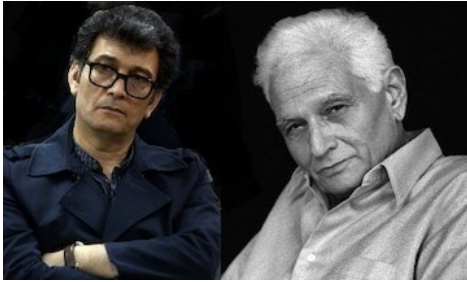


مقدمه‌ای بر سرگذشت فلسفی مفهوم «دوستی» و نگاهی به کتابی از دریدا/ حسین مصباحیان؛

در پی دوستی‌های ناممکن!



farhangemrooz.com/d/2016/08/22/4/14458.jpg

در مورد سرگذشت فلسفی مفهوم مشخص دوستی باید گفت که گرچه فلاسفه، عمدتاً، به نحوی باورنکردنی نسبت به مساله «دوستی» ساکت بوده‌اند، از دریدا اما، می‌توان آموخت که علاوه بر شاهراه‌ها و دروازه‌هایی مانند حزب و جامعه مدنی و حقوق بشر و رفوم و انقلاب که همه روزه کثیری از مردم در آن عبور و مرور و از آن ورود و خروج می‌کنند، راه‌های باریک خاکی ناشناخته و درهای تنگ چوبی فراموش شده‌ای هم برای ورود به عرصه سیاست وجود دارند، که دوستی یکی از آنها است.

فرهنگ امروز / حسین مصباحیان:

«آی دوستان من، دوست وجود ندارد.» - منسوب به ارسطو

«شاید ساعت شادی نیز روزی فرا رسد که هرکس بگوید: فرزانه‌ی میران فریاد می‌زد؛ دوستان، دوستانی وجود ندارند! من، دیوانه‌ی زنده! فریاد می‌کنم دشمنان، دشمنانی وجود ندارند.» - نیچه

«قادر بودن برای عزیز داشتن آنچه که در دوست می‌تواند او را روزی به دشمن بدل کند، نشانه‌ای از آزادی است. خود آزادی است.» - دریدا

چند سال پیش از این، در پی حادثه‌ای مؤثر و مرتبط با مساله‌ی دوست و معنای دوستی، پرسشی فلسفی از مفهوم «دوستی» چنان اهمیت پیدا کرد که می‌رفت تا به نحوی مرتبط با بی‌ربط، در صدر سؤال‌هایی پیرامون مدرنیته و هرمنوتیک، اسلام سیاسی و الهیات مسیحی، و حقوق بشر و سیاست راه‌بخی!- که برای گفتگو با دو متفکر تنظیم شده بود، قرار گیرد. یکی اما نسبت به موضوع بیگانه و بی‌علاقه تشخیص داده شد و دیگری، چنان در آمیخته به موضوع و نزدیک به آتش که روی‌رویی با او محال می‌نمود. هراس از شخصی تلقی شدن مساله‌ای که دیگر شخصیت‌اش را از دست داده بود نیز، بر تردیدها می‌افزود و مانع طرح درست مسائل یا دل‌نگران‌شدن نزدیک و همدلانه‌ی آن می‌شد. حسی غریب اما همچنان می‌گفت برای ورود به هر میدانی، نخست از این در - تنگ، از در دوستی وارد باید شد. برای شرکت در هر کارزاری، نخست باید از این کارزار، کارزار برای دوستی، سرفراز بیرون آمد و برای وجودی کردن هر عشق کلی و کلانی (عشق به انسان و جماعت و وطن و...)، نخست باید عشق به دوست فردی را که بنا به تعریف، بیشتر از کلیات شاید در تو حضور دارد، به سینه کشید و از طریق گسترش آن راهی به سوی کلیات گشود.

نوشته‌ی حاضر با این‌همه، گرچه از چنین زمینه‌ها و تجربه‌هایی مایه گرفته است، اما نگارنده‌ی آن هنوز در عالم نظر، فرصت آن را نیافته و آمادگی آن را پیدا نکرده است که خود به طور مستقیم و بی‌واسطه وارد ماجرا شود و فهم خود را از مفاهیم متناقض یا متناقض‌نمای دوستی/دشمنی، دوست/دشمن و خود/دیگری، با خود و با دیگران به گفتگو بگذارد. پس برای گشودن این باب پای یک فیلسوف را، که هم امروز درگذشت (۸ اکتبر ۲۰۰۴) و از قضا، «مرگ را سپاس [می‌گفت] که می‌تواند «دوستی» را اعلام کند»، به میان کشیده است تا از او بپرسد: «دوست کیست؟ دشمن کیست؟ من کیستم؟ دوست؟ دشمن؟ هردو؟» پاسخ‌های او را - در حدی را - هم که در واقع پرسش‌های دیگری است، محدود کرده است به آنچه که او در کتاب «سیاست‌های دوستی» گفته است، آن‌هم نه همه‌ی پاسخ‌ها یا پرسش‌ها و مباحث او را، که فقط نکات و اشاراتی را که می‌توانند ارجاعاتی به برخی سرفصل‌های مهم تاریخی در مطالعه‌ی فلسفی دوستی به حساب آیند. با این تأکید، مؤکد اما، که همین گزارش مختصر نیز خالی از نقص و اشتباه نیست، امری که در بازبینی‌های بعدی باید به رفع آن‌ها همت گماشت.

درباره‌ی دریدا، به عنوان پدر فلسفه‌ی «ساخت‌گشا» - فلسفه‌ای که از نظر او آمده است تا در مقابل «تعاریف ماهیت‌گرایانه» و «توهمات سلطه یافته‌ی متافیزیک غربی» بایستد - زیاد سخن گفته‌اند و بیشتر نیز می‌توان گفت. دو مطلب اما در میان گفته‌شده‌ها شایسته‌ی تأمل و تأکید است: نخست توصیفی است که ریچارد رورتی، با اشاره به سقراط، از موضوع فلسفه‌ی وظیفه‌ی فلاسفه و وظیفه‌شناسی دریدا به دست می‌دهد و دیگری توضیحی است که خود دریدا در مقابل بدفهمی‌های مشهور درباره‌ی خود ارائه می‌کند، توضیحی که تفسیر نسبی‌گرایی او را به روش‌های دل‌خواه غیرممکن می‌سازد. رورتی با وجود این‌که مشابهتی بین رویکرد خود و دریدا نمی‌بیند و تأثیرپذیری از او را انکار می‌کند، می‌نویسد: «در بین همه‌ی فیلسوفان روزگار ما، دریدا تأثیرگذارترین فیلسوفی است که در جهت آنچه سقراط آرزو می‌کرد که فلاسفه انجام دهند، حرکت کرده است: به پرسش کشیدن پیش‌فرض‌هایی که هرگز مورد تردید واقع نشده‌اند؛ درهم شکستن آنچه که همگان بر آن اتفاق نظر دارند؛ و طرح مسائلی که هرگز قبلاً مورد بحث قرار نگرفته‌اند.» همین رویکرد ظاهراً سبب شده است که گروهی از منتقدان دریدا به غلط تصور کنند که او به حقیقت و معنای هیچ چیزی باور نداشته است. دریدا خود می‌گوید که مشهورترین بدفهمی درباره‌ی او این است که او نیوپلیست (پوچ‌گرا) شکاکی است که به هیچ چیز اعتقاد ندارد و فکر می‌کند که متن هم معنا ندارد. او با اعتراض، این برداشت را احمقانه و آشکارا نادرست می‌داند و می‌افزاید که به چالش کشیدن این باور «که زبان نمی‌تواند ایده‌ها را بدون تغییر آن‌ها بیان کند»، به طور منطقی نمی‌تواند به بی‌معنایی ایده‌ها تعبیر شود. شاید به خاطر همین بدفهمی‌ها بود که دریدا هشیارانه از توده‌های شدن و ظاهر شدن جلوی دوربین پرهیز می‌کرد. او در بین سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۷۹، تقاضا کرده بود که هیچ چیز خصوصی در روزنامه‌ها درباره‌ی او منتشر نشود، به جز مطالبی که خود او نوشته است و یا مطالب تخصصی‌ای که منتقدین آثار او نوشته‌اند. بعدها اما کمتر در مقابل درخواست‌های مصاحبه مقاومت کرد و در سال ۲۰۰۲ در یک فیلم مستند که درباره‌ی زندگی‌اش ساخته شد، ظاهر شد.

دریدا، مقالات زیاد و حدود پنجاه کتاب نوشته است که برخی از آن‌ها به بیست و دو زبان برگردانده شده است. اساس کتاب «سیاست‌های دوستی» او که موضوع این نوشته است، سمینارهایی است که در پاریس سال‌های ۸۹-۱۹۸۸، یعنی هم‌زمان با فروپاشی بلوک شرق برگزار شد. این کتاب که ترجمه‌ی انگلیسی آن مورد استناد این نوشته است، تنها کتاب دریدا است که واژه «سیاست» در عنوان آن به کار رفته است. تا قبل از این کتاب و کتاب «اشباح مارکس»، دریدا عمدتاً فیلسوفی تلقی می‌شد که به مسائل سیاسی روزگار ما بی‌اعتنا است. اما انتشار این دو اثر و به ویژه «سیاست‌های دوستی»، عده‌ای را شگفت‌زده و بسیاری را برسر شوق آورد. دریدا خود اما نه شگفت‌زده است و نه نوزده، چرا که انتشار این کتاب را نه پاسخی به اعتراضات و تقاضاهایی که برای سالیان متعددی جهت حضور فکری در حوزه‌ی سیاست با آن مواجه بوده است، می‌داند و نه شرح موشکافانه‌ی یک تئوری سیاسی جدید یا یک «سیاست شالوده شکنانه». بلکه برای او، این کتاب و کتاب «اشباح مارکس»، آثاری غیرانتزاعی و بیانگر تعهد فردی او نسبت به امر سیاست و بنابر این آثاری انضمامی هستند. اشباح مارکس به طور مثال، که در آن لیبرالیسم اقتصادی به نقد کشیده می‌شود و تحلیل مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری هنوز معتبر شمرده می‌شود، آن‌چنان‌که دریدا می‌گوید: «قبل از این‌که یک متن درباره‌ی تئوری مارکس یا میراث مارکس باشد، یک تعهد فردی است که در لحظه‌ای معین، در شکلی معین و با یک حس فردی نوشته شده است». دریدا گرچه تئوری سیاسی را ضروری می‌داند اما سعی می‌کند «این ضرورت را با چیزهایی که در دوستی و در بیگانگانواری وجود دارند و بنا به دلایل ساختاری، نمی‌توانند موضوع معرفت یا یک تئوری باشند، پیوند زند.»

بر اساس چنین چشم‌انداز، رویا و امید است که دریدا، با پایگاه قرار دادن افکار دوستانش، لویئاس و موريس بلانشو، دوستانی که به ظاهر وجود داشته‌اند، تاریخ فلسفه دوستی را از افلاطون و ارسطو تا مسیحیت و روشنگری، تا نیچه و کارل اشمیت، تا فروید و معاصرین پی می‌گیرد. تاریخی که با وجود همه تفاوت‌ها و پستی و بلندی‌هایش، با تاریخ مفهوم «برادری» عجین شده است. او، از طریق این مطالعه، تلاش می‌کند تا به آشکار ساختن آنچه در پشت دوگانه‌های سرگیجه آور دوست/دشمن، دوستی/دشمنی و خود/دیگری وجود دارد بپردازد و درک جدیدی از دوستی ارائه دهد. با آموختن از لویئاس که اخلاق اولین فلسفه است، دریدا تلاش می‌کند که نشان دهد دوستی، هر دو رابطه یعنی نزدیکی و دوری، به هم پیوستگی و جدایی را دربرمی‌گیرد. با ارجاع به فروید و ایده‌ی «رویای برادران» برای فروشکستن پدرسالاری و آرزوی مرگ پدر جهت خلاصی از اقتدار او، اهمیت تفاوت را نشان می‌دهد. چرا که فروید می‌گوید اشتراک برادران در مخالفت با اقتدار پدر، آنان را در توطئه چینی برای مرگ پدر و رهاشدن از اقتدار او، به وحدت می‌رساند. ولی دریدا می‌گوید که فروید از واقعیتی به نام تفاوت برادران غفلت می‌کند. تعیین هویت یا شناسایی مفهوم «دشمنی» که همواره در فلسفه در مقابل «دوستی» قرار داشته است، یکی دیگر از موضوعات مهم کتاب سیاست‌های دوستی است که دریدا آن را به نحوی سیستماتیک در آثار کارل اشمیت پی‌گیری می‌کند. او، ضمن تحلیل تعهد اشمیت به نازیسم و ناسیونال سوسیالیسم، می‌گوید که اشمیت که «جمهوری» افلاطون را خوانده بود، می‌دانست که تصمیم در سیاست از لحظه‌ی تشخیص دشمن آغاز می‌شود و تنها با چنین تشخیصی است که امکان واقعی کشتن دشمن وجود دارد. اما با این‌همه، دریدا تلاش می‌کند تا نشان دهد که حتی اشمیت نیز سیاست را با شناسایی دوست آغاز می‌کند و نه دشمن.

کتاب سیاست‌های دوستی، همچنان‌که گفته‌اند، به رغم زبان مصنوع و متکلفش، که هر دو گروه علاقه‌مند و بی‌علاقه به دریدا را رنج خواهد داد، اثری انگیزاننده است. «و یا همچنان‌که گفته‌اند، به نظر می‌رسد که «خوانندگان آشنا» با سبک دریدا، از سبک شاعرانه‌ی این کتاب، با وجود نثر دشوارش، لذت می‌برند. اما برای آن‌ها که با سبک نویسندگی و فلسفه‌ی دریدا آشنا نیستند، خواندن این کتاب ممکن است امری طاقت‌فرسا باشد. مهم‌ترین نکته‌ی مثبت کتاب ولی، صرف نظر از سبک نگارش آن، همان چیزی است که «ساخت گشائی، متفاوت‌یک حضور» دریدا را ساخته است و آن این که ما از آنچه که حضور دارد ناراضی هستیم ولی آنچه حاضر است را وادار می‌کنیم که خود را مهبای آینده سازد؛ که خود را نسبت به امکان وجود آنچه که موجود نیست، باز نگاه دارد. و همین دریدا را به این نتیجه می‌رساند که آینده‌ی سیاسی، آینده‌ی دوستان می‌شود، چیزی که می‌توان آن را کشف یک دوستی ریشه‌ای، کشف یک روش جدید نگاه به سیاست و کشف یک دموکراسی عمیق‌تر و همه‌گیرتر دانست. کتاب در حقیقت یک پیش‌الهام‌بخش برای آینده عرضه می‌کند، چرا که «بررسی دریدا از مفهوم دوستی، [به عنوان مبنای سیاست و دموکراسی در راه] اصولاً بر منطقی از «رابطه بدون رابطه» (لویئاس) «جماعت بدون جماعت» (موريس بلانشو) و «مذهب بدون مذهب» (هدیه‌ی مرگ) استوار است».

بر اساس چنین منطقی از ایکس بدون ایکس است که دریدا کتاب «سیاست‌های دوستی» را بر مبنای این جمله‌ی منسوب به ارسطو که «آی، دوستان من، دوست وجود ندارد»، پی‌ریزی می‌کند تا هم بتواند وضعیت موجود دوستی را به چالش کشد و هم چشم اندازهایی برای آینده‌ی دوستی، آن‌گونه که باید باشد، ترسیم کند. او اما، گرچه عبارت منسوب به ارسطو، و نه ال‌ا‌م‌ا مفهوم ارسطویی دوستی و اقسام سه‌گانه‌ی آن را جدی می‌گیرد، به طور عمیق تحت تأثیر نیچه نیز هست، نیچه‌ای که آن عبارت را – در «انسانی، به تمامی انسانی»، و ارونه می‌کند و می‌نویسد «حکیم مرده گفت: دوستان، دوستان وجود ندارند. من، ایله زنده، می‌گویم: دشمنان، دشمنان وجود ندارند». درک بلند نظرانه‌ی نیچه از مفهوم دوستی و نقد زهر آگین او به دوستی‌های موجود، به شدت دریدا را به خود مشغول می‌کند و سبب می‌شود که بخش قابل ملاحظه‌ای از کتاب سیاست‌های دوستی به نیچه اختصاص یابد. از این‌رو در این‌جا، از این‌جا به بعد، به پی‌گیری همین دو مسیر، یعنی برداشت ارسطو از مفهوم دوستی و عبارت منسوب به او و مفهوم نیچه‌ای دشمنی به مثابه‌ی دوستی، پرداخته می‌شود و پس از آن تأملات خود دریدا درباره‌ی «دوستی در راه»، امر ناممکنی که کسانی باید بدان ببیندند و عمل کنند تا ممکن شود، به کوتاهی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم ارسطویی دوستی و تناقض شایان منسوب به او

ارسطو در کتاب‌های هشت و نه اخلاق نیکو ماخوس، دوستی را فضیلت، یا حداقل واجد نوعی فضیلت می‌داند. فضیلتی که، شاید همچون فلسفیدن، به خاطر خودش محبوب است و نه به خاطر نتایجی که از آن حاصل می‌شود. هیچکس از نظر ارسطو، نمی‌تواند زندگی بی‌دوست را انتخاب کند، حتی اگر همه چیزهای خوب دیگر را در اختیار داشته باشد. حتی فیلسوف نیز که بهتر از هرکس دیگر می‌تواند مستغنی از دیگران باشد، چون می‌تواند «کار خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند» و «هرچه متفکرتر، قدرت او به انجام چنین کاری بیشتر»، باز هم بی‌نیاز از دوستی نیست. دوستی اما از نظر ارسطو، بریک گونه نیست، بر سه نوع است و هر نوع آن منزلتی متفاوت با دیگری دارد:

نوع اول دوستی، مبتنی بر سودمندی است. این نوع دوستی، طبیعتاً زودگذر است، چون مطابق شرایط تغییر می‌کند. رابطه‌ی دوستانه در این گونه از دوستی‌ها، هم‌زمان با ناپدیدشدن زمینه‌ای که دوستی بر آن مبتنی بوده است، می‌گسند، برای این‌که فقط آن زمینه بوده که این دوستی را زنده نگاه می‌داشته است. دوستی‌ای از این دست، به نظر می‌رسد که در بین آدم‌های سالخورده (برای این‌که آنچه آنها در چنین سن و سالی می‌خواهند، سودمندی رابطه دوستانه است و نه لذت بردن از آن) و کسانی که در میان سالی زندگی، منافع خود را تعقیب می‌کنند وجود داشته باشد. چنین افرادی، وقت زیادی با هم صرف نمی‌کنند و گاه حتی همدیگر را نمی‌شناسند، چرا که احساس نیاز به آمیزش نمی‌کنند، مگر اینکه چنین آمیزشی را به نحوی دو جانبه سودمند تشخیص دهند. برای اینان، لذت بردن از همکاری با یکدیگر، فقط تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که امید استفاده بردن از همدیگر را داشته باشند. رابطه با بیگانگان، به طور کلی در چنین مقوله‌ای می‌گنجد. فرومایه‌ترین نوع دوستی از نظر ارسطو، همین دوستی نوع اول است.

نوع دوم دوستی برپایه لذت است که روابط دوستانه جوانان بر آن مینا سامان می‌یابد. برای این‌که زندگی جوانان بر اساس احساس‌شان انتظام می‌یابد و علاقه محوری آن‌ها لذت فردی و استفاده‌ی لذت‌بخش از لحظه‌ها است. هم‌زمان اما که سن‌شان بالاتر می‌رود، ذوق‌شان نیز تغییر می‌کند، بنابراین آنان در ایجاد یا قطع یک رابطه دوستانه خیلی سریع عمل می‌کنند ... جوانان همچنین مستعد عاشق شدن هستند، برای اینکه دوستی شهوانی غالباً با احساسات به حرکت درمی‌آید و مبتنی بر لذت است. به همین دلیل است که جوانان سریعاً وارد یک مناسبات دوستانه می‌شوند و به همان سرعت از آن مناسبات خارج می‌شوند، چنین تغییری گاه می‌تواند در طی یک روز اتفاق بیفتد. با این‌همه جوانان دوست دارند وقت‌شان را با هم بگذرانند و با هم زندگی کنند، برای این‌که مطابق تشخیص آن‌ها، دوستی موضوع دیگری جز این ندارد.

دوستی نوع سوم، یا دوستی کامل، بر اساس سعادت است. فقط دوستی کسانی که نیک هستند و در نیک‌خویی با یکدیگر مشابهت دارند، کامل است. هر یک از افراد این گروه به نحوی مشابه برای دیگری آرزوی خیر می‌کند... اینان حقیقی‌ترین دوستان هستند، چون هر یکی، دیگری را همان‌گونه که هست دوست دارد نه به خاطر هیچ کیفیت مشخصی. بنابراین، دوستی چنین مردانی تا آنجا که آنها نیک هستند، می‌یابد... این رابطه دوستانه، هم به نحو مطلق و هم به نحو مشخص نیک است، چرا که خیر هم به نحو مطلق خیر است و هم به نحو مشخص برای طرفین رابطه مفید است... این نوع دوستی به اندازه‌ی معقول دایمی است. چرا که آنچه به نحو مطلق خیر است، به نحوی مطلق لذت بخش نیز هست... این‌که چنین دوستی‌ای کمیاب باشد طبیعی است، برای این‌که اولاً مردانی از این دست کم‌اند... و ثانیاً زمان لازم است تا طرفین رابطه یکدیگر را بشناسند، و یقین بیاورند که هر یک از طرفین، ارزش دوستی یکدیگر را دارند... میل به دوستی به سرعت گسترش می‌یابد ولی خود دوستی چنین نیست.

ملاحظات که ارسطو در موضوع دوستی عرضه می‌کند، همچنان‌که کالیستون به درستی یادآور می‌شود، گرچه حایز نکاتی «زیرکانه» است، ولی «عمیق نیست». دریدا اما بخش اول کتابش را، جایی که در آن به ارسطو می‌پردازد، با جمله‌ای آغاز می‌کند که به وسیله «دیورژن» و فیلسوف فرانسوی قرن شانزده، «میثیل دو مونتئی» به ارسطو نسبت داده شده است. در واقع، همه فصل‌های کتاب با عبارت مورد اشاره، یعنی «آی دوستان من، دوست وجود ندارد»، آغاز و در متن کتاب نیز بارها و بارها تکرار می‌شود. دریدا با نقل این عبارت، می‌خواهد آن را جدی بگیرد و به جدی‌ترین

نحو تفسیر کند. او این عبارت را «تناقض شایان» می‌نامد. چرا که مشکل بتوان کسانی را مخاطب قرار داد و بدانان گفت وجود ندارند. پس نوستالژیایی که در این جمله نهفته است، فاش می‌سازد که «ما آرزو داریم به دیگران اعتقاد داشته باشیم، برای این‌که خودبینانه می‌خواهیم به خودمان اعتقاد داشته باشیم».

برای دریدا که به عبارتی رازگونه از این دست، دل‌بستگی فراوان دارد، این جمله می‌تواند منجر به تفسیر نوینی از مفهوم دوستی شود: آئی دوستان من، شما که امروز این نوشته را می‌خوانید، می‌دانید که خواندن و نوشتن خوب نیازمند نوعی رابطه دوستانه است، نیازمند فهمیده شدن متقابل است: «هرمنوتیک دوستی». او راه‌های مختلفی را برای تفسیر و بررسی این تعبیر چند پهلوئی منسوب به ارسطو، پیشنهاد می‌کند. یکی از راه‌ها چنین است: هرچه که ارسطو گفته است، از طبقه بندی سه‌گانه دوستی در اخلاق تا انتزاعی‌ترین و تنوریکترین مسایل در فیزیک یا متافیزیک، خطاب به مخاطب یا شنونده‌ای مفروض (حاضر یا غایب) است. به این مفهوم، حتی مشکل‌ترین عبارات متافیزیک، متعلق به «روایی از یک دوستی غیر سودمندانه»، یعنی والاترین شکل دوستی است. دوستی‌ای که مطلوبیت آن نه به خاطر سودمندی و لذت‌بخشی آن که به خاطر خود آن است. نه به خاطر ارزشی که آن دوستی برای ما دارد که به خاطر ارزش ذاتی و درونی خود آن دوستی است. دریدا می‌گوید، مخاطبان هر آنچه که ارسطو گفته است یا نوشته است، در ماوراء اشکال فرومایه دوستی قرار دارند. برای این‌که به موازات این‌که ارسطو زبان به سخن می‌گشاید، از دیگران انتظار دارد که بشنوند، که بفهمند و باور پیدا کنند. به عبارت دیگر، ارسطو انتظار دارد که تا این اندازه با او دوست باشند و او را به عنوان دوست خود ملاحظه کنند که حرف‌هایش را بشنوند.

بدین ترتیب، هر سخنی که ما می‌گوییم یا هر جمله‌ای که می‌نویسیم عملاً «آئی دوستان من» را در خود دارد و با آن شروع می‌شود، حتی اگر این خطاب، بیان نشده باشد و حتی اگر آن دوستان وجود نداشته باشند. این‌گونه آیا نیست که هر جمله‌ای حاوی این جملات بیان نشده است که: «تو را من عشق می‌ورزم، گوش کن» و «تو را من عشق می‌ورزم می‌شنوی؟». بنابراین با هر جمله‌ای که ارسطو می‌نویسد، به ما پیشنهاد دوستی می‌دهد و از ما دوستی می‌خواهد، حداقل یک دوستی حداقلی! یا ساختار معینی از دوستی که حرفش را بشنویم، بفهمیم و هر قدر که لازم باشد وقت صرف کنیم تا با او بر سر معنای کلمه‌ای یا جمله‌ای به توافق برسیم. اتفاقاً «دوستان من»، از نظر دریدا، به ویژه زمانی به «آئی» مورد خطاب قرار می‌گیرند که در حقیقت، دوست فردی وجود نداشته باشد. وقتی یک دوست مشخص فردی، نمی‌تواند همه انتظاراتمان را از دوستی پاسخ و پوشش دهد، آرزوی ما برای داشتن چنان دوستی گسترش می‌یابد و این همان است که دریدا به آن «دوستی در راه» یا ساختاری از «انتظار و آرزو» می‌گوید. از نظر دریدا، همچنان‌که آرزوی وعده‌ی به تعویق افتاده ظهور مسیح موعود، منتظران را مشتاق‌تر کرده است، عدم وجود دوست، آرزوی وجود او را شعله‌ورتر ساخته است. همین امید و آرزوی «دوستی در راه» است که شرایط فهم دوستی و امکان ظهور و حضور آن را فراهم می‌آورد.

دریدا در تفسیر «تناقض شایان» منسوب به ارسطو تا آنجا پیش می‌رود که «نشان حذف» جمله «آئی دوستان من، دوست وجود ندارد»، را نشان نقاضاً و دعا تعبیر می‌کند: «آئی دوستان من، دوستان من باشید، من به شما عشق می‌ورزم، عشق بورزید به من، من به شما عشق خواهم ورزید، شما هم بگویید که چنین می‌کنید، بگذارید این وعده را با هم مبادله کنیم» من از شما می‌خواهم که «دوستانی شویم از آن دست که من آرزویم را دارم، که من بدان محتاجم، که من وعده‌اش را می‌دهم». ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید دعا گفتاری است که صدق و کذب در آن راه ندارد. دعا، بیان آرزوهایی است که ما نمی‌توانیم آن را مورد قضاوت قرار دهیم. دعا، خودش را با وضع موجود و با ممکنات هماهنگ نمی‌کند، تنها می‌کند اما آنچه که ممکن نیست، ممکن شود روزی، ما می‌دانیم که دوستان وجود ندارند، که دوست هیچ کجا پیدا نمی‌شود. ولی من دعا می‌کنم شما را، دوستان من که از این پس به گونه‌ای عمل کنید که وجود داشته باشید. شما دوستان من، دوستان من باشید. شما پیشاپیش دوستان من هستید، چون من شما را چنین می‌خوانم. من دوست «دوستی» هستم و عاشق عشق. دوستی‌ام را به شما می‌بخشم، برای اینکه وجود ندارد هنوز، برای اینکه دوستی‌ام ماهیتاً همواره در راه است، در حال گسترش و شدن. دریدا می‌گوید این در فضیلت و وعده نهفته است که من می‌توانم دوستی ناموجودم را به شما پیشکش کنم و شما را نیز دوستان خود بخوانم، حتی اگر نباشید، حتی اگر وجود نداشته باشید.

دریدا از طریق ارجاع مفهوم دوستی به ارسطو، در صدد استخراج چند نتیجه مشخص است. نخست اینکه این مفهوم را که برای قرن‌ها «یک مفهوم حاشیه‌ای در حوزه سیاست و فلسفه سیاسی» بوده است، به متنی که به آن تعلق دارد، بازگرداند. او می‌گوید: «به نظر می‌رسد که «دوستی» به فلسفه اخلاق یا روان‌شناسی سپرده شده باشد. این اما فقط به طبقه‌بندی معمول معارف مربوط می‌شود، اما وقتی شما متون اولیه تئوری سیاسی را که با افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود، می‌خوانید، پی می‌برید که «دوستی» یک نقش سازمان‌دهنده در تعریف عدالت و حتی دموکراسی داشته است... یکی از سه تعریفی که ارسطو از «دوستی» ارائه می‌دهد، سیاسی است (دوستی برپایه سودمندی) و همین که فقط یکی از اقسام آن سیاسی است، نشان می‌دهد که مفهوم دوستی، مفهومی است سیاسی و در عین حال غیرسیاسی. وضعیتی که می‌تواند ما را در مقابل «پرسش‌هایی که ممکن است، همواره در زندگی روزمره نیز با آن مواجه شده باشیم، قرار دهد. دریدا می‌خواهد به نقش اساسی دوستی در تجربه سیاسی و حضور غایب ولی مداوم دوستی در امر سیاست پی ببرد و از طریق آن، همچنان‌که در جای خود خواهیم دید، به «دوستی در راه»، «دموکراسی در راه» و «بیبگانه نوازی» منتج از این دو برسد.

نکته دومی که دریدا از طریق ارسطو پی می‌گیرد اهمیت تشخیص تفاوت و تمایز هویت دوستان یا هریک از طرفین رابطه دوستی است. سوال این است که آیا دوستی به سادگی تلاشی برای پنهان کردن واقعیت تمایز خودمان از دیگران است؟ آیا چیزی در دوستی وجود دارد که فی‌نفسه خیر و خوب است یا نیکویی این رابطه مشروط و مقید به طرفین رابطه و به رسمیت شناختن تفاوت‌ها است. واقعیت این است که ارسطو به عنصر تفاوت بی‌توجه است و همین بی‌توجهی او را به توسعه یک مفهوم خیالی از دوستی هدایت می‌کند که در آن، با وجود تقسیم‌بندی‌هایش از مفهوم دوستی، دو نوع خصوصی و عمومی دوستی در هم آمیخته شده است. دوستی در حوزه عمومی و سیاسی، وابسته به مفهومی از اجتماع متجانس شهروند-دوستان است و دوستی در حوزه خصوصی، گونه‌واژگون شده و غیر سیاسی‌ای است که بر ارزش درونی و ذاتی دوستی تکیه می‌کند. تأکید ارسطو بر مدل عمومی و سیاسی دوستی و پیوستگی بین دوستی و سیاست دریدا را قادر می‌سازد که همین تناسب را به کار گیرد و از طریق آن در ماهیت دوستی بازاندیشی کند.

دریدا می‌پرسد آیا این دو مدل دوستی واقعاً دارای ساختار متفاوت، متناقض و یا غیرقابل انطباقی هستند؟ و پاسخ می‌دهد که دوستی به مثابه یک رابطه عمومی، مشهود و سیاسی و دوستی به مثابه یک رابطه خصوصی نامشهود و غیر سیاسی، در حقیقت، به طور ضمنی به یکدیگر دلالت دارند. تمایز آشکار بین دو قسم دوستی را دریدا از طریق مفهوم «برادری» پیش می‌برد. از یک طرف «دوستی برادرانه» در قلمرو عمومی ظاهر می‌شود و از طرف دیگر، فلسفه سنتی گفتار دوست-برادر را حوزه ارزش، عدالت و عقل سیاسی و اخلاقی قرار می‌دهد. رابطه دوستانه از نظر دریدا که در خلوت و به صورت متجانس و پراکنده مرکز گسترش پیدا می‌کند، به مرور به زندگی عمومی شهروندان سرایت می‌کند و نوعی تجانس را سبب می‌شود.

دوستی غیر سیاسی و خصوصی، تفرّد و عدم تجانس دیگران با ما را به ما نشان می‌دهد. ما تفاوت دیگران را با خودمان تشخیص می‌دهیم و همین تشخیص تفاوت بنیادی ما با دیگران و با دوست، زمینه‌ای را فراهم می‌کند که در آن یک رابطه صمیمانه و با اعتماد، می‌تواند گسترش یابد. در حالی‌که مفهوم خصوصی دوستی، به رسمیت بخشیدن تفاوت بین دوستان را در دستور کار قرار می‌دهد، مفهوم عمومی دوستی احترام متقابل افراد، تحت نظارت قانون را (علی‌رغم هر نوع تفاوتی) پی‌گیری می‌کند. دریدا اهمیت ضرورت به رسمیت شناخته شدن تفاوت‌ها را تا آنجا برجسته می‌کند که با اقتدا به نیچه می‌گوید: «برای قادر شدن به دوستی، ما باید بتوانیم آن چه که در دوست می‌تواند او را روزی به دشمن بدل کند، سنایش کنیم. چنین توانایی‌ای علامت آزادی است.» آزادی‌ای که نیچه می‌گوید خودکامه‌گان و بندگان فاقد آن‌اند برای این‌که آنان نه مساوی‌اند و نه به اندازه کافی آزاد که بتوانند دوستی و دشمنی کنند. قادر بودن به پاس‌داشتن آن‌چه که در دوست می‌تواند او را روزی به دشمنی بدل کند اما، مستلزم بخشیدن نامشروط چیزی است که هیچگاه آن را دریافت نمی‌کنیم. لازمه‌ی چنین امری، آمادگی برای تحمل تفاوت، مجاز شمردن تغییر و پذیرش تضاد است. دوستی، رابطه‌ای است که محتاج گسترش است. تعادل بین هویت و تفاوت (خود و دیگری)، باید بصورت مستمر از طریق سخاوت، حساسیت و صداقت پرورش داده شود. نیچه از آن رو امکان وجود یک دوستی شایسته را در میان زنان، محال می‌دانست و مردان را هم فقط قادر به معاضدت و همکاری می‌دانست، چرا که دوستی شایان از نظر بلند او، دانستن آن بود که چگونه بخشیده شود، نه فقط به دوست که به دشمن حتی و بشر، نیچه می‌دانست که، هنوز تا این اندازه سخاوتمند نشده است. «دوستی در راه اما، همان‌گونه که دریدا می‌گوید، ادامه می‌دهد آن‌چه را که زرتشت در نظر داشت: آزادی، برابری، برادری»

مفهوم نیچه ای دشمنی به مثابه دوستی

نیچه در «انسانی، زیاده انسانی»، عبارت منسوب به ارسطو را وارونه می‌کند و می‌نویسد، «آی دشمنان من، دشمن وجود ندارد». نیچه می‌گوید دوست باید بهترین دشمن باشد و با هر چیز نازیبا و ناسالمی که در دوست می‌بیند، بستنزد. دوست باید تجربه‌ای از زیبایی فراهم آورد که به بالا برکشیدن دوستش منتهی شود. پس باید با محدودیت‌هایش دشمنی کند، «دوست ندارم همسایه‌ام را در نزدیکی ببینم، آرزو دارم او در دور دست‌ها باشد، چطور او می‌تواند چیزی غیر از ستاره‌ام باشد؟» نیچه، دوستی را همچون هنر به دونوع کلی تقسیم می‌کند: دوستی‌ای که مروج رحم و شفقت و از خاصیت انداختن دوستی است و دوستی‌ای که تصدیق‌گر زندگی و سرشار از حیات است، زرتشت در مورد دوستی نوع دوم چنین می‌گوید: «دوستی رایبه شما می‌آموزانم که جهان در [وجود] او ساخته و پرداخته شده و خوبی‌ها همه در او یکجا گرد آمده است. آن دوست آفریننده را که همواره جهانی ساخته و پرداخته برای ارزانی کردن دارد.» دوست از این نظر، کسی است که توجه ما را به حد و کرانی که ما را محصور کرده است، آگاه و آشنا می‌سازد و از آن طریق، امکاناتی برای آزادی فراهم می‌آورد.

دوستی‌ای این چنین اما در خارج از محدودیت‌های بردگی و سروری قرار دارد. پس نیچه نخست با دوست، دشمنی می‌کند تا از آن طریق به دشمنی به مثابه دوستی برسد. او قطعاتش را «درباره‌ی دوست»، از نقدی زهر آگین به درک زاهد خلوت نشین از دوستی آغاز می‌کند، برای اینکه برای زاهد، تک یعنی بسیار: همیشه یک در یک سرانجام – می‌شود دو! من و من همواره با یکدیگر غرق گفت و گویم. اگر دوستی پدرمیانی نکند، این را چگونه می‌توان تاب آورد؟ پس برای زاهد خلوت نشین «دوست همیشه سوم کس است.» و این نشان می‌دهد که «شوق ما به یک دوست، فاش کننده‌ی ماست.» بعد می‌رود سراغ بردگان و سروران، خانم‌ها و آقایان: «برده‌ی؟ پس دوست نتوانی بود. خودکامه‌ی؟ پس دوست نتوانی داشت.» زنی؟ تو را «هنوز توان دوستی نیست»، «عشق زن نسبت به هر چه خوش‌آیندش نباشد بیدادگر است و کور. در عشق هوشیارانه زن نیز هنوز در کنار روشنی همواره شبیخون است و آنرخش و شب.» مردی؟ «آه از مسکینی شما مردان و تنگ چشمی روان‌تان! چندانکه شما دوست‌تان را می‌دهید من دشمن‌ام را می‌دهم و مسکین‌تر نمی‌شوم». رفیق هستی و همکار همه، آری، «رفاقت هست؛ ای کاش دوستی نیز باشد! چنین گفت زرتشت.» نیچه، تردید خود را به دوستی‌های موجود و آرزوی خود را برای وجود دوستی‌های بلند پایه، در قطعه‌ای به نام «دوستی اخترگون» یا «دوستی آسمانی» که به دوستش می‌نویسد (قطعه‌ای که فصل دهم (آخر) کتاب دریدا با آن آغاز می‌شود) چنین شرح می‌دهد:

ما دوستانی بودیم برای هم که اینک غریبه شده‌ایم. حق نیز همین بود و ما نمی‌خواهیم آن را از خودمان پنهان داریم، آن‌چنان‌که گویی از آن شرمساریم. دوکشتی را می‌مانیم ما که هریک، مسیر و مقصد متفاوتی را پی گرفته است، راه‌های ما اما شاید در آینده به یکدیگر برخورد کنند و ما جشنی را بدان سبب برپا داریم، جشنی از آن دست که در گذشته برپا می‌داشتیم. و سپس، کشتی‌های خوب ما، چنان با آرامش در یک بندر و زیر یک آفتاب پهلو گیرند که تصور شود که گویی هر دو یک مقصد داشته‌اند، مقصدی که اینک، به آن نایل آمده‌اند. تقدیری ناگزیر اما باز ما را از همدیگر جدا می‌کند و به سمت دریا‌های متفاوت و آفتاب‌های گوناگون می‌راند، به گونه‌ای که شاید دیگر هیچ‌گاه همدیگر را نبینیم، شاید هم ببینیم ولی شناسیم، از آن رو که دریاها و آفتاب‌های متفاوت، ما را از هم متفاوت کرده باشند. غریبه شدن از یکدیگر، شاید خواست قانونی باشد که از بالا بر ما حاکم شده است، و از همین رو است که ما باید همدیگر را بیشتر ارج نهمیم و حافظه دوستی گذشته‌مان را، تقدس بیشتری بخشیم. احتمالاً، قلمروی وسیع با ستاره‌های درخشان ولی نامرئی وجود دارد که مقاصد و راه‌های متفاوت ما، فقط منزل‌گاه‌هایی کوچک از آن به حساب می‌آیند؛ [پس بگذاریم این گونه ببیندیشیم] و تا قامت چنین اندیشه‌ای فرا رویم. زندگی ما ولی بس کوتاه‌تر از آن است و بصیرت ما بس کوچک‌تر از آن، که تا حد چنین امکان بلندپایه‌ای، دوستان هم باشیم. بگذاریم پس فقط، اعتقاد داشته باشیم به دوستی. اخترگون‌مان، حتی اگر مجبور شده باشیم که دشمن همدیگر باشیم بر روی زمین.

و از همین رو است که در جایی دیگر می‌گوید، دوستی اگر نیست: «پس دشمن‌ام باش! چنین می‌گوید آن بزرگداشت. راستینی که دل دوستی خواستن ندارد. آن‌که دوست را خواهان است باید در راه‌اش جنگ برپا کردن را نیز بخواهد. و برای برپا کردن جنگ باید توان دشمنی داشت. می‌باید دشمنی را که در دوست نیز هست پاس داشت. بهترین دشمن را در دوست می‌باید داشت. آنگاه که با او به ستیز برمی‌خیزی دل‌ات می‌باید از همیشه به او نزدیک‌تر باشد.» دوستی‌ای چنین اما، علاوه بر شجاعت، محتاج مهارت هنری نیز هست. نباید تا آنجا پیش رفت که دوست، «تو را بدین سبب، سر به نیست» بخواهد. «هم‌دردی تو با دوست نخست باید پی بردن به این باشد که دوست خواهان هم‌دردی هست یا نه. چه بسا او در تو جز دشمنان نیز و نگاه دوخته بر ابدیت را دوست نمی‌دارد، هم‌دردی با دوست باید خود را در زیر پوسته‌ای ستیر نماند، چنان‌که برای شکافتن‌اش دندان‌ی از تو بر سر آن بشکند.»

«دوستی» برای نیچه یکی از والاترین فضایل است. او در قطعه‌ای به نام «ستایش دوستی» با اشاره به جایگاه دوستی در عصر باستان می‌نویسد: در عهد عتیق، احساس دوستی، والاترین احساس به حساب می‌آمد، حتی والاتر از حس استغناء و بی‌نیازی، که به عنوان امری مقدس، مایه مباحات بسیار خردمندان بود. این مطلب به بهترین نحو در داستان شاه مقدونی و فیلسوف آنتی، بیان شده است. شاه یک بار برای این فیلسوف گوشه‌گیر، هدیه‌ای کلان، مبلغ قابل توجه‌ای پول، فرستاد، فیلسوف اما قبول نکرد و بی‌درنگ آن را پس فرستاد. کیست او؟ شاه پرسید، آیا او هیچ دوستی ندارد؟ و منظور او این بود که: «من، خود بسندگی این حکیم آزاده را می‌ستایم ولی انسانیت او را بیشتر می‌ستودم اگر دوستی که در او بود، بر غرورش ظفر می‌یافت. فیلسوف، اکنون در نزد من تنزل یافته است چرا که او از یکی از دو حس والا [دوستی و بی‌نیازی] و والاترین آن دو، یعنی دوستی، بی‌بهره است»

دریدا اما گرچه خود تحت تأثیر مفهوم نیچه‌ای دوستی است و به تأثیر نیچه در مفهوم‌پردازی نوین و به کلی متفاوت با برداشت‌های سنتی و قوف کامل دارد. اما خاطر نشان می‌سازد که مفهوم‌پردازی نیچه از دوستی، هنوز به صورت اساسی مردانه و برادرانه است. مفهومی که در آن زن یا خواهر به عنوان دیگری جنسی قلمداد می‌گردد. او این امر را منحصر به نیچه نمی‌داند بلکه نشان می‌دهد که اصولاً چهره‌ی دوست در تاریخ غرب از طریق چهره‌ی برادر ترسیم شده است، مساله‌ای که خود نشانه‌ای از «موقعیت مردمدار سیاست» است. او این مطلب را در گفتگویی دانشگاهی پیرامون کتاب «سیاست‌های دوستی» به نحوی مبسوط شرح می‌دهد و می‌گوید از بررسی مفهوم «دوستی» به این نتیجه رسیده است که یک مدل متعارف سلطه یافته از این مفهوم از دوران یونان تا به حال، نه فقط در غرب، که در همه فرهنگ‌ها وجود داشته است: «در فرهنگ یونان، در فرهنگ روم و در فرهنگ‌های یهودی، مسیحی و اسلام». گرچه او واقف است که نمی‌تواند همه این فرهنگ‌های متنوع از یونان قدیم تا قرون وسطی و تا دوره معاصر را یک‌دست بداند ولی معتقد است که بعضی مشخصات دائمی از مفهوم دوستی، از این تاریخ بلند و فرهنگ‌های متنوع قابل استخراج و ارایه است. دریدا سعی می‌کند «این مشخصات را کشف و از نقطه نظر سیاسی، تحلیل کند». او می‌پرسد «مشخصات این مفهوم سلطه یافته از دوستی چیست که از نظر سیاسی می‌تواند معنادار و با اهمیت تلقی شود؟» پاسخ او چنین است:

اولین ویژگی این است که دوستی اصولاً بین دو مرد جوان و براساس یک قرارداد اتفاق می‌افتد، قراردادی که بر مبنای آن هر طرف که بیشتر زنده ماند، وارث طرف دیگر باشد. این قرارداد، منحصر به مردان بوده است و نه بین دو زن یا حتی یک مرد و یک زن. بنابراین زن از این مدل دوستی به کلی خارج بوده است. دومین مدل یا ویژگی، دوستی به معنای برادری است. این مفهوم از دوستی تاریخی خود را دارد. از فرهنگ یونانی و مسیحی آمده است. همه مردان بر اساس این مدل با هم برادرند چون آنان پسران خدا هستند. شما حتی می‌توانید این تلقی از دوستی را در نظریه پردازان مطلقاً سکولار از سیاست و دوستی در انقلاب فرانسه که مبنای «اعلامیه حقوق انسان» است، ببینید. برادری در فرانسه زمان انقلاب موضوع یک جدل جدی بود که نهایتاً در میانه‌ی برابری و آزادی قرار گرفت و مبنای جمهوریت فرانسوی را ساخت. بنابراین در هر دو مدل که گفتیم زنان به کلی از مفهوم دوستی کنار نهاده شده اند. معنای این آن نیست که مردان و زنان یا زنان با یکدیگر نتوانسته

اند با هم روابط دوستانه داشته باشند، بلکه معنای آن این است که در درون این فرهنگ و این جامعه که نوع خاصی از دوستی سلطه و مشروعیت یافته بود؛ صدا یا گفتاری که اشاره‌ای به این کنارنهادن، کنارنهادن زنان داشته باشد، نمی‌توانست وجود داشته باشد.

دسته دوم استدلال‌های دریدا علیه نیچه، متوجه برداشت نیچه از مفهوم دشمنی است. دریدا پس از نقل عبارت «آی دشمنان من، دشمن وجود ندارد»، همان تناقضی را که در ارسطو دیده است، در نیچه هم می‌بیند و می‌پرسد دشمن کیست؟ حقیقت تمایز دوستی و دشمنی در کجاست؟ و پاسخ می‌دهد که «حقیقت دوستی، جنون حقیقت است. حقیقتی که هیچ ربطی با خرد، آن‌گونه که در تاریخ فلسفه و تاریخ عقل فهمیده شده است، ندارد. این تاریخ تلاش کرده است به ما بیاوراند که احساس عاشقانه جنون است، شکی ولی نیست که دوستی، راهی به سوی خرد، معرفت و عدالت سیاسی بود.» عدالت سیاسی، در فراسوی دوگانگی دوستی/دشمنی قرار دارد و بر دو پایه احترام و مسوولیت استوار است. احترام، خارج از رابطه دوست با دوست و دشمن با دشمن حاصل می‌شود. این احترام، سبب یک پاسخگویی یا واکنش می‌شود که سرشار از خطر است: برای این‌که من ممکن است اشتبهاً کسی را که دشمن است، به خاطر واکنش احترام آمیزش، دوست بدانم و برعکس. «دشمن بدین ترتیب، بهترین دوست من می‌شود. او از من به نام دوستی نفرت دارد... مفاهیم دوستی/دشمنی در نتیجه درم تنبهداند و به طور مداوم، جای‌شان تغییر می‌کند.» دریدا از خوانندگانش می‌خواهد که دوستی‌ای را در نظر آورند که از تناقضش با دشمنی و از شباهت‌اش با برادری فراتر می‌رود و با این‌حال، با خودش یک پیوند ژنتیکی از برادری به همراه می‌آورد. استحکام دوستی، از نظر دریدا، در طبیعت آن نیست، بلکه به دست‌آوردنی است. استحکام برادری را اگر طبیعت به آن داده است، استحکام دوستی را خودش به دست آورده است. به دست نیآورده است البته، به دست می‌آورد در آینده. چرا که دوست وجود ندارد، عشق به دوستی اما چرا. پس این یکی، می‌تواند آن یکی را ایجاد کند. ضمانتی در کار نیست اما، آن‌چه که هست، امید است و آنچه که ضمانت شود امید دیگر نیست.

دریدا و دوستی ناممکن، دوستی‌های در راه

دریدا با کتاب «سیاست‌های دوستی»، خود را و خواننده‌ی خود را، همچنان‌که بنینگتون می‌گوید، با سه دسته پرسش مواجه می‌کند: چرا سیاست؟ آیا او با این کتاب می‌خواهد به اعتراضات و تقاضاهایی که برای سالیان متمادی، جهت حضور فکری در حوزه سیاست با آن مواجه بوده است، پاسخ دهد؟ آیا او می‌خواهد نوعی تئوری سیاسی یا یک «سیاست شالوده شکنانه» را موشکافانه شرح دهد؟ چرا دوستی؟ کتاب دریدا «سیاست‌های دوستی» نام گرفته است و ممکن است عجیب به نظر رسد که بحثی سیاسی را بتوان از طریق مفهوم به ظاهر حاشیه‌ای «دوستی» پیش برد. چرا دریدا از مفاهیم شناخته شده‌تر و نزدیک‌تر به سیاست، نظیر سلطه، قدرت، مشروعیت، نمایندگی و غیره استفاده نکرده است و به جای آن «دوستی» را در کنار سیاست نشانده است؟ دریدا می‌خواهد از «سیاست‌های دوستی» به دموکراسی‌ای عمیق‌تر و ریشه‌ای‌تر از دموکراسی‌های موجود برسد و از همین رو است که مکرر و مؤکد از مفهومی به نام «دموکراسی در راه» سخن می‌گوید، منظور او از این مفهوم چیست؟ و چگونه می‌توان از دوستی به دموکراسی رسید؟ پس دریدا با سه سوال اصلی روبرو است: چرا سیاست؟ چرا دوستی؟ و چگونه دموکراسی؟

چرا سیاست؟ دریدا در ابتدا تأیید می‌کند که از زمانی‌که شروع به درس دادن و نوشتن کرده است تا به حال، بسیاری، دوستانه و غیردوستانه، از او انتقاد کرده‌اند که چرا به صورت مستقیم به مسائلی سیاسی نمی‌پردازد. او این انتقاد را هم‌زمان منصفانه و غیرمنصفانه می‌خواند. غیرمنصفانه از این‌رو که «من فکر می‌کنم هر چه انجام داده‌ام، مستقیم یا غیرمستقیم به مسائلی سیاسی، مرتبط بوده است و من می‌توانم این را با روشی دقیق نشان بدهم» و منصفانه از این‌رو که این ارتباط، تلویحی، به روشی ویژه و شاید تا حدی غیرمستقیم بوده است. بنابراین من فکر نمی‌کنم که با این کتاب و نیز کتاب «اشباح مارکس»، به تقاضا یا اعتراضی پاسخ گفته باشم، بلکه احساس می‌کنم که این دو کتاب باید گسترش کارهای من به سمت اندیشیدن دوباره و مستقیم‌تری روی آن‌چه در سنت ما سیاست نامیده می‌شود، قلمداد گردد. دریدا ادامه می‌دهد که او اما نمی‌خواهد به سمت یک تئوری سیاسی با قالب‌های قدیمی، حرکت کند، بلکه می‌خواهد به نحوی متفاوت آن را دوباره تعریف کند یا دوباره روی آن ببیند، تعریفی که با ورود مفاهیمی مانند دوستی و بیگانگی، به عنوان تجارب انسانی، سیاست را از دسترس معرفت، با تعاریف کلاسیک، خارج می‌سازد.

چرا دموکراسی؟ دموکراسی از نظر دریدا، نام عجیبی برای یک رژیم سیاسی است. از همان آغاز مشکل بود که دموکراسی در قلمرو یک رژیم تعریف شود. دموکراسی یعنی یک برابری حداقلی و در همین جا است که دوستی اهمیت کلیدی پیدا می‌کند. برای این‌که در دوستی، حتی در نوع کلاسیک آن، عمل متقابل، برابری و تناسب، اهمیت اساسی داشت. هیچ دموکراسی‌ای وجود نخواهد داشت مگر این‌که برابری میان همگان در آن پذیرفته شده باشد. سوال اساسی اما در اینجا این است که چطور ما می‌توانیم، هم‌زمان، هم برابری یک فرد با فرد دیگر را در نظر بگیریم و هم احترام به یک فرد منفرد را؟ دریدا می‌گوید در کتاب «سیاست‌های دوستی»، قصد پیشنهاد دموکراسی‌ای را دارد که قابل کاهش به شهروندی، و به سازمان یک رژیم برای جامعه‌ای مفروض به نام دولت-ملت نیست. او در اینجا می‌پرسد آیا ممکن است که دموکراسی، و رای دولت-ملت، هم بتواند معنای خود را حفظ کند و هم نیرویی برای نظم شود؟ آیا ما می‌توانیم در مورد دموکراسی، در ماوراء مدل سیاسی کلاسیک، یعنی در ماوراء ملت-دولت و مرزهای بیندیشیم؟ آیا ممکن است که به نحوی متفاوت درباره حکم دوسویه برابری برای همه و احترام برای فرد منفرد (با ارجاع به مفهوم دوستی) اندیشید؟

دریدا می‌گوید، وقتی من درباره «دموکراسی در راه» سخن می‌گویم، منظور من چهره‌ای از دموکراسی آینده یا یک رژیم جدید یا یک سازمان جدیدی از دولت-ملت نیست، منظور من این است که عصر (وعده) ظهور یک دموکراسی قابل اعتماد (برپایه برابری) - که هرگز در آنچه ما اکنون دموکراسی می‌نامیم، وجود نداشته است - فرارسیده است. ساختگشایی دموکراسی، بنابراین، به سادگی آن چیزی است که به نحوی مشهود یا نامشهود در حال وقوع است. بدین ترتیب، این برداشت از دموکراسی در صدد نقد آن چیزی است که امروزه، همه جا از آن تحت عنوان دموکراسی برای جامعه خودمان نام برده می‌شود. «دموکراسی در راه» به سادگی تصحیح یا تکمیل شرایط فعلی دموکراسی‌ها نیست، چرا که دموکراسی مورد نظر قبل از هر چیزی با مفهوم «وعده» پیوند خورده است. ایده «وعده» در خود ایده دموکراسی مستتر است: وعده‌ی برابری، آزادی، آزادی بیان، آزادی مطبوعات. و به همین دلیل است که آن یک مفهوم تاریخی است تا سیاسی. دموکراسی، تنها مفهومی از یک سازمان یا رژیم سیاسی است که پروسه‌ی پایان ناپذیر تصحیح و تکمیل در درون خود آن نهفته است. از آنجا که دموکراسی یک مفهوم تاریخی است، من از «دموکراسی در راه» سخن گفته‌ام. «در راه»، اشاره به آینده ندارد، اشاره به وظیفه‌ای دارد که باید تحقق یابد یا انجام پذیرد. ما لازم نیست تا آینده‌ای نامعلوم منتظر بمانیم که این دموکراسی تحقق یابد، باید همین‌جا و هم اکنون آن‌چه را که لازم است، برای آن انجام دهیم. این یک حکم است، حکمی فوری، حکمی است که دموکراسی به ما می‌کند.

چرا دوستی؟ برای این‌که دریدا می‌خواهد، برخلاف بینشی که از افلاطون تا به حال با آن سروکار داشته ایم، «دوستی» را روی مفاهیمی چون «دوری» به جای «نزدیکی»، تفاوت‌های جدی و تقلیل‌ناپذیر به جای علائق مشترک، عجایب به جای قریب و برابری انسانی به جای برادری مردانه پیریزی کند و با گسترش آن از حوزه‌ی خصوصی به حوزه‌ی عمومی، وعده‌ی ظهور دموکراسی در راه را اعلام کند. پرسش‌های اصلی برای دریدا در این کتاب، همچنان‌که نویسنده‌ای در مقاله‌ای به نام «زرتشت دریدا کیست؟» عنوان می‌کند، این است که آیا ما الزاماً باید دوستانمان را از میان هم‌پیمانان سیاسی‌مان انتخاب کنیم؟ آیا ما می‌توانیم دوستی داشته باشیم که از نظر سیاسی دشمن ما است و برعکس؟ آیا رابطه دوستانه بر همانندی طرفین رابطه استوار است یا بر تفاوت آنان؟ بر سودمندی استوار است یا بر عشق؟ دوستی آیا از برادری متمایز است؟ اگر آری در کجا و چگونه؟ و اصلاً چرا برادری؟ چرا خواهری نه؟

ارسطو، همچنان‌که نشان داده شد، معتقد است که برای این‌که دوستی بتواند گسترش پیدا کند، دوستان باید به همدیگر نزدیک باشند. فاصله فقط می‌تواند به انفعال رابطه انجامد. دریدا اما معتقد است که دوستی الزاماً به ابژه‌ی واقعی احتیاج ندارد. ابژه‌ی دوستی و عشق ممکن است قادر به بازگرداندن عشقی که دریافت کرده است و یا حتی پاسداشت عشق نباشد. پس از این‌رو، دوستی باید به عشق ورزیدنی نامشروط پیوند یابد. برای این‌که، در مواردی، ممکن است کسی به نام دوست که محبتی را دریافت می‌کند، یک دشمن باشد. یا ممکن است ابژه‌ی عشق اصلاً مرده باشد. بنابراین ساختار

محبت آمیز دوستی، زمینه و امکان مجزا و متفاوتی از ساختار رابطه سوژه و ابژه دارد: «کسی می‌تواند عشق بورزد که دوست داشته شده باشد، ولی خود عشق ورزیدن، همواره چیزی بیشتر، بهتر و متفاوتتر از دوست داشته شدن است.» دریدا همچنین، با اشاره به مفهوم جماعت، رابطه دوستی در جماعت را رابطه‌ای نزدیک می‌داند اما عشقی که به خود جماعت به عنوان کل ورزیده می‌شود از جایی دور می‌آید و همین البته سبب حد معینی از خطر می‌شود. برای این‌که گاه ممکن است دوست تبدیل به دشمن شود.

در مجموع برای دریدا دومسیر در رابطه با دوستی، از تبارشناسی این مفهوم قابل استخراج است. دو مسیری که برای دریدا هر دو مسیحایی اند. جهت اول دوستی، مستقیماً از عرفان مسیحی، و به ویژه از دستور مسیحی «همسایه خود را دوست بدارید»، استخراج شده است. دریدا در اینجا به «برادران جهانی» فراخوان می‌دهد. اینان برادرانی هستند برای دوستانشان، همچنان‌که برای دشمنان‌شان، و با چنین مشخصه‌ای، آنان فرزندان خدا به حساب می‌آیند. «در مسیحیت، وقتی کسی «برادر» می‌شود و از این طریق شایستگی ورود به مرحله پدری را پیدا می‌کند که، دشمن خود را همچون همسایه خود و یا حتی همچون خودش، دوست داشته باشد.» دومین مسیر، به ابرانسان نیچه مربوط می‌شود. دریدا در اینجا جمله نیچه را، که بارها از آن استفاده کرده است، می‌آورد که: «قادر بودن برای عزیز داشتن آنچه که در دوست، می‌تواند او را به دشمن بدل کند، علامت آزادی است.» ... آزادیی که هم بردگان و هم خودکامگان از فهم آن عاجزاند. اینان نه می‌توانند دوست باشند و نه دشمن، برای این‌که آنان آزاد و به اندازه‌ی کافی برابر نیستند. دریدا این ایده‌ها را، به رغم ظاهر غیر دینی و گاه ضد دینی‌اش، مسیحایی می‌بیند و معتقد است که نیچه در پایان قرن نوزدهم، ظهور انسانیت جدیدی را از زبان زرتشت پیامبر اعلام می‌کند، انسانیت جدیدی که قادر به عشق ورزیدن به دیگری عمیقاً متفاوت و مجزا، به عنوان دوست، باشد.

خود دریدا در قسمت‌های پایانی کتاب، هنگامی که از یک بی‌قراری بنیادی نسبت به دیگری صحبت می‌کند، خواننده را یاد وعده نیچه می‌اندازد، گویی که انسانیت‌ای جدید ظهور کرده است و دل نگران حال تو است. او در آنجا با اشاره به موریس بلانشو، نزدیکترین دوستش، به نکته نهایی کتابش می‌رسد، اشاراتی که کتاب با آن جان دیگری می‌گیرد. دریدا نامه‌ای از موریس بلانشو به سلمون ملکا نقل می‌کند که در آن موریس بلانشو می‌نویسد، آزار و ایزاء نازی به ما آموخته است که «یهودیان برادران ما هستند» و یهودیت، فراتر از و فراسوی مذهب مشخصی بودن، «اساس رابطه ما با دیگران» است. دریدا اعتراف می‌کند که علیرغم اینکه خود را به موریس بلانشو نزدیک حس می‌کند، این نامه او را از چند جهت نازارم و مضطرب می‌سازد. نخست این‌که قابل شدن نقشی نمونه‌وار برای یک مذهب یا زبان یا ملت، و در اینجا یهود، می‌تواند نتایج ناگوار سیاسی برای دیگران، و در اینجا فلسطینی‌ها داشته باشد. دوم این‌که دریدا می‌پرسد چرا در وهله اول یهودیان باید برادران ما باشند؟ و این‌که ما کسیتیم؟ دریدا به پرسشگری ادامه می‌دهد و می‌پرسد چرا من هرگز نتوانسته‌ام جملاتی از آن دست که موریس بلانشو نوشته است بنویسم، یا حتی آن‌ها را مورد تایید قرار دهم؟ دریدا می‌گوید نگران کلمه‌ی جماعت است، احتمالاً از این‌رو که جماعت می‌تواند در مقابل جماعتی دیگر قرار بگیرد و می‌پرسد آیا همین نگرانی‌ها نیست که، به نحوی بنیادی، این کتاب را تحت تاثیر قرار داده است؟

دریدا نتیجه می‌گیرد که سیاستی که او از آن سخن می‌گوید، «جماعتی بدون جماعت» است که از «دوستی بدون خاطره از خودش، از صداقت، از شرافت و از دوستی ناگسستگی...» تشکیل شده است. از طریق عشق ورزیدن از راه دور، بی هیچ رابطه نزدیکی، یک نوع جدیدی از دموکراسی اعلام می‌شود: دموکراسی نیچه‌ای. گویی همان‌گونه که نیچه در پایان قرن نوزدهم، ظهور انسانیت جدیدی را اعلام می‌کند، دریدا هم در پایان قرن بیستم، ورود احتمالی عاشقان انسانیت را اعلام می‌دارد. چگونه ولی می‌توان به عشق ورزیدنی نامشروط و از راه دور، به دوستی‌ای بدون خاطره و رابطه، و از آنجا به سیاست جدید «جماعتی بدون جماعت» و از آنجا به نوع جدیدی از دموکراسی، دموکراسی نیچه‌ای، که مبتنی بر «دوستی‌ای ناگسستگی...» است، رسید؟ و آیا اصولاً چنین دموکراسی، سیاست و دوستی‌ای ممکن است؟ بقیه همه را رها کنیم، «دوستی» آیا می‌آید؟ دریدا می‌گوید آری، آری، همه‌ی آن‌چه که ساخت گشایی دوستی می‌خواهد بگوید همین است. ساخت گشایی انتظار و امکان آنچه ما اکنون آن را غیر ممکن می‌نامیم، به معنای بیدار کردن آرزوها و امیدهایمان برای غیرممکن‌ها است، برای چیزهایی که در راه است و باید بیاید. ساخت گشایی، فاتیسم یا اعتقاد به سرنوشتی محتوم نیست، که امید است، نه امیدی ساده یا امیدی ضمانت شده (که آنچه ضمانت شود، امید بستن به آن بی معنا است)، که امیدی علیه امید. برای این‌که امید واقعاً زمانی امید است که در درون و به وسیله ناامیدی تهدید شود. بگذارید یک بار دیگر و این بار از دریدای سه سال پیش، دریدای ۲۲ سپتامبر ۲۰۰۱، در حالی که جایزه آئورنو را در دست دارد، بپرسیم که دوستی آیا می‌آید؟ «دوستی» آیا هنوز ممکن است؟ و اگر بله؟ چگونه؟ و دریدا به ما پاسخ دهد که: «دوستی‌ای که منظور من است به همان اندازه غیرممکن است که رویایی را که در سخنرانی پذیرش جایزه آئورنو ذکر کردم. یک غیرممکنی که متضاد یا منافی ممکن نیست. کسی باید این غیرممکن را انجام دهد، کسی باید بدان بیندیشد و به آن عمل کند. اگر فقط قرار بود چیزی که ممکن است، اتفاق بیفتد، هیچ چیز ابدأ اتفاق نمی‌افتاد. اگر من فقط آنچه را که می‌توانستم انجام دهم، انجام می‌دادم، من عملاً هیچ کاری نکرده بودم.»

تأملات پایانی

۱ – این نوشته را باید با تأملاتی به مطالعات بعدی واگذاشت که در صدر آن تأکیدی مؤکد بر بی‌گیری پروژه سرگذشت مفاهیم در حوزه غربی از یک سو و تلاش برای استخراج نگاه ایرانی-اسلامی- شرقی به این مفاهیم از سوی دیگر قرار دارد. ضرورت اولی در این است که ما را معاصر می‌سازد، و ضرورت دومی در این است که ما را، ایرانیان را، با دیگران، با غربیان وارد گفتگوی واقعی می‌کند. ضرورت اولی در این است که برداشت‌های منسوخ، سپری شده و تاریخی مفاهیمی مانند دوستی و دشمنی، کفر و ایمان، خدا و انسان، حق و تکلیف، سوژه و ابژه و هر مفهوم کهن و مدرن دیگری، برای حضور در اکنون زندگی، پایگاه قرار نمی‌گیرند و ضرورت دومی در این است که به دعوت جهان برای حضور مؤثر در ارائه درک خودمان از مفاهیمی که زندگی انسان را می‌سازند، پاسخ گفته ایم و از آن طریق کمک کرده ایم که جهان شمولی ای راستین، «جهان شمولی از پایین»، شکل بگیرد. سرگذشت مفاهیم اگر در هر دو حوزه غربی و شرقی تعقیب شود، هم نقایص هر دو نگاه که معلول تاریخ و طبیعت و جغرافیای متفاوت است، پوشش داده می‌شود و هم خویشاوندی‌ها که محصول سرشت مشترک انسانی انسان است، دوستی و هم سرنوشتی ایجاد می‌کند. وقتی فی‌المثل از نیچه می‌خوانی که «عشق پایین تر از دوستی است، برای اینکه عشق رابطه‌ای بالا/پایین، رابطه‌ای از نوع سروری و فرومایگی، خود کامگی و بردگی است، دوستی ولی همواره با آزادی و برابری همراه است» و مقایسه اش می‌کنی با، نه مقایسه نمی‌کنی، خودش می‌رود در متن مقاله‌ی «دوست داشتن از عشق برتر است» شریعتی می‌نشیند، و چنین ادامه می‌یابد که «زیرا عشق، در هر رنگی و سطحی، با زیبایی محسوس، در نهان یا آشکار رابطه دارد.. دوست داشتن اما چنان در روح غرق است... که زیبایی‌های محسوس را به گونه‌ای دیگر می‌بیند.... عشق در دریا غرق شدن است و دوست داشتن در دریا شنا کردن.... عشق تملک معشوق است و دوست داشتن، محور شدن در دوست... در عشق رقیب منفور است و در دوست داشتن است که هواداران کویش را چو جان خویشان دارند»، بی آن‌که در بند نوع نگاه این دو به عشق و به دوستی شوی، از عبارت منسوب به ارسطو روی برمی‌گردانی و دل‌بسته شعری از شاعر هموطن خود می‌شوی که: ای بسا هندو و ترک هم‌زبان/ ای بسا دو ترک چون بیگانگان/ پس زبان محرمی‌خود دیگر است/ همدلی از هم‌زبانی بهتر است/ غیر نطق و غیر ایما و سجل/ صد هزاران ترجمان خیزد دل.

۲ – در مورد سرگذشت فلسفی مفهوم مشخص دوستی اما باید گفت که گرچه فلاسفه، عمدتاً، به نحوی باورنکردنی نسبت به مساله «دوستی» ساکت بوده اند، اما عده‌ای از آنان که به این مساله اندیشیده اند، سوالاتی جدی پیرامون آن طرح کرده اند. سوالاتی که با آن‌ها مهم‌ترین و شاید خصوصی‌ترین تجربه انسانی، بی‌پروا مورد کنکاش قرار می‌گیرد، سوالات به ظاهر ساده‌ای نظیر: دوستی اصولاً چیست؟ آیا «دوستی» می‌تواند اصولاً تعریف شود یا چیزی است که در مقابل هر تعریفی مقاومت می‌کند؟ آیا دوستی یک جزء ضروری از یک زندگی سعادت‌مندانه است؟ رابطه دوستی با اخلاق، با سیاست و با خرد چیست؟ آیا دوستی امری اجتناب ناپذیر و به همین دلیل جاودانه است؟ فلسفه چه امکاناتی برای پاسخگویی به این سوالات در اختیار دارد؟ آنچه در این مقاله آمد، فقط بخشی از پاسخ‌های دریدا به برخی از سوالات مذکور بود. دیگرانی هم هستند – چه آنها که نامشان در این مقاله آمده است و چه آنها که نامی از آنان به میان نیامده است- که در این باب اندیشیده اند و باید بدانان پرداخت. از معاصرین، میشل فوکو فی‌المثل، به اهمیت مطالعه سرگذشت دوستی پی برده بود: «من فکر می‌کنم بعد از مطالعه تاریخ سکس، ما باید سعی کنیم تاریخ دوستی یا دوستی‌ها را بفهمیم. این تاریخ بسیار مهم است.» و به دلیل همین تأکید است که همچنان‌که نویسنده‌ای در مقاله‌اش «زیبایی دوستی» اشاره می‌کند، اهمیت دوستی در آثار اخیر میشل فوکو به نحو روز افزونی در حال شناسایی است. خود همین نویسنده، به طور مثال بر رابطه بین دوستی و مفهوم فوکو-ی-هایدگری «زندگی به مثابه کار هنری» تأکید می‌کند و می‌گوید، تمرکز بر روی مفهوم زیبایی، مارا

قادر می‌سازد که مفهوم دوستی را در رابطه با «زندگی به مثابه کاری هنری» درک کنیم. دوست در این درک، همچون هنر به ما دوستان در مورد زندگی هامان چشم انداز می‌بخشد. دوستی به مثابه کار هنری، اهمیت رابطه با دیگری را در مرکز توجه قرار می‌دهد و تمایز بین تولید کننده و دریافت کننده، بین سوژه و ایزه را در هم می‌شکند. چرا که برای فوکو، «مراقبت از خود»، اشاره به رابطه با دیگران و ناظر بر مراقبت از دیگران است. و از اینرو مفهوم «مراقبت از خود» فوکو، امکانات بیشتر و انعطاف پذیرتری از مفهوم دوست، آن‌گونه که ما در زندگی روزانه آن را تجربه می‌کنیم، فراهم می‌آورد. سرگذشت فلسفی مفهوم دوستی هم که استخراج شود، کارکردهای اجتماعی و ریشه‌های روانی دوستی و دوستی‌ها، حکایات دیگری هستند که تبیین آنها در حوزه علوم مربوطه و به عهده علمای مربوطه است. می‌شود اما چنان در دوست و در دوستی غرقه بود و مستغنی از تفسیر آن که معناگر ایانه رو کرد به فیلسوفان این مقاله و گفت: «فیلسوفی؟ دوست نتوانی بود. دوست نتوانی داشت.» دوستی همیشه برایت یک مفهوم است و دوست همیشه غیر، دیگری، شنونده. ... پاسکال زمانی از «خدای زنده» "ی پیامبران و «خدای فلاسفه» سخن گفته بود، به تبع او «سرگذشت مفهوم دوستی» را باید واگذاشت به فلاسفه، رفت در پی دوست و به ایزدستان دوستی سوگند خورد که هرگز اثباتش نکرد!

۳- از دریدا اما، که کنابش موضوع این نوشته بود، می‌توان آموخت که علاوه بر شاهراه ها و دروازه هائی مانند حزب و جامعه مدنی و حقوق بشر و رفرم و انقلاب که همه روزه کثیری از مردم در آن عبور و مرور و از آن ورود و خروج می‌کنند، راه های باریک، خاکی، ناشناخته و درهای تنگ، چوبی، فراموش شده ای هم برای ورود به عرصه سیاست وجود دارند، که دوستی یکی از آنها است. همه تلاش دریدا در مطالعه فلسفی تاریخ دوستی این است که نقش سازمان دهنده آن را در تعریف عدالت و دموکراسی و گسترش این ارزش ها از طریق فضیلت «دوستی» نشان دهد. این تلاش و روش گرچه برای کسی که از خبائت سیاست رایج به شرافت دوستی در محاق پناه آورده است، در بدو امر ناگوار و حتی تکان دهنده است، اما وقتی فهمیده می‌شود که از طریق دوستی می‌توان به «عشق به انسانیت» رسید و سیاست را انسانی کرد، بس خوشایند و خجسته می‌شود و می‌فهمد که به جای حقی پناه آورده است و به مفهوم شریفی دخیل بسته است. چرا که اگر چنان اتفاقی برای سیاست بیفتد، دیگر لازم نیست آدمی از چیزی به کسی پناه برد. روزی در حاشیه جلسه ای دانشگاهی، دوستی نقل می‌کرد که سالها پیش در سمیناری، شنونده سخنان سیاست پیشه ای پیرامون مسئله ای از مسائل سیاست بوده است. سخنرانی که تمام می‌شود و نوبت پرسش که بدو می‌رسد، برمی‌خیزد و می‌پرسد آیا شما تا به حال عاشق شده اید؟ و می‌نشیند. سخنران و جمعیت به حیرت در او می‌نگرند که از کدام سیاره آیا این فرد به اینجا پرتاب شده است؟ او نیز از حیرت آنها شگفت زده می‌شود و از خود می‌پرسد چطور اینان نمی‌دانند که کسی که عاشق نشده باشد، و «منیت» خود را زیر پا نگذاشته باشد، خودکامه می‌شود؟ و چرا نمی‌دانند که حداقل بخشی از شوم بختی های تاریخ همه جا، بدین سبب بوده است که سیاستمداران، با عشق بیگانه و سیاست از دوستی جدا بوده است؟ پیام این دوست شاید این بود که به سیاست بی عشق و به سیاستمداران فقط عاقل - که در سیاست فقط منافع را دنبال می‌کنند، حتی اگر آن منافع، منافع ملی باشد - و به هر چیزی و هر کسی که دل ندارد، دل نبندید. پیام سیاست‌های دوستی دریدا آیا جز این بود؟ پیام او اگر این باشد، سووالی از او اما همچنان باقی و شاید بی پاسخ می‌ماند که فلسفه اگر به تعبیر ارسطو به خاطر خودش محبوب است و نه به خاطر نتایجی که از آن حاصل می‌شود، فلسفه دوستی چرا همواره باید در ماوراء آن، حتی اگر آن ماوراء ارزش هایی مانند عدالت و دموکراسی باشند، جستجو شود؛ نیاز خصوصی و بی بهانه به دوستی در این میانه چه می‌شود؟ فیلسوف اگر باز به تعبیر ارسطو، بهتر از هرکس دیگر می‌تواند مستغنی از دیگران باشد، چون می‌تواند «کار خود را در تنهایی و خلوت دنبال کند» و «هرچه متفکتر، قدرت او به انجام چنین کاری بیشتر»، پس این همه شکایت فلسفی از «بی دوستی» از کجا می‌آید؟

۴- و نهایت این‌که، در صدر این مقاله، مقدمه، عبارت بدبینانه منسوب به ارسطو می‌توانست درج نشود و به جای آن عبارت خوشبینانه خود او که «دو دوست، یک روح هستند در دو جسم» قرار بگیرد. تناقض و سوسه انگیز مستتر در اولی اما، که به هنرمندانه ترین شکل ممکن، دوستی‌های موجود را در مقابل حقیقت دوستی قرار می‌داد، اختیار از مقدمه‌نویس ربود. از یک طرف امید است بلند، در معنای این عبارت، به ارتقا گرفتن «دوستی» تا جایی که پر خیال هم به آن نمی‌رسد و از سوی دیگر واقعیتی که چو دیوار ایستد در پیش چشمانش، چشمان امید! عین همین پارادوکس، به نحوی رازگونه‌تر، در «چه شد»های رندانه حافظ نیز مستتر است: یاران را چه شد/ دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد/ سواران را / هزاران را، می‌گساران را چه شد؟ او خود، احتمالاً، بیش از هرکس دیگر می‌داند که چیزی - آن‌گونه که او در نظر داشته است - نبوده است، تا به آخر آمده باشد. چه شده‌ای او پیش از آن‌که ارجاعاتی به واقعیتی در گذشته باشند، انعکاسی از آرزوهای او برای آینده است: دوستی‌های در راه، دوستی‌های ناممکن! غیرممکنی که متضاد یا منافی ممکن نیست، چرا که اگر قرار بود فقط چیزی که ممکن است، اتفاق بیفتد، هیچ چیز ابدأ اتفاق نمی‌افتاد!

منبع: مدرسه سال دوم شماره سوم اردیبهشت ۱۳۸۵

(facebook#) (twitter#) ناممکن های دوستی http://www.afsaran.ir/link/share?from=out&id=0&title=در پی دوستی های ناممکن &url=http://farhangemrooz.com/news/45642 (facebook#) (twitter#) ناممکن های دوستی http://www.cloob.com/share/link/add?url=http://farhangemrooz.com/news/45642 (facebook#) (twitter#) ناممکن های دوستی https://www.addtoany.com/share?url=http%3A%2F%2Ffarhangemrooz.com%2Fnews%2F45642%2FD8%AF%D8%B1-%D9%BE%DB%8C-%D8%AF%D9%88%D8%B3%8C%20%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%85%DA%A9%D9%86&title=%D8%AF%D8%B1%20%D9%BE%DB%8C%D9%90%20%D8%AF%D9%88%D8%B3%D8%AA%DB%8C%20%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%85%DA%A9%D9%86 (tag%20%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86%20%D9%85%D8%B5%D8%A8%D8%A7%D8%AD%DB%8C%D8%A7%D9%86) حسین مصباحیان
ژاک دریدا (tag%20%D8%B3%DB%8C%D8%A7%D8%B3%D8%AA/) سیاست (tag%20%D8%98%D8%A7%DA%A9%20%D8%AF%D8%B1%DB%8C%D8%AF%D8%A7) فرهنگ امروز (tag%20%D9%81%D8%B1%D9%87%D9%86%DA%AF%20%D8%A7%D9%85%D8%B1%D9%88%D8%B2) نیچه (tag%20%D9%86%DB%8C%DA%86%D9%87) هنر انسان دوستی (tag%20%D9%87%D9%86%D8%B1%20%D8%A7%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86%E2%80%8C%D8%AF%D9%88%D8%B3%D8%AA%DB%8C)

نظر شما