

مبانی و چشم‌اندازهای نظری

_____ درگاه:

لحظه‌ی حضور "دیگری" در جهان "خود"، لحظه‌ی ناچاری "خود" به "تصمیم" است و موضوع عدالت، کیفیت و چگونگی این امر تصمیم‌ناپذیر (۱) "دیگری" آن‌کس یا چیزی است که شبیه به "من" نیست و در ساحت‌های گونه‌گون وجود، جنسیت، ملیت، نژاد، زبان و مذهب... جهان را متفاوت از من تجربه، درک و روایت می‌کند.

از سویی "خود" (من) در مکانیسم شناسایی‌اش ناچار به تعریف "دیگری" است او نمی‌تواند بگوید که "کیست یا چیست" مگر آنکه بگوید "چه چیزی یا چه کسی نیست". به بیانی "خود" در مکانیسم هویت‌سازی، تنها با ایجاد تمایز و مرزبندی از "دیگری" است که امکان تعریف و شناسایی خود را می‌یابد. این سازوکار چه در هویت‌سازی کنشگران اجتماعی (شهروندان) و چه در هویت‌سازی گفتمان‌ها، رویکردی مشابه دارد.

با نگاهی به تجربه‌ی عمومی جوامع انسانی می‌توان دید که مفهوم عدالت چه در نزد کنشگران اجتماعی و چه در تعاریف گفتمان‌های غالب، عموماً مفهومی فراگیر برای دسترسی "هر" انسانی به مواهب و امکان‌های اجتماعی نبوده و تنها شامل "هم" کیشان، "هم" زبانان، "هم" جنسان، "هم" وطنان، "هم" سانان و... بوده است. از این‌رو همواره دامنه‌ی تعاریف عدالت محدود به خودی‌ها مانده و به لحاظ کردن دیگری نظری نداشته است.

به نظر می‌رسد این تعاریف محدود و مشروط از عدالت، ریشه در مکانیسم دوئیی هویت‌سازی و خصایص متافیزیکی دانشی دارد که این مکانیسم در بستر آن عمل می‌کند. خصایص و کهن‌الگوهایی که "خود" را در لحظه‌ی "تصمیم"؛ حقیقی و شایسته‌ی حضور در مرکز و "دیگری" را غیرحقیقی، سزاوار حذف و یا زیستن در حاشیه می‌داند.

از آنجا که ایده‌ی فوق دارای پیش‌فرض‌هایی از رابطه‌ی میان هویت‌سازی با دانش‌زمینه‌ای و نقش آن در تعریف عدالت دارد ابتدا در عناوین زیر، در دو سطح خرد (کنشگران اجتماعی) و کلان (گفتمان‌ها) به اختصار و در حوصله‌ی متن به چرایی و چگونگی مکانیسم هویت‌سازی و رابطه‌ی آن با دانش‌زمینه‌ای می‌پردازم و در بخش چارچوب‌نظری با استفاده از چشم‌انداز اندیشمندانی چون لویناس، دریدا و لیوتار نشان خواهیم داد که خصایص دانش‌زمینه‌ای چه نقشی را در تعریف عدالت بازی می‌کنند:

۱- سرچشمه‌ی تفاوت‌ها در کجاست؟

۲- مکانیسم هویت‌سازی کنشگران اجتماعی چگونه عمل می‌کند؟

۲-۱- رابطه‌ی مکانیسم هویت‌سازی کنشگران اجتماعی با دانش‌زمینه‌ای چیست؟

۳- مکانیسم هویت‌سازی گفتمان‌ها چگونه عمل می‌کند؟

۳-۱- رابطه‌ی مکانیسم هویت‌سازی گفتمان‌ها با دانش چیست؟

۱- سرچشمه‌ی تفاوت‌ها:

اگر من در شناسایی خود، ناچار به تمایز از دیگری است، ضرورتاً این تمایز نیاز به "وجود تفاوت" یا "برساختن تفاوت" دارد. با این پرسش‌ها شروع می‌کنم که سرچشمه‌ی تفاوت‌ها در کجاست؟ و چرا برخی از تفاوت‌ها در جایگاه عواملی نابرابر ساز، میان خود و دیگری عمل می‌کنند؟!

دو چشم‌انداز کلی درباره‌ی سرچشمه‌ی تفاوت‌ها وجود دارد یکی بر وجود تفاوت‌های هستی‌زاد اصرار دارد اینکه ما در هستی متفاوت از یکدیگر حضور می‌یابیم و چشم‌انداز دوم که به برساخته بودن تفاوت‌ها تکیه می‌کند. هایدگر سرچشمه‌ی تفاوت‌ها را در "هستی" و نیچه آن را در "خواست قدرت" می‌دید:

"... هایدگر اظهاراتِ نیچه را مبنی بر اینکه "تفاوت" صرفاً محصولِ اراده‌ی معطوف به قدرت است به منازعه می‌طلبد. هستی (being) مقدم بر تمامِ موجودیت‌هایی است که ما در زمین با آن مواجهیم و این شامل بشریت نیز می‌شود این اراده‌ی بشر نیست بلکه خودِ هستی است که تولیدِ تمایز و تفاوت می‌کند" (لاین، ۱۳۸۱: ۳۴-۳۳)

اما به نظر می‌رسد که حداقل دوبار متولد می‌شویم، یکبار در هستی و دیگر بار در متن و تفاوت دو خاستگاه کلی دارد:

- هستی: ما در هستی متفاوت از یکدیگر چشم می‌کشایم تفاوت‌های فیزیولوژیکی چون تفاوت در جنس؛ رنگ پوست، چشم، قد، تفاوت در چهره و قوای بدنی و روانی؛ تفاوت در توانایی‌های مختلفِ ذهنی در حوزه‌های گوناگون، تفاوت در مکان، تفاوت در زمان و... اما برخی از این تفاوت‌های هستی‌زاد تبدیل به عواملی نابرابر ساز می‌شوند و برخی نه؛ ج. ادوارد در کتاب نابرابری‌های اجتماعی می‌پرسد:

"... چرا رنگ چشم، عملاً تأثیری بر ایجادِ روابط اجتماعی نابرابر ندارد در حالی که در موردِ رنگ پوست که تقریباً به اندازه‌ی رنگ چشم سطحی است این چنین نیست. در طول تاریخ رنگ پوست به مثابه‌ی بنیانی به کار گرفته شده که بر اساس آن به عده‌ای حقوق و پاداش‌هایی ارزانی شده و از عده‌ای دیگر این حقوق و پاداش‌ها دریغ شده و به این وسیله نابرابری‌های پایداری میان مردم برقرار شده است؟" (گرب، ۱۱: ۱۳۷۳)

- متن: اراده معطوف به قدرت در متن از دو طریق اقدام به تولید و بازتولید "تفاوت" می‌کند:

الف) بر ساختن تفاوت به واسطه‌ی "معنا" و "نظام توزیع ارزش‌ها" که متن با عناصر زبانی و فرازبانی (ساختارهای اجتماعی و سازوکارهای سیاسی و...) امکان آن را فراهم می‌کند این دسته از تفاوت‌ها همچون تفاوت در ایدئولوژی، مذهب و باور، اخلاق، طبقه‌ی اجتماعی، سبک زندگی و... است که مستقل از تفاوت‌های هستی‌زاد هستند.

ب) بر ساختن تفاوت با ارجاع به تفاوت‌های هستی‌زاد همچون رنگ پوست، جنسیت، نژاد و سن و... که در واقع ایدئولوژیک کردن تفاوت‌های هستی‌زاد است.

به نظر می‌رسد ما بر اساس الزامات سازوکارهای طبیعی و قوانین احتمالات (ژن‌ها، عوامل محیطی و...)، متفاوت از یکدیگر در هستی حضور می‌یابیم اما این اراده معطوف به قدرت در متن است که یک "نشانه"ی زبان‌زاد یا هستی‌زاد را در هم‌نشینی و یا جانشینی با دیگر نشانه‌های زبانی و فرازبانی تبدیل به عاملی نابرابر ساز می‌کند تا به موجب آن به حفظ و یا طرد صاحبان این تفاوت‌ها اقدام کند.

۲- سازوکارِ هویت‌سازیِ کنشگرانِ اجتماعی:

مکانیسمِ هویت‌سازی، امکان پاسخگویی به پرسش‌های بنیادین معطوف به کیستی و چیستی را برای کنشگران اجتماعی فراهم می‌آورد تا بر این مبنا درکی از خود و جایگاه‌شان در ساختار اجتماعی داشته باشند. اما هویت‌سازی بر تقابلِ اضداد، یعنی تأکیدِ نمادین بر "خود" و "دیگری" استوار است، دریدا می‌گوید: "هر هویتی ربطی است. مفروض گرفتن "تمایز" پیشاشرط شکل‌گیری هر هویتی است" (تاجیک، ۱۳۸۴: ۱۹)

از این‌رو تمایز و تفاوت از دیگری، ضرورتِ مکانیسمِ هویت‌سازی است دریدا "... استدلال می‌کند که هیچ معنای طبیعی و مادی و تام و غیرقابل تاویلی وجود ندارد. هویت تنها از طریق پنهان کردن و انکارِ تدریجیِ احتمالاتِ معنایی و حذفِ تفاوت‌ها قابل تحقق است به نظر او، ظهورِ هویت‌ها نتیجه‌ی همین انکار و ابرام‌های متوالی است" (تاجیک، ۱۳۸۴: ۶۱)

پیش‌تر سوسور نشان داد که "معنا" در ساختار زبان، حاصلِ مکانیسمِ تمایز و روابطِ سلبی است:

"زبان‌شناسی سوسوری بر آن بود که امکاناتِ موجود برای معانی در هر زبان، توسطِ چیزی مثبت (ایجابی) تعیین نمی‌شوند. بلکه تنها بر اساسِ روابطِ منفی (سلبی) آنها با یکدیگر مشخص می‌شوند، چنان که "زرد" عبارت است از "نه قرمز"، "نه نارنجی"، "نه سبز" و مانند اینها: به این ترتیب این کار

را می‌توان با کلیه‌ی احتمالات منفی موجود ادامه داد، بدون آنکه بتوان حتی یک معنی مثبت (اثباتی) و مشخص برای "زرد" ارائه داد... (مک دائل، ۱۳۸۰: ۶۷)

مکانیسم هویت‌سازی کنشگران نیز همچون معنا در زبان، داستانی مشابه دارد و توسط تفاوت و تمایز از دیگری قابل دستیابی است. از این رو هویت‌ها برساخته‌هایی اجتماعی هستند که در سطحی تعاملی یا فرآیندی تبدیلی شکل می‌پذیرند. (۲)

البته در گفتمان‌های سنتی دانش، بر ذاتی بودن هویت و ثبات آن اصرار می‌شد اما در رویکردهای نوین در تقابل با این انگاره‌های گوهرگرا بر تاریخمندی پدیده‌ها تاکید می‌شود و هرگونه معنای ذاتی، کامل، شفاف و ثابت طبیعی از هویت را رد می‌کنند. در دیدگاه آنان هویت آدمی پیوسته در حال تغییر است و انسان، موضوع هویت‌های گوناگون، در زمان‌های مختلف است.

از آن جمله می‌توان به رهیافت‌های گفتمانی و پسامدرنیستی اشاره کرد. در چشم‌انداز آنان هویت‌ها در محدوده‌ی امکان‌های زبان و در بستر گفتمان‌ها شکل می‌گیرند و با دگرگونی آنها تغییر می‌کنند. به بیانی آنها تنها در قالب تفاوت‌ها و در ارتباط‌ها و ضدیت‌هاست که شکل می‌پذیرند:

"... زبان، امکان‌های وجود معنادار را تعریف و در عین حال محدود می‌سازد. از طریق زبان ما چونان ذهنیت‌های مستقل ساخته می‌شویم... هویت هرگز با طبیعت و ماهیت رقم نخورده و فردیت جلوه‌ای ثابت ندارد... از این رو هویت امری حادث، موقتی و اکتسابی (نه معین و جوهری) است.

هویت را باید به صورت فرآیند دید که کردارهای گفتمانی که هویت‌های خاصی را حفظ یا طرد می‌کنند آن را بازتولید یا استحاله می‌کنند. هویت‌ها مطلق نبوده بلکه ارتباطی و نسبی هستند: هر انسانی در ارتباط با چیزی دیگر معنادار می‌شود. هویت همیشه در قالب تفاوت، و نه چیزی که ذاتی فردی خاص یا تجربه است، تعریف می‌گردد." (تاجیک ۱۳۸۳: ۱۴۲)

۱-۲. رابطه‌ی مکانیسم هویت‌سازی کنشگران اجتماعی با دانش‌زمینه‌ای:

در نگاه کلاسیک به ایدئولوژی این باور وجود داشت که "ایدئولوژی‌ها را گروه‌های حاکم طراحی می‌کنند تا به سلطه‌ی آنان مشروعیت ببخشند و آن را بازتولید کنند..." اما این نگاهی یک‌جانبه است که در آن "گروه‌های تحت سلطه، صرفاً فریب‌خوردگان ایدئولوژی‌اند" اما در نگاه جدید به ایدئولوژی، همه‌ی گروه‌های اجتماعی دارای ایدئولوژی هستند چرا که در این تعریف "... مردم ایدئولوژی‌ها را طراحی می‌کنند تا معضلات مشخصی را حل کنند: بنابراین ایدئولوژی‌ها در خدمت حل مسأله‌ی هماهنگی اعمال عضو گروه‌های اجتماعی هستند" فان دایک در بسط این تعریف می‌گوید این ایدئولوژی‌ها هستند که به:

"... گروه‌ها کمک می‌کنند تا به تکوین بازنمودهای منسجم و کلی برای محدوده‌های وسیع یا معضلات اصلی زندگی اجتماعی و فرهنگی همچون زندگی و مرگ، بیماری و سلامتی، تهدید و بقا، فرهنگ و طبیعت، کار و فراغت، مسکن و پوشاک، مهاجرت و سکونت‌گزیدن، تولد و... بپردازند. به بیانی دقیق‌تر ایدئولوژی‌ها برای هماهنگ ساختن بازنمودهای مشترک اجتماعی شکل گرفته‌اند. بازنمودهایی که پاسخ‌های هر گروه را... برای مهار و مدیریت چنین معضلات و مسائل بنیادین اجتماعی مشخص می‌سازند و از آنها دفاع می‌کنند..." (دایک، ۱۳۸۲: ۱۲۸)

این همان معنی دوجانبه و وسیعی است که رویکردهای جدید در تعریف ایدئولوژی دارند که مترادف با مفهوم دانش‌زمینه‌ای است لذا دانش‌زمینه‌ای مجموعه‌ای از برساخته‌های اجتماعی است که معمولاً در قالب گزاره‌ها و احکام حضور می‌یابند و در نزد ساکنان هر یک از جهان‌های اجتماعی برساخته، طبیعی، واقعی، حقیقی و عینی تلقی می‌شوند و در انتظام بخشیدن به تعامل‌های شان نقش اساسی‌ای را بازی می‌کند.

اما به بیان فرکلاف در میان ایدئولوژی‌ها برخی از "ایدئولوژی‌ها [سلطه] به معنای درکی از جهان، که در هنر و قانون و فعالیت‌های اقتصادی و جلوه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی تجلی می‌یابند" در واقع بازنمودهای اجتماعی‌ای هستند که نیروهای اجتماعی مسلط خاصی، (مثل طبقات بالا در جوامع طبقاتی یا مردان در جوامع مردسالار یا سفیدپوستان در جوامع تبعیض نژادی یا روحانیون در حکومت‌های مذهبی و...) آن را

تولید و بازتولید می‌کنند.

ایدئولوژی‌های سلطه با پنهان کردن ماهیت ایدئولوژیک خود یا به اصطلاح پاک کردن ردپای صاحبان منافع خود برآند تا آنچه را که به منافع گروه‌های خاصی مرتبط است به‌عنوان مواردی از "عقل سلیم"، "امر الهی"، "مطبوع" و یا "اجتناب‌ناپذیر و طبیعی" به نمایش درآورند و کنشگران اجتماعی با طبیعی فرض کردن این ایدئولوژی‌های سلطه و پذیرش آن، خود تبدیل به سوژه‌هایی تعیین‌کننده و تاثیرپذیر می‌شوند که ناشناخته و ناآگاه به تولید و بازتولید روابط سلطه دامن می‌زنند و گاه حتی در تعارض با منافع خویش، به تثبیت فرودستی خود اهتمام می‌ورزند.

"... ایدئولوژی‌ها و اعمال ایدئولوژیک ممکن است به اندازه‌ی کم و یا زیاد از منشاء اجتماعی و منافع خاصی که به وجودشان آورده‌اند، بگسلند. به عبارت دیگر ممکن است کمتر یا بیشتر "طبیعی" شوند. در نتیجه، به جای آنکه برخاسته از منافع طبقات یا گروه‌های اجتماعی دانسته شوند، به صورت "عقل سلیم" جلوه می‌کنند و به طبیعت اشیا یا مردم منتسب می‌گردند. از این رهگذر، ایدئولوژی‌ها و اعمال طبیعی شده به بخشی از "دانش‌زمینه‌ای" تبدیل می‌شوند و در تعامل‌ها فعال می‌شوند..." (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۳۸)

در چشم‌انداز تحلیل‌گران گفتمان، فرآیند هویت‌سازی و یا به اصطلاح فاعل‌سازی در بستر دانش‌زمینه‌ای شکل می‌پذیرد که به‌صورتی عام، پُر از این ایدئولوژی‌های سلطه است از این‌رو تحلیل‌گفتمانی و واسازی خصایص دانش‌زمینه‌ای، به درک چرایی و چگونگی تبدیل تفاوت‌ها به عوامل نابرابر ساز میان خود و دیگری کمک خواهد کرد. البته رابطه‌ی میان دانش‌زمینه‌ای، ساختارها و گفتمان‌ها یکسویه نیست بلکه کنشی و تعاملی است "... ساختارهای اجتماعی به دانش‌زمینه‌ای شکل می‌دهند و این یکی، شکل‌دهنده‌ی گفتمان‌ها است و گفتمان‌ها، دانش‌زمینه‌ای را حفظ می‌کنند یا آن را تغییر می‌دهند و این دومی باز به نوبه‌ی خود حافظ یا تغییر دهنده‌ی ساختارهاست." (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵)

۳- مکانیسم هویت‌سازی گفتمان‌ها:

در عرصه‌ای که گفتمان‌های مسلط به علت فراگیری آشوب‌ها و بحران‌های اجتماعی و اقتصادی، دچار واگرایی می‌شوند فرصتی فراهم می‌آید تا "دال‌های شناور" (۳) در دسترس آن دسته از "شناسنده"ها همچون طبقات، احزاب، گروه‌ها، جنبش‌ها و... قرار بگیرد که امکان شناخت و بازتعریف متغیرهای بی‌بدیل محیطی (اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، معرفتی و...) را در اختیار دارند. آنها در این فضا از طریق کنش "ضدیت‌گفتمانی" با ترکیب و متحد کردن یک رشته از عناصر سیاسی، ایدئولوژیک، اقتصادی و... گفتمان خود را مفصل‌بندی (articulation) می‌کنند تا حمایت اکثریت را کسب کرده و به مقامی هژمونیک دست بیابند.

"... تا زمانی که در عرصه‌ی سیاسی "خودی" و "دیگری" و منطق دوانگاری وجود نداشته باشد، چالشی شکل نخواهد گرفت. چون "الف"، هویت و گفتمانی متمایز از "ب" و یا برتر از او دارد (و بالعکس)، مورد اقبال قرار می‌گیرد. چون "الف" دگر "ب" تعریف شده است، انتخاب اول می‌شود. چون "الف" رنگی متفاوت از "ب" دارد، مورد پسند است. در یک کلام، هر آنچه نشان از "ب" نداشته باشد، رایحه‌ای دل‌انگیز و روح‌افزا است..." (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۱۷)

از این‌رو گفتمان‌ها برای ایجاد یکپارچگی و به وحدت رساندن هویت‌های متکثر و متن‌گریز در گردِ گفتمان خود، می‌بایست که خود را در ضدیت با دیگری (هایی) تعریف کنند که عامل بروز بحران‌ها، آشوب‌ها و تشویش‌ها بازنمایی می‌شوند. محمدرضا تاجیک ایده‌ی "ضدیت‌گفتمانی" فرکلاف و لاکلائو را اینگونه بیان می‌کند:

"... ایجاد و تجربه‌ی این خصومت‌ها و ضدیت‌های اجتماعی، از سه جنبه، امری محوری برای نظریه‌ی گفتمان است: نخست، آنکه ایجاد یک رابطه‌ی خصمانه که اغلب منجر به تولید یک "دشمن" یا دیگری می‌شود برای تاسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی است. دوم، اینکه شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی، امری محوری برای تثبیت بخشی از هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی و کنشگران اجتماعی است. سوم اینکه تجربه‌ی ضدیت، نمونه‌ای است که حدوثی بودن هویت را نشان می‌دهد. به این ترتیب "ضدیت" امری است که از طریق آن گروه‌ها، جوامع و کنشگران، مرزهای سیاسی، خود

را تعریف می‌کنند و از طریق پروژه‌ی دگرسازی، هویت خود را می‌سازند. (تاجیک، ۱۳۸۳: ۵۴-۵۵)

۱-۳- رابطه‌ی مکانیسم هویت‌سازی گفتمان‌ها با دانش‌زمینه‌ای:

قدرت، مولد است. به تعبیر فوکو "قدرت، همه چیز را خلق می‌کند: واقعیت، قلمرو اشیاء، چیزها و نحوه‌ی کاربرد مفهوم صدق..." و این توانایی قدرت، از دانش می‌جوشد چرا که قدرت از طریق گزاره‌ها و احکام دانش است که می‌تواند جهان خلق شده را برای کنشگران، "واقعی" نمایش دهد و از این طریق، ذهن‌ها و بدن‌های مطیع بیافریند. کیت نش چشم‌انداز فوکو را این چنین توصیف می‌کند:

"...در مدل فوکو، قدرت "مولد" است به این معنی که تاسیس‌کننده است... عمومی‌ترین مفهومی که از نظر فوکو، قدرت به واسطه‌ی آن مولد می‌شود، دانش است... دانش به شدت در تولید بدن‌ها و ذهن‌های مطیع دخالت دارد... اگر چه گفتمان‌ها خود را ارائه دهنده‌ی واقعیت‌های عینی نشان می‌دهند اما آنها در حقیقت، موضوعات دانشی را که "نمایش" می‌دهند "واقعی" می‌سازند... به عقیده‌ی فوکو، دانش در بردارنده‌ی ادعاها و گزاره‌هایی است که در نهادهای رسمی اظهار می‌شوند. (نش، ۱۳۸۰: ۳۹)

از سویی قدرت در نهاد خود متضمن نابرابری است و برای پنهان کردن این چهره‌ی نابرابر ساز، نیازمند به دانش است. قدرت همواره دانش و عقلانیت مناسب خود را ایجاد و از طریق آن عمل می‌کند البته این رابطه علت و معلولی نیست بلکه از نوع همبستگی و دیالکتیکی است. "قدرت نمی‌تواند بدون استفاده از نوعی اقتصاد گفتار مبتنی بر صدق (حقیقت) که از این طریق مشارکت و بر مبنای آن عمل می‌کند، فعالیت نماید. ما در معرض تولید و ساخت حقیقت، توسط قدرت قرار داریم و قادر نیستیم قدرت را جز از رهگذر تولید حقیقت اعمال کنیم. این وضع در همه‌ی جوامع برقرار است." (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۵۱)

از منظر لاکلاو و موفه، عدم قطعیت معنا، همان چیزی است که سیاست را ممکن و ضروری می‌سازد. در واقع رقابت‌های سیاسی، تلاش نیروهای رقیب برای تثبیت نسبی دال‌های شناور در مفصل‌بندی گفتمانی‌شان است هرگاه نیروی اجتماعی بتواند در پناه دانشی، دال‌های شناور را شکار کند آنگاه قدرت و مشروعیت را از رقبای سلب خواهد کرد. از این رو "استیلا" یا همان دست بالا داشتن در تعیین معنا و شکل‌های مسلط رفتار از توانایی گفتمان‌ها در ایجاد معنایی می‌جوشد که دانش مورد حمایت‌شان، به آنان می‌بخشد.

از این رو شناسنده‌هایی (نیروهایی) همچون طبقات، قشرها و جنبش‌ها و... در یک رقابت سیاسی به واسطه‌ی دانشی که مورد حمایت‌شان است می‌توانند موقعیت‌ها، ذهنیت‌ها، کردارها و موضوعاتی را تولید کنند که با مقبولیت یافتن آن به مقامی هژمونیک دست یابند.

طبقات متوسط روحانی و سنتی در ایران دهه‌ی ۵۰ توانستند در برابر گفتمان حاکم (گفتمان مدرنیسم مطلقه پهلوی)، خود را در قالب گفتمان سنت‌گرای ایدئولوژیک بازتولید کنند. آنان جهانی از معانی را در پناه دانش به مثابه‌ی گفتمان خود - دانش فقه شیعی - توسعه دادند و به واسطه‌ی بساخت و بازتولید این جهان معانی و مقبولیت یافتن آن به مقامی هژمونیک دست یافتند..

در بخش دوم این نوشتار با طرح مفاهیمی از امانوئل لویناس، ژاک دریدا و فرانسوا لیوتار برآنم تا چارچوب نظری‌ای را برای شناسایی ویژگی‌ها و خصایصی فراهم آورم که حضورشان در دانش‌زمینه‌ای موجب می‌شود تا فرآیند هویت‌سازی کنشگران اجتماعی و مفصل‌بندی گفتمان‌ها "دگرستیز" و در ضدیت با "عدالت به مثابه‌ی لحاظ دیگری" قرار گیرد.

(ب) چشم‌انداز نظری:

"متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی" در چشم‌انداز امانوئل لویناس:

نگاه نو لویناس به "دیگری" ما را با باز نمود متفاوتی از مواجهه‌ی "خود" با "دیگری" آشنا کرد. اندیشمندانی چون دریدا، لیوتار و عموماً کسانی که پس از لویناس به مساله‌ی "غیریت" پرداختند با تمامی اختلاف‌های نظری‌شان با او، همچنان تحت تاثیر نگاه دیگرگونه لویناس به "دیگری" بودند. لویناس نگاه ما را در فلسفه از مرکزیت "خود" به "دیگری" تغییر داد. "... فلسفه همواره جویای آن بوده است که به سرزمین آشنا بازگردد (به

هستی، حقیقت، خود) اما لویناس تلاش کرد که فلسفه را بجای دیگر ببرد، آن را پذیرا و آماده‌ی مواجهه با چیزی کند که همواره سرکوبش می‌کرده است. {از منظر او} مسأله‌ی "دیگری" به شکل نامناسبی طرح شده است. بجای آن که در پی شناخت "دیگری" (و به این ترتیب، فروکاست غیریتش) برآییم، باید بپذیریم که دیگری را نمی‌شناسیم، نمی‌توانیم بشناسیم و نباید بشناسیم. (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۹)

شاید این عبارات، ناآشنا به نظر برسند این ناآشنایی نتیجه‌ی پیش‌فرض‌های موجود در نگاه ما به "شناخت" است. در زیر به چند نمونه از این پیش‌فرض‌ها نگاه کنید:

- هر "چیز" دارای یک اصل، ذات و تعریف حقیقی است.

- خود (فاعل شناسا) می‌تواند حقیقت جوهری هر "چیز" را بشناسد.

- "خود" از طریق روش‌های شناخت (وحی، شهود، فلسفه، علوم تجربی) امکان شناخت را در اختیار دارد.

- با شناخت منطبق بر امر واقع هر "چیز" (شناخت آن جوهر یگانه و حقیقی هر چیز)، می‌توان اصول کلی‌ای را بازشناسایی کرد که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها صادق باشند.

- "دیگری" موضوع شناخت است. در این پیش‌فرض، شناخت از "خود" سرچشمه می‌گیرد اما موضوع‌اش "دیگری" است (هر نوع از دیگری، از ستارگان آسمان، تا یک شمن در یک قبیله) در این پیش‌فرض، "دیگری" موضوع (بژه) شناخت "خود" (سوژه) است. در این چارچوب، "دیگری" در جایگاه برابر با "خود" نیست چرا که این خود است که از چارچوب‌های شناختی‌اش، دیگری را شناسایی و تعریف (تحدید) می‌کند.

.... -

لویناس بر آن بود که فلسفه همواره "دیگری" را سرکوب کرده است و جویای آن بوده که دیگری را از آن خود کند و تهدیدی را که دیگری برای خودمرکزی و سیطره‌اش پیش می‌آورد خنثی سازد. او این خنثی‌سازی را در مفهوم "متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی" تشریح می‌کند، امپریالیسم هستی‌شناختی‌ای که خود به واسطه‌ی آن دیگری را در معده‌ی هستی‌شناسانه‌اش می‌بلعد و "هضم" (بخشی از خود) می‌کند.

علاوه بر نو بودن ایده، غامض نویسی لویناس فهم و بیان چشم‌انداز او را دشوارتر می‌کند اما برآنم تا حد دانش و خوانش‌ام از مفهوم "متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی" آن را تشریح کنم اگر با این مفهوم آشنا نیستید به من و متن کمی فرصت بدهید تا آن را در کلمات و مثال‌ها آشکارتر بازگو کنم. "متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی"، نظام دانشی جسمیت‌نیافته و ایده‌آلیستی است چرا که در رویای دستیابی به امری عام و جهانشمول است که از هرگونه اوضاع و احوالی مستقل باشد. فلسفه‌ای که بر آن است تا همه‌ی پدیده‌های جهان را فارغ از تفاوت‌هایش از منظر کلیات هستی‌شناسی خود تعریف و تبیین کند و از زاویه‌ی همین تعریف و شناختی که براساس جوهر و خاستگاه مورد قبولش شکل پذیرفته است به هستی، اشیاء و پدیده‌ها بنگرد و دست به روایت جهان و "دیگری" بزند.

امر عامی که سعی دارد تا افراد انسانی را در نظامی یکپارچه و کلی بگنجاند و اصولاً اخلاق در این روایت، سلوکی است که بر اساس دیکته‌ی عقل کلی انسانی! مفهوم‌سازی و طبقه‌بندی می‌شود و لذا اخلاق رعایت این اصول عام است و ارتباط با دیگری در این چارچوب است که معنا می‌یابد و روایت می‌شود. لویناس اذعان دارد که:

"سنت فلسفی غرب به خطا رفته است، زیرا به جای آنکه متافیزیک را بر اخلاق اجتماعی بنا کند بر هستی‌شناسی، یعنی مطالعه‌ی هستی به‌طور کلی بنا کرده است. تفاوت اینها در آن است که هستی‌شناسی (با به میان آوردن حد واسط و خنثایی که شمول بر هستی را تضمین می‌کند، "دیگری" را تا حد "خود" فرو می‌کاهد) یعنی، فرق بین نفس من و غیر نفس من را کمرنگ می‌کند. "متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی" در جستجوی "استعلایی" است که چیزی جز یک "تمامیت"، یعنی شمول نظام‌مند و عینی بر کل هستی نیست به‌طوری که تمام تفاوت‌های آشکار در نظام حل می‌شوند. اما اخلاق اجتماعی عبارت است از (زیر سوال بردن خودانگیزگی من به وسیله‌ی حضور دیگری) غرابت

"دیگری"، کاهش‌ناپذیری او تا حد "من"، تا حد اندیشه‌های من، دقیقاً چون زیر سوال بردن خودانگیختگی

من... (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۳۲-۲۳۱)

اخلاق مبتنی بر هستی‌شناسی خود، شبیه به داستان پروکروستس از اساطیر یونان است. او در کنار جاده‌ی زندگی می‌کرد و رهگذران را به بهانه‌ی مهمان‌نوازی به خانه‌ی خود می‌برد و بر روی تختی می‌خواباند اگر میهمانان (شما بخوانید دیگری‌ها) از طول تخت کوتاه‌تر بودند آن قدر آن‌ها را می‌کشید یا بدن‌شان را بر روی سندان با چکش می‌کوبید تا هم‌طول تخت شوند و اگر بلندتر از تخت بودند از پاهای‌شان می‌برید تا به اندازه‌ی تخت درآیند.

لویاس "با تاکید بر اهمیت عملی اخلاق همچون چیزی متمایز از هستی‌شناسی، راه را بر ایجاد دورنمای نوینی در فلسفه هموار می‌کند... (لچت، ۱۳۷۵: ۱۸۴) لویاس با تاکید بر اینکه "دیگری" را باید در رابطه با دیگران فهمید نه به واسطه‌ی عامیت قانونی که در هستی‌شناسی "خود" شکل پذیرفته است "در جستجوی راهی برای نمایش "دیگری" تقلیل‌ناپذیر در فلسفه بود، "دیگری" ای که در واقع با نظم "خود" بیگانه باشد... (لچت، ۱۳۷۵: ۱۸۳).

او در تقابل با "متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی" بر آن بود که "دیگری"، "خودی دیگر" نیست که بتوان آن را در ذیل معقوله‌ی عام هستی، طبقه‌بندی، تعریف و شناسایی کرد از منظر او "دیگری برای آنکه در مقام "غیر" محفوظ بماند نباید به صورت متعلق معرفت و یا تجربه درآید زیرا معرفت، همواره معرفت من است. تجربه، همواره تجربه‌ی من است" (دیویس، ۱۳۸۶: ۸۵) از این رو عقل، امکان مواجهه با "دیگری" را فراهم نمی‌کند و صرفاً گویای تک‌گویی یکدست و بی‌وقفه‌ی "خود" است.

از چشم‌انداز او به صحنه آوردن "دیگری" به صورت چیزی در معرض نگاه و متعلق تفکر و شناخت، (تخت هستی‌شناسی پروکروستس) عمل سنتی فلسفه‌ی "خود" است. او از این اصل دفاع می‌کرد که دیگری مطلقاً ورای فراگرفت (فهم) من است و باید با تمامی غرابت فروکاست‌ناپذیرش محفوظ بماند. "دیگری" موضوعی (ابژه‌ای) نیست که بتوان آن را در آگاهی "خود" حاضر کرد و او را به حیظه‌ی تعلق معرفت فروکاهید. از منظر لویاس خاص‌بودگی و جدابودگی "هستندگان" باید محفوظ بماند و نباید آنها را ذیل معقوله‌ی عام هستی قرار داد. او "دیگری" را نامتناهی می‌خواند نامتناهی از آن رو که مستقل و در فراسوی قدرت و تسلط "خود" (فاعل شناسا) است.

دیگری نه با من است نه علیه من، در حقیقت "دیگری" واقعیتی است که در برابر هستی من قرار می‌گیرد. "... دیگری مرا در معرض تردید قرار می‌دهد از این راه که بر من آشکار می‌سازد که قوا و اختیارم حد و حصر دارند... "خود استعلایی" خوش دارد که یگانه سرچشمه‌ی معرفت، اعمال و معانی‌اش باشد، مواجهه با "دیگری" نشان می‌دهد که این قسم اختیار، خودمحورانه و ناموجه است." (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۹)

لویاس در مصاحبه‌ای، تاریخ سنت فلسفی را تلاشی می‌داند: "... برای تقلیل یا فروکاستن تمامی تجربه، تمامی امور معقول، به کلیتی که در آن آگاهی [بشری] همه‌ی جهان را در بر می‌گیرد و بیرون از خود هیچ چیز باقی نمی‌گذارد، و بدین سان به اندیشه یا تفکر مطلق (متافیزیکی) بدل می‌گردد. [چرا که از دیدگاه این فلسفه] آگاهی از نفس یا خود در عین حال آگاهی از کل است... (نمو، ۱۳۸۵، مجله ارغنون) لویاس بر آن بود تا از "دیگری" در برابر این تعرضات و تعدی‌های "خود" دفاع کند چرا که "دیگری" در این نوع از فلسفه تنها از آن جهت مورد اعتنا قرار می‌گرفت که سرکوب یا تصاحب شود.

این رویکردهای استعلایی، دیگرستیز و متضمن توتالیتاریسم‌اند. استبداد همسانی این هستی‌شناسی‌های متافیزیکی، تفاوت را تاب نمی‌آورند و درکی از همزمانی "تفاوت" و "برابری حضور" برای‌شان مقدور نیست همه‌چیز را در کلیت جهانشمولی می‌فهمند و می‌خواهند که براساس جوهر مرکزی، بسیط و همیشگی (فرازبانی/فرازمکانی/فرازمانی) هستی‌شناسی‌شان ترسیم شده است. خوانشی که عاری از عناصر دیگرباوری و تفاوت‌مندی است.

از منظر لویاس "دیگری" را باید در رابطه‌ی با "دیگری" فهمید نه به واسطه‌ی اصول و قوانینی که در هستی‌شناسی "خود" شکل گرفته است، بدین معنا که "دیگری" را نمی‌باید در چارچوب هستی‌شناسی خود و اصول ناشی از آن (اخلاق)، به عنوان ابژه‌هایی (موضوعاتی) دید که می‌توان تعریف‌شان کرد، چرا که "دیگری" همچون "خود" از جایگاه برابر سوپرکتیو (فاعل شناسا) برخوردار است. از این رو اخلاق در نزد لویاس، ارتباط با دیگری در فراسوی معرفت "خود" است، مسئولیت نامتناهی به دیگری‌ای که نمی‌بایست او را تا حد اندیشه‌ها و مایملک "خود" فروکاست. (۴)

لویناس با بیان آن که "هرگونه ادعای شناخت، را باید فرع بر دعاوی عدالت قرار داد." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۰) به طور بنیادین تعاریف پیشینی از عدالت را دگرگون کرد چرا که تا پیش از این، عدالت تنها بر مبنای هستی‌شناسی و مرکزیت "خود"، تعریف و تبیین شده بود.

لویناس جوای حفظ توامان خود و دیگری است. "از این لحاظ، لویناس همتای فیلسوفانی است که به شیوه‌های نظری و عملی گوناگون در پی آنند که به گروه‌هایی که به طور سنتی خاموش بوده‌اند، یا از حقوق‌شان محروم مانده‌اند، قوت ببخشند. "دیگری" واداشته به سکوت، سرکوب‌شده و یا قربانی شده را، فی‌المثل، می‌توان برحسب نژاد، جنسیت، دین، طبقه یا جایگاه واقع در سلسله‌مراتبی نهادی تعریف کرد. لویناس اخلاقی به دست می‌دهد بدون قواعد، اوامر، ضوابط یا غایاتی روشن آلا باور اخلاقی پرشور به این که صدای "دیگری" را باید شنید." (دیویس، ۱۳۸۶: ۲۷۹)

در این دیدگاه شما نسبت به دیگری مسئولیت نامحدود دارید و نمی‌توانید به "جای او" و "برای او" تصمیم بگیرید یا "از زبان او" سخن بگویید. در نزد لویناس این تعریف از اخلاق (مسئولیت در برابر "دیگری" و ارتباط با او در فراسوی معرفت من) مترادف با معنای عدالت است. (۵)

"متافیزیک حضور" و "دیگری" در چشم‌انداز ژاک دریدا:

دریدا با طرح مفهوم "متافیزیک حضور" (Metaphysics of presence) می‌خواهد به خصیصه‌ای با ویژگی متافیزیکی اشاره کند که تاکنون بر دانش و فلسفه سایه انداخته است. (۶) نقد او عمدتاً متکی بر نظام‌های تضاد است که یک طرف با قرار دادن خود در طرف درست تضاد، در تقابل با طرف دیگر، "حضور" در مرکز را شایسته و بایسته خود می‌داند و دیگری را واردار به زیستن در غیاب و حاشیه می‌کند "دریدا مدعی است که تمامی اندیشه‌ها به چنین اقدام خودسرانه‌ی انشعاب می‌پردازند. بدین ترتیب ما به طور عادی به اضدادی مانند خصوصی/عمومی، طبیعت/فرهنگ، جسم/روح، عینی/ذهنی می‌اندیشیم و همیشه نیمی از این تمایز، فرودست‌تر، مشتق از، کمتر از، اخلاص‌گر یا بیان‌کننده‌ی نیمی دیگر تلقی می‌شود که در طی این فرآیند به‌عنوان حضور خالص و عمده، برتری یافته است." (وارد، ۱۳۸۴: ۱۷۴)

دریدا با رد هرگونه مرکز، بنیان و اصلی، ریشه‌ی دگرستیزی را در "متافیزیک حضور" می‌یابد که از دوره‌ی افلاطون تا به حال بر نظام معرفتی ما سایه افکنده است:

"...اندیشه‌ی فلسفی غرب از دیرباز گرفتار همین عناصر دوتایی بوده است... سابقه‌ی این گرایش به دوران افلاطون بازمی‌گردد. از جمله حضور در مقابل غیاب، حقیقت در مقابل مجاز، ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم، فرهنگ در برابر طبیعت، زن در برابر مرد، گفتار در برابر نوشتار و نظایر آن که همواره اندیشه‌ی متافیزیکی را به خود مشغول داشته است.

در اکثر موارد یکی از این دو مفهوم مستلزم نفی دیگری بوده است. یعنی یکی متضمن ایجاب است و دیگری سلب، یکی اثبات و دیگری نفی. اما در مواردی هم یکی بر دیگری برتری دارد. یکی در قیاس با دیگری از اعتبار بیشتری برخوردار است. مثلاً در جامعه مردسالار، مرد اصل بنیادین و زن کم‌ارزش محسوب می‌شود. یعنی زن همزاد ناقص مرد است و در قیاس با اصل نخستین یعنی مرد دارای ارزش کمتری است. به دیگر سخن؛ این دوگانگی پیوسته در سلسله‌مراتبی تحقق می‌پذیرد که در آن ارزش و اعتبار یک قطب بر قطب مقابل خود بیشتر است..." (ضمیران، ۱۳۸۶: ۱۳)

در جهانی که تحت پروتکل‌های "متافیزیک حضور" بازنمایی می‌شود انسان‌ها به وجودهایی با مرتبتهای وجودی گوناگون و گاه متخاصم تقسیم‌بندی می‌شوند که به واسطه‌ی این تفاوت در مرتبه‌ی وجودی می‌بایست (طبیعی! است که) از حقوق، فرصت‌ها و امکان‌های متفاوتی برخوردار شوند. برای درک دقیق‌تر رابطه‌ی میان "متافیزیک حضور" با مساله‌ی هویت‌سازی و عدالت در این نوشتار نیاز است تا با منطق "این‌همانی (Identity)" و "کلام‌محوری (Logocentrism)" کمی آشنا شویم:

"منطق این‌همانی به ویژه از ارسطو سرچشمه می‌گیرد و به گفته‌ی برتراند راسل دارای ویژگی‌های زیر است:

قانون این‌همانی: هر چیزی، همان است که هست.

قانون [امتناع] تناقض: هیچ چیزی نمی‌تواند هم باشد و هم نباشد.

قانون طردِ شِقِّ ثالث: هر چیزی باید، یا باشد یا نباشد. (لجت، ۱۶۰: ۱۳۷۵)

هویت در این منطق از ذات و خاستگاهی عام و همیشگی‌ای نشات می‌گیرد از این‌رو مرز مابینِ هویت‌ها سفت و سخت است و در دو حالت بازنمود می‌یابد، یا هویت با این خاستگاه و واقعیتِ فرض شده یکی و این همان است و اگر نیست، دیگری تعریف می‌شود که غیر اصیل و فرودوست است.

ما با منطق یا این/یا آن، نه این/نه آن و همه/یا هیچ آشنا می‌شویم. این گزاره‌ها زاینده‌ی منطقِ اینهمانی‌اند که در آن با تکیه بر گزاره‌ی طردِ شِقِّ ثالث هویت‌ها نمی‌توانند ترکیبی، پیچیده و یا متفاوت از این و آن باشند. از تبعاتِ این منطق، دوگانگی متضاد (Binaryopposition) است یعنی در سطحی عام و متافیزیکی، نظامِ کاملی از مفاهیمِ دوئیی (غرب/شرق، خیر/شر، روشن/تاریک، متمدن/بدوی، ما/آنها) شکل می‌گیرد و بحث بر سر اینکه کدام یک مرکزی و غایت و کدام فرع و حاشیه‌ای است تفکر را به دو بخش متباین تبدیل کرده است. یعنی در این منطق با قرار دادنِ جوهر و خاستگاه و واقعیتی در مرکز، به تقسیم‌بندیِ دوگانه‌ای دست می‌زنیم که در آن یک طرف برتر و طرفِ دیگر پست و فرودست است و لذا طرد می‌شود.

این تقابل‌های دوگانه، به تعبیرِ دریدا ماهیتِ لوگوسنتریک دارند. "لوگوسنتریسیم" آنگونه که دریدا در کتاب درباره‌ی نوشتارشناسی می‌گوید ما را وامی‌دارد تا اول و آخر هستی را در لوگوس به معنای کلام، عقل الهی و حضور خودآگاهی جستجو کنیم،... "به دیده‌ی دریدا یکی از جهات مهمی که فلسفه‌ی سنتی را به بیراهه کشانده "کلام محوری (Logocentrism)" بیش از حد آن بوده است یعنی بیش از حد بر منطقِ اینهمانی و امتناعِ تناقض ارسطو تکیه کرده است..." (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۴۲)

دریدا در مقاله‌ی "ساختار، نشانه و بازی در گفتمانِ علوم انسانی ۱۹۶۶" می‌گوید: "... برای ساختارها همیشه نوعی حضور، مرکز یا اصل و بنیاد قائل شده‌اند، یعنی چیزی که کلیت و تمامیتِ یک ساختار بر اساس آن بنا شده است و از بازی آزادانه‌ی عناصرِ درونِ ساختار جلوگیری می‌کند و به آنها نظم خاصی می‌بخشد. تاریخِ متافیزیک را جابجایی این مرکزها تشکیل داده است و تمام نام‌هایی که به این مرکزها داده‌اند (مُثل، اصل و منشأ، غایت، نیرو، ماهیت، حقیقت، استعلا، آگاهی، انسان و غیره) منادی نوعی حضور بوده‌اند." (بزرگی، ۱۳۷۶: ۱۴۹)

از این‌رو اگر هویت‌سازیِ کنشگران اجتماعی و مفصل‌بندیِ گفتمان‌ها که وابسته به شناخت و تمایز از دیگری است در بسترِ دانشی شکل بپذیرد که مبتنی بر خصیصه "متافیزیک حضور" باشد آنگاه دیگری در قالب "دگر شرم‌آور"، "غیر حقیقی"، "دشمن"، "تجدید نظر طلب"، "التقاط‌گرا"، "بدعت‌گزار"، "نجس"، "ضد اخلاقی" و... بازنمایی خواهد شد و برای ساکنان این جهان‌نگرش منطقی به نظر می‌رسد!! که امکان برابر در متن برای "دیگری" همچون "خود" لحاظ نشود.

به‌زعم محمدرضا تاجیک اگر گفتمان‌ها در بستر دانش مبتنی بر "متافیزیک حضور" دست به هویت‌سازی (مفصل‌بندی) بزنند تبدیل به یک فراگفتمانِ کلام‌محور خواهند شد که چهار ویژگی اصلی در آنها قابل شناسایی است او با بیانی طنزآلود این ویژگی‌ها را توصیف می‌کند:

۱. خصیصه دوانگاری متضاد:

"فرهنگِ سیاسی کلام‌محور، مبتنی بر منطق یا "این" یا "آن" است. هم این و هم آن را در این وادی راهی نیست. یا باید زنگی زنگ بود یا رومی روم. فضایی مابین این دو وجود ندارد. یا باید "خودی" بود، یا "دیگری"، یا باید از "ما" بود یا "بر ما"، یا باید در صراط ما گام نهاد، یا به ضلالتِ دیگران گردن نهاد، یا باید از رهگذر فراقرائت ما به خداشناسی و اسلام‌شناسی و فلاح و رستگاری رسید، یا با خرده قرائت‌های دیگران یار شد و ره ضالین پیمود، یا باید سرود حزبی ما را سر داد، یا نغمه‌سرای حزب شیطان شد، یا باید "راست" بود یا "چپ" یا باید "انقلابی" بود یا "ضد انقلابی"... روی دیگر منطق یا این یا آن، آموزه‌ی نه این و نه آن است. جز خود و آنچه نزد اوست، همه چیز تخفیف و تحقیر و نفی می‌شود. "لا"یش شامل همه‌ی آدمیان و اندیشه‌های شان و "الا"یش محدود به حریم و اهلِ حَرَم می‌گردد. چون به همه چیز تردید می‌کند، پس "هست". تشخیص و بالندگی خود را در "نه" گفتن‌های مکرر و غلیظ می‌جوید. شرق و غرب عالم همه منفور و مردودند و عالم به برکت و شوقِ هستی او،

معنا یافته است. سیاست‌بازی و سیاست‌مداری زبینه‌ی اوست و نه این و نه آن را حقی بر این خوان گسترده نیست... (تاجیک، ۱۳۷۷: ۸)

- خصیصه حقیقت‌محوری:

"بر گفتمان خود نشان حقیقت‌محوری نصب کرده‌اند و بر پیشانی‌اش نور حق فشانده‌اند. ره سیر و سلوک و کشف و شهود را تنها و تنها طریقت و شریعت خود قرار داده‌اند. هر آن کس را که سودای نوشیدن جرعه‌ای از سرچشمه‌ی زلال حقیقت است، می‌باید به هیبت و هویت آنان درآید و در طریق آنان گام نهد. اندیشه‌شان آئینه‌ی تمام‌نمای لاهوت و ناسوت است. آنچه در این آئینه نقش نبندد، نقشی بود بر دیوار ضلالت و ذلالت. ثواب و صواب همه نزد ایشان است و بهشت را از ازل به نام آنان ثبت کرده‌اند. پیراهن خلیفه‌الهی را فقط به قامت رسای اینان دوختند و رسالتِ ابلاغِ "پیام" را صرفاً بر دوش اینان نهاده‌اند. اصلح آنانند و انتخاب اصلح نیز وظیفه‌ی انحصاری آنهاست. تشخیص "مصلحت"ها و تفسیر و بازتفسیر قوانین و احکام شریعت تنها بر عهده‌ی آنان است. چون حقیقت در نزد ایشان است مثل حقیقی جامعه‌ی برین هم در نزد ایشان است. شهر آنان، شهر خداست. گفتمان‌شان ناب و خاص است. اتویپایشان مدینه‌ی فاضله‌ی همه باید باشد... حزب‌شان، "حزب‌الله" و "حزب مخالف‌شان" "حزب شیطان" است... سیره‌شان نماد حق است و آنچه می‌کنند و می‌گویند نمود عدالت." (تاجیک، ۱۳۷۷: ۱۱-۱۰)

۳. خصیصه جهانشمولی:

"پنداری که کهکشان را بر دوش اینان نهاده‌اند. رسالت هدایت تمامی آدمیان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها را به آنان ارزانی داشته‌اند. آنچه می‌اندیشند، می‌گویند و می‌نویسند، مخاطبانی جهانی دارد. عناصر، دقایق و ثقل گفتمانی آنان، در بستر هر گفتمانی قابلیت تکرارپذیری و حک‌شوندگی دارند. پیام‌رهایی‌شان مرز و بوم نمی‌شناسد، شعار حزبی‌شان تمامی زحمت‌کشان جهان، تمام مسلمانان جهان و یا اساساً تمامی جهانیان را در زیر بیرق خود به متحد شدن، فرامی‌خواند. مانیفست‌شان دستور العمل مقدس تمامی احزاب و سازمان‌های سیاسی - اجتماعی است، ارزش‌های‌شان زمان و مکان را در می‌نوردد و سایه‌ی سنگین خود را بر جن و انس می‌گستراند. همه چیز را به قرائت خود تقلیل داده، لکن قرائت خود را به گستره‌ای همگانی ترفیع می‌دهند. چون کل‌نگر هستند، تمامیت‌نگر نیز هستند. به قدرت منهای مقاومت، و به منزلتی استعلایی بدون آلترناتیو می‌اندیشند و چون تمامیت‌نگر هستند، "دگر" ساز، "شبهه" ساز و "طرد" کننده‌اند. تنها یک قاعده‌ی بازی می‌شناسند و خود را تنها بازیگر در شهر معرفی می‌کنند... گفتمان آنان "فراگفتمان"، روایت آنان "فراروایت" و رهپای آنان "فراهیافت" است، کلام آنان منزلتی استعلایی دارد. مقام آنان شأنی خدایی دارد و دیگران را در این وادی جز با هویت باختن و همگون و همراه شدن، راهی نیست." (تاجیک، ۱۳۷۷: ۱۰-۹)

خصیصه انسداد گفتمانی:

"چون کل‌گرا و حقیقت‌محورند، انسداد و انقیادطلب نیز هستند. گفتمانی سترون با مرزهای سدید و عمیق دارند." (تاجیک، ۱۳۷۷: ۱۱) پذیرش، هم‌نشینی، التقاط و کنشی آزادانه و برابر با دیگری، در فضای این گفتمان‌ها به معنای "خودباختگی"، "غرب یا شرق زدگی"، "خیانت به دولت - ملت"، "هم‌دستی با دشمنان" و یا "دشمنی با سنت‌های نیک" است.

در عرصه‌ها و نهادهای گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... اجازه‌ی حضور به دیگری داده نمی‌شود لذا گزینش‌های گوناگون سیاسی و اخلاقی برای حضور در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی در این گفتمان‌ها طراحی شده است. منطق مونولوگ گفتمان‌های لوگوسنتریک، همیشه تنها صدای حقیقت را صدای خود می‌داند از این‌رو در منطق تک‌گویی آنان جایی برای دیالوگ و هم‌زمانی شنیده شدن صداها و جهان‌نگرش‌های گوناگون

وجود ندارد. دستگاه‌های عریض و طویل سانسور و ممیزی مشخص می‌کنند که چه کسی، چه چیزی را در چه جایی می‌تواند بگوید و رسانه‌های جمعی، که عموماً در این نوع نظام‌ها خود را "ملی" می‌نامند، تنها در انحصار آنان است.

در این منطق و جهان‌نگرش، انحصار کلام، عادلانه و طبیعی تلقی می‌شود چرا که خارج از این گفتمان، واقعیت و حقیقتی وجود ندارد! بدین ترتیب اگر عرصه‌های سیاسی و اجتماعی در انحصار آنان باشد به معنای استقرار حکومتی بر حق است در غیر این صورت، حق غضب شده را می‌باید به هر جهد و جهادی به صاحبان حقیقی آن بازگرداند.

جوهرستیزی دریدا :

پسامدرنیست‌ها با ایده‌ی "عدم قطعیت معنا" بر امر فرهنگی بیش از امر طبیعی، بر سطح بیش از عمق و بر تفاوت بیش از یکسانی تأکید دارند. آنان با طرح اینکه هیچ مفهومی دارای شأن مرکزی نیست تا در منزلتی برتر بنشیند دست به مرکز زدایی زده و گفتمان‌های دانشی را که داعیه‌ی استعلایی و فرازمانی و فرازبانی داشته‌اند به چالش کشیده‌اند.

"اندیشه‌ی پست‌مدرن گرایش به رد این ایده دارد که اشیاء دارای معانی واحد و بنیادین هستند آنان در عوض، جزء به جزء بودن، تعارض و عدم استمرار را در موضوعات تاریخ، هویت و فرهنگ می‌پذیرند... (آنان) منکر این دیدگاه هستند که بتوان هر پدیده‌ی فرهنگی را به عنوان معلول یک علت بنیادین و به لحاظ عینی موجود تبیین کرد." (وارد، ۳۸۴ : ۱۶۷) در همین رابطه لاکلائو و موفه به پیروی از سوسور:

"معنا را در زبان به عنوان امری تولید شده در یک بازی متفاوت نشانه‌ها تلقی می‌کنند نه امری که از راه نمایش موضوعات در جهان ایجاد شده است، هیچ ارتباط ذاتی بین موضوعات و کلمات وجود ندارد در واقع کلمات از طریق قراردادهای اجتماعی به هم می‌پیوندند و هیچ ارتباط ذاتی در کار نیست... (دریدا نیز استدلال نمود :) چون معنا به امکان "از خودش متفاوت بودن" مشروط است هرگز نمی‌تواند به طور نهایی ثابت باشد... معنا همواره غیرقطعی است" (نش، ۱۳۸۰ : ۴۸-۴۷)

در معرفت‌شناسی و باور جوهر‌گرایان، معنایی که آنان از اشیاء (همچون هستی، انسان، گذشته، سرشت انسانی، آینده‌ی بشریت و...) در اختیار دارند نه تنها تفسیری از امر واقع که می‌تواند تفسیرهای دیگری نیز از آن داشت بلکه بیان خود واقعیت (تنها واقعیت ذاتی) آن چیز می‌دانند. آنان خود را کاشف حقیقت ناب و معنای یگانه‌ی چیزها (در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها) می‌دانند. در واقع آنان مدعی‌اند که به کشف حقیقتی بی‌واسطه دست یافته‌اند (مستقل از منافع، تاریخ، فرهنگ و دانشی که در آن می‌زیند) گنجینه‌ای که عموماً از گذشتگان آنان (دوران طلایی) به ارث رسیده است. اما پسامدرنیست‌ها این قطعیت و بی‌واسطگی را و هم می‌دانند.

"... پست‌مدرنیسم منکر چیزی "بی‌واسطه حاضر" و از این‌رو مستقل از نشانه‌ها، زبان، تعبیر و غیره است... "حضور" هرچیز در واقع بازنمایی را پیش‌فرض می‌گیرد. از این رو دریدا کاملاً انکار می‌کند که چیزی همچون "ادراک"، یعنی دریافت بی‌واسطه و شفاف وجود داشته باشد... نقد "حضور بی‌واسطه" در بیان دریدا در این گزاره بیان می‌شود که "چیزی خارج از متن وجود ندارد" و این لزوماً به آن معنا نیست که جهانی واقعی وجود ندارد، بلکه به این معناست که ما با مصداق‌های واقعی، فقط از طریق متن‌ها، بازنمایی‌ها و واسطه‌ها مواجه می‌شویم. ما هرگز نمی‌توانیم چیزی مستقل از هر گفته بگوییم" (رشیدیان، ۱۳۸۵ : هفته‌نامه مشارکت ملی)

عدم قطعیت معنا کانون نظریه‌ی جوهرستیزی است "دریدا در مخالفت با تفکر جوهر‌گرا که بر هویت در مقابل ابهام و "بازی تفاوت‌ها" تأکید دارد، چنین استدلال می‌کند که هیچ‌گونه انسداد یا تثبیت طبیعی معانی وجود ندارد هویت تنها می‌تواند از طریق انکار عامدانه‌ی ابهام و مستثنی نمودن (جداسازی) تفاوت‌ها به دست آید." (دیوید مارش و جری استوکر و دیگران، ۱۳۷۸ : ۲۰)

نتیجه‌ی "متافیزیک حضور" آن است که این "نامیده‌ها" در مرکز قرار می‌گیرند و خارج از آن به حاشیه رانده می‌شود. "مقصود دریدا از "حضور"، شکل‌های غربی دانش در علم، فلسفه، عقل سلیم و مانند اینها است که بر اساس "مراکز" و "خاستگاه‌ها"ی معینی بنا شده‌اند. یکی از دل مشغولی‌های

عمده‌ی "بُن فکنی" نشان دادن آن است که این مراکز و خاستگاه‌ها دارای هیچ بنیانی در واقعیت نیستند، آنها اسطوره‌اند. (وارد، ۱۳۸۴: ۱۷۰) دریدا با طرح بُن فکنی می‌خواهد تا "بازی تفاوت‌ها" جایگزین "متافیزیک حضور" شود تا مرز میان متن/حاشیه گم شده و امکان همنشینی همزمان "خود" و "دیگری" فراهم آید.

بُن فکنی به مثابه‌ی عدالت:

بُن فکنی را رویکردی روانکاوانه به متون می‌دانند، راهی برای خواندن یک متن، به قصد بیرون کشیدن محتوای پنهانی‌اش، بُن فکنی نوعی راهبرد خوانش برای فهم روایت‌ها است. از سویی می‌توان آن را تدقیق و تحلیل موشکافانه‌ی یک "بافت" نیز دانست چرا که هر عنصری در متن، چون نشانه‌ای می‌تواند کاشف تناقضات، نگفته‌ها و حتی نیندیشیده‌های یک گفتمان متافیزیکی باشد.

از این رو بُن فکنی سعی می‌کند تا "متافیزیک حضور" را کنار بزند و عرصه را برای عرض اندام و خودنمایی و سر برآوردن تفاوت‌ها و موارد اختلاف که همواره ناچیز شمرده می‌شوند یا همواره سرکوب و به حاشیه رانده شده‌اند، فراهم کند. بُن فکنی به دنبال نفی هژمونی و سلطه است از این رو به ضدیت با جوهرگرایی که بنیان و اساس دوانگاری متضاد است، برمی‌خیزد چرا که جوهرگرایی، در پی تثبیت و انسداد هویت، مفاهیم و موضوعات، براساس جوهر و بنیانی خاص است تا علاوه بر آنکه هستی‌شناسی و افکار مفروض را منطبق با دنیای واقعی! نمایش دهد آن را در قالبی ابدی-ازلی بازنمایی کرده و از این طریق قدرت - اطاعت بیافریند.

به زبان گلن وارد "بُن فکنی، موضوعات، ایده‌ها و ارزش‌هایی را که متن سعی در به حاشیه راندن آنها دارد به سمت مرکز می‌راند" (وارد، ۱۳۸۴: ۱۸۶) و آن‌طور که موفه بیان می‌کند: "بُن فکنی... به روش خاصی در قرائت متون اطلاق می‌گردد که هدف آن متزلزل کردن کانون یا مرکز متن بر پایه عناصر معناشناختی برگرفته از پیرامون آن است." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۱) از این رو بُن فکنی با هرگونه دیالکتیکی بیگانه است. مرجعیت مرکز را رد می‌کند، یعنی به نفی وجود هرگونه بنیاد و شالوده‌ایی می‌پردازد که در تاریخ تفکر به آنان، نام‌هایی همچون "ماهیت"، "حقیقت"، "استعلا"، "اصل و منشا"، "غایت"، "آگاهی"، "انسان"، "امر الهی" و... داده‌اند که همیشه منادی نوعی حضور بوده‌اند "بنابراین یکی از نکات عمده در بُن فکنی، تحلیل عملکردهای اضداد دوگانه است. هدف از این کار روشن ساختن و نقد ساختارهای وسیع‌تر قدرت است که این اضداد در آنها نهفته‌اند." (وارد، ۱۳۸۴: ۱۷۵) همان‌طور که دریدا در متن "زور قانون: بنیان راز آمیز اقتدار" به این باور تکیه می‌کند "... و اظهار می‌دارد که عدالت، چیزی جز آنچه من امروز "بُن فکنی" می‌نامم نیست" (کریچلی و دیگران، ۱۳۵۸: ۹۳)

دریدا در کتاب "اشباح مارکس" اشاره دارد که "بُن فکنی نه دستاویزی برای طفره رفتن از مسئولیت نظری، فلسفی و سیاسی، بلکه به معنای انتقادی پیگیرانه برای رهایی از هرگونه جزمیتی در تمامی حوزه‌هاست... و اینجاست که به مسئولیت روشنفکران می‌رسیم، روشنفکرانی که برخلاف گذشتگان بتوانند خود را از قید هرگونه جزمیتی رها سازند" (بزرگی، ۱۳۷۶: ۱۵۱) از این رو بُن فکنی نگران نبود مرکز و بنیان نیست چون قرار دادن هر بنیان و جوهری در مرکز تمامیتی می‌آفریند با حاشیه‌ای فراخ، حاشیه‌ای که "دیگری" خوانده می‌شود نه "دیگری یکتا" که "خود" در برابر آن مسئول باشد بل "دیگری" خطاکار و ضد حقیقت، ضد خود (دشمن)، ناقص، فرودست و دون و نیمه‌ی شرم‌آوری که باید طرد شود. رویکردی همچون بُن فکنی، ناممکن بودن ایجاد اجماع، بدون حذف و طرد را آشکار می‌سازد؛ در دانشنامه‌ی الکترونیکی ویکی‌پدیا آمده است:

"... بُن فکنی، به تعبیر دریدایی، انکار دوگانه‌ی حقیقی/غیرحقیقی است. دریدا می‌خواهد با حرکت به سمت "افقی‌اندیشی"، تمامی معانی را در یک سطح ارزیابی نماید و در نتیجه کثرت معانی را جانشینی برای جستجوی معنای مقبول و حقیقی قرار دهد... تلاش وی، برانداختن دوگانه‌هایی همچون صدق/کذب است که از طریق و به وسیله‌ی آنها، ادعای حقیقت نهادینه می‌شود و بسط می‌یابد و [این ادعا] امکان سلطه و هژمونی یک روایت را بر کنش فردی و اجتماعی فراهم می‌سازد... در این صورت بُن فکنی، تلاشی برای برانداختن هر ادعایی است که سعی می‌کند با ادعای حقیقت و یگانگی، خود را مشروع و توجیه نماید."

بُن فکنی به مثابه‌ی انکار دوگانه‌ی حقیقی/غیرحقیقی راهبردی است در ادامه‌ی آنچه که نیچه آن را "اراده‌ی معطوف به قدرت" می‌نامید نیچه

بر این نظر بود که "آنچه نظام‌های عقلی نامیده می‌شوند، در حقیقت نظام‌های ترغیب و اقناع هستند. بنابراین ادعاهای مبتنی بر کشف حقیقت به صورت آنچه نیچه "اراده‌ی معطوف به قدرت" می‌نامد، آشکار می‌شوند. آنانی که چنین ادعاهایی دارند خود را برتر از آنهایی که چنین ادعاهایی ندارند فرض کرده و لذا بر آنان مسلط می‌شوند." (لاین، ۳۲: ۱۳۸۱)

بُن فکنی یک گرایش اخلاقی است؛ اخلاق به مفهومی که لویناس به کار می‌برد. در نزد دریدا "عدالت... برحسب رابطه‌ای اخلاقی با دیگری تعریف می‌شود، واکنشی در برابر رنجی که مسئولیت نامحدود و نامتناهی می‌طلبد و تلاش برای به حداقل رساندن بی‌رحمی... در واقع عدالت، فضای اجتماعی را تنظیم می‌کند، و سیاست را انتقادی، اتوپییایی و به طرز رادیکالی دموکراتیک می‌کند" (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۸) همان‌گونه که در نزد لویناس این نوع از اخلاق (مسئولیت در برابر غیر و ارتباط با دیگری در فراسوی معرفت) مترادف با عدالت است. (۵) کریچلی بر آن است که بُن فکنی یک خواست اخلاقی است:

"... من استدلال می‌کنم که بُن فکنی دریدایی می‌تواند و حقیقتاً می‌باید به مثابه‌ی یک خواست اخلاقی فهم شود، به شرط آنکه انسان، اخلاق را به مفهوم بدیع و خاصی فهم کند که در آثار امانوئل لویناس یافته است. به بیانی ناقص، اخلاق بنا به تعریف لویناس این است که آزادی و صرفاً طبع من یا به عبارت دیگر موضوعیت نفسانی یا سوژه‌بودگی من توسط شخص دیگر (autrui) مورد تردید واقع شود. اخلاق در این مقام، به تاسی از رابطه "من - تو" بوبری، برحسب یک رابطه‌ی اخلاقی میان اشخاص درک می‌شود..." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۰)

کریچلی بر آن است که دست‌زدن به بُن فکنی می‌تواند پیامدهای سیاسی و اخلاقی برای اجتماع داشته باشد پس از آن جهت می‌توان بُن فکنی را رویکردی عمل‌گرا دانست و به بیانی بُن فکنی همانا عدالت است:

"... دعوی دریدا در اینجا این است که بُن فکنی همانا عدالت است و عدالت قسمی از "تجربه‌ی" امر تصمیم‌ناپذیر است، به عبارتی، طبق تفسیر من، وقتی کسی را می‌توان عادل خواند که مسئولیت نامحدود و نامتناهی خویش را در قبال فرد دیگر تصدیق کند و او را به‌عنوان موجودی بپذیرد که در نهایت نمی‌تواند درباره‌اش تصمیم بگیرد و تکلیفش را به‌طور کامل روشن کند، چرا که آن را فراتر از قوای شناخت خویش می‌یابد. این تجربه عدالت است که انسان را به سیاست می‌کشاند..." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۴)

همچنین در نگاه دریدا یکی شدن امر سیاسی و اجتماعی مسأله‌ی تهدیدآمیزی است، یعنی یک قالب سیاسی خاص، خود را تجسم عدالت بازنمایی کند و با ترسیم عدالت اکنون/اینجا به آنچه بیرون از بدنه‌ی خود باشد نگاهی حذفی داشته باشد یعنی هر آنچه را که بیرون از مرزهایش باشد را دشمنی در راه تحقق عدالت بازنمایی کند:

"... هیچ قالب سیاسی نمی‌تواند یا نمی‌باید بکوشد خود را به صورت تجسم عدالت به کرسی بنشاند و تصمیم‌ناپذیری عدالت همواره می‌باید بیرون از حوزه‌ی عمومی باشد، و آن حوزه را راهنمایی، نقد و بُن فکنی کند، ولی هرگز نباید در آن مجسم گردد. در دیدگاه مبتنی بر بُن فکنی، بزرگترین خطر در سیاست تهدید تمامیت‌طلبی است، یا آنچه ژان - لوک نانسی (درون‌ماندگار انگاری) می‌نامد، در تمام چهره‌های مبدل وحشت‌آور و متاخر آن: فاشیسم نو، ملی‌گرایی، قوم‌گرایی، دین‌سالاری، تمامیت‌طلبی بر این فرض استوار است که امر سیاسی و امر اجتماعی یکی هستند و ادعا می‌کند که یک قالب سیاسی خاص فلذا یک دولت، جماعت یا قلمرو ارضی خاص، عدالت را مجسم می‌گرداند، و عدالت با آن بدنه‌ی سیاسی رابطه‌ی درون‌ماندگار دارد. [یعنی عدالت برون از آن بدنه تحقق نمی‌پذیرد] یک برداشت بُن فکن‌گرا از سیاست، برپایه‌ی افتراق ریشه‌ای عدالت و قانون، و امتناع تجسم عدالت در قانون، به حالتی می‌انجامد که در آن هیچ دولت، جماعت یا قلمرو ارضی را نمی‌توان تجسم عدالت شمرد." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۶)

کریچلی می گوید پاسخ دریدا به تحقق عدالت، دموکراسی است. آن دموکراسی ای که خواهد آمد؛ دموکراسی که داعیه‌ی تجسم عدالت "کنون/اینجا" را در خود ندارد و این امر دریدا را به سیاستی انتقادی و اتوپییای متعهد می‌کند. دریدا در جواب به کریچلی بر آن است که این به معنای تعهد به یک زمان دور و تعهدی اتوپییای نیست، او می‌گوید: "... وقتی من از "دموکراسی که می‌آید" سخن می‌گویم، این بدان معنی نیست که فردا دموکراسی تحقق خواهد یافت، و به دموکراسی آتی اشاره نمی‌کند، بلکه بدین معنی است که... می‌تواند روی دهد... و من در گشودن افق آینده یا در نگه داشتن افق آینده نوید می‌دهم." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۷)

البته کریچلی بر آن است که این امر دریدا را به سیاستی انتقادی و اتوپییای متعهد می‌کند اما دریدا در جواب به کریچلی بر آن است که این به معنای تعهد به یک زمان دور و تعهدی اتوپییای نیست، دریدا می‌گوید: "... وقتی من از "دموکراسی که می‌آید" سخن می‌گویم، این بدان معنی نیست که فردا دموکراسی تحقق خواهد یافت، و به دموکراسی آتی اشاره نمی‌کند، بلکه بدین معنی است که... می‌تواند روی دهد... و من در گشودن افق آینده یا در نگه داشتن افق آینده نوید می‌دهم." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۷۱)

"فراروایت" (meta - narrative) و "سیاست رستگاری" در چشم‌انداز فرانسوا لیوتار:

در چشم‌انداز لیوتار آنچه که مانع حضور و شنیدن صدای "دیگری" است وجود خصیصه‌ی "فراروایت" در یک نظام معرفتی است. برای آشنایی با این مفهوم نیاز است تا پیش از آن با مفهوم "بازی زبانی" ویتگنشتاین آشنا شویم چرا که فراروایت‌ها در نهایت همان بازی‌های زبانی هستند که در شرایط خاص سیاسی و اجتماعی توسط برخی از نیروها و جنبش‌های اجتماعی در چهره‌ای فرازمانی/فرا مکانی/بازنمایی می‌شوند. اریک ماتیوز در تعریف "بازی زبانی" می‌گوید:

"... مفهومی که لیوتار بیش از همه آن را به کار می‌گیرد مفهوم "بازی زبانی" ویتگنشتاین است. برداشت ویتگنشتاین این بود که فیلسوفان به بیراهه رفتند که می‌خواستند "معنی" هر عبارت معینی را پیدا کنند، خواستی که مستلزم آن است که آن عبارت معنی خود را از یک، و فقط از یک راه به دست آورد... زبان، چیزی است که انسان‌ها در جریان فعالیت‌های خاص (بازی‌های زبانی) به کارش می‌گیرند، و عبارت‌ها در بازی‌های زبانی مختلف "معانی" مختلفی به خود می‌گیرند" (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۶۳ - ۲۶۲)

یافتن "معنی" هر عبارت معین، فقط از یک راه مشخص، کلید فهم فراروایت‌ها است. چرا که همین نگرش سرچشمه‌ی شکل‌گیری تفکر جوهر‌گرا و بنیادگراست، تفکری که می‌کوشد تا معنای یگانه، ثابت و مطلق برای هر مفهوم و عبارت را "کشف" کند. آن‌طور که ریچارد رورتی بنیادستیز می‌گوید: "متافزیکدان‌ها فکر می‌کنند تنها یک بافت درست هست که در آن چیزها آن‌گونه که واقعا هستند دیده می‌شوند، و به اهداف و مقاصد هیچ‌کس هم ربطی ندارد. پس آنان در پی سرچشمه‌های غایی فلان و پیش‌فرض‌های پابرجا و بطلان‌ناپذیر بهمان‌اند." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

فراروایت‌ها مدعی دسترسی به سرچشمه‌های ناب شناخت متافیزیکی (وحی و عقل ناب!...) و یا دستیابی به یک روش‌شناسی عینی و بی‌نقص و عیب (همچون علوم تجربی) هستند. از این‌رو معرفت و دانش خود را مطابق با امر واقع و حقیقتی جهانشمول بازنمایی می‌کنند و با توسل جستن به ایده‌هایی که معنای‌شان بدیهی و مورد توافق عموم است سعی دارند تا خود را در قالب نجات‌دهنده‌ای که به صورت عینی در جهت خیر "نژاد بشری" گام برمی‌دارد، بازنمایی کنند. معرفت و دانشی که ادعای داشتن پاسخی دائمی را برای هر چیز در هر زمان دارد.

"بازی‌های زبانی از طریق داستان‌های محلی (یا "روایت‌های خرد"ی) که می‌گویند مشروعیت می‌یابند. اما "فراروایت"‌های معینی وجود دارند که مدعی اعتبار جهانی هستند. بنابراین یک فراروایت، نظریه‌ای است که مستکبرانه پاسخ‌هایی کلی و فراگیر ارائه می‌دهد و با این کار سعی بر آن دارد که دیگر بازی‌های زبانی محلی را تحت شعاع قرار داده، تفاوت‌های آنها را از میان بردارد. (جدای از دانش‌های کهن مبتنی بر وحی یا فلسفه حتی) مارکسیسم و پروژه‌ی روشنگری اغلب یک فراروایت خوانده می‌شوند... لیوتار فراروایت‌ها را به شکلی خطرناک اقتدارآمیز می‌داند..." (وارد، ۱۳۸۴: ۳۵۴ - ۳۵۳)

از منظر لیوتار جامعه متشکل از بازی‌های زبانی متفاوتی است که بر هر یک از بازی‌های زبانی، قواعد خاصی حکم فرماست از این‌رو هیچ بازی

زبانی نمی‌تواند خود را تنها فهمِ مطلق و حقیقی از جهان اجتماعی و طبیعی بداند:

"... هر یک از بازی‌های زبانی با دیگری متفاوت است؛ بر هر یک از آنها قواعد خاص خود حاکم است، درست همان‌گونه که قواعد بازی شطرنج با قواعد بازی فوتبال متفاوت است. البته با توجه به این دیدگاه درباره‌ی زبان، هیچ بازی زبانی خاصی نمی‌تواند ادعا کند که به‌عنوان "بازنماینده‌ی واقعی چیزها" یا ممکن‌کننده‌ی "گزاره‌های دارای صدق عینی" امتیاز ویژه‌ای بر بازی‌های زبانی دیگر دارد..." (ماتیوز؛ ۱۳۷۸: ۲۶۳)

به تفاوت بازی زبانی مسلمانان با بوداییان نگاه کنید هر یک با بازنمایی‌های متفاوتی از هستی، جهان اجتماعی و... زیست می‌کنند و در بازی زبانی هر یک از آنان، احکام و گزاره‌هایی موجود است که آن را "حقیقت" می‌دانند "...حقیقت به معنای گزاره‌هایی که تمام "بازیگران" این بازی زبانی، با پیروی از قواعد خاص آن، برای تعیین صدق و کذب گزاره‌ها، در صحت آن توافق دارند..." (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۶۴)

اما هرگاه روایتی خود را فراتر از یک بازی زبانی دانسته و خود را در قالب یک حقیقت مطلق و رهایی‌بخش برای همه‌ی عصرها و نسل‌ها بازنمایی کند آنگاه ما با یک فراروایت روبه‌رو می‌شویم. "یک فراروایت، داستانی فراگیر است که ظاهراً می‌تواند به تحلیل، تبیین یا شرح و تفسیر دیگر داستان‌ها بپردازد، مجموعه‌ای فراگیر یا مطلق از حقیقت‌ها که فرض بر این است که فراتر از محدوده‌های اجتماعی، نهادی یا بشری قرار دارد" (وارد، ۱۳۸۴: ۲۸۲)

پایگاه نقد پست‌مدرنیست‌ها به فراروایت‌ها مبتنی بر این ایده است که "... هیچ صدای نیالوده، خالص و وساطت‌نیافته‌ی آغازینی در کار نیست: هر خاستگاه لاجرم آغشته است و خاستگاه ناب، توهمی بیش نیست." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۱۹-۱۸) از این رو نقد آنان مبتنی بر جوهرستیزی است که پیشتر توضیح دادم و در اینجا تنها به نقل قولی از موفه که به تشریح آراء ریچارد رورتی در این باره پرداخته است بسنده می‌کنم:

"... هیچ راه و روش واحدی برای بازنمودن جهان در آینه‌ی ذهن، آن هم به‌طرزی کاملاً متقین در کار نیست. راست اینکه آنچه به یک باور، قدرت توجیه دیگر باورها را می‌بخشد، جایگاه آن باور در بستر و بافت اجتماعی‌ای است که به نوبه‌ی خود از مجموع هنجارها و آرزوها و دیگر باورها تشکیل شده است. {رورتی} برای طبیعت هم، ذات و گوهر واحدی متصور نیست که بتوان دل به کشفش بست. نباید باورها و "گفتار" (یا گفتمان) خویش را کوشش‌هایی در راه بازتابانیدن بی‌کم‌وکاست جهان، چونان آینه‌ی انگاریم، باورها و گفتارهای ما تلاش‌هایی‌اند برای یافتن و جور کردن افزارهای لازم، جهت کار کردن با جهان؛ این باورها و یا هر گفتار ویژه ممکن است برای گروه‌های به خصوصی در مقاطع زمانی خاص جواب دهند و قرین موفقیت گردند اما هیچ دعوی نمی‌توان کرد که سرشت جهان را آن‌گونه که هست، باز می‌نمایاند" (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۳)

درک و تجربه‌ای که ما از هماهنگی میان واژگان و مفاهیم خود با جهان اطرافمان داریم به دلیل شکل‌گیری ذهنیت و هویت‌مان در بازی زبانی خاصی است درحالی‌که "...نه "داده"‌ای در کار است و نه "امر واقع"، آنچه هست "زبان" است و بس. بنا به نئوپراگماتیسم رورتی، امر واقع، مستقل و بیرون از شیوه‌ای که ما آن را به یاری واژه‌ها ادراک می‌کنیم، وجود خارجی ندارد." (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۳)

با چنین هستی‌شناسی جوهرستیزانه و با توجه به چنین نگاهی به زبان و امر واقع؛ "... روشن است که پسامدرنیسم،... برای سیاست و فرهنگ عمومی استلزام‌هایی دارد. در سیاست، مستلزم بدگمانی به چیزی است که لیوتار آن را "سیاست رستگاری" می‌نامد، آن نوع نظریه‌ی سیاسی عام‌گرا... که می‌خواهد جامعه‌ی انسانی کاملی بیافریند که در آن سرانجام انسانیت تحقق خواهد یافت!..." (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۶۶) لیوتار پست‌مدرنیسم را با بی‌ایمانی و بی‌اعتباری به فراروایت‌ها تعریف می‌کند و از سویی: "... خود لیوتار متأسف نیست که فراروایت‌ها پایان پذیرفته‌اند. برعکس، او آنها را "وحشت‌انگیز" تلقی می‌کند چرا که همه چیز را اغلب به‌گونه‌ای نادرست در چارچوب مناسبات خاص خودشان بازتوصیف می‌کنند. به نظر لیوتار در وضعیت پسامدرن کل زندگی اجتماعی متشکل از چیزی نیست مگر داستان‌هایی با اعتبار محلی خاص تاریخی و جغرافیایی که به تولید موقعیت‌ها، ذهنیت‌ها، کردارها و موضوعات مربوط به خود می‌پردازد." (نش، ۱۳۸۰: ۵۸)

در چشم‌انداز نظری لیوتار نمی‌توان برنامه‌ی جامع و واحد اخلاقی‌ای خلق کرد که صدای اقلیت‌ها را ساکت و از خودبیگانه نسازد. "... ما هیچ‌گاه

به هنجارهای مورد توافق فراگیر دست نمی‌یابیم (و نباید هم چنین باشد، زیرا این توافق تنها با اجبار به دست می‌آید) از نظر لیوتار جامعه هیچ گاه نمی‌تواند به یک کلیت اندام‌وار تبدیل شود. جامعه، شبکه‌ای از زبان‌های نابرابر و ناسازگار است. بنابراین آرمان معیارهای مشترک به نفع تکثرگرایی کنار گذاشته می‌شود" (وارد، ۱۳۸۴: ۳۲۷)

لیوتار در تمنای خلق فضایی عاری از فراروایت‌ها برای همزیستی همزمان "خود" و "دیگری" است:

"...بنا به ادعای لیوتار، هیچ طرح کلی بزرگی وجود ندارد که تمامی "بازی‌های زبانی" را به هم پیوند دهد... (لیوتار) جهانی را به تصویر می‌کشد که در آن تمامی ایده‌های بزرگ فرومی‌ریزند و هر ایده تنها از ارزشی جزئی برخوردار است در اینجا حقیقت، تنها قراردادی کوتاه‌مدت است. شما نمی‌توانید سخنگوی اصول جامعه‌ی بشری باشید و انتظار داشته باشید که این اصول، استاندارد ثابتی را به وجود آورند که با آن به قضاوت درباره‌ی دیدگاه‌های دیگر مردم بپردازید. دیگر نمی‌توانید به ایده‌هایی مانند، اخلاق، عدالت، روشنگری یا ماهیت بشری نظر افکنده، انتظار داشته باشید که آنها بنیانی مورد پذیرش همگانی را برای دیدگاه شما به وجود آورند. نمی‌توان نقشه‌ی کاملی از جهان ترسیم کرد که هر کس آن را بازنمایندگی دانش و تجربه‌ی خود بداند. پسامدرن‌ها مدعی هستند که دیگر نمی‌توان "نظریه‌ی برای هر چیز" نوشت. تنها می‌توانید مسیری عمل‌گرایانه یا نسبی‌گرایانه در پیش گیرید که بر طبق آن در شرایط خاص، برخی از حقایق مفیدتر از دیگر حقایق هستند." (وارد، ۱۳۸۴: ۲۹۰)

قصد لیوتار کنار گذاشتن آرمان‌های فراگیر عمدتاً برخاسته از تمایل آرمان‌گرایانه برای به حداکثر رساندن آزادی و خلاقیت است:

"اختلاف، همیشه مطلوب‌تر از توافق است زیرا از درون تفاوت است که نوآوری بروز می‌کند مرزها را باید همیشه باز نگه داشت. باید به جای تشویق به توافق فراگیر درباره‌ی ارزش‌ها از این امر ممانعت کرد زیرا اجماع - اگر هم امکان‌پذیر باشد - به گفته‌ی لیوتار، تنها "باعث به خشونت کشیده شدن عدم تجانس بازی‌های زبانی" می‌شود. بنابراین پست‌مدرنیست‌ها بیم آن دارند که اصول فراگیر با تلاش برای اعمال شیوه‌ی واحدی از زندگی بر مردم، تنوع فرهنگی را مورد تهدید قرار دهد تا آنجایی که به لیوتار مربوط می‌شود تنها راه اجتناب از چنین سرکوب‌تروریستی تجربیات، هویت‌ها و بیان‌های مختلف، فراموش کردن چشم‌انداز وحدت و از کار انداختن هرگونه نهادی است که هدف آن حاکمیت یافتن بر همبستگی‌های اجتماعی است" (وارد، ۱۳۸۴: ۲۹۹)

فراروایت‌ها با دیکته‌ی ارزش‌های مبتنی بر هستی‌شناسی خود یا به تعبیر لیوتار "سیاست رستگاری" عرصه را بر دیگر بازی‌های زبانی تنگ کرده و آنها را به حاشیه‌ی متن می‌رانند اما "پست‌مدرنیسم عزم آن دارد که بیشترین تعداد نظام‌های ارزشی رقیب را حفظ کند: لیوتار آن را "امکان استمرار بازی عادلانه" می‌نامد" (وارد، ۱۳۸۴: ۳۲۶) یا به بیان دیگر "...همه‌ی گروه‌ها باید به امکان باز نمود خویش دسترسی داشته باشند به گفته‌ی لیوتار سخن گفتن به جای دیگران شکلی از "خشونت دستوری" است که ارزش‌های شما را بر "آنها" می‌پوشاند" (وارد، ۱۳۸۴: ۳۲۳)

لیوتار، تلاش برای یافتن نظریه‌ای عام که اجازه‌ی وضع قانون درباره‌ی حقیقت، درستی اخلاقی و زیبایی را به ما بدهد، هم ناممکن و هم نامطلوب می‌داند. ناممکن می‌داند، چرا که هیچ معیار، زبان مشترک یا مجموعه‌ای از مفاهیم نمی‌تواند ناهمگونی غیرقابل تقلیل نحوه‌ی اندیشه و سخن گفتن انسان‌ها درباره واقعیت را پوشش دهد. نامطلوب می‌داند چرا که نظریه‌های عام، سلسله‌مراتبی را به وجود می‌آورند که تفاوت‌های اجتماعی را به حاشیه می‌رانند و سرکوب می‌کنند (سیدمن، ۱۳۸۶: ۲۲۷).

در چشم‌انداز لیوتار هر ایدئولوژی و نظریه‌ی سیاسی یک بازی زبانی است که حق چیرگی و تسلط بر دیگر بازی‌های زبانی را ندارد و ایده عدالت برای او در امکان چندگانگی بازی‌های زبانی (حضور و شنیدن سایر روایت‌ها) است.

مکانیسم هویت‌سازیِ کنشگران اجتماعی در سطح خُرد و هویت‌سازی (مفصل‌بندی) گفتمان‌ها در سطح کلان، مبتنی بر تمایز "خود" از "دیگری" است در چشم‌انداز نظری این نوشتار فرض شد که اگر این مکانیسم در بستر دانش‌زمینه‌ای عمل کند که پروتکل‌های حاکم بر آن از خصایص "متافیزیک مبتنی بر هستی‌شناسی"، "متافیزیک حضور" و "فراروایت"ها برخوردار باشد آنگاه این تمایز از دیگری با ایدئولوژیک کردن تفاوت‌های هستی‌زاد و زبان‌زاد به ضدیت با دیگری خواهد انجامید و این امکان تعریف "عدالت به مثابه‌ی لحاظ دیگری" را در نزد این هویت‌ها و گفتمان‌ها ناممکن می‌سازد. از این‌رو در این چارچوب نظری و با استفاده از روش‌های تحلیل متن که در فصل بعد به معرفی اجمالی آنان خواهیم پرداخت در فصل چهارم، متن قانون اساسی جمهوری اسلامی را تحلیل خواهیم کرد تا نشان دهیم که آیا این خصایص برشمرده در چارچوب نظری پژوهش، بر دانش‌زمینه‌ای و گفتمانی نویسندگان متن قانون اساسی ایران حاکم بوده است یا خیر و اگر بوده چه نقشی در تعریف و جایگاه "دیگری" در قانون اساسی ایران و میزان سهم‌بری آنان از مواهب و حقوق اجتماعی داشته است.

کیان کیانی

www.kiankiani.com

نگارش در قالب پایان‌نامه در زمستان ۱۳۸۷

ویرایش و خلاصه‌سازی جهت خواندن عموم در تابستان ۱۳۹۹

پاورقی —

۱. تصمیم‌ناپذیر از این‌رو که نه قطعی است و نه همیشگی و نه تصمیمی است که "خود" بتواند آن را تنها در چارچوب هستی‌شناسی‌اش بگیرد. در این باره در فصل پنجم بیشتر خواهیم خواند.

۲. وقتی مورد پرسش واقع می‌شویم، که "کیستی؟" ما کمابیش لیستی را اینگونه ارائه می‌دهیم:

- نام و نام خانوادگی (تمایز از دیگر نام‌ها و خانواده‌ها)

- سن، محل تولد، ملیت (تمایز از دوره‌های سنی دیگر، تمایز از شهرهای دیگر، تمایز از ملیت‌های دیگر، وقتی می‌گویم ایرانی‌ام، یعنی نه هندی‌ام، نه آمریکایی‌ام، نه آلمانی‌ام و نه...)

- جنسیت (وقتی می‌گویم مرد هستم، یعنی زن نیستم، دو جنسیتی نیستم)

- مذهب، طبقه و گرایش‌های سیاسی (وقتی می‌گویم مسلمانم، یعنی نه مسیحی‌ام، نه بودایی‌ام، نه یهودی‌ام، نه... و وقتی می‌گویم شیعه‌ام، یعنی نه سنی‌ام، نه زیدی‌ام، نه بهایی‌ام و نه...)

و وقتی خود را از طبقه‌ی متوسط می‌خوانم، یعنی نه از طبقه پایینم و نه از طبقه بالا، وقتی که می‌گویم چپ اسلامی‌ام، یعنی نه مارکسیستم، نه نئولیبرال، نه سنت‌گرای ایدئولوژیک و نه...)

- قومیت (وقتی می‌گویم کُردم یعنی نه لُرم، نه ترک، نه...)

- رنگ و نژاد (وقتی می‌گویم سفیدپوستم، یعنی نه سیاهم، نه زردم و نه سرخ، و وقتی می‌گویم آریایی‌ام، یعنی در تقابل با نژادهای دیگر می‌خواهم هویتی را برای خود بیافرینم).

- ثروت، مدرک تحصیلی، شغل و سِمَت و...

همان‌طور که می‌بینید نمی‌توانیم بگوییم کیستیم مگر آنکه در تعریف خود بگوییم چه کسی یا چیزی نیستیم، هویت تنها به واسطه‌ی تمایز از "دیگری" در دسترس "خود" قرار می‌گیرد.

۳. دال‌های شناور، نشانه‌هایی هستند که به علت واگرایی گفتمان مسلط، در فضای جامعه شناور شده و در دسترس پادگفتمان‌ها (گفتمان‌های رقیب) قرار می‌گیرند و آنها برآند تا در

مفصل‌بندی خود با معنادگی و مصادره گفتمانی آن نشانه‌ها هویتی جدید و متناسب با خواست عمومی را برای خود خلق کنند. به‌عنوان مثال در فضای رکود و تخریب پس از جنگ ۸ ساله

ایران، دال "توسعه اقتصادی" شناور شد که توسط دولت هاشمی رفسنجانی شکار شد یا در دوره خاتمی دال‌های شناور "آزادی"، "توسعه سیاسی" و "تنش‌زدایی با جهان" بودند که توسط

گفتمان اصلاح‌طلبان شکار شد و مقبولیت عمومی یافت و مجدد بحران‌های اقتصادی و شکاف طبقاتی پس از دوره ۸ ساله "اصلاحات" موجب شد تا گفتمان اصول‌گرایان با شکار دال شناور

"عدالت" به قدرت برسند و دوباره این چرخه تکراری به شناوری دال‌های "آزادی" و "تنش‌زدایی با جهان" در دوره حسن روحانی رسید.

۴. نگاه "دیگری - سوژه"، همان چشم‌انداز است که در فصل پنجم تحت عنوان "داد" در تعریف از "عدالت به مثابه‌ی لحاظ دیگری" از آن خواهیم گفت. اما به اختصار در این تعریف از

عدالت: در هستی و متن، جایگاه سوژه‌گنیتیو (فاعل‌شناسا) "خود" و "دیگری" با تمامی تفاوت‌ها برابر است و وجود منطبق‌های متمایزکننده‌ای، همچون نژاد، زبان، رنگ، قومیت، ملیت، مذهب،

جنسیت، اندیشه و گرایش‌های متفاوت سیاسی و جنسی و... امکان دسترسی برابر به تعریف خود، جهان، پدیده‌ها و روابط میان آنها از "دیگری" سلب نمی‌کند و این تفاوت‌های هستی‌زاد و

زبان‌زاد سنجه و معیاری در میزان سهم‌بری از قدرت، ثروت، منزلت، اطلاعات و... نیست.

۵. "... همان‌طور که لویناس در دیباچه‌ی ۱۹۸۷ ترجمه آلمانی Totalite et et enfine می‌گوید در این کتاب عدالت به عنوان مترادفی برای امر اخلاقی به کار می‌رود. درست همان‌طور که دریدا مطرح می‌کند" (کریچلی و دیگران، ۱۳۸۵: ۹۴)

۶. از منظر کالین دیویس "فلسفه‌ی مبتنی بر هستی‌شناسی"، که لویناس آن را تشریح و نقد می‌کند همان نقشی را داراست که "متافیزیک" در کار متقدم دریدا داشت.

منابع —

- بزرگی، وحید، (۱۳۷۶) دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل؛ تهران: نشر نی.
- تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۳) گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۴) روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک.
- تاجیک، محمدرضا ((گفتمان سردبیر))، فصلنامه سیاسی اجتماعی گفتمان، شماره دو، ۱۳۷۷.
- سیدمن، استیون، (۱۳۸۶) کشاکش آرا در جامعه‌شناسی، هادی جلیلی؛ تهران: نشر نی.
- دایک، تون آدریانوس فان، (۱۳۸۲) مطالعاتی در تحلیل گفتمان؛ تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- دیویس، کالین، (۱۳۸۶)، درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا؛ تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دیوید مارش و جری استوکر و دیگران، (۱۳۷۸) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- رشیدیان، عبدالکریم، (۱۳۸۵) معنای پست‌مدرنیسم چیست؛ هفته‌نامه مشارکت ملی.
- ضیمران، محمد، (۱۳۸۶) ژاک دریدا و متافیزیک حضور؛ تهران: انتشارات هرمس.
- فرکلاف، نورمن، (۱۳۷۹) تحلیل انتقادی گفتمان، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- کریچلی، سایمون و دیگران، (۱۳۸۵) دیکانستراکشن و پراگماتیسم، ترجمه شیوا رویگریان؛ تهران: گام نو.
- گرب، ادوارد، (۱۳۷۳) نابرابری‌های اجتماعی، ترجمه محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی زاد؛ تهران: نشر معاصر.
- لاین، دیوید، (۱۳۸۱) پسامدرنیته، ترجمه محمدرضا تاجیک؛ تهران: نشر بقعه.
- لچت، جان، (۱۳۷۷) پنجاه متفکر بزرگ معاصر، ترجمه محسن حکیمی؛ تهران: انتشارات خجسته.
- مک دائل، دایان، (۱۳۸۰) مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودزی؛ تهران: فرهنگ گفتمان.
- ماتیوز، اریک، (۱۳۷۸) فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی؛ تهران: فقتوس.
- نش، کیت، (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمه محمد تقی دلفروز؛ تهران: کویر.
- نمو، فیلیپ؛ (۱۳۸۴) مصاحبه با لویناس، ترجمه مراد فرهادپور، مجله ارغنون.
- وارد، گلن، (۱۳۸۴) پست‌مدرنیسم، ترجمه علی مرشدی زاد؛ تهران: قصیده‌سرا.