

فصلنامه تخصصی علوم سیاسی

سال یازدهم، شماره سی و دوم، پاییز ۱۳۹۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۵/۱۴

صفحات: ۱۷۱-۱۵۳

واسازی: از دوستی تا سیاست

سید رحمان مرتضوی*

دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبائی و مدرس دانشگاه

«دوست من، دوستی وجود ندارد»- میشل دمونتاگه

چکیده

واسازی کوششی است برای رهنمیدن اندیشه ی غربی از تخته بند انگاره های متافیزیکی؛ سیاست واسازانه نیز به همین منوال به دنبال زدودن این انگاره ها از ساخت سیاست‌ورزی عملی و نظری بر می‌آید. چنین است که بنیادهای سیاست واسازانه، که یکی از اساسی‌ترین آنها دوستی است، نسبتی با مباحث کلاسیک سیاست ندارند. دوستی برای دریدا اساس تعیین مشی سیاسی است؛ و رها شدن از دوستی به ارث رسیده از سنت متافیزیکی، که دیگری را به حاشیه می راند و با او به تقابل برمی‌خیزد، گام اول تحقق سیاست واسازانه خواهد بود. این نوشتار پس از بررسی مختصر چیستی واسازی، به تلقی دریدا از مقوله ی دوستی خواهد پرداخت، و سرانجام نقش دوستی در سامان سیاست واسازانه را خواهد شکافت.

کلید واژگان

واسازی، دریدا، سیاست، دوستی.

* نویسنده مسئول، ایمیل: seyedrahman@gmail.com

مقدمه

اگر بخواهیم تعریفی از واسازی ارائه دهیم، می‌توان گفت: واسازی یک روش، یعنی مجموعه‌ای از قواعد و قوانین که جریان اندیشیدن را هدایت می‌کنند، نیست (Smith, 2005: 9). واسازی همچون یک نظریه - فراتر از شیوه‌ای برای خوانش و یا یک رویه‌ی تفسیری نیز، نیست (Lucy, 2004: 12-13). به همین ترتیب واسازی را نمی‌توان ضد فلسفه و یا مساوی ادبیات تلقی کرد. واسازی همچنین مکتبی پوچ‌گرا یا «نسبی‌گرا»^۱ نیز نیست: «واسازی نه ختم شدن به هیچی، بلکه گشوده شدن به سوی دیگری است» (Smith, 2005: 14)

در مقابل واسازی گونه‌ای بسیار ایجابی از نقد است که بر روی متون، نهادها و ساختارهایی که به صورت سیستمانه و پیگیر «دیگری»^۲ را به حاشیه رانده‌اند، عمل می‌کند؛ عملی که معطوف به بازسازی و بازپروری و عادلانه‌تر ساختن این متون، نهادها و ساختارهاست. واسازی نقدی ایجابی است، بدین معنا که به چیزی دیگر، ندایی دیگر و دیگری جواب می‌دهد: «منظور من این است که واسازی در خود، پاسخی مثبت به یک دیگری است ... واسازی بدین ترتیب پاسخ به یک نداست» (De Montage, No Date: 119). در واقع اندیشه‌ی واسازانه می‌کوشد دیگرهایی را که به حاشیه رانده شده‌اند، نجات بخشد. سنت متافیزیکی با ترجیح حضور، درونی بودن،^۳ همسانی،^۴ وحدت^۵ و تمامیت،^۶ راهی را می‌آغازد که به تسلط سایه‌ی سنگین حضورمحوری و خودمحوری بر فراز سنت اندیشه و تفکر غربی منجر می‌شود و فرهنگ غربی را به فرهنگی حضور محور و خود محور، تبدیل می‌کند. حضور محوری عبارةً الاخری خود محوری است؛ حضور از آنجا خواستنی است که حاکی از تسلط من و خود^۷ بر «ابژه»^۱ پیش رویش

^۱ - Relativism

^۲ - Other

^۳ - Interiority

^۴ - Sameness

^۵ - Unity

^۶ - Integrity

^۷ - Ego

است. حضور نشانه‌ی تسلط من است. تسلطی که بر تفاهم، تعامل و تعادل غلبه می‌کند. متافیزیک غربی با فهم جهان از منظر من، راه را بر دیگری بسته است. در سنت متافیزیکی هر چه متعلق به من باشد، یا به تعلق آن درآید، حقیقی و اصیل خواهد بود؛ در عوض آنچه در مقابل من قرار گیرد و به تصرف آن در نیاید، نا اصیل و ناحقیقیست. به طور مثال در فلسفه‌ی دکارت «خود»، تعیین کننده‌ی هستی هستنده‌ها و نیستی نیست‌هاست؛ و همه چیز باید با خود منطبق باشد. دکارت با بین ال‌هالین قرار دادن^۲ همه هستی و هستنده‌ها، می‌کوشد تا به خلوت سره‌ی خود با خود و حضور کامل نفس نزد خویش دست‌یابد؛ اولین گام برای این کار طرد همه‌ی دیگرهاست. پس از این مرحله آن دیگرهایی که از صافی فهم فیلسوف بگذرند، می‌توانند باشند و چیزی باشند. این «خود محوری» و «دیگر ستیزی» را می‌توان تا افلاطون تعقیب کرد؛ برای افلاطون معیار حقیقی بودن و مجازی بودن چیزی، میزان خلوص حضور آن نزد نفس، من و خود است. افلاطون در نوشته‌های تمثیل خط و پس از آن در تمثیل غار، درک دیگرها، آن چیزهایی که به خوبی موضوعات^۳ علوم ریاضی و متافیزیک نزد نفس حضور تام نمی‌یابند، یعنی آن چیزهایی که با من یگانگی نمی‌یابند، خیال آلود و وهمی خوانده می‌شوند (افلاطون، ۱۳۶۰: کتاب ۷ و ۶). بدین ترتیب سنت متافیزیکی مبتنی بر یک نوستولژی نسبت به حضور، وحدت و تمامیت، به وجود آمده و تداوم‌یافته است؛ ایده آل‌هایی که اساس عدم تحقق آنها آلودن خلوص حضور توسط دیگری است. دیگری با این تعرض به معصومیت، پاکی و خلوص حضور خود را سزاوار طرد و خشونت می‌سازد. به نظر دریدا نوشتار ستیزی اولین تجلی گاه دیگر ستیزی در سنت متافیزیک پردازی است؛ به راستی چرا سقراط نمی‌نوشت؟

برای سقراط گفتار روشن، حاضر، روشنگر، دقیق و زنده است در حالی که نوشتار آغاز کژی‌هاست؛ کژی‌هایی که تحقق فلسفه‌ی ناب را احاله به محال می‌کنند (See: Derrida, 1981: 65-117). سقراط با قیام علیه نوشتار راه را برای تفوق گفتار بر نوشتار می‌گشاید؛ این جریان دراندیشه‌ی افلاطونی تداوم

^۱ - Object

^۲ - Epokhe

^۳ - Objects

می‌یابد. نوشتار همچون امری بیرونی، مادی، توأم با تغییر و تفاوت زده است و حتی گونه ای مثالی هم نمی‌تواند داشته باشد.

سنت نوشتاری ستیزی، در سراسر سنت متافیزیک پردازی تعقیب می‌شود و برای دریدا تبدیل به نمونه‌ی ناب^۱ دیگرسستیزی تمدن و فرهنگ غربی می‌گردد؛ این دیگرسستیزی با ورود به تمامی شاخه‌های علوم انسانی از طریق پیش‌فرض‌های متافیزیکی، سرایت می‌کند؛ و بارزترین نمود خود را در سیاست می‌یابد.

۱. مباین نظری: واسازی و سیاست

دریدا در ادامه‌ی سنت «ری کاگنیشن»^۲ هگلی و با تأسی به دیگرسستیزی لویناسی می‌کوشد، اندیشه و سیاستی را طرح کند، که به وابستگی خود به دیگری و قوام خود به دیگری اذعان کند؛ و دیگری را همچون من، با حقوق و آزادی‌هایی هم چون من، پذیرا باشد.

چنین است که مقوله‌های سیاست دریدایی با آنچه در تاریخ تفکر سیاسی متداول بوده است، متفاوتند. سه مفهوم «دوستی»^۳، «مهمان نوازی» و «دمکراسی آ-ینده»^۴ بنیان‌های نظر- و نه نظریه- سیاسی دریدا را می‌سازند. این سه مفهوم جدا از فلسفه‌ی واسازانه و بیرون از آن نیستند. محور دوستی، مهمان نوازی و دمکراسی آ-ینده، پذیرش دیگری است؛ امری که چنان که ذکر شد، مساوی واسازی است. دوستی، مهمان نوازی - بخوانید مهاجر پذیری - و دمکراسی آ-ینده همچون واسازی جا را برای دیگری باز می‌کنند و به دیگری خوشامد می‌گویند.

بدین ترتیب دریدا، چنانکه خود می‌گوید، پاسخ تقاضاهای مکرر دوستان و دشمنان خویش برای طرح یک نظریه‌ی سیاسی را هم انجام می‌دهد و هم نه. دریدا در مصاحبه خود با بنینگتون این وضعیت

^۱ - Manifest

^۲ - Recognition

^۳ - Friendship

^۴ - پیش از این در مقاله ای به این نام و نشان دمکراسی آ-ینده دریدایی را شرح داده‌ام: شاقول، یوسف و سید رحمان مرتضوی (۱۳۹۰)، دریدا و دمکراسی، *جستارهای سیاسی*، شماره ۲.

را این گونه شرح می‌دهد: «این درست است که از آغاز نوشتن و تدریس من، افراد بسیاری، دوستانه و یا خصمانه، مرا به خاطر پرداخت غیرمستقیم به مسائل سیاسی سرزنش نموده‌اند. فکر می‌کنم این نقد، همزمان نقدی منصفانه و غیر منصفانه باشد؛ غیر منصفانه به این دلیل که فکر می‌کنم هر چه انجام داده‌ام به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم به سیاست مرتبط بوده است، و من قادرم این را به وضوح نشان دهم. اما منصفانه، به این دلیل که این ارتباط با مسائل سیاسی بسیار غیر مستقیم و پیچیده بوده است. اما حتی اکنون نیز [مقصود سال ۱۹۹۷، وقتی که دریدا آثاری در سیاست عرضه کرده است] گمان نمی‌کنم به چنین تقاضایی برای سیاست پاسخ گفته باشم؛ یعنی چیزی که بتوان آن را در سنت ما سیاسی نامید» (Derrida, Discussion, 1997: 2).

سیاست واسازانه را نمی‌توان به هیچ‌یک از ایدئولوژی‌های سیاست غربی احاله داد؛ چرا که واسازی اساساً در باب سیاست این چنینی خنثی است؛ و همین خنثی بودن سیاست واسازانه امکان به پرسش گرفتن سیاست غربی و به چالش کشیدن آن را فراهم می‌آورد. دریدا مفهومی متفاوت از سیاست ارائه می‌دهد، که حوزه‌ی آن به تمامی شئون انسانی تسری می‌یابد؛ از این رو می‌توان گفت: «واسازی یک سیاسی سازی فوق العاده^۱ است» (Benington in Mcquillan, 2007: 84).

من محوری و دیگرستیزی متافیزیکی در تمامی ابعاد فرهنگ غربی از جمله سیاست رسوخ یافته است؛ اما به همان میزان که واسازی دور از سنت متافیزیکی است، سیاست و فلسفه‌ی سیاسی برآمده از آن نیز دور از سیاست و فلسفه‌ی سیاسی معمول خواهد بود. به نظر دریدا سیاست و حوزه سیاسی غربی بارزترین و خشن‌ترین جایگاه دیگر ستیزی است. سنت‌های برجسته‌ی سیاست غربی، که برخاسته از متافیزیک حضورند، هر یک ننگ بارآوری رژیم‌هایی دیگرستیز و دیگرکش را بر پیشانی دارند. فاشیسم^۲ اروپایی غربی، و لنینیسم^۳ و استالینیسم^۴ اروپایی شرقی، که به تحقیق آدم‌کش‌ترین رژیم‌های تمام طول تاریخ بوده‌اند، به ترتیب برخاسته از آنچه امروزه راست و چپ سیاسی می‌نامیم، هستند. به

^۱ - Hyper-Politicization

^۲ - Fascism

^۳ - Leninism

^۴ - Stalinism

اعتقاد دریدا، طرح و اشتغال به سیاستی دیگر خواه مستلزم رهایی از پیش فرض‌های خودخواهانه و دیگرستیزانه‌ی برآمده از سنت متافیزیکی است. واسازی درست مقابل سنتی قرار می‌گیرد که من و مسائلش محور اصلی همه‌ی بحث‌ها را تشکیل می‌دهد؛ واسازی با توجه به تفاوت، غیریت و دیگرسان بودن، راه را بر روی خودمحوری^۱ و قوم‌محوری^۲ می‌بندد؛ پروژه‌ای که نگاهی دیگرگون، دیگرخواه، تفاوت‌جو و متفاوت را طلب می‌کند. بنابراین نگاه دریدا به سیاست نمی‌تواند در ادامه‌ی سنت خودمحور و قوم‌محور سیاست غربی، سنتی که در متافیزیک تمدن ساز آن جای گرفته است، باشد.

دریدا با نقد متافیزیک راه را برای اندیشه‌ی دیگرپذیرانه می‌گشاید؛ اندیشه‌ای که همان دموکراسی است؛ دریدا معتقد است متافیزیک همواره به مقابله با دموکراسی ناب پرداخته است و دموکراسی به عنوان برابری و برابری همگان، چیزی نیست که متافیزیک تاب تحمل آن را داشته باشد- مساله‌ای که دریدا با رجوع به فلسفه‌ی کلاسیک آن را نشان می‌دهد- دموکراسی نیز با افق برابری همگان از سرآغاز اندیشه‌ی سیاسی، برای سیاست و فلسفه‌ی سیاسی مشکل ساز بوده است. در این میان دوستی، هم به نحو سلبی و هم به گونه‌ی ایجابی، امری بنیادین در سیاست واسازانه است؛ دنباله‌ی این گفتار به شرح دیدگاه دریدا در باب نقش دوستی در سیاست اختصاص خواهد یافت.

۲. واسازی: سیاست و دوستی

آیا دوستی و سیاست نسبت به یکدیگر ارتباطی ندارند؟ پاسخ دریدا به این پرسش هم مثبت است و هم منفی؛ به نظر دریدا دوستی در سیاست متداول، یافتنی نیست، و با آن ارتباط روشنی ندارد؛ چرا که دوستی مقوله‌ای است که به «اخلاق و روان‌شناسی وانهاده شده است»؛ اما به محض اینکه «متون کلاسیک سیاسی را مطالعه می‌کنیم درمی‌یابیم که دوستی نقشی مهم در تعریف عدالت و حتی دموکراسی دارد» (Derrida, Discussion, 1997: 3). به نظر دریدا دوستی، علی‌رغم مدعای سنت متافیزیکی، امری اساسی در سیاست و دموکراسی است؛ و دوستی و طرز تلقی ما از آن، شیوه و جهت سیاست‌ورزی را تعیین می‌کند.

^۱ - Egocentrism

^۲ - Ethnocentrism

دریدا معتقد است که تمامی مفاهیم اساسی سیاسی، مستقیم یا غیر مستقیم، از دوستی متاثرند. بهترین منبعی که می‌توان برای دریافتی از ارتباط سیاست و دوستی در اندیشه دریدا بدان تکیه کرد، کتاب «سیاست دوستی»^۱ است؛ کتابی که در عنوان آن هر دو واژه‌ی سیاست و دوستی گنجانیده شده‌اند. دریدا در این کتاب به تحلیل و نقد دوستی موجود در متون برجسته، نحوه‌ی پیوند و ارتباط سیاست و دوستی و طرح دوستی مد نظر خود می‌پردازد. وی در طرح خود برای واسازی دوستی موجود در متون کلاسیک، توجه ما را به اهمیت مقوله‌ی نمونه‌واری^۲ در این متون جلب می‌کند. اما نمونه‌ها در تبیین‌های استدلالی چه اهمیتی دارند و علت این‌که دریدا این میزان اهمیت را به نمونه‌واری می‌بخشد، چیست؟

دریدا به تحویل ناپذیری نمونه‌ها از ساحت فلسفه می‌اندیشد؛ فلسفه از آغاز کوشیده است بیان خود را از نمونه‌تجزیه کند. اما دریدا معتقد است نمونه‌ها از مباحث فلسفی قابل تفکیک نیستند. به نظر دریدا اولین خشونت فلسفه فراموش کردن بدهی خود به نمونه‌ها و استعاره‌هاست. فلاسفه در فلسفه‌پردازی خویش به ورای زمان، زبان و مکان، بودن فلسفه‌ی خویش ایمان داشته‌اند و هرگونه وامداری به نمونه‌ها و استعاره‌ها را کتمان کرده‌اند. اما جالب اینجاست که، یکی از اساسی‌ترین مفاهیم متافیزیکی، یعنی «وجود»^۳ از لحاظ ریشه‌شناختی مرتبط با دارایی و ثروت است؛ اما این کلمه به تدریج سرچشمه‌ی خویش را به فراموشی می‌سپرد و به مفهومی صرفاً فلسفی تبدیل می‌شود؛ مفهومی که حتی دارایی نیز قوام خود را از آن می‌گیرد (Derrida, 1982: 211).

به نظر دریدا تلقی متافیزیکی از نمونه‌واری همچون مقوله‌ای تکمله‌ای^۴ در سامان‌اندیشه مسیر فهم دوستی را منحرف نموده است، و با پی افکنی این فهم از نمونه‌واریت که دریدا می‌کوشد سیاستی متفاوت را مطرح کند؛ دریدا با این جمله بحث مبسوطی را درباره‌ی تلقی سنت متافیزیکی از دوستی با شروع از ارسطو آغاز می‌کند.

^۱ - Politics of friendship

^۲ - Exemplarity

^۳ - Ousia

^۴ - Supplementary

در «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو در پاسخ به پرسش «دوستی چیست؟»، پنج مولفه‌ی اساسی دوستی را برمی‌شمرد: یکی، آرزوی خیر برای دوست؛ دیگر، تعالی دوست؛ سدیگر، زندگی کردن با وی؛ چهارم، طبع مشترک داشتن؛ و پنجم، لذت بردن در کنار یکدیگر.

ارسطو به برشمردن مولفه‌های دوستی بسنده نمی‌کند، و نمونه‌هایی نیز برای آن ذکر می‌کند. اولین نمونه‌ای که وی برای دوستی ذکر می‌کند، «دوستی مادر با فرزندانش است» (Aristotle, 1998: 227). مادر بیش از همه نمونه‌ی شاد بودن با شادی و غمگین بودن با غم دوست، در میان همه‌ی دوستان است. اما مادر نمی‌تواند یک دوست باشد؛ چرا که مادر دوست می‌دارد ولی دوست داشته نمی‌شود. مادر از حیطة دوستی اخراج می‌شود چرا که دوست می‌دارد ولی دوست داشته نمی‌شود. این عدم تقارن دوست داشتن و دوست داشته شدن، در قلب مفهوم یونانی دوستی است. بلافاصله پس از نمونه‌ی «مادر»، ارسطو «خوددوستی» را همچون نمونه‌ی دوستی طرح می‌کند (Aristotle, 1998: 227). خود دوستی به واسطه‌ی دربرداشتن تمامی پنج مولفه‌ی دوستی همچون شکل نمونه‌ای^۱ دوستی لحاظ می‌شود؛ بدین ترتیب نمونه‌ی دوستی مادرانه با ورود نمونه‌ی «خود دوستی» مجبور به عقب نشینی می‌شود. خود دوستی، دوستی مادرانه را سرکوب می‌نماید و به عقب می‌راند.

دوستی در خود دوستی نزد خود حاضر است. یعنی من خویش را دوست می‌دارم و به این دوستی اطمینان دارم. اما خود دوستی نیز نمی‌تواند دوستی به معنای واقعی کلمه باشد چراکه دوستی همواره معطوف به یک دیگری است و دوستی منفرد نمی‌تواند معنایی داشته باشد. و چنانچه ارسطو خود نیز می‌گوید، تنها با چنین گشوده بودن در برابر غیر است که می‌توان خود دوستی مثبت را از خود محوری تمیز داد. اما محاسن دیگر خوددوستی این عیب آن را از نظرها دور می‌کند و خود دوستی در اندیشه ارسطو تبدیل به بهترین نمونه‌ی دوستی می‌شود. در اینجا مراد دریدا از اهمیت نمونه‌واری در طرح متافیزیکی دوستی نمایان می‌شود. بهترین مثال برای دوستی - یعنی خود دوستی - با اخراج غیر از حیطة دوستی، این که خود تنها یک نمونه است را، فراموش می‌کند. بهترین نمونه خود را در مقام

^۱ - Exemplar

^۲ - Singular

قانونی عام تثبیت می‌کند. پس نمونه ای که برای درک مفهوم دوستی فرا خوانده شده بود – یعنی نمونه‌ی خود دوستی – تا پس از درک مفهوم کلی سرکوب شود و فراموش گردد، در بُن مفهوم دوستی و درک کلی از دوستی باقی می‌ماند. بدین ترتیب دوستی بدون نمونه قابل فهم نیست و هر چه بکوشیم دوستی را فارغ از نمونه‌های آن را درک کنیم، راه به جایی نخواهیم برد؛ و فروگاهی مثال‌های انضمامی، حتی در جایی که مثال به طور کامل – نزد ما – محو شده باشد، همچنان ناتمام باقی می‌ماند. (Derrida, Politics of Friendship, 1977: 164). بنابراین مفهوم کلاسیک دوستی دارای عناصری همچون تقارن، وحدت، تمامیت، برابری و هم‌خونی است. از این رو تعجب برانگیز نخواهد بود که این مفهوم بهترین مصداق خود را در «برادری»^۱ بیابد. برادری با داشتن ویژگی‌هایی مثل برابری و منشأ مشترک داشتن به خود اجازه می‌دهد که دیگری را همچون خودی دیگر ببیند.

ارسطو نمونه‌هایی را برای دوستی بیان می‌کند تا مفهوم انتزاعی دوستی را با این نمونه‌های انضمامی روشن‌تر کند؛ مأموریت این نمونه‌ها پس از روشن شدن مفهوم کلی به پایان می‌رسد و آن‌ها باید از صحنه خارج شوند. اما چنانچه دریدا می‌گوید، این نمونه‌ها هیچ‌گاه کاملاً ترک نمی‌شوند؛ و در جریان تثبیت مفهوم دوستی نقشی اساسی و عمده ایفا می‌نمایند.

نمونه‌ی خوددوستی برای روشن شدن مفهوم کلی و انتزاعی دوستی به خدمت گرفته می‌شود، اما این نمونه هیچ‌گاه از مفهوم سنتی دوستی رخت بر نمی‌بندد. نمود خارجی تأثیر این نمونه، طرح برادری به عنوان نمونه‌ی ناب دوستی است. از آنجا که برادرها منشایی واحد دارند می‌توانند برابر و دوست باشند. اما این برادری تنها منحصر به برادری خونی نیست. این مفهوم در بسط «دوستی» و دمکراسی نقش عمده ای ایفا کرده است. این مفهوم برادری حتی هنگامی که به انسانیت‌اندیشیده شده و تلاش‌هایی برای دوستی، ورای مرزهای سیاسی صورت گرفته است، تداوم می‌یابد؛ چنانکه در شعار اصلی انقلاب فرانسه نیز گنجانده شده است: «آزادی، برابری و برادری».

دریدا برای نشان دادن پیوند وثیق میان دوستی و برادری، پس از بررسی ارسطو، ما را دو هزاره، جلوتر می‌برد، و پیوند دوستی و برادری را با خوانش خود از «مفهوم سیاست»^۲ اثر «کارل

^۱ - Brotherhood

^۲ - The concept of politics

اشمیت^۱ نشان می‌دهد. کارل اشمیت مدافع سرسخت نازیسم است؛ ولی دریدا وی را نه تنها مدافع صرف تفکر فاشیستی نازیسم، بلکه بیان کننده حقیقت و واقعیت تمدن غربی می‌داند. برای اشمیت اساس انسانیت از طریق تقابل دوست‌ها و دشمنان از قوه به فعل در می‌آید. بدین معنا که انسان تا دوستی با دوست و دشمنی با دشمن را تجربه نکند، انسان نخواهد بود. اشمیت دوست را همچون وسیله‌ای ممتاز سیاست می‌بیند. این صورت بندی تنها با توجه به تمایز میان جنگ داخلی^۲ و جنگ به معنای واقعی کلمه قابل درک خواهد بود. اشمیت این تمایز را با کمک استعاره‌ی برادری و دوستی برادروار نشان می‌دهد. بدین نحو که می‌توان با برادران خویش، اعم از فامیل، خانواده و... وارد جنگ شد؛ اما این‌ها دشمن به معنای واقعی کلمه نیستند، دشمن واقعی بیرون از کشور^۳ است؛ برادری مرزی را ترسیم می‌کند که آنچه حقیقتاً جنگ است و آنچه جنگ نیست را از هم تفکیک می‌کند. روی دیگر این سکه تمایزی است که برادری میان صلح واقعی و صلح غیر واقعی ترسیم می‌کند. اگر برادران من، حتی آنگاه که با ایشان می‌جنگم، دشمنان من نیستند، نابرداران من، حتی آنگاه که با ایشان نمی‌جنگم، نمی‌توانند دوستان من باشند؛ و صلح میان من و برادرانم با صلح میان من و دیگران هرگز به یکسان نخواهد بود؛ چنانچه جنگ من با ایشان نیز یکسان نبوده است. بدین نحو اشمیت معتقد است که برترین سیاست‌ها، برادری را امری عینی، طبیعی و واقعی و نه همچون مقوله‌ای صرفاً نمادین^۴ می‌بیند. دریدا خود چنین می‌نویسد: «آنچه ما آنرا «برادری سازی»^۵ می‌نامیم، همان چیز است که از طریق پرداختن اقتدارآمیز به نحوی مرسوم، سیاستی متعین، چپ یا راست، را تولید می‌کند؛ سیاستی که همواره همراه با برادری‌ای واقعی و عینی است» (Derrida, Politics of Friendship, 1977: 93). این برادری زیست شناختی^۶ تنها در تکرار و طرح مداوم برادری نمادین به وجود می‌آید. یعنی برادری نمادین با ظهور و

^۱ - K. Smith

^۲ - Civil war

^۳ - State

^۴ - Symbolic

^۵ - Fraternization

^۶ - Biological

تکرار مداوم به برادری عینی و واقعی دگردیسی می‌یابد. اما این برادری خونی و عینی تبدیل به عامل مشروعیت بخش نظام سیاسی می‌شود؛ و بدین ترتیب برادری طبیعی و عینی به محدودیتی برای تاریخ دوستی، برابری و برادری تبدیل می‌شود. این برادری عینی بدون اینکه مبنایی فراتر از رویای اشتراک و وحدت علیه یک دشمن واحد داشته باشد، خود را حقیقی جلوه می‌دهد و آغاز رویاگون خویش را به فراموشی می‌سپرد. تلقی طبیعی و عینی از برادری، امکان به پرسش کشیدن تقابل سیاست ساخته‌ی دوست و دشمن را، احاله به محال می‌کند. این دوستی شکل گرفته در چارچوب برادری طبیعی، دوستی مادرانه، یعنی گونه‌ای دوستی که مساوی امکان پاگرفتن سیاستی ورای تقابل دوست و دشمن است، را به‌هویه‌ی فراموشی می‌سپرد. برادری طبیعی حقی را برای برادر من ایجاد می‌کند که نابردار من چنین حقی را ندارد. برادر من با من در سرزمین، زبان، تاریخ و آینده شریک است. در حالی که نابردار من، اگر وارد این حیطه‌ها شود، از آنجا که حقی برای وی وجود ندارد، دشمن به حساب می‌آید. دریدا خاطر نشان می‌کند که این مدل دوستی «خودی»^۱ را بر دیگری ترجیح می‌دهد. برادر المثنای^۲ ما، باز تولید ما و مدل ماست.

پس در سنت فلسفی دوست، یک خودی و نه دیگری است. ما از طریق دوست آنچه را که نداریم و می‌خواهیم داشته باشیم طلب می‌کنیم. در این سنت دوستی به خودمانی (Oikeios) مرتبط است؛ (Oikeios) به معنای «آنچه کسی دارد» شخصی، صمیمی و درونی و همین طور نزدیک مثل والدین، دوستان و یا هم‌وطنان، است. (Oikeios) خود ریشه در (Oikos) یونانی به معنای خانه و مأمن، دارد (Derrida, Politics of Friendship, 1977: 54). بدین ترتیب دوست با من خودمانی است، هم خانه و هم‌خون است و در یک کلام نزد من حاضر است.

اساس این‌گونه دوستی ترجیح حضور است؛ دوستی نیکوست که، نزد من و برای من حاضر باشد. دوست از این منظر روگرفت^۳، نمونه، مدل و تصویر ایده آل ماست. دریدا معتقد است که ما مفهوم دوستی و دوست را به عنوان یک امر انتزاعی و کلی صرفاً از راه همین مدل‌ها و نمونه‌ها درمی‌یابیم. این

^۱ - Same

^۲ - Duplicate

^۳ - Copy

مسأله ما را به این نتیجه می‌رساند که ساختار دوستی در اندیشه‌ی کلاسیک - دریدا از ارسطو نام می‌برد ولی منظور وی عام است - «هم شناخته، متعین و تصدیق شده است و هم ناشناخته و نامتعین باقی مانده است» (Derrida, Politics of Friendship, 1997: 16). دریدا معتقد است که تحلیل‌های موجود از دوستی در متون برجسته، هیچ‌گاه قادر به پی بردن به وقوع عملی دوستی نیستند، و دوستی را هرگز نمی‌توان به امکان‌های نظری آن فروکاست. هر چه در باب دوستی نظریه‌پردازی شود، تنها مدل‌هایی برای دوستی به حساب می‌آید؛ و این نظریه‌پردازی‌ها هرگز جامع و مانع نخواهند بود. ماورای تمام نظریه‌پردازی‌ها، همیشه می‌توانیم انتظار یک دوستی نادیده را داشته باشیم. این انتظار، «شاید»^۲ را به اندیشه دوستی، به نحوی جدانشدنی پیوند می‌دهد. ما همواره با «شاید» به دوستی نگاه می‌کنیم؛ شایدی که انتظاری برای دوستی و دوستی‌های نادیده است. طرح دریدا از دوستی در چارچوب «شاید»، در مقابل دوستی «حضور» محور قرار می‌گیرد. دوستی حضور محور، نه دوستی با «دیگر کاملاً دیگر»^۳، که دوستی با دیگری‌ای است که من خارج از من است؛ کسی که اگر با من نباشد، او را بر نمی‌تابم و طرد می‌کنم؛ این دوستی، خودی دوستی یا حضور دیگری نزد من است. دریدا این سنت دوستی را وامی‌سازد. دوستی همواره معطوف به آ-یندگی و «شاید» است؛ در این دوستی می‌توان دوستی داشت که «برادر» نیست و دوستی از مرزهای تمایزات جنسی و محدودیت برادری فراتر می‌رود.

این همان چیز است که دریدا از آن به «تحویل ناپذیری شاید به حضور» و «آنچه می‌تواند باشد» به «آنچه هست» یاد می‌کند. واقعیتی که امکان موعود باورانه^۴ یک آینده‌ی واقعی و آ-ینده‌ای که در بند حضور نیست، را باز می‌گذارد (Young, No Date: 5). این امکان که از طریق «شاید» عرضه می‌شود و باز و آ-ینده باقی می‌ماند، محور سیاست دریدایی است. دیگر پذیری برآمده از دوستی آ-ینده، و برخورد با هر دیگری همچون دیگری و تعامل با همه‌ی دیگرها به نحو برابر، امکان فراروی دموکراسی از چارچوب دولت - ملت، حزب، جناح و برادری را فراهم می‌سازد. یونگ در این باره چنین می‌نویسد:

¹ - Actul Event

² - Perhaps

³ - Other as Wholly Other

⁴ - Messianic

واسازی اندیشه‌ی «هر دیگر همچون کاملاً دیگری اندیشه‌ی یک دموکراسی رادیکال است» (Young, No Date: 5). بنابر آنچه گفته شد، ژاک دریدا با تلقی جدید خود از دوستی به مقابله با سنتی برمی‌خیزد که متأثر از متافیزیک حضور و در دامان آن، به وجود آمده است.

به‌همان نحو که متافیزیک حضور، دانشی تقابل‌پرور، درون‌گرا، مطلق‌گرا، یکسان‌ساز، دیگرگریز و دیگر ستیز است، دوستی نظری برآمده از آن نیز پتانسیل لازم برای پذیرش دیگری و رهیدن از تخته‌بند حضورگرایی را ندارد. دوستی در سنت‌اندیشه‌ی غربی از ارسطو تا کارل اشمیت، با طرح، مثال دوستی برادرانه، برای رسیدن به مفهوم ناب دوستی، ناآگاهانه خود را اسیر این مثال می‌کند. چنانکه گفتیم به نظر دریدا ادعای متافیزیک مبنی بر رهاشدن از نمونه‌واری نمونه‌ها پس از استعمال آنها، انکار و یا دروغی معرفت‌شناسانه و روان‌شناسانه است؛ ادعایی که ریشه در مثال پروری افلاطونی دارد. در نظر افلاطون مُثُل، که اشیاء نمونه‌های انضمامی آن‌ها هستند، به نحوی کاملاً مستقل، ماده‌ی شهود و اندیشه‌ی ناب و فلسفی را می‌سازند. مثلاً درک ایده‌ی^۱ نیکی هیچ تأثیری از فهم ما از نمونه‌های انضمامی آن، یعنی نیکی یک انسان خوب یا نیکی یک شهر نیک نمی‌پذیرد. در سنت تفکر دوستی نیز وضع به همین منوال است. برای مثال دوستی در ارسطو به یک نمونه، یعنی دوستی برادرانه، خلاصه می‌شود. این‌گونه‌ی دوستی برای ارسطو به نمونه‌ی عالی آن دوستی‌هایی بدل می‌شود که همه در مقایسه و تقابل با آن معنی می‌یابند. دوستی مادرانه نمی‌تواند مثالی برای ایده‌ی دوستی باشد، چرا که مادر دوست می‌دارد ولی دوست داشته نمی‌شود، و نسبت به دوستی برادرانه، دوستی محسوب نمی‌شود. سنت‌اندیشه دوستی، بدین ترتیب، دوستی‌ها و دوست‌های غیر برادرانه و ناب‌ادرانه را از حیطه‌ی دوستی اخراج می‌کند. هر دیگری اگر بخواهد با من در ارتباط باشد و خود را به من عرضه کند، برای آنکه مقبول من واقع شود و من آن را پوچ و بی‌معنا و سزاوار دشمنی نیابم، باید خود را مطابق من به من عرضه کند.

این تطابق در سنت دوستی توسط داشتن سرچشمه‌ای یکسان، خونی‌یک‌رنگ، سرزمینی مشترک و همین‌طور نادوستان، ناب‌ادران و دشمنان واحد صورت می‌پذیرد. به درون خزیدن هر چه بیشتر دوستی در دوران مدرن ایده‌هایی همچون ملت، دولت ملی، مرز، خارجی و غیره را تقویت کرده است.

^۱ - Ideal

بنابر آنچه گفته شد، دوستی برادرانه خود محوری بسط یافته‌ی متافیزیک غربی به عرصه‌ی اخلاق و سیاست است. اما دریدا با واسازی خاستگاه اصلی اندیشه برادرانه، یعنی تلقی متافیزیک از نمونه‌واری به مقابله با انحصار دوستی می‌پردازد. چنانچه گفتیم برای دریدا نمونه‌ی دوستی برادرانه، بسیار بیشتر از یک نمونه برای درک مفهوم کلی و انتزاعی دوستی است. دوستی یک تجربه و یک حادثه است، که همواره بخشی از آن بیرون از من و هشیاری من جریان می‌یابد؛ بدین ترتیب دوستی نزد من حاضر نیست و دوستی همواره وابسته به نمونه‌های خارجی و انضمامی آن است. این «وابستگی به...» پیرو منطق «تفاوت»^۱ دریدایی است. دریدا با واژه‌ی خود ساخته تفاوت، به ما می‌آموزد که معنای هر چیز همواره نسبت به چیزهای دیگر، و در تأخیر از حضور آن نزد ما شکل می‌گیرد. بدین ترتیب بخشی از مفهوم دوستی نیز همواره از حیطه‌ی خرد و هشیاری می‌گریزد و پای به دام تحلیل نمی‌سپارد، و تحلیل گر را در انتظاری بی‌فرجام رها می‌کند. چنین است که دوستی همواره نامتعیین باقی می‌ماند (Derrida, Politics of Friendship: 169).

اما اگر بخواهیم ارتباط دوستی با سیاست را بررسی کنیم، باید بگوییم: دوستی از نظر دریدا، علی‌رغم اینکه در تاریخ سیاست امری حاشیه‌ای لحاظ شده است، در مرکز و محور سیاست قرار دارد (Derrida, Discussion, 1997: 3).

دوستی برادرانه، به عنوان برترین فرآورده‌ی سنت متافیزیک با فروکاستن برادری به برادری طبیعی و عینی- به جای برادری نمادین- راه را برای قوام و دوام سیاست‌های اقتدار طلب و تمامیت خواه که در جماعتی که پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند و دشمنی نیز برای خود فراهم آورده‌اند امکان رشد بیشتری دارد، باز می‌کند.

این سیاست مبتنی بر برادری عینی و زیست‌شناختی- برادری‌ای که با فراموشی مثالی بودن خود، تبدیل به واقعیت می‌شود- است و هر نابرداری را دشمن فرض می‌کند. وقتی فرهنگ در نرم‌خوترین ساحت تجلی خود یعنی دوستی، این چنین دیگرسبزی و خودمحور است، نمی‌توان تراویدن سیاست انسانی و دوستانه- به معنای واقعی کلمه- را از آن انتظار داشت. اولین گام برای تحقق سیاست

^۱ - Differance

دیگرپذیر و سیاست آ-ینده پی‌گیری دوستی آ-ینده است. این دوستی بر مدار شعار اصلی واسازی یعنی «هر دیگری کاملاً دیگری است»، می‌چرخد. «هر دیگری کاملاً دیگری است»، ترسیم رهنییدن «دیگری» از پدیدار شناسی سنت فلسفی است. سنت دوستی در متون برجسته‌ی غربی از ارسطو تا کارل اشمیت این دوستی را بر نمی‌تابد؛ در این سنت شخص‌با می‌تواند با من باشد و یا با دشمنان من. دیگری برای اینکه باشد و چیزی باشد باید با خود استعلایی من هماهنگ و همسان شود. بدین ترتیب دیگری نمی‌تواند کاملاً دیگر -چنانکه هست- باشد. این گسترش حکم ارتباط فردی به جمع، در مقابل نظریه خوش بینانه‌ی روسویی در باب اراده‌ی عامی که اصلاح‌کننده‌ی نقصان‌های اراده‌های خاص است، قرار می‌گیرد. نظریه‌ی ای که دریدا مطرح می‌کند، مبتنی بر اتمیسم اخلاقی و کاهش‌پذیری^۱ اراده‌ی جمع به اراده‌ی فرد است. به هر حال دریدا به دنبال نقد سنت خود محوری و برادرانه‌ی دوستی، با طرح شعار «هر دیگری کاملاً دیگری است» می‌کوشد دوستی‌ای را طرح افکند که دوست از چشم کژبین پدیدارشناسی نگریسته نشود. دوستی این‌چنینی است که دموکراسی را تضمین می‌کند. دموکراسی‌ای که محدود به هیچ چارچوبی نیست و هر دیگری را به «نحوی کاملاً دیگر» پذیراست. این دوستی یکی از بنیان‌های دموکراسی واسازانه و «نظر» دریدا در باب دموکراسی را می‌سازد.

نتیجه‌گیری

از گفتار پیش رو نتایج زیر قابل تاملند:

واسازی می‌کوشد دیگرهایی را که به حاشیه رانده شده‌اند، نجات بخشد؛ این تلاش با واسازی انگاره‌های متافیزیکی صورت می‌پذیرد؛ انگاره‌هایی که به نظر دریدا در تمامی ساحت‌های اندیشه‌ی غربی نفوذ پیدا کرده‌اند.

بارزترین و خشن‌ترین تجلی‌گاه این دیگر ستیزی در سیاست پدید می‌آید. دریدا با طرح مقوله‌هایی همچون «دوستی»، «مهمان نوازی» و «دموکراسی آ-ینده» که با آنچه در تاریخ تفکر سیاسی متداول بوده است، متفاوتند، می‌کوشد سایه‌ی سنگین این انگاره‌ها را از میان بردارد.

^۱ - Reductionism

دوستی در تاریخ اندیشه با الگو گرفتن از متافیزیک به دشمنی برای دیگر پذیری و سیاست دیگر پذیرانه تبدیل شده است. این نوع دوستی بر مبنای خوددوستی بنا شده است؛ و دوستانی را که خودی محسوب نمی شوند از میدان به در می کند. در مقابل انگاره ی متافیزیکی دوستی و سازانه با توجه به تفاوت، غیریت و دیگرسان بودن، راه را بر روی خودمحوری و قوممحوری می بندد

دوستی و سازانه زمینه ای به زمینه ای برای سیاست و دموکراسی و سازانه تبدیل می شود و راه را برای تود سیاستی دگرآیین می گشاید.

پی‌نوشت‌ها

«a-venir» در زبان فرانسه هم به جریان داشتن، آمدن و وقوع فعلی دلالت می‌کند و هم به معنای آینده است. دریدا از این اصطلاح در تشریح دموکراسی سود فراوان می‌برد.

«democracy a-venir» را در زبان انگلیسی به (democracy to come) ترجمه کرده‌اند؛ که ما از «آ-ینده» برای معادل a-venir و از «دموکراسی آ-ینده» به عنوان ترجمه‌ی democracy a-venir استفاده می‌کنیم.

English Source

- Aristotle (1925), *Nicomachean Ethics*, IX. 4, trans. Ross, Oxford, Oxford University Press.
- Barry Stocker (2006), *Derrida on Deconstruction*, London and New York, Routledge.
- Beardsworth, Richard, (1996), *Derrida and Political*, London and New York: Routledge.
- Bradley, Arthur (2008), *Derrida's Of Grammatology*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Cohen, Tom (ed.), (2001), *Jacques Derrida and the Humanities*, New York, Cambridge University Press.
- De Montage, Michel (No Date), The Essays, Cited in Derrida, Politics of Friendship.
- Derrida, Jacques (1973), *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. and ed. David Allison, Evanston IL, Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1976), *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London, Routledge.
- Derrida, Jacques (1981), *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, London, Continuum.
- Derrida, Jacques (1982), *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, Hemel Hempstead,

Harvester Wheatsheaf.

- Derrida, Jacques (1986), *Memories for Paul de Man*, trans. Jonathan Culler, Cecile Lindsay and Eduardo Cadava, London and New York, Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1989), *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, trans. John P. Leavey, Lincoln, University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques (1990), "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", *Cardozo Law*, No. 2.
- Derrida, Jacques (1993), *Aporias*, trans. Dutoit, Stanford, Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1993), Letter to a Japanese Friend in: the Derrida Reader, Peggy Camuf (ed.), New York, Colombia University Press.
- Derrida, Jacques (1993), *Speech and Writing according to Hegel*, in: G. W. F. Hegel, *Critical Assessments*, ed. by Robert Stern, London and New York, Routledge.
- Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New international*, trans. Kamuf, London and New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1995), *Points*, Stanford, Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1995), *The Gift of Death*, Chicago, University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1997), *The Politics of Friendship*, London, Verso.
- Derrida, Jacques (1998), *Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion within the Limits of Reason Alone, in Religion*, ed. Derrida and Vattimo, Stanford, Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2001), *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Trans. by Mark Dooley and Michael Hughes, London and New York, Routledge.
- Derrida, Jacques (2003), *Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, in Philosophy in a Time Off Terror: dialogue with Habermas and Derrida*, trans. Giovanni Boradri, Chicago, University of Chicago.

- Derrida, Jacques (2005), *Rogues*, Trans. by Pascale Anne and Michael Naas, California, Stanford University Press.
- Derrida, Jacques and Ferraris (2001), *A Taste for the Secret*, trans. Giacomo Donis, Cambridge, Polity Press.
- Derrida, Jacques, (1997), *A discussion with G. Bennington*, No Place.
- Hobson, Marian (1998), *Jacques Derrida Opening Lines*, London and New York, Routledge.
- *Jacques Derrida and the Other of Philosophy*, London, Pluto Press.
- Madeleine Fagan, Ludovic Glorieux, Indira Has'imbegovic' and Marie Suetsugu (ed.) (2007), *Derrida: Negotiating the Legacy*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- McQuillan, Martin (ed.), (2007), "The Politics of Deconstruction", *Review*, 11 (5-6): 920-1056.
- Royle, Nicholas (2003), *Jacques Derrida*, London and New York, Routledge.
- Sim, Stuart (1999), *Derrida and the End of History*, New York, Totem books.
- Smith, James (2005), *Jacques Derrida Live Theory*, London and New York, Continnum.
- Thomson, Alex (2005), *What's to become to Democracy to Come?*, Glasgow, University of Glasgow.
- Young, William W. (No Date), *God and Derrida's Politics: At the Edge of Exemplarity*, Virginia, University of Virginia.
- Lucy, Niall (2004), *A Derrida Dictionary*, United Kingdom, Blackwell Publishing.