دارد.

واژگان کلیدی: دوستی، عدالت، همبستگی.

* دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی
دانشگاه تربیت مدرس و عضو
هیأت علمی پژوهشکده مطالعات
فرهنگی و اجتماعی
m_alavipour@yahoo.com

** دکتری فلسفه سیاسی از
دانشگاه تربیت مدرس و عضو
هیأت علمی پژوهشکده مطالعات
فرهنگی و اجتماعی.

مقدمه

مدرنیته - و آموزه سیاسی آن لیبرالیسم - به مثابه برنامه‌ای تدوین شده و خود تحمیل‌گر برای زندگی انسان، با نقدهای متعددی روبه‌رو شده است. از منظر سامان نیک سیاسی، مدرنیته هم یک سامان و بلکه مدعی بهترین سامان است و هم تهدیدی برای سامان‌های رقیبی است که از پیش وجود داشته‌اند و یا در تقابل یا واکنش به مدرنیته اعلام حضور کرده‌اند.

یکی از مؤلفه‌های اساسی مدرنیته «صلح و امنیت» است که اگر نگوییم در مقابل فضیلت «دوستی» سر بر کرده، حداقل آن را تقلیل داده است و به طور مشخص در این دو سده مدرن، به میزانی که صلح و امنیت توانسته خود را محقق سازد ناامنی و تهدید صلح نیز شایع و دامنگیر بوده است. اشاعه و تبلیغ طرح‌هایی چون امنیت انسانی، سرمایه اجتماعی، توسعه پایدار و ... در واقع اندیشه‌های مدرنی بوده‌اند که با وقوف به شرور مدرنیته، در پی تزییل کاستی‌ها و تقییم ناراستی‌های زندگی انسانی بوده است. اما در مقابل، از منظری دیگر می‌توان چهار بستر اساسی نقد مدرنیته را در اندیشه‌های سنت‌گرایان، پست‌مدرن‌ها، جماعت‌گرایان و نهایتاً لیبرال‌مسلکانی چون هابرماس دید که از آبشخور تفکر انتقادی بهره می‌برند. گروه اخیر، با تظن به این که بشر هنوز دستگاه معرفت‌شناختی‌ای کارا تر و نافذتر از مدرنیته مطرح نکرده است، مدرنیته را - در وضع کنونی‌اش - در واقع دچار نوعی انحراف و خدشه می‌داند، پروژه‌ای که هنوز به اتمام خود نرسیده است و همه قابلیت‌های خود را بروز نداده است. آن‌چه می‌تواند این پروژه را به سرانجامی شایسته بشر برساند، روی آوردن به تفکر انتقادی است. در این میان، نقد هابرماس بر مدرنیته را می‌توان از این زاویه مورد توجه قرار داد که مدرنیته با طرح «حق» صلح و امنیت، «خیر» دوستی را به گوشه‌ای و انهاد. در مقابل، طرح مفهوم همبستگی از سوی هابرماس موجب آن شد که بار دیگر فضیلت دوستی در لوایی جدید و با کارکردی مهم به جمع مقولات هنجارین اندیشه سیاسی بازگردانده شود. نکته مهم در اینجاست که روایت هابرماس از همبستگی، در پرتو اذعان به دین و حضور دین در عرصه عمومی می‌تواند به منصفه ظهور برسد. بر این اساس، پژوهش حاضر به جای تعقیب حقوق بشر از طریق مفهوم مدرن صلح، به تبیین نحوه تحقق دوستی / همبستگی در اندیشه هابرماس می‌پردازد؛ ایده‌ای که با آن مشکل [نقض] حقوق بشر به نحو بنیادینی قابل حل خواهد بود. برای چنین

منظوری ابتدا به نحو گذار به روایت‌های دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی اشاره می‌شود و سپس جایگزینی و رقابت ارزش مدرن صلح و امنیت با دوستی به بحث گذاشته می‌شود و در نهایت طرح مجدد دوستی در قالب مفهوم همبستگی در اندیشه هابرماس توضیح داده می‌شود.

دوستی در اندیشه کلاسیک به مثابه فضیلت اجتماعی

در اندیشه سیاسی کلاسیک، «دوستی» از جمله مقولاتی است که به عنوان یک «هنجار» اجتماعی شناخته می‌شود و اهمیت آن تا حدی است 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 نگهبان آن در مقابل آشوب‌ها و انقلاب‌هاست و وحدت جامعه سیاسی... پدیدآورده‌ی 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» (Ibid: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 رهنمون‌شونده‌ی 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 عرضه‌ی فضیلت در عمل است. در کنار این باید توجه داشت که دوستی خود نیز یک فضیلت است. این موقعیت دوگانه‌ی دوستی - فضیلت بودن و در عین حال محل عرضه‌ی دیگر فضیلت‌ها بودن - آن 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 ابتنا 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، آرسوکراسی، 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 یازن و شوهر و یاروابط برادری- تنظیم می‌کند (Aristotle, Ne: 1158b-1162b).

ارسطو، عدالت را «پیوند دهنده‌ی مردم جامعه» (Aristotle, Pol: 1253a) و فضیلتی اجتماعی می‌داند که «دربردارنده‌ی تمام دیگر فضایل است» (Ibid: 1283a). اما در اخلاق نیکوماخوس دوستی را مستثنی 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 زمینه‌ی 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. چرا که برقراری هر نوع رابطه با یک دوست، همانا یافتن نوع خاصی از عدالت است (Price, 1999: 538). تمام سازمان‌های جامعه؛ 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). در واقع دوستی که همانا «با هم بودن و همبستگی است» (Aristotle, NE: 1159b)

حتی مبنای تشکیل خانواده - که خود مبنای تشکیل پولیس می‌باشد- نیز هست. علاوه بر این‌ها باید توجه داشت که تعریف انواع حکومت‌ها، از نظر ارسطو در دل انواع «دوستی‌ها» امکان‌پذیر است و از همین‌رو بخش خاصی از مبحث دوستی در کتاب اخلاق نیکوماخوس به بیان رابطه‌ی دوستی با انواع حکومت‌ها می‌پردازد. این مسأله 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.

زوال دوستی در دوران مدرن

سیر نزولی جایگاه دوستی در اندیشه سیاسی، در دوران رنسانس به شکلی دیگر ادامه می‌یابد. اومانیست‌ها، که پیشقراولان رنسانس به شمار می‌روند، بیش از هر چیز به دنبال احیای سنت فراموش شده‌ای بودند که به روح کلاسیک غرب تعلق داشت و در دوران تاریک قرون میانی مورد غفلت واقع شده بود. در واقع رنسانس را می‌توان «آنتی تز 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 (همان: ۱۴)، در کنار دوست نزدیکش توماس مور، از جمله پیشگامان رنسانس در کشورهای غیرایتالیایی بودند. اراسموس، وجه احیایی رنسانس را با حمله به فلسفه‌ی اسکولاستیک و همچنین زمینه‌سازی برای اصلاح دینی پیوند زد. اگر چه در نهایت، در ماجراهای اصلاح دین و ظهور پروتستانیسیم 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 (Ibid: 457-464). اما آنچه در روایت آنها از سیاست و اجتماع مشخصاً مغفول مانده است، ابعاد مختلف فلسفی مسأله‌ی دوستی است. توجه به دوستی در نظریات آنها عموماً در چارچوب اشتیاق آنها برای صلح، برابری، عدالت و ایستادگی در برابر

جباریت^۱ صورت می‌گیرد.

اراسموس، که رابطه‌ی دوستانه‌ی 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»، موثرترین 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).

توماس مور نیز 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 پایه‌ی قواعد غیررسمی اداره می‌شود - با سنت کلاسیک دوستی همخوانی بیشتری دارد (Gentrup; 1987: 129) و علاوه بر این، کمونیسم حاکم در اتوپیا و دوستی در سنت اندیشه‌ای کلاسیک، با توجه به تاکید مشترکی که بر عدالت، برابری و نظم اجتماعی و همچنین نبود خودخواهی و خودپرستی و در کل «خیر عمومی» دارند، با یکدیگر مربوط می‌شوند (Ibid)، نقش محوری «دوستی» در اندیشه‌ی 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 اندیشه‌ی سیاسی مدرن تا حدود زیادی به حاشیه می‌رود و نه تنها موقعیت محوری خود به عنوان یک «فضیلت» را از دست می‌دهد، بلکه حتی مقوله‌ای تحسین شده نیز به شمار نمی‌رود.

در این دوران، فرانسیس بیکن، عشق را به عنوان امری که انسان‌ها را از غایاتشان جدا و منحرف می‌کند، 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

۱. tyranny

اساس، او با تکمیل دیدگاه ارسطویی - که تشکیل جامعه را نتیجه‌ی 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^۱ حاصل می‌شود، منفعت معطوف به فهم^۲ و منفعت مربوط به کار و بار^۳ (Ibid: 83-86). در نتیجه، دوستی نزد بیکن به امری تبدیل می‌شود که بیش از هر چیز، امری فردی است که منافع شخصی را تامین می‌کند و از ثمرات آن برای اجتماع انسانی سخنی به میان نمی‌آید.

تقریباً همزمان با بیکن، در فرانسه نیز میشل دو مونتنی، به تأمل درباره‌ی دوستی می‌پردازد. مونتنی در رساله‌ی خود درباره‌ی دوستی، بیش از هر چیز بر غیر عقلانی و شهودی بودن پیوند دوستی تاکید می‌کند. وی به ارسطو به خاطر این که بیش از آن که از منظر دوستی به دوستی بپردازد، آن را از منظر سیاست مورد توجه قرار می‌دهد، حمله می‌کند و معتقد است دوستی واقعی هیچ هدفی جز خودش ندارد و از این رو محوریت انگیزه‌ی 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» دوستی می‌انجامد (Montaigne, 1957: 136). در واقع، دوستی در روایت مونتنی، مقوله‌ای فردی و غیر عقلانی است که پرداختن به آن از منظر اندیشه سیاسی کاری ناصواب است و خلوص آن را از بین می‌برد.

این رویکردها به دوستی، در نهایت باعث شد که این مقوله تا مدت‌ها از دید متفکران سیاسی پنهان بماند و برای مدت زمانی دراز - حدود چهار قرن - به محاق برود. در این دوران، با ظهور تکنولوژی و سبک زندگی مدرن - که دوری و کاهش ارتباطات چهره‌به‌چهره اعضای جامعه از تبعات آن به شمار می‌رود - بیش از هر چیز عرصه برای بازگشت دوستی در معنای کلاسیک آن تنگ می‌شد. این روند با ظهور اندیشمندان انتقادی و ضد مدرن، دچار تحول شد.

احیای «دوستی» و نقد آن

طغیان اندیشمندانی چون کیر گگور، نیچه و اخلاف ایشان علیه ارزش‌های جهان‌شمول مدرنیته، بازگشت به ارزش‌های کلاسیک و باز ارزیابی آنها را به دنبال داشت. در واقع در این دوران، این سوال دوباره مطرح می‌شود که آیا دوستی امری مطلوب است یا نه؟ و اگر چنین است، چگونه و چرا؟ همچنین، ثمرات آن برای اندیشه‌ی اجتماعی و

۱. affection
۲. understanding
۳. business

سیاسی چیست؟ آیا می‌توان از ظرفیت‌های آن برای ایجاد جامعه‌ی سیاسی مطلوب و همچنین بازسازی «انسان» استفاده نمود؟ سوالاتی از این دست، در نگاه متفکران منتقد مدرنیته، زمینه را برای بازگشت مقوله‌ی دوستی به مجموعه مقولات اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی فراهم ساخت.

نیچه فیلسوفی است که 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 انگیزه‌ی غلبه بر خود» دوست بدارد (Nietzsche, 2006: 45). نیچه به نقل از زاهد خلوت‌نشین معتقد است گفتگوی من^۱ با من^۲ - که برای رسیدن به «ابرانسان» ضروری است - را نمی‌توان بدون پادرمیانی دوست تاب آورد (Ibid: 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، حکمت شادان: 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 (همان). در نظر نیچه، ماهیت سیال و پویای انسان، این زمینه را همواره فراهم می‌سازد که دوست، چون آینه‌ای که «افشاکننده‌ی ماست»، به ما در فراروی 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 اینجا «دوست همیشه سوم-کس است. و سوم-کس آن کمر بند نجاتی است که نمی‌گذارد گفت و گوی 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 افشا کننده‌ی 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 بیان‌کننده‌ی یک غریزه‌ی واحد باشند: «اولی به صورت منفی

۱. I

۲. me

و ناپسند از نظر کسانی که مال و منالی اندوخته‌اند و غریزه‌ی مالکیت آنها کمی ارضا شده و اکنون نگران «دارایی»‌های خود هستند؛ دومی به صورت ستایش آمیز از نظر ناراضیان و تشنگان که این غریزه را «خوب» می‌دانند» (حکمت شادان، 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 نبوشانی؟ به احترام دوست خویش است که خود را چنان که هستی می‌نمایی؟ اما او تو را بدین سبب سر - به - نیست می‌خواهد!» (Nietzsche, 2006: 41).

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

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

از سوی دیگر، ژاک دریدا، متفکر معاصر فرانسوی با ادامه راه نیچه در تأمل درباره مقوله دوستی و وضعیت خاص آن در دنیای معاصر، به نقد و واسازی جایگاه این مقوله در تاریخ اندیشه سیاسی می‌پردازد. از نظر دریدا، در این تاریخ 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 درباره‌ی مسأله‌ی اشتراک (یکتایی/عمومیت)، دوستی را در قلب مباحث فیلسوفان و متفکران بزرگ سیاسی قرار می‌دهد.

دریدا در سیاست دوستی، مسأله‌ی بغرنج دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی را موضوع خود قرار می‌دهد. سوالاتی چون: آیا دوستی رابطه مبتنی بر مشابهت است و یا تفاوت، سود و یا عشق؟ و چگونه می‌توان آن را از برادری^۱ تمیز داد؟ و سوالات دیگری که به بهترین شکلی خود را در بیان منتسب به ارسطو: «اوه، دوستان من، دوستی وجود ندارد»، آشکار می‌سازند. دریدا با ذاتی مفروض قرار دادن «بغرنجی^۲» برای دوستی، به بررسی تأثیرات آن در تاریخ اندیشه‌ی 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 مسأله‌ی دوستی در پیش روی هر کدام از آنها قرار می‌دهد، به یکدیگر نزدیک می‌شوند. این قول، برای دریدا نشانی از امکان‌ناپذیری دوستی است. وی در بیان سلسله‌ی روایت‌گران آن از مونتینی به سیسرو و از سیسرو به دیوگنوس لائرتیوس ارجاع می‌دهد که او خود از ارسطو نقل قول کرده است و بر اساس این سلسله، امکان‌ناپذیری 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 منفی ملموس آن گذشت (Derrida, 1997: 2).

ژاک دریدا، با نقل گفته‌ای منتسب به ارسطو: «اوه دوستان من! دوستی نیست»، به مسأله‌ی دوستی در تاریخ اندیشه می‌پردازد و آن را عامل نزدیکی فلسفه و سیاست به یکدیگر می‌داند. با این حال، وی با انتقاد از نگاه سنت فلسفه‌ی سیاسی به دوستی، این نگاه را مبتنی بر خودشیفتگی می‌داند و معتقد است تأکیدی که در این سنت بر

«مشابهت» میان دوستان می‌شود، دارای باری گمراه‌کننده است. در حالی که دوستی قطعاً رابطه با کسی است که «من» نیست و تفاوت او با من شرط لازم و پرهیزناپذیر دوستی است. وی با ذکر این جمله از ارسطو که دوستی «طریقه‌ای از عشق است» و «بیش از آن که یک وضعیت باشد، یک کنش است»، متذکر می‌شود که دوستی، عشقی بی قید و شرط است و نه دوست داشتن در ازای دوست داشته شدن (Derrida, 1997: 8) و این امر خود را بیش از هر چیز در عشق ورزیدن به فردی مرده نشان می‌دهد. از این‌رو، دوستی علاوه بر زمان حاضر، معطوف به آینده‌ی پس از مرگ دوست است. او می‌گوید «من نمی‌توانم به دیگری عشق بورزم مگر آن که خود را با عشق به او، حتی پس از مرگش عجین بدانم» (Ibid: 12). بر این اساس، آمادگی برای مویه در مرگ دوست و عشق‌ورزی به فرد مرده، ساختاری را فراهم می‌کند که در آن در ازای چشم‌اندازهای نوینی که دوستی در زندگی من ایجاد می‌کند، «مسئولیت‌پذیر» باشم.

همچنین دریدا با بیان فراموشی پرسش از «چه کسی» در مقابل «چه چیزی» در دوستی، آن را از جمله مشکلات نظریه ارسطویی دوستی برمی‌شمارد:

این درست است که درست در میانه‌ی سوالاتی .. [که توسط ارسطو مطرح می‌شود]، میان پرسش از بودن و پرسش از چنان بودن^۱ دوستی و پرسش از کثرت بیانی دوستی، پرسشی است که فی‌نفسه اساساً دوپهلوی است: دوست کی یا چی هست^۲. این سوال می‌پرسد که دوست چیست، اما همزمان می‌پرسد که او کیست. به نظر می‌رسد این ابهام زبانی میان کیستی و چیستی برای ارسطو چالش‌برانگیز نبوده است.. چرا که پرسش «کی؟»^۳ در برابر پرسش هستی‌شناختی «چی؟»^۴ و «چیست؟»^۵ کنار گذاشته شده است.

این استیلاهی مبهم چیست بر کیست، برای ما سوال‌برانگیز خواهد بود. این پرسش، اعتراضی را با خود به همراه دارد: به نام دوست یا به نام نام. در صورتی که این اعتراض وجه سیاسی به خود گیرد، احتمالاً کمتر از آنچه به نظر می‌رسد سیاسی خواهد بود. با این حال، نشانگر اصل امکان مقاومت در برابر تقلیل [امر] سیاسی و حتی اخلاقی، به [امر] هستی-پدیدارشناسانه است (Ibid: 6).

۱. being-such

۲. kai tis o philos

۳. who?

۴. what?

۵. what is?

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. در نظر دریدا، دوستی، در پیوند با «مسئولیت» و «آزادی» قابل تحلیل و بررسی است. 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 تبعاتی که این امر برای دوستی در پی دارد را دریدا چنین بیان می‌کند:

آنچه در این لحظه روی می‌دهد، تجربه‌ی اضطراب‌آور ما، آشکارگی بی‌سر و صدای خشونت غریبی است که پس از آن خود را برای همیشه وارد تجربه‌ی معصومانه‌ی دوستی یا عدالت می‌کند. مسئولیت ما آغاز می‌شود (Derrida, 1988: 634).

این امر 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 ببینیم که می‌توان آن را خودمختاری نامید» (Ibid). در نتیجه وقتی این مسئولیت، پیش از خودمختاری است، آن را درمی‌نوردد و معنای سیاسی بر آن اعمال می‌کند.

بر این اساس، 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 و تمایز 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 تفاوت‌مان با دیگری یاری می‌کند و به ما اجازه می‌دهد دشمنی را که به طور بالقوه در دوستان وجود دارد پذیرا باشیم. 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 بخشش، نه تنها به دوست بلکه به دشمن است. همچنان‌که دریدا درباره‌ی 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 (Ibid: 284).

هابرماس: همبستگی چونان دوستی

دوستی در دوران مدرن و با اندیشه متفکرانی که امنیت را بر فضیلت اولویت بخشیدند به کناری رفته بود تا این که در دنیای معاصر از سوی کسانی چون نیچه به صحنه تفکر اجتماعی و سیاسی بازگشت. پس از وی نیز دریدا، تحلیل واسازانه از مقوله دوستی در تاریخ اندیشه سیاسی عرضه کرد که بازگشت آن به عرصه عمومی و اجتماعی جامعه مدرن را تقریباً ناممکن می‌انگاشت. اما در کنار تأملات دریدا درباره‌ی دوستی و بیان تقریباً نومیدانه‌ی او از آن، رویکردهای دیگری نیز در دنیای معاصر یافت می‌شوند که در نقد مولفه‌های مدرن و یافتن بدیل‌هایی از همان جنس، به مقوله‌ی دوستی از نظرگاهی دیگر و به شکلی مثبت‌تر می‌نگرند. یورگن هابرماس از جمله این متفکران است که دوستی را در غالب مقوله‌ی «همبستگی» در اندیشه سیاسی خود مورد توجه قرار می‌دهد. همبستگی، که نخست از سوی هانس گئورگ گادامر و چونان مقوله‌ای اجتماعی که «دوستی» و «دیگربودگی» را همزمان در خود دارد، به عرصه اندیشه سیاسی معاصر وارد شده بود، در نگاه هابرماس و در نظریه کنش ارتباطی او همان جایی را به خود اختصاص داد که پیش از این «دوستی» در اندیشه ارسطو بر عهده داشت. همبستگی فصل مشترک فلسفه سیاسی و اجتماعی هابرماس است و در نظام ارتباطی مطلوب او، در کنار قدرت و اقتصاد، به عنوان منشأ سوم مشروعیت و هنجارگذاری عمل می‌کند. به نظر وی، در نظام‌های اجتماعی غیرارتباطی، پول و قدرت اجرایی (مدیریت) مکانیزم‌های سیستماتیک همگرایی اجتماعی هستند که کنش‌ها را نه از طریق مقاصد مشارکت‌جویان، بلکه به شکلی پنهانی و مخفی از آنها و از طریق نهادهای قانونی هدایت می‌کنند. در

حالی که همبستگی چونان اشتراک بنیانی ارزش‌ها و دیدگاه‌ها و «یک فهم و تعبیر مشابه در باب این که چه چیزی مهم است و چه کاری ارزش انجام دادن دارد» است (Habermas, 1992: 29) و از طریق آن است که قدرت ارتباطی از مسیر قانونگذاری به قدرت اجرایی تبدیل می‌شود (Ibid: 299).

اما ورود مقوله همبستگی به جمع مقولات محوری اندیشه معاصر را باید در تأملات گادامر درباره فهم و ویژگی زبانی و بیناسوژه‌ای آن جستجو کرد. همان‌گونه که دریدا در تأکید بر مقوله مسئولیت در کنار آزادی، بر اهمیت «دیگری» در آن تأکید دارد، گادامر نیز در بیان فهم هرمنوتیکی، حضور دیگری را «مخاطره‌ای بنیادین» معرفی می‌کند؛ مخاطره‌ای که مبتنی بر «اجازه دادن به دیگری برای شنیده شدن و فهم شدن» است (Caputo, 2002: 513) و نقش محوری را در آن «حسن‌نیت» بر عهده می‌گیرد (Ibid: 516). با این حال، باید توجه داشت که دوستی نزد گادامر کاملاً با «حسن‌نیت» همسان نیست و در حالی که آن (حسن‌نیت) می‌تواند حتی غریبه‌ها را نیز در بر گیرد، دوستی تنها با «دیگری نزدیک» امکان‌پذیر است. گادامر آگاه است که «اگرچه وسایل ارتباطی جاری و تسهیل سفرها [در دنیای معاصر] دوستی‌های در مسافت دور را آسان‌تر از قبل ساخته است، اما ما از دشواری‌های حفظ چنین دوستی‌هایی مطلعیم» (Walhof, 2006: 577) و بر این اساس تأکید می‌کند که «تصویر رمانتیک دوستی‌ها و عشق عمومی به همسایه [در مسیحیت]» در دنیای معاصر دیگر کارایی ندارد (Gadamer, 1983: 219). بنابراین، او به جستجوی وجه دیگری از ارتباط نزدیک در وضعیت معاصر می‌پردازد و باهم‌بودنی دیگر را به نام «هم‌خانگی»^۱ به‌عنوان بدیل «دوستی» ارائه می‌کند. این مقوله او را به نگرشی فراگیرتر از دوستی‌های چهره‌به‌چهره کلاسیک هدایت می‌کند که می‌تواند پیونددهنده اعضای یک اجتماع به یکدیگر باشد و بر این اساس، مفهوم «همبستگی» را عرضه می‌کند، مفهومی که بنا به محدودیت بیشتری که نسبت به مقوله «شهروندی» دارد، می‌تواند به‌عنوان حدواسط «دوستی» و «شهروندی» در دنیای معاصر عمل کند (Walhof, 2006: 583). امری که بعد از آن از سوی هابرماس در تحلیل سامان نیک سیاسی و وضعیت هنجارین ارتباط اجتماعی در جامعه مدرن مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۱. home-ness

لازم به یادآوری است که در جامعه پیچیده امروزی، چگونگی با هم بودن و در کنار یکدیگر بودن اعضای جامعه که عموماً با یکدیگر پیوند «دوستی» ندارند، همواره مقوله‌ای مورد تأمل بوده است. بر این اساس، یورگن هابرماس، با مشاهده ظرفیت‌های موجود در وجوه زبانی و ارتباطی اعضای جامعه، امکان ارتباط همکارانه و هنجارین آنها را در صورت گفتگویی میسر می‌بیند و در عین حال هوشیار است که برداشت‌های مختلف از «خیر» در میان اعضای جامعه می‌تواند به انفکاک اجتماعی و تزلزل همبستگی اعضای جامعه کمک کند (Habermas, 2001: 87). بنابراین، ضروری است که همبستگی به مفهوم محوری در فهم رابطه فرد-جامعه تبدیل شود (Habermas, 1997: 70)، چرا که - برای نمونه - کنش عقلانی در برابر سرکوب و نابرابری، در صورت فقدان همبستگی «بی‌بنیان و نامربوط» خواهد بود (Habermas, 1994: 96-97). همبستگی است که می‌تواند کنش گفتگویی به‌سوی «خیر عمومی» را تسهیل کند و از این‌رو در پیوند قطعی با «عدالت» قرار می‌گیرد و به تعبیری این دو، «دو روی یک سکه هستند» (Habermas, 1993: 154).

به هر حال، لازم است برای فهم جایگاه مقوله «همبستگی» در نظریه هابرماس، به پیش‌زمینه‌های آن در اندیشه انتقادی وی پردازیم. مقولاتی چون «کنش ارتباطی» و «اخلاق گفتگویی» مبنای بحثی هستند که هابرماس را به پرداختن به «همبستگی» به‌عنوان رکن هنجارگذاری اجتماعی در جامعه مدرن رهنمون می‌شود.

دلمشغولی اصلی هابرماس بنا نمودن جامعه‌شناسی بر پایه‌ی بازسازی عقلانی کنش‌های ارتباطی مدرن است. در این راستا، او برای پرهیز از دام‌های انزواجویانه‌ی فلسفه‌های شناخت، به دنبال یافتن پیش‌شرط‌های ضروری تعامل‌گری متناسب است. وی دعاوی ارتباطی موجود در هر کنش ارتباطی را در همین جا مطرح می‌کند. این دعاوی که شامل: «قابلیت درک، حقیقت‌عینی، سلامت اخلاقی و خلوص» می‌شوند را در سه سطح می‌نگرد: شناختی، اخلاقی و ذهنی (نش، ۱۳۸۲: ۲۶۸). در واقع، او می‌خواهد با مطرح نمودن جایگاه ادعاهای اعتباری، «شرایط ایده‌ال گفت و گو» را محقق سازد. شرایط ایده‌ال گفت و گو، وضعیتی است که در آن «اختلافات و تعارضات، در پرتو ارتباطی که کاملاً فارغ از فشار و سرکوب است و در آن تنها نیروی استدلال بهتر غلبه می‌یابد» به شکل عقلانی حل و برطرف می‌شوند (Pusey, 1987: 73). از آنجایی که کنش‌ها، از طریق ارتباط، جهت اجتماعی می‌یابند،

کنش ارتباطی، دارای این پیش‌فرض‌های عقلانی است. آنچه هابرماس از آن به «زیست‌جهان»^۱ یاد می‌کند، وضعیتی است که در آن انسان‌ها، بادر نظر گرفتن پیش‌فهم‌های خود - که عموماً کلی و دسته‌بندی نشده است - به چیزی در جهان (شناختی، اخلاقی و ذهنی) اشاره کرده و یا آن را مقوله‌بندی می‌کنند (Habermas, 1987: 131ff). در واقع، تنها راه برای غلبه بر انزوای عقلانی کنشگر آن است که وی را در دل زیست‌جهان ارتباطی اجتماعی - فرهنگی قرار دهیم، در افق مشترکی از معانی و کنش که برای کنش ارتباطی گریزناپذیر است.

عامل و گفتگو، زیست‌جهان، بینادذهنیت^۲ و ادعاهای اعتباری^۳ مولفه‌های کلیدی سازنده فلسفه هابرماس هستند. هابرماس در یکی از آثار نخستینش (۱۹۷۲) با طرح مسأله «علائق شناخت ساز» نشان می‌دهد که انسان‌ها در مقام موجودات اجتماعی و کنشگران جمعی با یکدیگر تعامل دارند و این تعامل خود نیازمند وجود فهم و درک متقابل آنها با یکدیگر است و این درک و فهم متقابل تنها از طریق یک کنش ارتباطی (گفت و گو) در چارچوب زبانی مشترک امکان‌پذیر است (Habermas, 1972: 191-192).

نزد هابرماس، کنش ارتباطی معطوف به تفاهم و توافق، منجر به رهایی از سلطه و قدرت می‌شود و این مقصود و مطلوب کنشگران ارتباطی است. در واقع، کنش ارتباطی، کنشگران را وادار به تأمل و بازنگری در مورد کنش، تعیین مسیر کنش‌های سیاسی - اجتماعی، اجماعی (تفاهمی) نمودن نقشه‌های عمل جمعی و تقویت خودمختاری مسئولانه در پرتو آزادی و برابری می‌کند. هابرماس در کتاب «نظریه کنش ارتباطی» چهار مقوله کلیدی ذکر شده در بالا و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر را مشخص می‌کند (Habermas, 1984: 85-95).

به نظر هابرماس، کنش ارتباطی، برخلاف کنش ابزاری (که با عقلانیت ابزاری و انتخاب عقلانی وسایل معطوف به هدف سروکار دارند) و کنش استراتژیک (که با عقلانیت استراتژیک نسبت دارند و در آن کنشگر در محاسبه میزان احتمالی موفقیت خود ناگزیر از وارد نمودن تصمیمات کنشگران رقیب است) ناظر به آن نوع کنشی است که در آن کنشگران مشارکت جویی که قادر به سخن گفتن (گفت و گو) هستند، با یکدیگر روابط شخصی برقرار می‌کنند و در پی رسیدن به درک و فهم اجماعی از

۱. Lifeworld

۲. Intersubjectivity

۳. Validity Claims

وضعیت کنش و نقشه‌ها و مسیرهای هماهنگ عمل هستند تا بتوانند بر اساس تفاهمات پیشینی خود، کردارهایشان را با توافق و اجماع هماهنگ کنند. (Ibid: 85-90)

برخلاف دو نوع دیگر کنش (ابزاری و استراتژیک)، کنش ارتباطی از صورت عقلانیت ارتباطی بنیادینی برخوردار است. بدین معنی که با استفاده از زبان و به شکلی انضمامی تحقق می‌پذیرد. نزد هابرماس، عقلانیت ارتباطی به معنای استفاده از زبان به همراه قدرت استدلال و بحث عقلانی و قوت و توان مجاب نمودن عقلانی کنشگران مشارکت ارتباطی است و به یک معنای هنجارین مبتنی بر تفاهم و توافق بر سر هنجارهای اخلاقی کنش است و از این جهت است که مقوله ادعاهای اعتباری اهمیت می‌یابند. این بدان معنا است که در هر گفت‌وگویی باید برای چهار سؤال اساسی در آغاز کار پاسخی مناسب و انگیزنده به گفتگو وجود داشته باشد. این چهار سؤال عبارتند از: «منظور شما چیست؟»، «آیا چیزی که شما می‌گویید حقیقت دارد؟»، «آیا شما در گفتن آن محق هستید؟» و «آیا شما واقعاً به آن اعتقاد دارید؟» (نش، ۱۳۸۲: ۲۶۸). البته این دعاوی معمولاً در ارتباطها مورد بحث قرار نمی‌گیرد، لیکن به اعتقاد هابرماس، در مواقع لزوم و در هنگامی که این دعاوی مورد تردید قرار گیرند، می‌توان این دعاوی را صریحاً مطرح نمود. در واقع آنچه فلسفه هابرماس را متمایز می‌سازد استدلال اوست مبنی بر این که پیش فرض هر ارتباطی، امکان دستیابی به توافق واقعی بر سر دعاوی اعتباری و بنابراین امکان بحث نامحدود در یک «وضعیت کلامی ایده آل» است که در آن همه طرفین رابطه در موقعیتی برابر با یکدیگر قرار دارند و صرفاً نیروی استدلال بهتر حاکم است (Roderick, 1986: 111). این وضعیت کلامی ایده‌آل را می‌توان مشابه شرایطی دانست که در آن از مشارکت جوینان درخواست می‌شود بدون افشا شدن موقعیت اجتماعی خود، استدلالات خود را ارائه کنند و بررسی این استدلالات (که فارغ از پیش زمینه طبقه‌ای اجتماعی است) به شکلی بی‌طرفانه صورت گیرد.

هابرماس بر آن است که عقلانیت ارتباطی باید از دل این دعاوی ارتباطی - پس از نقد و محک‌زدن آنها- برآید. از آن جا که در دل هر کنش ارتباطی، توضیح خواستن و توجیه نمودن زمینه‌های عینی کنش، صدق و حقیقت و زمینه‌های هنجاری کنش، حقانیت و درستی هنجاری؛ موجب تعهد اخلاقی و مسئولیت عقلانی کنشگران ارتباطی می‌شود، لذا عقلانیت بنیادینی حکم می‌کند که طرفین کنش از «آزادی،

تعهد، مسئولیت و خودمختاری لازم برای انتقاد، دفاع و توجیه این دعاوی اعتباری» بر خوردار باشند (Habermas, 1984: 85-95).

نکته مهمی که در این جا ذکر آن لازم به نظر می رسد، تاکید هابرماس بر این نکته است که نوعی پیوند ارگانیک، پویا و انضمامی میان کنش ارتباطی و عقلانیت مرتبط با آن (عقلانیت ارتباطی بنیادینی) با «تفاهم، اجماع و همبستگی» وجود دارد. به نظر هابرماس، رسیدن به اجماع-این که دیگران منظور ما را متوجه شوند و با آن توافق داشته باشند- غایت ذاتی و نهایی هر گفتگوی عقلانی است. از این منظر، استدلال هابرماس این است که هر گونه تفاهم و اجماع مبتنی بر عقلانیت ارتباطی بنیادینی اخلاقاً و عقلاً باید برای طرفین کنش ارتباطی معتبر و مقبول باشد. این اعتبار و مقبولیت عقلانی به ویژه خود را در مقوله اخلاق گفتگویی هابرماس به خوبی نشان می دهد (Habermas, 1984: 307-384).

اما این اجماع در کجا می تواند صورت گیرد؟ هابرماس در پاسخ به این سوال «زیست جهان» را مطرح سازد. زیست جهان به گونه ای که هابرماس از آن سخن می گوید دست کم در دو معنا قابل استفاده است: به عنوان زیر لایه ای که کنش ارتباطی در آن جای گیر می شود و نیز افقی که این نوع کنش در آن حرکت می کند. بنابراین هابرماس زیست جهان را به عنوان «شالوده» و «مسیر» مورد توجه قرار می دهد. بر حسب تعریف هابرماس، «زیست جهان» مجموعه اعتقادات مشترک زمینه ای درباره جامعه و جهان و مانند آن است که اعضای جامعه - و یا به عبارت دقیق تر کنشگران ارتباطی - آن را مسلم و قطعی می دانند و لذا در محدوده این زیست جهان است که به تفسیر و توضیح مسائل مورد گفت و گو پرداخته و بر سر آنها به «اجماع» می رسند (Pusey, 1987: 58-60).

تاکید هابرماس بر این که کنشگران ارتباطی نمی توانند از محدوده زیست جهان خود فراتر روند، نشان می دهد که در نظر گرفتن یک مبنای عینی و انضمامی برای رسیدن به هر گونه اجماع و تفاهمی لازم و ضروری است. البته هابرماس در این جا به تحول جامعه شناختی زیست جهان ها توجه ویژه نشان می دهد و جایگزین شدن زیست جهان عقلانی در جهان مدرن به جای زیست جهان اسطوره جهان باستان و امر قدسی در جهان پیشامدرن را ناشی از الزامات جامعه مدرن و گسترش اقتدار عقل و به تبع آن عقلانیت ارتباطی در این جهان می داند. اما در این میان، نقش حیاتی را به تحول

عقلانی اخلاق فردی کنشگران ارتباطی می‌بخشد (Habermas, 1987: 119-126). در اینجاست که او زمینه‌های «اخلاق گفت و گویی» خود را مطرح می‌سازد. او این بحث را در کتاب «وجدان اخلاقی و کنش ارتباطی»^۱ خود به شکلی مفصل مطرح می‌سازد که ما در اینجا صرفاً به معرفی مختصر مولفه‌های کلیدی آن می‌پردازیم. اولین مولفه در اخلاق گفت‌گویی، بررسی دعاوی اعتباری است که پیش از این توضیح داده شد. این مسأله از آن جا ناشی می‌شود که از نظر هابرماس، آمادگی گوینده و شنونده در کنش ارتباطی، مهمترین مولفه است و وجود آن خود منوط به تصدیق این دعاوی است (Habermas, 1989: 67). دومین مولفه، ناظر به کارکرد اخلاق گفت و گویی در حل کشمکش‌ها و مجادلات اخلاقی است که در کنش ارتباطی صورت می‌گیرد. تولید هنجارهای اخلاقی معتبر در یک وضعیت کلامی ایده‌آل، در اینجا بسیار مهم است (Ibid: 67). مولفه سوم، برابری و بی طرفی کنشگران است که دارای دغدغه مشترک جستجوی حقیقت از طریق پذیرفتن استدلال بهتر هستند. در نظر هابرماس تنها آن دسته از هنجارها معتبرند که اجماع تمامی شرکت کنندگان را به دست آورده باشند (Ibid: 88). مولفه مهم دیگر، گستره عملیاتی اخلاقی گفت و گویی است. به نظر هابرماس، اخلاق گفت و گویی صرفاً شامل مسائل عملی‌ای می‌شود که می‌توان درباره آنها استدلال آورد و چشم‌انداز تفاهم و اجماع بر روی آنها باز و گشوده است. حال آن که درباره ترجیحات ارزشی فردی - مفاهیم زندگی خوب و خیر فردی - این امر به شکلی جدی نمی‌تواند مبنا قرار گیرد. چرا که این مسائل اساساً فردی هستند.

هابرماس معتقد است که تنیده شدن این ارزش‌ها در هنجارها مانع از نادیده انگاشتن این ترجیحات ارزشی در اخلاق گفت و گویی نخواهد بود (Ibid: 90).

مولفه اساسی اخلاق گفت‌گویی، دیالوگی بودن و تکامل آن در طول گفت و گوست. هابرماس، برخلاف رویه اخلاق فردی کانتی و اخلاق قراردادی لیبرال‌ها، معتقد است که موافقت یا مخالفت یک فرد - به شکل فردی - با یک هنجار اخلاقی خاص کافی نیست. بلکه افراد باید از طریق مشارکت در یک گفت و گوی جمعی که مبتنی بر الزامات اخلاق گفت و گویی است، عمل کنند. در اینجا ماهیت متقاعدکنندگی و مجاب‌کنندگی عقلانیت ارتباطی، خود را بیشتر نشان می‌دهد (Ibid: 65-68). تکامل اخلاقی که در این فرآیند صورت می‌پذیرد، مباحث روانشناسی اجتماعی، رشد عقلی، بلوغ وجدان و فرآیندهای

۱. Consciousness and Communicative Action

آموزشی و تولید آگاهی اخلاقی در آنها را نیز در بر می‌گیرد. در نظر هابرماس نه تنها فرآیند آموزش جمعی تقویت‌کننده مناظره اخلاقی و استدلال عقلانی است، بلکه روندهای یادگیری فردی در این زمینه بسیار موثر است (Ibid: 127-135).

در نهایت می‌توان گفت که هابرماس در طرح گفت و گویی اخلاقی خود معتقد است که فرد باید به مرحله‌ای برسد که امر اخلاقی را ناشی از اصولی تلقی نماید که عقلاً برای تمامی افراد ذی‌نفع و دخیل قابل پذیرش باشد و این منوط به رشد عقلی فرد و همچنین بلوغ اخلاقی وی از طریق فرایندهای آموزشی و تولید آگاهی اخلاقی در فرآیند گفت و گو است. البته هابرماس امکان بروز اختلال و تحریف در دل زیست جهان و اثرگذاری آن بر اخلاق گفت و گویی را نیز فراموش نمی‌کند (Ibid: 127-137). اما، از آنجا که مطرح کردن آنها چندان کمکی به بحث حاضر نمی‌کند و نیز به اطاله کلام می‌انجامد، از آن صرف‌نظر می‌کنیم.

اما سوال اصلی در اینجا این است که کنش ارتباطی مدنظر هابرماس که بر اخلاق گفت و گویی استوار شده چه هدفی را دنبال می‌کند. خود هابرماس در کتاب «نظریه کنش ارتباطی» (۱۹۸۷) مدعی است که این کنش در گستره زیست‌جهان به سه سمت و سو معطوف است: ۱- به جانب فهم متقابل ۲- به جانب هماهنگی کنش‌ها و همبستگی اجتماعی و ۳- به جانب جامعه‌پذیری. البته هر یک از این سه، خود به یکی از ساختارهای مستقل زیست‌جهان مربوط می‌شود: به نظر او ۱- فرهنگ، انبان اطلاعات و دانش‌هایی است که جامعه در اختیار ما قرار می‌دهد و البته از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود و ۲- جامعه، سامان مشروع و قانونی است که از طریق آن، اعضا روابط خود را در پرتو گروه‌های اجتماعی تنظیم نموده و از این رهگذر انسجام و همبستگی اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کنند (Habermas, 1987: 138).

در واقع هابرماس، همبستگی اجتماعی را چونان تجلی هنجاری روابط بین‌ذهنی افراد در حیات جمعی می‌بیند و برای آن در چارچوب اندیشه‌ای خود جایگاهی قائل می‌شود که ارسطو برای «دوستی» و یا فارابی برای «محبت» قائل بودند. البته این فاکتور قوام‌بخش اجتماعی، در دیگر سنت‌های فلسفی هم جایگاه ویژه خود را داشته است که به عنوان نمونه می‌توان از قرابت آن با مقوله «احسان» در سنت مسیحی و «تعاون» در سنت فلسفی مسلمانان نام برد (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۸۴).

هابرماس در اثر متأخر خود «میان امر واقع و هنجار»^۱ (۱۹۹۲)، جایگاه مقوله همبستگی را در کنار اقتصاد و دولت قرار می‌دهد و آن را به عنوان منبع سوم هنجارگذاری (قانون‌گذاری) معرفی می‌کند. به نظر وی، در نظام‌های اجتماعی غیر ارتباطی، پول و قدرت اجرایی (مدیریت) مکانیزم‌های سیستماتیک همگرایی اجتماعی هستند که کنش‌ها را از طریق مقاصد مشارکت‌جویان، بلکه به شکلی پنهانی و مخفی از آنها و از طریق نهادهای قانونی هدایت می‌کنند. در حالی که همبستگی همچون اشتراک بنیانی ارزش‌ها و دیدگاه‌ها و «یک فهم و تعبیر مشابه در باب این که چه چیزی مهم است و چه کاری ارزش انجام دادن دارد» است (Habermas, 1992: 29) و از طریق آن است که قدرت ارتباطی از مسیر قانون‌گذاری به قدرت اجرایی تبدیل می‌شود (Ibid: 299).

همبستگی محور فلسفه بیناذهنی است که هابرماس در مقابل قرائت‌های لیبرال و جمهوری‌پتی از شهروندی مطرح می‌کند. این دو نظریه از حمل‌نزع خودبنیادی خصوصی و عمومی ناتوان بوده‌اند و یا اولویت را به حقوق فردی اعطا کرده‌اند (لیبرالیسم کانتی) و یا به اراده عمومی (جمهوری روسو). در نظریه لیبرالی آزادی، «حق منفی» مبناست و دولت تنها در حمایت از حقوق فردی کارایی دارد. در مقابل 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 «باشند آنچه می‌خواهند». اما در اندیشه مبتنی بر مقوله بیناذهنیت و همبستگی اجتماعی، اولویت همزمان حقوق خصوصی و عمومی معنا می‌یابد. در چنین وضعیتی «معنای بیناذهنیت، نظامی از حقوقی است که شهروندان متقابلاً برای یکدیگر قائلند. از نقطه نظر گفتگویی، پذیرش متقابل حقوق و وظایف، مبتنی است بر روابط اذعان^۲ متقارن» (Ibid: 271).

از نظر هابرماس، مفروض‌های ارتباطی گفت و گو، در بردارنده اصل بنیادی «دغدغه^۳» هستند که در آن به رفاه هم‌نوع توجه می‌شود (Ibid: 317). بدین معنا همبستگی از نظر او همانا عدالت است، چرا که در آن همه افراد جامعه، به طور متقابل به رفاه دیگری، که با او چنان موجودات برابر در شکل ارتباطی زندگی شریک هستند، توجه می‌کنند. بنابراین، همبستگی به عنوان برخورد یکسان با همه، هم عام است و هم خاص. نهادهای قانونی مدرن، مثل حقوق بنیادی و قانون اساسی، وسیله‌هایی هستند که از طریق آنها بازیگران

۱. Between Facts and Norms

۲. Recognition

۳. Care

می‌توانند به شکل جدید، یک تعبیر جمعی از «اعتبار» و «همبستگی» را -که با نهادهای سنتی قابل تحصیل نبودند- حفظ کنند (Ibid: 11).

بر این اساس می‌توان مدعی شد تعریف تازه‌ای که هابرماس از «همبستگی» ارائه می‌کند، این مفهوم را به عنوان بدیلی معاصر و مدرن برای مقوله هنجارین «دوستی» در دوران‌های مختلف اندیشه سیاسی برجسته می‌سازد؛ یعنی مفهومی که علاوه بر برقراری نظام و آرامش اجتماعی مطلوب برای حیات انسان‌ها، زمینه‌های زندگی نیک و حرکت در مسیر تعالی و دستیابی به غایت زندگی مطلوب، که همانا خیر «سعادت» است را فراهم می‌آورد. مفهوم «همبستگی» در اندیشه سیاسی هابرماس، مفهومی انتقادی است که با تأمل در خدشه‌های وارد شده بر حیات انسانی در دوران مدرن به دنبال اصلاح جامعه معاصر بر اساس هنجارهای مورد قبول بشر در طول تاریخ زندگی اجتماعی خویش است؛ و ما را به جامعه مطلوبی رهنمون می‌شود که با پرهیز از انحراف‌ها حاصله در اندیشه مدرن، امتیازات و برتری‌های آن‌را نیز در دل خویش نگاه می‌دارد و در نتیجه می‌توان آن‌را به عنوان مفهوم مطلوب هم برای اندیشه کلاسیک و هم برای سیاست‌ورزی هنجارین مدرن در نظر گرفت.

نتیجه‌گیری

روابط انسان‌ها با یکدیگر از جمله مقولات بنیادینی است که هر انسانی در زندگی سیاسی و اجتماعی خود با آن روبه‌رو است. این که وضعیت مناسب روابط انسان‌ها با یکدیگر در یک جامعه سیاسی به چه صورتی است و این روابط چگونه سامان سیاسی نیک را متاثر می‌سازد، همواره به گونه‌ای دغدغه‌ی خاطر اندیشمندان سیاسی در طول تاریخ اندیشه سیاسی بوده است. از این رو، اندیشه سیاسی معرفتی هنجاری است که مسأله‌ی اصلی آن ترسیم سامان نیک سیاسی است و در این میان، «دوستی» در زمره مقولات هنجارینی است که در طول تاریخ اندیشه سیاسی به طرق مختلف مطرح و تجویز شده است.

چنان‌که دیده شد، دوستی در اندیشه سیاسی فضیلتی محوری بوده است که این موقعیت با ظهور مدرنیته و اقتضانات معرفت‌شناختی آن، مورد تشکیک واقع شد و این امر تا آن جا پیش رفت که ارزش دوستی، در برابر ارزش مقولاتی چون صلح و امنیت به حاشیه رفت. تقلیل یافتن دوستی به امری شخصی و غیرسیاسی، تبعاتی را

نیز با خود به همراه داشت. در این راستا، انسان نزد متفکری چون هابز به «گرگی» تبدیل شد که به دنبال حمله و تسلط بر هموعان خود است. در نتیجه، هدف عمده انسان‌ها، به صرف زنده ماندن تقلیل یافت.

ارزش‌های اندیشه‌ای مدرن، در دوران معاصر مورد تشکیک جدی قرار گرفته است. زیر سوال بردن این ارزش‌ها همراه بوده است با بازگشت تأملی و انتقادی به ارزش‌های کلاسیک. بر همین اساس، دوباره متفکرانی چون نیچه و هایدگر، و در پی آنها دریدا و هابرماس، به مقوله «دوستی» بازگشته‌اند و اهمیت آن را در برقراری سامان نیک اجتماعی - سیاسی مورد تأکید قرار می‌دهند. در این روند، ابتدا نیچه ضرورت وجود دوست و تأثیر وی بر پیشبرد فرآیند غلبه بر خویشان - که محور زندگی ابرانسان است - را مورد توجه قرار داد. پس از او، دریدا، به‌طور خاص بر بازخوانی انتقادی روایت‌های «دوستی» در تاریخ اندیشه سیاسی متمرکز شده و با واکاوی برداشت‌ها از این مقوله، نقدی بنیادین بر این روایت‌ها وارد می‌سازد.

از سوی دیگر، یورگن هابرماس، متفکر انتقادی معاصر نیز - با اتکا به مباحث گادامر درباره مقوله «همبستگی» و نسبت آن با برداشت کلاسیک از هنجار «دوستی» - از منظر خاص خود به احیای مقوله دوستی پرداخته است. در نگاه هابرماس البته مدرنیته فی‌نفسه بد نیست و به عنوان پروژه ناتمامی است که باید در مسیر صحیح خود هدایت شود. بر این اساس، هابرماس نه لزوماً به نفی مدرنیته و ارزش‌های آن می‌پردازد و نه آن را بی‌کم و کاست مورد تأیید قرار می‌دهد. تأمل انتقادی هابرماس بر مسائل مدرنیته، او را به مقوله «همبستگی» رهنمون می‌شود. «همبستگی» مقوله‌ای است که همزمان با احیای ارزش‌های کلاسیک، چون «دوستی»، در جامعه معاصر، کاستی‌های آن را برای محوریت قرار گرفتن در جامعه گسترده مدرن را مورد توجه قرار می‌دهد و از آن درمی‌گذرد. در اینجا همبستگی با تأکید بر لزوم توجه همزمان به حقوق عمومی و خصوصی، به مثابه منبع مشروع هنجارگذاری در اجتماع عمل می‌کند. «دغدغه» و «اهتمام» به دیگری در همبستگی، محوریت دارد و بر این اساس، همراهی و همدلی معنایی اعضای جامعه ضرورت می‌یابد. «ادعان» به تفاوت‌ها و پذیرش دیدگاه‌های متنوع در میان اعضای جامعه، آن را به فضای امن و سالمی رهنمون می‌شود که در آن، علاوه بر این که دوستی و اشتراک میان افراد محور است، تلاش مشترک برای رسیدن به غایت شکوفایی و تعالی اجتماعی، افراد جامعه را به

عنوان کسانی که در یک سامان نیک سیاسی در کنار یکدیگر به سر می‌برند، در مسیر گفت و گو و تعامل بین‌ذهنی هدایت می‌کند. «همبستگی» مقوله‌ای است که چونان دنیای سوم، عرصه‌های خصوصی و عمومی را به یکدیگر می‌پیوندد و تعارض مفروش میان آنها را در هم می‌شکند.



فهرست منابع:

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۷۸)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو.
۲. مک‌ایتایر، السدیر (۱۳۷۹)، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات حکمت.
۳. منوچهری، عباس (۱۳۸۳)، دوستی، بینادهنیت و همبستگی، فرهنگ اندیشه، سال سوم، شماره دوازدهم، زمستان ۱۳۸۳، صص ۱۹۸-۱۸۳.
۴. نش، کیت (۱۳۸۲)، جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمدتقی دلفروز، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر.

ب) انگلیسی

5. Aristotle (1885), **Politics**, Trans. By B. Jwett, Oxford, Oxford University Press. (cited in text as: POL.).
6. ----- (1893), **Nicomachean Ethics**, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. (cited in text as: NE).
7. Augustin, St. Thomas (1961), **Confessions**, Trans. By R. S. Pine-Coffin, London, Penguin.
8. Beckford, James. A, (2003) **Social Theory and Religion**, Cambridge, University of Cambridge.
9. Bacon, Sir Francis (1985), **The Essays or Counsels**, Civill and Morall, Ed. Michael Kiernan, Oxford, Clarendon Press.
10. Caputo, John (2002), **Good Will and the Hermenutics of Friendship**, Gadamer and Derrida, in: Philosophy Social Criticism, No. 28, pp. 512-522.
11. Derrida, Jacques (1997), **The Politics of Friendship**, Trans. By George Collins, London & New York, Verso.
12. ----- (1988), **The Politics of Friendship**, Trans. By Gabriel Motzkin, in: The Journal of Philosophy, LXXXV (November), 632-45.
13. Erasmus, Desiderius (1978), **Collected Works of Erasmus**, Trans. By R. A. B. Mynors & D. F. S. Thomson, Toronto, University of Toronto Press.
14. Gadamer, Hans-Georg (1983), **Citizens of Two Worlds**, in: Misgeld & Nicholson, On Education, Poetry, and History, Albany, State University of New York Press.
15. Gentrup, William F. (1987), **Political Applications of Classical Friendship in Renaissance Literature**, Arizona State University, available at: <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>
16. Habermas, J. (1972), **Knowledge and Human Interests**, trans. By Shapiro, London, Heinemann.
17. ----- (1973), **Theory and Practice**, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston.
18. ----- (1984), **The Theory of Communicative Action**, Vol.1, trans. By McCarthy, Heinemann.
19. ----- (1987), **The Theory of Communicative Action**. Vol. 2. Lifeworld and System:

- A Critique of Functionalist Reason. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
20. ----- (1989), **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans. By Lenhardt & Nicholsen, Cambridge, The MIT Press.
21. ----- (1992), **Between Facts and Norms**, London, polity Press.
22. ----- (1993), **Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics**. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
23. ----- (1994), **The Past as Future**. Translated by Max Pensky. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
24. ----- (1997), **A Berlin Republic: Writings on Germany**. Translated by Steven Rendall. Lincoln: University of Nebraska Press.
25. ----- (2001), **The Postnational Constellation: Political Essays**. Translated by Max Pensky. Cambridge, MA: The MIT Press.
26. 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.
27. Montaigne, Michel de. (1957), **The Complete Works of Montaigne**, Trans. By D. M. Frame, Stanford, Stanford University Press.
28. More, Sir Thomas (1947), **Utopia**, The U.S., Walter J. Black Inc.
29. Plamenatz, John (1963), **Man and Society**, Longman.
30. Price, A. W. (1999), **Friendship and Politics**, in: "Tijdschrift voor Filosofie, 61/1999, pp. 525-545.
31. Pusey, M. (1987), **Jurgen Habermas**, London, Routledge Publication.
32. Roderick, R. (1986), **Habermas and the Foundations of the Critical Theory**, New York, St. Martin's Press.
33. Walhof, Darren R. (2006), **Friendship, Otherness, and Gadamer's Politics of Solidarity**, in: *Political Theory*, No. 34, pp. 569-593.