

ژاک دریدا؛ شالوده‌شکنی و دموکراسی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۱۵

علیرضا آقا‌حسینی *

ساسان کر‌مشاهی **

سید جواد امام جمعه زاده ***

علی علی‌حسینی ****

چکیده

شالوده‌شکنی راهبردی برای نشان دادن سهم فلسفه در رسیدن به معنای دموکراسی در جهان پسامدرن است. با نقد خودگرایی و دیگرستیزی سنت اندیشه فلسفی، شالوده‌شکنی در صدد بنیان نهادن اصول فلسفی متناسب با اصل دیگرپذیری و دموکراسی در دنیای پسادموکراسی است. 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 شالوده‌شکنی دو روی یک سکه‌اند و فهم یکی بدون توجه به دیگری میسر نیست. این ارتباط، ناگسستگی و ضروری است، و تفکر دریدا در باب فلسفه و سیاست بر مدار آن شکل می‌گیرد. دموکراسی آینده نیز بعنوان نتیجه این ارتباط، آئینه فلسفه و سیاست دریدایی است. بررسی نحوه پیوند فلسفه شالوده‌شکنانه و دموکراسی و چگونگی تأثیر و تأثر متقابل این دو بر سازنده خطوط اصلی این مقاله خواهد بود.

واژگان کلیدی

متافیریک حضور، شالوده‌شکنی، لیبرال دموکراسی، دموکراسی آینده.

a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

e-sasankaramshahi@yahoo.com

javad@ase.ui.ac.ir

a.alihosseini@ase.ui.ac.ir

** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

* دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

*** دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

**** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

مقدمه

دموکراسی به عنوان یک اندیشه سیاسی و نیز نوعی سازوکار و نظام اداره جامعه، از معدود مفاهیم سیاسی دیرپای فلسفه سیاسی بوده است و به ویژه در دو سده اخیر جهان شاهد رونق و ترویج این فلسفه و نظام سیاسی است. این مفهوم به مثابه یکی از استوارترین و پابرجاترین مفاهیم سیاسی در عمر طولانی خویش، تحولات و فراز و نشیب‌های بسیاری به خود دیده است و به قاطعیت می‌توان گفت بشریت مدرن هنوز در استفاده از این مفهوم جنجال‌برانگیز و در عین حال جذاب به اجماع نظر و توافق دست نیافته است. به قول دیوید هلد تاریخ اندیشه دموکراسی، بغرنج و تاریخ دموکراسی، گیج‌کننده است. بررسی تبارشناسانه دموکراسی به روایت فوکویی کلمه فرصتی دیگر می‌طلبد. اینجا تلاش می‌شود تا ابتدا مواجهه دریدا با متافیزیک غربی روشن شود. با افشای طرد و نفی غیریت در متافیزیک غربی، او در صدد است تا راه پذیرش غیریت در دایره مشروعیت را فراهم سازد، به گونه‌ای که این پذیرش مردم‌سالاری را برای همیشه مذاکره‌پذیر کرده، جریان‌ها و جنبش‌های حاشیه‌نشین همواره بتوانند در میدان سیاست حضور یابند. این مقاله به دو بخش تقسیم می‌شود. در بخش اول تلاش می‌شود تا مراد ژاک دریدا از شالوده‌شکنی تحلیل شود. این بخش از اندیشه دریدا را می‌توان در محافل علمی - فلسفی ایران دنبال کرد. اما پیامدهای این نگاه برای همگان روشن نیست. به همین مناسبت در بخش دوم نسبت میان شالوده‌شکنی و دموکراسی در زمانه پسامدرن تحلیل خواهد شد. این بخش تلاش خواهد کرد تا نشان دهد که دریدا تنها به دنبال اراق‌سازی نظام‌های فکری و شالوده‌های سیاسی نیست. بلکه او علاقمند است تا با کشیدن پای غیریت‌ها به میدان مغناطیسی گفتمان مذاکره‌پذیری مداوم دموکراسی را گوشزد نماید.

الف) شالوده‌شکنی به مثابه راهبردی تحلیلی

جنبش دانشجویی ماه می ۱۹۶۸، اعتراض‌های سیاهان علیه اقلیت سفیدپوست در آفریقای جنوبی و وقوع انقلاب اسلامی در ذیل انقلاب‌های مدرن با ماهیتی غیرعرفی همگی قالب‌های تحلیلی جدیدی را طلب می‌کردند. به روشنی روش‌های مسلط در

مدرنیت خود را عاجز از تبیین کمی و کیفی حرکت‌های نوین می‌دیدند. مراد این نیست که قالب‌های تحلیلی پسامدرن کلید فهم این نهضت و حرکت‌ها بودند، بلکه حقیقت این است که نوعی انتقال‌گرایی نظری از فضای روش‌های ناکارآمد اثبات‌گرایی به عصر پسامدرن لازم بود تا ضمن افشای محدودیت‌های بنیادین مدرنیت، به شکلی این انتقال‌گرایی بتواند فضای جنبش‌های نوین را تحلیل و مدیریت نظری کند.

از همین زاویه است که دریدا که شاهد افول تعیین‌کنندگی‌های یک‌جانبه مدرنیت بود، پای غیریت را پیش می‌کشد، غیریتی که لباس قدسیت و معصومیت را از تن روش‌های اثباتی برای همیشه بیرون می‌کشد و «غیراخلاقی بودن» آن را برجسته می‌ساخت. دیگر نمی‌شد به سنت‌های نوسازی لیبرال و الگوهای مارکسیستی تغییر و توسعه دل خوش کرد تا با عمل به آن به شکل جزم‌گرایانه بتوان به دنیای آرمانی مدرنیت در اشکالی همانند لیبرال دموکراسی یا سوسیال دموکراسی رسید. بنیادهای تحلیلی هر دو الگو در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین در معرض پرسش قرار گرفته بود (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۶۳). در سنت‌های مارکسیستی و نوسازی لیبرال مرکزیت ثقلی بنام اقتصاد آنچنان توانا و تعیین‌کننده برآورد می‌شد که می‌تواند به شکل غیرقابل‌گریزی ورود به دنیای مدرن را قطعی نماید (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۶۸). این مرکزیت ثقل همان متافیزیکی است که متفکران بعد از دریدا تلاش می‌نمایند تا با الهام از او راهی جدید برای فهم نوین‌تر و در عین حال انسانی‌تر از عالم و آدم ارائه نمایند.

در این مجال تمام دقایق شالوده‌شکنی مورد نظر نیست. همین قدر باید گفت که شالوده‌شکنی خود - بنیادی‌های نهفته در نظریات اثباتی را نفی کرده، نشان می‌دهد که متن خود - بنیاد همانند فلسفه متافیزیکی غرب همواره نقش غیریت‌ها را در تدوین و تشکیل خود پنهان کرده است. فاش‌سازی این شیوه پنهان‌سازی و نشان دادن وابستگی آن به غیریت شالوده‌شکنی نامیده می‌شود. دریدا می‌خواهد نشان دهد که غیریت‌ها همواره شرایط امکانی آنچه متافیزیکی تلقی می‌شود را فراهم نموده‌اند. به عنوان نمونه او می‌خواهد ببیند که چگونه غرب به قیمت حصر و حذف دیگری به مثابه شرق شرایط امکانی خود را فراهم چیده است؟ با برکشیدن نقاب از چهره آنچه خود بنیانی و متافیزیکی خوانده می‌شود. شالوده‌شکنی امکان حضور «از عمق به سطح» و میدان تعیین

حدود میان مشروعیت و غیریت را بازنمایی می‌کند (لاکلائو و موفه، ۱۹۸۵: ۱۰۱ تا ۱۰۳). دریدا خود معتقد است که شالوده‌شکنی را نباید ویرانگری نقد، عملیات تحلیلی و یا روش دانست، بلکه آن را باید کوششی در ارتباط با متن دانست. شالوده‌شکنی نشان می‌دهد که هر متنی دارای دو قرائت است. درحالی‌که قرائت اول کوششی وفادارانه به متن، تفسیر حاکم بر آن و مفاهیم و مباحث آن است، دومین قرائت نشان می‌دهد که چه عناصر و مفاهیمی در سرحدات و حاشیه‌های متن حذف شده‌اند: غیریت (دریدا، ۱۹۸۱: ۳ و ۴). در این نگاه وقتی سلطه متحکمانه سفیدپوستان نژادپرست در آفریقا نگریسته می‌شود نظریات توسعه مهر تأیید بر سلسله‌مراتب عمودی قدرت می‌زند، اما شالوده‌شکنی این نسبت ظالمانه را بهم ریخته، در روندی افقی نشان می‌دهد که سیاهان آفریقا هم شرط امکان و هم شرط عدم آپارتاید به حساب می‌آیند. در ارتباط با انقلاب اسلامی نیز آنچه از اهمیت برخوردار است شکسته شدن سلسله‌مراتب قدرت و میدان‌یابی غیریت‌ها در روند افقی است که راه را برای گفتمانی جدید به نام اسلام‌گرایی باز می‌کند: شالوده‌شکنی. در صورتی که در نگاه نوسازی متافیزیک حضور در لباس اقتصاد، اسلام‌گرایی و ایدئولوژی‌های مزاحم را خاص، غیرمرتبط و بنابراین شایسته طرد و نفی می‌داند.

در زمانه‌ای که دریدا آغاز به نوشتن می‌کند دوره بعد از جنگ جهانی دوم است. فرانسویان ملهم از اندیشمندان بارز آلمانی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به شرح و بسط آرای آنان و نیز ارائه نظریه‌های جدید مشغول‌اند. آثار دریدا نیز با پژوهش در حوزه پدیدارشناسی و ساخت‌گرایی پدید آمده‌اند.

دریدا در عین حال که وامدار سنت ساختارگرایی است، منتقد جدی آن نیز به شمار می‌رود. به تعبیری می‌توان گفت با الهام از نیچه و هایدگر، رهیافت شالوده‌شکنی خود را از خلال ساختارگرایی عبور می‌دهد. شالوده‌شکنی نام جنبشی است که از دهه ۱۹۶۰ میلادی در واکنش به سنت دیرین فلسفه غرب از یک طرف و تجربیات روزمره مردم از طرف دیگر، آغاز شد و در صدد شالوده‌شکنی نظم مفروض سلسله‌مراتبی و اولویت‌ها و همچنین نظام تباین‌های مفهومی است که در آن نظم را برقرار ساخته‌اند. امروزه شالوده‌شکنی دوگونه کاربرد پیدا کرده است، که یک کاربرد محدود و بیشتر

تکنیکی، که از نظر مفهومی با توضیحی که در بالا داده شد، نزدیکی دارد. در این مفهوم شالوده‌شکنی به روشی از خوانش اطلاق می‌شود که توسط دریدا، دومن و دیگران ابداع شد و این روش به نوبه خود به مجموعه‌ای از ادعاهای فلسفی درباره زبان و معنا پیوند خورد. همچنین شالوده‌شکنی کاربرد گسترده‌تر و عمومی‌تری پیدا کرده، که از این نگاه بیشتر معادلی برای نقد کردن و نشان دادن عدم انسجام یک وضعیت است.

با توجه به مفهوم اول می‌توان گفت، شالوده‌شکنی به حوزه‌های فلسفه و نقد ادبی مربوط می‌شود. اما علاوه بر آن وارد عرصه‌های دیگر مثل هنر، اخلاق، الهیات، سیاست، جامعه‌شناسی و مواردی همچون انسان‌شناسی، نژادگرایی، فمینیسم و ... نیز شده است و با پیدا کردن نقاط کلیدی این نظام‌ها، سعی در سست کردن بنیان‌های آن‌ها دارد (مهدی‌پور، ۱۳۹۱: ۴۱-۴۰).

نفوذ شالوده‌شکنی در آمریکا از طریق دپارتمان نقد ادبی امکان‌پذیر شد که بدنبال یافتن راهکارهای جدید برای تفسیر متون ادبی بود. شالوده‌شکنی با گرایش‌های دیگری که در این زمینه وجود داشت، همچون نظریه واکنش خواننده، پیوند خورد. نظریاتی که بر این باور بودند که معنای متن هنگام خواندن و توسط خواننده تولید می‌شود.

اما شالوده‌شکنی در اروپا به عنوان واکنشی در برابر ساختارگرایی شناخته می‌شود. بنابراین اغلب به آن به عنوان یک راهبرد پسا‌ساختارگرایی اشاره می‌کنند. ساختارگرایی بر این باور است که اندیشه‌های فردی بر اساس ساختار زبان شکل می‌گیرند. بر این اساس در ساختارگرایی حاکمیت سوژه در تعیین و تشخیص مفاهیم انکار می‌شود. شالوده‌شکنی به این فرضیه ساختارگراها که ساختارهای معنا پایدار، جهانی و غیرتاریخی هستند حمله می‌کند و معتقد است که این ساختارها با تغییر زمان، دلالت‌ها و تداعی معنا تغییر می‌کند.

برای درک روشن‌تری از شالوده‌شکنی، بهتر است به دریدا مراجعه شود، به گفته او: چیزی ساخته شده است، مثلاً یک نظام فلسفی، یا یک سنت، و یا یک فرهنگ و کسی می‌خواهد آن را آجر به آجر خراب کند تا بنیادهای آن را تحلیل نماید. فردی به نظامی می‌نگرد و چگونگی ساخت آن را واری می‌کند، تا معلوم دارد که زاویه‌ها یا سنگ‌های پایه کدام است و چنانچه آن‌ها را جا به جا کند چگونه ساخت از قید اقتدار

نظام رها خواهد شد و شکل دیگری احتمالاً می‌یابد (ضمیران، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۷).
دریدا خود در این ارتباط چنین می‌گوید:

«برندگی شالوده‌شکنی بدین معنا نیست که این نگاه تحت هر شرایطی و هر جایی اتفاق می‌افتد. برندگی شالوده‌شکنی تنها وقتی هویدا می‌شود که پا به عرصه گفتمان گذاریم و تقابل نیروهای فعال و نیروهای در برابر آن‌ها را نظاره‌گر باشیم (دریدا، ۱۹۸۱: ۸۱ و ۸۲).

از این نگاه، شالوده‌شکنی در عین اینکه برندگی خود را از طریق حضور در متن نشان می‌دهد و در حقیقت به وسیله متن تعیین می‌شود، اما متن اصلی را نیز دستخوش دگرگونی می‌کند. هرگونه دگرگونی در متن باید به‌طور ضمنی از موضعی خارجی نسبت به متن تحقق یابد. به بیان دیگر، شالوده‌شکنی به شکل مبهمی هم داخل متن است و به وسیله متن تعیین حدود می‌شود و هم بیرون متن بوده، از وضعی خارجی، خودبنیانی متن را آسیب‌پذیر می‌کند. شالوده‌شکنی دو جانبه عمل می‌کند. از یکسو، با فضای داخلی گفتمان است و سر در اطاعت اصول ظالمانه خودبنیانی دارد، ولی از سوی دیگر زیرپای خودبنیانی را خالی کرده، به وضوح نشان می‌دهد که چگونه متافیزیک غربی در فقر بوده، توانایی تضمین مداوم موجودیت خود را ندارد (دریدا، ۱۹۸۱: ۸۱ و ۸۲).

دریدا خود معتقد است که شالوده‌شکنی را نباید ویرانگری نقد، عملیات تحلیلی و یا متد دانست، بلکه آن را باید کوششی در ارتباط با متن دانست. شالوده‌شکنی نشان می‌دهد که هر متنی دارای دو قرائت است. درحالی‌که قرائت اول کوششی وفادارانه به متن، تفسیر حاکم بر آن و مفاهیم و مباحث آن است، دومین قرائت نشان می‌دهد که چه عناصر و مفاهیمی در سرحدات و حاشیه‌های متن حذف شده‌اند (دریدا، ۱۹۸۱: ۳ و ۴؛ کریچلی^۱، ۱۹۹۹: ۲۸).

با برکشیدن غیریت‌ها در برابر مشروعیت خود - بنیاد مدرنیته، دریدا دوگانه‌انگاری‌های نیچه‌ای را یادآوری می‌کند. از این نگاه متافیزیک حضور دیگر نمی‌تواند خودبنیان بوده، موجودیت خود را اثبات کند، بلکه شالوده‌شکنی نشان می‌دهد

که متن در متن بودن خود و متافیزیک حضور در خودبنیان بودن خود چندان هم صادق نیستند، بلکه متمم و مکملی دارند که نه تنها هویت خودبنیانی متافیزیک غربی در گرو وجود آن متمم و مکمل است، بلکه در همان حال متمم و مکمل نقشی کلیدی در ویرانی و فروپاشی آن ایفا می‌کنند: میدان‌داری اضداد.

شالوده‌شکنی نسبت عمودی و سخت متافیزیک حضور علیه هویت‌های حاشیه‌نشین شده را در هم ریخته، در روندی افقی، حاشیه‌ها را در برابر متافیزیک حضور قرار می‌دهد. دیگر سفید یکجانبه بر جامعه‌ای از سیاهان حکومت نمی‌کند، بلکه در روندی افقی هویت سیاهان در برابر سفیدپوستان برکشیده می‌شود. اینجاست که دنیایی از «رفت و آمدها»، «بازی‌ها»، «آزادی‌ها» و قرائت‌ها پا به صحنه تحلیل می‌گذارند و راه و روشی جدید از زندگی را به انسان غربی پیشکش می‌کنند.

پیامد افشای غیریت در برابر متافیزیک، ظهور گفتمان و آلوده شدن مشروعیت به غیریت و غیریت به مشروعیت خواهد بود (استاتن، ۱۹۸۴: ۱۸). از نگاهی نیچه‌ای و به تبع آن دریدایی، متافیزیک حضور هیچ‌گاه چیزی فراتر از یک بتواره عینی نبوده است، بتواره‌ای که در سپیده دم روشنگری توسط اندیشمندان آن عصر ساخته شده است و بلکه امتداد آن در سنت یونانی به وضوح دیده می‌شود. این هایدگر بود که به شکل مشخص، خودبنیادی متافیزیک حضور را به عنوان مهم‌ترین مفهوم جهان‌شمول مطرح کرده، آنگاه آن را به چالش گرفت (خبازی‌کناری، ۱۳۸۹: ۶۷).

بنابراین دریدا نشان می‌دهد که متون و نظام‌های فلسفی آن‌طور که به نظر می‌رسد و آن‌طور که خود ادعای آن را دارند منسجم نیستند. این عدم انسجام نه تصادفی، بلکه ذاتی تفکر غربی است. دریدا متون بسیاری از دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه غرب را بر می‌گزیند و این عدم انسجام را در تمامی آن‌ها نشان می‌دهد. پس دریدا با کار فلسفی خود در حال نقد تفکر غربی است. گویی این تفکر هیچ‌گاه نمی‌تواند متنی تولید کند که منطبق آن با معنای قصد شده آن سازگار باشد. دریدا آنچه نقد می‌کند، یعنی تفکر غربی را «متافیزیک حضور» می‌خواند. بنابراین او نیز همچون هایدگر تاریخ تفکر غربی را «متافیزیکی» قلمداد می‌کند و از قسمی فراموشی در این تاریخ سخن می‌گوید. از نظر او توسل متافیزیک به حضور، به منظور سرکوب و فراموشی قسمی غیاب (غیریت و

تفاوت) که همواره در تفکر و حیات انسان وجود داشته، انجام گرفته است. متافیزیک حضور میراث افلاطون است و ویژگی اصلی آن باور داشتن به جایی در آسمان، در درون، یا جایی دیگر است که در آنجا حقایق حضور، یعنی ثبات و قرار دارند. باور داشتن به جایی که حقایق در آن حضور دارند، همان متافیزیک است.

دریدا می‌گوید تفکر غربی حتی در دوران مدرن هم متافیزیکی است، مثلاً زمانی که به دنبال معنای حقیقی متن، یعنی آنچه در ذهن مؤلف است، می‌گردد یا اعتمادی توجیه‌ناپذیر به مفاهیم ذهن یا حتی مغز و معنای نهفته در آن می‌بندد، لاجرم متافیزیک شکل گرفته است. او نشان می‌دهد که قصد اصلی این متافیزیک طرد غیاب است. بدین ترتیب تقابلهایی حاصل می‌شود که متافیزیک حضور بر مبنای آن‌ها و به قصد طرد وجه دوم بنا شده است. کلیدی‌ترین این تقابلهای برای دریدا؛ حضور و غیاب است. حضور همان وجهی است که در جایی قرار دارد و غیاب وجهی که همواره در حال شدن و تغییر است. از نظر دریدا طرد و سرکوب نوشتار و رد در تاریخ تفکر غربی به تناقضاتی نظام‌مند منجر شده که در نهایت این تفکر را متزلزل ساخته است. شالوده‌شکنی دریدا سعی در نشان دادن و برجسته کردن همین تزلزل دارد (مصلح و پارسا خانقاه، ۱۳۹۰).

دریدا در پاسخ به اینکه آیا راه‌گزینی از دستبرد متافیزیک وجود دارد معتقد است که کسانی چون نیچه، هایدگر و فروید کوشیدند تا اندیشه‌های خود را از قید متافیزیک رها سازند. می‌توان گفت که شالوده‌شکنی دریدا در این معنا با تلاش برای چیرگی بر متافیزیک مورد نظر هایدگر پیوندی نزدیک دارد. از دیدگاه هایدگر، مدرنیته اهتمام خود را بر علم به موجودات گذاشته است. از این نگاه، متافیزیک حضور دلالتی آشکار بر معنای هستی، زمان و سوژه به منزله «حضور» دارد. به معنای دیگر، هستی همواره وجود داشته است، اما در دوران مدرن این مهم آن‌چنان به اختفاء رفته است که پیامد آن دچار آمدن انسان به زندگانی غیراصیل و توقف در حضور و در نهایت ظهور بحران در تمام ساحت‌های بشری است. طرح هستی در قرب هستنده‌ها به‌ویژه انسان موجب می‌شود که نه تنها انسان سعه وجودی خویش را گسترش داده، خودانگیختگی‌های مداوم را استقبال کند، بلکه با مشاهده ساحت‌های قبل و بعد از حضور به فهم زندگانی

اخلاقی و اصیل نایل شود: هرمنوتیک هایدگری (دریفوس، ۱۹۹۱: ۳۲۸ و ۳۲۹). به بیان دیگر، هایدگر رهایی را در پیوند دازاین با هستی‌اش می‌بیند، اما هستی پوشیده است. این پوشیدگی خود خواسته است. دازاین همواره با حضور در آن و لحظه می‌خواهد از هستی کرانمند و پایان‌پذیر خود بگریزد (گروندن، ۱۳۹۳: ۳۷ و ۳۸). در این حالت است که شالوده‌شکنی جان می‌گیرد تا کرانمندی و پایانمندی دازاین را گوشزد کند. دازاین در پیوند با هستی، رو به انفتاح و گشودگی می‌یابد. در پرتو شالوده‌شکنی است که می‌توان دید که دازاین از خود - غفلتی و خودپوشیدگی - البته به شکل نسبی - بیرون آمده به درک زمان و وقت برسد (روحانی و آقاحسینی، ۱۳۹۲: ۹۱).

بنابراین به خلاف دکارت که بر متافیزیک حضور سوژه تأکید می‌کرد هایدگر گوشزد می‌نماید که من هستم تا آنجا که من نیستم: حضور داشتن یعنی از قبل غیبت داشتن. دریدا این شالوده‌شکنی هایدگری را خوش آمد گفته، آن را تعمیق می‌بخشد. در حقیقت دریدا با طرح نظریه شالوده‌شکنی خود پایه‌گذار شیوه‌ای بدیع در مواجهه، خوانش و تفسیر متون گشت. او نشان داد که هر متن صرفاً معنایی از پیش آماده و مشخص را به خواننده القاء نمی‌کند، بلکه خود متن و خواننده نیز این حق و قابلیت را دارند که در فرآیند معناسازی با نویسنده همکاری داشته باشند. بدین ترتیب با هر قرائتی، متن می‌تواند ناگفته‌ها و حقایق تازه‌ای را فاش و خواننده را با دنیایی از معانی و مفاهیم تازه و بدیع مواجه سازد.

(ب) دریدا: از شالوده‌شکنی تا دموکراسی

با شالوده‌شکنی است که دریدا وارد پروژه دموکراسی در زمانه پسادموکراتیک می‌شود. با توجه به نگاه شالوده‌شکنانه دریدا که همواره بنیاد همه جوامع، از جمله جامعه غربی را بر بنیاد دوگانه‌انگاری‌ها ترسیم می‌کند. دموکراسی پروژه آینده است، آینده‌ای که بر امید گذاشته شده است. بلافاصله باید این نکته را اضافه کرد که او دموکراسی آینده را از نوع آرمان‌گرایانه، مرکز باورانه و موعودگرانه نمی‌بیند (نجف‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۴۳). در نگاه او، آنچه مردم‌سالاری را از انواع دیگر نظام‌های سیاسی متفاوت می‌کند، مشروع شمردن رقابت‌ها و تعارض‌ها از یک‌سو و امتناع از نابودی این دست از تعارض‌ها به

وسیله یک نظام سیاسی هماهنگ توتالیترا از سوی دیگر است. از یک سو او با شالوده‌شکنی پای غیریت‌ها را به دامنه مشروعیت نظام‌های سیاسی می‌گشاید تا تعارض‌ها جان گیرند و از سوی دیگر گفتگو و هم‌پذیری را راه وصول به مردم‌سالاری اصیل می‌بیند تا بختک نظام‌های توتالیترا در جستجوی آرمان‌های توهم بار نیرو نگیرند. بنابراین دریدا بیش از دیگران نگاه‌های متافیزیکی را مردود می‌داند (دریدا، ۱۹۹۴: ۷۴ و ۷۵). در بحث مردم‌سالاری، دریدا علاقمند است تا نشان دهد که همواره می‌توان شاهد ظهور معانی جدید از دل دال مردم‌سالاری بود. برای او مردم‌سالاری هیچ زمان به مقصد و منزل خود نمی‌رسد. از یک سو، مردم‌سالاری دالی است که هیچ‌گاه مدلول خود را یک‌بار و برای همیشه به دست نمی‌آورد و از سوی دیگر مقصد آن همواره پایان‌ناپذیر است. وجود این ویژگی‌هاست که مردم‌سالاری را همواره مذاکره‌پذیر و پر جنب و جوش می‌نماید.

از آنجا که دریدا در نگاه پسامدرنیستی خود، تقابل معنادار میان خود - دیگری را ترسیم می‌کند، خود باید تعهدی مداوم بر بازبودن خویش در نسبت با دیگری را مراعات کند. تعهد بر باز بودن در بردارنده همان قول، وعده و امید است که خود نمی‌خواهد به شکل از پیش تعریف شده آرمانی را تحقق بخشد، بلکه قول و وعده در قالب عدالت ورزیدن در حق دیگری است که به شکل پیوسته باید تجدید شود. مردم‌سالاری از این منظر - آن‌چنان که دریدا بیان می‌کند - دموکراسی که بیاید^۱ در صدد حذف مرزهای سیاسی نیست، بلکه مردم‌سالاری آینده بدین معناست که تا آنجا که ممکن است مرزهای ستبر و زمخت سیاسی به نفع دیگری تعدیل شوند. دموکراسی آینده مردم‌سالاری هماهنگ، مرکز محور و متافیزیکی - آن‌چنان که نظریه‌پردازان توسعه می‌گویند نیست. در نگاه اینان توسعه‌یافتگی پایان تعارض‌ها، ناهماهنگی‌ها و تنش‌هاست. بر خلاف این نگاه، دریدا هماهنگی و مرکز‌باوری را به نفع آنچه از دیدها پنهان است شالوده‌شکنی می‌کند: دیگری. او در شعاع امید و وعده انتظار دارد تا بتواند راه را برای اعمال عدالت در حق دیگری برجسته کند (دریدا، ۱۹۹۴: ۷۴ و ۷۵).

به همین دلیل است که او به نگاه معماران نظم جهانی در فضای پسا شوروی حمله می‌کند. موضوع جنجال‌برانگیز پایان تاریخ را که توسط فرانسیس فوکویاما، متفکر ژاپنی - آمریکایی و استاد اقتصاد سیاسی بین‌الملل مطرح گردید، می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد. وی ابتدا در مقاله پایان تاریخ در ۱۹۸۹ و سپس در کتاب پایان تاریخ و آخرین انسان در ۱۹۹۲، جهانی‌شدن لیبرال دموکراسی را نقطه پایانی تطوّر ایدئولوژیکی انسان و شکل نهایی و تکامل یافته دولت و سرنوشت محتوم بشر اعلام کرد. به بیان خود او:

«آنچه ما شاهد آنیم، تنها پایان جنگ سرد یا عبور از یک مرحله ویژه تاریخی نیست، بلکه ما شاهد پایان تاریخی هستیم که نقطه عطف آن، تکامل ایدئولوژیک و جهان‌شمولی لیبرال دموکراسی غربی به عنوان آخرین دولت بشری است» (فوکویاما، ۱۹۹۲: ۵۱).

دریدا، تز «پایان تاریخ» و نگرش داروینیستی فوکویاما را در ادامه خوش‌باوری‌ها و ساده‌دلی‌های مارکس و فلسفه غرب که مبتنی بر تک‌خطی بودن تاریخ بود، قلمداد کرد و با بیان اینکه ظلم و ستم، فقر و گرسنگی نتیجه عملکرد لیبرال دموکراسی است، مشکلات و مصائب غرب را به گردن خود آن و نه دیگران انداخت. از منظر دریدا، از آنجا که تز فوکویاما به تک‌قطبی‌شدن جهان می‌انجامد، به شدت دیگر گریز و اقتدارگرا و لذا محکوم و مطرود است (دریدا، ۱۹۹۷: ۲). شالوده‌شکنی دریدایی به منظور دوری از مصائب و مشکلاتی که امثال موعودگرائی‌ها بوجود می‌آورند، مثل کشتار و قتل عام انسان‌ها به نام پیشرفت و یا آگاهی از خواست خداوند بهتر از دیگران و... هر نوع ابر روایت پیش‌گویانه همچون داستان مارکسیسم درباره حرکت تاریخ به سمت آینده‌ای از پیش مقدر را که روزی محقق خواهد شد، هدف شالوده‌شکنی قرار می‌دهد (دریدا، ۱۹۹۴: ۲۵).

به‌زعم او «اثربخشی یا فعلیت وعده دموکراتیک نیز، مانند وعده کمونیستی، همواره در دل خود این امید موعودگرایانه مطلقاً بی‌تعیین را حفظ خواهد کرد. این رابطه فرجام‌خواهانه، یعنی رابطه با رویداد نهایی یا قضاوت پایانی، وقوع یک رویداد و یگانگی علی‌الاصول بن‌مایه‌های انسداد را در دل خود دارد» (دریدا، ۱۹۹۴: ۶۵). او همچنین با اعلام اینکه تز فوکویاما را نمی‌توان چیزی جز «پیشگویی» نامید و نیز

فوکویاما قادر به تمایزبخشیدن میان واقعیت و آرمان و ایده‌آل تاریخی نیست، اظهار داشت که از آنجا که امروزه شاهد رژیم‌های بسیاری در دنیا هستیم که لیبرال دموکراسی را نپذیرفته‌اند، لذا چشم‌اندازی که فوکویاما با قاطعیت ارائه می‌دهد، در حقیقت ایمانی شبه‌دینی به محقق شدن آرمان پایان تاریخ است.

دموکراسی صرفاً به منزله مفهومی موعودی و به معنای دموکراسی آینده در متون دریدا مطرح می‌شود و هر دموکراسی اکنون در مقابل شالوده‌شکنی متزلزل و ضعیف قرار دارد. دموکراسی و ملی‌گرایی همچون قصد مؤلف و خودآگاه متن هستند که مدعی آنند که تمام معانی متن را در اختیار دارند، اما واسازی نشان می‌دهد که این معنای خودآگاه صرفاً یکی از نیروهای دلالتی متن است که با خشونت، دیگر نیروها را سرکوب کرده است. اما فروید به ما آموخته است که امر سرکوب شده همواره باز می‌گردد و کابوس آن، دست از سر توهم آگاهانه بر نمی‌دارد، زیرا «سرکوب نه رد کردن است و نه طرد نیرویی بیرونی، بلکه مستلزم یک بازنمایی درونی است، در درون خود مکانی برای سرکوب کنار گذاشتن» (دریدا، ۱۳۹۰: ۴۰).

چنان‌که گفته شد، از نظر دریدا بنیادهای علوم انسانی برساخته سنت متافیزیکی هستند و من محوری 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 کنش سیاسی، خودمداری، قوم‌مداری، دیگرستیزی، خشونت سیاسی و امتناع دیالوگ را به وجود می‌آورد.

کار اصلی دریدا و مکتب شالوده‌شکنی، چنان‌که خود اشاره می‌کند، شالوده‌شکنی 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 شالوده‌شکنی 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 «زیست جهان» شود (دریدا، ۲۰۰۵: ۳۸). 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 دموکراتیک کردن اندیشه فلسفی - فلسفه به عنوان سازنده بنیان‌های علوم انسانی - خواهد بود. اما دریدا چگونه این کار را انجام خواهد داد؟

واسازی به عنوان شیوه دیگرپذیری و خوشامدگویی به دیگران، با وارد کردن روحیه ادبیات به عرصه اندیشه فلسفی بستر رشد و نمو دموکراسی را فراهم می‌سازد. چنان که گفته شد، نقد دریدا بر سنت اندیشه حول محور طرد دیگری است. شالوده‌شکنی به روحیه تحمل، تساهل و دیگرپذیری می‌رسد. راهبردی که دریدا برای رسیدن به این غایت پیشنهاد می‌کند، همانا ادبیاتی کردن فلسفه و فلسفیدن ادبی است. ادبیات چنان که دریدا می‌گوید، وسیله‌ای است که می‌توان با آن ناگفتنی‌ها، امور نامعقول - عقل به معنای پوزیتیویستی آن - و مسائل غیرمعارف را بیان کرد، در باب هر چیزی اندیشید، اندیشه را آزادانه اظهار کرد و در عین حال رازها، اسرار و حوزه خصوصی را محفوظ نگاه داشت (شاقول و مرتضوی، ۱۳۸۹: ۵۲).

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 ادبیاتی کردن 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 (شاقول و مرتضوی، ۱۳۸۹: ۵۳).

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 شالوده‌شکنی را مقدمه‌ای برای تحقق دموکراسی در زمانه پسادموکراتیک دانست. شالوده‌شکنی تلاش برای ایجاد فرهنگ دموکراسی در اندیشه و عمل است، فرهنگ و ادبی 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 (تامسون، ۲۰۰۵: ۹).

ج) دریدا و ایده دموکراسی آینده

ژاک دریدا عنایت خود به موضوع دموکراسی را از زاویه «امید و وعده» پی می‌گیرد. او تلاش می‌نماید تا مفاهیم امید و وعده را از نگاه کلاسیک، دینی و مدرن تمایز بخشیده، به شکل پسامدرنیستی آن‌ها را در منظومه فکری خود مفصل‌بندی نماید. در تمامی نگاه‌های فوق نوعی غایت‌مندی که برخاسته از خود - بنیادی است به چشم می‌خورد. از همین روست که در تمام نگاه‌های کلاسیک یا مکاتب مدرن که به نحوی از آن به موضوع امید و وعده پرداخته‌اند نوع آرمان‌شهر خود را نشان می‌دهد. دریدا معتقد است که در این نگاه‌ها و مکاتب وعده و امید با آرمان‌شهر گره خورده و نقش جوهر و ذات را برجسته نموده است.

به هر حال چنان‌که می‌دانیم دریدا نسبتی با آرمان‌شهر ندارد. بی‌اعتقادی به آرمان‌شهر موجب بی‌فایده‌گی امید و وعده نمی‌شود. او معتقد است که در جهان نمی‌توان هیچ زبانی را یافت که دارای بعدی مبتنی بر وعده نباشد. از لحظه‌ای که انسان دهان می‌گشاید در فرایند وعده دادن است. حتی چنان‌که بگویید عقیده‌ای به حقیقت ندارد، بلافاصله «قبول کن مرا» در کار است، حتی اگر دروغ بگویید، به‌ویژه حتی موقعی که اصلاً دارد دروغ می‌گوید، تعبیر ضمنی قبول کن در کار است (استاوراکاکیس، ۱۹۹۹: ۱۱۱). بنابراین، وقتی دریدا به دموکراسی که بیاید اشاره می‌کند او می‌خواهد با تثبیت معنایی مردم‌سالاری برای یک بار و همیشه مخالفت کند. این موضوع «دموکراسی که بیاید» نباید به این فهم هم دامن بزنند که دریدا می‌خواهد تعویق همیشگی مردم‌سالاری را تأیید کند. تمام تلاش دریدا این است که در سطح هستی‌شناسی حدوثی بودن و

حدوثی ماندن مردم‌سالاری را به عنوان یک اصل اخلاقی یادآوری نماید: از دیدگاه او، مردمان یک سرزمین همواره می‌بایست بحث، گفتگو و دست به دست شدن قدرت را وظیفه خود قلمداد نمایند. با این وصف، فرهنگ پذیرش همسوس در سطوح فردی و جمعی اخلاقی می‌شود.

دریدا می‌خواهد خط فاصل میان خود و آرمان‌شهرگرایان را روشن نماید. از نگاه او امید و وعده از زندگی روزمره ناگسستنی هستند به گونه‌ای که چنانچه امید و وعده را از زبان روزمره جدا سازند نه تنها زبان بلکه انسان نیز با آن خواهد مرد. بنابراین امید ضرورتاً آرمان‌گرایانه نیست. چرا که وعده و امید در روند زندگی اتفاق می‌افتد و ناظر بر وضع، متن و شرایط فعلی است، متن و شرایطی که تعلق به آینده آرمان‌گرایانه ندارد.

از این نگاه، دریدا وارد پروژه دموکراسی در زمانه‌های پسادموکراتیک می‌شود. با عنایت به نگاه شالوده‌شکنانه دریدا همواره بنیاد همه جوامع، از جمله جامعه غربی را بر بنیاد دوگانه‌نگاری‌ها ترسیم می‌نماید. دموکراسی پروژه آینده است، آینده‌ای که بر امید گذاشته شده است. بنابراین از یک سو مرکز‌گرایی، خودبنیانی و متافیزیک به دوگانه‌های متعارض همانند مشروعیت و غیریت میدان می‌دهد و از سوی دیگر در مقام هستی‌شناسی راه برای مفاهمه و دیگرپذیری دموکراتیک فراخ می‌شود. بلافاصله باید این نکته را اضافه کرد که او دموکراسی آینده را از نوع آرمان‌گرایانه، مرکز‌باورانه و موعودگرایانه نمی‌بیند (نجف‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۴۳). دموکراسی آینده دربردارنده این مهم است که مکان خالی قدرت به صورت نوبه‌ای پر و خالی شده، باب گفتگو برای همگان همواره گشوده باقی خواهد ماند و هیچ صورت‌بندی دموکراتیک تاریخی برای یک بار و همیشه اتفاق نخواهد افتاد.

اینکه 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 تعیین می‌یابد، چرا که بنیان‌های آن، برابری و آزادی، نیز قول‌گونه و در آیندگی هستند. دموکراسی آینده تحقق برابری و آزادی مطلق است، تحقیقی که هیچ‌گاه به وقوع نخواهد پیوست.

دریدا در اشباح 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 گسل بین یک قول نامتناهی «قولی که همیشه دست نیافتنی 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 کمونیسم، همیشه در قلب خود این موعودباوری نامتعیین و این ارتباط معادشناختی آینده حادثه و فردیت دیگرگون را که پیش‌بینی‌ناپذیر است حفظ می‌کند. انتظاری بدون افق، انتظار آنچه نه اکنون و نه هیچ‌وقت دیگر کسی انتظارش را نمی‌کشد» (دریدا، ۱۹۹۴: ۸۲-۸۱).

از آنجا که دریدا در نگاه پسامدرنیستی خود تقابل معنادار میان خود - دیگری را ترسیم می‌نماید، خود می‌بایست تعهدی مداوم بر بازبودن خود در نسبت با دیگری را مراعات نماید. تعهد بر باز بودن دربردارنده همان قول، وعده و امید است که خود نمی‌خواهد به شکل از پیش تعریف شده آرمانی را تحقق بخشد، بلکه قول و وعده در قالب عدالت ورزیدن در حق دیگری است که به شکل پیوسته می‌بایست تجدید شود. مردم‌سالاری از این منظر - آنچنان‌که دریدا بیان می‌کند - دموکراسی که بیاید در صدد حذف مرزهای سیاسی نیست، بلکه مردم‌سالاری آینده بدین معناست که تا آنجا که ممکن است مرزهای سبتر و زمخت سیاسی، ضخامت خود را به نفع دیگری از دست بدهد. دموکراسی آینده نشان از این واقعیت دارد که دریدا عمیقاً نسبت به عملکرد مردم‌سالاری امروزی ناخرسند است. او در شعاع امید و وعده انتظار دارد تا بتواند راه را برای اعمال عدالت به دیگری برجسته نماید، موضوعی که چنانچه خواهد آمد مورد توجه ارنست لاکلائو و شانتال موفه قرار گرفته است.

این نکته شایان ذکر است که وقتی دریدا توجه خود را به دموکراسی معطوف می‌کند، مقصودش رژیم سیاسی خاصی نیست، هرچند وی خود را در برابر رژیم

خاصی نیز قرار نمی‌دهد. دریدا با ایده دموکراسی آینده‌ای مطلق را در ذهن می‌پروراند، آینده مطلق‌ی که در آن «ما» از هر قیدی رها می‌شود. در این آینده مطلق، «ما» از مرزهای خانواده، ملت، جهان و حتی انسانیت عبور می‌کند. این مای مطلق، این مای بی‌حد و مرز 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 خاص، یعنی برابری مطلق و آزادی مطلق، است. دموکراسی آینده حد نهایت دموکراسی برای تحقق برابری و آزادی مطلق است، قولی که تبدیل به وسیله‌ای برای نقد دموکراسی‌های کنونی می‌شود.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه 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 به وجود آورده است. شالوده‌شکنی، 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. دموکراسی آینده راه دریدا برای فهم دموکراسی و پیگیری گسترش آن است. آیندگی 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 امروزین در جریان است. در جوامع امروز غربی می‌توان جنبش‌های فراوانی را مشاهده کرد که اصولاً امکان راهیابی به قدرت را فاقدند و مردم‌سالاری‌ها حاضر به گشودن نهادهای مدنی به‌سوی این طردشدگان نیستند. جنبش‌های هزاره‌گرایی، مخالف سلاح‌های هسته‌ای و طرفداران محیط زیست و... جنبش‌هایی هستند که دریدا با شالوده‌شکنی خود می‌خواهد راهی برای ورود اینان به میدان سیاست بیابد. با پیروی از هایدگر، دریدا تلاش نموده است تا پای غیریت

غیرقابل مهار را به میدان مشروعیت بگشاید. او با این رویکرد میدانی از تعارض‌ها را پی می‌ریزد تا نشان دهد که شالوده‌شکنی نقدی رادیکال از سنت متافیزیکی غرب است. شالوده‌شکنی امکان آزادسازی‌های درون‌متنی فراوان را در پی دارد. بنابراین نباید این تلقی نیرو گیرد که او تنها در صدد اوراق‌سازی و ویرانی متافیزیک است، بلکه او قصد دارد تا بازی بی‌پایان برسازی‌ها و واسازی‌های مداوم را نشان دهد. به مجرد اینکه شالوده یک صورتبندی دموکراتیک شالوده‌شکنی می‌شود بلافاصله صورت‌بندی نوین شالوده می‌یابد، که البته در دل خود این شالوده، بذر واسازی و پی‌افکنی در جریان مداوم خواهد بود. دموکراسی همواره تعهدی وفادارانه بر بازی مداوم دارد، چرا که هیچ حزب و گروهی نمی‌تواند معنای آن را یک بار و برای همیشه بر پیشانی جامعه حک نماید.

منابع

- دریدا، ژاک (۱۳۹۰)، *فروید و صحنه نوشتار*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: انتشارات روزبهان، چاپ اول. ضمیران، محمد (۱۳۹۲)، *ژاک دریدا و متافیزیک حضور*، چاپ دوم، تهران، انتشارات هرمس. گروندن، ژان (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک*، ترجمه: محمدرضا ابوالقاسمی، تهران: نشر ماهی.
- مهدی پور، آسیه (۱۳۹۱)، *تأثیر سه موج مدرنیته بر روشنفکران ایرانی: براساس رهیافت شالوده‌شکنی*، پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.
- آقاحسینی، علیرضا (۱۳۸۵)، *شالوده‌شکنی: عبور از فراروایت‌ها راهکاری برای بازاندیشی نظام هویت‌ها*، جلد چهارم مجموعه مقالات توسعه فرهنگی، تهران: همایش سیاست‌ها و مدیریت برنامه‌های رشد و توسعه در ایران.
- خبازی کناری، مهدی (۱۳۸۹)، «(رد) برفراز تقابل‌های دوگانه در اندیشه دریدا»، *دوفصلنامه شناخت*، پژوهش‌نامه علوم انسانی، بهار و تابستان، شماره ۶۲/۱.
- روحانی، حسین، آقاحسینی علیرضا (۱۳۹۲)، تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فرید، *فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ*، شماره ۲۲، سال ششم.
- شاقول، یوسف و مرتضوی، سید رحمان (۱۳۸۹)، *دریدا و دموکراسی، جستارهای سیاسی معاصر؛* پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره دوم.
- مصلح، علی اصغر و پارسا خانقا، مهدی (۱۳۹۰)، «واسازی به منزله یک استراتژی»، *مجله متافیزیک*، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲.
- نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۰)، «موعودگرایی در الهیات سیاسی ایرانیان»، *دوفصلنامه جستارهای سیاسی معاصر*، سال دوم، شماره اول.
- Critchly, S., (1999), *the Ethics of De-construction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 1999.
- Dryfus, H., L., (1991), *Being in the world: Commantry on Heidegger's Being and Time*, Massachusetts Institute of Technology.
- Derrida, J (1994), *Specters of Marx: The State of the Debt*, The Work of Mourning & the new international, Trans: Kamuf, London and New York
- Derrida, J (2005), Rogues, *Trans: Pascale Anne and Michael Naas*, California: Stanford University press
- Thomson, Alex (2005), *What is to Become to Democracy to come?* Glasgow: University of Glasgow
- Stavrakakis, Y (1999), *Lacan and the political*, London
- Staten, H., (1984), *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, 1984.
- Eduardo Cadava, London and New York: Columbia University

- Fukuyama, Fransis (1992), *The end of history & Last man*, New york: The free Press
- Derrida, J., (1981), *Positions, trans.* A, Bass, Chicago, University of Chicago press.
- Laclau, E., and Mouffe, M.,(1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.