

دوفصلنامه پژوهش علوم سیاسی  
شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، صص ۱۳۰ - ۱۰۹

## دوستی در فلسفه سیاسی

عباس منوچهری\*

### چکیده

یکی از مفاهیم محوری در فلسفه اخلاق ارسطو، دوستی است. این مفهوم پس از وی در سیر تاریخ اندیشه به حاشیه رفت، اما در عصر حاضر مجدداً مورد توجه جدی قرار گرفته است. در این نوشتار ضمن بررسی مفهوم دوستی در سیر اندیشه، نسبت آن با فلسفه سیاسی معاصر مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: دوستی، همبستگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مركز جامع علوم انسانی

E\_mail: amanoocheri@yahoo.com

\*. استادیار دانشگاه تربیت مدرس

## مقدمه

مفهوم دوستی پیشینه دیرینه‌ای دارد. در زبان سنسکریت واژه مایتری<sup>۱</sup> به معنی «دوستی واقعی» از واژه میترا<sup>۲</sup> که به معنی «دوست» است، مشتق شده است (Nakamura, 1986:296). در تفکر اوپانیشاد، «آتمن» متضمن آرمان اخلاقی است که طبق آن انسان همنوعان خود را دوست می‌دارد (همان). در بودیسم نیز مفهوم «محبت» بسیار با اهمیت است و حکمت واقعی در قلمرو حیات اجتماعی از طریق آن بیان شده است. مفهوم «ین»<sup>۳</sup> در مکتب کنفسیوس نیز همان معنای<sup>۴</sup> بودائی را می‌دهد. مفهوم دوستی در فلسفه اخلاق ارسطو بعنوان یک هنجار اصلی در حیات انسانی - اجتماعی برشمرده شده است و فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیر نیز به مفهوم دوستی توجه جدی نشان داده‌اند. در عصر مدرن، با محوریت یافتن «فردیت»، دوستی به حاشیه رانده شد. در تفکر لیبرالی «فردیت» در مقابل «دوستی» کلاسیک قرار گرفت و آن را به حاشیه راند. اما، در دوران معاصر، با به چالش کشیده شدن اندیشه مدرن، مفهوم دوستی نیز به گونه‌ای خاص مجدداً مطرح شده است.

## دوستی و تاریخ اندیشه

### عصر کلاسیک

در زبان یونانی «اروس» از اراین<sup>۵</sup> به معنی «لذت» مشتق شده و فیلوس<sup>۶</sup> از فیلاین<sup>۷</sup> به معنی «دوست داشتن» آمده است. افلاطون دو مفهوم «عشق» و «دوستی» را در ارتباط با هم بکار برده

1. Maitri.

2. Mitra.

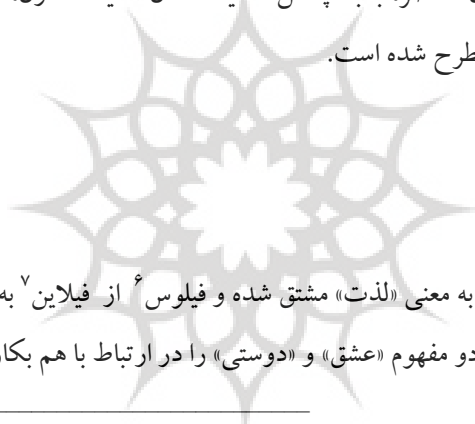
3. Yen.

4. Matti.

5. Erein.

6. Philos.

7. Philein.





است. به گفته وی هر پیوند دوستی برای خاطر «دوست اول» برقرار شده است و چیزهای واسطه‌ای به غلط دوست نامیده می‌شوند، زیرا سایه‌های دوست اصلی هستند و ارزش ذاتی ندارند (گاتری، همان: ۲۳۷). برخی مفسرین معتقدند مفهوم «معشوق اصلی و واقعی» در مثال خیر افلاطونی ادغام شده است (Price, 1999:526). افلاطون بین «عشق» و «دوستی» رابطه برقرار کرده می‌گوید: «کسانی که عاشق‌اند نسبت به دوست یا محبوب خویش دوستی یا محبت<sup>۱</sup> احساس می‌کنند.» از نظر وی «فیلیا» یک مثل<sup>۲</sup> است که در هر دوستی‌ای حضور<sup>۲</sup> دارد و بین عناصر تشکیل دهنده جهان حاکم است (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۳۰). به تعبیر افلاطون، انواع دوستی‌ها در دنیای واقعی در مرتبه‌ای ناقص‌تر و فروتری از ایده دوستی قرار دارند (Phaedo, 74d-e).

بر خلاف افلاطون، «دوستی» نزد ارسطو از جایگاه با اهمیتی برخوردار است. نزد ارسطو دوستی مفهومی اخلاقی، سیاسی و بیناذهنی است. ارسطو خود را محدود به قلمرو بشری می‌کند و معتقد است باید متعلق دوستی را در نظر بگیریم تا از ابهام حالت مجهول «فیلوس» خلاص شویم. او معتقد است که نباید از دوستی اشیاء بی‌جان سخن بگوییم چون آنها نمی‌توانند احساس مشابهی را ابراز کنند و به علاوه ما در آرزوی خیر آنها نیستیم (Price, 1999: 258). به نظر ارسطو دوستی (محبت) در زندگی از سه منبع لذت و فایده و خیر پدید می‌آید. آنگاه که دوست داشتن بخاطر لذت یا فایده باشد، دوستی کاذب برقرار شده است. اما در نوع سوم که اصیل‌ترین نوع دوستی است خیر دوستان به خاطر خود آنها خواسته میشود (NE. 8. B-1156).<sup>(۱)</sup> به نظر ارسطو آنگاه که خیرخواهی دو سویه از طرف مردمان با فضیلت باشد همانا دوستی است (همان: ب - ۱۱۵۵). به گفته وی، تنها دوستی بین مردمان نیک [با فضیلت] است که مصون از خلل است (همان: ب - ۱۱۵۷) و «طبیعی است که این نوع دوستی ثابت و پایدار

1. Philein.

2. Parusia.

است» (همان: ب - ۱۱۵۶). ارسطو دوستی را مشتمل بر توجه و تعلق خاطر دوجانبه‌ای می‌داند که هر دو طرف رابطه به آن واقفند. بنابراین دوستی را نمی‌توان چونان خیرخواهی یک جانبه از سوی خود یا دیگری دانست. دوجانبگی که بیانگر رابطه بینا ذهنی در دوستی است هم مبنای تفاهم و هم متضمن میزانی از برابری بین دوستان است (Dallmayr, 1984:45). این نگرش تعاملی در مفهومی<sup>۱</sup> نهفته است که به معنای تشریک در کار انجام شده و اهداف دنبال شده می‌باشد و مفهوم انتخاب متقابل را بیان می‌کند (EE. 7. 12. 1236b3). با توجه به اینکه در فلسفه سیاسی ارسطو هدف و غایت دولت - شهر<sup>۲</sup> سعادت شهروندان، یعنی زندگی کامل و خودکفائی آنان است، دوستی در نهایت «فضای مشترک» را به دولت شهر<sup>۳</sup> تبدیل می‌کند.<sup>(۲)</sup> بدین معنا، دوستی چونان پیوند اخلاقی است که یک شهر یا نظام عمومی را در بر می‌گیرد و مانع جنگ داخلی و جباریت است (Derrida, 1988: 147-8). به گفته وی، «دوستی برای دولت‌ها بالاترین خیرهاست زیرا آنها را از دسته‌بندی مصون می‌دارد و لذا به قوام مدینه کمک میکند» (EE.2.4-1222b7-9). چنین نقش تعیین کننده‌ای در حیات سیاسی با وساطت تفاهم صورت می‌پذیرد. در واقع تفاهم همانا «دوستی سیاسی» است:

«تفاهم در مدینه آنگاه حاصل می‌آید که شهروندان دربارهٔ 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 علاقهٔ دو طرف یا حتی مورد علاقهٔ تمام اجزاء جامعه باشد. بنابراین، این معنی در مورد مدینه‌ها به خوبی صدق می‌کند که شهروندان تصمیم بگیرند تمام مناصب انتخابی باشد...» (NE.q.6.1167.b)<sup>(۳)</sup>.

1. Antiproharesis.

2. Polis.

3. Polis.



اهمیت عملی دوستی برای ارسطو به «قوام مداین» محدود نمی‌شود، بلکه وی بر خلاف افلاطون که دوستی را خارج از زمره چهار فضیلت می‌دید، آن را بر عدالت هم برمی‌گشود و بین اجتماع<sup>۱</sup> دوستی و عدالت برقرار می‌کند:

«پرسش در باب چگونگی رفتار در قبال یک دوست پرسش 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 مرتبط‌اند مربوط است و یک دوست یک همراه است یا در خانواده خود یا در زندگی خود» (EE. 7.10.1242a19-22).

به عقیده ارسطو آنجا که دوستی برقرار باشد نیازی به عدالت نیست، در حالی که بدون اکتفا به عدالت باز هم احتیاج به دوستی هست. رابطه دوستی با عدالت در حیات مدنی نیز تعیین کننده است، چه «در جباریت دوستی یا ناچیز است یا ناموجود، چه آنجا که حاکم و رعیت چیز مشترکی نداشته باشند، دوستی ندارند و نیز فاقد عدالتند» (NE.8. A- 1160).

در اندیشه سیسرون نیز دوستی جایگاه قابل توجه‌ای دارد. به نظر وی «عشق<sup>۲</sup> آن چیزی است که کلمه دوستی<sup>۳</sup> را در اختیار ما می‌گذارد» و دوستی «اولین انگیزه به سوی توجه متقابل را ارائه می‌کند» (Dallmayr, 1984: 46). سیسرون از طیف دوستی، که از لذت عادی تا ساخته شدن شخصیتها در دوسوی رابطه را شامل می‌شود، سخن می‌گوید. وی آراء ارسطو را برای قانون اساسی جمهوری به کار گرفت و انزواجوئی رواقی را بی‌مسئولیتی و بی‌دردی نامید:

«این حقیقتاً زندگی جباران است آنجا که بی‌شک نه حس بیست‌گانه تعلق خاطر، نه اعتمادی به خیرخواهی دیگری وجود ندارد. هر چه هست عدم اعتماد مداوم و آزرده‌گی است، یعنی جائی برای دوستی نیست. اهمیت اساسی دوستی این است که پائین دست‌تر را

1. koinonia.

2. Amor.

3. Amicitia.

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» (همان).

سیسرون در باب دوستی و نفی انزوا می گوید «چیست این رهائی از دغدغه که از آن سخن گفته می شود؟... اگر ما از دغدغه بگریزیم باید از فضیلت نیز بگریزیم» (Derrida, 1988). مانند ارسطو، سیسرون نیز بین نیکی، فضیلت و دوستی ارتباط وثیقی برقرار می کند و می گوید: «میان خوبان میل به خوبی ناگزیر است. اما همین نوع خصوصیت برای بسیاری قابل امتداد است. چه، فضیلت غیر انسانی، خشن یا خودخواه نیست» (همان: ۵۰).

### دوستی در اندیشه اسلامی

«محبت» یکی از مفاهیم اصلی در آراء سیاسی فارابی است. این مفهوم از یکسو با نظام فکری وی مرتبط است و از سوی دیگر با مفهوم عدالت بطور اخص. فارابی از نظریه ارسطویی در باب دوستی بهره برده است. وی به اهمیت محبت برای نظام سیاسی اجتماعی اشاره کرده و می گوید: «اجزا و مراتب مدینه به واسطه محبت بعضی با بعضی دیگر مرتبط شده اند و پیوند خورده اند و از راه عدالت و اعمال عادلانه محفوظ و باقی می مانند» (فصول مدنی: ۷۰)<sup>(۴)</sup>. فارابی به دو نوع محبت اشاره دارد: «محبت طبعی» و «محبت ارادی». محبت طبعی را می توان 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 بعنوان برترین نوع سامان سیاسی بر نقش محبت تأکید می ورزد. وی عدالت را تابع محبت می داند و تعبیری مشابه ارسطو را ارائه می کند. وی با استفاده از تعبیر «والعدل تابع للمحب» عدالت در مدینه فاضله را تابع محبت می داند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۲۹).

مقوله دوستی در آراء خواجه نصیرالدین طوسی (قرن ۷ هجری) نیز حائز جایگاه برجسته است. تعبیر وی از دوستی علاوه بر اینکه در بردارنده عنصر «نیاز» در تعبیر افلاطونی است مشتمل بر عنصر ارسطویی در باب نسبت دوستی با سیاست نیز هست. وی محبت را از عشق



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 خواستاری خیر دیگری می‌داند و خواجه، عشق - افراط محبت - را طلب خیر در میان جماعت می‌داند. خواجه نصیر، نیاز به یکدیگر را امری گریزناپذیر می‌داند و معتقد است مردم به یکدیگر محتاج‌اند و «کمال و تمام» هر یک به نزدیک بودن با اشخاص دیگر است. از سوی دیگر، از نظر وی، 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، ۱۳۷۷: ۲۲۴).

خواجه نصیر «دوستی» را در مقابل سلطه‌گری نیز می‌گذارد. او در حالی که سلطه‌گری (غلبه) را در راستای فساد و نقصان می‌بیند، دوستی را منشأ قوام و کمال می‌داند: «چنان که محبت مقتضی قوام و کمال است، غلبه مقتضی فساد و نقصان باشد» (همان: ۲۲۵). وی همچنین در توضیح مفهوم محبت، آن را از صداقت عامتر و دارای خصلت جمعی می‌داند: «محبت از صداقت عام‌تر بود؛ چه، محبت میان جماعتی انبوه صورت بندد و صداقت در شمول بدین مرتبه نرسد» (همان).

### دوستی در عصر مدرن

به نظر مک اینتایر مقوله «جماعت سیاسی» به عنوان یک پروژه مشترک برای دوران مدرن، بیگانه است و درکی از آن، آنگونه که ارسطو درباره‌ی polis می‌گوید وجود ندارد، لذا دوستی به یک رابطه‌ی احساسی تنزل پیدا کرده است (White, 1999: 30). بهترین آراء درباره‌ی دوستی در عصر مدرن را می‌توان در اندیشه‌ی مونتینی و کانت یافت. آراء مونتینی در باب دوستی رمانتیک و آراء کانت راسیونالیستی است. هر دو متفکر آن را بر اساس اصالت فردیت

می فهمند.

مونتنی دوستی را چونان «یکی شدن» و نه چونان «رابطه بین افراد» می داند. مونتنی به چهار نوع دوستی، یعنی «طبیعی»، «اجتماعی»، «غریب نوازی» و «ارجمندی» اشاره می کند، اما هیچ یک را به تنهایی و جمعی به عنوان دوستی ناب نمی شناسد. مونتنی علی رغم اذعان به وجه ارتباطی روابط انسانی چنین وجهی را فاقد اهمیت دانسته و به اصالت فردیت تاکید می ورزد. وی معتقد است که اگر چه آدمی حاصل ارتباط<sup>۱</sup> است اما این به خودی خود بی اهمیت است، مثلاً عشق پدر و فرزند یا برادر (Montaigne, 1958:125-127). وی ازدواج را نیز در بدو امر آزادانه اما ادامه آن را همراه با اجبار می بیند. از نظر مونتنی دوستی عمومی (مشترک) را می توان تقسیم کرد. اما دوستی (واقعی) که جان را در بر می گیرد و حاکمیت مطلق بر آن حاکم است قابل تفکیک نخواهد بود (Dallmayr, 1984: 167). به گفته وی، انسان ممکن است کسی را به خاطر زیبایی دوست بدارد، دیگری را به خاطر شوخ طبعی، سومی را برای تساهل، چهارمی را برای ... اما آن دوستی که کل روح را در بر می گیرد و حاکمیت کامل دارد نمی تواند رقیبی بپذیرد. دوستی واقعی غیر قابل تقسیم است. در این نوع دوستی «هر یک خود را چنان به دیگری وا می گذارد که هیچ چیز برای او باقی نمی ماند که به دیگران بدهد» (Montaigne, 1958:163). بنابراین دوستی حالت تجارت یا تبادل یا هیچ چیز مگر خود را، که همان «اختلاط روانهاست، ندارد» (همان).

اما کانت، علی رغم اصیل دانستن فردیت، دیدگاهی متفاوت از مونتنی در باب دوستی دارد. در «متافیزیک اخلاق»، وی به دو نوع وظیفه اخلاقی اشاره می کند. یکی وظیفه نسبت به خود و دوم وظیفه نسبت به دیگری (Kant, 1986:546). وی از عشق و دوستی بعنوان وظایف انسان نسبت به دیگران سخن گفته است. به نظر وی، وظیفه عشق نسبت به دیگری شامل همدلی، حق شناسی و احسان است. به تعبیر کانت، دوستی (در کاملترین شکل آن) همبستگی

1. Commnication.





دو شخص از طریق عشق و احترام متقابل و برابر است (Ibid:584). همچنین، با توجه به اینکه مشارکت و شراکت همدلانه در نیک‌بختی دیگری، آنها را متحد می‌سازد، انسانها وظیفه دوستی دارند. گرچه از این جهت، کانت با ارسطو یکسان می‌اندیشد، اما تفاوت‌های جدی با وی دارد. کانت بر خلاف ارسطو، عشق و عدالت را نه در راستای هم بلکه متفاوت و جدای از یکدیگر می‌بیند. به تعبیر وی، «عشق» و «کار فوق اخلاقی» اجباری نیستند، چون دینی به کسی ندارند و کسی حقی بدان‌ها ندارد. اما، عدالت، نظامی است که حقوق و تعهدات متقابل انسانها نسبت به یکدیگر را تعریف می‌کند. بنابراین آن دوستی که معطوف به غایات دیگری است، اگرچه از عشق سرچشمه گرفته باشد، دوستی پراگماتیک است و خالص و کامل نیست (Ibid:587). بنابراین کانت تعبیر هنجاری ارسطو را در باب دوستی، که از عدالت برتر است، نمی‌پذیرد. همچنین، کانت نگرش رمانتیک مونتینی درباره دوستی را نیز با رویکرد عقلگرایانه مورد نقد قرار می‌دهد. به نظر وی، دوستی که گفته می‌شود به طور خالص و کامل قابل دست‌یابی است [مثل آنچه مونتینی گفته است] رومانس است. در حالی که «دوستی نباید مبتنی بر احساس باشد» بلکه باید تابع قواعد باشد... چون احساس در انتخاب خود، کور است و پس از چندی چون دود به آسمان می‌رود» (همان: ۵۸۶).

### دوستی و اندیشه معاصر

در دوران معاصر متفکران برجسته‌ای همچون آرنست، هابرماس و دریدا هر یک به گونه‌ای خاص به مقوله دوستی توجه کرده‌اند. در این میان آرنست و هابرماس به گونه‌ای برجسته بر وجه بینا ذهنی دوستی تأکید ورزیده‌اند. اما دریدا، تعبیری متفاوت از آن دو دارد. به تعبیری می‌توان گفت که فلسفه سیاسی معاصر در غرب اکنون در هنجاریابی برای زندگی نیک، توجه را به دوستی و نسبت آن با عدالت معطوف کرده است.

مقوله دوستی در آراء آرنست بسیار با اهمیت است. وی از یکسو معتقد است مفهوم دوستی در یونان قدیم برای مقابله با شورش بردگان مطرح شده بود و از سوی دیگر معضل دوران

مدرن را در ذره‌ای شدن آدم و از میان رفتن فضای مشترک زندگی می‌داند. به تعبیر وی، بیگانگی از جهان<sup>۱</sup> به غلبه فردیت گرایی و سوژه محوری مدرن باز می‌گردد. آرنست با توجه به نگرش بیناذهنی در پی پاسخ به پرسش امر سیاسی است. بیناذهنیت در آراء آرنست در چهار مفهوم «عرصه عمومی»، «قدرت ارتباطی»، «کنش» (پراکسیس) و «شهروندی» نمود می‌یابد. عرصه عمومی جایی است که به ما مشترکاً و در تمایز از مکان خصوصی تعلق دارد. قلمرو مشترک عرصه عمومی فضای مابین<sup>۲</sup> است.

احیاء عرصه عمومی که مشارکت افراد در قلمرو مشترک زندگی را ممکن می‌سازد فلسفه سیاسی آرنست را تشکیل می‌دهد. آرنست مقوله شهروندی را در پرتو دوستی و همبستگی تعریف می‌کند. از نظر وی، شهروندی همانا مشارکت در عرصه عمومی است. آرنست مقوله حقوق طبیعی را بعنوان مبنائی برای عرصه عمومی و جایگاه فرد در آن درست نمی‌داند. چه وی عرصه عمومی را یک سازه انسانی<sup>۳</sup> می‌بیند که ویژگی فرهنگی (نه طبیعی، آنگونه که در حقوق طبیعی آمده است) بوده که حاصل زبان و کنش است (و هر دو تعاملی، بیناذهنی و پدیدار شناسانه هستند) (D' Entreves, 1994:140-144).

آرنست روابط احساسی و تعلق خاطر شخصی را فقط در عرصه خصوصی ارزشمند می‌داند، اما آنها را در عرصه عمومی خطرناک می‌شمارد. نکته مهم اینکه در آراء وی جای «تعلق خاطر» در عرصه شخصی را «احترام» و «همبستگی» و «دوستی مدنی» در عرصه عمومی می‌گیرد. هر سه اینها مشورتی و بیطرفانه هستند. آرنست احترام کانتی را به عرصه عمومی وارد کرد. وی به احترام به عنوان نوعی دوستی اشاره می‌کند که به دوستی مدنی ارسطویی شباهت نیست و به معنی آن نوع دوستی است که بدون نزدیکی بوده اما توجه نسبت به شخصی است

1. World Alienation.

2. Inzwischen.

3. Artifact.



از فاصله‌ای دور که جهان‌بین ما قرار داده است. چنین تعبیری از دوستی در ایده کثرت انسانی آرنست نهفته است که در آن «بودن» و «تمایز بودن» در تلازمند. از نظر وی، برابری شرط دستیابی به عرصه عمومی است و تمایز متضمن فردیت افراد است. نزد آرنست دوستی مدنی و همبستگی، پیوندهای حقیقی سیاسی هستند. همبستگی - استقرار یک رابطه متقابل است که مقارن با تشریک کلمات و اعمال است (Dallmayr, 1984: 47).

دوستی به گونه‌ای متفاوت از ارسطو ولی مشابه با تعبیر آرنست در اندیشه هابرماس نیز حائز اهمیت 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 و بعنوان 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 کرده است. در اخلاق متافیزیکی کانت، آزادی و «خودبنیادی» افراد، بیانگر حرمت فرد بوده و بیطرفی قوانین بیانگر اخلاقیات اجتماعی است. اما هابرماس به جای تأکید بر مبانی متافیزیکی اخلاق، تأکید را بر عقلانیت ارتباطی که بر اساس آن هنجارهای اجتماعی (اخلاقیات جمعی) از طریق توافق آزاد، مستدل - معقول و آگاهانه شرکت کنندگان در گفتگو معتبر می‌شوند، گذاشته است. در این چارچوب، «احترام برابر» در توافق منتج از عقلانیت تأمین شده است. در عین حال 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 قایل است (Habermas, 1986:157). این وضعیت از طریق رابطه بین‌ذهنی محقق می‌شود.

## همبستگی، بینادهنیت و فلسفه سیاسی

همبستگی نقطه پیوند فلسفه اجتماعی و فلسفه سیاسی هابرماس است. به نظر وی، در نظامهای اجتماعی غیر-ارتباطی، پول و قدرت اجرائی (مدیریتی) مکانیزمهای سیستماتیک همگرایی اجتماعی هستند که کنشها را نه از طریق مقاصد مشارکت کنندگان، بلکه به طور 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 چونان 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 (همان: ۲۹). از طریق همبستگی، قدرت ارتباطی از مسیر قانونگذاری به قدرت اجرائی تبدیل می‌شود (همان: ۲۹۹).

بدین ترتیب، محتوای اخلاقی زندگی جمعی، استاندارد خود را از یک سواز آرمان‌شهرهای از خود بیگانه نشده زندگی همبسته اجتماعی در افق سیستم‌هایی از این دست می‌گیرد. از سوی دیگر به شیوه جامعه عادل که نهادهای چنان ساخته شده باشند که نزاع‌ها و توقعات را آن گونه نظم ببخشد (قاعده‌مند کنند) که در راستای منافع یکسان همه باشد (همان: ۹۸). از طریق «عمل به خود - مختاری» که ایجاب می‌کند شهروندان از آزادی ارتباطی خود استفاده عمومی ببرند، قانون، نیروی اجتماعی خود را از منابع همبستگی اجتماعی کسب می‌کند. همبستگی محور فلسفه بینادهنی است که هابرماس در مقابل نظریه‌های لیبرال و جمهوریتهی شهروندی مطرح می‌کند. این دو نظریه از حل نزاع بین خودبنیادی خصوصی و عمومی ناتوان بوده‌اند. یا حقوق فردی اولویت داشته‌است (لیبرالیسم کانت) یا خودمختاری عمومی (روسو و جمهوریته). هر دوی این دیدگاهها مبتنی بر مقوله سوژه<sup>۱</sup> فردی یا جمعی هستند. در نظریه لیبرالی آزادی، حق منفی مبناست و به حمایت دولت برای بهره‌گیری از حقوق فردی نیاز

1. Subjectivity.

هست. در نظریه جمهوری، حقوق مدنی و حقوق مشارکت و ارتباط حقوق مثبت هستند. آنها ضامن مشارکت در یک عمل مشترک هستند که از طریق آن شهروندان می‌توانند آنچه را می‌خواهند، باشند. یعنی عاملان<sup>۱</sup> خود بنیاد سیاسی یک جماعتی، از افراد آزاد و برابراند (همان: ۲۷۰). اما در اندیشه سیاسی مبتنی بر مقوله بیناذهنیت که در تعابیر ارتباطی - عقلانی بروز می‌کند می‌توان اولویت همزمان حق خصوصی و عمومی را بفهمیم. در این ارتباط هابر ماس مفهوم خود بنیادی عمومی<sup>۲</sup> را به عنوان یک شبکه متنوع سامان ارتباطی برای شکل‌گیری گفتگویی نظر و اراده عمومی مطرح می‌کند. به نظر وی مشروعیت دمکراتیک تنها با قانون حاصل از رأی اکثریت سنجش نمی‌شود بلکه از طریق کیفیت گفتگویی فرآیند کامل مشورت<sup>۳</sup> حاصل می‌آید که از سطح غیر رسمی تا نهادهای ساختاری، یک معنای اعتبار و همبستگی را در اجتماع قانونی<sup>۴</sup> حفظ می‌کند. فقط آنها اجازه می‌دهند قانون نه بر اساس نیاز به کنترل - توسط «قدرت اجرائی» بلکه بر طبق نیازهای برخاسته از دنیای زندگی بازیگران که در قدرت ارتباطی (آرنتی) بیان شده تدوین شده است. در چنین وضعیتی «معنای بین ذهنی، نظامی از حقوق است که شهروندان متقابلاً برای یکدیگر قائلند. از نقطه نظر گفتگویی، پذیرش<sup>۵</sup> متقابل حقوق و وظائف مبتنی است بر روابط متقارن «اذعان»<sup>۶</sup> (همان: ۲۷۱).

در این ارتباط، هابرماس ابتدا در تمایز از بعد احساس در تعامل بر بعد شناختی<sup>۷</sup> آن تأکید داشت، اما نهایتاً مفهوم همبستگی را بعنوان آن نوع رابطه‌ای که هر دو وجه را دارد مطرح کرد. یعنی هم وجه قانون عام بعنوان مبنای عدالت - یعنی برخورد یکسان با همگان - و هم

1. Authors.

2. Public Autonomy.

3. Deblirtation.

4. Rechtsgemeinschaft.

5. Observance.

6. Recognition.

7. Cognitive.

وجه توجه خاص (Care) به موارد عینی و مصداقی «دیگری». در مجادلات مربوط به این دو وجه در بنیاد‌هنیت همیشه این نگرانی از طرف راسیونالیست‌ها مطرح شده که ممکن است بعد احساسی در فرآیند هنجار‌گزینی غالب بشود (White, 1999:304). البته وجوه بنیاد‌هنیت یک طیف را می‌سازد که می‌توان یک سوی آنرا احساس صرف نسبت به دیگری دانست و از سوی دیگر شناخت عقلانی و رابطه مجادله‌ای - گفتگوئی در فرآیند حمایت از داعیه‌ها و نهایت امر دستیابی به وفاق فرض کرد. از نظر هابرماس مفروضات ارتباطی گفتگو، شامل نقطه نظر «دلسوزی» نمی‌شوند اما در برگیرنده اصل مرتبطی با دغدغه<sup>۱</sup> هستند که در آن به «رفاه هم‌نوع<sup>۲</sup> توجه می‌شود». در این ارتباط وی به مفهوم «توجه»<sup>۳</sup> اشاره می‌کند. بدین معنا، همبستگی همانا دیگری عدالت است چون با آن همه افراد (سوژه‌ها) بطور متقابل به رفاه دیگری که با او چنان موجودات برابر شکل ارتباطی زندگی را شریک هستند توجه می‌کنند (Ibid:317). بنابراین، همبستگی بعنوان برخورد یکسان با همه، هم عام و هم خاص است. نهادهای قانون مدرن، مثل حقوق بنیادی و قانون اساسی، وسیله‌ای است که از طریق آن بازیگران می‌توانند، به شکل جدید تاریخی، یک تعبیر جمعی از «اعتبار» و «همبستگی» که با نهادهای سنتی قابل تحصیل نیستند حفظ کنند.

بر خلاف آرنست و هابرماس، دریدا با دغدغه‌ای غیرمتعارف به مقوله دوستی می‌نگرد. نگرش دریدا: «اعتراضی است نسبت به متافیزیک مدرن که کل جهان را چنان هدف پروژه‌ای در راستای تکاثر سرمایه و صنعت بر ساخته است، پروژه‌ای که سوژه فردی و جمعی را به تصاحب در آورده است» (Deutscher, 2000:23).

بیشینه این رویکرد در نقد نیچه به تلازم عشق و تملک در عصر مدرن نهفته است که بر آن

1. Care.

2. Fellow man.

3. Anteilnahme.



است «عشق می خواهد که تصاحب کند، تصاحب کردن را می خواهد. او خود تصاحب است» (Ibid).

بر اساس نظر دریدا، دو گسست در تاریخ دوستی حادث شده است. یکی در پایان دوران یونانی - رومی، یعنی دورانی که متقابل بودن، هم‌رایی<sup>۱</sup>، ذات‌گرایی<sup>۲</sup>، حد‌گرا<sup>۳</sup> و هم‌سازی سیاسی ارزش داشت. گسست پسا کلاسیک توسط مونتئی نشان داده شد و متقابل بودن را می‌گسلد و نامتوازی<sup>۴</sup> و بی‌نهایت را مطرح می‌کند. دریدا در پاسخ به این که آیا این نگرش یهودی - مسیحی است می‌گوید که قطعاً غیر سیاسی کردن الگوی یونانی است. گسست دوم توسط نیچه و بلونچه انجام گرفت و تاریخ مندی و نمونه بودن<sup>۵</sup> نفی شدند. دریدا می‌گوید که «دوست را با نامی خطاب می‌کنند که دیگر از آن هم‌سایه و یا حتی یک انسان نیست». به گفته وی، «کیستی» دوست اکنون به سوی فاصله‌ای فراتر از تعینات می‌رود. در «آنی بودن بی‌نهایت» از «علاقه دانش، علم، حقیقت، قرابت، حتی زندگی و حتی خاطره زندگی فراتر می‌رود». بلونچه می‌گوید دوستی در برگیرنده اذعان به غریبگی مشترکی است که به ما اجازه نمی‌دهد درباره دوستانمان سخن بگوییم، بلکه فقط با آنها سخن می‌گوییم. آنها حتی در لحظات بیشترین آشنائی، فاصله بی‌نهایت خود را حفظ می‌کنند.

دریدا پرسش ارسطویی «چه هست»<sup>۶</sup> را - که در زمانه ما توسط هایدگر به جد مطرح شده - مطرح می‌کند. وی ارتباط یا تشابهی بین پرسش کردن بنیادین فلسفه - که خود همان عشق به حکمت<sup>۷</sup> است - از یکسو و دوستی از سوی دیگر برقرار می‌کند<sup>(۵)</sup>:

1. Homologic.
2. Immanentist.
3. Finitist.
4. Heterology.
5. Exemplarity.
6. Ti estin.
7. Philen to sophen.

«خود امکان پرسش در شکل «چه هست» به نظر می‌رسد که همیشه این دوستی (فلسفه) را ماقبل از دوستی‌ها مفروض دارد. این تأیید پیشینی بودن با هم بودن در سخن است» (Dallmayr, 1984:152).

اما دریدا بر خلاف سنت فلسفی افلاطون، ارسطو، سیسرون، کانت، هگل که در آن بین دوستی با فضیلت و عدالت و با عقل اخلاقی و سیاسی پیوند خورده، می‌اندیشد. وی تأکید را بر جدائی و انفصال می‌گذارد و نیز بر «خشونت عجیب (غریب)» که در روابط انسانی (یا روابط غیر انسانی) نهفته است اشاره دارد. وی «دوست» را نهایتاً به شخصیتی اطلاق می‌کند که شاید دیگر همانا انسان نباشد. دریدا با بهره‌گیری از تعالیم نیچه بر ناممکن بودن ارتباط بین خود و دیگری تأکید می‌ورزد و در مخالفت با توازن فضیلت در دوستی کامل ارسطو می‌نویسد: چگونه ما می‌توانیم این حکم اولیه را یعنی دوستی ابتدایی را با آنچه که در ضرورت یکجانبه بودن یک دوستاری<sup>۱</sup> نامتوازن و قانون زشت اما صالح<sup>۲</sup> جدائی حضور از حاضر، سازگار سازیم (همان). بر این اساس دریدا بدیلی برای آرمان آتونومی ارائه می‌دهد. به نظر وی هیچ آتونومی کاملی برای خود یا از دیگری وجود ندارد. از نظر دریدا امکان یک نگرش سیاسی و اخلاقی درست فقط آنگاه آغاز می‌شود که ما اذعان کنیم هرگز «خودمان» نیستیم و یک «خود» هرگز در خود و یکسان با خود نیست (سیاست تمایز و سیاست دوستی). دوستی می‌تواند توسط نیچه بعنوان یک تمایز تعریف شود. اما به تعبیر دریدا «دوست» نیچه همیشه یک برادر است. برای دریدا در بحث دوستی پرسش غیریت<sup>۳</sup> و وجود دیگری تعیین کننده است. وی از دیگری چونان ضروری و ناممکن یاد می‌کند و امکان بیشترین تفاوت در بالاترین قرابت را مطرح می‌کند. به گفته وی وقتی ما با دیگری سخن می‌گوئیم و مواجه

1. Philien.

2. Righteous.

3. Otherness.



می‌شویم، در هر سطحی از مذاکره سیاسی تا مواجهه عادی<sup>۱</sup> از پیش امکان ارتباط و گردآمدن را مفروض داشته‌ایم. اما باید ناممکنی هر دو را نیز فرض کنیم. دریدا به آن نوع دوستی اشاره دارد که فاقد «قربان»، «حضور» و لذا فاقد «شباهت»، «جاذبه» باشد. تا آنجا که بتوان از مفهوم دوستی برای تعبیر دریدا استفاده کرد می‌توان آن را «دوستان تنهایی» نامید، آنها که «آنچه نمی‌توان در آن شریک شد»، یعنی تنهایی را دارند. اینان چون قابل مقایسه نیستند و میزان مشترکی ندارند تنه‌ایند. یا به گفته نیچه «دوستان خوب تنه‌ایند» لذا این دوستان جدای از هم منزوی و منفردند. اگرچه هر یک در گوشه‌ای در سکوت خویش با هم ساکتند. (ibid:162) لذا دریدا به «سیاست دیگری» اشاره دارد و بر این اساس با طرح «عدالت نو»، به تصور کردن یک برابری فراسوی «تناسب» و «تصاحب» دعوت می‌کند (Ibid:164).

دریدا در ارتباط با «جماعت بدون اجتماع»<sup>۲</sup> به مقوله «اجتماع مدیریت نشده»<sup>۳</sup> که توسط موریس بلونچت و ژان لوک نانسو مطرح شده است اشاره دارد. وی به «جماعت دوستان منزوی» اشاره می‌کند و خطای سنت فکری غرب در رابطه با نسبت مشترک و جماعت تأکید می‌کند و مفهوم اجتماع اتکایی<sup>۴</sup> را مطرح می‌کند، یعنی شبکه‌ای از جماعت، کسانی که در جدائی دوست می‌ورزند. در این حالت گسستی در دو جانبه بودن ایجاد می‌شود (Ibid).

دریدا ارسطو را به خاطر مطرح کردن دوستی خواص<sup>۵</sup> چونان نوعی از الیگارشسی ترجیحی نقد می‌کند. (همان) وی مفهوم دوستی را در پیروی از لونیاس مطرح کرده و بر خلاف اصول عام هابرماس، تأکید را بر خاص بودن دیگری گذاشته است. وی مواجهه با دیگری را همانا الزام برای «دغدغه او را داشتن» می‌داند. مواجهه بیناذهنی برای لونیاس، بطور ساختاری به

1. Quotidian.

2. Community without community.

3. Inoperant unmanaged community.

4. Qanchoritic community.

5. Oligophilia.

تجربه، یعنی به مسئولی اخلاقی که کار بی‌پایان عدالت‌ورزی نسبت به خاص بودن<sup>۱</sup> شخص دیگر با دلسوزی همیشگی، مقید است (White, 1999:313).

دریدا الزام نامتقارن<sup>۲</sup> برای ارائه نامحدود دلسوزی<sup>۳</sup> و کمک به انسان در نیاز فردی او را یک اصل محوری اخلاق می‌داند (Ibid:374). برای وی برخورد یکسان و دلسوزی دو منشأ متفاوت در جهت‌گیری اخلاقی است. قانون یک حوزه هنجاری با ایده برخورد یکسان است اما در دلسوزی شخص خاص است (Ibid). وی با اشاره به «سیاست ارتباط» می‌پرسد که ما چگونه می‌توانیم برای ناممکنی آشتی مسئول باشیم و یک سیاست مسئول را در قلب این اذعان مورد مذاکره قرار دهیم. ناممکنی آشتی به این معنا که سیاست آشتی کنار گذاشته شود نیست. برای دریدا ما همیشه در تلاش برای آشتی با دیگری هستیم، یعنی نیاز و ناگزیری که با ناممکن خود نفی نمی‌شود. به عبارت دیگر دشمنان در یک بن‌بست زندگی می‌کنند که در آن دلسوزی<sup>۴</sup> متقابل برای ناتوانی در آشتی کردن است (Deutscher & Badhwar, 1992:31).

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 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 مبتنی بر احترام متقابل و آمادگی برای اجازه‌ی بودن با همدیگر در عرصه عمومی است، به معنی قرابت شخصی نیست (Dallmayr, 1984:146).

به تعبیر دالمایر، در طی یک دوران تاریخی چند قرنه، «خود» به تدریج از «دیگر خودها» فاصله گرفت، فرآیندی که نتیجه آن به خفای رفتن مفاهیم باستان همچون homonoia (هم

1. Particularity.
2. Asymmetrical.
3. Care.
4. Compassion.



رای بودن)<sup>۱</sup> بوده است. به عقیده وی چندین عامل در این فرآیند مؤثر بوده‌اند. مسیحیت جهت‌گیری جدیدی را - یعنی توجه به رابطه بین انسان و خداوند را ولو به قیمت پیوندهای بین انسانی - وارد زندگی کرد. فلسفه مدرن توسط دکارت یک خود<sup>۲</sup> متفکر را چونان مبنای قطعیت درونی خویش برپا کرد. مبنائی که از جهان بیرون که شامل طبیعت و دیگر خودها بود، جدا نمود. نظریه لیبرال از هابز 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 داشته‌اند. حتی کانت شریف‌ترین فیلسوف لیبرال هم روابط بین افراد، از جمله دوستی را به کنار نهاد و قواعد عام عدالت و ضرورت احترام عقلانی را جانشین آنها کرد (Ibid).

از نظر دالمایر، ارسطو یک رابطه امتداد افقی را برای دوستی در قلمرو اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته است. لذا ارسطو 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: 1160a22, 1171a17).

دالمایر دوستی را در قالب احترام متقابل، به خصوص احترام به تفاوت می‌داند و به مبارزه برای شناخت و احترام متقابل در «خدا یگان و بنده» هگل اشاره می‌کند (Dallmayr, 1984:43). وی همچنین به آراء اکشات اشاره می‌کند و بر خلاف وی که دوستی را نوعی محافظه‌کاری و در ترجیح آشنا به ناآشنا و تجربه شده به تجربه نشده می‌داند؛ او دوستی را علاوه بر لذت آشنائی، گشودگی نسبت به ناآشنا و حتی آمادگی برای ریسک خود می‌داند (Ibid:43). همچنین، بر خلاف ادعای دریدا که دوستی را معطوف به خود می‌داند، دالمایر معتقد است که دوستی در شکل کلاسیک آن خصلت فراتر از خود رفتن است. این خصلتی است که در «دوست داشتن دیگری به خاطر خود او نهفته است (همان: ۱۶۰).

1. Commonion - Consensio.

2. Ego.

## نتیجه: دوستی چنان دنیای سوم

دوستی وضعیتی است متعلق به روابط بین انسانها در زندگی عمومی؛ جغرافیای دوستی نه قلمرو «من» است و نه حوزه «دیگری» بلکه دنیای مابین ایندواست. این «جهان» در عین این که نه متعلق به «من» است نه به «دیگری»، بدون حضور هیچکدام وجود ندارد. «دوستی» عالم حضور مشترک «من» و «دیگری» است که از عالم هر دو متفاوت است. بدین معنا، دوستی یک جهان سوم است. این «جهان سوم» تا آنجا که با «غیریت» امتزاج روحی می‌یابد امتداد «خودیت» است. در جهان سوم دوستی، «خود» با «دیگری» درجه‌ای از پیوند را تجربه می‌کند که فراتر از تعامل کارکردی یا فایده‌گرایانه است. در این جغرافیای وجودی، خیرخواهی<sup>۱</sup> یک خصلت وجودی است لذا در آن جایی برای بازی قدرت و غلبه‌ورزی باقی نمی‌ماند. "جهان سوم دوستی"، جغرافیای «نیاز» و «لطف» بدون مرزبندی‌های عقل ابزاری محاسبه‌گر، اراده خود محور و ضرورت‌های آنی است.

## پی‌نوشت

(۱) از NE برای Nicomachean Ethics و از EE برای Eudemian Ethics استفاده شده است. عنوان دوم تدوینی است از اخلاق ارسطو توسط شاگردش Eudemos که با کتاب نیکوماخوس تفاوتی دارد.

(۲) «روشن است که یک polis صرف یک جامعه، داشتن یک فضای مشترک که برای ممانعت از جرم متقابل و یا تبادل ایجاد شده باشد نیست. اینها شرایطی هستند که بدون آنها یک دولت - شهر نمی‌تواند وجود داشته باشد، اما همه آنها با هم یک دولت - شهر را که تجمع خانواده‌ها و جمع آنها در سلامتی، برای یک زندگی کامل و خودکفا را نمی‌سازند. چنین جمعیتی تنها می‌تواند میان آنهایی که در یک مکان زندگی می‌کنند و با هم ازدواج می‌کنند مستقر شود.

1. Eunoia - cura.



بنابراین در آنها ارتباطات خانوادگی، برادری و ایثار عام، سرگرمی است که آنها را به یکدیگر نزدیک می‌کنند. اما اینها با دوستی ایجاد می‌شوند. غایت دولت - شهر زندگی نیک است و اینها ابزار آن هستند» (NE 1280b31).

(۳) تفاهم عبارت از این نیست که هر یک از دو طرف در فکر واحدی، مثلاً (در ریاست خود) بیندیشد، بلکه در تفاهم (توافق) باید در یک چیز و یا یک وسیله بیندیشد، چنانکه فی‌المثل، ملت و طبقات حاکم، با هم تفاهم کنند که قدرت را در طبقه اشراف استقرار بخشند، زیرا فقط دوستی ضروری‌ترین امور برای زندگی است، زیرا هیچکس بدون داشتن دوستان نمی‌تواند خوب زندگی کند (۱۰۸. الف - ۱۱۵۵).

(۴) اجزا مدینه و مراتب اجزایها یا تلف بعضها مع بعض و ترتبط بالمحب و تماسک و بقی محفوظ بالعدل. در فصول مدنی. ص ۷۰. نگاه کنید به اندیشه سیاسی فارابی، محسن مهاجر نیا.

(۵) البته هایدگر در بطن sophen هم دوستی را می‌بیند. نگاه کنید به Was ist das die

Philosophie



خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۷) اخلاق ناصری انتشارات قدیانی، تهران  
 گاتری، دبلیو کی، سی (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان، قوام صفری، تهران  
 مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰) اندیشه سیاسی فارابی، بوستان کتاب، قم

Aristotle (1984) *Nicomachean Ethics*, trans, Hippocrates G, Apostle, The Peripatetic Press, Grinnel

\_\_\_\_\_ (1958) *Eudemian Ethics*, In *The Ethics of Aristotle*, Tr by J, A. K. Thomson, Penguin, Baltimore

Badhwar N. K "Friendship, Justice and Supererogation", *American Philosophical Quarterly*, Vol 22. No.2. April 1985

Dallmayr, Fred (1984) *Polis and Praxis* MIT Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_ (2001) *Achieving Our World*, Rowman & Littlefield, New York

Derida, Jacque (1988) *The Politics of Friendship*, *Journal of Philosophy*

D' Entreves, P (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London

Deutscher, P. "Pardon: Sara Kofman and J. Derida", *Journal of British Society for Phenomenology*, Vol. 31. No. 1. January 2000

Dostal, Robert "Friendship and Politics: Heidegger's Failing", *Political Theory* vol 20 No 3 Aug 1992

Habermas, Jurgen (1982) *Between Facts and Norms*, Polity Press, London

Kant, E. (1986) *Practical Philosophy*, Tran, Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge

Montaigne M. D (1958) *Essays*, Trans, J. M Cohen, Penguin

Nakamura H. (1986) *Comparative History of Ideas*. KPI. New York.

Plato (1980) *Collected Dialogues*. Princeton University Press. New Jersey.

Price, A. W. "Friendship and Politics", *Tijdschrift voor Filosofie*, 61/1999.

White, Richard "Friendship Ancient and Modern", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXIX, No 1 Issue No, 153 (March 1999).