

راهکاری در حل منازعه «لیوتار و هابرماس»
در مورد «زبان و اجماع عمومی»

هادی آجیلی*
(نویسنده مسئول)
محسن سلگی**

چکیده

ژان فرانسوا لیوتار، متأثر از لودویگ ویتگنشتاین و نظریه بازی‌های زبانی قائل به اصالت «تکثر و تفاوت» می‌شود. اما یورگن هابرماس به دنبال «اجماع عمومی» و سیطره کلیتی اندام‌وار بر جامعه است؛ هدفی که از نگاه ساختارگرایانه سوسوری به زبان توشه‌گیری می‌کند. این مقاله کوشیده است تا با نقد نگاه رادیکال لیوتار و نیز تفسیر وی از بازی‌های زبانی و سپس نقد هابرماس، با تعدیلاتی در نظریات این دو فیلسوف، به دیدگاهی بینابین میان آن دو برسد. در این رهگذر، بهره‌گیری از میانجی‌شان‌تال موفه، نظریه پیکارگرایی اجماعی، چالرز تیلور، ایده چندفرهنگ‌گرایی، به عنوان دو فیلسوف متأثر از ویتگنشتاین، مسبب تحقق آشتی‌آفرینی این مقاله میان دو دیدگاه لیوتار و هابرماس شده است. سؤال اصلی این است که چه نسبتی میان تلقی ویتگنشتاینی از زبان و تلقی ضدویتگنشتاینی از زبان و اجماع عمومی وجود دارد؟ فرضیه (مدعا) اصلی می‌گوید که این نسبت، ملازمه نیست.

واژگان کلیدی: اجماع، چندفرهنگ‌گرایی، پیکارگرایی اجماعی، کثرت

*. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی. hadiajili@yahoo.com.

** دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی. soroushenoo@yahoo.com.

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲]

مقدمه

در جامعه ما، اجماع خصوصاً میان نخبگان، ابزاری به‌عنوان پیش‌نیاز توسعه، یک الزام راهبردی محسوب می‌شود و همواره یکی از دغدغه‌های میان صاحب‌نظران توسعه است. جامعه ایران، متکثر و شامل قومیت‌ها و مذاهب مختلف است. در میان مذاهب، شیعه و سپس تسنن، بیشترین پیروان را دارند. شواهد بارز حاکی از آن است که ترکیب جمعیتی در حال تغییر بوده و اهل سنت در آینده‌ای نه‌چندان دور تبدیل به جمعیتی بسیار قابل توجه‌تر خواهند شد؛ در آن زمان که بسی بیش از امروز، اجماع، به‌عنوان یک مسئله و قبل از آن لزوم گفت و گو میان مذاهب و قومیت‌ها شدت خواهد گرفت و در نهایت، «چندفرهنگ‌گرایی» را به منزله یک الزام پیش خواهد کشید.

توجه این مسئله عینی و نیز لزوم گفت‌وگو در همه عرصه‌ها، این مقاله به نگارش در آمده است. ابضاح دغدغه گفت‌وگو این که بسیاری با ابتدا و تفسیر یک‌سویه از بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، نامکانی گفت‌وگو، نامکانی اجماع یا وفاق و سپس نه تنها اصالت تفاوت (نویسندگان وزن اصالت تفاوت را به همان اندازه اصالت تشابه می‌داند) که اصالت تخصص و تقابل را در سپهر سیاسی پیش می‌کنند؛ لیوتار و موفه از آن جمله‌اند که این چنین می‌اندیشند.^۱

نویسندگان در طول نگارش با بهره‌بردن از نظریه «پیکارگرایی اجماعی» موفه و مترتب‌ساختن تعدیلاتی بر آن، سپس به میان کشیدن تفسیر تیلور (که به اجماعی غیرگفت‌گویی و غیرعینی میان انسان‌ها باور دارند) و نیز از رهگذر تفسیری جدید بر نظریه بازی‌های زبانی و «شباهت خانوادگی» که ویتگنشتاین متأخر بیان می‌کند، به نظریه‌ای چندجانبه، کامل‌تر و ترکیبی در باب اجماع^۲ رسیده‌اند. این ترکیب با ابتکاراتی نیز همراه بوده و تنها در پی گلچین کردن گوشه‌هایی از هر کدام از نظریات نبوده است.

خللی که در نظریه‌های موافق و مخالف وفاق عمومی و اصالت سازش یا در مقابل، اصالت تخصص دیده می‌شود، نگاه تک‌بعدی مبنی بر عقلانی‌دانستن اجماع است. لیوتار از آن حیث که با عقل برساننده و فوقانی مخالف است، به ستیز با نظریه اجماع هابرماس برمی‌خیزد.

ضعف اساسی پروژه هابرماس، عقلانی کردن یا در پی این امر به گونه‌ای افراطی بودن است. ضعف لیوتار در عاطفی دیدن و زاییده میل دانستن بیش از حد هر رفتار و پندار انسانی می‌باشد. به‌همین منوال، لیوتار، وفاق را امری عقلانی می‌داند و درست از همین رو با آن می‌ستیزد.

شانتال موفه نیز وفاق را امری عقلانی می‌داند و همچون اشمیت، وفاق و اجماع را ناممکن و نتیجه عقل محوری آن (وفاق عمومی) را نادیده‌انگاشتن امر سیاسی می‌داند (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۳، ۱۵ و ۲۳)، چراکه به نظر وی همچون اشمیت، اصالت در امر سیاسی با تخصص است. او بر همین مبنا «پیکارگرایی اجماعی» را طرح می‌کند. این عنوان فریب‌دهنده است و متصف شدن به صفت «اجماعی» در ترکیب مزبور، خواننده را گمراه می‌سازد. در ادامه خواهیم دید که این سنتز موفه، برخلاف اشمیت به هم‌نشینی

دموکراسی و تخصص قائل است، اما در نهایت، اصالت را نه حتی به تفاوت، که به نوعی تخصص، منتها غیرخسونت‌آمیز می‌دهد و در نهایت به اصالت عدم وفاق‌پذیری در سیاست و اجتماع می‌رسد. این نگاه وی برخلاف تصور خود موفه، می‌تواند منشاء و توجیه‌کننده خسونت باشد. جدای از این منظر، چارلز تیلور با ابتناء به بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، به نوعی جماعت‌گرایی و چندفرهنگ‌گرایی می‌رسد و گونه‌ای اجماع عمومی غیرعینی و غیرگفتگویی را طرح می‌کند که راهگشایتر از پیکارگرایی اجماعی موفه و ممکن‌تر از اجماع عمومی هابرماس است؛ اما نظریه وی نیز نمی‌تواند مشکل عدم وفاق را چندان حل کند و از مسئولیت می‌گریزد. نگاه وی، به علاوه، وفاق را صرفاً امری عقلانی پنداشته و از درک وجوه عاطفی آن ناکام می‌ماند. با این حال، با کمی تسامح و با توجه به نگاهی الهیاتی و غیرعقلانی که در آخر به وفاق دارد، مؤلف توانسته نوعی عاطفی‌بودن را به نظریه وی نسبت دهد. اما این مدعایی است که ممکن است در گفتگو با تیلور، با مخالفت وی مواجه شود و ممکن است در عین حال اظهار بردار که نظم «برین و بهین» (که در ادامه توضیح داده خواهد شد) مورد نظر وی، شاید صرفاً از حیث دیده‌شدن توسط خدا، عاطفی است، اما از حیث وجود، در عین غیرعینی‌بودن، مسئله‌ای عقلانی و غیر عاطفی است.

در این میان، تنها هابرماس بستری مناسب برای خروج انسان از انزوا را مهیا می‌کند و به وی مسئولیت گفتگو و شهادت مباحثه می‌بخشد تا اختلافات به جای مکتوم‌شدن و در نتیجه تبدیل‌شدن به یک پتانسیل خسونت‌آفرینی، از طریق مباحثه، حل‌وفصل شوند. نگاه هابرماس از این حیث ستودنی است، اما وی نیز قادر به دیدن بعد عاطفی گفتگو و وفاق نیست و نگاهی از بالا و یادآور سلطنت عقل روشنگری به امر عمومی اجماع عمومی می‌افکند، نگاهی که به خودی خود حذفی و شاید به تعبیر لیوتار حتی مستلزم خسونت نیز باشد. به هر حال، این نگاه، در همان ابتدای کار، جامعه را به دو دسته عاقلان و ناعاقلان تقسیم می‌کند و علاوه بر دیوانگان، بسیاری دیگر از جمله آنان را که به ارزش‌های عقلانی و نیز مدرنیته اعتقادی ندارند، بیرون از اطاق گفتگو و وفاق قرار می‌دهد. وی حتی در نگاه تعدیل‌شده خویش می‌کوشد بیان کند که ما روشنفکران، دین‌داران را بیرون از سپهر عمومی قرار دادیم و آنان در را شکستند و وارد شدند. در این نگاه پاساسکولار، وی همچون پیتز برگر و دیگران، به رجعت دین به سیاست اعتراف می‌کند. و ناچار آن‌را می‌پذیرد، اما این پذیرش بیشتر از سر و اجبار است و یا بر مبنای نگاهی آزادی‌اندیشانه که هابرماس منادی آن است.

هابرماس در مناظره خود با لیوتار، تا حدی در اشتباه و تا حدی برحق است. این نوشتار نشان خواهد داد که چه انتقاداتی از ناحیه لیوتار بر هابرماس به‌جا است و کدام‌ها وارد نیستند. وی در نهایت به هابرماس نزدیک می‌شود؛ بدین صورت که وفاق را به عنوان اصل غایی نمی‌پذیرد، اما در عین این نگاه و قائل‌شدن به اصالت تفاوت، از نوعی اجماع گفتگویی دفاع می‌کند؛ اما این وفاق، هرگز از سنخ اجماع عمومی مدنظر هابرماس نیست. ضمن آن که خواهیم دید تنها راه وفاق را گفتگو نمی‌داند و حتی گفتگو را صرفاً امری کلامی، واجد آوا و خصلت شنیداری یا حتی دیداری تلقی نمی‌کند.

نگاه این مقاله جمع میان فائل شدن به وفاق، غیرعمومی، جماعتی به تأسی از جماعت‌گرایی تیلور شد، گفتگویی و نیز غیرگفتگویی بودن هم‌زمان وفاق، ترکیبی دیدن وفاق به معنای عقلانی و نیز عاطفی دانستن آن است.

با احاله به دغدغه وفاق به مثابه کانونی‌ترین دغدغه این نوشته، نشان خواهیم داد که نظریه هابرماس و لیوتار هر دو مستعد خشونت غیردموکراتیک است: هابرماس از طریق حذف تفاوت، به صورت ناخودآگاه و لیوتار به سبب نامکانی‌ای که برای اجماع و هرگونه توافق قائل می‌شود. این مقاله تلاش دارد تا با ایده «اجماع تکثری» زهر خشونت را از دو نظریه مزبور بگیرد. افزون بر مشکله نظری در نظریه دو فیلسوف فوق‌الذکر، موفه و تیلور نیز دچار نارسایی‌هایی در حل مسئله وفاق هستند که مؤلفان جد خویش را بر رفع آن نهاده‌اند تا از این طریق، اعتلایی در نظریه‌های چهار متفکر محوری این مقال صورت گیرد و در نهایت به فرجامی وفاق‌آفرین میان لیوتار و هابرماس از یک‌سو و نظریه‌ای نوآور در باب وفاق دست یابد.

این مقاله، با نقد نگاه لیوتار به بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و بازاندیشی و بازخوانی این نظریه، نشان داده است که هرگز تلازمی میان این نظریه و اصالت تخصص و نیز نامکانی اجماع (نه از نوع هابرماسی و یا عمومی آن) وجود ندارد. گزاره ذکر شده، به مثابه مدعای اصلی در پی این، پرسش اصلی خود را مبنی بر آن که آیا تلازمی میان برداشت ویتگنشتاینی از زبان و مخالفت با اجماع وجود دارد، مورد سنجش قرار می‌دهد.

سازمان پژوهش، ابتدا تأثرات ویتگنشتاینی لیوتار در نظریه بازی‌های زبانی را بحث کرده است و سپس در برابر این تأثرات، نگاه هابرماس به زبان را پیش رو نهاده است تا دلایل بنیادین تقابل آن دو به آشکارگی برسد. پس از این، مقاله پیش رو تقابل بنیانی هابرماس با نونیچه‌ای‌ها را به بحث گذاشته است. چراکه لیوتار از چهره‌های آشکار شاخه نونیچه‌ای‌ها است. با این تمهید، سپس به تقابل اصلی لیوتار و هابرماس؛ یعنی مبحث اجماع یا وفاق عمومی پرداخته‌ایم. در ادامه، رسالت اصلی مقاله در توشه‌گیری از موفه، تیلور و نیز نقد بر هابرماس و لیوتار برای رسیدن به دیدگاهی بینابین و کم‌نقص‌تر تعقیب شده است.

۲. نگاه هابرماس به زبان

نگاه هابرماس، که سوسوری و ساختارگرایانه به زبان است،^۳ به روشنی در تخالف با نگاه ضدساختاری و ویتگنشتاینی (متأخر) لیوتار می‌باشد. بر اساس نگاه ساختاری و سوسوری به زبان و نیز گفتار و کردار، که هابرماس در سودای اجماع و لیوتار سودای ابداع، تفاوت و تفرد در سر دارد. اگرچه هابرماس در جدال ساختار-کارگزار سمت کارگزار را می‌گیرد، اما به هر طریق او یک ساختارگراست، که اولویت را به کارگزار می‌دهد، زیرا اساس را بر گفتار و گفت و گوی بینادهنی و بیناتاملی می‌نهد.^۴

شاهدی دیگر که می‌توان بر تفکر هماهنگ‌کننده و کل‌گرای هابرماس آورد، حضور «آرمانشهرگرایی» در تفکر اوست. در حقیقت خصلت عمومی و جوهر آرمانشهرها این است که در اندیشه هماهنگی و هم‌شکل کردن هستند تا از این رهگذر نظم در جامعه مستقر شود. آرمان نظم و هماهنگی یا رفع ستیز و اختلاف اساس شکل‌گیری همه آرمان‌شهرها است^۵ (Marin, 1984: 16). یکی از مهم‌ترین انتقاداتی که بر آرمانشهر گرفته شده است، همین سودای اجماع و به زعم منتقدین افسانه اجماع و هماهنگی است.

چنانکه می‌دانیم، لیوتار یک نونیچه‌ای است. توجه به این نکته لازم که هابرماس نه تنها با لیوتار که در اساس با پست‌مدرن‌ها، خصوصا شاخه نونیچه‌ای آن سر ستیز دارد. تقابل هابرماس با نونیچه‌ای‌ها را می‌توان بر اساس مفهوم «حق» دانست که در نظریه عقلانیت ارتباطی موجود است. با آن‌که عده‌ای هابرماس را به دلیل ماهیت رویه‌ای نظریه گفتمان عملی وی مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهند، اما برخلاف این موضع، نظریه گفتمان عملی هابرماس یک نظریه حقوق طبیعی است. پروژه هابرماس را می‌توان پروراندن نظریه‌ای عقل‌پسند درباره عقلانیت ذاتی محسوب کرد. از نظر وی، این عقلانیت به مثابه پروژه روشنگری، همان هدف غایی مدرنیته است. روی این ملحوظ، مدرنیته برای وی یک پروژه «اتمام» است که غایت آن از عقلانیت صوری درمی‌گذرد که از نظر وی وبر شارح اصلی آن است و به سمت عقلانیت ذاتی رهسپار است. تکیه او برای توجیه این نظریه، توشه‌گیری از فلسفه زبان قرن بیستم است؛ این اصل که زبان، و نه آگاهی، فصل‌میز انسان است. در واقع، نظریه کنش ارتباطی او می‌کوشد تا نظریه مدرنیته را بر مبنای فلسفه زبان هابرماس بنا سازد (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۶۱).

برخلاف واقع‌گرایی تجربی ویتگنشتاین متقدم که برای او زبان به منزله «آینه طبیعت» است، از منظر هابرماس، دال‌ها در جهان بیرونی به مصداق‌ها متصل نیستند. در عوض، در تفاهمی که در یک ارتباط بین طرفین گفت و گو تولید می‌شود؛ از طریق پیوندی قراردادی و قاعده‌مند، اتصال میان دال و مدلول – پیوند دال‌ها و مصداق بیرونی – تحقق می‌یابد. تنها اختلاف نظر هابرماس با سوسور این است که «قواعد» جای بازی تفاوت‌های میان عناصر را می‌گیرند و کانون توجه بیشتر بر گفتار است تا بر زبان (همان: ۱۵۰ و ۱۴۹). حتی در این‌جا نیز هابرماس از تفاوت می‌گریزد.

می‌خواهیم این را نشان دهیم که هابرماس هرچند تلاش می‌کند از باز نمودگرایی در زبان و انعکاسی بودن آن بگریزد، اما از آن‌جایی که قائل به عقلانیت استعلایی، فراز گونه یا دست‌کم شبه‌استعلایی و نیز حقوق طبیعی یا ذاتی است، به تصور بسته‌ای از زبان می‌رسد و این ایده که حتما می‌توان از طریق گفتار دیگران را متقاعد ساخت و همراه کرد و به عبارتی بهتر که لیوتار به همین دلیل نیز از هابرماس انتقاد می‌کند، همه را به هم‌شکلی فرابخواند. این امر در نظر لیوتار، ضد تفاوت، فردیت، خلاقیت و نیز توتالیتاریستی است.

هابرماس برای این‌که از حصار زبان بگریزد، بر گفتار تأکید دارد. در حالی که به طریق گفتار هرگز از زبان نمی‌تواند فراتر برود و هر ابداع زبانی در چارچوبی از زبان پیشینی، حروف و آوای متعین صورت می‌پذیرد.

نگاه هابرماس به زبان، قاعده‌بنیان است. او در نظریه کنش گفتاری خود، بر هنجارها، قواعد گفت و گو، وفاق و اقناع تأکید می‌کند. این تأکید هابرماس، مورد مخالفت تام لیوتار قرار می‌گیرد. لیوتار به طرز بنیادی (همچون فوکو و دولوز) با هرگونه قانون‌مندی از جمله قانون‌مندی زبان مخالفت می‌کند. از این‌رو، در نگاه خود، کاملاً تابع ویتگنشتاین متأخر است. چراکه ویتگنشتاین متأخر زبان را غیرقانون‌مند می‌داند و سودای صوری کردن زبان و شکل‌دادن به آن را ناممکن می‌داند.

در مقابل، هابرماس با ویتگنشتاین متقدم و با ویتگنشتاین متأخر نسبتی ندارد. همچنان‌که گفته شد نظریه آینه طبیعت ویتگنشتاین متقدم را برای زبان قبول ندارد. افزون بر این، نظریه ویتگنشتاین متأخر (نظریه کاربردی معنا) که اساس آن تأکید بر نیازهای انسان (که ممکن است بسیار مقطعی هم باشد) و رفتار آنهاست تا بر عقل و حتی گفتار آنها را نیز نمی‌پذیرد، بلکه او به دنبال عقلانیتی فراگونه و نیز کنش گفتاری مبتنی بر حقوق طبیعی و لاجرم ثابت است. با این اوصاف، حقوق رویه‌های هابرماس برخلاف نام ظاهری خود، ذات‌گرایانه است و از این حیث، در برابر تلقی نسبی‌گرایانه^۷ ویتگنشتاین از زبان قرار می‌گیرد. تلقی هابرماس آن‌گونه است که گویی گفتار و مباحثه، حتی می‌تواند ماهیت زبان (و نه تنها جهان) را برسازد، در حالی که در نگاه ویتگنشتاین لیوتار، این امیال و موقعیت‌های فردی هستند که ماهیت زبان و جهان را تعریف می‌کنند و از همین رو است که ماهیت زبان و جهان کاملاً ناپایدار است؛ دقیقاً همان‌گونه که ویتگنشتاین متأخر درباره زبان می‌اندیشید.

نگاه قاعده‌مند هابرماس به زبان در برابر نگاه لیوتار قرار می‌گیرد. لیوتار به‌درستی می‌گوید که هابرماس در پی قاعده‌مند کردن بازی‌های زبانی است (لش، ۱۳۸۲: ۱۵۹). نقد کوبنده‌ای که لیوتار بر هابرماس وارد ساخت و هابرماس هرگز نتوانسته پاسخ قانع‌کننده‌ای بدان بدهد، این است که به نظر لیوتار، هابرماس تنوع و ناهمگونی زبان را تخریب و قربانی شفافیت و ساختن جامعه‌ای سرپا شفاف و وفاقی می‌کند. نقد دیگر و قوی‌تر لیوتار این است که حمایت هابرماس از شفافیت (که حامی این‌همانی دال و مدلول است) نهایتاً پشتوانه‌ای برای استراتژی‌های فرهنگی واقع‌گرایانه و کلیت‌ساز قدرت سیاسی معاصر است (همان: ۱۶۰).

۳. تقابل لیوتار و هابرماس در باب زبان

لیوتار هیچ ملاحظه‌ای برای بحث تند با هابرماس در ادعایش برای مشروعیت حاصل از «وفاق محصول بحث» ندارد. به نوشته لیوتار، هابرماس «ناهمگونی و تنوع بازی‌های زبان را تخریب می‌کند»، و تفاوت را که سرچشمه ابداعات و خلاقیت است از صحنه خارج می‌کند (همان: ۱۴۱).

از نظر لیوتار، بازی‌های زبانی علم با بازی‌های زبانی جامعه متفاوت است و تنوع ناهم‌شکل آن چه در جامعه بیان می‌شود، تفاوت بارزی با مدل ساده‌تر جمله‌های خبری و فراتجویزی علم دارد (همان: ۱۴۲). در واقع میان این دو ساحت شباهت خانوادگی برای گفت و گو وجود ندارد و نمی‌توان همچون هابرماس متوقع بود که در صحنه جامعه گفت و گوی علمی درگیرد و منجر به اجماع گردد.

۴. امکان میانجی‌گری «شان‌تال موفه» در منازعهٔ زبانی

شان‌تال موفه اظهار می‌دارد که جامعه‌شناسان ادعا می‌کنند وارد «مدرنیتهٔ دوم یا ثانوی» شده‌ایم که در آن افراد رها شده از پیوندهای جمعی، اینک می‌توانند وقت خود را صرف سبک‌های زندگی متنوعی بکنند که از دل‌بستگی‌های منسوخ رسته‌اند؛ «جهان گذار» بر کمونیسم چیره شده است و با تضعیف هویت‌های جمعی، اکنون جهان «بدون دشمن» ممکن شده است. منازعات متعصبانه به تاریخ پیوسته و اکنون از طریق گفت و گو می‌توان به اجماع دست یافت. ما به برکت جهانی‌شدن و عام و جهان‌شمولی‌شدن دموکراسی لیبرال می‌توانیم منتظر آیندهٔ جهان‌میهنی باشیم که صلح و بهروزی به ارمغان خواهد آورد و تمدن بشر را در سراسر جهان متحقق خواهد کرد (موفه، ۱۳۹۱: ۹). موفه در «دربارۀ امر سیاسی» بر آن می‌شود که برداشت پساسیاسی^۹ مزبور را به چالش بکشد. هدف اصلی نقد وی آن دسته از افراد در اردوگاه مترقی هستند که این نگرش خوش‌بینانه از جهانی‌شدن را به آغوش کشیده‌اند و به وکیل مدافعان دموکراسی مبتنی بر اجماع تبدیل شده‌اند. وی معتقد است مفاهیمی مانند دموکراسی غیرحزبی، دموکراسی جهان‌میهنی، حکمرانی خوب، جامعهٔ مدنی جهانی و حتی دموکراسی گفتگویی همه به برداشت ضدسیاسی پناه برده‌اند که نمی‌خواهند به بعد خصمانهٔ سیاست به عنوان جزء سازندهٔ امر سیاسی اذعان کنند. هدف آن‌ها را ایجاد جهانی «فراسوی چپ و راست»، «فراسوی هژمونی»، «فراسوی حاکمیت» و «فراسوی آنتاگونیسم» معرفی می‌دارد. این مسئله را حاکی از فقدان درک از پویایی‌های ساخت هویت‌های سیاسی می‌داند و آن را عامل تخاصم و آنتاگونیسم (از طریق حذف تفاوت) معرفی می‌کند. او می‌گوید:

«به باور من این تصور که می‌توان سیاست را بر حسب مفاهیمی مانند اجماع و آشتی تعریف کرد، نه تنها به لحاظ نظری اشتباه است بلکه از حیث سیاسی خطرناک می‌باشد. اشتیاق به جهانی که به تمایز «ما/آن‌ها» پیروز شده باشد، مبتنی بر مقدمات و مفروضات معیوبی است؛ و کسانی که چنین بینشی دارند، به ناگزیر واقعیت سیاست دموکراتیک را نادیده می‌گیرند.» (همان: ۱۰).

موفه پیشنهاد می‌دهد به جای سودای واهی اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول، بدین معنا که نهادهایی را طراحی کنیم که میان همه منافع و ارزش‌های متعارض آشتی ایجاد کنند، حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و آگونیسمی^{۱۰} را ایجاد کنند تا در آن انواع پروژه‌های سیاسی هرمنوتیک مختلف بتوانند با هم پیکار کنند (همان: ۱۱). این سخن بدان معناست که شاید حتی وجود نهادهای حل منازعه لازم باشد، اما مهم‌تر از این، فضای عمومی و جامعهٔ مدنی است که نقشی حیاتی‌تر در تبدیل آنتاگونیسم به محیط آگونیسم بازی خواهد کرد.

راه حل آشتی‌دادن یا دست‌کم تلفیق اندیشهٔ هابرماس و لیوتار مشابه همین پیشنهاد موفه برای ایجاد حوزه‌های پیکارگرایانه (که به پیکار مشروعیت و سامان بدهد و آن را به صورت یک حق نشان دهد) است؛ بدین معنا که بر سر پذیرفتن اصل تفاوت و تکثر (که البته هابرماس هم قبول دارد) اجماع کنیم و

علاوه بر این تفاوت و تکرار، تشبث و تعارض را هم صورت مشروعیت ببخشیم و به جای رفع آن و نادیده انگاشتن یا به تعبیر دقیق‌تر حذف آن، در پی دمکراتیک کردن آن باشیم. اول تخصم انکار نکنیم و واقف باشیم که هرگز تخصم ریشه کن نمی‌شود و دوم اینکه حذف تخصم منجر به حذف دیگری خواهد شد و عملاً نقض غرض است؛ یعنی خود زمینه‌ساز خشونت می‌شود.

سنتر پیشنهادی این مقاله، همانا «تأیید نفی» و «تأیید تأیید» به جای «نفی نفی» است. نیچه منبع ملهم ما برای این مواجهه است. او منتقد دیالکتیک هگلی بود. در اندیشه وی، اگر عنصر تأملی در نزد هگل تضاد و تناقض است، در وهله اول به سبب تصویر کاذب و وارونه‌ای است که هگل از تفاوت ارائه می‌کند؛ بدین ترتیب دیالکتیک در هگل تصویر معکوس تفاوت است. زیرا دیالکتیک به جای تأیید تفاوت دیگری^{۱۱}، کار نفی نفی را انجام می‌دهد (محمدزاده و سلگی، ۱۳۹۲: ۱۳۹۱: ۳۱۱).

ضمن این که می‌توانیم از بحث شباهت خانوادگی ویتگنشتاین، چیزی مابین افتراق لیوتاری و اجماع هابرماسی به وجود آوریم و این حتی برخلاف موفه است، چرا که شباهت خانوادگی را نیز دلیلی برای سازش‌ناپذیری و تخصم می‌انگارد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۷).

بار دیگر به مثال بازی‌ها باز می‌گردیم. مشاهده کردیم که میان بازی‌ها هر چه اشتراک کمتر می‌شود، امکان و نیز ضرورت گفت و گو پایین می‌آید، اما این امر به معنای به صفر رسیدن و ناممکنی هر نوع گفتگویی میان بازی‌ها نیست. به هر حال همه بازی‌ها، بازی هستند، نیازمند توانایی جسمی و قوی شدن اعضای خاص از بدن هستند. همه به تمرکز و اراده و روحیه قوی نیاز دارند و در پی ایجاد تندرستی و سلامت هستند. اندیشه سیاسی و گروه‌های سیاسی و دینی نیز علی‌الغالب در پی اداره جامعه به شیوه‌ای بهتر و یا دست کم بهروزی (و نه لزوماً رستگاری و یا حتی رفاه و خوشبختی) انسان هستند. همه این اشتراکات، می‌تواند دایره شباهت خانوادگی را وسیع‌تر سازد و مقصود سیاسی دیگری را از نظریه ویتگنشتاین (که خود درباره آن سکوت کرده است) استنباط و استخراج کند. می‌توان به راحتی تصور کرد که میان یک جماعت یا گروه ورزشی و افرادی که صرفاً فعالیت اجتماعی‌اشان محدود به ورزش است و جماعت یا گروهی دینی که صرفاً در پی تحقق منویات دینی هستند نیز انتظار گفت و گو داشت. این گفت و گو، لزوماً بر سر اشتراکات و نقاط تفاوت نیست. بلکه فارغ از این‌ها می‌تواند بر سر یک همکاری و تعامل باشد. گروه دینی، ورزش را از گروه ورزشی و گروه ورزشی، آموزه‌های آن جماعت را بیاموزد بدون این که دو طرف تفاوت‌های خود و دیگری را حذف کنند و یا از آن صرف‌نظر کنند.

نگاه ژنتیک و ذات‌گرایانه و رسوب‌یافته به قیدخانودگی در شباهت خانوادگی مطروحه توسط ویتگنشتاین، نادرست و برداشتی ذات‌گرایانه و مطلق است. به نظر نمی‌رسد ویتگنشتاین مقصودی فراتر از «فرم» از لفظ خانوادگی داشته باشد و در واقع، متناظر و معادلی است که وی برای فرم‌های زندگی می‌آورد. فرم‌های زندگی که بی‌تردید شباهت جدی در عین تفاوت‌های جدی با هم دارند و نیز این که به نظر می‌رسد امثال لیوتار برداشتی از فرم زندگی دارند که به سبک زندگی که بسیار جزئی‌تر و خانواده‌ای‌تر است شبیه باشد. فرم زندگی برخلاف سبک زندگی که مثلاً مختصات طبقه‌ای خاص است، اشاره به ساحتی دارد که می‌تواند چند طبقه را شامل شود که با هم در تعامل و همزیستی هستند. مثلاً

کارفرمایان و کارگرانی که در یک محیط کار می‌کنند و یا اربابان و خدمتکارانی که در یک محیط و با یک امکانات زندگی می‌کنند. همه آن‌ها متأثر از فرم زندگی نسبتاً مشترکی هستند که سبک‌ها، احساسات و اندیشه آنان را خودبه‌خود به تعامل و گفت و گو وامی‌دارد. اینجا لازم است از مبحث بینامتنی^{۱۲} دریدا به‌عنوان متفکری ضدویتگنشتاینی نیز بهره ببرم و بدین طریق پاره‌های متصلب و مجمع‌الجزایری لیوتار را به هم وصل کنم. بر اساس ایده بینامتنی گفت و گو تداخل و تعامل متن‌ها با یکدیگر امری طبیعی و خودکار است که نمی‌توان مانع آن شد. بنابراین جهان خط‌کشی شده افقی لیوتار نیز مانند جهان خط‌کشی طبقاتی و سلسله‌مراتبی متصلب است، ولی از نوع بازگونه و تنها جهت آن عوض شده است.

۵. هویت، سلسله‌مراتب و نامکانی در جهان لیوتاری

موفه، شکل‌گیری یک هویت را مسلّزم عمل تمایز^{۱۳} می‌داند؛ تمایزی که به نظر او غالباً بر یک «سلسله‌مراتب» مبتنی است. برای مثال سلسله‌مراتب صورت و ماده، سیاه و سفید، زن و مرد و.^{۱۴} حال می‌خواهم از اذعان موفه به «سلسله‌مراتب» و وجود اجتناب‌ناپذیر آنان بهره ببرم و نیز این‌که تمایز، تخصیص را به صورت امری طبیعی (نه لزوماً بر حق و درست) می‌نماید که باید از سوی طرفین تخصیص مورد پذیرش و توشیح قرار گیرد. ابتدا پیش از نقد و تعدیلی که بر این ایده موفه دارم، باید با توشه‌گیری از مفهوم سلسله‌مراتب به‌عنوان الزامی برای شکل‌گیری هویت اشاره کنم و در برابر جهان، افقی و فاقد سلسله‌مراتب لیوتار از آن دفاع کنم. دشمنی لیوتار با سلسله‌مراتب و نظام عمودی، هویت و هویت‌یابی را نابود می‌کند.

موفه می‌خواهد که هویت‌ها با فرآیند شناسایی و تمایز شکل گیرد و این است که هیچ هویتی هرگز «تثبیت» نمی‌شود (موفه، ۱۳۹۱: ۲۰). از سویی لیوتار به‌گونه‌ای درباره «پاره‌ها» سخن می‌گوید که گویی بازی زبانی نیستند و تثبیت شده‌اند تا بتوان آن‌ها را به صورت صاف شده نگه داشت و هیچ‌کدام بر دیگری برتری نجویید. البته لیوتار با هر تثبیت روند نهادسازانه و اثباتی مخالف بود، اما در هر حال تناقض مزبور در اندیشه او وجود دارد و او هرگز خود نیز منکر تناقض نمی‌شد. بلکه تناقض را دوست‌داشتنی و اجتناب‌ناپذیر می‌دانست و از قضیه مشهور گودل مبنی بر این‌که نظامات صوری تناقض خود را می‌آفرینند دفاع می‌کرد (راش، ۱۳۷۹). البته انتقادی ممکن است بر تلقی من از سلسله‌مراتب به‌عنوان الزام هویت‌یابی وارد شود، به این‌صورت که منظور کسی مانند موفه از سلسله‌مراتب، افقی است و تمایز زن و مرد یا سیاه و سفید افقی است و همین افقی بودن برای شناسایی کافی است. قبل از پاسخ به این نقد باید بگویم که تیلور، دو تغییر را برمی‌شمرد که دل‌مشغولی به هویت و شناسایی را اجتناب‌ناپذیر ساخته است. نخستین تغییر را فروپاشی سلسله‌مراتب اجتماعی بر مبنای شرافت می‌داند؛ شرافت به معنای نظام کهنی که ارتباط تنگاتنگی با مفهوم نابرابری دارد و این‌که همه افراد جامعه از شرافت برخوردار نیستند (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۷). اما نکته در این‌جاست که تیلور در برابر شرافت که امری طبیعی و موروثی است، از

کرامت سخن می‌گوید؛ این کرامت هم امری موروثی است که از والدین همهٔ ابنا بشر به فرزندانشان به ارث گذاشته می‌شود. اما سؤال این که آیا در همان جامعهٔ اشرافی کهن، همهٔ اشراف از یک شرافت برخوردار بودند و میان آنها سلسله‌مراتب عمودی حاکم نبود؟ و نیز در جامعهٔ کنونی میان همه افراد ذاتا دارای کرامت، نه لزوماً از حیث کرامت، اما از حیث اصالت و احساس اصالت سلسله‌مراتب عمودی وجود ندارد؟ علاوه بر این نمی‌توان گفت شرافت از جامعهٔ کنونی رخت بر بسته است. این شرافت به واسطهٔ خون نیست، ولی به واسطهٔ طبقهٔ سیاسی و اقتصادی و حتی به واسطهٔ طبقات منزلتی کماکان وجود دارد. از این رو، موفه و تیلور با توجه به ویتگنشتاینی بودن نمی‌توانند وجود جامعهٔ سلسله‌مراتبی و عمودی را به درستی دریابند و به آن اذعان کنند. به نظر می‌رسد مقصود موفه از سلسله‌مراتب، جهت افقی آن باشد. تیلور نیز با وجود مطرح کردن بعد عمودی هر جماعت (در ادامه شرح خواهیم داد) که بعد به شدت الزام‌آور آن است، اما از درک دقیق و واقع‌بینانهٔ سلسله‌مراتب عاجز است؛ بعدی که از آن سو کسی مانند اشمیت نیز به سبب نگاه کاملاً عمودی، آن را بزرگ‌تر از واقعیتش دید و نتوانست بعد افقی یا مفهوم سلسله‌مراتب افقی را درک کند.

موفه می‌تواند راه حل‌هایی برای منازعهٔ میان لیونار و هابرماس به ما ارائه کند، اما هرگز به خودی خود قادر به این امر نیست، بلکه باید چنان که دیدیم تعدیلات و انتقاداتی بر خود او وارد ساخت و سپس نظریه‌اش را برای حل منازعهٔ مزبور به کار بست.

یکی از انتقادات وارد بسر موفه این است که کانال‌هایی که باید برای تبدیل خصومت به پیکار و رقابت شکل بگیرند، نیازمند نوعی اجماع و تعلیق کردن تخاصم در عین چشم‌نبوشیدن از پیکار است. اگر بخواهیم به بازی‌های زبانی و میدان زبانی ویتگنشتاین بازگشتی دوباره کنیم، دو طرف بازی (اگرچه تک‌تک افراد آن قواعد را به شیوهٔ خود اجرا می‌کنند) می‌بایستی به قواعد بازی احترام بگذارند و با وجود مخالفت‌هایی که احیاناً با برخی قواعد دارند و نیز خصومت‌هایی با حریف، بر مبنای همان قواعد عمل کنند. در همین مثال، رابطه‌ای آشتی‌ساز و اجماع‌آفرین میان فردگرایی و گروه‌گرایی مورد نظر موفه دیده می‌شود؛ گروه‌گرایی که او در برابر فردگرایی لیبرالی از آن دفاع می‌کند و به آن می‌شود که لیبرالیسم هویت‌های جمعی را نادیده می‌گیرد؛ به این معنا فرد در میدان بازی هم آزادی عمل دارد که قواعد را به شیوه و سبک خود اجرا کند و هم به قواعد پذیرفته شدهٔ جمعی مقید است که هویت جمعی را می‌سازد. این‌جا می‌توان به هم‌وندی هویت فردی و جمعی رسید؛ البته این هم‌وندی مطلق نیست و تعارض میان خواست‌های فردی و جمعی افراد امری بدیهی و انکارناپذیر است.

به پرسش اصلی از موفه بازمی‌گردیم که بالاخره چه کسی باید به‌جای اجماع برقرار کردن میان تعارض‌ها، زمینه‌ساز «رویارویی دمکراتیک» (تعبیر خودموفه) شود؟ اگر کسی یا گروهی عامل این است، آیا نباید موافقت دیگران با روش خود را دست‌کم تاحدی و به‌گونه‌ای اکثریتی جلب کند؟ دیگر این که آیا می‌توان هر تخصصی را مشروع دانست؟ و آیا بالاخره دولت نباید تخصص‌هایی را که با نهاد امنیت بشر و جامعه ناسازگار است، تحدید یا خنثی سازد؟

این سخن رورتنی (فیلسوف ویتگنشتاینی) است که هویت‌های جمعی همواره مستلزم تمایز میان ما/آن‌ها است، اما این تمایز لزوماً و دائماً (آن‌گونه که کسانی چون لیوتار و موفه) می‌اندیشند، نیست. لیوتار تفاوت را اصل می‌داند و این که اجماع هابرماسی، تفاوت را از میان می‌برد. حال آن‌که هابرماس به جامعه‌تکثریافته اذعان دارد و به‌هیچ‌روی در پی مستحیل شدن فردانیت نیست؛ بلکه می‌خواهد رهایی را برای فرد متحقق شود و همزمان فرد با رویکرد نقادانه وارد عرصه‌های عمومی شود و ضمن داشتن روحیه انتقادی دست به وفاق (موقت) بزند. این وفاق، بی‌تردید مشروط نیز باید باشد و هیچ فردی نباید بدون داشتن شرط (if)، آن‌گاهی (then) را بپذیرد.^{۱۵}

باوجود این، انتقادی که به لیبرالیسم گرفته می‌شود بر هابرماس نیز وارد است و آن این که هابرماس همچون لیبرالیسم^{۱۶} به بعد عاطفی انسان که برانگیزاننده هویت‌های جمعی است، توجه نمی‌کند. لیبرالیسم به خاطر این نادیده‌انگاری، مبتلا به این تصور خطا می‌شود که با ظهور فردگرایی و پیشرفت عقلانیت نهایتاً عواطف تأثیر خود را از دست خواهند داد. به همین دلیل است که نظریه لیبرال قادر به درک جنبش‌های توده‌ای و پدیده‌ای مانند ناسیونالیسم نیست (موفه، ۱۳۹۱: ۱۳).

۶. امکان میانجی‌گری چارلز تیلور با مفهوم «جماعت‌گرایی»

۶-۱. درک نواز شباهت‌های خانوادگی

در جامعه‌شناسی، میان فردگرایی و جمع‌گرایی تقابل وجود دارد. فردگرایان مسئله جامعه‌شناسی را حل معادله میان افراد می‌دانند. این نگاه می‌گوید که فرد واقعیت دارد و جامعه اعتباری است. در مقابل، جمع‌گرایان معتقدند که گروه اجتماعی جوهر دارد و فرد اعتباری است. مباحث ذهنیت اجتماعی یا ضمیر ناخودآگاه اجتماعی یونگ از این قسم است. این نوع نگاه، فرد را غالباً یک اعتبار می‌داند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۹۲).

«جماعت‌گرایی» هیچ‌کدام از این‌ها نیست. جماعت به خصوص در نگاه چارلز تیلور، ویتگنشتاینی است. به صراحت نقطه عزیمت او فرم‌های زندگی و میدان پرکتیس اجتماعی میان گروه‌های معین است؛ گروه معینی که به اعتبار یک سازمان عملی درون یک بازی جمعی درگیرند. بنابراین فرد، جمع و جامعه اعتباری نیستند.

خانواده، یک مجموعه است که به اعتبار پرکتیس مشترکی به نام «خانواده» گرد هم آمده‌اند. وقتی به خانواده نگاه می‌کنیم آیا یک کلیت می‌بینیم؟ هیچ دوخانواده‌ای کاملاً شبیه هم نیستند اما در عین حال شباهت‌هایی دارند. شباهت خانوادگی، دست‌کم میان خانواده‌ها وجود دارد. شباهت‌هایی که از نظر تیلور فرد را منحل نمی‌کند. این منحل‌نشدن فرد در جماعت به او کمک می‌کند تا از سطح علایق و وابستگی‌های خودآگاه و ناخودآگاه جماعتی خود فراتر برود و با کسی یا گروهی در یک جماعت دیگر یا خانواده دیگر (به معنای اعم آن) وارد یک وفاق و تفاهم شود (غلامرضا کاشی، ۱۳۹۲).

تفسیر جدید ما از شباهت خانوادگی شامل این دو نکته نیز می‌شود که: ۱. شباهت خانوادگی در کل سامانه‌های بشری همانند خانواده‌ها که هم شبیه هستند و هم متفاوت عمل می‌کنند، وجود دارد. ۲. هر فرد انسانی به‌طور معمول عضو یک خانواده بوده یا هست؛ بنابراین تجربه بودن در یک جماعت مشترک و در عین حال متفاوت، برای اکثریت افراد دست داده است. ۳. با جماعتی دیدن بحث شباهت‌های خانوادگی و حتی بازی‌های زبانی، می‌توان انعطاف بیشتری برای وفاق در ابناء بشر ایجاد کرد، چراکه اساسا جماعت نسبت به گروه منعطف‌تر و جزیی‌تر بوده و نقش اراده‌های فردی در آن بیشتر است تا گروه‌گرایی که در هابرماس یا فردگرایی لیبرال‌ها دیده می‌شود. نگاه لیوتار نیز در عین ستیز با جامعه به اصالت گروه و جمع می‌رسد و نقش اراده فرد را بسیار کم‌رنگ می‌کند.

با نگاه جماعتی، دیگر نمی‌توان از طبقات، کردها و... به راحتی سخن گفت. این قسم ملاحظات، امکان آزادی فرد و گروه‌های کوچک برای وفاق را بیشتر می‌کند. شاید بتوان بر مبنای این ریزوفاق‌ها، از یک وفاق کلان نیز سخن گفت. اما وفاق کلان به معنایی که مقصود تیلور است نه آن‌چه هابرماس می‌گوید (در ادامه این نوع وفاق را شرح می‌دهیم).

خصلت دیگری که جماعت در نگاه تیلور دارد و آن را می‌توان از اندیشه او استخراج کرد، این‌که به نظر می‌رسد فرد در نگاه وی مدام از جماعتی به جماعت دیگر می‌رود و میان جماعت‌هایی نامحدود جابجا می‌شود. این جابجایی فرد میان جماعت‌ها در برابر نگاه لیوتار به پاره‌ها قرار می‌گیرد. او آن‌گونه درباره پاره‌ها سخن می‌راند که گویی پاره‌ها ثابت هستند و فرد در آن‌ها حضوری همیشگی، قهری و جبری دارد؛ نگاهی که تسلیم‌شدن و ناامیدی در برابر وضع موجود را به ما دیکته می‌کند. این جابجایی، فرد را به مثابه حلقه ارتباطی و نوعی سفیر میان پاره‌های مختلف برجسته می‌کند و امکان گفت و گو میان پاره‌ها یا جماعت‌ها را فراهم می‌آورد.

تعریف تیلور از انسان‌شناسی، مؤید آزادی فرد است. تیلور می‌گوید که انسان موجودی خودتفسیر است، اما انسان برای تفسیر خود تابع یک سازه معنا و ساختارهای معنایی است که شامل سازمان‌های افقی و عمودی می‌شود. هنجارمندی‌های قدرتمند پیش‌زمینه عمودی هستند که وجود دارند. پیش‌زمینه عمودی یعنی ساختار بالفعل و موجود هر چیز. برای مثال، دانشگاه امروز ایران با دانشگاه دهه ۱۳۳۰ یک وضعیت و سازمان عمودی دیگری دارد و از یک قواعد دستوری، نزولی یا عمودی دیگری تبعیت می‌کند (Heft, 1999: 56).

یک پیش‌زمینه افقی است (همان روایت هر جماعت). منظور بعد تاریخی است که هویت جماعت بر آن مبتنی است: (آن بوده، این شده و آن خواهد شد). بنابراین، ماهیت این دو پیش‌زمینه، جبرگرایانه نیست. به همین خاطر، اگر دو فرد در یک میدان باشند، یک تفسیر ندارند، با وجود آن‌که تحت تأثیر یک پیش‌زمینه قرار می‌گیرند.

عضو هر طبقه و گروهی که باشیم، اما در جایی با افراد دیگر از هر طبقه و گروهی که باشند، در یک پیش‌زمینه افقی و عمودی ولو به شکل موقت قرار می‌گیریم. این استنباط از تیلور را مبنایی دیگر برای امکان اجماع یا وفاق می‌دانیم، اجماعی یا وفاقی که تیلور از آن دم می‌زند و هابرماس نیست. سپس،

وفاق کلی تیلور را تا سطح تکثر اجماعی یا اجماع تکثری مورد نظر خود ارتقاء می‌دهیم. اختلافی با تیلور، درباره عینی بودن گفت و گو است؛ در اینجا به هابرماس نزدیک می‌شویم، اما در آنجا که نظم برین و غیرعینی تیلور (که در ادامه آن را توضیح خواهیم داد) را مورد توشیح قرار می‌دهیم، از هابرماس دور و به تیلور نزدیک می‌شویم.

بحث جماعت‌گرایی تیلور برای انتقاد از لیبرالیسم و همین‌طور ارتقاء دادن آن است. از نظر وی، در لیبرالیسم یک فرض را اساس قرار داده بودند که دولت، بی‌طرف است و هیچ دستگاه هنجاری نباید داشته باشد. سکولاریسم نیز همین معنا را می‌دهد. بی‌طرفی دولت بدین معناست که چون قرار است از حقوق اساسی شهروندان دفاع کند، باید از تعلقات جمعی، جنسی، مذهبی و طبقاتی صرف‌نظر کند. تیلور، مبنای لیبرالیسم نوع اول را همین می‌داند. این لیبرالیسم، موسوم به لیبرالیسم رویه‌ای^{۱۷} است. اما لیبرالیسم نوع دوم نیز وجود دارد که می‌گوید اصالت فرد، برابری حقوقی و... یک نوع ارزش است و از این‌رو، سخن گفتن از دولت لیبرال بی‌طرف بی‌معناست. برای اثبات این بی‌معنایی، این پرسش را تیلور مطرح می‌کند که آیا دولت لیبرال حق دارد به کسانی که ارزش‌های لیبرال را پایمال می‌کنند و مثلاً آزادی را نقض کنند میدان بدهد؟ این لیبرالیسم در عین حالی که دولت را بی‌طرف نمی‌داند، می‌گوید دولت باید تضمین کند که همه گروه‌های دیگر اجتماعی که با دولت هماهنگ نیستند، از حقوق شهروندی برخوردار باشند (Ibid:69).

تیلور می‌گوید اتفاقاتی رخ داده که این لیبرالیسم نوع دوم را نیز با بحران مواجه کرده است و آن این که جوامع به شدت چندفرهنگی شده‌اند. این چندساختی شدن، آن ساخت پیشینی جامعه را از دست ما ربوده است. او بیان می‌کند که یک اتفاق غیراخلاقی رخ داده که به لحاظ اخلاق لیبرالی نمی‌توان از آن دفاع کرد و آن این که در جوامع چندفرهنگی صورت‌بندی‌هایی از این فرهنگ‌ها درجه دوم هستند و تحقیر می‌شوند. در غرب با مهاجران با وجود حتی تابعیت چندنسلی آنان اغلب برخورد خوبی صورت نمی‌گیرد. بدین طریق تیلور متوجه بی‌اعتبار شدن لیبرالیسم نوع دوم می‌شود؛ همان‌گونه که نوع اول آن بی‌اعتبار شده است.

راه حل او این است که لیبرالیسم باید در مبانی خود تجدیدنظر کند. لیبرالیسم همیشه مصبوغ و مسبوق به این بود که در جامعه از حقوق اساسی همه دفاع کند و این حیث اخلاقی خود متکی به پیش‌فرض کلی تری به نام جامعه بود. با چندفرهنگی شدن و افول مفهوم جامعه، لیبرالیسم باید در مبانی خود تجدیدنظر کند: این که بپذیرد جامعه میدانی است از جماعت‌ها که هر کدام از آن‌ها یک صورت‌بندی نیرومند^{۱۸} ارزش‌گذار دارد که به خود آن میدان و افرادی که در درون همان میدان هستند، ارجاع می‌شود. بنابراین دیگر نباید تصور کنیم که افراد مسئله‌اشان فقط حفظ حقوق اساسی است، بلکه همچنین می‌خواهند احساس اصالت کنند و حس آزادی داشته باشند. فرد احساس کند خودش است و نقش بازی نکند. به عبارت آخری، پس از فروپاشی مفهوم شرافت و فروریزش سلسله‌مراتب‌های کهن، مفهوم «کرامت» و به عنوان ویژگی نظریه‌های مردم‌سالار جای‌گزین مفهوم شرافت شد. کرامت به گونه‌ای برابری انسان‌ها به صرف انسان بودن اشاره دارد، اما اصالت؛ یعنی آن که فرد بتواند من خاص خود

و تمایزاتش را بروز دهد و صادق باشد (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۷). خود تیلور در این‌جا، خود ویتگنشتاینی است خود ذره‌ای و اتمی لیبرالیسم نیست. احساس اصالت در آن‌جا است که فرد بتواند با صورت‌بندی هنجارساز جامعه-دولت-صادق باشد. مثلا فرد در آمریکا به‌راحتی مسلمان بودن خود را آشکار کند.

تیلور، در نهایت خدا را به مدد می‌گیرد تا بر مشکله جمع میان وفاق و افتراق فایق آید. او بیان می‌کند که تفرق‌ها در جامعه تابع نظم بالاتری هستند که دیده نمی‌شود. این تفرق‌ها اگرچه از نظر ما وجود دارند، اما مؤلف نظم برینی هستند که رؤیت‌پذیر نیست. ما باید این را باور کنیم که هر فرهنگی که دیر پاییده است و دیر انجامیده و نیز دوام یافته است، سخنی ویژه و متمایز دارد و پنجره‌ای غیرقابل‌انکار و ممتاز به جهان است (غلامرضا کاشی، ۱۳۹۲).

تیلور معتقد است که هر چه تفارق و پرکتیس‌ها بیشتر است، غنا بیشتر است؛ تولید آن نظم برین و عالی که با چشم خدا قابل مشاهده است و یک ارزش‌های قلیل و نه قوی که ماورای ارزش‌های این جماعت و آن جماعت است، بیشتر میسر و مقدور خواهد بود^{۱۹}. هر قدر تفارق‌ها بیشتر شود، آن نظم برین غنی‌تر و قوی‌تر خواهد بود (همان، ۲۰).

چندفرهنگی شدن از منظر تیلور یک سویش افتراق‌یافتگی مستمر است و سوی دیگر آن وفاق کلان می‌باشد. برای مثال اگر اهل تسنن در ایران بیشتر شوند، شیعیان نیز بیشتر به سراغ وفاق می‌روند و بر اشتراکات اسلام تأکید می‌گذارند.

مولود این سخن یکپارچه‌شدن جامعه نیست.

چندفرهنگی بودن در نگاه تیلور، توأمان، افتراقات مستمر و وفاق کلان را طرح می‌کند. اما این وفاق کلان تیلور، چه تفاوتی با وفاق عام هابرماس دارد؟

۱. وفاق هابرماسی از جنس گفتگویی است، اما وفاق تیلور دارای سطح طبیعی به‌علاوه الهیات است. سطح طبیعی از تفارق در عین پذیرش این تفارق و ارج نهادن به آن توسط افراد سخن می‌گوید و سطح الهیاتی از یک نظم برین که مافوق همه تفارق‌ها و محل اجماع است و تنها با چشم خدا قابل‌رؤیت است.

۲. وفاق هابرماس عینی و ملموس است، اما وفاق تیلور از جنس نامرئی و رؤیت‌ناپذیر.

۳. گفتگوی هابرماسی و وفاق عام وی، یک نوع آرمانشهرگرایی و آینده‌گرایی را پس و پیش خود دارد، اما وفاق کلان تیلوری معطوف به زمان حال است.

۴. وفاق مورد نظر هابرماس متکی به فراروایت عقلانیت است، حال آن‌که وفاق تیلوری مبنی بر نوع‌دوستی و تا حدی اضافه‌کردن عنصر عاطفه به لیبرالیسم است.

شباهت هردوی آنان این است که:

۱. هردو از اجماعی فراجماعتی سخن می‌گویند.

۲. هردو متوسل به یک فراروایت می‌شوند که در هابرماس، عقلانیت به‌علاوه اجماع عام و در تیلور، نظم برین است.

آیا می‌توان وفاق کلان تیلور را نیز یک فراروایت خواند؟ پاسخ مثبت است. اما تفاوت وی با هابرماس در این است که اجماع کلان هابرماس به منزله یک فراروایت مبتنی بر یک فراروایتی دیگر به نام عقلانیت است، اما اجماع کلان تیلور به مثابه یک فراروایت مبتنی بر روایت تکثر و نیز روایت افقی جماعت‌هاست.

شباهت‌های خانوادگی و درک نوی آن، حلقه مفقوده‌ای است که بازی‌های زبانی را از تکثرگرایی مفرط می‌رهاند و نیز میان گروه‌های مختلف، در عین تفاوت‌های بنیادی، شباهتی را نیز مقابل دیده می‌گذارد که این شباهت‌ها چنانکه دیدیم می‌تواند از نوع اشتراک در سازمان عمودی میان چند یا چندین جماعت با سازمان افقی متفاوت باشد. ویتگنشتاین در تطابق با گزاره مزبور بیانی داشته است که:

«اشپنگلر می‌توانست بهتر فهمیده شود اگر می‌گفت: من دوره‌های مختلف فرهنگی را با زندگی خانواده‌ها مقایسه می‌کنم؛ درون خانواده، نوعی شباهت خانوادگی وجود دارد، حال آن که میان اعضای خانواده‌های مختلف نیز شباهتی در کار است و شباهت خانوادگی، به فلان و بهمان شیوه از دیگر شباهت‌ها تمایز می‌یابد و غیره...»
(ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۳۸).

نتیجه‌گیری

انتقادی مهم به موفه و نیز لیوتار این که آن‌ها وفاق را صرفاً امری عقلی تلقی می‌کنند و همین ثنویت آن‌ها را به دشمنی با این مفهوم می‌کشاند. به انتقاد مزبور لازم است این نکته افزوده شود که لیوتار و هابرماس هیچ‌کدام فردگرا از سنخ لیبرالی نیستند، که انتقاد موفه و یا انتقادات مشابه برای ندیدن امر سیاسی را پذیرا باشند و این اشتراک خوبی میان لیوتار و هابرماس برای گفت و گو و تفاهم است.

نکته دیگر این که تبدیل کردن همه‌چیز به بازی (مانند آن‌چه ریچارد رورتی انجام داد و حتی فلسفه را نیز نوعی بازی معرفی کرد) خود اشتراک را میان همه عرصه‌ها می‌آفریند و می‌تواند برداشتی از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین فرارو بنهد که در برابر برداشت لیوتاری و ضداجماع باشد. همچنین برداشت موفه به‌عنوان میانجی آشتی میان لیوتار و هابرماس نیز برداشتی عمدتاً تخصیصی و مبتنی بر عدم اجماع است، با وجود این به‌زعم نگارندگان، تز پیکارگرایی وی تا حد زیادی مشکله میان لیوتار و هابرماس را مرتفع می‌سازد. روی این ملحوظات، هابرماس و لیوتار مستعد اجماعی درباره امر عمومی هستند، که البته خود آن‌ها قادر به این امر نشدند و مقاله حاضر با ارائه راهکارهایی برگرفته از موفه و تیلور و وارد کردن تعدیلاتی بر ایده‌های آنان و نیز بر پیکارگرایی و همین‌طور نشان دادن وجوه اجماعی نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و انتقاد از برداشت تفکیکی و مجمع‌الجزایری لیوتار از آن از سویی و نیز انتقاد از هابرماس به دلیل نادیده‌انگاشتن وجه عاطفی انسان، به نظریه‌ای گلچین و سنتزی رسیده که از آن تحت عنوان «اجماع متکثر یا تکثر اجماعی» نام برده است.

این نظریه، فوایدی عملی نیز دارد. برای نمونه این نظریه، امیدهایی جدی برای جامعه ایرانی به همراه خواهد داشت. چراکه اگر ما همچون لیوتار بیاندیشیم، به طور مثال دیگر هرگز نمی‌توان امید برای گفت و گو میان سکولارها و قائلان به اسلام سیاسی داشته باشیم برسیم، حال اگر این دو با هم گفتگو کنند و به هیچ اجماعی نرسند، جامعه مستعد خشونت خواهد بود؛ درست برخلاف آن چیزی که لیوتار درباره اجماع می‌اندیشید.

در خلال این مقاله دیدیم که جامعه فاقد سلسله‌مراتب لیوتار عملاً ناممکن است و اساساً سلسله‌مراتب عامل مقوم و شکل‌گیری هویت‌هاست. از این‌رو، منظری فوقانی که بتوان آن‌جا ایستاد و نقد کرد و عقلانیتی را طلبید نیز در دامان جامعه سلسله‌مراتبی بدیهی و طبیعی است. گرچه می‌پذیریم که سلسله‌مراتب در معنای فئودالی و کلاسیک آن معنایش را از دست داده است، اما انکار سلسله‌مراتب و کاملاً افقی کردن جامعه یا دیدن آن به دور از واقع‌بینی است. این مقاله میان هابرماس و لیوتار بیشتر سمت هابرماس می‌ایستد. علی‌الخصوص این که هابرماس تکثر را در جامعه پذیراست و قائل به اجماع موقت است. اما اجماع عمومی و عام یا فراگیر چیزی است که ناممکن و نامطلوب است و اینجا باید طرف لیوتار ایستاد.

دیگر این که نظریه هابرماس و لیوتار هر دو مستعد خشونت است. هابرماس از طریق حذف تفاوت به صورت ناخودآگاه و لیوتار به سبب ناممکنی که برای نه تنها اجماع که هرگونه توافق و تفاهم قائل می‌شود. ایده این مقاله تلاش دارد تا با «اجماع تکثری» زهر خشونت را از دو نظریه مزبور بگیرد.

با گفت و گو و حتی اجماع قرار نیست ما تفاوت‌های هم را کنار بگذاریم یا پشت اتاق گفتگو و میز وفاق بنهیم؛ بلکه قرار است تفاوت‌های یکدیگر را بپذیریم و اختلافات را نه لزوماً حتی تعدیل، بلکه مسالمت‌آمیز و هم‌زیستانه کنیم. بدین‌سان، بیکار میان گروه‌ها می‌تواند پیکاری اخلاقی و عاری از خشونت باشد. این چنین می‌شود که حتی اگر جامعه را بر مبنای ترسیم پاره‌ای لیوتار تصور کنیم، آن‌گاه این پاره‌ها به هم تجاوز نخواهند کرد و «تعارض» به «تنازع» بدل نخواهد شد.

انتقادی بنیادی به لیوتار، تلقی مضیقی است که وی از بازی‌های زبانی دارد. دیدیم که ویتگنشتاین زبان را خالق می‌دانست و بر نقش «خلاقیت» آن بیشتر از نقش «وساطت» آن تأکید دارد. اما لیوتار به گونه‌ای می‌اندیشید که گویی زبان، رابطه یک‌طرفه با فرم زندگی دارد. حاصل این نگاه آن است که زبان مقهور فرم زندگی است و میان دو زبان در دو فرم زندگی نمی‌توان گفت و گو و اجماع را انتظار کشید.

با تکیه بر نقش خلاقیت زبان و بنابراین امکان رهیدن آن از فرم زندگی (نه به طور مطلق) و نیز امکان ساخته شدن فرم زندگی توسط آن که دیدگاه مؤکد ویتگنشتاین است، می‌توان به امکان وفاق زبانی ورای فرم زندگی رسید؛ وفاقی که سپس فرم زندگی وفاق‌کنندگان را نیز احیاناً تغییر دهد.

با میانجی دوم مقاله که میانجی مهم‌تر آن است، به نوعی وفاق کلی می‌رسیم که مؤید تکرر اجماعی یا اجماع تکثری است، وفاق کلی که برخلاف وفاق عام هابرماس به نفی تفاوت و حذف دیگری منجر نمی‌شود؛ نوعی وفاق که عنصر عاطفه را در خود وارد می‌کند؛ دوگانگی عقل و عاطفه را به مثابه یک روایت کلان دکارتی کنار می‌گذارد و نیز به جای فرض انسان به منزله موجودی عاقل که این فرض غیرعقلان را حذف و حاشیه‌ای می‌کند و از این منظر غیردمکراتیک است بر انسان به عنوان موجودی خودشناساگر، وابسته به جماعت‌ها و روایت‌های خاص (نه کلان و عام) تأکید می‌نهد. این تأکید، نوع دوستی و پذیرش تفاوت‌ها را به ارمغان خواهد آورد، خصوصاً آن‌که تیلور تفارق هر چه بیشتر در سطح زمینی را (البته به شرط مورد پذیرش و احترام قرار گرفتن) موجب غنای بیشتر یک نظم و اجماع برین می‌داند که تنها با چشم خدا قابل مشاهده است. نظریه تیلور در باب جامعه چندفرهنگی که یک سر آن افتراقات مستمر و یک سر دیگر وفاق کلی است، مشابه تکرر اجماعی یا اجماع تکثری مطمح نظر مقاله عمل می‌کند؛ با این تفاوت عمده که مقاله، گفت و گو را یک اصل می‌داند، اما نه بر مبنای فرض انسان به مثابه موجودی عاقل یا بهتر بگوییم فرض این‌که وفاق لزوماً عقلانی است و عنصر عاطفه را در آن نادیده انگارد. بدین‌سان، در برابر لیوتار و موفه و نیز هابرماس، وفاق را همزمان امری «عقلی-عاطفی» یا «عاطفی-عقلی» می‌داند. سپس معتقد است که در پس وفاق و گفت و گو، هرگز اجماع عام هابرماس متحقق نمی‌شود، بلکه باید به دنبال اجماعی مبنی بر پذیرش تفاوت‌ها بود و همچون هابرماس در پی شبیه‌شدن و تبدیل تکرر به وفاق نباشیم.

وفاق در این مقاله معنای مشابه‌شدن نیست، بلکه معنای آن پذیرش تفاوت، تنوع و حتی تعارض است. بدین‌طریق، تکرر اجماعی یا اجماع تکثری علاوه بر مرتفع‌ساختن خشونت در تفارق، در پی گرفتن زهر خشونت حتی از عنصر پیکار و تخاصم است. تکرر اجماعی یا اجماع تکثری حتی در صورتی که تمایز ما/آن‌ها در یک گروه جانشین تمایز دوست/دشمن نشده باشد، می‌گوید که می‌توان دشمن را به مثابه یک رقیب که باید بر او برتری جست در نظر آورد و در پی حذف او نبود.

پیشنهاد می‌شود تحقیقی به امکان برداشت از بازی‌های زبانی ویتگنشتاین به‌عنوان بازی‌های بی‌قاعده بردازد و نیز این‌که آیا می‌توان امکان بازی‌زبانی بی‌قاعده را متصور گشت؟ بی‌تردید، خود ویتگنشتاین هرگز در اندیشه قواعد منظم و متعین نبود و مقصود وی از قواعد بازی، قواعدی قابل احصاء نیست. همچنین میدان‌های بازی در زندگی اجتماعی همانند میدان‌های بازی ورزشی از قواعد مشخص، معین و متعینی پیروی نمی‌کنند که بنابراین راه گفت و گو و وفاق میان افراد در میدان‌های مختلف یا میان میدان‌ها را ناممکن ببینیم، آنچنان که لیوتار می‌اندیشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته موفه در این نگرش، علاوه بر بازی‌های زبانی، از کارل اشمیت و نگاه تخصص‌گرای وی به امر سیاسی نیز به‌جد متأثر است.
 ۲. لازم به ذکر است که در این مقاله، بارها واژگان «اجماع»، «وفاق» و حتی «توافق» مترادف هم به‌کار می‌روند.
 ۳. در منظرگاه سوسور، تمایز اصلی نه میان واژه و شیء، بلکه میان دال (واژه) و مدلول (مفهوم) است. به‌علاوه، «نکته مهم در واژه... اختلاف‌های آوایی هستند که تمیزدادن این واژه را از تمام واژه‌های دیگر ممکن می‌سازند، چراکه اختلاف‌ها حامل معنا هستند». نه تنها «اختلاف‌ها فقط در زبان وجود دارند»، بلکه «در زبان فقط اختلاف‌ها وجود دارند، بدون آن که هیچ رابطه مثبتی با هم داشته باشند... ایده یا ماهیت آوایی که یک ایده-نشانه با خود دارد از نشانه‌های دیگری که آن را در برگرفته‌اند، اهمیت کمتری دارد.» (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۳۷).
- در نگاه سوسوری، همه چیز به رابطه‌ی واژه‌ها فروکاسته می‌شود و دیگر تمایز اصلی نه میان کلمه و شیء، که میان دال (واژه) و مدلول (مفهوم) است (همان). در واقع زبان و علی‌الخصوص زبان واجد آوا یا گفتار در نزد سوسور در وهله‌ی اول اهمیت است. برخلاف ویتگنشتاین متأخر که در اندیشه‌ی وی، فرم‌های زندگی مهم‌تر از گفتار هستند و زبان و زندگی یکی هستند و در واقع واژه نه در نسبت با جمله یا گزاره و یا متن، بلکه در نسبت با رخ‌دادها و کاربردهای عینی و در حال، معنا می‌یابند، معنای آفرینشگری زبان نیز صرفاً تعریف آن به عنوان یک فرایند عملی، ابزار عمل و نیز خود عمل است؛ زبان کار می‌کند، می‌آفریند و از جنس عمل است. حتی سخن یا گفتار نیز غالباً به منزله‌ی یک عمل اهمیت دارند. زبان مانند عمل یک بنا و یا یک کارمند تصور و تصویر می‌شود. این نوع نگاه، نقش گفتگو را نادیده نمی‌گیرد، اما دیگر قایل به اندیشه و عقلانیت درونی نیست. همه چیز حتی نیت آدمی تبدیل به امری بیرونی می‌شود، همچنان که کوئینتین اسکینر به تأسی از ویتگنشتاین متأخر بیان می‌کند. البته به اعتقاد اسکینر باید بین نیت انجام کار و نیت در انجام کار تمایز قائل شویم؛ بدین معنا نیت، غالباً امری بیرونی است ولی صرفاً اینگونه نیست. به همین دلیل فرد ممکن است عملی سرزنند که منبعث از نیت او نباشد. اسکینر از این‌که زمینه‌گرایان، معمولاً عمل و کنش را معادل نیت عامل فرض می‌کنند، انتقاد می‌نماید (Skinner, 1969: 48-49 & 1972, 409). اگرچه هابرماس از عقلانیت ارتباطی سخن می‌گوید، اما مقصود وی به عقلانیتی فرازگونه منتهی می‌گردد و باز گرچه زیست‌جهان را مطرح می‌کند، نمی‌تواند از نگاه کلی آسوده شود و اساساً این امر را آسودگی نمی‌پندارد. در نهایت باید گفت در نزد کسی چون لیوتار، بعد عملی و اقدام‌کننده‌ی زبان و در نزد هابرماس، بعد آوایی و گفتاری آن مهم‌تر است.

۴. علاوه بر این، نگاه جهان‌شمولی و استعلایی هابرماس مؤید نگاه ساختاری او به موضوعات است. نمی‌توان منکر انتقاد لیوتار از هابرماس دربارهٔ جهان‌شمول‌گرایی وی شد. اما لیوتار نیز در انتقاد خود راه افراط می‌پیماید. زیرا آن‌چنان که بیان شد، هابرماس سمت کارگزار می‌ایستد نه ساختار (Habermas, 1982: p98). در حقیقت، نظریهٔ خود لیوتار (مرگ فراروایت‌ها) که در طی آن نظریهٔ سپهر عمومی، وفاق و عقلانیت ارتباطی هابرماس را یک فراروایت کبیر می‌داند نیز خود یک فراروایت ناباوری به هرگونه «فراروایت» که لیوتار در توصیف وضعیت پست‌مدرن به‌کار می‌برد، خود یک فراروایت است. همچنین، این ایدهٔ وی که اعتقاد به فراروایت‌ها سبب به حاشیه‌رانده‌شدن و مکتوم‌شدن بخش‌های گسترده‌ای از افشار اجتماعی نظیر رنگین‌پوستان، اقلیت‌ها، زنان و... می‌شود، مبین این نکته است که به هر حال آدمیان در کلیت خود به عدالت و برابری اعتقاد دارند. بدیهی است این کلیت، خود یک فراروایت است (Powell, 1998: 24).

هابرماس به نوعی تمایل خود به نظریهٔ «استفادهٔ همگانی از دلیل» (public use of reason) که اولین بار جان رالز مطرح کرده است، نشان می‌دهد. این نظریه ناظر به دلایلی است که مورد قبول همهٔ شهروندان قرار گیرد (هابرماس، ۱۳۸۷: ۱۶۵ و ۱۶۴ و ۱۹۴). در اصطلاح مزبور، reason دلیلی است که شهروندان دموکراتیک به هنگام اختلاف باید ارائه بدهند که برای همگان مورد قبول باشد و بنابراین «همگان‌پذیر» باشد. امکان ارائهٔ دلیل همگان‌پذیر، حاکی از باور هابرماس به ویژگی وفاق‌ساز و اجماع‌آفرین زبان است. بنابراین، ایدهٔ آلیسم حاکم بر نظریهٔ هابرماس شاید نتواند به حذف دیگری و تفاوت بیانجامد-آن‌چنان که لیوتار می‌گوید- اما بی‌تردید یک انتظار حداکثری از زبان و گفتار است. هابرماس متفکری چندرگه است که نمی‌توان او را به سادگی در دستهٔ خاصی گنجانید، با وجود این، در کل گرابودن وی جای هیچ تردیدی نیست. او را باید ادامهٔ سنت مارکسیستی و مهم‌ترین چهرهٔ کنونی چپ غرب دانست. هابرماس به‌گونه‌ای از گفتمان مدرنیته گرایش دارد که مارکس تأسیس می‌کند. گفتمانی که «عمل عقلایی را به مثابهٔ خرد عینیت‌یافته در تاریخ، جامعه و زبان می‌پنداشت.» (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۶۴ و ۱۶۲).

۵. فانتزی آرمانشهری نوعی زبان جهان‌گستر کامل که میان همهٔ بشریت مشترک باشد، به‌عنوان راه حلی برای نبود اجماع و هماهنگی دانسته می‌شود، فقدانی که به‌علت اصطلاحات و زبان‌های مختلف پدید آمده است (Eco, 1995: 19). در حقیقت، زبان در شکل اصلی‌اش-که دیگر هابرماس نیز بدان باور ندارد- نشانهٔ کاملاً شفاف و معین چیزها بود، چون به آنها شباهت داشت؛ یعنی نام چیزها در چیزهایی که توسط این نام‌ها معین می‌شدند جا گرفته بود (Foucault, 1989: 36).

6. Individuality

۷. تلقی ویتگنشتاین از زبان، یک تلقی نسبی‌گرایانه است. با وجود آن که وی مستقیماً اندیشهٔ سیاسی ندارد، اما اگر نگاه وی در زبان را مبنا قرار دهیم، نسبی‌گرایی سیاسی و نیز نسبی‌گرایی در سایر ارزش‌ها رقم خواهد خورد (Coliva, 2010: 7,8,10,11,14).

۸. تفاوت باید قابل بود میان سبک و فرم زندگی. سبک معنایی غالباً انفرادی دارد، اما فرم به یک شاکله اشاره می‌کند نه یک شیوه. بنابراین وقتی سخن از آن می‌کنیم که ویتگنشتاین زبان را در پیوند با فرم زندگی می‌دید، باید به لفظ فرم وفادار باشیم و هرگز از معادلی تحت عنوان سبک زندگی استفاده نکنیم.

- 9. ost political
- 10. agonistic
- 11. other
- 12. intertextuality
- 13. difference

۱۴. به نظر وی، وقتی به درک این مطلب می‌رسیم که هر هویتی، رابطه‌ای (relational) است، در موقعیت مناسبی برای درک بهتر دیدگاه‌های اشمیت دربارهٔ آناگونیسم هستیم و به این نکته واقف می‌شویم که چطور یک رابطهٔ اجتماعی می‌تواند زمینهٔ پرورش تخصص شود (موفه، ۱۳۹۱: ۲۲).

۱۵. جان راولز از «اگر/سپس یا آن‌گاه» برای توافق یا وفاق و نیز مذاکره سخن رانده و آن را تئوریزه کرده است.

۱۶. البته لیبرالیسم به طرز مطلق این‌گونه نیست و متفکرین لیبرالی هستند که این انتقاد چندان بر آن‌ها وارد نیست.

- 17. procedural
- 18. strong evaluation

۱۹. هگل هم می‌گوید که جامعهٔ مدنی اول تخصص است و بعد که به سمت دولت‌شدن می‌رود، آرام‌آرام از تخصص کاسته و به وفاق نزدیک می‌شود.

۲۰. باید توجه کرد که نظم برین توسط انسان ساخته می‌شود، اما تنها توسط خدا قابل‌رؤیت است.

فهرست منابع

- اشمیت، کارل. (۱۳۹۳). *مفهوم امر سیاسی*. چاپ اول، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- تیلور، چارلز. هابرماس، یورگن و دیگران. (۱۳۹۲). *چندفرهنگ‌گرایی (بررسی سیاست‌شناسی)*. ترجمهٔ طاهر خدیو و سعید ریزوندی، چاپ اول، تهران: انتشارات رخداد نو.
- دلوز، ژیل. (۱۳۹۱). *نیچه و فلسفه*. ترجمهٔ لیلا کوچک منش، تهران: انتشارات رخداد نو.
- راش، ویلیام. (۱۳۷۹). *در جستجوی مجمع‌الجزایر لیوتار (یا چگونه باید با پارادوکس زندگی کرد و راه دوست داشتن آن را فرا گرفت)*. ترجمهٔ مراد فرهاد پور، ارغنون، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۹.
- غلامرضا کاشی، محمد جواد. *درس گفتار گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی*. چاپ اول، ۲۶ آذر ۱۳۹۲.

راهکاری در حل منازعه «لیوتار و هابرماس» در مورد «زبان و اجماع عمومی»
(A way to resolve the conflict "Lyotard and Habermas 'on' Language and consensus.")

محمدزاده، محمد جعفر. سلگی، محسن. (۱۳۹۲). *انسان آرمانی در نگاه نیچه و اقبال لاهوری*. تهران: انتشارات اطلاعات.

موفه، شانتال. (۱۳۹۱). *درباره امر سیاسی*. ترجمه منصور انصاری، تهران: انتشارات رخداد نو.
کالینکوس، آکس. (۱۳۸۲). *نقد پست مدرنیسم*. ترجمه اعظم فرهادی، چاپ اول، مشهد: نشر نیکا.
لش، اسکات. (۱۳۸۲). *جامعه‌شناسی پست مدرنیسم*. ترجمه حسن چاوشیان چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.

لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۷). *وضعیت پست مدرن* (گزارشی درباره دانش). ترجمه حسینعلی نوذری، چاپ چهارم تهران: انتشارات گام نو.

ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۹). *در باب یقین*. ترجمه مالک حسینی، چاپ سوم تهران: انتشارات هرمس.
هابرماس، یورگن. (۱۳۸۴). *جهانی شدن و آینده دموکراسی (منظومه پساملی)*. چاپ سوم، تهران: نشر مرکز.

هابرماس، یورگن. فرد، دالمایر و دیگران. (۱۳۸۷). *دین در حوزه عمومی (در دین و روابط بین الملل)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Coliva, Annalis. (2010). *Was wittgenestein an Epistemic Relativist?* Philosophical Investigations, Italy: University of Moden and Reggio Emilia.

Eco, Umberto, Sebeok, Thomas A., eds. (1995). *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*, Bloomington, IN: History Workshop, Indiana University Press

Foucault, Michel. (1989). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York City: Pantheon Books.

Heft, James L. (editor). (1999). *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: UP.

Louis Marin. (1984). "Frontiers of Utopia: Past and Present", *The University of Chicago Press*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1984), pp. 397-420.

Powell, N. James. (1998). *Postmodernism for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing Ltd.

Habermas, J. (1982). *the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention*, London, New York: routledge.

Skinner, Quentin .(1969). “Meaning and Understanding in the History of Idea”, *in History of Theory*, vol .8 .no. 1 .
Skinner, Quentin and Motive. (1972). “Intention, and the Interpretation of Texts”. *New Literary History*, Vol. 3. No. 2.on Interpretion: 1..

