





## طرز تهیه:

جزوه‌های ناممکن رایگان است.  
برای تهیه‌ی جزوه‌های ناممکن به سایت ناممکن مراجعه کنید:  
<http://www.naamomken.org>

## طریقه‌ی مصرف:

این جزوه‌ها برای تمامی‌ی اقشار جامعه در نظر گرفته شده است.  
با یک چاپگر خانه‌گی هم به چاپ می‌رسد.  
جزوه برای دست به دست شدن است، بخوانید و به دست دیگران برسانید.



# دیگری دموکراسی، امر «نوبتی»: جای‌گزین و جای‌گزینی ژاک دریدا

ترجمه‌ی شاهین کوهساری

اجازه می‌خواهم به گونه‌ی سربسته، سردستی، یا تا اندازه‌ی سرسری – و البته نه سبکسرانه – چیزی را این‌جا طرح کنم که باید آن را، «به نوبت»، یک بار فرضیه‌ی عربی و اسلامی و یک بار ودیعه‌ی عربی و اسلامی بنامم. عربی و اسلامی را با یک «و» به هم معطوف می‌کنم، می‌گویم: «عربی و اسلامی» تا هم به دام سوءاستفاده از خط فاصله‌ی موجود در ترکیب رایج عربی-اسلامی نیافتم و هم به ادبیّت عربی زبان قرآن ارجاع داده باشم؛ ودیعه (*hypotheque*) را نیز هم‌ارز با فرضیه (*hypothesis*) به کار می‌برم تا هم از رمزگان عاریت، اعتبار، استقراض، و انتقال چیزی به عاریت بگیرم؛ هم موانع، مشکلات، و محظورات را احضار کنم.

این فرضیه یا ودیعه چی است؟ امروزه درون آن چیزی که سنت اروپایی نامیده می‌شود (سنتی که صرفاً یونانی-مسیحی پنداشته می‌شود و از طرفی جهان‌شمول<sup>۱</sup>) سنتی که در حال غلبه بر مفهوم امر سیاسی در سطح جهان است، جایی که امر دموکراتیک در آن حدود و ثغورش با امر سیاسی یکی شده است، جایی که قلمروی دموکراتیک در آن، دقیقاً به دلیل تعین ناپذیری، «آزادی»، و «بازی آزاد» مفاهیم، امر سازنده‌ی<sup>۲</sup> قلمروی سیاسی شده

است، جایی، درونِ مدرنیته‌ی متعاقبِ روشنگری، جایی درونِ سنتی که صرفاً یونانی-مسیحی است و از طرفی جهان‌شمول، همان جایی که امر دموکراتیک در آن هم‌گوهر با امر سیاسی تلقی می‌شود، امری که به نظر می‌رسد از یک سکولاریسم دوپهلو تقسیم‌ناپذیر است (سکولاریزاسیون، همیشه امری دوپهلو است، زیرا از سویی خود را از امر شرعی جدا می‌سازد اما هم‌زمان، مشخصاً و عیناً، جز به وسیله‌ی آن، به وسیله‌ی امرِ خداشناختی، یا در واقع هستی-خداشناختی، نمی‌تواند درونِ مفهوم خود باقی بماند)، جایی درونِ یک مدرنیته‌ی مفروضِ محصور در موقعیتِ فعلی، رژیم‌هایی، که لازم نمی‌بینند خود را دموکراتیک معرفی کنند، همان رژیم‌های بسیار معدودی هستند که حاکمیت‌های دین‌سالارِ اسلامی دارند. مطمئناً نه همه‌ی آن‌ها اما، بگذارید بر این نکته تأکید کنم که، تنها رژیم‌هایی که قیافه‌ی دموکراتیک به خود نمی‌گیرند، تنها رژیم‌هایی که خود را دموکراتیک معرفی نمی‌کنند، اگر اشتباه نکنم، رژیم‌هایی هستند که قانوناً به ایمان یا کیشِ اسلامی وصل هستند. **عربستان سعودی** باید مثالِ جالبی در این مورد باشد. همه خیلی خوب می‌دانیم که این کشور چه نقش‌های استراتژیکِ متناقضی در جغرافیای سیاسی و اقتصادهای دموکراسی‌های امریکایی و غربی بازی می‌کند. در مقابل، سایرِ دولت-ملت‌ها به گونه‌ی بی‌بنیادین، اگر هم نه در قوانینِ اساسی‌شان، دستِ کم در فرهنگ‌شان، یا به یک ایمانِ یهودی وصل اند (که مثالی جز **اسرائیل** ندارد) یا به یک ایمانِ مسیحی (مثال‌های اش آن قدر زیاد اند که این‌جا قابلِ شمارش نیستند، ایمانِ مسیحی هم که معرفِ حضورِ همه هست)، به این‌ها اکثریتِ دولت-ملت‌های پسا-استعماری با فرهنگ‌های مذهبیِ چندرگه را نیز بیافزایید (در افریقا، **افریقای جنوبی** با قانونِ اساسیِ جدیدش، و در آسیا خصوصاً **هندوستان**، و حتی **چین** که امروزه خود را دموکراسی معرفی می‌کند). آن‌ها لباسِ «دموکراسی» به تن می‌کنند، و در یک زبانِ قضایی-سیاسیِ بین‌المللی، نامی یونانی بر خود می‌نهند. **اسلام** یا شکلِ خاصی از اسلام، به این ترتیب، تنها فرهنگِ شریعتمدار و خداسالارانه‌یی خواهد بود که می‌تواند، هم‌چنان، درواقع و به طورِ اصولی، در برابرِ دموکراسی بایستد و مقاومت‌های بسیاری را در مواجهه با آن برانگیزد. اسلام اگر حتی عملاً هم به مقاومت برنخیزد در برابرِ آن‌چه دموکراسیزاسیونِ واقعاَ موجودِ فعلی نامیده می‌شود و واقعیتِ وجودی‌یش کم‌ویش محلِ مناقشه است، دستِ کم می‌تواند با اصلِ دموکراسی، با دعویِ دموکراسی یا ماترکِ آن، و خودِ نامِ کهنِ «دموکراسی» در تعارض

باشد. خیلی زود بازخواهیم گشت به این تعهدِ دو گانه، تعهدی که به عنوانِ ودیعه به دو طرفِ [این تقابل] حواله می‌شود.

بنابراین، با عنایت به پیوندِ موجود میانِ امرِ دموکراتیک و امرِ دموگرافیک، آری با عنایتِ عقلانی به این پیوند، و با عنایت به عقلانیت در برآورد و توضیحِ این پیوند یا برهانِ آوری [render raison] برای آن، نیز با عنایت این حقیقت که اسلامی که راجع به آن حرف می‌زنیم دینِ عده‌ی کثیری از مردمِ جهانِ معاصر است، شاید، در تحلیلِ نهایی، اگر نگوییم تنها مسأله، بزرگ‌ترین مسأله‌ی سیاسی آینده همین اسلام باشد، فوری‌ترین پرسش از چیزی که هنوز مانده تا عارض شود بر آن چه که هنوز امرِ سیاسی نامیده می‌شود. منظور از امرِ سیاسی، در یک بازیِ آزاد و موسع، در معنایی متعین اما تعین ناپذیر، در معنای موسعِ خویش، همان امرِ دموکراتیک است.

دموکراسی-در-راه، یقیناً به معنای حقِ به تعویق انداختنِ آن نیست، تأکید من بر فوریت (urgency) نیز در بالا به همین معنا است، سیاست و بالتبع دموکراسی، نمی‌تواند به زمانی نامحدود موکول شود، دموکراسی به هر نامی، چه ایده‌ی تنظیمی<sup>۳</sup>، چه تجربه‌ی<sup>۴</sup>، و چه، در مرتبتی فروتر، حکم قضایی، باید در اولین فرصت محقق شود. به این موضوع بازخواهم گشت. در-راه-بودنِ دموکراسی مؤیدِ اکنونیت و این-جا-بودنِ فوریتِ دموکراسی، و اکنونیت و این-جا-بوده‌گی حکم قضایی دموکراسی، به مثابه‌ی فوریتی مطلق است، بی آن که مؤیدِ حضورِ دموکراسی باشد، حتی وقتی دموکراسی ما را منتظر می‌گذارد یا ما را وادار می‌کند که برای اش انتظار بکشیم. من این جا به شمارش، به اهمیتِ شمارش، رجوع می‌کنم زیرا می‌دانیم که پرسشِ دموکراسی، از افلاطون و ارسطو به بعد، اگر چه نه به طورِ کامل، اما، از هر جهت، پرسشِ محاسبه است، پرسشِ محاسبه‌ی عددی، پرسشِ برابری بر اساسِ عدد. ارسطو به ما می‌آموزد که دو نوع برابری داریم: یکی برابری (το ἴσον) بر اساسِ ارزش یا قدر یا منزلت (κατ' ἀξίαν) و دیگری برابری بر اساسِ عدد. (Politics, P. 130Ib: *to men gar arithmós*). از این رو، محاسبه‌ی واحدها، هم محاسبه‌ی صداها [voix] است، هم آرا [voix]، یکی از دلایلی که بر اساسِ آن من پرسشِ عدد را در دلِ سیاستِ دوستی<sup>۵</sup> قرار می‌دهم، همین است. یک «نفر» چه گونه به حساب می‌آید؟ چه گونه واحدی می‌شود برای محاسبه؟ یک صدا یا یک رأی چی است؟ رأی یا صدا چی است که هم تقسیم‌ناپذیر است

و هم شمارش‌پذیر؟ و پرسش‌های بی‌شماری از این دست - پرسش‌هایی که پاسخ‌بدان‌ها سخت است هر چند امروزه نسبت به هر زمان دیگری گشوده‌تر اند. پرسشی در باب قانون یا نوموس (νόμος) و بنابراین، در باب تقسیم (véμω)، در باب توزیع، یا در باب اشتراک. شاید حالا وقت آن باشد که مثالی بزنیم، مثالی که مشخصاً همه‌ی دردمون‌های وضعیت جاری را، وضعیتی که در رابطه با اسلام و دموکراسی مورد بحث قرار داده ایم، در خویش دارد: در الجزایر پس از استعمار، در سال ۱۹۹۲، چه اتفاقی افتاد وقتی دولت و حزب حاکم یک روند انتخابات دموکراتیک را قطع کردند؟ سعی کنید تصور کنید تعطیل یک انتخابات بین - به اصطلاح - دو یا چند دور [tours] رأی‌گیری، برای یک دموکراسی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ تصور کنید در فرانسه هم، با وجود تهدید پیروزی جبهه‌ی ملی [(حزب لوپن)] و به رغم مشکلات، انتخابات پس از دور نخست، یعنی بین دو دور رأی‌گیری، معلق می‌شد!<sup>[۱]</sup> [در این جا] پرسشی همواره [وجود دارد] از نوبت یا دور، از دو نوبت یا دو دور، از امر نوبتی (the by turns)، دموکراسی همواره در میان جای‌گزینی (alternation) دو قسم جای‌گزین (alternative) موجود، مردد است: یکی جای‌گزینی اصطلاحاً بهنجار و دموکراتیک (آن‌گاه که قدرت بین یک حزب جمهوری‌خواه و حزب دیگری که گفته می‌شود به همان نسبت جمهوری‌خواه است، دست‌به‌دست می‌شود) و دیگری جای‌گزینی‌یی که خطر اعطای دموکراتیک قدرت (modo democratico) را به نیروی یک حزب منتخب مردم [که لزوماً دموکراتیک نیست]، به جان می‌خرد، حزبی که به پشتوانه‌ی همین آرا دموکراتیک است اما می‌تواند هنوز غیردموکراتیک انگاشته شود. آن‌چه طی هفته‌های اخیر در فرانسه اتفاق افتاد، «احیای دموکراسی» نامیده شد چون اگر لوپن انتخابات را می‌برد، این بُرد، همه‌ی اقبال‌های ممکن را می‌یافت تا به مثابه‌ی یک نتیجه‌ی قانونی و مشروع پذیرفته شود. همه برای این احتمال آماده شده بودند. این که لوپن و مریدانش خود را دموکرات‌هایی محترم و ملامت‌ناپذیر جا می‌زنند، حقیقت دارد. در شیلی هم وقتی «نه به پینوشه» برنده‌ی انتخابات شد، خیلی‌ها فکر کردند که دموکراسی اعاده شده است، اما این تنها یکی از ابهامات موجود بود. برنده‌گان انتخابات ادعا کردند که «نه به پینوشه»، همانا «آری به دموکراسی» است و این «آری» به دموکراسی نباید توسط هیچ شخصی مصادره شود، هم‌چنین ادعا کردند که این «آری» به دموکراسی بازنمای غیردموکرات‌هایی است که به پینوشه «آری» گفته‌اند. پرسش بزرگی که باید از نظام

پارلمانی مدرن و دموکراسی بازنمایانه، و شاید تمام دموکراسی‌ها پرسید، در همین منطقِ نوبت و دور، در همین منطقِ یک نوبت یا یک دورِ دیگر، در همین منطقِ احاله به بعد، و بدین‌سان، در همین منطقِ دیگر، و در این منطقِ جای‌گزینی به‌طور کلی نهفته است، در منطقی که بر اساس آن [استقرار] بدیل دموکراسی [از طریق دموکراسی] نیز همواره می‌تواند بازنمای یک جای‌گزینی دموکراتیک باشد. روند در شرف انجام انتخاباتِ الجزایر، در حقیقت، بنا به قانونی کامل و بی‌نقص، در واگذاریِ قدرت به تقریباً اکثریتی خطر کرد، که ماهیتاً خود را اسلامی یا اسلام‌گرا (Islamist) معرفی می‌کردند، اکثریتی تقریبی که دلایلی موجه وجود داشت، مبنی بر این که با اراده‌ی معطوف به اسلام‌شان، می‌خواستند در آینده قانون اساسی را تغییر دهند و عمل کرد طبیعی دموکراسی یا همان دموکراتیزاسیونی را که در حال پیش‌رفت انگاشته می‌شد، مختل کنند. این رخداد بیش از یک بار - در حقیقت دستِ کم سه بار - است که تاکنون رخ می‌دهد.

این رخداد «الجزایری» (خیزش یک اسلام‌گرایی ضد-دموکراتیک که همین خصلت‌اش تعلیقِ عاجلِ روندِ یک انتخاباتِ دموکراتیک را ایجاب می‌کند) در وهله‌ی اول می‌تواند دستِ کم برای تشخیصِ کم‌وکیفِ اسلام خاصی که یک فرضیه بر آن بنا شده، موردِ استفاده قرار گیرد. در وهله‌ی دوم این اسلام، این نوع خاص از اسلام و نه اسلام در کل (اگر چنین اسلامی وجود داشته باشد)، می‌تواند تنها فرهنگِ مذهبیِ موجودی تلقی شود که مقاومت در برابرِ سکولاریزاسیون، و ایضاً دموکراتیزاسیون، یا در معنای دقیقِ کلمه سیاست‌ورزیِ اروپایی (یونانی-مسیحی و جهان‌شمول) را بازنمایی کند.

بنابراین، دو رسالتِ مطروحه در بالا، می‌توانند هم‌زمان، به نوبت یا متوالیاً، نظری (theoretical) و سیاسی (political) قلمداد شوند.

یکی از این دو رسالت را باید دانشِ نظری یا هرمنوتیکِ قبل کند. این رسالت باید مشتمل باشد بر مطالعه‌ی عظیم، فوری، و همه‌جانبه، از هر چیزی که در خوانش‌های متفاوتِ میراثِ قرآنی، به زبانی نظری، اجازه‌ی ترجمه به یک پارادایمِ دموکراتیکِ شایسته را



می دهد یا نمی دهد. هم چنین، حیاتی است که مطالعه، به گونه یی جدی، با توجه به یونان، به افلاطون و ارسطو، به تاریخ و گفتمان سیاسی آتن و البته اسپارت، به یونان گرایی (هلنیسم) و نوافلاطون باوری، به همه ی چیزهایی که از اروپا و به همان نسبت از روم آمده و توسط عربی پیشا-قرآنی و پسا-قرآنی منتقل، ترجمه، یا دست به دست شده، انجام گیرد. اهمیت حقیقت محل، استثنای غریب غیاب سیاست ارسطو، در واردات، پذیرش، و ترجمه ی فلسفه ی یونانی توسط فلسفه ی اسلامی و هم چنین وساطت فلسفه ی یونانی در فلسفه ی اسلامی آن قدر بالا است که اندازه ندارد؛ مشخصاً در ابن رشد که تنها اخلاق نیکوماخوس را به گفتمان سیاسی خویش راه داده، یا فارابی که تنها به درون-مایه ی شاه-فیلسوف افلاطون در جمهوری توجه کرده است. درون-مایه ی اخیر به نظر می رسد، جان-مایه یا هسته ی اصلی یا لوکوس کلاسیکوس (Κλασσικός Λόκος) آن چیزی است که می تواند فلسفه ی سیاسی اسلامی نامیده شود. آن گونه که من می فهمم، تاریخ نگاران و تأویل گران خاصی، امروزه، در جهان اسلام وجود دارند که غیاب سیاست ارسطو را در بدنه ی فلسفه ی عرب، دست کم، به مثابه ی یک دردمنون، می بینند، حتی اگر آن را تعیین بخش نیابند. درست مثل امتیازی که توسط این فلسفه ی سیاسی-خداشناختی اسلامی به درون-مایه ی افلاطونی شاه-فیلسوف یا شاه دارای سلطنت مطلقه واگذار می شود، امتیازی که با قضاوت سخت گیرانه علیه دموکراسی، هم دست است.

آن چه اما، هنوز در مراحل بسیار ابتدایی، چندان واضح نیست، در درجه ی اول، خود وضعیت این پرسش یا این Fragestellung است. واضح نیست که فقط اسلام یا زبان قرآن از نهاده ی نه کردن چنین مسأله ساز یا رسالتی ناتوان باشد، بر هر فرهنگ یا زبان غیر یونانی هم این عدم وضوح وارد است (غیراروپایی از نظر من، پیش از هر چیز، به معنی غیر لاتین است، زیرا کلمه ی دموکراتیکا (δημοκρατικά) از آغاز همین طور ساده و دست نخورده، چنان که هست، از زبان یونانی وارد زبان لاتین شد). نهاده ی نه کردن این مسأله ساز یا رسالت کلان نمی تواند هم زمان ضروری و ناممکن باشد. این یک دور باطل است. این که ما پیش از انجام هر گونه مطالعه ی زبان شناختی یا ترجمه ی سیاسی، معنایی صحیح، پایدار، و بی ابهام برای خود امر دموکراتیک در زبان یونانی قایل باشیم، پیش پنداره یی بیش نیست. تردید در رابطه با صحت این پیش پنداره اما، شروع شده است. چه، گویا این جا پرسشی هست از یک ذات بدون ذات دارای نام و مفهومی خاص که هیچ هدفی را، از خلال نام و

مفهوم خاص خود، دنبال نمی کند و، به این ترتیب، می تواند موضوع مفهومی بدون مفهوم باشد. می گویند: این قید بنیادین نباید امکان و ضرورت مطالعه‌ی جدی و نظاممند از ارجاع به دموکراسی، از میراث دموکراتیک، از دعوی دموکراسی یا تظاهر به دموکراسی را تباه کند، چه به همین نام خوانده شود، چه به نامی دیگر که هم‌ارز با آن پنداشته می شود، چه در زمان باستان، و چه خصوصاً در زمان اخیر. در تاریخ دولت-ملت‌های عرب، و به گونه‌ی کلی تر، در جوامع دارای فرهنگ اسلامی. بر اساس دانسته‌های اندک من، به نظر می رسد که در این فضاها، عرب و/یا اسلامی، ارجاعی از این دست به دموکراسی متحمل آشفته‌گی فراوانی خواهد شد. چه مثبت چه منفی، چه تماماً نظری چه غیرنظری (اگرچه، باید به درستی پرسید، آیا ارجاع به دموکراسی به سوءاستفاده‌ی ریتوریکایی (rhetorical) از یک دعوی یامدعا منجر نمی شود؟)، گفتمان دموکراتیک یا دموکراسی ساز درست به این دلیل که از سوی تمامی اقسام ضدیت با دموکراسی در سرزمین‌های عرب یا اسلامی آسیب می بیند، تمامی اقسام راه‌بردهای پیچیده را نیز برمی انگیزد.

پس، آن رسالت دیگر، آن مسئولیت دیگر، چه تواند بود جز رسالت و مسئولیتی صریحاً سیاسی؟ آن هم وقتی رسالت و مسئولیت قبلی، تا به این حد، صرفاً چیزی است مکتوم و ناسرراست. بر اساس این فرضیه، هر کسی، اعم از زن و مرد، که خود را، چه در رابطه با کشور خودش، و چه در رابطه با کل جهان طرف دار دموکراسی می‌انگارد (ما به این معیار جهان-وطنی، برای یک دموکراسی جهان‌شمول و چه بسا حتی مستقل از ساختار دولت-ملت، بازمی‌گردیم)، وظیفه دارد، در درجه‌ی اول و تا حد امکان، نیروی‌اش را، به نیروهای همه‌ی آن‌هایی پیوند زند، که درون جهان اسلام، نه فقط در راه سکولاریزاسیون امر سیاسی (هر قدر هم که این سکولاریزاسیون مبهم باشد) و فوریت تحقق سوژه‌گی لائیک، بل برای دستیابی به تأویلی از میراث قرآنی می‌جنگند، که از درون آن چه هست، بتواند ارزش‌های دموکراتیک را حفظ کند، ارزش‌های دموکراتیکی که، تحت این عنوان احتمالاً، در نگاه اولیه به عهد عتیق و عهد جدید نیز، چندان مشهود و خوانش‌پذیر، به نظر نمی‌رسند.

دوم آن که، تعلیق روند انتخابات در الجزایر، تقریباً از هر سو که به آن بنگریم، مصداق بارز تجاوزی است که تحت نام دموکراسی، علیه دموکراسی صورت می‌گیرد. از طرفی

حکومت الجزایر و بخش بزرگی از مردم الجزایر، اگرچه نه اکثریت آنها (درست مثل مردم بیرون از الجزایر) بر این نظر بودند که ادامه‌ی روند انتخابات به پایان دموکراتیک دموکراسی منجر خواهد شد. به همین دلیل ترجیح دادند خود نقطه‌ی پایانی بر آن بگذارند. آنها تصمیم گرفتند، خود به روشی آمرانه، دموکراسی را، ولو موقتاً، به حالت تعلیق درآورند، زیرا این تعلیق را به نفع دموکراسی می‌دانستند، زیرا می‌خواستند از دموکراسی محافظت کنند، زیرا می‌خواستند دموکراسی را در برابر یک تجاوز محتمل فجیع تر ایمن سازند. ارزش این راهبرد هرگز نمی‌تواند، فی حد ذاته، تأیید یا تکذیب شود زیرا راهبردی از این دست و تصمیمی چنین آمرانه شباهتی به یک تجربه‌ی برگشت‌پذیر آزمایشگاهی ندارد: این راهبرد عملی می‌شود بی آن که امکان بازگرداندن روند به عقب برای تحلیل آن وجود داشته باشد. در هر حال، فرضیه این جا همان به دست گرفتن قدرت یا ترجیحاً انتقال قدرت یا کراتوس (κράτος) به مردم یا دموس (δῆμος) است، مردمی که اکثریت را در انتخابات و از طرق دموکراتیک کسب می‌کند تا خود دموکراسی را تخریب کند. از این رو، دموکراسی شکل خاصی از خودکشی دموکراسی است. دموکراسی همواره تمایل به کشتن خویش داشته است، و اگر در راه-بودنی (موعودیتی) برای آن وجود دارد، تنها به شرط قایل شدن جور دیگری از زیست، زنده گی و قدرت زنده گی برای آن است. به همین دلیل است که پیش تر بر این حقیقت اصرار داشتیم که فعلیت مسلم و ناب همان چیزی است که توسط ارسطو به مثابه‌ی زنده گی متعین می‌شود.

نمونه‌ی پارادایمی (paradigmatic) در این خودکشی مبتنی بر خودایمنی خودویرانگر<sup>۶</sup> (auto-immune) وجود دارد: خودکامه گی فاشیست و نازی از خلال روندهای انتخاباتی رسماً سالم و رسماً دموکراتیک به قدرت رسید یا مدارج قدرت را طی کرد. از آن جا که او باش هم شکلی از مردم یا دموس هستند، باید تمام پرسش‌های ترسناک مربوط به مشروعیت یا قانونی بودن دموکراتیک، مشروعیت یا قانونی بودن همه پرسشی را - در کنار عوام‌فریبی رهبر یا پیشوا [Führer] (لقب هیتلر) و Duce (لقب موسولینی) - هم چنان به اندازه‌ی پرسش‌های مربوط به اشکال مختلف دموکراسی مستقیم و غیربازنمایانه، رفراندم، و انتخابات‌های با حق رأی مستقیم و عمومی و... جز این‌ها، مفتوح فرض کنیم. در رابطه با این نکته‌ی دوم، معضل در شکل کلی‌یش باید به خود آزادی معطوف شود، به [مفهوم] آزادی وقتی دارد درون مفهوم دموکراسی بازی می‌کند: آیا یک دموکراسی خودش باید

آزاد باشد هر کاری می‌خواهد بکند؟ آیا یک دموکراسی در مقامی است که باید اجازه داشته باشد، هر طور که می‌خواهد بر آن‌هایی که دموکراسی را به خطر می‌اندازند یا در پی تجاوز به آزادی‌های دموکراتیک هستند اعمال قدرت کند؟ و از این ره‌گذر به نام دموکراسی، و به نام اکثریتی که ممکن است [در غیر این صورت] خود برای مطالبه حقوق‌شان رأساً به خیابان‌ها بریزند، بر روند آزادی دموکراتیک نقطه‌ی پایان گذارد؟ چه کسی، اعم از زن و مرد، و با چه استطاعتی، در این صورت مسئولیت اقدامی از این دست را بر عهده خواهد گرفت؟ چه کسی از هر سوی این جبهه، قادر به پیش کشیدن حرف دموکراسی و گفتن سخنی بایسته از دموکراسی راستین، دقیقاً به مفهوم نفس دموکراسی، همانی که، چه حالا، چه همیشه، فاقد آن بوده ایم، به معنای صریح و صحیح‌اش خواهد بود؟ وقتی اکثریت به لحاظ تعداد به دست آمد، حتی بدترین دشمنان آزادی دموکراتیک (که تندروترین اسلام‌گراها نیز گاهی در زمره‌ی ایشان اند) قادر خواهند بود، به تأسی از وانموده‌ی یک ریپتوریکای باورنکردنی، خود را وفادارترین دموکرات‌ها جا بزنند. این تنها یکی از بی‌شمار انحرافات و تبعات خودایمنی خودویرانگر، درون امر مسلمی است که پیشاپیش افلاطون و ارسطو به بسط آن پرداخته اند. این انحراف، خود دوشادوش انحراف دو زوج پیش رود: از یک سو، دوتایی «آزادی/برابری» و از سوی دیگر، دوتایی «برابری مبتنی بر تعداد/برابری مبتنی بر ارزش» [εστὶ δὲ διπλὸν τὸ ἴσον، برای انسان‌ها، γὰρ ἀριθμὸ δὲ κατ'ἀξίαν ἐστίν]. زیرا، به نام یک زوج، برای یک دوگانه‌ی بر ساخته از آزادی/برابری، با قانون عدد یا تعداد موافقت می‌شود (برابری مبتنی بر تعداد) موافقتی که خودش از طرفی باعث انهدام هر دو زوج می‌شود: هر دوی این زوج‌ها بر ساخته از دو «برابری» هستند: دوگانه‌ی «برابری مبتنی بر ارزش/برابری مبتنی بر تعداد» و دوگانه‌ی «برابری/آزادی».

ثالثاً، و در آخر، واژه‌ی فرانسوی *envoi*، به معنای فرستادن یا ارسال، همان ارسال یا فرستادنی که ضربه‌ی آغاز (coup d'envoi / kick off) بازی دموکراسی را می‌زند، واژه‌ی فرانسوی *renvoi* نیز به معنای «اخراج» (sending off) فرامی‌خواند. فرستادن به معنای اعزام (*emission*) و به معنای مأموریت یا رسالت (*mission*)، فرستادنی که کسی را راهی یک راه (voie / path) می‌کند.

از سال، اعزام، یا فرستادن به مثابه‌ی میراثی که پیشاپیش و از آغاز همین قطعه، هم می‌تواند به معنای اخراج باشد، هم عودت (envoi)، هم بازگرداندن مأثور، هم اخراج فرستاده و هم فروکش کردن موقتی‌علایم یک بیماری ناشی از خودایمنی (remission). اخراج، عودت، مشایعت، و هم چنین تعویق (renvoi) نیز به همان نسبت دفع، استثناء، ممانعت، محروم‌سازی (exclusion)، و، هم‌زمان، قتل و خودکشی<sup>۶</sup>. با دنبال کردن خط راهنمای بالا در رخداد مثالین مربوط به انتخابات الجزایر، باید تلاش کنیم به صورت‌بندی قوی‌تری دست یابیم. از قابلیت انحراف ناشی از خودایمنی در دموکراسی مثال‌های زیادی در دست داریم: استعمار و استعمارزدایی هر دو تجربیاتی بودند خودویرانگر با منشأ خودایمنی. هم در استعمار و هم در استعمارزدایی، تحمیل خشونت‌بار یک فرهنگ و زبان سیاسی، که قرار بود سیاستی یونانی-اروپایی و آرمانی را رقم زند (یک سلطنت مشروطه‌ی پسانقلابی در زمان استعمار، که بعدها به یک جمهوری و دموکراسی فرانسوی - و سپس الجزایری - تغییر ماهیت داد)، به چیزی دقیقاً در تقابل با دموکراسی انجامید (الجزایر فرانسوی)، تحمیل خشونت‌باری که فقط بنزینی بود بر آتش جنگ داخلی، جنگی به تمام معنا واقعی که با هدف استقلال و دقیقاً به نام همان آرمان‌های سیاسی‌یی در گرفت که توسط قدرت استعماری ستوده شده بود. و بدین‌سان، بنای یک دموکراتیزاسیون در دست احداث باید به دست خود قدرت جدید متوقف می‌شد. قدرت حاکم جدید باید روند سالم انتخابات را متوقف می‌کرد تا دموکراسی را از تهدید دشمنان قسم‌خورده‌ی دموکراسی علیه دموکراسی نجات دهد. برای ایمن‌ساختن خویش، برای محافظت از خویش در برابر متخطیان و متجاوزین داخلی و خارجی، دموکراسی به این ترتیب در هر دو جبهه برای خویش دشمن تراشید چون بیش از دو گزینه برای انتخاب پیش‌رو نداشت: قتل یا خودکشی، قتل اما پیشاپیش به خودکشی بدل شده بود و خودکشی هم مثل همیشه به خودش اجازه داده بود که به قتل ترجمه شود.

در ایمان و دانش سعی کرده‌ام قانون عمومی این روند خودایمن-خودویرانگر را صورت‌بندی کنم، متنی که از دل مکالمه‌یی در باب بخشایش (forgiveness) زاده شد و نشوونما یافت و با سخن از «دموکراسی-در-راه» [«دموکراسی موعود»]] و نسبت آن با راز، بخشش، و فقدان هر گونه قید و شرط در کل، ادامه یافت؛ سخن از دموکراسی-در-راه به مثابه‌ی مفهومی که اگرچه از سپهر قضایی-سیاسی فرامی‌گذرد اما، هنوز، چه از درون و چه از بیرون، مقید به آن است. صورت‌بندی این قانون خودایمن-خودویرانگر،

در رابطه با اجتماع (community) به انجام رسیده است، قانون خودایمن-خودویرانگر به مثابه‌ی خودایمنی-خودویرانگر-اجتماعی (auto-co-immunity)<sup>۸</sup>، به مثابه‌ی امری مشترک بین آحاد اجتماع (همان که به مثابه‌ی امرایمن اجتماعی، دارای رسالت و هدف یا مونس  $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  اشتراکی است)، خودایمنی-خودویرانگر بشری [به مثابه‌ی امری مشترک بین آحاد جامعه‌ی بشری]، و مشخصاً بشرِ بشردوستِ خودایمن-خودویرانگر. بنابراین، من می‌توانم بدون این که به دام مشکلاتِ بیش‌تری بیافتم، نیز بی هیچ گونه فرصت‌طلبی، مقوله‌ی امرِ خودایمن-خودویرانگرِ موجود در شماری از گفتمان‌های قدیم و اخیر را، روی [الواحی] چون بن‌بست (double bind) و معضل (aporia)، حک کنم. اگرچه، معضل، بن‌بست، و روندِ خودایمنیِ خودویرانگر با هم مترادف نیستند اما، وجه اشتراکِ بین این مفاهیم و آنچه، دقیقاً، همه‌ی آن‌ها را به یک اندازه متهم می‌سازد، فراتر از یک تضادِ درونی، یک جور تصمیم‌ناپذیری، یعنی تضادی درونی-بیرونی، فلج‌شدنی، دارای قابلیتِ احضارِ تصمیمِ منقطع‌کننده، و بی قابلیتِ دیالکتیکی شدن است.

حالا می‌توانم بگویم: روندِ خودایمنیِ خودویرانگرِ فعالِ درونِ دموکراسی، بنا به تحلیل من، همیشه مبتنی است بر واژه‌ی *renvoi*، [و، هم‌زمان، همه‌ی دلالت‌های متعدد و متضادی که بر این واژه مترتب است و چند سطر بالاتر گفتیم - م فارسی) مبتنی است بر ارجاع (*renvoi*) و [هم‌زمان] تعویق (*defferal*)، به فرستادن یا تعویق فرستادن. *renvoi*، فیگوری است متعلق به *schéma* (ی مکان (فضا) و زمان، متعلق به درون‌مایه‌ی، که از مدت‌ها پیش، تحت عنوانِ فاصله‌گذاری (*spacing*)، به مثابه‌ی زمان‌شدنِ مکان و مکان‌شدنِ زمان، بر آن پای فشرده‌ام. ارزش‌های ردِ پا (*trace*) و ارزش‌های *renvoi*، هم‌چون ارزش‌های تفاوط (*différance*) از خودِ واژه جدایی‌ناپذیر است. *renvoi* دموکراتیک، بیش از یک منطق و شمای معنایی را فاصله‌گذاری می‌کند و درگیرِ تفرق (*diffract*) می‌سازد.

الف) عملِ دموکراسی در مکان (فضا)، چنان که توپولوژیِ خودایمنیِ خودویرانگر همواره دیکته می‌کند، عملِ «اخراج» [و هم‌زمان «تعویق» و «عودت» (*renvoyer*) آن است:، به بهانه‌ی محافظت از دموکراسی، دموکراسی از درون به بیرون رانده خواهد شد، محافظتی که از طریقِ پس‌زدن، [و هم‌زمان تعویقِ عملِ دشمنانِ داخلیِ دموکراسی، یا بیرون‌راندنِ خودِ این دشمنان صورت می‌گیرد. دموکراسی این کار را به چند طریق می‌تواند انجام

دهد: مثلاً می‌تواند آن کسانی را که دشمنِ خویش می‌پندارد، از صندوق‌های رأی، از فضاهاى عمومى، و در حقیقت از قلمروى ملی، طرد کند، می‌تواند آزادیِ عمل و بیان را از آن‌ها بگیرد، می‌تواند روندِ انتخابات را متوقف کند، یا دشمنانِ قسم‌خورده‌ی دموکراسی را از این روند بیرون بگذارد [و، در عینِ حال، آن‌ها را در دوره‌های بعد بازپس گیرد]. حالا می‌توانیم تصمیم‌ناپذیریِ پیوسته به منطقِ خودایمنیِ خودویرانگر را بشناسیم، یعنی تنها چیزی را که در دموکراسیِ مدرن، لیبرال، و پارلمانی (حتی اگر اشمیت ابا داشته باشد عنوانِ دموکراسی را به دموکراسی‌های لیبرال اعطا کند)، شاکله‌ی دولت-ملت را می‌سازد، تنها چیزی را که، هرگز، نه قادر نیست «اثبات» کند که در اعطا یا امتناع از اعطای حقِ رأی به مهاجرین، خصوصاً آن‌هایی که در یک قلمروى ملی به زنده‌گی و کار مشغول اند، دموکراسیِ بیش‌تری وجود دارد، هم‌چنین قادر نیست «اثبات» کند که در رأی یک اکثریتِ مستقیم، نسبت به دموکراسی در رأی‌گیریِ نسبی (proportional voting) دموکراسیِ بیش‌تر است یا کم‌تر است؛ هر دوی این‌ها دموکراتیک اند، و ایضاً هر دوی این‌ها از خلالِ اخراج، عودت، و تعویق، یعنی از خلالِ اشکالِ مختلفِ renvoi از شخصیتِ دموکراتیک‌شان محافظت می‌کنند زیرا، قدرتِ مردم یا دموس (δημος)، [همان] قدرتِ مردم‌سالاری (democracy) است که، به نامِ برابریِ عمومى، مرتکبِ این عمل می‌شود، تا نه تنها خود را نماینده‌ی قدرتِ بیش‌تر، تعدادِ بیش‌تر، و اکثریتِ شهروندانِ بالغ، بل، نماینده‌ی ضعیفِ ضعفا، صغارا، اقلیت‌ها، فقرا، و همه‌ی رنج‌برانی قلمداد کند، که در سرتاسرِ جهان، در راهِ توسیعِ مشروع و نامحدودِ آن‌چه حقوقِ بشر نامیده می‌شود، فریادشان بلند است. بنابراین، هر قانونِ دموکراتیکِ همواره، بیش‌تر و در عینِ حال کم‌تر از قوانینِ دیگر دموکراتیک است. هر کدام از قوانینِ دموکراتیک در آن واحد هم نیروى نیرو، هم ضعیفِ نیرو و هم نیروى ضعیف است؛ بدین معنی که دموکراسی جز با تحدید و تهدیدِ خودش نمی‌تواند از خودش محافظت کند و بقا یابد. renvoi (اخراج، تعویق عودت، مشایعت) به مثابه‌ی امری چاره‌ناپذیر، بسته به این که نحو یا دستورِ زبانِ حاکم چه باشد، می‌تواند، چه هم‌زمان، چه به نوبت، دال بر دفعِ امرِ خارجی و جذبِ مجددِ آن، اخراجِ دیگری و رجوعِ دوباره به او، نیز طردِ دیگری و پذیرشِ غیریتِ او باشد. renvoi را می‌توان، مثلاً، در مسایلِ مربوط به مهاجرت، چه مهاجر در جامعه‌ی مقصد ادغام شده باشد یا نه، به طورِ انضمامی، مشاهده کرد و دید که حرکت‌های متضادِ درونِ renvoi چه گونه، به نوبت، در مواجهه با

هم، از طریقِ خودویرانگریِ ناشی از خودایمنیِ یک‌دیگر را ویران می‌سازند.

ب) اما چون *renvoi*، از طرفی درونِ زمانِ عمل می‌کند، خودایمنیِ خودویرانگر نیز در پیِ طفره‌رفتن از انتخابات و بهانه‌آوری برای به‌تعویق‌انداختنِ ظهورِ دموکراسی و احاله‌ی آن به بعد است. این *renvoi* به مثابه‌ی مفهومی چندمعنایی (اخراجِ دیگری از، یا فرستادنِ دیگری به، هم‌چنین طفره، و احاله به بعد) ضرورتی است از آن خودایمنیِ خودویرانگر که دقیقاً روی (*à meme / right onto*) دموکراسی، دقیقاً روی مفهومِ یک دموکراسیِ نامفهوم، روی یک دموکراسیِ تهی از همانستی (*sameness*) و هویتِ فردی (*ipseity*)، روی یک دموکراسیِ رهاشده به لحاظِ مفهومی، در بازیِ آزادِ عدم‌تعیینِ خویش (دموکراسی در این حالت شبیه اتومبیلی است با کلاچِ رهاشده یا اتومبیلی که توی دنده نیست)، حک شده است، درست روی چیزی یا علتی که، اگر چه نام دموکراسی را بر خود دارد، اما هرگز همانی که هست، آن که قرار است خودش باشد، یعنی «من» خودش نیست. زیرا دموکراسی فاقدِ یک معنای معلوم، یک معنای کاملاً منطبق بر خود [ایسه (*ὁψη*) به معنای «خودش» در زبانِ یونانی، *metipse*، *metipsissimus* (کلماتِ دال بر «خودش» به زبانِ لاتین، *meisme*) (شکلِ قدیمِ *même* به معنی «همان» در زبانِ فرانسوی] آن-خود (*it-self* soi-même)، آنی منطبق با خود (*the selfsame*)، آنی مشخصاً منطبق با خود و از-آن-خود. به وسیله‌ی همین فقدانِ امرِ معلوم (*the proper*)، همین فقدانِ امرِ منطبق با خود (*the selfsame*) و هم‌چنین، با دورزدن‌ها، مجازها، و سوگیری‌های مثبت و منفی در برابرِ محرک‌ها (*tropism*) است که از دموکراسی، به مثابه‌ی عینِ آرمانِ دموکراسی، دفاع می‌شود. می‌توانیم هر چه قدر که بخواهیم، بی هیچ محدودیتی، در این رابطه مثال بزنیم، می‌گوییم بی هیچ محدودیتی چون مثال‌ها همه توسطِ خودِ دموکراسی تولید می‌شوند، بد نیست باز هم اصرار کنم، توسطِ خودِ دموکراسی، یعنی، توسطِ آن‌چه، از درونِ دموکراسی به امرِ معلوم (*the proper*) به آن-خود (*it-self*)، به انطباقِ «همان» بر «خود» (*meisme* و *metipse* در فرانسویِ قدیم، *medo-simo* در زبانِ ایتالیایی، *mesmo* در زبانِ پرتغالی، *misimo* در زبانِ اسپانیایی)، و از این رو، به حقیقت، حقیقتِ یک دموکراسی که مطابق است با تکافو یا تظاهرِ آشکارکننده‌ی یک ذات، تکافو یا تظاهرِ آشکارکننده‌ی ذاتِ واقعیِ دموکراسی، تکافو یا تظاهرِ آشکارکننده‌ی دموکراسیِ حقیقی، اصلِ دموکراسی، خودِ دموکراسی، که مبتنی است بر مثال [افلاطونی] دموکراسی، هم‌زمان، آری و نه می‌گوید. مشکلِ دموکراسی، تنها فقدانِ ایده‌ی '*à venir*'



[«آتی، موعود، در راه»] به تعبیر **جان کپوتو**، نیست<sup>[۷]</sup>، مشکل دموکراسی فقدان ایده‌ی دموکراسی درون خود دموکراسی است. مثالی حتمی و حقیقی از حقیقت دموکراسی. بعدتر تلاش خواهم کرد نشان دهم که «دموکراسی-در-راه» [دموکراسی موعود] نه به امر سازا [the constitutive]ی کانتی - یا بنا به اندیشه‌ی افلاطون امر پارادایمی - ربط دارد و نه به امر نظام‌بخش (به معنی ایده‌ی نظام‌بخش کانتی)<sup>۹</sup>. استلزامات گفته‌های افلاطون درباره‌ی آزادی دموکراتیک یا جواز آن در این مرحله، به ساده‌گی، محک زده می‌شود (چیزی که از این رو باید اختصاصی چیزی باشد که چیزی مختص خود ندارد)؛ جوازی که همه‌ی قوانین اساسی و پارادایم‌ها، و به این ترتیب، همه‌ی تأویل‌ها را مجاز می‌سازد. همان چیزی که، در معنای اکید افلاطونی‌ش، منطقاً ایجاب می‌کند، هیچ پارادایم مطلق، هیچ مثال افلاطونی مطلقاً معقولی، هیچ ایدوس (είδος) و هیچ ایده‌یی برای دموکراسی وجود نداشته باشد. و حتی اگر بگوییم «وجود دارد»، هر جا که باشد، خود این «وجود دارد» در بن‌بستی منطقی و تحت انقبادی مضاعف یا ابتلا به یک خودایمنی خودویرانگر، باقی خواهد ماند. آنچه نوشتیم، به رغم ضرورت و ایجاب خود حرف یا نوشته، و به رغم ایجاب دموکراسی-در-راه، حرف اول و آخر من راجع به دموکراسی-در-راه نخواهد بود.

دموکراسی-در-راه: اگر این کلمات هنوز دارای معنا باشند (هر چند من مطمئن نیستم معنایی داشته باشند نیز مطمئن نیستم که هر چیزی را بتوان در این جا به پرسشی درباره‌ی معنا فروکاست)، به یک مثال افلاطونی، یا یک کمال مطلوب دموکراتیک و مشمول [قاعده‌ی] «به نوبت» [موجود در مفهوم] renvoi (اخراج، ارجاع، تعویق، عودت) فروکاست‌پذیر نیست. زیرا renvoi دال بر موکول‌شدن به بعد، تعلیق قضایی حکم (sursis) است، حکمی که تا تجدید حیات (sursaut) دموکراسی در نوبت یا دور بعدی، دموکراسی را از هر نوع تعهد به دموکراسی معاف می‌کند و آن را معلق می‌سازد (sursoit). هم‌چنین، ren-voir مبین نقص و تأخیری ذاتی در دموکراسی و خود-نابسنده‌گی همه‌ی دموکراسی‌های حاضر یا حاضرشدنی است، به بیان دیگر، renvoi احوال‌ی پایان‌ناپذیر اکنون دموکراسی به آینده است. [بخش دوم کتاب مسیری دیگر<sup>۱۰</sup>، یکی از نخستین متن‌هایی که من در آن عبارت «دموکراسی در راه» را به کار بردم، پیش‌تر، در سال ۱۹۸۹، روز پایان دموکراسی یا دموکراسی موکول به وقتی دیگر، نام‌گذاری شده بود تا، هم‌زمان، نه تنها به تعویق یک تأخیر، به عقب‌انداختن یا تعلیقی قضایی اشاره کند، بل، روز پدیداری، φαίνεσθαι

(پدیدارشدن) نورانی و مشعشع خیر همه گانی یا رس بوبلیکا (ρες πυβλικά) یا روشنگری را نیز مطرح سازد.<sup>[۱]</sup> به این ترتیب، renvoi (اخراج، تعویق، ارجاع، عودت)، در صورت تعلق به دموکراسی، تا حد زیادی هنوز به تفاوط (différance) وابسته می‌ماند. به بیان به‌تر، این دموکراسی، به مثابه‌ی ارسالِ عودت، به مثابه‌ی فرستادنِ بازگرداندن (renvoi du ren-voi)، ما را [هم‌زمان] به سوی تفاوط می‌فرستد [و باز می‌گرداند] (renvoie). نه تنها به سوی تفاوط (différance) به مثابه‌ی تعویق، بل، به سوی تفاوط (différance) چونان چرخشی به سمتِ انحراف، به مثابه‌ی مسیری انحرافی (voie détournée)، به مثابه‌ی وقفه‌ی درونِ اقتصادِ امرِ هم‌سان، زیرا، آن‌چه، هم‌زمان، در خطر است - و با همین تفاوط (différance) درونِ تفاوط (différance) نشان‌گذاری می‌شود - باز هم (différance) است، به مثابه‌ی ارجاع (renvoi) به دیگری، به مثابه‌ی امرِ انکارناپذیر، با تأکید بر کلمه‌ی انکارناپذیر، به مثابه‌ی تجربه‌ی دگرپودِ دیگری (alterity of the other)، به مثابه‌ی امرِ تکین (the singular)، امرِ نا-همان (the not-same)، امرِ متفاوت، امرِ نامتقارن، و امرِ ناخودمختار (the heteronomous). بر انکارناپذیر تأکید می‌کنم تا فقط به انکارپذیر اشاره کنم، به تنها منبع کمک و محافظت، چیزی با منشأ renvoi (اخراج، ارجاع، تعویق، عودت، مشایعت) [از خلالِ انکار. در هر دو معنای تفاوط (différance)، آن‌گاه، دموکراسی [امری] افتراقی (differential) خواهد بود، دموکراسی [هم‌زمان] تفاوط (différance)، renvoi، و فاصله‌گذاری (spacing) [فاصله‌گیری و تأخیر هم‌زمان، فاصله‌گذاری زمانی و مکانی توأمان] است. به همین دلیل است که، بگذارید تکرار کنم، درون‌مایه‌ی فاصله‌گذاری، درون‌مایه‌ی وقفه (interval) یا شکاف (écart|gap)، درون‌مایه‌ی مکان-شدنِ زمان یا زمان-شدنِ مکان، از همان اوانِ گذشته، یعنی دورانِ از گراماتولوژی و تفاوط، نقشی که بازی می‌کنند، تا به این اندازه، مهم است.<sup>[۳]</sup>

دموکراسی تنها درونِ تفاوط (différance) همانی است که هست، دموکراسی با تفاوط (différance) خود را به تعویق می‌اندازد و با خودش متفاوت می‌شود. دموکراسی تنها به واسطه‌ی فاصله‌گذاری همانی است که هست، دموکراسی جز در ورای هستی و حتی ورای تفاوتِ هستی‌شناختی [فارغ از هستی]؛ با خودش هم‌ارز و بر خودش منطبق نیست، لازمه‌ی این هم‌ارزی و انطباق اما، ناهم‌ارزی و عدم‌انطباقِ دموکراسی با خویش است، در پی خویش یا پیشاپیشِ خویش، در پی وحدت و انطباق با خویش و پیشاپیشِ وحدت و

انطباق با خویش، امرِ پایان‌ناپذیری که، به سببِ همین پایان‌ناپذیری، نامتکامل [و حتی] ورای تمامی اشکالِ متعینِ تکامل‌ناپذیری است، ورای تمامی محدودیت‌ها در سرزمین‌های مختلف، محدودیت‌هایی که با یک‌دیگر متفاوت اند، به همان اندازه که حقِ رأی (مثلاً) در تعمیم آن به زنان - اما از کی؟ - در تعمیم آن به صغار - اما از چه سنی؟ - یا در تعمیم آن به اتباعِ کشورهای خارجی - کدام اتباع و از کدام کشورها؟ - و بسیاری مسایلِ مشابه که تنها به طرحِ تصادفیِ همین چند مثال از میانِ آن‌ها بسنده می‌کنم، آزادیِ مطبوعات، پایانِ نابرابری‌های اجتماعی در سرتاسرِ جهان، حقِ کار، و حقوقِ دیگری از این دست، در سرزمین‌های مختلف با یک‌دیگر متفاوت است. بدین سان، محدودیت‌ها، تمام تاریخ یک حق یا قانون را در بر می‌گیرند، تاریخی که هرگز با عدالت هم‌ارز نبوده است، دموکراسی تنها پشتِ مرزِ بی‌ثبات و نامستقرِ میانِ قانون و عدالت است که به دنبالِ جایی برای خویش می‌گردد، مرزِ بی‌ثبات و نامستقرِ میانِ امرِ سیاسی و امرِ فوق-سیاسی (ultrapolitical). به همین دلیل است که، باز هم تکرار می‌کنم، اطمینان ندارم که دموکراسی مفهومی تمام و کمال سیاسی باشد. (در این جا، بابِ بحثی بی‌پایان درباره‌ی اشمیت و هم‌چنین خطاب به او را بازمی‌گذارم).<sup>۱۲</sup>

این یک یادآوریِ گذرا، از من تنها به یک اشاره، و به روشی جبری و تلگرافی، از سوی من است، صرفاً، درباره‌ی این که دهه‌های هشتاد و نودِ قرنِ بیستم میلادی، برخلافِ دعاویِ گاه‌به‌گاهِ مطروحه در این رابطه، به هیچ وجه حاویِ چرخشیِ اخلاقی یا سیاسی در «واسازی» ('deconstruction') نبود، و اگر هم بود دستِ کم من از آن مطلع نبوده‌ام. اندیشه درباره‌ی امرِ سیاسی همواره اندیشه‌ی درباره‌ی تفاوت (différance) بوده و اندیشه درباره‌ی تفاوت (différance) همیشه اندیشه درباره‌ی امرِ سیاسی، درباره‌ی کرانه و حدودِ امرِ سیاسی، حولِ معما یا بن‌بستِ دوسویه‌ی امرِ دموکراتیک. منظورم این نیست که هیچ اتفاقِ جدیدی، مثلاً بین سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۹۰ نیافتاده، درست برعکس، اتفاقاتِ جدیدی افتاده. این اتفاقات اما، بی‌ارتباط یا بی‌شباهت با فیگوری باقی می‌ماند که من آن را، هم‌چنان، ممتاز می‌سازم تا بلکه، این جا، به آن تجسمِ بخشم، فیگوری از یک «دور» («نوبت»)، فیگوری از یک گردش (Kehre). اگر «چرخش» به مددِ «چرخیدن» حولِ یک انحنا یا به ضربِ زور انجام شود، هم‌چون بادِ موافق در کشتی‌رانی، که برای «کشیدن» لنگر یا تغییرِ مسیر لازم است، آن گاه این «چرخش» مجازی به طرزِ بدی می‌چرخد، یا

به قدرِ کافی نمی‌چرخد، یعنی به تصویرِ غلطی از گردش بدل می‌شود. و چون اندیشه را از اندیشه منحرف، یا دور می‌کند؛ با اندیشه در موضوع اندیشه مخالفت می‌کند یا آن را نادیده می‌گیرد. اگر بپذیریم که همه‌ی اخراج‌ها/تعویق‌ها/امشایعت‌ها/عودت‌ها (ren-vois) تفاوت‌گون (différential) هستند، نیز اگر بپذیریم که ردِ پا (trace) مترادفی برای اخراج/تعویق/امشایعت/عودت (renvoi) است، آن‌گاه، در همه حال، جز ردِ پای دموکراسی وجود نخواهد داشت، و در حقیقت، هر ردِ پای دموکراسی خواهد بود. وجود دموکراسی نمی‌تواند جز وجودِ ردِ پای دموکراسی باشد. آن‌چه بعداً سعی خواهم کرد، به مثابه‌ی بازخوانشی از عبارتِ «دموکراسی-در-راه»، رایه دهم، مصداقِ همین معنای اخیر خواهد بود.

به مثال‌های ملموس‌تر و متداول‌ترِ خودمان بازگردیم. اگر انگلیسی حرف بزنم، یعنی اگر بگویم: “the very idea of democracy”<sup>۱۳</sup> آن‌گاه، آیا، پس از مثالِ الجزایر، روندِ خودایمن-خودویرانگرِ مشهودتری به جز عواقبِ «یازده سپتامبر» (یازده سپتامبر ایالات متحده اما بی شک و به همان نسبت یازده سپتامبرِ هر جای دنیا) وجود خواهد داشت؟ یکی از بسیاری موضوعاتِ ممکن، هنگام تأمل بر واقعه‌ی یازده سپتامبر این است که: دولتِ وقتِ امریکا، که به طور بالقوه در اروپا و سایر نقاطِ جهان دنبال‌رو و هم‌پیمان هم دارد، مدعی است که در جنگِ تازه‌درگرفته علیه «محورهای شرارت»، در نبردِ جهانی علیه دشمنانِ آزادی، و سوءقصدکننده‌گان به دموکراسی، همین آزادی‌های مسلم و حقوقِ حقه‌ی به اصطلاح دموکراتیکِ موجود نیز باید به به ضربِ افزایشِ فشارِ تحقیقاتِ پلیسی، نیز افزودن بر فشارِ بازجویی‌ها در داخلِ کشور محدود شود، اعمالِ این محدودیت‌ها باید به گونه‌یی باشد که هیچ کسی، حتی هیچ فردِ دموکراتی، نتواند عملاً با آن مخالفت ورزد. این نشان می‌دهد که استفاده از قدرت به گونه‌یی ماتقدم (a priori) استفاده‌یی سوءاستفاده‌گرانه است، این استفاده عملاً، اندکی فراتر از آن است که ندامتِ صرف ایجاد کند، این استفاده اگرچه حاوی سوءاستفاده‌های مشخصی است اما ندامتی در استفاده‌کننده ایجاد نمی‌کند، زیرا، قدرتی که دموکراسی با آن، در برابرِ دشمنان‌اش، از خود دفاع می‌کند، قدرتِ مدافع دموکراسی، خود توجیهی از برای خویش است، عاملِ برائتِ خویش از خویش در برابرِ

دشمنان بالقوه‌اش. دموکراسی باید، از این ره‌گذر، به دشمنان‌اش شبیه شود، باید خود را تحریف و تهدید کند تا بتواند در برابر تهدید دشمنان از خویش محافظت کند. اگر برعکس و به گونه‌ی متضاد با آنچه گفتیم بیان‌دیشیم اما، باید بگوییم: واقعه‌ی **یازده سپتامبر** در **ایالات متحده** نتیجه‌ی فرهنگ و نظام قوانینی است بیش از حد دموکراتیک. فرهنگ و نظام قوانینی که تا حدی قابلیت گشایش دارد که خود را در معرض بزرگ‌ترین آسیب‌ها از سوی مهاجرین قرار می‌دهد، از جمله، مثلاً، همین تروریست‌های انتحاری، خلبان‌های تعلیم‌دیده و ورزیده‌ی که پیش از هر گونه اقدام علیه «دیگری» علیه خودشان وارد عمل شده بودند، این بمب‌های جان‌دار پرنده پیش از برخورد، یعنی کوبیدن خود به برج‌های دوگانه‌ی تجارت جهانی، توی خود خاک آمریکا، زیر دماغ همین سیا و اف بی آی تعلیم دیده بودند، بی آن‌که، احتمالاً، شواهدی مبنی بر خودایمنی خودویرانگر بر این تعلیم مترتب باشد، آن هم از سوی حکومتی که مآل‌اندیشی‌ش، در مواجهه با آن چه رخدادی عظیم و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌انگارد، هم‌زمان، بیش‌تر و کم‌تر از حد تصور است. «تروریست‌ها»، بعضاً، شهروندان امریکا هستند، آن‌ها، در هر حال، برای انجام عمل خویش، از کمک شهروندان امریکایی برخوردار بودند، آن‌ها هواپیماهایی امریکایی را ربودند، هواپیماهایی امریکایی را هدایت کردند، و از فرودگاه‌هایی امریکایی به هوا برخاستند.

بنابراین، این‌جا، دست کم، دو دلیل برای نیل به آزادی یا الوفتریا (*ἐλευθερία*) و اقتدار یا اکسوزیا (*ἐξουσία*) وجود دارد. دلیل نخست منوط است به یک تَهیا (*vacancy*)ی معین، بی‌قیدی، خلاصی، یا تردید معنایی، در مرکز دموکراسی یا دموکراسیا (*δημοκρατία*). دموکراسی نمی‌تواند خود را حول حضور یک معنای محوری، بی‌ابهام، فاقد خصلت خودایمن-خودتخریبی، و قابلیت ازجادربردن خویش، شکل دهد. دلیل دوم باید توجه ما را به تمام جاهایی از اندیشه جلب کند، که در آن‌ها، تأویل، تأویل راستین، از آزادی، و از معنای آزادی، در معرض خطر گسست از میراث، تعهد، یا دعوی دموکراسی و هم‌چنین انقطاع در صدور دموکراسی، قرار گرفته است، هر جایی که، از این به بعد، در آن آزادی به مثابه‌ی قدرت، سروری، یا نیرو، ولو توانایی ذهنی، به مثابه‌ی امکان «من می‌توانم» (*Facultas*)

دemos (δημος) دچار ریشه می شود. اگر برای آزادی، به طور کلی، و فارغ از هر تأویلی، ارزش قابل شویم، آن گاه از امکان صحبت بدون دموکراسی یا حتی بر علیه دموکراسی نخواهیم ترسید. حق سخن گفتن کسی که مخالف دموکراسی است، کسی که دغدغه و تعهدی نسبت به دموکراسی ندارد، تا چه حد دموکراتیک است؟ آیا دموکراسی موظف است حقوق این افراد را نیز تضمین کند؟ آری یا خیر؟ با این که، امروزه، در سرتاسر جهان، صرف نظر از استثنای مربوط به جهان عرب و جهان اسلام که پیش تر گفتیم، مدام دارد از مردمی که جرأت می کنند سخنی در مخالفت با دموکراسی به زبان آرند، کاسته می شود (پوسترهای کارزار انتخاباتی **لو پن هم حاوی** [شعارهایی مبنی بر] تبعیت از دموکراسی بودند هم جمهوری، هم، دو مفهومی که اغلب در فرانسه، به شکلی بامزه و ساخته گی با آن ها مخالفت شده است، چنان که گویی دغدغه ی برابری برای همه، می تواند، پیشاپیش قوانین جهانی، حربه یی برای مقابله با تعهد دغدغه مند ساختن خویش در قبال تفاوت ها، اقلیت ها، و همه ی اقسام هویت ها - هویت های جمعی، فرهنگی، مذهبی، یا جنسیتی - باشد، و این خود مسأله ی بزرگی است که فعلاً مجال پرداختن به آن نیست)؛ و به رغم این که همه ی مردم خارج از بخش های خاصی از **جهان عرب و جهان اسلام**، دست کم به زعم خویش، دعوی دموکراسی باوری (democratism) دارند، مشخصاً باید یادآوری کرد که در سنت دیرپای امتداد یافته از افلاطون تا **هایدگر**، نهایتاً تعداد انگشت شماری گفتمان فلسفی وجود دارد که بدون قید و شرط طرف دموکراسی را می گیرد. دموکراتیسم، به مفهوم فوق، در فلسفه، نسبتاً نادر و در تحلیل نهایی خیلی مدرن است. آن قدر که حتی شاید چندان هم فلسفی نباشد. چرا؟ همین دموکراتیسم، چنان که می دانیم، هدف همیشه گی نشانه گیری **نیچه** بود، چه به دلیل اشکال خاصی که در مدرنیته به خود گرفت، چه به دلیل تبارشناسی اخلاقی - مذهبی یهودی، مسیحی، و خصوصاً **انحراف پولسی** یش که ضعف را به نیرو تبدیل می کند. بیش از هر کدام از اشکال دموکراسی، بیش از دموکراسی اجتماعی، یا مردمی، این دموکراسی مسیحی است که به دشمنان دموکراسی خوش آمد می گوید؛ دموکراسی مسیحی قادر است که پس از هر سیلی از دشمنان دموکراسی سمت دیگر صورت اش را جلو بیاورد، دموکراسی مسیحی قادر است در مواجهه با دشمنان دموکراسی خود را میهمان نواز نشان دهد، به دشمنان دموکراسی حق آزادی بیان اعطا کند، و حق

رأی مردم به مخالفین دموکراسی را به رسمیت شناسد، دموکراسی مسیحی مطابقت دارد با ذاتی موقن و اغراق آمیز، ذاتی خودایمن تر-خودویرانگر تر از همیشه، و در مطابقت با خود دموکراسی، اگر چنین «خود»ی اصلاً وجود داشته باشد، و اگر دموکراسی مسیحی اصلاً سزاوار این نام باشد.

## منبع

---

Jacques Derrida, *ROGUES, Two Essays on Reason*, E tr by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford University Press, 2005, pp. 28-41





## پانوشته‌های مترجمین انگلیسی

این پانوشته‌ها توسط اعداد درون براکت [ ] مشخص شده‌اند.

۱.

Derrida, *Faith and Knowledge*, p. 51.

(Derrida, *Acts of Religion*, Routledge, 2002, pp. 41-101)

۲- ارجاع دریدا در این جا به عنوان مقاله‌یی است از **جان کپوتو** که در کنفرانس **سریزی** به بحث گذاشته شد.

۳.

*De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967) (*O/Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak [Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976]); «Differance,» in *Marges de fa philosophie* (Paris: Editions de Minuit, 1968), 1-29 (*Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass [Chicago: University of Chicago Press, 1982], 1-27)



## پانوشته‌های مترجم فارسی

۱- دریدا در جستارِ حاضر می‌خواهد نشان دهد که «اسلام» چه گونه در متونِ اروپایی «دیگری دموکراسی» معرفی می‌شود. همان گونه که اسماعیل و اعقاب‌اش، در متونِ مذهبیِ یهودی-مسیحی، و در برابرِ اسحاق و اعقاب‌اش، «دیگری وارثینِ اصلیِ ابراهیم نبی»، معرفی می‌شوند. مسلمانان با دموکراسی به مثابه‌ی سنتی که صرفاً یونانی-مسیحی اما از طرفی جهان‌شمول تلقی می‌شود، بیگانه فرض می‌شوند. دریدا پیش‌تر در متنی به نام ایمان و دانش نیز به این مسأله پرداخته است (ن ک به پانوشته شماره ۱ از پانوشته‌های مترجمین انگلیسی متنِ حاضر) در ایمان و دانش دریدا به درستی تأکید می‌کند که مفاهیمی چون «دموکراسیزاسیون» و «سکولاریزاسیون» صرفاً مفاهیمی «اروپایی» نیستند، این مفاهیم به همان نسبت هم یونانی-مسیحی هستند و هم یونانی-رومی و البته به این هم بسنده نمی‌کند زیرا در ادامه می‌نویسد که صفاتی چون «یونانی-مسیحی» و «یونانی-رومی» هم چنان مؤیدِ گونه‌یی انحصارطلبی هستند. وقتی دموکراسی را هم امری صرفاً «یونانی-مسیحی» و «یونانی-رومی» می‌دانیم و هم مدعیِ «جهان‌شمولیت» آن هستیم، مثلِ این است که به مثابه‌ی اعقابِ اسحاق، مسلمانان یا همان اعقابِ اسماعیل را به بیابان‌هایی خارج از

ملکِ موروئی پدری تبعید کرده باشیم. به طریقِ اولی، چنین صفاتی ما را از نگاه به حقیقتی به نام جهانِ «یونانی-اسلامی» از یک سو و قسطنطنیه (قسطنطنیه‌یی که بعداً استامبول شد) به عنوان پایتختِ شعبه‌ی شرقیِ امپراطوری روم، باز می‌دارد. سوءاستفاده‌یی که به زعم دریدا در خطِ فاصله‌ی ترکیبِ رایجِ عربی-اسلامی نهفته است هم به کتمانِ عامدانه‌ی همین وجوهِ اخیرِ باز می‌گردد.

ن ک به:

Anne Norton, Call me Ishmael, *Derrida and the Time of the Political*, edited by Pheng Cheah, Suzanne Guerla, 2009, Duke University Press, p. 171.

۲- دریدا در این جا «امر سازنده» (the constitutive) را معادل با «ایده‌ی سازا» (constitutive idea) در برابر «ایده‌ی تنظیمی» (regulative idea) کانتی به کار می‌برد. «ایده‌ی سازا» یا «فرضیه» (hypothesis) در این مفهوم بیانی است از آن چه واقعاً اتفاق می‌افتد. مثلاً وقتی می‌گوییم یک سازمان عملاً نظامی است که در راستای مقصودی واقعی ایفای نقش می‌کند، ایده‌یی سازا را پیش رو می‌نهیم. یعنی می‌گوییم: یک سازمان واقعاً-موجود، هدفی واقعی را برمی‌آورد. اما، اگر فرضیه‌یی را پیش رو نهیم که بر مبنای آن، درباره‌ی سازمانی بیان‌دیشیم، چنان که گویی آن سازمان نظامی است که «گویی» وافی به مقصودی خاص است، آن گاه بر اساس ایده‌ی تنظیمی کانتی اندیشیده ایم. در فلسفه‌ی کانت معمولاً مسایل بر اساس «ایده‌ی تنظیمی» موردِ تفلسف قرار می‌گیرند چه، واقعیتِ فی‌نفسه هم چون شیء فی‌نفسه در سوژکتیویسم کانتی امری دست‌نیافتنی است. (منبع: Source: Stacey, 2007, p 30).

۳- ن ک به پانوشْتِ قبلی.

۴- تجربه هم در این جا معطوف است به ایده یا امر سازا.

-۵

Jacques Derrida, *The politics of Friendship*, E tr. George Collins, Published January 17th 2006 by Verso (London/NY\_ (first published January 1st 1994)

۶- اصطلاح *auto-immune* یک ترم پزشکی است و به بیماری‌هایی دلالت می‌کند که علت‌شان تشریح پادتن توسط سیستم ایمنی یک پیکر یا بدن، علیه سلول‌های طبیعی خود آن بدن است. اکثر این بیماری‌ها نهایتاً به دفرمیتی (کج‌و کوله شدن) اندام‌ها، نارسایی ارگان‌های حیاتی، و در نهایت مرگ بیمار منجر می‌شوند. عبارت خود-ایمنی خودویرانگر از نظر مترجم تنها عبارتی است که معنای طویل این اصطلاح را تا حدودی افاده می‌کند.

۷- دریدا مطابق معمول، برای توضیح تضادهای درون مفهوم دموکراسی سراغ واژه‌هایی می‌رود که معنایی مختلف و متضاد دارند. از جمله معانی مترتب بر واژه‌ی *renvoi*، که کلیدی‌ترین واژه در این جستار است، «تعویق» هم هست، دلالت به «تعویق» در این واژه، کنار «فرستادن» و «پس گرفتن»، اجازه می‌دهد، تا دریدا، چنان‌که خواهیم دید، این واژه را به مثابه‌ی ورسیون دیگری از دلالت‌های مترتب بر «تفاوت» در فلسفه‌ی خویش، درون ترم یا مفهوم اخیر قرار دهد. نکته‌ی دیگری که باید در این جا مورد توجه قرار گیرد، استفاده از واژه‌ی *remission* به عنوان یکی از دلالت‌های مرتبط با *renvoi* است. رمیسیون هم در عین حال ترمی پزشکی است، پیش‌تر از واژه‌ی *auto-immune* سخن گفته ایم (ن ک به پانوشت پیشین) رمیسیون در پزشکی به معنای «بهبود یا فروکش کردن موقتی علایم بیماری‌های ناشی از خود-ایمنی» است در برابر *recurrence* (عود) که به معنای بازگشت بیماری است.

۸- دریدا با ترکیب واژه‌ی *auto-immunity* به معنای خودایمنی خودویرانگر با *communitary* به معنای اجتماع، واژه‌ی برساخته‌ی *auto-co-immunity* را جعل می‌کند. این واژه‌ی برساخته به صورت واژه به فارسی قابل ترجمه نیست لذا به صورت عبارت ترجمه می‌شود. نکته این است که دریدا در دل واژه‌ی *community* واژه‌ی *immunity* (ایمنی) را به معنای خیر مشترک دارای رسالت یا مونوس (از جمله رسالت ایمنی‌زایی اجتماعی) می‌بیند پس با آشکار کردن واژه‌ی اخیر نهفته در دل *community* به واژه‌های برساخته‌ی *co-immunity* و *auto-co-immunity* می‌رسد.

۹- ن ک به پانوشت شماره‌ی ۲ از همین پانوشت‌ها.

Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* (Studies in Continental Thought), 1992, by Indiana University Press.

۱۱- عطفِ مفهوم «خیر همه گانی» با یک «یا» به مفهوم «روشنگری»، هم زمان، ارجاع دیگری است به ایمان و دانش. دریدا در ایمان و دانش می نویسد: «...دموکراسی جمهوری خواه، به مثابه‌ی الگویی جهانی شونده، فلسفه را یک بار به «علاقه» عمومی، *res publica*، به تعلقات همه گانی (public-ness) پیوند می زند، ... دیگر-بار، به انوار روشنگری و، باز دیگر-بار، به فضیلت روشنگرانه‌ی حاکم بر حوزه‌ی عمومی، و رهاساختن این حوزه (فضا) از انقیاد همه‌ی قدرت‌های بیرونی (چه لامذهب، چه غیر سکولار)»

Jacques Derrida, *Acts of Religion*, Routledge, 2002, p. 47

۱۲- می‌بینیم که دریدا اصطلاح فوق-سیاست را بر خلاف بسیاری از فلاسفه‌ی معاصر خویش در این جا به معنایی مثبت به کار می‌برد. بنابراین هدف این چالش فقط اشمیت نیست بل، طیفی است از فلاسفه‌ی سیاسی معاصر که از ژاک رانسیر و اتین بالیبار تا اسلاوی ژیتسک و وانکا و اسلونایی را نیز در بر می‌گیرد.

ن ک به:

Dr Jack Reynolds, *Negotiating the Non-negotiable: Rawls, Derrida, and the intertwining of political calculation and 'ultra-politic'*, *Theory and Event*, Volume 9, Issue 3, August 2006

۱۳- به معنای «عین ایده‌ی دموکراسی» یا «خودِ مثالِ افلاطونی دموکراسی».



