

مبانی نظری دموکراسی متکثرگرای لیوتار

محمد رضا تاجیک*

دانشیار دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

علی پور پاشا کاسین

دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۶/۸/۲۸ - تاریخ تصویب: ۱۶/۱۱/۲۳)

چکیده:

لیوتار ضمن آسیب‌شناسی جوامع مدرن، وضعیت پیش‌آمده، یعنی فروریختن فراروایت‌ها و تبدیل شدن آنها به روایت‌های خرد و محلی در تمام حوزه‌ها را گرامی می‌دارد. برای وی چنین وضعیتی به خرده‌روایت‌های خرد و محلی به حاشیه رانده شده فرصتی دوباره برای ابراز وجود و امکان حیات می‌دهد که تاکنون بواسطه‌ی خواست حفظ یگانگی و ثبات و... از امکان ابراز هویت خود محروم بودند. اما حفظ و ماندگاری این تنوع و تکثر نیاز به یک چارچوب یا قالبی دارد تا نه تنها این وضعیت دوام بیاورد بلکه تقویت و حمایت نیز بشود که به نظر می‌رسد قالب دموکراسی متکثرگرای وی این توانایی و ظرفیت را داشته باشد. البته نظریه‌ی دموکراسی وی بطور خیلی صریح بیان نشده و آن را باید از لابلای آثار و نظریاتش یافت. و اینکه نظریه‌ی دموکراسی متکثرگرای لیوتار مبتنی بر مبانی معرفتی و جامعه‌شناختی است که باید به آنها هم توجه شود زیرا بدون شناخت صحیح آنها شناخت این نظریه ناقص خواهد بود. او با کاربست مفاهیم خرده‌روایت‌ها بازی‌های زبانی، گفت‌وگو و روایت تصویری بر آن است تا زمینه‌های شکل‌گیری و ابراز هویت خرده‌روایت‌های محلی و به حاشیه‌رانده شده از یکسو و زندگی روایت‌های متنوع و متکثر هر چه بیشتر فراهم آورد.

واژگان کلیدی:

دموکراسی - بازی‌های زبانی - فراروایت - دانش

مقدمه

ژان-فرانسوا لیوتار J-F. Lyotard (۱۹۲۵-۱۹۹۸) یکی از مهم‌ترین چهره‌های حیات فکری معاصر فرانسه است که دامنه‌ی نفوذ اندیشه‌هایش نه تنها فرانسه بلکه مرزهای بیرون را نیز درنوردیده است. لیوتار که می‌توان او را واضع، شارح و مفسر پست‌مدرنیسم دانست فیلسوف زبان، فیلسوف سیاسی، زیبایی‌شناسی و نظریه‌پرداز فرهنگی و... است که نگرشش به این موضوعات را می‌توان بر مبنای دو مفهوم «بازی‌های زبانی» و «دانش» بخصوص علوم تجربی، واکاوی و بازسازی کرد. اما در کل می‌توان گفت که بنوعی موضوع مشترک در همه آثار او علاقه پایدارش به وضع نظریه‌ای انتقادی است که به کمک آن بتوان جامعه‌ی مدرن را نقد و بجای آن جامعه‌ی پست‌مدرنیستی و به همین ترتیب «تفاوت‌ها» و خلق و بهره‌مندی از هویت‌های چندگانه را حفظ کرد. در همین ارتباط، لیوتار که دموکراسی‌های امروزی را در تهدید یکسری ایده‌های عقلانی و فراروایت‌هایی همچون امنیت، حقوق بشر و... می‌بیند؛ ایده‌های جهانشمولی که برای مشروعیت بخشیدن به خود به فراروایت‌هایی همچون عقل یا رهایی متوسل می‌شوند، از یک دموکراسی آزاد از عقل و استدلال برتر، که با شکنندگی و ریزش‌های دائمی همراهی نماید، دفاع می‌کند؛ چرا که به نظر او این نوع دموکراسی به تفاوت‌ها و گروه‌های حاشیه‌ای و در یک کلام به تمام بازی‌های زبانی امکان و اجازه‌ی ایفای نقش بیشتر را فراهم می‌آورد. از این‌رو، هدف این مقاله تفسیر کار تئوریک وی به مثابه بیان معنای دموکراسی متکثرگرا جایگاه آن در اندیشه‌ی پسامدرنیستی و نقش آن در جامعه پسامدرنیستی می‌باشد. در واقع، لیوتار در اوضاع و احوال فکری دوره پست‌مدرنیته از معدود اندیشمندان سیاسی و مبارز از یکسو و نظریه‌پرداز دموکراسی از سوی دیگر توصیف شده است. در این صورت، این امر که بسیاری از آثار لیوتار به طور سیستماتیک به مساله دموکراسی نمی‌پردازند، چه بسا متناقض‌نما، به نظر رسد؛ واقعیت امر این است که دموکراسی مقوله‌ای حاشیه‌ای در بین آثار و نظریات لیوتار است و هر چند که نظریه‌ی دموکراسی وی به صورت منسجم و خاص ارائه نشده اما به صورت پراکنده در میان نظریات و آثارش می‌توان آن را یافت؛ در واقع می‌توان گفت تمرکز لیوتار بر وضعیت پست‌مدرن و جامعه و فرهنگ پاره‌پاره و خرد شده و کثرت‌گرایی حاصل از پایان فراروایت‌ها و مخصوصاً فروپاشی فراروایت‌های آزادی‌برابری و رهایی‌بخشی و... روشنگری و مدرنیته است. با وجود این، دموکراسی نوع متکثرگرا، مؤلفه محوری پاسخ لیوتار برای مدیریت تنوع و کثرت‌گرایی خردروایت‌ها و خردفرهنگ‌ها و هویت‌های به حاشیه رانده شده در عصر پست‌مدرنیته می‌تواند باشد. لیوتار که مدرنیته را عصری به پایان رسیده، ادعاهای مدرنیته را منسوخ شده و معتقد به شروع عصری جدید به نام پست‌مدرنیته است، نه تنها مدعی فرو ریختن فراروایت‌ها، از جمله

فراروایت‌های آزادی و رهایی در این دوره است، بلکه این دوره را نسبت به عصر مدرن ارجحیت داده و در آن زمینه و توان رشد و قدرت گرفتن تفاوت‌ها یا به عبارتی روایت‌های خرد و محلی را می‌بیند. در ادامه‌ی این فرایند است که لیوتار ضمن نقد دموکراسی‌های رایج، دموکراسی تکثرگرای خود را مطرح می‌کند؛ دموکراسی که به همگی گروه‌ها، فرهنگ‌ها و روایت‌های مختلف خرد و محلی اجازه‌ی عرض اندام و حضور را داده و از به حاشیه رانده شدن و یا خاموش کردن آنها اجتناب می‌کند. اما دموکراسی تکثرگرایی او مبتنی بر شالوده‌های اساسی و متفاوتی است که در این مقاله ما قصد داریم به طرح آنها بپردازیم. ذکر این نکته نیز مهم است که مسأله محوری لیوتار در نظریه‌ی دموکراسی خود، به نگاه متفاوت و متمایز او به موضوع زبان و به عبارت بهتر به برداشت یا تفسیر متفاوت از مفهوم «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین بر می‌گردد که ما در اینجا پس از ارائه‌ی تعریف لیوتار از پسامدرنیته، علوم پسامدرن و مسأله معرفت‌شناسی... به چگونگی چرخش زبان‌شناختی لیوتار و مخصوصاً طرح بازی‌های زبانی او خواهیم پرداخت. ضمناً باید خاطر نشان کرد که لیوتار در راه رسیدن به چرخش زبانی و بازی‌های زبانی خود فرایندی خاص را طی کرده که ارتباطی وثیق با مسأله‌ی معرفت‌شناختی او دارد به همین خاطر ما در ادامه‌ی کار به طرح و بررسی این مسأله نیز خواهیم پرداخت.

تعریف لیوتار از پسامدرنیته

اگر بپذیریم که دو گونه طرز تلقی از پست‌مدرنیسم وجود دارد به این ترتیب که: الف) صورت اول مربوط به تعریف و بیانی است که پست‌مدرنیسم را مقابل مدرنیسم و نافی و طردکننده‌ی آن قرار می‌دهد. و ب) صورت دوم مربوط به تعریف و بیانی است که آن را مبتنی بر مدرنیسم و نشأت گرفته از آن می‌شناسد. یعنی در تعریف اول پست‌مدرنیسم، ویرانگر مدرنیسم و مقاومتی در برابر آن دانسته شده است. در حالیکه صورت دوم، پست‌مدرنیسم را پرورش یافته و تکامل یافته‌ی دامان مدرنیسم می‌داند. لیوتار نماینده‌ی بیان نخست می‌باشد. و اگر سه وجهی که برای پست‌مدرنیته در نظر گرفته‌اند، که از جمله یکی از وجوه آن هم این بود که پست‌مدرنیته را به عنوان یک فضا و یک محیط فلسفی جدید می‌توان در نظر گرفت، با این حساب به اعتقاد لیوتار پست‌مدرنیسم فلسفی دارای دو وجه کلیدی است: نخست اینکه پست‌مدرنیسم در واقع واکنشی است هم در برابر مدرنیسم و هم در برابر مدرنیته. و دوم اینکه جوهره‌ی پست‌مدرنیسم نوعی بدبینی و شک‌اندیشی است در برابر هرگونه تلاش ممکن برای تفسیر معنای تاریخ یا تلاش برای یافتن معنا و مفهومی برای تاریخ (نوذری، ۲۱: ۱۳۸۰). از سوی دیگر لیوتار پسامدرنیسم را به «وضعیت و شرایط» نیز تعبیر می‌کند. وی صریحاً اعلام کرده

است که «پسامدرن» را باید به عدم اعتقاد به فراروایت‌ها تعریف کرد (لیوتار، ۱۳۸۰: ۵۴). مراد از فراروایت‌ها نیز همان اصول و مبانی است که فلسفه از دیرباز بر پایه‌ی آنها نظریات خود را استوار نموده و جهان را به مدد آنها تفسیر می‌کند (ضمیران، ۱۳۸۲: ۲۹۶).

به گفته‌ی وی پسامدرن عبارت است از وضعیتی که به ادبیات و هنرها حاکم خواهد شد که هیچ‌گونه مخاطب خاص یا آرمان نظام‌بخشی در کار نخواهد بود، بلکه ارزش همواره برحسب آزمایش و تجربه سنجیده می‌شود. به تعبیر دیگر ارزش برحسب قلب و تحریفی که در موارد و مصالح و ابزار و صور و ساختار تفکر و احساس و... ایجاد شده، مورد بررسی قرار می‌گیرد (ضمیران، ۱۳۸۵: ۱۹).

لیوتار صریحاً یادآور می‌شود: پست‌مدرن جریانی خواهد بود که امر غیرقابل عرضه در مدرن را در نفس عرضه، پیشنهاد و ارائه می‌کند. جریانی که از آرامش صورت‌های خوب و اجماع سلیقه‌ای که امکان تقسیم جمعی نوستالژی برای امر غیرقابل حصول را فراهم می‌آورد، خود را محروم می‌سازد و جریانی که در جستجوی عرصه‌های جدیدی برای بیان و رساندن مفهوم قدرتمندتری از امر غیرقابل عرضه است (لیوتار، همان: ۱۹۸). وی ادامه می‌دهد، پسامدرن وضعیتی است که در آن ضابطه، معیار و قاعده‌ای خاص حاکم نیست و لذا نباید به دنبال اصول و مبانی بود، بلکه باید همواره در پرتو آزمایش و تجربه، گفتمان‌های جدید را طرح انداخت. زیرا به باور او دیگر در قرن بیستم قوانین بازی علم، ادبیات، فلسفه و... کلاً دستخوش تغییر و تحول شده است (لیوتار، همان: ۶۱).

اما در مقایسه‌ی جامعه‌ی پست‌مدرن با جوامع سنتی لیوتار معتقد است، در حالیکه جوامع سنتی تحت سیطره‌ی افسون یا فریبندگی یک روایت غالب قرار دارند، جامعه‌ی پست‌مدرن جامعه‌ای است که نه تنها در آن هیچگونه روایت واحد و هیچگونه بازی زبانی واحد- که وجه غالب و مسلط را دارا باشد- وجود ندارد بلکه در جامعه‌ی پست‌مدرن روایت‌های خرد متعدد بطور فشرده و تنگاتنگ در کنار هم و در درون هم قرار گرفته‌اند (نوذری، ۱۳۸۰: ۲۰). لیوتار در باب مقایسه‌ی دو جامعه‌ی پست‌مدرن و مدرن هم اظهار می‌کند که هر چند مدرنیته روایت‌های الهی یا تقدیری درباره‌ی سرنوشت انسان را با روایت‌های غیردینی و دنیاگرایانه‌تر جایگزین ساخت اما این بار به جای فرا روایت اسطوره و فریبندگی و سنت دو فرا روایت پرنفوذ دیگر پا به عرصه‌ی وجود نهاد. این دو فراروایت پرنفوذ عبارت بود از، یکی این تصور که دانش به خاطر خودش تولید می‌شود (که نمونه‌ی آن را ایده‌آلیسم آلمان نمایندگی می‌کرد). و دیگری این تصور که دانش برای سوژه‌ی مردمی تولید می‌شود که در جست‌وجوی رهایی است. اما، پسامدرنیته حاکی از این است که اکنون این آرمان‌های دانش مورد سوال قرار گرفته‌اند و

افزون بر این، هیچ برهان قاطعی برای فیصله دادن به مشاجره در مورد این آرمان‌ها وجود ندارد (لیچ، ۱۳۷۷: ۳۶۲).

بدین ترتیب لیوتار هر دوی سنت و مدرنیته را دو روی یک سکه می‌پنداشت که در هر کدام فراروایت‌های خاصی غالب بودند، و وضعیت پست‌مدرن را نوعی ناباوری به همین فراروایت‌ها، نوعی کفرگویی و ارتداد... تلقی می‌کند؛ وضعیتی خاص که در آن انسانها بدون وجود هیچ معیاری درباره‌ی قضاوت و داوری، به داوری درباره‌ی حقیقت، زیبایی و عدالت می‌پردازند (کوال، ۱۳۷۹: ۶۴). به تعبیر وی پست‌مدرنیته بیانگر جدایی و گسست از اندیشه‌ها و تفکرات توتالیتراست؛ بهمین خاطر وی جوهره‌ی پست‌مدرنیسم را نوعی بدبینی و شکاکیت نسبت به هرگونه تلاش ممکن برای معنادار ساختن یا درک مفهوم تاریخ و تفسیر آن می‌داند (کوپر، ۱۳۷۹: ۴۹۸).

لیوتار در کتاب وضعیت پست‌مدرن نشان می‌دهد که دنیای کنونی با دنیای مدرن تفاوت‌هایی بنیادی دارد و امروز باید در وضعیتی جدید که او پست‌مدرن می‌نامد همه‌ی جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی را بازاندیشی کنیم. البته لیوتار مدرنیته را یک عصر تاریخی نمی‌شناسد بلکه آن را گونه‌ای عقلانیت می‌انگارد. لیوتار می‌گوید: من واژه‌ی مدرن را در ارجاع به هر نظریه‌ای به کار می‌گیرم که برای مشروعیت بخشیدن به خود به گونه‌ای روایت بزرگ، از جمله دو فرا روایت بزرگ روشنگری یعنی عقل و علم یا فرا روایت‌هایی بزرگ مانند دیالکتیک روح یا رهایی انسان معقول... احتیاج دارد (Readings, 1991: 64-67). ولی به زعم لیوتار اکنون دیگر هیچگونه زمینه‌ای برای باور مردم به دو فراروایت، روشنگری فرانسوی (عقل) و روایت دانش آلمانی (علم) که رسالت خود را تحقق «پیشرفت»، «آزادی» و «سعادت» برای بشریت می‌دانستند وجود ندارد. انسانها از زمان جنگ جهانی دوم به بعد به تدریج ایمان و اعتقاد خود به این دو روایت را از دست داده‌اند؛ زیرا بر این اعتقادند که با استفاده از همین دو روایت علم و عقل و بهره برداری از دستاوردهای آنها بود که صاحبان قدرت و تکنولوژی توانستند میلیون‌ها انسان را به کام مرگ بفرستند (نوذری، ۱۳۸۰: ۱۹). به نظر او نه تنها مارکسیسم که با ادعای پیروزی نهایی سوسیالیسم (که آن را یک دستاورد علمی می‌دانست) به ایده‌های ترور سیاسی مشروعیت می‌بخشید شکست خورده، علم و دانش و تکنولوژی نیز به همین ترتیب شکست خورده‌اند؛ و علم فقط تبدیل به یک بازی زبانی در میان بازیهای زبانی گوناگون دیگری شده است که دیگر توان و ظرفیت مشروعیت‌بخشی به سایر بازی‌ها را ندارد (Steurman, 2000: 1). نهایتاً او این‌طور نتیجه می‌گیرد که پسامدرن آن چیزی است که در جستجوی شکل‌های جدید زندگی است؛ یعنی در واقع پسامدرن نه تنها در پی تولید یا ارایه‌ی واقعیت نیست بلکه به شکل‌های از پیش پذیرفته شده‌ی مدرن پشت کرده و

دنبال خلق نکات جدیدی است نکاتی که به چیزهای قابل ادراک، اما نانمودنی، اشاره دارد (جیمسون، ۱۳۸۴: ۳۶). و مهم‌تر اینکه در برابر دیدگان انسان پست‌مدرن دیگر نشانی از افق تعمیم‌بخشی، کلیت‌بخشی، جهانی شدن و رهایی عمومی به چشم نمی‌خورد (برمن، ۱۳۷۹: ۳۸). اما پس از ارائه‌ی تعریف لیوتار از پسامدرنیته ضروری می‌نماید ببینیم که وی چه برداشتی از دانش (Knowledge) و علم (Science) پسامدرن دارد.

تعریف لیوتار از دانش پست‌مدرن

به نظر اندیشمندان مدرن، مخصوصاً طرفداران فلسفه‌ی روشنگری، علم و خرد مدرن که نشانه‌ی اعتبار و تسلط معرفت علمی بر دیگر صور معرفت (مثل اسطوره و روایت و...) است، خود متضمن رفع هرگونه ابهام و گریز از خرافات و موهومات محسوب می‌شود. آنها مدعی‌اند که علم قادر است حقایق مکتوم جهان را آشکار گرداند و کل بشریت را به سوی فردایی روشن هدایت کند. علم در نزد آنها حداقل سه ویژگی زیر را دارا می‌باشد: الف) علم دارای گوهری ترقی‌خواه و پیش‌رونده است و همواره رو به سوی کمال دارد. ب) علم یکپارچه است و هر چند حوزه‌ها و عرصه‌های گوناگون علمی خط‌مشی‌های گوناگونی را دنبال می‌کنند، همه آنها سرانجام در اصل و غایت دارای خصلتی مشترکند. ج) علم جهانشمول است و همواره در مسیر حل مشکلات و معضلات بشر گام برمی‌دارد.

اما پسامدرنیست‌ها مدعی‌اند پس از جنگ جهانی دوم این اسطوره‌ها (یعنی توان کشف حقیقت توسط علم) درهم ریخت و لذا گزاره‌های فوق دیگر آن اعتبار قبلی را ندارد. از دید اینها علم در عصر پست‌مدرن فاقد آن انسجام مورد ادعای روشنگری است. اندیشمندان پسامدرن می‌گویند امروزه دانش (که شامل همه‌ی انواع علوم مانند علوم تجربی و علوم ریاضی و... می‌شود و فراتر از علم رهایی‌بخش است). تنها بیطرف و کاشف حقیقت نیست بلکه توان و ظرفیت رهایی‌بخشی هم ندارد. پسامدرنیست‌ها می‌گویند دانش مسلط مدرن همواره آواهای مختلف را سرکوب می‌کند و لذا هرگونه فرامود غیرگفتمانی را مستقیم یا غیرمستقیم درون نظام خویش مستحیل می‌گرداند؛ هم از این‌روست که آدمیان سرکوفته با ورود به گفتمان انقلابی یا روانی در پی فروریختن دانش و گفتمان مساط در می‌آیند. از نظر آنها دانش امری است که در مناسبات اجتماعی شکل گرفته و در جریان برخورد با گفتمان‌های گوناگون تغییر می‌یابد. به همین دلیل است که آنها دانش و قدرت را در شبکه‌ای واحد مورد مطالعه قرار می‌دهند و آنها را از هم تفکیک نمی‌کنند (ضمیران همان: ۲۱).

از نظر لیوتار هم، با ورود ما به مرحله‌ای که به عصر پسا صنعتی موسوم شده و با ورود فرهنگ به مرحله‌ای که به عصر پست‌مدرن موسوم شده است، جایگاه دانش دستخوش تغییر

و تحول شده است. و این روند گذار هم حداقل از اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ در شرف وقوع بوده است، یعنی از زمانی که برای اروپا بیانگر تکمیل دوران بازسازی به شمار می‌رود، که تا به امروز هم ادامه دارد (لیوتار، همان: ۶۱).

لیوتار اندیشه‌ی علوم مدرن را مبتنی بر فراروایت‌هایی همچون حقیقت و پیشرفت می‌داند که خیلی ساده‌انگار و تقلیل‌گرا بوده و در صدد کلیت‌سازی جامعه بودند که باید کنار گذاشته شوند. او در «وضعیت پست‌مدرن» که اوضاع دانش و جایگاه علم و تکنولوژی و وضعیت علم و اخلاق در دنیای معاصر را توصیف می‌کند، مدعی شده است که با بکارگیری استعاره‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین می‌توان در عصر حاضر دوگونه بازی زبانی در عرصه‌ی علم و دانایی تشخیص داد: یکی بازی فلاسفه و دیگری بازی زبان متخصصان و کارشناسان؛ در حالیکه کارشناس متخصص می‌داند که در حوزه‌ی تخصصی خود چه می‌داند و چه نمی‌داند، برای فیلسوف این‌ها مساله نیست، بلکه دغدغه‌ی اصلی او طرح پرسش است. به همین اعتبار لیوتار بدنبال آن است که علم و معرفت (دانش) نیز به ترتیب ذکر شده داعیه‌ی صدق و حقیقت نکنند؛ و به این دلیل است که وی انتظار دارد علم و معرفت تنها بدنبال خلق آثار بیشتر، دادن گزاره‌های جدید و ایده‌های نو و در کل دنبال دوباره و دوباره نوساختن آنها باشند. و اینکه البته ارزش آن از نظر وی در همین پرسش‌هایی که مطرح می‌کنند است (لیوتار، همان: ۵۶-۵۷).

لیوتار در کتاب نامبرده از دو نوع معرفت نام می‌برد: معرفت روایی و معرفت علمی. معرفت روایی که عبارت است از مجموعه گفتمان‌هایی که بر پایه‌ی اسطوره، حکایات، روایات و... شکل گرفته و ابزاری هستند که زندگی در جامعه را سهولت می‌بخشد؛ در حالیکه معرفت علمی میل به انسداد دارد و بر عکس معرفت علمی که همواره مرزهای آن محدود و مشخص شده است و بر پایه‌ی اصول موضوعه و مصادرات مطلق شکل گرفته، معرفت روایی متضمن بازی آزادانه و تخیلی و هنرمندانه است. وی مدعی است که علم جدید همواره در پی آن بوده است تا خود را از معرفت روایی و اسطوره‌ای متمایز سازد و فلسفه نیز کوشیده است تا روایت‌های مشروعیت‌بخش و توجیه‌کننده را در قالب مفاهیمی چون دیالکتیک روح هرمنوتیک و... برای علم جدید تامین کند در حالیکه معرفت پسامدرن در پی برساختن‌های موضعی و قواعد محلی است و تجویزهای توصیه شده از سوی شرکت‌کنندگان و فعالیت هرگونه طرح کلان یا نقشه‌ی بزرگ را اسطوره‌ای بزرگ تلقی می‌کند؛ لذا معرفت پسامدرن هم روایت‌های کلان فلسفه‌ی متقدم را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و هم فراروایت‌هایی چون ترقی، پیشرفت و رهایی... را (لیوتار، همان: ۹۵-۹۶).

لیوتار که متأثر از مفهوم بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بود اینطور اظهار می‌کند که علم نیز یک بازی زبانی در کنار دیگر بازی‌های زبانی است و نه تنها هیچ برتری یا الویتی به دیگر بازی‌های زبانی ندارد بلکه نوعی بازی زبانی است که با بازی زبانی افسانه یا اسطوره تفاوت دارد (نوذری، همان: ۱۷-۱۶). به نظر لیوتار دانش امری است که در مناسبات اجتماعی شکل می‌گیرد و در جریان برخورد با گفتمان‌های گوناگون تغییر می‌پذیرد. به همین دلیل وی دانش و قدرت را در شبکه‌ای واحد مورد مطالعه قرار می‌دهد و آن‌ها را از هم تفکیک نمی‌کند. لذا به این خاطر است که لیوتار مدعی می‌شود تصویر او از وضع علم و معرفت به هیچ‌وجه متضمن داعیه‌ی صدق و بداعت در آن نیست و لذا فرضیه‌ها و گمانه‌های وی واجد سودای پیشگویی واقعیت نبوده بلکه ارزش آن در پرسش‌هایی است که طرح می‌کند. و نهایتاً اینکه علم و دانش معاصر به منزله‌ی پویشی نه برای نیل به اجماع، بلکه برای ناپایداری‌ها به عنوان کاربست مغالطه را تعیین می‌کند (Sim, 1996: 43). و هدف اصلی این کاربست نیز نه نیل به توافق، بلکه تحلیل بردن چارچوبی است که علم هنجاری پیشین در چارچوب مزبور پیش می‌رفت (جیمسون، همان: ۴۸).

چنانکه نشان دادیم بنظر لیوتار جایگاه دانش در عصر پست‌مدرن دستخوش تغییر و تحول شده و دیگر آن انسجام مورد ادعای روشنگری را ندارد و اندیشمندان پسامدرن نه تنها امروزه به دانش کاشف حقیقت و دانش بیطرف معتقد نیستند بلکه توان و ظرفیت‌های بخشی هم در آن نمی‌بینند؛ لذا بدین‌خاطر است که از نظر لیوتار امروزه دانش و معرفت پسامدرن نه درصدد تجویز طرح و نقشه‌های کلانی همچون فراروایت‌های ترقی و پیشرفت و رهایی بلکه در پی بساختن‌های موضعی و قواعد محلی از یکطرف و پویشی برای نیل به ناپایداری‌ها از طرف دیگر است.

اما چنانکه گفتیم مسأله محوری در نظریه‌ی دموکراسی لیوتار، به نگاه متفاوت و متمایز او به موضوع زبان و به عبارت بهتر به تفسیر متفاوت از مفهوم «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین از یکسو و به عاریت گرفتن مفهوم زبانی - کرداری (زبان بلاغی) آستین از سوی دیگر بر می‌گردد؛ که برای روشن شدن این امر ما در اینجا به مسأله معرفت‌شناسی و چگونگی چرخش زبان‌شناختی لیوتار و مخصوصاً طرح بازی‌های زبانی او می‌پردازیم.

چرخش زبانی لیوتار

اگر ویژگی اندیشه‌ی پسامدرنیستی را در سه موضع کلی متمرکز کنیم، یعنی در: اول، تمایل به تقلیل تمام ادعاهای مدعی حقیقت به سطح فن سخنوری، استراتژی‌های روایتی یا گفتمانهای فوکویی که به نظر پسامدرنیست‌ها، وجود این گفتمان‌ها به واسطه‌ی تفاوت‌ها یا

رقابت‌های بین آنهاست بطوری که هیچ مدعی واحدی نمی‌تواند به بهای مدعیان دیگر ادعای خود را به اثبات برساند. دوم، التجا به انگاره‌ی بازی‌های زبانی ویتگنشتاین؛ اعتقاد به بازی‌های زبانی ناهمگون که هر کدام شامل مجموعه‌ای متفاوت از معیارهای معرفتی، تاریخی یا اخلاقی - سیاسی هستند و این امر دلالت بر آن دارد که حکمیت بین تفسیرهای رقیب امکان پذیر نیست. سوم، برگشت به نمونه‌ی استعلایی (یا فرد اعلای) کانت به عنوان وسیله‌ی کاستن ارزش ادعاهای مدعی حقیقت و ارزش‌بخشی به انگاره‌ی بازنمود ناپذیر به منظور رد موضع برتر از حوزه‌ی حقیقت و کذب که همچنین تا حد ممکن سعی در زیبایی‌شناختی کردن سیاست دارد، لیوتار عمدتاً به موضع دوم از میان این سه موضع تعلق دارد (ساراپ، همان: ۲۰۲). یعنی در واقع کاربردی‌ترین ابراز برای تحلیل وضعیت فرهنگ و دانش در دنیای معاصر برای لیوتار مفهوم بازی‌های زبانی ویتگنشتاین است که البته وی تفسیری خاص از آن دارد. از سوی دیگر ریشه‌های چرخش زبانی لیوتار را می‌توان حداقل در سه سنت یا جریان حاکم در عصرش جستجو کرد. به این ترتیب که لیوتار از یک سو متأثر از سنت پساساختارگرایی فرانسه بود (جیمسون، همان: ۳۴). از سوی دیگر او از سنت هرمنوتیک، که ریشه در آگزیستانسیالیسم سارتر و پدیدارشناسی مرلوپونتی داشت و به آزادی و عمل سیاسی بیشتر تاکید می‌کرد تأثیر پذیرفته بود (Steurman, Ibid: 34). و نهایتاً ناامیدی و سرخوردگی او از چارچوب مارکسیستی بود که به نظر او دیگر توانایی نقد را از دست داده بود، و باید کنار گذاشته می‌شد.

لیوتار که به قول خودش، در دنیای پسامدرن ضرورت بازنگری در فلسفه‌ی سوژه‌ی مدرن را امری محوری می‌دانست، راه نقد فلسفه‌ی سوژه‌ی مدرن را در زبان یافت و به عبارتی جهت نقد اساسی سوژه‌ی مدرن به حوزه‌ی زبان روی آورد (Steurman, Ibid: 7). و در چرخش زبان‌شناختی هم قالب زبان‌شناسی خود را از مفهوم «زبانی - کرداری» آستین اخذ کرد که از مفاهیم موجود در سنت زبان‌شناسی انگلیسی - آمریکایی وارد فرانسه شده بود. البته این قالب زبان‌شناختی کمک دیگری هم به لیوتار کرد و آن اینکه لیوتار با این کار توانست طرح‌ریزی مجدد معرفت‌شناختی خود را در این قالب بیاورد؛ به این صورت که از نظر او حقانیت یک اثر علمی در گرو خلق الگویی مناسب یا منعکس ساختن واقعیتی بیرونی نیست بلکه در گرو خلق آثار بیشتر و دادن ایده‌های بدیع است، و بهترین الگو و مدل برای این طرز فکر همان قالب زبان‌شناسی «زبانی - کرداری» آستین می‌تواند باشد (جیمسون، همان: ۳۵).

البته او قبل از چرخش زبانی یکی از راههای نقد مدرن را در خود فلسفه می‌دید ولی بعدها به این نتیجه رسید که فلسفه نهایتاً علم را به عنوان تنها راه رسیدن به حقیقت ترویج می‌کند و اینکه فلسفه خودش یک فراروایت است که بایستی کنار گذاشته شود. پس به این ترتیب زبان برای لیوتار در واقع نه به عنوان ابزاری برای جستجوی معرفت، بلکه جایگزینی

برای آن بود. زبان مورد نظر او زبان غنایی (بلاغت) بود که ضمن توانایی توضیح احساسات امکان و قابلیت خلق و ایجاد جهانی را داشت که بتوان با زبان توصیفش کرد (Steurman, Ibid:38). لیوتار معتقد بود هر زبان به شیوه‌ی خاص خود به جنبه‌هایی ویژه از واقعیت شکل می‌بخشد و زبان انسانها نه پدیده‌ای جهانی و همگانی و نه پدیده‌ای فردی است بلکه هر زبان در فرهنگ خاصی ریشه دارد. و به این ترتیب ما با بازی‌های زبانی نامتجانس و نامتوافقی مواجه هستیم نه با یک بازی زبانی واحد یا زبان واحدی. به اعتقاد او، زبان مجموعه‌ای است ناهمگن از بازی‌های زبانی بسیار گوناگون که هر یک دارای قاعده‌ها و قوانین ویژه‌ی خود است؛ سپس هر کوششی برای یافتن قاعده‌ها و قوانین کلی که حاکم بر همه بازی‌های زبانی باشند یا هر تلاشی برای یافتن بازی زبانی کلی با معیارهای فراگیری که بتواند پایه‌ای برای ارزیابی همه‌ی بازی‌های زبانی بشوند بی‌نتیجه است (حقیقی، همان: ۴۰). لیوتار که مفهوم بازی‌های زبانی را از ویتگنشتاین به عاریت گرفته بود به صورت متفارتی آن را به کار می‌برد و تفسیری خاص از آن ارائه می‌داد که کاملاً متفاوت با مفهوم ویتگنشتاین از این مفهوم بود. وی می‌گوید، ویتگنشتاین در پرداختن به مطالعه‌ی زبان توجه خود را معطوف تأثیرات شیوه‌های متفاوت گفتمان (گفته، گفتار) می‌سازد؛ ولی لیوتار انواع مختلف پاره‌گفته‌هایی را که در جریان کار به آنها برخورد کرده و شناسایی می‌کند بازی‌های زبانی می‌نامد. منظور وی از این تعبیر نیز آن است که هر یک از رده‌های مختلف پاره‌گفته‌ها را می‌توان برحسب قواعد مشخص‌کننده‌ی ویژگی آنها و موارد استفاده‌ی آنها تعریف نمود دقیقاً به همان نحوه‌ای که بازی شطرنج به کمک مجموعه‌ای از قواعد تعیین‌کننده‌ی خواص و ویژگی‌های هر یک از مهره‌ها تعریف می‌شود. لیوتار ادامه می‌دهد در این جا طرح سه نظریه راجع به بازی‌های زبانی مفید خواهد بود. نظریه اول این است که قواعد آنها فی‌نفسه نه حامل مشروعیت بلکه موضوع قراردادی، صریح یا ضمنی، بازیکنان به شمار می‌روند (البته به این معنا نیست که بازیکنان قواعد را ابداع می‌کنند). نظریه دوم این است که اگر قواعدی وجود نداشته باشد، بازی‌ای هم در کار نخواهد بود، به عبارتی اگر حرکت یا پاره‌گفته‌ای به قواعد بازی تن در ندهد، و به آن عمل نکند به بازی‌ای که قواعد مذکور آن را تعیین و تعریف می‌کنند تعلق نخواهد داشت. نظریه‌ی سوم نیز مبتنی بر نظریه دوم است به این صورت که، هر پاره‌گفتار را باید به منزله‌ی یک «حرکت» در یک بازی تلقی کرد. با توجه به این نظر سوم است که لیوتار نخستین اصل مستتر در روشش را، به مثابه یک کل بیان می‌کند و آن عبارت از این مسأله است که برای لیوتار صحبت کردن مبارزه کردن است به معنای بازی کردن؛ و اعمال کلامی نیز در حیطه‌ی قلمرو نوعی جدل و کشمکش عام قرار می‌گیرند (لیوتار، همان: ۷۳-۷۲). البته این امر ضرورتاً به معنای آن نیست که شخص فقط برای بردن و پیروز شدن بازی می‌کند بلکه

هر حرکت در بازی می‌تواند به خاطر لذت صرف ابداع آن نیز صورت بگیرد. به همین ترتیب بازی زبانی به این معنی است که هیچ مفهوم یا نظریه‌ای نمی‌تواند به کفایت زبان را در تمامیت آن تحت شمول گیرد، دست‌کم به این دلیل که، اقدامی که برای این کار انجام می‌گیرد خود یک بازی زبانی خاص است (Silverman, 2002: 117).

البته لیوتار در کتاب ناهمسازی (differend) به جای سخن گفتن از بازی زبانی، از نظام جمله‌ها و ژانرهای گفتمان سخن می‌گوید. نظام جمله‌ها مانند بازی زبانی، قواعد شکل‌گیری خاص خود را دارد و هر جمله‌ی نماینده‌ی یک کل است (لجت، ۱۳۷۷: ۳۶۴).

همچنین لیوتار از برداشت ویتگنشتاین درباره‌ی زبان چنین نتیجه‌گیری می‌کند که بازیهای زبانی قیاس‌ناپذیر هستند و بنابراین کنش‌های زبانی درون یک بازی زبانی را نمی‌توان با قاعده‌های زبانی دیگر ارزیابی کرد. بلکه آنچه ضامن ارتباط میان بازیهای زبانی است وجود زبان کلان عمومی نیست بلکه نفس ماهیت کنش‌های کلامی ضامن این پیوند است (هولاب، ۱۳۷۵: ۲۰۰). پس اگر میان دو داوری از درون دو بازی زبانی گوناگون تعارض پدید آید، مبنای عقلی برای تصمیم در این باره وجود ندارد که کدام یک از این داوری‌ها صحیح است؛ در چنین وضعیتی تنها می‌توان به فرق میان دو چشم‌انداز گوناگون برای نگرستن به امری یگانه اذعان کرد (حقیقی، همان: ۴۱). نهایتاً لیوتار نتیجه می‌گیرد که از یکسو زبان بمنزله‌ی تبادل‌ناپایدار بین گویندگان آن زبان است که پاره‌گفته‌های آنان اکنون چندان بمتابۀ فرایند انتقال اطلاعات یا پیام‌ها تلقی نمی‌گردد، بلکه بیشتر بمنزله‌ی دروغ و تقلب و حقه زدن تلقی می‌شود؛ از سوی دیگر و بلکه مهم‌تر از آن اینکه ما به سازماندهی درست زبان یعنی به قاعده‌های انتقال معنا نخواهیم رسید به این دلیل که اصلاً معنایی در میان نیست که منتقل شود. اینجا وی از استعاره‌ی ابر سود جسته است. طبیعت، علم، جامعه و زبان در این استعاره‌ی همسانی و یکرنگی می‌یابند. همانطور که هر روایت در ابری (ترکیبی دگرگون‌شدنی و نامتعین) از عناصر روایی شکل می‌گیرد، ابری که یکسان نمی‌ماند و مدام شکل عوض می‌کند، نظام معنایی نیز دگرگون‌شدنی است. ابر مثالی است از نظامی ناپایدار، نظامی که عناصرش (شناختن ریزترین واحدهایش به زبان لیوتار *micrologie* آن) باقی می‌مانند، اما به هیأت‌های گوناگون (هولاب، همان: ۲۷۵).

طبق آنچه گذشت لیوتار ابتدائاً یکی از راههای نقد مدرنیته را در فلسفه می‌دید؛ ولی بعدها وی فلسفه را به عنوان یک فراروایت کنار گذاشت و زبان را جایگزین آن کرد. اما همانطور که اشاره شد لیوتار زبان را نه تنها جایگزین معرفت و فلسفه‌ی مدرن قرار داد بلکه به همین ترتیب وی در تقریر جامعه و حوزه‌ی فرهنگ نیز از زبان و به عبارتی از مفهوم بازی‌های زبانی

بهره برد. لذا برای روشن کردن هرچه بیشتر این موضوع در اینجا به توضیح نگرش لیوتار نسبت به جامعه و انواع فرهنگ ها ... اشاره می‌کنیم.

بازی‌های زبانی و کثرت‌باوری فرهنگی لیوتار

یکی از بارزترین ویژگی پست‌مدرنیسم کنار گذاشتن خط فاصل میان فرهنگ متعالی و سطح والا با فرهنگ مشهور به فرهنگ توده یا فرهنگ تجاری می‌باشد (جیمسون، ۱۳۷۹: ۴). و پست‌مدرنیسم، به هر حال، یک میدان زورآزمایی است که انواع متفاوت حرکت‌های فرهنگی و پدیدارهای فرهنگی باید در آن راه پیدا کنند. و فراتر از آن باید مجموعه‌ای از نیروهای متمایز با هم همزیستی داشته باشند. در عصر پست‌مدرنیسم زندگی روزمره، تجربه‌ی روانی و زبان‌های فرهنگی ما بیشتر تحت سلطه‌ی مقولات فضا هستند تا مقولات زمان‌انگونه که در دوران پیشین مدرنیسم وجود داشت. و در این دوران دیگر اطمینانی نیست که آنچه فرهنگ برتر و پیشرو نامیده می‌شود ارزش بیشتری از فرهنگ‌های فرودست‌تر و فرهنگ عامه یا حتی از فرهنگ‌های بومی و اقلیمی داشته باشد. بلکه آنچه حائز اهمیت است و می‌باید مورد ارزیابی قرار گیرد، کیفیت‌هاست (قره‌باغی، ۱۳۸۰: ۱۸).

اما باید دید که رویکرد و نگرش لیوتار نسبت به مساله‌ی جامعه و فرهنگ چیست. در ارتباط با این موضوعات هم می‌توان گفت از آنجا که لیوتار متأثر از مفهوم بازی‌های زبانی بود این مفهوم را به حوزه‌ی اجتماعی و جامعه نیز سرایت داد؛ بدین ترتیب که وی به این مساله ایمان آورد حوزه‌ی اجتماعی، حوزه‌ی ناهمگن و کلیت‌ناپذیر است؛ در نتیجه وی آن نوع نظریه‌ی اجتماعی را رد می‌کند که از مقوله‌های کلی نظیر جنس نژاد، طبقه... استفاده می‌کنند. طبق دیدگاه وی چنین مقوله‌هایی پیچیدگی هویت‌های اجتماعی را بسیار تقلیل می‌دهند. لیوتار معتقد است جهان انسانی متشکل از مجموعه‌ای از فرهنگ‌هایی است که به روی یکدیگر انباشته شده‌اند و دست‌کم می‌توان گفت بین آنها هیچ زبان مشترک وجود ندارد. البته از نظر او فرهنگ همان چیزی است که در زبان و دیگر شیوه‌های بیان مثلاً در حرکت‌های دست و صورت و بدن در موسیقی نقاشی، در مراسم دسته جمعی... متجلی می‌شود، به این ترتیب هر فرهنگی را می‌توان یک بازی زبانی دانست. و جهان انسانی، متشکل از مجموعه‌ای از فرهنگ‌هایی است که به روی یکدیگر انباشته شده‌اند و دست‌کم می‌توان گفت میان برخی از آنها هیچ زبان مشترک وجود ندارد. جهان در اندیشه‌ی لیوتار همچون یک مجمع‌الجزایر است. ساکنان این جزیره حرف‌های ساکنان جزیره‌های کناری خود را نمی‌فهمند، مراوده میان جزیره‌ها هم تنها می‌تواند در حد چیزی چون مبادله‌ی کالا باشد و حالت ایده‌آل دست نیافتنی نه تفاهم بلکه مبادلات و رفت و آمدها در فضایی صلح‌آمیز است (راش ۱۳۷۹: ۴).

لیوتار از مفهوم بازی‌های زبانی به این نتیجه می‌رسد که چشم‌اندازهای گوناگون درون یک جامعه قیاس‌ناپذیرند. او منکر وجود چشم‌اندازی مشترک میان فرهنگ‌های مختلف در جامعه‌های مختلف نیز هست. به بیان دیگر، چشم‌اندازهای فرهنگی مختلف تشکیل دهنده‌ی مجموعه‌ای بس ناهمگن هستند که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آنها قابل قیاس نیستند. پیامد منطقی این نظریه این است که دگرگونی‌های درون یک فرهنگ و تأثیرپذیری فرهنگ‌ها از یکدیگر را هرگز نمی‌توان از چشم‌انداز عقلی-اخلاقی ارزیابی کرد. هرگاه فرهنگی زیر تأثیر فرهنگی دیگر دگرگون شود، فرهنگ دگرگون شده به راستی به تصرف فرهنگ دگرگون کننده درآمده است. دلیل لیوتار بر قیاس‌ناپذیری فرهنگ مردم‌شناس و فرهنگ بومی مورد مطالعه‌ی او این است که این دو فرهنگ فاقد وجه یا وجوه مشترک هستند (حقیقی، همان: ۴۶-۴۵). به اعتقاد او ما به تعداد زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، جهان‌های زبانی مختلف با بازی‌های زبانی گوناگون وجود دارد. همین اعتقاد به تعدد چشم‌اندازهای فرهنگی و به تبع آن تعدد بازی‌های زبانی است که او را به ارزش‌گذاری و اعتبار قایل شدن به نوآوری‌های فرهنگی احیای فرهنگ‌های رانده شده به حاشیه و پذیرش فرهنگ‌ها و گروه‌های جدید و شناخت شبکه‌ی درهم بافته‌ی تعامل‌ها و تقابل‌ها متعهد می‌کند (شهیدی، ۱۳۸۴: ۲۷۳). و به همین خاطر است که نتیجه می‌گیرد، هیچ ضرورتی ندارد فرهنگ‌های مختلف برای گفتگو با طرف مقابل از زبان مشابهی استفاده کند (Vandenbeebe, 2003: 20). البته وی بازی‌های زبانی را رشته‌ی اجتماعی می‌داند که جامعه را به هم پیوند می‌دهند. و اینکه لیوتار تعامل اجتماعی را اساساً برحسب انجام یک حرکت در یک بازی، ایفای یک نقش و مشارکت در بازی‌های زبانی متعدد مجزا توصیف می‌کند. بنابراین مدلی که لیوتار از جامعه‌ی پسامدرن ارائه می‌دهد مدلی است که در آن فرد در داخل بازی‌های زبانی متعدد و گوناگون در محیطی مجادله‌ای که مشخصه‌اش تنوع و ستیزه است، در مبارزه است (ساراپ، همان: ۲۰۳).

از اینرو همین تنوع و گستردگی چشم‌اندازهای فرهنگی است که منجر به چندپارگی یا پلورالیسم فرهنگی و تکثر ارزش‌ها و ایده‌ها می‌شود که این امر نیز به نوبه‌ی خود منجر به تقلیل وضعیت ایده‌آل کلامی به وضعیت کنش ارتباط توأم با عدالت می‌گردد. به باور لیوتار ما در جهان پست‌مدرن با مجموعه‌ای از عوامل و عناصر و فرهنگ‌ها به شکل تکه‌تکه و جزیره‌ای مواجه هستیم که در عین حال از قابلیت و توان تعامل و زندگی در مجاورت هم برخوردار هستند (شهیدی، همان: ۲۹۴).

از طرفی نتیجه‌ی انکار روایت‌های کلان و عقلانیت جهان‌شمول، پذیرش سنت‌ها و فرهنگ‌های متعدد بومی و محلی به جای فرهنگ واحد و جهانی می‌باشد. در این رویکرد دیگر نمی‌توان از روایت‌هایی چون لیبرالیسم یا الگوهای دموکراسی و حقوق بشر به صورت

جهانشمول حمایت کرد. بدین ترتیب هر چارچوب فرهنگی متضمن معیارها و ارزش‌های مختص به خود می‌باشد و جوامع باید متناسب با این الگوهای محلی حق تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور خود را برعهده داشته باشند؛ و ادامه و پایداری این نگرش است که امکان بهره‌برداری از کنشهای سیاسی را در فضایی مناسب برای کنشگران هدفمند و دارای ارزش خاص فراهم می‌آورد و ارزش‌هایی مانند احترام به اقلیت‌های سرکوب شده حکومت درهم تنیده با گروه‌های اجتماعی مجال به هویت‌های متنوع در قالب انصاف مدنی، سهامداری اجتماعی، فسخ‌پذیری ارزشی، مسئولیت‌پذیری و مصلحت‌اندیشی به عنوان ارزش‌های انتظام بخش را مطرح و پاس میدارد. از سوی دیگر تاکید لیوتار بر نفی روایت‌های مدرن و دفاع از تکثر به معنای اجازه‌ی ادامه حیات برای سنت‌های ماقبل مدرن می‌باشد، این رویکرد عملاً به دفاع از وضع موجود می‌انجامد، وضعیت موجود جوامع مختلف و وجود معیارهای مختلف فرهنگی و اجتماعی - نه تنها مضموم نیست بلکه امری غیرقابل اجتناب و حتمی است. وظیفه‌ی ما هم مخالفت با آن برای حرکت به سمت وضع مطلوب و آرمانی نیست بلکه پذیرش تکثر و تحمل آن می‌باشد. نهایتاً اینکه لیوتار منکر هرگونه یکپارچگی جهان و فرهنگ جهانی است. وی معتقد است که جهان انسانی در آن جا که به بیان می‌آید، از مجموعه‌ای از گفتن‌های مجزا تشکیل شده است و هر گفتن‌مان نیز یک بازی زبانی جهت رسیدن به هدف مختص خود است. از دید وی، جامعه نه کلیتی پیوسته است که در آن هر بخشی کارکرد ویژه و خاص دارد و نه کلیتی که هماهنگی و یکپارچگی و یگانگی‌اش را از دست داده است، که باید بازباید؛ و اینکه مبنایی یگانه برای ارزیابی فعالیت‌ها و نهادهای گوناگون در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی نمی‌توان یافت. پس، برخلاف تصور بسیاری از فیلسوفان مدرن هیچ برداشتی از پیشرفت و رهایی نمی‌تواند مبنای ارزیابی همه‌جانبه‌ی فعالیت‌ها و نهادهای اجتماعی در همه‌ی حوزه‌های اجتماعی را در اختیار ما بگذارد. کسانی که این گونه یگانگی را غایت زندگانی بشری می‌دانند دچار توهم هستند (هولاب، همان: ۱۸۹). در کل باید گفت که جامعه‌ی ایده‌آل لیوتار متشکل از یک مجموعه اعمال متنوع است، یک مجموعه‌ای که هیچ کلیت، هیچ فراروایت و هیچ معیار خاص ندارد. و جامعه‌ای که متشکل از مجموعه‌ای از اجتماعات و گروه‌های پراکنده با قوانین و اصول اخلاقی و اجتماعی گوناگون، ناهمگن و گاه متضاد است (Haber, 1994:22). و نهایتاً می‌توان نتیجه گرفت همان‌گونه که به نظر ویتگنشتاین زبان مجموعه‌ای است از بازی‌های زبانی بدون قاعده‌های کلی حاکم بر همه‌ی آن‌ها، جامعه نیز به نظر لیوتار مجموعه‌ای است از اجتماعات کوچک و فعالیت‌های گوناگون که هیچ قانون و قاعده‌ی کلی بر آن‌ها حاکم نیست. و نیز همان‌گونه که به گمان ویتگنشتاین ویژگی اصلی زبان ناهمگنی بازی‌های زبانی است، به گمان لیوتار ویژگی اصلی جامعه‌ی پست‌مدرن

ناهمگنی انواع گوناگون فعالیت‌های اجتماعی است؛ و در حقیقت برداشت لیوتار از بازی‌های زبانی پایه‌ی فلسفه‌ی کثرت باورانه‌ی اوست. از چشم انداز این فلسفه هیچ نظام ارزشی بر نظام ارزشی دیگر برتری ندارد؛ جامعه‌ای که متشکل از مجموعه‌ای از اجتماعات (جامعه‌های) کوچکتر پراکنده با قوانین و اصول اخلاقی و اجتماعی گوناگون، ناهمگن و گاه متضاد است (حقیقی همان: ۴۲).

چنانکه دیدیم لیوتار در حوزه‌ی جامعه نیز، جامعه‌ی انسانی را متشکل از مجموعه‌ای از فرهنگ‌ها می‌بیند که به روی یکدیگر انباشته شده و دست‌کم میان برخی از آنها هیچ زبان مشترکی وجود ندارد؛ و وی از کاربرد مفهوم بازی‌های زبانی در این حوزه به وضعیتی می‌رسد که در آن چشم‌اندازهای قیاس‌ناپذیر وجود دارند. اما آنچه مهم است نه رسیدن به چنین وضعیتی بلکه نتیجه و حاصل آن برای لیوتار است. وی به این نتیجه می‌رسد که چون اصول مشترک بین این چشم‌اندازها وجود ندارد پس هرگز نمی‌توان از چشم‌انداز عقلی - اخلاقی دگرگونی‌های درون فرهنگ از یکسو و الویت دادن یکی بر دیگری از سوی دیگر ارزیابی کرد. و این نتیجه‌گیری بود که به تکرر ارزش‌ها و الگوها و کثرت‌باوری فرهنگی لیوتار منجر شد. اما جایگزینی زبان بجای علم و معرفت و تقریر مسایل، موضوعات و حوزه‌ها بوسیله‌ی زبان و بخصوص مفهوم بازی‌های زبانی منتج به شکل‌گیری نگرشی متکثرگرا و پلورالیستی به این موضوعات و حوزه‌ها می‌گردد. اما مساله این است که، این تعدد تفکرات و دیدگاه‌ها و تکثرگرایی... بایستی در چارچوب الگو و افقی باهم هم‌نشینی و سازگاری داشته باشند؛ الگو و افقی که تفاوت‌ها را تحمل کند و پاسخگوی مسایل مبتلا به روز باشد. با این توصیف ببینیم لیوتار چه راه‌حل یا عبارتی چه الگویی برای حفظ تنوع و تکثر پیش‌روی ما می‌گذارد و از چه نوع دموکراسی صحبت می‌کند.

نظریه‌ی دموکراسی لیوتار

نقد و بررسی مدرنیته‌ی سیاسی، مخصوصاً در ارتباط با موضوعاتی نظیر ماهیت و طبیعت گفتمان‌های سیاسی، مشروعیت گفتمان‌های سیاسی، ساختارها و نهادهای سیاسی، نظریه‌ی اجماع و... یکی از ابعاد کارهای گسترده‌ی لیوتار در باب نقد پروژه‌ی مدرنیته را شامل می‌شود. لیوتار در آثار متعدد خود، از جمله در کتاب‌های «وضعیت پست‌مدرن» (۱۹۸۴)، «بازی صرف» (۱۹۸۵)، «نوشته‌های سیاسی» (۱۹۹۳) و... به مسائل بالا اشاره می‌کند.

از سوی دیگر از جمله‌ی نقدهای اساسی لیوتار از پروژه‌ی مدرنیته، نقد وی در باب عرضه‌ی روش‌های تضمین‌کننده‌ی وضعیت هنجاری و فراروایت‌های عام و جهانشمول مدرنیته در مورد همه‌ی شکل‌های گفتگوی سیاسی است. طرح یک علم سیاسی پست‌مدرن از

طرف لیوتار با یک تمایزگذاری بین صورت‌های مدرن و پست‌مدرن از «مشروعیت» شروع می‌شود. لیوتار معتقد است که اصل محوری مشروعیت در سیاست مدرن مبتنی بر تسلط فراروایت‌هاست. مثلاً برای مارکسیسم انقلاب پرولتاریا یا برای بورژوازی لیبرال دموکراسی و به همین ترتیب. اما مشروعیت سیاسی در پست‌مدرنیته معمولاً درون گونه‌های مختلف و متفاوت خرده‌گفتمان‌ها یا پاره‌گفته‌ها قرار دارد که متضمن کثرت‌گرایی، موضوعات محلی و گروه‌های هویتی و... است و هرگز بیرون یا بالای آنها قرار نمی‌گیرد (Fairfield, 2004: 59).

مطالعه‌ی سیاست در لیوتار را می‌توان در چارچوب یک طرح دوگانه‌ای مشتمل بر واسازی و گفتگو قرار داد؛ نخستین مرحله، یعنی واسازی، ابزاری برای برملا ساختن امور نهفته در برداشت‌ها و تبیین‌های موجود در روابط اجتماعی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب که با تعبیر یا فهم دوباره معنای مفاهیم کلیدی چون دولت، امنیت مشروعیت، قدرت و... امکان ارزیابی وجوه مشترک خرده‌گفتمان‌ها یا روایت‌های خرد و محلی فراهم شده، مبنایی برای بی‌ثبات کردن گفتمان مسلط یا فراروایت‌ها بدست می‌آید. با بی‌ثباتی مبانی مشروعیت و قدرت و دولت... هیچ فراروایت منفردی نمی‌تواند تصویری واضح از حقیقت یا عدالت ارائه دهد که نتیجه‌ی آن ضرورت گسترش افق‌های گفتگو و ایجاد انعطاف و پیچیدگی بیشتر در تفکر و تعدد دیدگاه‌ها است. این نکته ما را ضرورتاً به مرحله‌ی دوم، یعنی گفتگو، می‌رساند. این مرحله، در مخالفت با یک فراروایت منفرد و مسلط، گفتگویی را پیشنهاد می‌کند که باز است و دستور بحث تعیین شده‌ای ندارد. باب گفتگو نیز باید برای پذیرش دیدگاه‌ها و شرکت‌کنندگان جدید باز باشد، بویژه برای دیدگاه‌هایی که قبلاً در حاشیه بوده‌اند. البته گفتگو اولاً روشی برای فهم است و خود نمی‌تواند هدف این فهم باشد. دوماً مبتنی بر این فرض است که جهان چندپاره و متشکل از مجمع‌الجزایر است (رنگر و هافمن، ۱۳۷۹: ۱۸۹).

به همین ترتیب دیدگاه سیاسی لیوتار به عنوان یک چارچوب، به این معنا است که هر عرصه‌ی سیاسی از تعمیم‌های قاطع سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه در عدم قطعیت، تفسیرهای ذهنی و تناقضات به سر می‌برد؛ و دریافت‌های فهم سیاسی به تساوی، شرطی و نامطمئن هستند. زیرا برای تصمیم‌گیری یک استراتژی سیاسی هیچ اساسی و بنیانی بهتر از دیگری نیست که بر اساس واقعیت، حقیقت یا علم و همین‌طور آزمون نتایج باشد. در مورد سیستم سیاسی نیز می‌توان گفت که وی اضمحلال سیستم سیاسی را لازم نمی‌داند بلکه آن را مستلزم یک سیستم (چارچوب) باز، در هم برهم، نابسامان و بدون هیچ ملاک و معیار ثابت و هنجاریخش در نظر می‌گیرد (روسانو، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

لیوتار در جستجوی راه‌های نوین عملکرد وابسته به سیاست و فضای نوین برای عمل سیاسی است که توجهی آگاهانه‌تر به بازی‌های زبانی دارد و همچنین تفاوت‌های همسایگی-

محلی ناحیه‌ای و سطوح جماعت‌های متفاوت را می‌بیند. ایده‌آل سیاسی لیوتار هم فراهم آوردن شرایط و امکانات لازم برای بخش‌های حاشیه‌ای جهت اظهار علایق و منافع خود و آماده کردن فضا برای شنیدن صدای آنها است که به خاطر مطالبه‌ی ثابت یا یگانگی و اتحاد به حاشیه رانده شده‌اند (Readings, Ibid: 74).

لیوتار در تعریف دموکراسی، سیاست و عدالت نیز اینطور می‌آورد که بایستی دموکراسی را نه در شکل نهادهای سیاسی نهادینه بلکه به عنوان یک «ظرفیت» برای عمل و سیاست را نه به عنوان نهادها یا اهداف بلکه به عنوان تلاش برای جواب دادن و پاسخگویی به احساسات و خواهش‌ها و امیال و بدون برگشت بسوی ارائه بهترین مدل و تعریف سلسله‌مراتبی از خوب و بد، آنها و ما، قواعد و قوانین و ارزش و اتویا و مسائلی از این قبیل تعریف کرد. عدالت نیز موقعیت یا وضعیتی خواهد بود که همه‌ی راوی‌ها توانایی و اجازه‌ی اعمال روایت‌های خودشان را داشته باشند، موقعیتی که هیچ روایتی بوسیله‌ی روایت دیگر محدود نمی‌شود. ناعدالتی هم برابر با حاکم بودن شرایط «سکوت» خواهد بود (Haber, Ibid: 18).

وی به جای سیاست‌های نهادینه شده‌ی مدرنیته، یعنی تشکیلات، نهادها، ادارات و سازمان‌های نهادینه شده جهت حل و فصل اختلافات از طریق مذاکره و گفتگو خواهان «مدیریت» اعمال و گفتار سیاسی بدون ارائه‌ی هیچ راه حل نهایی و آزاد از عقل و استدلال برتر است (Malpass, 2003: 29).

لیوتار همچنین در کتاب تفارق (ناهمسازی) از دموکراسی در محدوده‌ی گفتگو و مشورت نژادها و گروه‌ها هم نام برده و از آن دفاع می‌کند؛ چونکه این دموکراسی به دیگران اجازه می‌دهد به ایفای نقش بپردازند و اینکه این دیگران فقط افراد نیستند بلکه اقوام و گروه‌ها و فرهنگ‌های دیگر هم می‌توانند باشند. البته از جمله‌ی اصول پایه‌ای دموکراسی گفتگویی لیوتار نفی ایده‌های عقلانی به عنوان روش حل اختلاف‌هاست (Williams, 2000: 120). او استدلال می‌کند که، بایستی پیش‌فرض‌های همراه با فراروایت‌های مدرن با یک مفهوم جدید از گفتگوی سیاسی به عنوان یک مسابقه یا رقابت یا مجادله‌ی روایت‌های محلی و بازی‌های زبانی غیرقابل بیان و یک مجادله‌ی جهت‌گیری شده نه بسوی راه‌حل‌های نهایی بلکه به سوی اظهارهای تازه و نوظهور جایگزین شوند (Fairfield, Ibid: 58).

در واقع این‌طور می‌توان گفت که الگوی لیوتار در بازسازی سیاست، هنر و ادبیات است؛ چرا که به دیده‌ی او در حوزه‌ی هنر است که زمینه‌ی پرسش دایمی از پایه‌ها محدودیت‌ها و تجربیات وجود دارد. به عبارت دیگر لیوتار می‌خواهد در حوزه‌ی سیاست نیز همین ظرفیت زیر سوال بردن معیارها، ملاک‌ها و مهم‌تر از آنها اقتدار را پیاده کند (Carroll, 1989: 167). به این معنی دموکراسی برای لیوتار هرگز سازمان‌های سیاسی نهادینه شده نیست؛ بلکه دموکراسی به

عنوان یک ظرفیت برای کنش یا عمل سیاسی است. عمل سیاسی که به عنوان یک ضرورت برای زندگی تفسیر می‌شود و حامل پیوند ناپایدار احساسات، میل و خواهش سبک‌ها و طرزهای متفاوت، متنوع و متکثر افراد و گروه هاست؛ و اینکه برای لیوتار پایداری سیاست‌ها به وسیله اختیار و حفظ احساسات و هیجانات و خواهش‌های متمایز و ناهمساز، قلب اعمال سیاسی است (Williams, 2004:4). به‌همین ترتیب، سیاست برای او، شناسایی تضادها کشمکش‌ها و برخوردهایی است که غیرقابل اجتناب بوده و نمی‌توانند بوسیله‌ی ارجاع به تعدادی گفتمان حل و رفع شوند (Vandenbeele, 2003:21). و نهایتاً اینکه نیرومندی دموکراسی برای وی نه در پافشاری آن به وجود یک شکل و رهیافت واحد برای رسیدن به اجماع، بلکه در حفظ قابلیت و امکان برخورد ناهمسازی‌ها و عدم توافقات بدون ارجاع به ساختارهای مشخص می‌باشد (Koopman, 1999:25).

در واقع با توجه به فروپاشی روایات اعظم معرفت، که در آغاز بر پایه‌ی نوعی هستی‌شناسی بنا شدند که مدعی ارائه‌ی بنیادی محکم برای واقعیت فیزیکی بود، لیوتار در جستجوی «بنیادی غیربنیادین» برای کنش سیاسی است. او ضمن ستایش از فروپاشی روایت اعظم انقلاب و رهایی، سیاست مستقل و پویا را روی خودآیینی و استقلال دقیق بازیهای زبانی قرار می‌دهد که از این چشم انداز هیچ نظام ارزشی بر نظام ارزشی دیگر برتری ندارد (راش، همان: ۱۲). و به این خاطر است که لیوتار سیالیت را بر جبرآیینی، تکثر را بر وحدت، چندپارگی را بر کلیت، اختلاف را بر ترکیب و پیچیدگی را بر ساده‌سازی ترجیح می‌دهد. او اعتماد کردن به عاطفه را جایگزین کوشش‌هایی می‌کند که به اظهار عقیده‌ی منصفانه و بی‌طرفانه منجر می‌گردد. او درباره‌ی سردرگمی‌ها و دیدگاه چشم و هم‌چشمی‌های مشعشع عمومی نه به عنوان یک وظیفه، بلکه به عنوان کوششی که از یک نقطه نظر منحصر به فرد دوری می‌جوید صحبت می‌کند (روسناو، همان: ۲۸).

لیوتار در ارتباط با جایگاه و وضعیت سیاست در دوره‌ی یونان باستان نیز معتقد بود دولت-شهرهای یونان سیاست را اختراع نکردند، بلکه در آنجا سیاست درون قسم‌های دیالکتیکی و بلاغتی قرار داشت که به تفاوت‌ها اجازه می‌داد جریان پیدا کنند. و البته این جریان و حضور دایمی بیرون از سازمان‌ها و نهادهای رسمی و در درون یا در شکل دادخواهی، مناظرات و... حضور داشت و از این طریق بود که می‌توانستند اقتدار را زیر سوال ببرند (Lyotard, 1988:141). لذا بهمین خاطر، وی راه رهایی از سیاست مدرن را نیز نه در انتقاد از کارکردهای بروکراسی و عدم مشروعیت سیاسی، چونکه به نظر لیوتار تحلیل انتقادی نهادها و ساختارهای کلان هم حاصلی ندارد، بلکه رها کردن ترکیب و تألیف جامعه‌شناسی و جایگزینی آن با واسازی و شیوه‌های زیبایی‌شناختی می‌بیند.

لیوتار متأثر از فوکو دنبال این مسأله بود که ما چگونه بوسیله‌ی قدرت محدود می‌شویم. وی قدرت مطلق را قدرتی تعریف می‌کند که منجر به فراموش شدن یا سکوت اجباری طرف گفتگو می‌شود؛ و به وسیله این سکوت است که حقوق انسانی نوعاً تحدید یا پایمال خواهد شد. در مقابل این امر، لیوتار، شهروندی را به امکان توانایی یادگرفتن و یاد دادن، شنیدن و... در گفتگوهای آزاد و باز تعریف می‌کند؛ و جامعه‌ی شهروندی را نیازمند فرایندهایی جهت یادگیری چگونه سهم شدن در گفتگو، توجه و التفات به گفته‌ها و سخنان دیگران و... می‌داند (Rojek&Turner,1998:33).

اما لیوتار چونکه از یکسو دموکراسی را در خطر ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، که مجموعه ایده‌های عقلانی و فراروایتی مانند حقوق بشر و... را تشکیل می‌دهند، می‌بیند؛ لذا سعی دارد به جای دموکراسی‌های رایج که تفاوت و ناهمسازی‌ها را حذف و مجموعه هنجارها و ایده‌های جهانشمول را معیار مشروعیت و اجماع قرار می‌دهند یک دموکراسی پلورالسیستی فارغ از فراروایت عقل و استدلال برتر مشروعیت‌بخش جایگزین کند که به ناهمسازی‌ها و تفاوت‌ها اجازه‌ی ایفای نقش بیشتری داده و از شکنندگی و پاره‌پارگی بجای یگانگی و کلیت حمایت کند (Peters,1997:27).

از سوی دیگر، چون لیوتار معتقد است حصول و امکان‌پذیری هر نوع سیاست «رهایی بخشی» و «اجماع» مبتنی بر نگرش تمامیت‌گرا و جهانشمول خواهد بود که چشم خود را به روی تفاوت‌ها می‌بندد؛ تنها راه رهایی را در این می‌بیند که باید سیاست به هر مفهوم سنتی کلمه‌ی آن، که با قدرت فراگیر طبقات یا دولت‌ها یا مخالفت با آن‌ها سروکار داشته باشد، باید کنار گذاشته شده و راه برای مبارزات پراکنده‌ی سیاست هویتی و یا حتی شخصی باز شود (Silverman,Ibid:117).

نتیجه

لیوتار معتقد به صورت‌بندی شکلی جدید از زندگی در عصری جدید است وی آن را پست‌مدرنیته می‌نامد و تنها ابزار تقریر جامعه و فرهنگ معاصر را زبان می‌داند. به عبارتی با این نگرش بود که در واقع او نه تنها زبان را جایگزینی برای معرفت و سوژه مدرن کرد، بلکه برای تفسیر عصر جدید و جامعه‌ی جدید نیز به مفهوم بازی‌های زبانی روی آورد. مفهومی که منجر به تکثرگرایی فرهنگی در تمام حوزه‌ها، از جامعه گرفته تا علم گردید. اما چنانکه گفتیم این تعدد و تنوع فرهنگ‌ها، گفتمان‌ها و هویت‌ها نیاز به چارچوب و الگویی برای همزیستی دارند؛ و این امر بود که نه تنها الگویی متفاوت از الگوهای رایج، بلکه الگویی جایگزین برای آنها را می‌طلبد که بتواند پاسخگوی وضعیت جدید پیش آمده باشد. در جستجوی این بدیل

بود که بازتعریف و بازسازی مفاهیمی همچون دموکراسی، مشروعیت، مشارکت سیاسی، عدالت، قدرت و ... ضرورت یافت. لذا در همین ارتباط لیوتار نه تنها به عرضه‌ی تفاسیری نو و بدیع از مفاهیم موجود پرداخت بلکه دست به تقریر نظریه‌ی دموکراسی زد که امکان وظرفیت عمل برای تفاوت‌ها و تفارقات‌های مختلف از یکسو و حضور خرده‌گفتمان‌ها و خرده‌هویت‌های به حاشیه رانده شده از سوی دیگر را تضمین نماید. و چنانکه دیدیم در ادامه‌ی این فرایند بود که لیوتار نظریه‌ی دموکراسی متکثرگرایی خود را ارائه داد؛ نظریه‌ای که نه تنها جوابگوی وضعیت پیش آمده و دنیای معاصر (عصر پست مدرنیته به تعبیر لیوتار) می‌باشد بلکه کاستی‌های الگوهای رایج را نیز رفع می‌کند؛ دموکراسی متکثرگرایی تا حد امکان به توضیح و تعریف آن پرداختیم.

منابع و ماخذ:

الف. فارسی:

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*، تهران، نشر مرکز.
- ۲- جیمسون، فریدریک (۱۳۸۰)، *پیشگفتار، در کتاب وضعیت پست مدرن*، ترجمه حسینعلی نودزی تهران، نشر نی.
- ۳- چالمرز، چستی علم (۱۳۸۱)، *ترجمه‌ی سعید زیباکلام*، تهران، انتشارات سمت.
- ۴- حقیقت، مانی (۱۳۷۴)، *سرگشتگی نشانه‌ها، نمونه‌هایی از نقد پسامدرن*، تهران، نشر مرکز.
- ۵- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۰)، *گذار از مدرنیته، تهران، آگه*.
- ۶- راش، ویلیام (۱۳۷۹)، «در جستجوی مجمع‌الجزایر لیوتار»، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، *فصلنامه‌ی فلسفی ارغنون*، شماره‌ی ۱۷.
- ۷- ساراپ، مادان (۱۳۸۲)، *راهنمایی مقدماتی بر ساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
- ۸- شهیدی، محمود (زمستان ۱۳۸۴)، «رویکرد سیاسی - حقوقی صلح پست مدرن بر مبنای سازنده‌گرایی»، *فصلنامه‌ی راهبرد*، شماره‌ی سی و هشتم.
- ۹- ضیمران، محمد (۱۳۸۵)، *چالش مدرنیته و پسامدرن، نگاهی تطبیقی از سر نقد، مطالعات نظری و فلسفی هنر*، شماره چهاردهم.
- ۱۰- ضیمران، محمد (۱۳۸۲)، *نیچه پس از هیدگر، دریدا، دلوز*، تهران، انتشارات هرمس.
- ۱۱- قره‌باغی، علی اصغر (۱۳۸۰)، *تبارشناسی پست مدرنیسم*، تهران، نشر دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۱۲- کارنر، استیون (۱۳۷۹)، *مقاله‌ی پست مدرنیسم: نفی فراروایت‌ها*، از کتاب *پست مدرنیته و پست مدرنیسم*، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران، نقش جهان.
- ۱۳- کهن، لارنس (۱۳۸۱)، *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- ۱۴- کوال، استینار (۱۳۷۹)، *مقاله‌ی مضامین پست مدرنیته*، از کتاب *پست مدرنیته و پست مدرنیسم*، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران، نقش جهان.
- ۱۵- کوپر، دیوید (۱۳۷۹)، *مقاله‌ی پست مدرنیسم و چالش‌های فلسفی معاصر*، از کتاب *پست مدرنیته و پست مدرنیسم*، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران، نقش جهان.
- ۱۶- گراهام، السبت، جودهرتی و مومالک (۱۳۷۹)، *زمینه و زبان پست مدرنیته*، ترجمه فرهنگ اندیشه، از کتاب *منطق فرهنگ سرمایه‌داری متاخر*، تهران، هرمس.

- ۱۷- لایون، دیوید (۱۳۸۰)، **پسامدرنیته**، ترجمه محسن حکیمی، تهران، انتشارات آشیان.
- ۱۸- لچت، جان (۱۳۷۷)، **پنجاه متفکر بزرگ معاصر**، ترجمه محسن حکیمی؛ تهران، نشر خجسته.
- ۱۹- لیوتار، ژان-فرانسوا لیوتار (۱۳۸۰)، **وضعیت پست مدرن**، ترجمه حسینعلی نوزری، تهران، نشر نی.
- ۲۰- مری روسنائو، پائولین (۱۳۸۰)، **پست مدرنیسم و علوم اجتماعی**، ترجمه محمد حسین کاظم زاده، تهران، نشر آتیه.
- ۲۱- نوزری، حسینعلی (۱۳۷۹)، **پست مدرنیته و پست مدرنیسم**، تعاریف: نظریه‌ها و کاربردها، تهران، نقش جهان.
- ۲۲- نوزری، حسینعلی (۱۳۷۹)، **نگاهی به زندگی و آثار ژان-فرانسوا لیوتار**، از کتاب **پست مدرنیته و پست مدرنیسم**، تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران، نقش جهان.
- ۲۳- نوزری، حسینعلی (۱۳۸۰)، **مقدمه**، از کتاب **وضعیت پست مدرن**، ت. حسینعلی نوزری، تهران، نشر نی.
- ۲۴- نوزری، حسینعلی (۱۳۸۰)، **مدرنیته و مدرنیسم**، تهران، انتشارات نقش جهان.
- ۲۵- نیک رنجر و مارک هافمن (۱۳۷۹)، **پست مدرنیسم و روابط بین‌الملل**، ترجمه فرهنگ اندیشه، از کتاب **منطق فرهنگ سرمایه‌داری متاخر**، تهران، هرمس.
- ۲۷- نش، کیت (۱۳۸۴)، **جامعه‌شناسی سیاسی معاصر (جهانی شدن، سیاست، قدرت)**، ترجمه‌ی محدثقی دلفروز، تهران انتشارات کویر، چاپ سوم.
- ۲۸- هولاب، رابرت (۱۳۷۵)، **پورگن هابرماس: نقد در حوزه‌ی عمومی**، ترجمه‌ی دکتر حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

ب: خارجی:

- 1 - Carroll, D. (1989), **Foucault, Lyotard, Derrida**, Methuen.
- 2- Fairfield, P. (2004), **Habermas, lyotard and politics discourse**. www.Mises.com.
- 3- Haber, H. F. (1994), **Beyond postmodern politics, lyotard, Rorty Foucault** Routledge.
- 4- Heller, A. F. (1988), **The Postmodern Political Condition**, Polity press.
- 5- Jencks, C. (1998), **The Language of Postmodern Architecture**. www.Amazon.com
- 6_ Klaes, M. (2005), **Postmodern**, www.Dictionaryofeconomics.com.
- 7- Koopman, C. (1999), **The Authority dconsensus: Richard Rorty's Liberalism**, Routledge.
- 8- LYOTARD, J-F. (1988) **The Diffrend**, Trans. Georges vanden Abbeele, Minneapolis, University of Minnesota.
- 9- Malpass, S. (2003), **Jean-Francois Lyotard**, Routledge.
- 10- Peters, M. (1997), **Lyotard, education and the problem of capitalism in the postmodern condition**, Chicago.
- 11- Readings, B. (1991), **Introducing Lyotard, Art and Politics** Routledge.
- 12- Rojek, Ch and Turner, B. (1998), **The Politics of J-F Lyotard, Justic and Political Theory**, Routledge.
- 13- SILVERMAN, H. (2002), **Lyotard, Philosophy, Politics and the sublim**, Routledge.
- 14- Sim, S. (1996), **Jean-Francois Lyotard**, Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf.
- 15- Steurman, E. (2000), **The Bounds of Reason Habermas, Lyotard and Melanie Klein on Rationality**, Routledge.
- 16- Vandenbeelee, B. (2003), **Lyotard, Intercultural communicational and the quest the real people**, Routledge.
- 17- Vanhoozer, K. (2003), **Theology and the condition of postmodernity** www.combridge.com
- 18- Weber, A. (1999), **Lyotard, S combative theory of Discourse** Routledge.
- 19- Williams, J. (2000), **Lyotard & the Political**, Routledge.
- 20- Williams, J., Johannes and Beck, (2004), **postmodernity or The second Modernity**. www.polity.co.uk.