

دریدا و دموکراسی

یوسف شاقول*

سیدرحمان مرتضوی**

چکیده

فلسفه و اساسانه نمونه‌ای مطلوب برای نشان دادن چگونگی سازگاری نظامی فلسفی، با دموکراسی است. و اساسی با نقد خودگرایی و دیگرستیزی سنت اندیشه فلسفی در صدد بنیان نهادن اصول فلسفی متناسب با اصل دیگرپذیری و دموکراسی برمی آید. از طرف دیگر، مباحث دریدا در حوزه دموکراسی اجتماعی - سیاسی، مانند دموکراسی آینده و چالش‌های پیش روی دموکراسی نیز ریشه در اندیشه فلسفی او دارند. بدین ترتیب، دموکراسی و اساسی دو روی یک سکه‌اند، و فهم یکی بدون توجه به دیگری میسر نیست. این ارتباط، ناگسستنی و ضروری است، و تفکر دریدا در باب فلسفه و سیاست بر مدار آن شکل می‌گیرد. دموکراسی آینده نیز به‌عنوان نتیجه این ارتباط آیین فلسفه و سیاست دریدایی است.

بررسی نحوه ارتباط آیین فلسفه و دموکراسی و اساسانه و چگونگی تأثیر و تأثر متقابل این دو بر سازنده خطوط اصلی این مقاله خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: و اساسی، دریدا، سیاست، دموکراسی، دموکراسی آینده.

مقدمه

«نه و اساسی بی‌دموکراسی و نه دموکراسی بی‌و اساسی» (Derrida, 1997: 2). صرف نظر از نحوه ارتباط و نسبت منطقی موجود (تساوی، تباین و ...) موجود میان امر

* استادیار گروه فلسفه غرب دانشگاه اصفهان

** دانشجوی دکتری فلسفه هنر دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) seyedrahman@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۲، تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۲۷

سیاسی و امر فلسفی، می‌توان گفت سیاست و فلسفه در تأثیر و تأثر متقابل شکل گرفته‌اند. انسان به‌منزله «حیوان سیاسی» (Zoon politikon) و «حیوان ناطق» (Zoon logon) - نطق به معنی اندیشه - فلسفه را با نگاهی سیاسی و سیاست را با دیدی فلسفی می‌نگرد. تعریف فلسفه، نوع برخورد با مسائل فلسفی و نحوه‌گزینش این مسائل فارغ از الزامات سیاسی و زمینه و زمانه سیاست‌ورزی نیست؛ چنان‌که نگرش سیاسی نیز بدون اتکا به بینش و تفکر فلسفی قوام نمی‌گیرد.

بدون درک این ارتباط، تاریخ فلسفه و سیاست را نمی‌توان فهمید و با مرور تاریخ تفکر سیاسی و تاریخ فلسفه است که این تلازم روشن‌تر می‌شود. به‌همین ترتیب، دموکراسی نیز به‌عنوان نوعی بینش و کنش سیاسی، در ارتباط با اندیشه فلسفی شکل می‌گیرد؛ به‌نحوی که تحقق دموکراسی منوط به اتخاذ رویکرد فلسفی سازگار با قواعد دموکراسی است، رویکردی که در نوع نگاه به جهان، انسان و سیاست تجلی می‌یابد.

نشان‌دادن مصداقی برای این واقعیت، یعنی وابستگی دموکراسی به شیوه اندیشیدن و جهان‌بینی فلسفی، بحث اصلی ما در این گفتار است. فرضیه ما چنین است که فلسفه نظری و اساسانه^۱ در عرصه حکمت عملی و تدبیر مدینه به دموکراسی منجر می‌شود. از نظر ما وابستگی و اساسی و دموکراسی و اشتیاق آن به این بیش از تعلق صرف پیروان مکتبی فلسفی به نوع خاصی از حکومت است. دموکراسی در مکتب و اساسی فرهنگ است، فرهنگی که وارد تمامی ارتباطات انسانی می‌شود و فصل‌الخطاب اندیشه و آگاهی است؛ و مکتب و اساسی عبارت است از دموکراتیک‌سازی سامان اندیشه: «نه و اساسی بی‌دموکراسی و نه دموکراسی بی‌و اساسی».

دموکراسی اساسی‌ترین دل‌مشغولی دریدا و آن «غده صنوبری» است که سیاست و فلسفه و اساسانه را به هم پیوند می‌دهد. دریدا دموکراتیک فلسفه‌ورزی می‌کند، و فیلسوفانه دموکراسی‌اندیشی؛ به‌نحوی که تصور هر یک بدون در نظر داشتن دیگری محال می‌نماید.

دریدا در این گفتار، نمونه‌ای برای نشان دادن نحوه ارتباط فلسفه و دموکراسی است و این پژوهش می‌تواند الگویی برای نگاه دموکراتیک به فلسفه و مطالعه فلسفی دموکراسی باشد. بدین ترتیب، ما در این مقاله در صدد تشریح پیوستگی فلسفه و دموکراسی دریدایی با توجه به یکدیگر هستیم، و هر یک از این دو را با توجه به دیگری بررسی خواهیم کرد.

برای نیل به این مقصود، پس از شرح نحوه ارتباط و اساسی با دموکراسی، دو مسئله عمده دموکراسی و اساسانه، یعنی دموکراسی آینده^۲ و خودکشی دموکراسی، را با توجه به ارتباطشان با سیستم تفکر و اساسانه بررسی خواهیم کرد.

۱. دموکراسی و واسازی

هدف ما در این بخش نشان دادن نسبت فلسفه و دموکراسی در نظام تفکر دریدایی است، لیکن چنین کاوشی نیازمند مقدمه‌ای برای روشن شدن مختصر چستی واسازی است.

۱،۱ چستی واسازی

واسازی (deconstruction) واژه‌ای است که دریدا از destruktioن هایدگری وام می‌گیرد، و آن را مطابق تفکر خود معنا می‌کند. واسازی راهی است که از میان فلسفه و ادبیات می‌گذرد، با نگاه واسازانه متون فلسفی همچون متون ادبی نگریسته می‌شوند، و این متون صبغه فلسفی می‌یابند. واسازی، چنان‌که جاناتان کالر می‌گوید: «نگاه ادبی به فلسفه، و بررسی فلسفی ادبیات است» (Caller: cited in: Smith, 2005: 14).

واسازی روش، یعنی مجموعه‌ای از قواعد و قوانین که جریان اندیشیدن را هدایت می‌کنند، نیست (ibid: 9) واسازی یک نظریه، فرانظریه، شیوه خوانش و یا رویه تفسیری نیز نیست (Lucy, 2004: 12-13).

در مقابل، واسازی را می‌توان یک حادثه نامید، حادثه‌ای که در ناهشیاری رخ می‌دهد و تمایزات و تفاوت‌های طبیعی و قراردادی را معلق می‌سازد و آن را به تعویق می‌اندازد (Smith, 2005: 10). واسازی ادامه پروژۀ روشنگری و معطوف به عقلانی کردن همه‌جانبه حیات است؛ همان‌گونه که بیکن در آغاز عصر مدرن به ما می‌آموزد که شرط اندیشیدن صحیح برانداختن بت‌های اندیشه و حرکت به سوی عقلانیت است، دریدا نیز درصدد واسازی تمایزات و تفاوت‌های متافیزیکی، به عنوان بت‌های تفکر مدرن، و احیا و بازتعریف عقلانیت برمی‌آید. واسازی از این لحاظ طرح مجدد پروژۀ روشنگری است، اما با این تفاوت که پروژۀ روشنگری و عقلانیت واسازانه معطوف به نقد عقلانیت مدرن است. این بعد نقادانه واسازی را در زمره مکاتب انتقادی قرار می‌دهد.

واسازی مکتبی هرمنوتیکی است، که از منظر تبارشناسی فلسفی در ادامه هرمنوتیک وجودشناسانه هایدگر قرار می‌گیرد. هایدگر با توسعه هرمنوتیک دیلتای و شلایرماخر و تبدیل آن به علم «تحلیل دزاین»، کاربرد هرمنوتیک را از چهارچوب متن به تمامی عرصه وجود تسری می‌دهد. هرمنوتیک دریدا نیز ادامه همین مکتب است، ولی با این تفاوت که دریدا ذات‌گرایی و خودگرایی موجود در هرمنوتیک هایدگر را نقد می‌کند. دریدا از هایدگر عبور می‌کند، چراکه به عقیده او، هایدگر به‌رغم مدعیاتش در نقد سنت متافیزیک، خود در

مفاهیم متافیزیکی گرفتار شده است. بدین ترتیب، هرمنوتیک دریدایی هرمنوتیکی وجودشناسانه ولی عاری از مفاهیم و عناصر مابعدالطبیعی است.

هرمنوتیک واسازانه با ورود به تمام حوزه‌های اندیشه در تاریخ تفکر و با به‌کارگیری منطق «تفاوت» (Differance) به واسازی تفاوت‌های تاریخ‌ساز و اندیشه‌سازی نظیر تقابل میان نفس و بدن، من و دیگری، ادبیات و فلسفه، نظر و عمل، و گفتار و نوشتار می‌پردازد، تقابل‌هایی که مهم‌ترین آنها تقابل گفتار و نوشتار است.

تقابل گفتار و نوشتار سنگ بنای تمام سنت متافیزیکی و موجد تمامی تقابل‌های دیگر است، و تمامی تقابل‌های دوتایی دیگر دگرذیسی‌های این تقابل‌اند. متافیزیک به‌منزله خشونت‌ی علیه پدیدارها، در برخورد با نوشتار به‌وجود می‌آید. دریدا این بحث را به‌طور مبسوط در بخش چهارم کتاب *نوشتار و تفاوت* با عنوان «خشونت و متافیزیک» مطرح کرده است؛ (Derrida, 1978: 193-97). نوشتار در سنت متافیزیکی همچون سدی در برابر اندیشه صف‌آرایی می‌کند و مانع ظهور و حضور کامل فلسفه ناب می‌شود. نوشتار شری‌گریزناپذیر است، وسیله‌ای است که در عین محدودیت‌هایی که برای اندیشه ایجاد می‌کند. از آن نمی‌توان گریخت. نوشتار کارکردی مشابه «فارماکون» دارد، هم زهر است و هم پادزهر. بدون نوشتار فلسفه تداوم نمی‌یابد، ولی در عین حال، نوشتار مانع تحقق حقیقت ناب فلسفی است. پس نوشتار برای متافیزیک تیغی دودم است؛ آن را به پیش می‌راند، ولی هم‌زمان سلامت و سرعت سیرش را به خطر می‌اندازد.

سنت متافیزیکی، از زمان سقراط که نمی‌نوشت تا معاصرانی همچون هوسرل، سوسور و هایدگر، همواره به اصل برتری گفتار بر نوشتار پایبند بوده است، و نوشتار را همچون شری ضروری و خشونت‌ی علیه تفکر، با خشونت از ساحت اندیشه طرد کرده است. چنان‌که دریدا در سیستم‌های ارسطو، هگل، سوسور و هوسرل و دیگران نشان می‌دهد، گفتار همواره بر نوشتار ترجیح داده شده است. در سنت متافیزیکی، درحالی‌که گفتار عرصه حضور روان و اندیشه و این همان با تفکر است، نوشتار دم‌غیاب، تفاوت و این همان با دیگری است. دریدا این جریان تفوق گفتار بر نوشتار در سنت متافیزیکی را نطق‌محوری (logo - centrisim) و آوامحوری (phonocentrisim) می‌نامد (Smith, 2005: 31). نطق‌محوری و آوامحوری و شاخصه اصلی سنت متافیزیکی است که بنیان علوم دیگر را نیز می‌سازد، است. نطق‌محوری و آوامحوری در تقابل با طرد نوشتار و کلام نوشتاری، زاینده صورت‌های دیگر تقابل است، تقابلاتی که شالوده‌های علم (انسانی) کلاسیک و مدرن را می‌سازند. علم (انسانی) هم‌نهادی

است برساخته تقابل بر نهادها و برابر نهادهای فراوانی که همگی ریشه در تقابل گفتار و نوشتار دارند. در مقام مقایسه، اگر دیالکتیک هگلی که حول دو محور رفع (sublation) و نفی (negation) می‌چرخد، تشریح و تبیین تقابلات متافیزیکی باشد، و اساسی بر اندازنده این تقابلات است. به اعتقاد دریدا، این تقابلات زاده کژفهمی‌های متافیزیکی‌اند و با نفوذ به تمامی شئون بشری، عرصه را برای پذیرش دیگری تنگ کرده‌اند.

متافیزیک با تولید یک حریف فرضی و یک دیگری در مقابل جریان اندیشه و گفتار، یعنی نوشتار و اظهار مکتوب، بنیان نهاده می‌شود؛ سایر دیگرها مانند جسم، ابژه و ادبیات نیز از این دیگری زاده می‌شوند. این جریان آن چیزی است که دریدا از آن با تعبیر «خشونت متافیزیکی» یاد می‌کند (Derrida, 2003: 97). به نظر دریدا، در سنت متافیزیکی، دیگرستیزی و دیگرگریزی بر دیگرپذیری و دیگرخواهی غلبه دارد و از آن جا که علوم انسانی در متافیزیک ریشه دارند، این من‌محوری و دیگرستیزی به تمام دانش‌ها و علوم انسانی - اجتماعی منتقل شده است.

سرانجام و اساسی گونه‌ای بسیار ایجابی از نقد است که بر روی متون، نهادها و ساختارهایی که به صورت سیستمانه و پیگیر «دیگری» را به حاشیه رانده‌اند عمل می‌کند، عملی که معطوف به بازسازی، بازپروری و عادلانه‌تر ساختن این متون، نهادها و ساختارهاست. پس و اساسی نقدی ایجابی و پذیرای ندایی دیگر و دیگری است: «منظور من این است که و اساسی در خود، پاسخی مثبت به یک دیگری است و اساسی پاسخ به یک نداست» (ibid: 119). و اساسی از بنیان معطوف به دیگری و به همین ترتیب، اساساً سیاسی است. بنابراین، و اساسی سیاسی نمی‌شود - چنان‌که اغلب بر این باورند - بلکه از آغاز سیاسی است و فلسفه و سیاست در این مکتب یگانه‌اند: «اوه، سیاست! اما من می‌توانم پاسخ دهم که جز بدان نیندیشیده‌ام» (Derrida, 1995: 86).

۲،۱ از و اساسی تا دموکراسی

چنان‌که گفته شد، از نظر دریدا بنیادهای علوم انسانی برساخته سنت متافیزیکی هستند و من‌محوری و دیگرستیزی از طریق این بنیان‌های متافیزیکی به تمامی علوم انسانی منتقل شده است. در عرصه سیاست نیز وضع به همین قرار است. و جریان متافیزیکی مقابله با دیگری به جریان مسلط سیاست نظری و به تبع آن، سیاست‌ورزی عملی تبدیل شده است. بدین ترتیب، خودمحوری و دیگرستیزی متافیزیکی در عرصه تفکر و کشش سیاسی، خودمداری، قوم‌مداری، دیگرستیزی، خشونت سیاسی و امتناع دیالوگ را به وجود می‌آورد.

کار اصلی دریدا و مکتب‌سازی، چنان‌که خود اشاره می‌کند، و‌اسازی خاستگاه‌های این دیگرستیزی در عرصه حیات سیاسی - اجتماعی و پیگیری سامانی مبتنی بر دیگرپذیری و خوشامدگویی به دیگری است. این سامان که دریدا آن را مساوی با و‌اسازی می‌داند، دموکراسی است.

دموکراسی از نظر دریدا فرهنگ دیگرپذیری است، فرهنگی که امکان ورود دیگری و خوشامدگویی به او را فراهم می‌آورد. دموکراسی نه نظام سیاسی صرف، بلکه فرهنگ است، فرهنگی که باید وارد تمام عرصه «زیست‌جهان» شود. (Derrida, 2005: 38).

از سوی دیگر، دموکراسی شیوه‌ای برای اندیشیدن و فراروش است، فراروشی که باید اصول آن را در تمامی حوزه‌های اندیشه رعایت کرد. اولین گام برای تحقق چنین هدفی دموکراتیک‌کردن اندیشه فلسفی - فلسفه به‌عنوان سازنده بنیان‌های علوم انسانی - خواهد بود. اما دریدا چگونه این کار را انجام خواهد داد؟

و‌اسازی به‌عنوان شیوه دیگرپذیری و خوشامدگویی به دیگران، با واردکردن روحیه ادبیات به عرصه اندیشه فلسفی بستر نمو دموکراسی را فراهم می‌سازد. چنان‌که گفته شد، نقد دریدا بر سنت اندیشه حول محور طرد دیگری است. و‌اسازی به‌دنبال و‌اسازی این سنت بر اساس روحیه تحمل، تساهل و دیگرپذیری است. راهکاری که دریدا برای رسیدن به این غایت پیشنهاد می‌کند همانا ادبیاتی‌کردن فلسفه و فلسفیدن ادبی است (Beardsworth, 1996: 52-53 & Thomson, 2005: 10)

ادبیات، چنان‌که دریدا می‌گوید، وسیله‌ای است که می‌توان با آن ناگفتنی‌ها، امور نامعقول - عقل به معنای پوزیتیویستی آن - و مسائل غیرمعارف را بیان کرد، در باب هرچیزی اندیشید، اندیشه را آزادانه اظهارکرد و درعین حال رازها، اسرار و حوزه خصوصی را محفوظ نگاه داشت. همین‌طور ادبیات کالبدی است که در آن دیگری - چنان‌که هست - تجلی می‌یابد، خود را عرضه می‌کند، آزادانه سخن می‌گوید و همچون غایت فی‌نفسه و چیزی مساوی با «من»، با همان حقوقی که «من» برای خویش قائل است، اجازه ظهور می‌یابد.

با ادبیات «دیگری» با امکان اندیشیدن، سخن گفتن و عمل آزادانه مساوی با «من» و دارای حقوقی مشابه «من» است. ادبیات دانش آزادی، مساوات و حفظ حقوق افراد است و ادبیاتی‌کردن فلسفه به معنای تزریق سه اصل آزادی، مساوات و حفظ حقوق افراد، که اصول بنیادین دموکراسی محسوب می‌شوند، به کالبد فلسفه است.

تأکید دریدا بر «دیگری» نشانه ترجیح عنصر رقابت بر مشارکت در نظریه دموکراسی

اوست. ترجیح رقابت بر مشارکت بدین معناست که مشارکت حداکثری هرگز به معنای تحقق دموکراسی نیست. رأی اکثریت هنگامی مطابق دموکراسی است که به سایر اصول دموکراسی تعدی نکند.

دموکراسی وقتی محقق می‌شود که «دیگری» همچون یک «من» پذیرفته شود. ژاک دریدا به دنبال چنین دموکراسی‌ای است. در این مورد، می‌توان تمامی آثار او و کل مکتب و اساسی را مقدمه‌ای برای تحقق دموکراسی مطلوب دانست. و اساسی تلاش برای ایجاد فرهنگ دموکراسی در اندیشه و عمل است، فرهنگی که بر روی ویرانه‌های «من محوری» و «خودمحوری» سنت متافیزیکی، فرهنگ «دیگرپذیری» و تحمل را بنیان می‌نهد و زمینه پرورش و بالندگی دموکراسی اجتماعی - سیاسی را فراهم می‌کند.

بدین ترتیب، و اساسی از اساس همسو با دموکراسی است و به‌عنوان یک مکتب فلسفی بنیان مناسبی برای بسط و توسعه دموکراسی محسوب می‌شود. چنین است که اگر فلسفه‌ها را به دو دسته همسو با دموکراسی و ناهمسو با آن تقسیم کنیم، و اساسی در دسته نخست قرار می‌گیرد. در بخش بعد به دو مسئله عمده دموکراسی اجتماعی - سیاسی دریدا و نحوه زایش آنها از بن فلسفه و اساسانه خواهیم پرداخت.

۲. مسائل دموکراسی اجتماعی - سیاسی دریدا

این بخش را به بررسی دو مبحث عمده دموکراسی اجتماعی - سیاسی مکتب و اساسی یعنی دموکراسی آینده و خودکشی دموکراسی، و نحوه ارتباط این مسائل با فلسفه و اساسانه اختصاص خواهیم داد.

۱,۲ دموکراسی آینده

دموکراسی آینده راه دریدا برای فهم دموکراسی و پیگیری گسترش آن است. دموکراسی آینده برخاسته از و اساسی آینده دریدایی است، یعنی فلسفه‌ای که از هر تعینی می‌گریزد و تحت منطق تفاوت همواره رو به تکامل‌پذیری مفتوح می‌ماند بیشتر بحث‌هایی که دریدا حول دموکراسی آینده در آثار خود مطرح می‌کند جدید نیستند و می‌توان آنها را بسط آراییی دانست که قبلاً در نوشته‌های وی، درباره دموکراسی طرح شده‌اند.

دموکراسی نزد دریدا از سایر گونه‌های سیاست‌ورزی که محورشان دوستی مبتنی بر

برادری است، متمایز است. به نظر دریدا، برادری به جای تثبیت دموکراسی خطری برای آن است و دموکراسی بدون ترجیح دوستی بر برادری محقق نخواهد شد.

به محض این که من با کسانی دوستی برادرانه برقرار می‌سازم، در قبال ایشان الزاماتی پیدا می‌کنم که به نظر طبیعی می‌رسد. چنین الزام‌هایی برابری را لغو می‌کند و مسئولیت در برابر همگان را به واسطه ترجیح دیگرانی بر بقیه دیگران خدشه‌دار می‌سازد. اگر من در قبال برادرانم مسئولیتی افزون‌تر داشته باشم، ترجیح منفعت، خوشبختی و وجود ایشان طبیعی به نظر می‌رسد. این طبیعی بودن و طبیعی به نظر رسیدن برادری و لوازم آن نقطه مقابل و اساسی به عنوان جنبشی «ضد طبیعی گرای» است (Thomson, 2005: 9).

برادری در عرصه‌های بزرگ‌تر تبدیل به «ملیت» می‌شود، مقوله‌ای که «دولت‌های ملی» نگهبان آن‌اند و هرگونه ورود و تجاوز به آن را سرکوب می‌کنند. ملیت حتی با کم‌ترین نمود خویش، تقسیم انسان‌ها به شهروند و غیرشهروند، دموکراسی را معلق می‌کند. تمامی تقسیم‌بندی‌های آشکار و پنهان در دموکراسی را که موجب نابرابری‌هایی در مورد زنان، فقرا، اقلیت‌ها، کودکان و خارجی‌هاست، می‌توان از طریق دموکراسی به نقد کشید. اما واقعیت موجود این است که دموکراسی تنها در یک چهارچوب، سرزمین، جمعیت و مکان خاص خواستنی و یافتنی است، چراکه مبنای تشکیل دموکراسی تصریح به شهروندبودن عده‌ای و غیرشهروندبودن عده‌ای دیگر است.

وضعیت مشابهی در مسئله ارتباط دموکراسی با آزادی بیان رخ می‌دهد. دریدا و اساسی را به ادبیات و ادبیات را به و اساسی ربط می‌دهد. از نظر او، حق بیان هرچیز، یعنی ایده ادبیات و آزادی بیانی که دموکراسی لیبرال مدرن داعیه‌دار آن است، با هم مرتبط‌اند. البته، این به معنای امکان تحقق تام آزادی بیان در این دموکراسی‌ها نیست. هیچ آزادی بیان مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد و همواره این آزادی به واسطه کدهایی که از طریق «آنچه باید همه بدانند»: «عمومیت»، «آنچه باید حفظ شود»: «امنیت» و «آنچه باید مخفی نگاه داشته شود»: «رازگونی» القا می‌شود، محدود می‌شود. آزادی دموکراسی هرگز آزادی مطلق نیست و به همین ترتیب، دموکراسی نیز عرصه آزادی مطلق نمی‌تواند بود. مواجهه با امتناع دموکراسی کاملاً آزاد در تفکر دریدا از سویی، و تأکید وی بر نقصان دموکراسی‌ها و آزادی‌های موجود از سویی دیگر، خواننده را حیرت‌زده می‌کند. اما آنچه دریدا در باب آزادی مطلق، برابری مطلق و رفع تمام محدودیت‌ها و موانع دموکراسی بیان می‌کند با این نظر وی سر ناسازگاری ندارد.

دموکراسی کامل، کاملاً برابر و کاملاً آزاد برای دریدا «قول»، «شاید» و آینده است؛ قول، شاید و آینده‌ای که به ما کمک می‌کند هیچ دموکراسی‌ای را مطلق و خالی از عیب نبینیم. از طرف دیگر، این آینده مسئولیتی پیش روی ما در قبال دموکراسی آینده ترسیم می‌کند. این آیدگی در متن هر دموکراسی همچون قول و شاید وجود دارد. دریدا در *اشباح مارکس* چنین می‌نویسد:

آنچه در قبال هر واسازی‌ای نافروکاهیدنی باقی می‌ماند، آنچه همچون امکان خودِ واسازی، واسازی‌ناپذیر است تجربه خاص قول، شاید و صورت موعودباوری ساختاری است موعود باوری‌ای و رای موعود باوری، ایده‌ای از عدالت که آن را از قانون، حق و حتی حقوق بشر تمیز می‌دهیم، و ایده‌ای از دموکراسی که آن را از مفهوم کنونی آن و اشکال بالفعلش متفاوت می‌دانیم (Derrida, 1994: 59).

پس دموکراسی برآمده از شاید و قول است، دو عنصری که بقا، دوام و بالندگی آن را تضمین می‌کنند. دموکراسی همواره در معرض پرسش دموکراسی قرار دارد. این که یک دموکراسی «شاید» بتواند دموکراتیک‌تر باشد قولی است که دموکراسی را دموکراسی می‌سازد و در هر دموکراسی‌ای وجود دارد. دموکراسی آینده هدفی است که باید به سمت آن حرکت کرد و غفلت از آن به معنای تعویق دموکراسی است، اما درعین حال این دموکراسی هرگز تحقق نمی‌یابد. تحقق دموکراسی آینده در چهارچوب تنگ زمان، مکان و مفهوم خاص و متعین به معنای مرگ آن است و همان‌طور که دوستی نمونه‌وار است، دموکراسی نیز نمونه‌وار خواهد بود و هر دموکراسی متحقق و متعینی تنها نمونه‌ای از دموکراسی است.

دموکراسی آینده درون متن معنا می‌یابد و همانند هر مفهوم دیگری تحت قانون تفاوت قرار دارد. دموکراسی آینده همواره متفاوت با دموکراسی آینده است و معنای آن همواره در حال تعویق و تفاوت است. دموکراسی آینده قولی است که در همه نمونه‌های دموکراسی مندرج است و همانند قول با امکانات فعلی و عزم فعلی معنا می‌یابد. این قول ما را ملزم می‌کند و مسئولیتی بی‌پایان بر گردن ما می‌نهد.

دریدا می‌نویسد: «وقتی من از دموکراسی آینده سخن می‌گویم، منظورم یک دموکراسی آینده، رژیم جدید و یا شیوه جدید دولت ملی نیست - هرچند اینها نامطلوب نیستند - مقصود من آینده‌بودن است. قول یک دموکراسی اصیل که هرگز در آنچه دموکراسی خوانده می‌شود قرار نگرفته است». دموکراسی آینده شیوه‌ای است برای نقد آنچه در هر جا به نام

دموکراسی در جوامع ما در جریان است. این بدین معنا نیست که دموکراسی در آیندگی خود الزاماً تصحیح و یا ارتقای شرایط واقعی دموکراسی‌های موجود است، بلکه سخن این است که دموکراسی در مفهوم خود معطوف به قول است. ایده قول در ایده دموکراسی مندرج است: «دموکراسی یک قول است و به همین علت است که تاریخی‌ترین مفهوم سیاست نام می‌گیرد. دموکراسی آینده یک قول است و قول باقی می‌ماند، اما ما نباید برای وقوع دموکراسی در آینده به انتظار بنشینیم، بلکه باید آنچه اینجا و اکنون باید برای دموکراسی انجام داد انجام دهیم». (Derrida, *discussion*, 1997: 6-7)

این که دریدا دموکراسی را مساوی قول می‌داند ناشی از این واقعیت است که دموکراسی به معنای واقعی کلمه هرگز به وقوع نخواهد پیوست و هیچ نظامی نمی‌تواند داعیه تحقق کامل آن را داشته باشد. دموکراسی همواره در حال آیندگی است و با ایده قول تشخیص می‌یابد، چراکه بنیان‌های آن، برابری و آزادی، نیز قول‌گون و در آیندگی هستند. دموکراسی آینده تحقق برابری و آزادی مطلق است، تحقیقی که هیچ‌گاه به وقوع نخواهد پیوست. دریدا در *شباح مارکس* در قطعه‌ای بسیار ظریف و جالب توجه پیوند دموکراسی و دموکراسی آینده، دموکراسی آینده و قول، و بی‌کرانگی ایده‌های برابری و آزادی را نشان می‌دهد، قطعه‌ای که علی‌رغم طولانی بودن آن را کامل در این جا می‌آوریم:

ایده دموکراسی آینده حتی ورای «ایده تنظیمی» در شکل کلاسیک آن، ایده‌ای که همچون حکمی الزام‌آور فرد را به استقبال آن چیزی که هرگز خود را کاملاً نشان نمی‌دهد، گشایش غسل بین یک قول نامتناهی (قولی که همیشه دست‌نایافتنی است؛ حداقل به این علت که دعوت به احترامی بی‌پایان به فردیت نامتناهی و دیگر بودن نامتناهی دیگری ... می‌کند) و اشکال متعین و ضروری‌ای است که در مقابل این قول قرار می‌گیرند. در این مورد، تأثیر یا فعلیت قول دموکراسی، مانند قول کمونیسیم، همیشه در قلب خود این موعودباوری نامتعین و این ارتباط معاد شناختی آینده حادثه و فردیت دیگرگون را که پیش‌بینی ناپذیر است حفظ می‌کند. انتظاری بدون افق، انتظار آنچه نه اکنون و نه هیچوقت دیگر کسی انتظارش را نمی‌کشد؛ مهمان‌نوازی‌ای بدون انتظار پاسخی متقابل؛ درود خوشامدی که در استقبال هرکس بدون انتظار داشتن چیزی از وی انجام می‌شود (Derrida, 1994: 81-82).

این نکته شایان ذکر است که وقتی دریدا توجه خود را به دموکراسی معطوف می‌کند، مقصودش رژیم سیاسی خاصی نیست، هر چند وی خود را در برابر رژیم خاصی نیز قرار نمی‌دهد. دریدا با ایده دموکراسی آینده‌ای مطلق را در ذهن می‌پروراند، آینده مطلق که در آن ما از هر قیدی رها می‌شود. در این آینده مطلق، ما از مرزهای خانواده، ملت، جهان و

حتی انسانیت عبور می‌کند (ibid). این مای مطلق، این مای بی‌حدومرز قول و آیندگی دموکراسی است.

دموکراسی‌ای که دریدا طرح می‌کند در افق آنچه وی دموکراسی آینده می‌نامد معنا می‌یابد. دموکراسی‌ای که بسط و تحقق آرمان‌های موجود در هر دموکراسی خاصی، یعنی برابری مطلق و آزادی مطلق، است. دموکراسی آینده عبارت‌الاکرای قول دموکراسی برای تحقق برابری و آزادی مطلق است، قولی که تبدیل به وسیله‌ای برای نقد دموکراسی‌های کنونی می‌شود. دریدا در یکی از آثار متأخر خود یعنی استبدادها از زاویه‌ای دیگر به دموکراسی می‌نگرد. این اثر، توجه وی از افق دموکراسی آینده به مبحث تهدیدات پیش روی دموکراسی و «خودکشی دموکراسی» معطوف می‌شود، امری که آن را به سرخوردگی‌های سیاسی دریدا در طول این سال‌ها نسبت داده‌اند (Thomson, 2005: 11).

۲,۲ از دموکراسی آینده تا خودکشی دموکراسی

ژاک دریدا در مواجهه با پیروزی حزب اسلام‌گرای مخالف دموکراسی - البته دریدا تصریح می‌کند که این به معنای ضدیت اسلام با دموکراسی نیست، بلکه وی این تفسیر خاص از اسلام را ضد دموکراسی می‌داند (Derrida, 2005: 31) - در انتخابات سرزمین مادری خود، الجزایر، و همین‌طور حضور فردی مانند لوپن در انتخابات سال 2002 فرانسه، که التزام عملی چندانی به دموکراسی ندارد، مبحث خودکشی دموکراسی را طرح می‌کند. این خودکشی دموکراسی دو جنبه دارد:

۱. این ویژگی دموکراسی که دشمن دموکراسی هم می‌تواند پیروز انتخابات دموکراتیک باشد، مثل الجزایر.

۲. این که دموکراسی با تلاش برای حفظ خویش با نقض دموکراسی، هرچند موقتی، برای فرار از نابودی، با نقض بنیان‌های خود، خویشتن را تباه می‌سازد و بدین ترتیب خودکشی می‌کند.

دریدا فرایند خودکشی دموکراسی را با استعاره خود - ایمنی تبیین می‌کند. او این استعاره را ابتدا در ایمان و دانش: دو منشأ دین در محدوده خرد تنها طرح می‌کند و پس از آن، در مصاحبه خود با بورژدوری این ایده را بسط می‌دهد.

خود - ایمنی واژه‌ای است که در علوم زیست‌شناختی به کار می‌رود و به جریانی اطلاق می‌شود که طی آن، سیستم ایمنی بدن سلول‌های خود را ویران می‌کند: خود - ایمنی رفتار

عجیبی است که طی آن، موجود زنده، به شیوه‌ای شبیه خودکشی، می‌کوشد خود را تباه کند. سیستم ایمنی برای مقابله با تهدید خارجی، باید آنچه درونی و خودی است از دشمن و تهدید بازشناسد، اما در فرایند خود-ایمنی امکان این بازشناسی میسر نیست، مسئله‌ای که در راستای تز اصلی و اساسی مبنی بر تعلیق تمایز بین درونی و بیرونی قرار دارد. (Derrida, 2001:94).

در ایمان و دانش، دریدا از خود-ایمنی برای تشریح ارتباط بین دین و فناوری مدرن استفاده می‌کند. دین برای گسترش خود از رادیو، تلویزیون و سایر رسانه‌ها و به‌طور کلی، تمام مزایایی که جامعه مدرن به ارمغان می‌آورد، وسایلی که اقتدار و مرجعیت دین را به خطر انداخته‌اند، سود می‌جوید. بدین ترتیب، واسطه بسط و تحدید دین یکی می‌شوند:

دین جنگی را علیه آنچه بدان این قدرت جدید را بخشیده می‌آغازد، چراکه آن را از تمامی جایگاه‌های واقعی خویش در واقع از جایگاه و جایی داشتن به‌طور کلی- دور کرده است. دین جنگی را علیه آنچه تنها در حین تهدید دین آن را حفظ می‌کند براساس فرایند دوگانه ایمنی و خود-ایمنی سامان می‌بخشد (Derrida, 1998: 46).

دریدا این ویژگی را به حیات اجتماعی و دموکراسی تسری می‌دهد، بدین معنا که ابزارهای حفظ دموکراسی می‌توانند آن را به سمت نیستی سوق دهند. چنین است که هر دوستی می‌تواند دشمنی باشد که نقاب دوستی بر رخ کشیده است.

خود-ایمنی نماد سردرگمی در شناخت دوستان از دشمنان است. هیچ دشمن دموکراسی‌ای خود را ضد دموکراسی نمی‌داند. و بهترین راه برای ویران کردن دموکراسی ورود دمکرات‌آبانه به آن است. دریدا به این نکته اشاره می‌کند که امروزه دوستان و دشمنان دموکراسی خود را سرسختانه طرفدار دموکراسی جلوه می‌دهند. او در *استبدادها* لوپن را مثال می‌زند که فردی ضددموکراسی است، ولی خود را دمکرات جا می‌زند.

از طرفی، اگر دموکراسی به رفتار نادموکراتیک با دشمنان دموکراسی دست‌یازد، و یا راه را بر روی آنان سد کند، ناخواسته وارد فرایند ویرانی خود شده است: «خودکشی‌ای از ترس مرگ» (Derrida, 2005: 59) در عرصه انضمامی، این خودکشی با امکان پیروزی لوپن‌ها، یعنی احتمال پیروزی یک کاندیدای ضد دموکراسی، از طریق انتخاباتی دموکراتیک و قانونی تجلی می‌یابد.

دریدا با مواجهه با انتخابات سال 2002 فرانسه چنین می‌نویسد: «تصورکن که در فرانسه، با امکان پیروزی جبهه ملی [حزب لوپن] در انتخابات، انتخابات به دور دوم کشیده شود ...

مسئله بزرگ پیش روی دموکراسی‌های پارلمانی و نمایندگی، و شاید تمام دموکراسی‌ها، این است که یک گزینه دموکراسی همیشه ممکن است غیردمکرات باشد» (ibid: 30 – 1). این ویژگی دموکراسی، یعنی بازبودن رو به آینده که آن را همواره در معرض تغییر قرار می‌دهد، خاصیتی که با فرایند گرد امکان رقابت احزاب نهادینه شده است، دموکراسی را همواره در معرض این خطر قرار می‌دهد که کسانی که درصدد تحدید یا تعویق دموکراسی هستند بر مسند حکومت دموکراتیک قرار گیرند.

به نظر دریدا، این وضعیت نه جریانی استثنایی، بلکه وضعیت هرروز و رایج در جهان است. اکثریت مطلق پارلمانی و یا کابینه یکدست نیز می‌تواند به همین اندازه برای دموکراسی خطرناک باشد. بنابراین، هر دموکراسی و هر طرفدار دموکراسی‌ای باید همواره در معرض کیش آزمایی قرارگیرد تا به استبداد و یا مستبد تبدیل نشود.

دموکراسی هر لحظه ممکن است به ورطه استبداد بغلتد و فرد دمکرات هرگز مصون از بدل شدن به مستبد نیست؛ همچنان‌که واژه دموکراسی با توجه به ریشه یونانی آن، نیز نمی‌تواند از دربرداشتن امکان استبداد اکثریت بگریزد، واژه‌ای که دریدا آن را از سرناچاری به‌کار می‌گیرد: شاید اصطلاح دموکراسی مناسب نباشد، اما تاکنون بهترین چیزی است که یافته‌ام. اما برای مثال، وقتی روزی در دانشگاه جان هاپکنیز درباره این موضوع سخنرانی می‌کردم، دانشجویی به من گفت: آنچه شما دموکراسی می‌نامید همان جمهوری‌ای است که هانا آرنت در مقابل دموکراسی قرار می‌دهد. در چهارچوب سیاست امروز، انتخاب اصطلاح دموکراسی می‌تواند خوب باشد، اما این کلمه هم مانند هر کلمه دیگری نمی‌تواند مقدس باشد. شاید روزی بتوانم بگویم این کلمه، کلمه مناسبی نیست (ibid: 181).

دموکراسی آینده در آثار متأخرتر دریدا تبدیل به وسیله‌ای برای نقادی دموکراسی می‌شود و کاستی‌های تاریخ دموکراسی، رژیم‌های دموکراتیک و اصطلاح دموکراسی را خاطر نشان می‌کند. این نقادی بیش‌تر از طریق مفهوم خود-ایمنی صورت می‌گیرد. خود-ایمنی توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که تلاش برای حفظ دموکراسی همواره زدودن منافع عامی را در بردارد که دموکراسی را ارزشمند می‌سازد. خود-ایمنی، گذار دموکراسی آینده به عرصه‌های عینی‌تر و انضمامی‌تر سیاست‌ورزی دموکراتیک است. خطر خود ایمنی همواره دقت و وسواس ما برای مصونیت آزادی از محدودشدن به نام امنیت را حفظ می‌کند. این خطر در ارتباط میان دموکراسی و امنیت، دموکراسی و حاکمیت، و دموکراسی و اقتدار برجسته می‌شود.

از دید دریدا، هر حاکمیتی یعنی هر اعمال اقتداری همواره در کمینِ خشونت و سوءاستفاده است. «هرجا حاکمیت حضور دارد، سوءاستفاده از قدرت و دولت استبدادی نیز حاکم خواهد بود» (ibid: 102). بدین ترتیب هر سیاست و حاکمیتی تا حدی مخالف دموکراسی است. قدرت و اقتدار در جهت عکس رشد دموکراسی رشد می‌یابد و هرچه حاکمیت مقتدرتر باشد دموکراسی بیش‌تر به تعویق خواهد افتاد. حاکمیت‌های دموکراتیک با تقویت سازوکارهای حفظ دموکراسی سرزمینی و ملی، درواقع، خود را به نابودی می‌کشاند. از طرف دیگر، امکان ورود دشمنان دموکراسی به عرصه دموکراسی نیز امکانی برای لغو دموکراسی است. پس دموکراسی درهرحال در معرض ویرانی، تعلیق و تعویق قرار دارد. همان‌طورکه دموکراسی با حکمرانی غیردموکراتیک لغو می‌شود و یا به تعویق می‌افتد، با بستن خویش در برابر دیگری خود نیز به نابودی می‌گراید و این دقیقاً همان چیزی است که دموکراسی را دموکراسی می‌سازد.

تکامل‌پذیری اولین شرط دموکراسی است، شرطی که همواره امکان تعویق و یا نقض موضوع خود را دربردارد، وقتی چیزی را تکامل‌پذیر می‌دانیم، بدین معناست که آن چیز در معرض دگرگونی قرار دارد، دگرگونی‌ای که مساوی امکان زوال و عقب‌گرد خواهد بود. دموکراسی نیز، بدین ترتیب، در بُن خویش امکان نقض و هدم خود را مهیا کرده است. دریدا این وضعیت را اینگونه شرح می‌دهد: «در زمره نام‌هایی که در مقوله رژیم‌های سیاسی جای می‌گیرند ... مفهوم موروثی دموکراسی تنها مفهومی است که به امکان نابودی خویش، امکان نابودکردن خویش و نقد تعالی بی‌پایان خود خوشامد می‌گوید ... دموکراسی تنها نام رژیمی است که تکامل‌پذیری را برای خود پیش‌فرض قرار می‌دهد» (Derrida, 2003: 121).

چنین است که دموکراسی همزاد فنا و نابودی است؛ دموکراسی از آغاز به شرط فنا و نابودی زاده می‌شود. دریدا این جریان، پیش‌فرض قراردادن زوال برای بقا، را از مباحثش درباره دوستی به دموکراسی تسری می‌دهد. به‌نظر دریدا، مرگ و پایان‌پذیری شرط تحقق هرگونه دوستی است. دوستی همیشه مرگ‌باورانه است، چراکه همواره باید منتظر زوال دوست باشیم. دریدا در سوگ دوست خویش، پل دومان می‌نویسد: وضعیت عجیبی که من در اینجا شرح می‌دهم، مثلاً دوستی من و پل دومان، به من اجازه می‌دهد که تمام آنچه این جا می‌گویم قبل از مرگ وی بیان کنم. لازم است که من بدانم او میراست و او بداند من میرا هستم. هیچ دوستی‌ای بدون درک این کرانمندی وجود ندارد. هرچه در زمان حضور و زندگی‌مان درباره دیگران می‌گوییم دربردارنده تصدیق یادبودی بعد از مرگ است» (Derrida, 1986: 29).

قوام و برقراری دموکراسی نیز مانند دوستی منوط به پیش فرض قرارداد زوال آن است. دموکراسی آینده خطری است که دموکراسی به جان می‌خورد تا کامل تر و بهتر باشد. دموکراسی آینده تا دورترین افق‌های نیستی پرواز می‌کند، ولی همواره امکان بازگشت به دموکراسی و تکامل آن را دارد. چنین است که دموکراسی همواره مرده به دنیا می‌آید و زنده می‌میرد؛ مورد وحشتناک‌ترین خشونت‌ها قرار می‌گیرد، مثله می‌شود و رو به نابودی می‌رود، ولی درعین حال تداوم و بقایی حتمی دارد.

دموکراسی ممکن است از سوی دشمن دموکراسی مورد حمله قرار گیرد و نابود شود یا این که از درون متلاشی شود. این احتمال شرط تحقق دموکراسی است. دموکراسی بر لبه تیغ طلوع می‌کند.

سرانجام، این آیدگی، تکامل‌پذیری و امکان فنا و خودکشی است که هر دموکراسی‌ای را دموکراسی می‌سازد: «نه‌واسازی بی‌دموکراسی و نه دموکراسی بی‌واسازی».

نتیجه‌گیری

از مقاله پیش رو نتایج زیر قابل توجه است:

۱. واسازی نقدی ایجابی است که بر روی متون، نهادها و ساختارهایی که سیستم‌مانه و پیگیر «دیگری» را به حاشیه رانده‌اند عمل می‌کند و از آنجا که از آغاز معطوف به دیگری است، از آغاز سیاسی نیز هست.
۲. به نظر دریدا، جریان متافیزیکی مقابله با دیگری با غلبه مفروضات متافیزیکی در سیاست‌اندیشی، به جریان مسلط سیاست‌ورزی نظری و عملی تبدیل شده است. بدین ترتیب، خودمحموری و دیگرستیزی متافیزیکی در عرصه تفکر و کنش سیاسی خودمداری، قوم‌مداری، دیگرستیزی، خشونت سیاسی و امتناع دیالوگ را به‌وجود آورده است.
۳. واسازی به دنبال واسازی خاستگاه‌های این دیگرستیزی در عرصه حیات سیاسی - اجتماعی و پیگیری سامانی مبتنی بر دیگرپذیری و خوشامدگویی به دیگری است. این سامان مساوی با دموکراسی است.
۴. دموکراسی آینده راه دریدا برای فهم دموکراسی و پیگیری گسترش آن است. آیدگی در متن هر دموکراسی همچون قول و شاید وجود دارد. دموکراسی آینده هدفی است که باید به سمت آن حرکت کرد و غفلت از آن به معنای تعویق دموکراسی است. دموکراسی آینده شیوه‌ای است برای نقد آنچه به نام دموکراسی در جوامع ما در جریان است.

۵. خودکشی دموکراسی دارای دو جنبه امکان پیروزی دشمن دموکراسی در فرایند انتخابات آزاد و خودکشی دموکراسی با نقض اصول دموکراتیک در جریان تلاش برای حفظ خویشتن است.
۶. بنیان‌های دیگرپذیر مکتب دریدا فضای لازم را برای بسط و پرورش دموکراسی فراهم می‌آورد.

پی‌نوشت

۱. ما واسازی را به‌عنوان معادلی برای deconstruction دریدایی بر شالوده‌شکنی ترجیح داده‌ایم. ملاک این ترجیح نیز فقدان بار مثبت این اصطلاح در شالوده‌شکنی است. واسازی اکنون به‌طور گسترده‌ای استعمال می‌شود.
۲. ترجمه آینده، با خط فاصله، برای واژه فرانسوی avenir که دارای دو معنای آمدن - شدن، در جریان بودن - و آینده است، در نظر گرفته شده این واژه نیز مانند معادل فرانسوی خود هم در جریان بودن و آمدن را افاده می‌کند و هم آینده را. و تفاوت، مانند معادل فرانسوی آن، تنها در نوشتار پدید می‌آید. democracy a-venir هم به جریان داشتن، آمدن و وقوع دموکراسی دلالت می‌کند و هم به معنای در آینده بودن دموکراسی است. این عبارت را در زبان انگلیسی به democracy to come ترجمه کرده‌اند و ما از «دموکراسی آینده» برای معادل آن استفاده می‌کنیم.

منابع

- Barry Stocker (2006). *Derrida on Deconstruction*, London and New York: Routledge.
- Beards Worth, 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.
- Derrida, Jacques (1997). *A Discussion with G. Bennington*, no place.
- 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*
- Derrida, Jacques (1993). *Speech and Writing According to Hegel*, in G. w. F. Hegel, *Critical Assessments*, edited 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). *The Gift of Death*, Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1995). *Points*, Stanford: Stanford university 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: 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: 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 (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.
- Hobson, Marian (1998). *Jacques Derrida opening lines*, London and New York: Routledge.
- Lucy, Niall (2004). *A Derrida Dictionary*, United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Madeleine Fagan, Ludovic Glorieux, Indira Has'imbegovic' and Marie Suetsugu (Eds) (2007), *Derrida: Negotiating the Legacy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mcquillan, Martibn (ed) (2007). *The Politics of Decunstruction (Jacques Derrida and the Other of Philosophy)*, London: Pluto Press. 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 : Totembooks.
- Smith, James (2005). *Jacques Derrida live thory*, 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

