



Introduction to the Problematological Rhetoric Starting from Meyer's Concept of the "Rhetorical Human"

Maziar Mohaymeni¹

The text examines Michel Meyer's theory of problematological rhetoric and shows how it grounds the contemporary revival of rhetoric in a profound transformation of the modern paradigm of thought. According to Meyer, Western philosophy long marginalized rhetoric by privileging a propositional model of reason founded on stable truths, definitive propositions, and answers intended to put an end to questioning. Problematology seeks to reverse this hierarchy by restoring the primacy of the question. Rather than beginning with propositions and their truth-value, it starts from problems, differences, and the negotiation between divergent positions. Rhetoric thus ceases to be a secondary technique of persuasion and becomes a fundamental dimension of thought and communication.

An important aspect of Meyer's philosophy is his rethinking of the Cartesian conception of the subject. Since René Descartes, modern philosophy had been grounded in the idea of a self-certain subject, encapsulated in the formula "I think, therefore I am." For Meyer, this quest for certainty performs an anti-rhetorical function insofar as it seeks to eliminate the uncertainty and unresolved questions that characterized the intellectual landscape inherited from the Renaissance. Knowledge is thereby conceived as a system of indubitable propositions modeled on mathematical truth.

This framework is progressively undermined by the "deconstruction of the subject" in the nineteenth century. The philosophies of Karl Marx, Friedrich Nietzsche, and Sigmund Freud play a decisive role in this transformation. Marx situates consciousness within historical and material conditions, Nietzsche challenges the notion of absolute truth, and Freud reveals the determining role of the unconscious. The subject can no longer be understood as a transparent foundation of knowledge; it becomes historically situated, fragmented, and problematic.

1. French Language and Literature Department, Faculty of Humanities, Bu Ali Sina University, Hamadan, IRAN.

For Meyer, this transformation reopens the space of rhetoric. Once neither truth nor the subject can function as unquestionable foundations, propositions lose their absolute status and become subject to debate, interpretation, and justification. Every proposition encounters alternatives and enters into a relation of question and answer. The propositional paradigm therefore gives way to a problematological one, in which rhetoric becomes the privileged mode through which human beings negotiate meaning and difference.

Problematology is founded on the idea that philosophy begins not with answers but with questions. Its task is not to terminate questioning but to investigate the conditions that make questioning possible. Meyer acknowledges that thinkers such as Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein recognized aspects of this crisis of foundational reason, yet he argues that neither developed a systematic philosophy of questioning. Problematology seeks to accomplish precisely this task by making the question-answer relation the basic structure of philosophical inquiry.

This shift has important consequences for rhetoric. If questioning precedes all propositions, rhetoric is no longer an external supplement to reason, but one of its constitutive dimensions. Every discourse presupposes a problem, a difference, or a distance between interlocutors. Rhetoric therefore becomes inseparable from rationality itself.

Meyer rereads the history of philosophy from this perspective, particularly the works of Plato and Aristotle. In Plato's case, this rereading is inseparable from his opposition to the Sophists and to rhetoric, which he regarded as a practice detached from truth. Although questioning in the dialogues frequently culminates in aporia, the absence of a definitive answer, Plato ultimately sought to overcome this condition by elevating geometrical certainty into the model of philosophical knowledge. Philosophy thus became the search for truth rather than the exploration of problems.

The case of Aristotle is more complex. Unlike Plato, Aristotle explicitly recognizes the legitimacy of rhetoric and devotes a major treatise to it. Nevertheless, Meyer argues that Aristotelian thought remains partially tied to a propositional conception of reason, particularly through the principle of non-contradiction. For Meyer, rhetoric obeys a different logic. It does not eliminate opposing positions but organizes their confrontation through argumentation and negotiation. He therefore defines rhetoric as "the negotiation between individuals concerning a question that separates them." Rhetoric emerges wherever no definitive answer is available and where divergent positions must coexist.

The text nevertheless underlines the limits of Meyer's criticism of Aristotle. Aristotelian rhetoric itself begins when opposing theses confront one another and seeks to identify the available means of persuasion in each case. From this perspective, the distance between Aristotelian rhetoric and problematological rhetoric may not be as great as Meyer suggests.

The anthropological dimension of rhetoric constitutes another central aspect of Meyer's philosophy. Although Aristotle never developed an explicit rhetorical anthropology, Book II of the *Rhetoric* contains extensive analyses of passions, emotions, desires, character types, and social relations. Meyer makes explicit what remains largely implicit in Aristotle's work by developing the notion of the "rhetorical human." In doing so, he reveals an anthropological dimension of rhetoric that had often gone unnoticed.

Human beings are fundamentally rhetorical because they inhabit a problematic world. They are constantly confronted with differences, contradictions, and unforeseen events that destabilize both their identities and their understanding of reality. To preserve continuity, they engage in rhetorical operations that transform difference into resemblance and render the unfamiliar intelligible. Rhetoric is therefore not merely a technique of persuasion but a basic feature of human existence.

This perspective leads Meyer to redefine the subject. The self is no longer a stable entity but an identity in perpetual reconstruction. It is shaped by history and traversed by the unconscious: two dimensions that contribute to what Meyer calls the "rhetoricization" of the human being.

History is understood as a process of differentiation through which things cease to be what they previously were. As historical change accelerates, identities become increasingly unstable and metaphorical. Meyer speaks of a "metaphorization" of identities: they lose their fixed meaning and become open, shifting, and problematic. Human beings must therefore constantly renegotiate their relation to themselves and to the world.

The unconscious participates in this same rhetorical dynamic. Drawing on Freud, Meyer describes it as a domain in which unresolved problems are transformed into rhetorical figures such as metaphor and metonymy. The subject is thus divided between consciousness and unconsciousness, producing an internal distance within the self. Rhetoric does not merely structure communication between individuals; it also shapes the inner life of the subject.

The contemporary revival of rhetoric follows directly from these historical and anthropological transformations. In a world characterized by pluralism, democratic debate, media expansion, and the decline of absolute certainties, individuals can no longer rely on universally accepted truths. They must negotiate, argue, justify, and persuade. Rhetoric therefore recovers a central place in both public life and philosophical reflection.

Meyer insists that modern rhetoric can only be a "problematological rhetoric". A purely propositional rhetoric would be a contradiction in terms, since rhetoric presupposes open questions, alternative answers, and unresolved differences. Its function is not to eliminate problems but to manage the distance separating individuals through discourse and negotiation.

The text concludes with a critical reflection on Meyer's relationship to Aristotle. Despite the conceptual power of problematology, certain questions remain unresolved. One may wonder whether Meyer occasionally accentuates the propositional dimension of Aristotelian thought in order to sharpen the contrast with his own theory. Aristotle's rhetoric, after all, begins where opposing theses confront one another and enter into argumentation, suggesting a degree of continuity between the two approaches. Nevertheless, Meyer's contribution remains significant. By introducing concepts such as the "rhetorical human" and "rhetorical anthropology," he reveals dimensions of rhetoric that had often remained implicit. More fundamentally, he shifts attention from propositions to the question-answer relation itself. Through problematology, rhetoric becomes a theory of questioning and of the negotiation between competing yet plausible answers to the same problem.

Bibliographie

Œuvres de Michel Meyer

- (1986/1). « Y a-t-il une modernité rhétorique ? », in *De la métaphysique à la rhétorique*, 7-13, dir. M. Meyer, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1986/2). « Pour une anthropologie rhétorique », in *De la métaphysique à la rhétorique*, 119-142, dir. M. Meyer, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1988). « Présentation », in *Langue Française*, n° 79, 3-4.
- (1999). « Pourquoi une histoire raisonnée de la rhétorique ? » in *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, 5-16, dir. M. Meyer, Paris : Le Livre de Poche.
- (2005/1). *Qu'est-ce que l'argumentation ?* Paris : Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».
- (2005/2). « Qu'est-ce que la problématique ? » in *Argumentum*, n° 4, 7-14.
- (2008). *Principia rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation* (pdf), Paris : Fayard.
- (2009). *De la problématique. Philosophie, science et langage*, Paris : PUF, coll. Quadrige, « Grands Textes » ; éd. orig. Bruxelles : Mardaga, 1986.
- (2011/1). « La rhétorique dans l'histoire, d'Aristote à Perelman. Le renouveau contemporain de la rhétorique » (conf. 3 mars), Paris : Collège de France.
- (2011/2). *La rhétorique*, 3^e édition (ebook), Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? » ; éd. orig. 2004.
- (2012). *Qu'est-ce que le refoulement ?* Paris : L'Herne.
- (2013). *Qu'est-ce que l'Histoire ? Progrès ou déclin ?* Paris : PUF.
- (2017). *Qu'est-ce que le questionnement ?* Paris : Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».

D'autres références

- Agamben, Giorgio (2002). *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, tr. fr. Y. Hersant, Paris : Payot & Rivages ; éd. orig. 1978.
- Aristote (2014). *Rhétorique*, in *Œuvres Complètes*, tr. fr. ; dir. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion.
- Aristote (2014). *Métaphysique*, in *Œuvres Complètes*, tr. fr. ; dir. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion.

- Fabre, Michel (2011). « Présentation », in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 65, n° 257 (3), 5–15.
- Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard (tel).
- Kundera, Milan (1993). *Les Testaments trahis*, Paris : Gallimard (folio).
- Perelman, Chaïm et L. Olbrechts-Tyteca (1958). *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris : PUF.
- Schopenhauer, Arthur (1913). *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tr. fr. A. Burdeau, 6^e édition, Paris : Félix Alcan ; éd. orig. 1819, Leipzig : Brockhaus.

Sitographie

- Meyer, Michel (les 3, 10, 17 et 24 mars 2011). *La rhétorique, l'argumentation et les sciences humaines* ; cycle de conférences au Collège de France dans le cadre de la chaire « Anthropologie de la nature », dirigée par Philippe Descola :
- « La rhétorique dans l'histoire, d'Aristote à Perelman. Le renouveau contemporain de la rhétorique » (<https://www.youtube.com/watch?v=FOlZzxMvnAo>).
 - « Rhétorique, langage et raisonnement : l'équivalence entre figures de rhétorique et types d'arguments » (<https://www.youtube.com/watch?v=VcqWUlfypXQ>).
 - « La rhétorique comme logique culturelle dans les sociétés démocratiques : logique des valeurs, logique des passions » (<https://www.youtube.com/watch?v=5SjOBPUphyc>).
 - « Appliquer la rhétorique: la rhétorique et l'argumentation en éthique » (<https://www.youtube.com/watch?v=QBO71FrcuNU>).



درآمدی بر نظریه بیان مسئله‌شناختی با حرکت از انگاره مه‌یری «انسان بیانی»

مازیار مهیمنی^۱

مقاله پژوهشی

چکیده

از نقدهای افلاطون بر سوفسطاییان تا روزگار ما کمابیش همه‌جا این پیش‌فرض وجود داشته است که فنون بیان چیزی جز بازی با کلمات نیستند و اغلب در پی اغوای مخاطب‌اند. چنین ذهنیتی حتی با نظریه‌های بیان ارسطو و سخن‌وران رومی از میان نرفت و علم بیان برای سده‌ها به حاشیه رانده شد. در سال ۱۹۵۸ شاییم پرلمن با رساله در باب برهان‌آوری نوعی «علم بیان جدید» را بنیان گذاشت. شاگرد او میشل مه‌یر نیز پیوسته از نوگستگی علم بیان سخن می‌گفت و آن را، به‌جای زبان‌شناسی، سردمدار جدید علوم انسانی می‌خواند. از نظر مه‌یر این علوم حول نوعی «انسان بیانی» می‌چرخیدند که پس از ساخت‌شکنی فاعل شناسا به کنایه خود بدل گشته و هویتی عاریتی و مسئله‌وار پیدا کرده بود. بر همین اساس او تأکید می‌کرد که علم بیان امروزی تنها می‌تواند منش «مسئله‌شناختی» داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: علم بیان، انسان‌شناسی بیانی، مسئله‌شناسی، نظریه بیان مسئله‌شناختی، میشل مه‌یر.

۱- نوزایی علم بیان

در بخش اول درس‌گفتاری با عنوان *سخن‌وری*، *برهان‌آوری* و *علوم انسانی*، به میزبانی فیلیپ دسکولا در کولژ دو فرانس^۱، میشل مهیر از بازگشت علم بیان و استقرار آن در مرکز اندیشه اروپایی در دهه‌های اخیر سخن می‌گوید. به باور او سه تحول بزرگ در جوامع امروزی شرایط این بازگشت را فراهم کرده‌اند: نخست فروپاشی مسلک‌های سیاسی تک‌خطی و به تبع آن، تکرر و تنوع دیدگاه‌هایی که هریک ناگزیر است از خود در برابر دیگر دیدگاه‌ها دفاع کند؛ دوم رسانه‌ای شدن جوامع و فراگیر شدن مردم‌سالاری که تجلی آن را از یک سو در چندگونگی و چندصدایی رسانه‌ها می‌توان دید، و از سوی دیگر در شکل‌گیری نوعی الگوی رسانه‌ای که به جای انتقال احکام و دستورات به مخاطب، می‌کوشد، با توسل به فنون گوناگون سخن‌وری، او را مجاب و متقاعد سازد؛ سوم تقویت لیبرالیسم اقتصادی که متکی بر تجارت و داد و ستد است و در آن، تبلیغ و آگهی، به عنوان عرصه‌هایی ممتاز برای کاربست تدابیر بیانی، نقشی محوری دارند. گرچه این گزارش مقدماتی پیوندهای تنگ توتالیتاریسم و «رتوریسیسم» را مسکوت می‌گذارد، تا همین‌جا می‌توان دو نکته کلیدی را از آن برداشت کرد که ارزش مشاهدات مهیر بیش‌تر در گرو آن‌هاست. اولی ضرورت، بل فوریت دانشی است که بررسی متمرکز و سامان‌مند پدیده‌های بیانی در دنیای امروز را بر ذمه گیرد. دیگری عبور از نگاه محدود به مبحث بیان با بسط رفتارهای بیانی به فضای کلان شهروندی و زیست اجتماعی «مدرن» است.

در کنار این عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، مدعو دسکولا روی عاملی آکادمیک و «روش‌شناختی» نیز انگشت می‌گذارد که علوم انسانی اروپایی را از ساختارگرایی دهه ۱۹۶۰ با محوریت زبان‌شناسی و تقابل‌های دوتایی آن، به سوی الگویی از دانایی بر مبنای *برهان‌آوری*^۲ سوق داده است: الگویی که برتری

۱. دسکولا شاگرد کلود لوی ستروس بود و طی سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۹ کرسی *انسان‌شناسی طبیعت* را در کولژ دو فرانس در اختیار داشت. استقبال او از بحث‌های بیانی (rhétorique) مهیر شاید عجیب به نظر برسد. اما بخش مهمی از این بحث‌ها مستقیماً به انسان‌شناسی اجتماعی مربوط می‌شود که نخستین تخصص دسکولا بوده است. در ادامه به مفهوم «انسان‌شناسی بیانی» نیز خواهیم پرداخت که یکی از مفاهیم بنیادین در نظریه بیان مهیر است. این‌جا فقط اشاره کنیم که او درس‌گفتار خود را در چهار نشست، به ترتیب در سوم، دهم، هفدهم و بیست و چهارم مارس ۲۰۱۱ ایراد کرد. عناوین نشست‌ها عبارت بودند از «علم بیان در سیری تاریخی، از ارسطو تا پرلن: نوگشتگی مقولات بیانی در دنیای معاصر»، «فن بیان، زبان و استدلال: مناسبات آرایه‌های سخن‌وری و انواع برهان»، «فن بیان به منزله منطق فرهنگی در جوامع مردم‌سالار: منطق ارزش‌ها و منطق سوداها» و سرانجام «کاربست علم بیان: فن بیان و برهان‌آوری از منظر اتیک». عنوان‌های اصلی و نشانی‌های اینترنتی سخن‌رانی‌ها را به‌طور کامل در بخش منابع آورده‌ایم.

۲. واژه «برهان‌آوری» را برای argumentation پیشنهاد می‌کنیم. همپوشانی آن با rhétorique محل بحث است. مهیر یادآور می‌شود که نظریه‌های بیان در سیر تاریخی خود rhétorique را اغلب با technè rhétorique در معنای فن، هنر یا مهارت سخن‌وری به شیوه‌ای خوشایند، مترادف شمرده و آن را از برهان‌آوری متمایز کرده‌اند. خود او نیز در گفته‌ها و نوشته‌هایش مکرر به این تمایز بازگشته و آن را روشن‌تر از هر فیلسوف دیگری شرح داده است. معذک در دومین نشست کولژ دو فرانس، شاگرد شاییم پرلن بر جوهر یکسان rhétorique و argumentation تأکید می‌کند و هر دو عملیات را ذیل Rhétorique (با R - بزرگ) قرار می‌دهد که همان نظریه، دانش یا علم بیان است. تعاریف مسئله‌شناختی این مفاهیم بسیار مفصل‌اند و به کاوشی مستقل نیاز دارند. فعلاً از منظر معادل‌گزینی، نوشتار حاضر به ←

خود را نه در اثبات علمی و عینی (démonstration) فرضیه‌ها، بل در برهان‌هایی می‌جوید که قدرت مجاب کردن داشته باشند. مهیر معتقد است که در علوم انسانی، چنان‌که در زندگی روزمره و حتی برخی علوم طبیعی، برهان‌آوری و مجاب‌سازی، نسبت به اثبات عینی یا علمی، کاربرد و کارایی بیش‌تری دارند. در میان علوم انسانی، او علاوه بر سیاست و جامعه‌شناسی به علم تاریخ اشاره می‌کند: روایت تاریخی همواره از اسلوب‌های مجاب‌سازی بهره می‌گیرد؛ یعنی اسناد و شواهد خود را به نحوی سامان می‌بخشد که همدلی مخاطب را برانگیزند. پدر مسئله‌شناسی همچنین به روان‌شناسی می‌اندیشد و انقلاب روان‌کاوی را رویدادی می‌خواند که به نوبه خود در احیا و گسترش نظریه‌های بیان ایفای نقش کرده است. در این زمینه او دو رویکرد روان‌شناختی به ضمیر ناخودآگاه را در برابر هم قرار می‌دهد: یکی رویکرد ساختارگرای لاکان که ناخودآگاهی را ساختاری شبیه به زبان می‌شمرد؛ دیگری رویکردی که ضمیر ناخودآگاه را متشکل از برخی آرایه‌های خاص بیانی مثل کنایه و استعاره می‌داند؛ آرایه‌هایی که مشخصاً روان‌کاوی و «تعبیر خواب» فروید در پی رمزگشایی از آن‌ها بودند.^۱

تصویری که مهیر به این ترتیب از شرایط انسان و دگردیسی علوم انسانی به‌دست می‌دهد تصویر گذاری هماهنگ از پارادایم زبان‌شناختی به پارادایم بیانی، یعنی از *linguistic turn* به‌جانب نوعی *rhetoric turn* است.^۲ ورای نمودهای اجتماعی و روش‌شناختی خود، این «چرخش بیانی» خاصه ریشه‌هایی تاریخی، فلسفی و معرفت‌شناختی دارد که برای توصیف آن‌ها نمی‌توان به درس‌گفتار مهیر بسنده کرد. اما رسالات او در علم بیان اغلب به آن ریشه‌ها پرداخته و از مرگ فاعل شناسا به‌عنوان علت اصلی و اولیه در نوسازی این علم نام برده‌اند (← Meyer, 1986/1 : 12 ; 1988 : 3 ; 2005/1 : 8, etc.). دیدگاه اخیر کمابیش از چنین منطقی پیروی می‌کند: الف. تفکر در همه حال به بنیان نیاز دارد؛ یعنی به برخی اصول، قوانین، نگره‌ها، ارزش‌های ثابت، باورهای مشترک و پاسخ‌های متقن که کنش پرسش‌گری، خاصه از جنس فلسفی،

← اقتضای محتوا یا صورت خود، اسم *rhétorique* (با r - کوچک) را اغلب به فن بیان، گاه به سخن‌وری یا سخن‌آرایی، و در مواردی به مهارت‌ها، راهبردها، تدابیر یا سیاست‌های بیانی برگردانده است. چند جا هم صورت فارسی «رتوریک» را بر واژه‌های دیگر ترجیح داده‌ایم. به‌شکل قراردادی، برای صفت *rhétorique* از معادل‌هایی مثل «بیانی»، «بیان‌محور» یا «بیان‌زده» استفاده خواهیم کرد.

۱. بسیاری از نکاتی که در دو بند اول به آن‌ها اشاره کردیم در نوشته‌های بیانی مهیر نیز آمده‌اند (← 1988 : 3 ; 1999 : 5 ; 2011/2 : 8, etc.). اما تا جایی که به بسترهای اجتماعی و آکادمیک علم بیان مربوط می‌شود، روایت شفاهی او، دست‌کم از نظر شفافیت و پیوستگی، بر غالب روایت‌های مکتوب او برتری دارد. همین ویژگی‌ها دلیل استناد ما به آن بوده‌اند. در نقل سخنان مهیر، برخی حواشی را حذف و برخی تصریحات ضروری را اعمال داشته‌ایم. علامت (←) نشان‌گر نقل قول غیرمستقیم و آمیخته با تفسیر است.

۲. مهیر در کتاب *اصول علم بیان* صریحاً از این تغییر پارادایم سخن گفته است (← 2008 : 11). اما بازی واژگانی با ترکیب‌های *linguistic turn* و *rhetoric turn* را از میشل فابر وام گرفته‌ایم. او با تأکید بر محوریت بحث‌های زبانی و بیانی در فلسفه مهیر می‌نویسد: «از این رو ما مسئله‌شناسی را به‌منزله نوعی نوکارکردگرایی (néo-pragmatisme) تعریف می‌کنیم که *linguistic turn* - خود را پشت سر گذاشته و به *rhetoric turn* رسیده است» (Fabre, 2011 : 11). پیش از این، در مقاله «زبان *versus* گزاره: میشل مهیر و ادراک مسئله‌شناختی از زبان» (۱۴۰۲) نشان داده‌ایم که چگونه تفکر زبانی مهیر فلسفه تحلیلی و «چرخش زبان‌شناختی» آن را همزمان جذب و طرد می‌کند. نکاتی که این‌جا می‌گوییم در امتداد همان بحث قرار می‌گیرند.

حول آن‌ها و بر مبنای آن‌ها صورت می‌گیرد؛ ب. بنیان تفکر اروپایی، از دکارت تا میانه قرن نوزدهم، عنصری ملقب به فاعل شناسا بود؛ پ. در طول دویست سال، خودآگاهی و عاملیت این فاعل اموری مسلم و حقایقی مطلق به‌شمار می‌رفتند؛ ت. ماتریالیسم تاریخی مارکس، شک نیچه در حقایق مطلق، ناخودآگاهی فروید و انتخاب طبیعی داروین انسان را از مقام عاملیت و فاعل خودآگاه را از مقام بنیان عزل می‌کنند؛ ث. بنیان‌زدایی از فاعل دکارتی تفکر را با خلأ بنیان مواجه می‌سازد؛ ج. این خلأ، خود، بحران عقلانیت را در پی دارد، زیرا نه تنها دست‌آوردهای خرد کلاسیک، بل مفهوم، جوهر و امکان خردورزی یک‌جا زیر سوال می‌روند؛ چ. پی‌آمد آن، تکثیر و انباشت پرسش‌ها همزمان با مسئله‌وار شدن هر پاسخی است؛ ح. با زوال فاعل، ارزش‌های انسانی نیز متزلزل، پرسش‌انگیز و مسئله‌وار می‌شوند؛ خ. فلسفه غربی به دو شکل در برابر این «مسئله‌وارگی فراگیر» (*problématicité généralisée*) واکنش نشان می‌دهد: از سویی با نیهیلیسم که دیگر هیچ پاسخی را ممکن نمی‌شمارد، از دیگر سو با اثبات‌گرایی که به پاسخ‌های فلسفی ظنین است و فقط پاسخ علمی - یا مدل علمی پاسخ - را به رسمیت می‌شناسد؛ د. هر دو واکنش به افراط می‌گرایند و انواع نسبی‌گرایی را در دل خود پرورش می‌دهند؛ ذ. سقوط دیوار برلین و غروب ایدئولوژی‌های بزرگ به نسبی‌گرایی دامن می‌زنند؛ ر. زاد و ولد نگره‌های خرد شتاب می‌گیرد؛ ز. ضمیرهای انسانی بیش از پیش مسئله‌مندی خویش و مسئله‌وارگی بینش خویش را لمس می‌کنند؛ ژ. تفاوت بینش‌ها امری بدیهی شمرده می‌شود و دیدگاه جایگزین (*alternative*) به مفهومی کلیدی بدل می‌گردد؛ س. تحمیل عقیده دیگر جایز نیست و بهداشت روابط اجتماعی در گرو راهبردهای افراد برای متقاعد کردن یکدیگر است؛ ش. مهارت‌های بیانی حتی در ساده‌ترین روابط احساسی ایفای نقش می‌کنند، زیرا هر فرد برای کم کردن فاصله با دیگری، برای پذیرفته شدن و طرد نشدن، برای دل بردن و به دل نشستن، ناگزیر از توسل به آن مهارت‌هاست؛ ص. فنون بیان می‌توانند همچنین برای افزایش فاصله و صیانت از فردیت فرد به خدمت گرفته شوند؛ ض. کارکرد نهایی این فنون، نه کاهش یا افزایش فاصله‌ها، بل مدیریت آن‌هاست؛ ط. فاصله ابتدا «طبیعی» و «هستی‌شناختی» است، اما در روابط بین انسان‌ها به مسئله یا چالشی بدل می‌گردد که باید از راه مباحثه و با راهبردهای گوناگون بیانی حل و فصل شود؛ ظ. مسئله و فاصله علت و معلول یکدیگرند؛ ع. رتوریک، چه در قالب سخن مستدل، چه در هیأت سخن خوشایند، به افراد مجال می‌دهد بر سر فاصله ناشی از یک مسئله مذاکره کنند^۱.

اگر همه داده‌های اخیر و قبلی را کنار هم بگذاریم، به این نتایج مکمل می‌رسیم که اولاً پدیدارهای بیانی در عمق هویت فردی و جمعی انسان ریشه کرده‌اند، ثانیاً در تاریخ علم بیان، کم‌تر دورانی به اندازه امروز برای بالندگی این علم مساعد بوده است. هر دو نتیجه ملهم از مشاهدات مه‌یرند (← : 1999/1

۱. این داده‌ها را از آثار گوناگون مه‌یر برداشت و با دخل و تصرفات لازم به این شکل مرتب کرده‌ایم (← : Meyer, 1986/1 : 12 ; 11 : 2008 ; 7-15 : 2005 ; 5 & 136 : 1999 ; 125 & 1986/2).

etc. 11 : 2008, 15). اولی خاصه با مفهوم «انسان‌شناسی بیانی» (anthropologie rhétorique) پیوند دارد که یکی از مفاهیم بنیادین در نظریه بیان اوست. دومی با دنیای مسئله‌ساز امروز مرتبط است. بررسی مفهوم اول شاید به این پرسش پاسخ دهد که چرا فیلیپ دسکولا درس‌گفتار بیانی مهیر را در کرسی انسان‌شناسی خود گنجانده بود. بحث دنیای مسئله‌ساز احتمالاً نشان خواهد داد که چرا مهیر نوزایی علم بیان را از دیدگاه مسئله‌شناختی توجیه می‌کرد.

۲- به‌سوی انسان‌شناسی بیانی

بسیاری از نوشته‌های مهیر در مبحث بیان به‌شکل متمرکز یا غیرمتمرکز بر مفهوم «انسان بیانی» تأمل کرده‌اند. گزاره‌هایی مثل «از این پس انسان در هیأت موجودی تمام و کمال بیانی ظاهر می‌شود» یا «بیرون از مبحث بیان، نه از فردیت، نه از انسانیت، نه حتی از انسان‌گرایی سخن نمی‌توان گفت» (Meyer, 1988 : 14 & 2005/1) آشکارا به همین مفهوم اشاره دارند. آری در تفسیر این فرمول‌ها می‌توان بار دیگر به کارکرد اجتماعی فنون بیان یا به فاصله انسان با انسان اندیشید که مذاکره را ناگزیر می‌سازد. انسان‌شناسی مهیر اما به انسان‌شناسی اجتماعی تقلیل نمی‌یابد. مقاله «به‌سوی انسان‌شناسی بیانی» (۱۹۸۶) نشان می‌دهد که فنون بیان نه تنها در روابط من و دیگری، بل همچنین در مناسبات من با دنیا دخالت می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، انسان در رویارویی با واقعیت مادی نیز به راهکارهای بیانی توسل می‌جوید و ادراک او از دنیای بیرون ادراکی اساساً بیانی است:

این ایده که واقعیت مادی با دخالت اسلوب‌های بیان ساخته می‌شود شاید خواننده را متعجب کند. تصویری که ما به‌شکل سنتی از امر واقع در ذهن داریم چنین نیست. پندار عمومی این است که واقعیت چیزی صلب، جامد، منجمد، ثابت و مستقل از ماست؛ چیزی که در عین پایدار بودن و ثابت بودن، حامل صدها رویداد جدید و غیرمنتظره است. طبعاً با چنین ذهنیتی نمی‌توان پذیرفت که واقعیت بیرونی برآمده از راهکارهای بیانی من یا وابسته به این راهکارها باشد. معذک چیزی که «واقعیت مستقل از من» نامیده می‌شود، نه داده‌ای عینی و بیرونی، بل محصول فرآیندی است که از همین من نشأت می‌گیرد. ما در جریان زندگی با شماری از مسئله‌ها، تضادها و تناقض‌ها مواجه می‌شویم که باید به آن‌ها پاسخ دهیم. تضاد و تناقض همیشه بین پرسش‌های جدید و پاسخ‌های از پیش موجود پدید می‌آیند [...] اگر دقیق نگاه کنیم، ادراک دنیا به‌عنوان کلیتی واحد و متداوم مشروط به آن است که هر پرسش جدید قابل تقلیل به پرسشی قدیمی باشد. در غیر این صورت، درگیر کشاکشی بدون راه حل می‌شویم که اتصال ما به دنیا و پیوستگی ذاتی واقعیت را از بین می‌برد. باری وحدت دنیا و هویت پیوسته واقعیت معنا پیدا نمی‌کنند مگر در عملیاتی ذهنی که طی آن، امر جدید و متفاوت به هیأت امر قدیم و آشنا در می‌آید، یا به آن تشبیه (assimilation) می‌شود. این تشبیه بیگانه به آشنا، این تقلیل تفاوت به شباهت، این باز کشاندن امر مسئله‌دار به‌سوی امر بی‌مسئله، رفتار عمیقاً بیانی است (Meyer, 1986/2 : 126).

اگر این ترجمه از محتوای سخن مهیر دور نشده باشد، می‌توان پنداشت که مفهوم «انسان‌شناسی بیانی» آغشته به نوعی انگاره‌گرایی (idéalisme) است و از جمله با مبحث «دنیا به مثابه بازنمود» در تفکر شوپنهاور خویشاوندی دارد (← Schopenhauer, 1913 ; éd. orig. 1819). با سایر شواهد فلسفی، روان‌شناختی و به‌ویژه ادبی نیز می‌توان نشان داد که توسل به راهکارهای بیانی برای دست یافتن به تصویری پیوسته از دنیا، در نهایت، واکنشی بازنمودی (représentatif / représentationnel) به پراکندگی و مسئله‌وارگی چیزهاست. با این حال، مهیر نقدی را به انگاره‌گرایی وارد می‌کند که از نظر او بر همزاد آن، یعنی بر تجربه‌گرایی (empirisme) نیز وارد است. مضمون این نقد را شاید تنها در پرتو نقدهای پیشین مهیر بر اثبات‌گرایی (positivisme) فلسفی و زبانی بتوان فهمید.^۱ به پندار او گناه بزرگ اثبات‌گرایی این بود که منحصرأ به دست‌آورد (résultat) کنش شناختی توجه داشت و فرآیند پرسشی/ پاسخی شناخت را نادیده می‌گرفت. در خصوص انگاره‌گرایی و تجربه‌گرایی نیز او می‌گوید که هر دو آموزه فرجام (résultat) دیدار سوژه با ابژه را گزارش می‌کنند؛ یعنی نقطه عزیمت آن‌ها وضعیت نهایی «من» است که پیش‌تر با مسئله دنیا مواجه شده و راه‌حلی برای آن تصور کرده است (← 127 : 1986/2). نتیجه‌ای که مهیر از این مشاهده می‌گیرد از خود مشاهده رادیکال‌تر به نظر می‌رسد: انگاره‌گرایی و تجربه‌گرایی به یک اندازه در تعریف سوژه و ابژه ناکام می‌مانند، زیرا پرسش‌هایی چون چگونگی زایش دنیا از ذهن من و چگونگی ورود دنیا به بینش من را مسکوت می‌گذارند (← *ibid.*). با این احتمال که داوری اخیر به‌ویژه انگاره‌گرایی ذهنی برکلی و تجربه‌گرایی حسی هیوم را هدف می‌گیرد، صحت آن نیز باید با رجوع مستقیم به اندیشه‌های این دو سنجیده شود. اما اگر بپذیریم که مهیر به‌راستی شرایط «من» را در بحبوحه رویارویی با دنیا به تصویر می‌کشد؛ اگر موافق باشیم که دنیا و مسئله‌وارگی آن خاصه در لحظه برخورد با رویداد جدید و متفاوت ادراک می‌شوند؛ اگر باور کنیم که پرسش کردن از این لحظه وجه تمایز «انسان‌شناسی بیانی» با آموزه‌های انگاره‌گرا و تجربه‌گراست؛ و اگر پرسش چگونگی همان پرسش فرآیند باشد، در نگاهی کلی به تحلیل‌های مهیر می‌توان سه مرحله را در این فرآیند تشخیص داد: ۱. مواجه شدن «من» با رویداد جدید در حکم پدیداری متفاوت که مسئله‌وارگی دنیا را به شکل عینی و ملموس هویدا می‌سازد؛ ۲. برهم خوردن معادلات قبلی و قرار گرفتن «من» در وضعیت عدم تعادل؛ وضعیتی که در آن، تمامیت عقلی و وجودی من زیر سوال می‌رود و من در نظر خود مسئله‌وار جلوه می‌کنم؛ ۳. تلاش «من» برای ایجاد تعادل جدید به یاری برخی شگردهای بیانی که کارکردشان تقلیل مسئله به نام مسئله و تبدیل امر متفاوت به امر آشنا یا قابل تعقل است (← 126-127 : *ibid.*). همین‌جا بیفزاییم که مهیر چنین فرآیندی را منحصر به زندگی عملی یا تفکر فلسفی نمی‌داند و آن را به نظریه علمی نیز تعمیم می‌دهد. علیه پیش‌فرض‌هایی از این دست که

۱. بخشی از مقاله «میشل مهیر و ادراک مسئله‌شناختی از زبان» به بازتاب و تحلیل این نقدها اختصاص یافته است (← مهیمنی، ۱۴۰۲: ۲۸-۳۲).

واقعیت علمی خصلت بیانی ندارد و گزارش علمی مساوی با توصیف مشاهدات عینی است، او اعلام می‌دارد که در ساحت علم هم داده‌های عینی از صافی تفسیر می‌گذرند و دانشمندان، چه هنگام طراحی و قبولاندن یک نظریه، چه برای مقاومت در برابر مسئله‌هایی که آن را باطل می‌کنند، به انواع راهکارهای بیانی متوسل می‌شوند: نادیده گرفتن و انکار مسئله‌ها، کوچک جلوه دادن مسئله و تقلیل آن به بخشی از نظریه مسئله‌دار چند نمونه از این راهکارهایند. مهیر مشاهده می‌کند که اهل علم به آسانی از یک نظریه دست بر نمی‌دارند، مگر زمانی که این یک به کلی از پاسخ گفتن به پرسش‌های جدید ناتوان شده باشد (ibid. : 127-128).

بازبینی مفاهیم سوژه و ابژه: از فاعل دکارتی تا «من» مهیری

پیرو نکات بالا و برای رویکردی ملموس‌تر به مبحث «انسان بیانی» لازم است به تعریف سوژه و ابژه نیز بپردازیم که از نظر مهیر نقطه کور انگاره‌گرایی و تجربه‌گرایی بود. هر دو تعریف را از موضوعی چون «مسئله‌زایی روابط من با دنیا» استنباط می‌کنیم: اگر ابژه همان دنیای مسئله‌ساز باشد، سوژه نیز ضمیری «مسئله‌زده» است که سوژگی آن پیوسته توسط مسئله‌های جدید تهدید می‌شود. چنین ضمیری بی‌شک با سوژه یا فاعل دکارتی تفاوت دارد، زیرا برای دکارت، موجودیت فاعل شناسا اصلی مسلم و حقیقتی بی‌چون و چرا در فراسوی هر تردید و هر مسئله بود. این فاعل با مسئله‌وارگی دنیا مواجه شده و پس از شک در وجود همه چیز، تنها نسبت به هستی تام و پایدار خود به یقین رسیده بود. طبعاً نمی‌توان پنداشت که فاعل دکارتی از این پس با رویدادها و مسئله‌های جدید رویارو نمی‌شد. اما تمامیت وجودی آن از سرایت مسئله‌وارگی مصون می‌ماند. در واقع همین مصونیت بود که به فاعل مجال داد برای دو قرن جایگاه خود را به‌عنوان هویتی نیرومند در بنیان فلسفه تثبیت کند؛ همان‌طور که در قلمرو علم، ریاضیات توانست نقش بنیان را بر عهده گیرد. در امتداد تحلیل میشل فوکو از دانش جادویی و جهان‌بینی خرافی اروپاییان در قرن شانزدهم میلادی، مهیر نشان می‌دهد که در قرن هفدهم، رسالت اصلی ریاضیات و فاعل شناسا سرکوب مسئله‌وارگی حادی بود که علم و فلسفه نو از دانش و جهان‌بینی کهنه به ارث برده بودند. به بیان روشن‌تر، همچون راه‌حل‌های متقن و ثابت ریاضی که به حل کامل مسئله منجر می‌شدند، فاعل شناسا نیز پاسخی قطعی و همیشگی به هر مسئله و هر پرسشی به‌شمار می‌رفت. این پاسخ مشخصاً در گزاره «من [- اندیشنده] هستم» تجلی می‌کرد که کارکرد آن سرکوب و حذف پرسش با هدف دست‌یابی به بنیانی مستحکم برای تفکر علمی و فلسفی بود.^۱

۱. برای نکات این بند، علاوه بر مقاله «انسان‌شناسی بیانی» (← 121-124 : 1986/2)، به یکی از دیگر مقالات مهم مهیر با عنوان «مسئله‌شناسی چیست؟» و همچنین به کتاب پرسش‌گری چیست؟ ارجاع می‌دهیم (← 44-49 : 2017 & 13 : 2005/2). دو اثر اخیر پیش‌تر به زبان فارسی ترجمه و تفسیر شده‌اند (← منابع). اما در بند بالا خاصه به میشل فوکو اشاره کرده‌ایم که از منش جادویی دانش در اروپای قرن شانزدهم سخن می‌گفت و آن را به حکمرانی شباهت و تشبیه بر نظام دانایی نسبت می‌داد (← 32- : Foucault, 1966). این مشاهده دانایی‌شناختی (épistémologique)، در کنار بحث‌های مربوط به مرگ فاعل شناسا، مبنای بسیاری از تأملات بیانی مهیر بوده است. آن را از نزدیک‌تر بررسی خواهیم کرد.

«من» مسئله‌وارِ مهیر وارث سوژه تام دکارت نیست؛ وارث ساخت‌شکنی آن است. این «من» نسبت به مسئله‌وارگی دنیا مصونیت ندارد و در مواجهه با هر مسئله جدید، خود به مسئله بدل می‌گردد. نظریه انسان‌شناسی بیانی حول همین ضمیری می‌چرخد که در فرآیند مداوم مسئله‌وار شدن به‌سر می‌برد؛ ضمیری ناتمام و ناپایدار که گویی در برابر هر مسئله ناچار می‌شود هویت خود را از نو بسازد. اگر نوعی خودآگاهی در این ضمیر وجود داشته باشد، معنای آن نه آگاهی دکارتی نسبت به هستی ثابت خویش، که آگاهی از دگرگونی پیوسته خویش است. نیز چنان‌چه این ضمیر از یقینی برخوردار باشد، موضوع یقین او نه «من هستم»، بل «من مسئله‌وار هستم» یا «من پیوسته مسئله‌وار می‌شوم» است. این «شدن» و آن دگرگونی خاصه از این رو اهمیت دارند که «من» را در یک تاریخت (historicité) قرار می‌دهند. دیگر اهمیت آن‌ها در تأثیری است که بر ضمیر ناخودآگاه می‌گذارند. مقاله «انسان‌شناسی بیانی» و سرمقاله مهیر بر شماره هفتاد و نهم از نشریه زبان‌فرانسه صریحاً به نقش این دو عنصر در شکل‌گیری نگاه رتوریک به دنیا اشاره کرده‌اند (← 3 : 1988 & 126 : 1986/2). وانگهی همین عناصرند که ژرف‌ترین تقابل‌ها میان ادراکات مهیری و دکارتی از سوژه و ابژه را رقم می‌زنند. خواهیم دید که چگونه «انسان‌ابژه» (homme-objet) و انسان‌شناسی بیانی مهیر به‌شکل بنیادی در مقابل «انسان-سوژه» (homme-sujet) و «انسان‌شناسی ضدبیانی» دکارت قرار می‌گیرند. اما کارکرد تاریخ و ناخودآگاهی فقط ایجاد این تقابل‌ها نیست. پیش از آن باید به ادراک بیان‌محور مهیر از جوهر تاریخ و جوهر ناخودآگاهی اندیشید. بحث بر سر نوعی «تاریخت بیانی» و نوعی «ناخودآگاه بیانی» است. موضوع این است که ببینیم چگونه نظریه بیانی مهیر به تحلیل‌های تاریخی و روان‌شناختی او سرایت می‌کند، چگونه نزد او تاریخ و ناخودآگاهی به پدیدارهایی بیانی بدل می‌گردند، و با کدام برهان‌ها می‌توان انسان بیانی را حاصل جمع یک تاریخت بیانی و یک ناخودآگاه بیانی شمرد.

انسان بیانی = تاریخت بیانی + ناخودآگاه بیانی؟

تحلیل حاضر روی مرز شناوری حرکت می‌کند که تاریخت چیزها و تاریخت «من» را از هم جدا و با هم آمیخته می‌سازد. ضمناً این‌جا، شاید مثل مهیر، همپوشانی «من‌شناسی» (égologie) و انسان‌شناسی را کمابیش بدیهی می‌انگاریم. در بحث تاریخت چیزها لازم است نخست تعریف «کمینه‌وار» (minimal) مهیر از تاریخ را مرور کنیم: «تاریخ همانا روندی است که سبب می‌شود چیزی که اکنون هست دیگر کاملاً آن چیزی نباشد که پیش از این بود [...] پس تفاوت را می‌توان کلید تاریخ و در نتیجه کلید خوانش آن به‌شمار آورد» (23 : 2013). این تعریف در کتاب نسبتاً جدید تاریخ چیست؟ آمده و ناظر به همان تفاوتی است که در مقاله «انسان‌شناسی بیانی» مورد تأکید قرار گرفته بود (← 126 : 1986/2). آن‌جا نیز نویسنده تفاوت را به زمان‌مندی یا تاریخت چیزها نسبت می‌داد؛ اما همچنین به شرایط «من» می‌اندیشید که به تفاوت تاریخی تن می‌سپارد و وجود پیشین خود را زیر سوال می‌بیند (← 127 : *ibid.*). باری اگر تاریخت

چیزها در گرو تفاوت حال و گذشته باشد، تاریخت «من» نیز مرهون تفاوتی خواهد بود که بین هویت‌های کنونی و پیشین «من» وجود دارد. بحث «تاریخت بیانی من» از همین‌جا آغاز می‌شود. پیش‌تر سخنی از مهیر را نقل کردیم با این مضمون که «من» برای درک یا تضمین پیوستگی دنیا به برخی شگردهای بیانی توسل می‌جوید تا تفاوت تاریخی را به شباهت تقلیل دهد (← بالا : 126 *ibid.*). اگر اکنون فرض کنیم که «من» برای حفظ پیوستگی خود نیز به همین عملیات بیانی دست می‌زند، می‌توان نوعی «من بیانی» را تعریف کرد که در عین حال کارگزار و محصول تقلیل بیانی است. به عبارت بسیار روشن، این ضمیر دست‌خوش تفاوت تاریخی می‌شود، اما هربار هویت خود را با تقلیل تفاوت به شباهت بازیابی می‌کند. مهیر این کنش تقلیلی را assimilation می‌نامد (*ibid.*) که هم به «تشبیه» و هم به «هضم و جذب» قابل ترجمه است. این ایهام با بحث «پیوستگی» منافات ندارد. در عوض، با توجه به نکاتی که گفتیم، دو تکمله بر تعاریف مهیر از تاریخ و تقلیل تشبیهی ضروری به نظر می‌رسند. اول این که کلید فهم تاریخ نه تفاوت تنها، بل بازی تفاوت و شباهت، بازی گسست و پیوست، بازی تغییر و ثبات همزمان است. ثانیاً از این بحث که تفاوت تاریخی در عین حال هویت دنیا و هویت «من» را متفاوت می‌سازد، به شکل منطقی باید نتیجه گرفت که تقلیل تفاوت به شباهت [= تشبیه] همزمان پیوستگی «من» و پیوستگی دنیا را تضمین می‌کند. بدون این فرض پیوستگی، هرچند نسبی و موقت، از کم‌ترین تاریخت و کم‌ترین «من» تاریخی‌ای سخن نمی‌توان گفت. «من» تاریخی نسبتاً پیوسته، در اصل، همان فاعل کمینه‌ای است که بر دگرگونی پیوسته خویش آگاهی دارد و عملیات بیانی جذب یا تشبیه را انجام می‌دهد. اما آنچه نسبت پیوست و گسست یا جذب و طرد را تعیین می‌کند، بی‌تردید، درجه و خامت رویداد جدید، متفاوت و غیرمترقبه است.

در این میان، موضوع ضرباهنگ تاریخ و پیوند آن با مبحث بیان نیز باید روشن شود، زیرا ادراک بیانی مهیر از تاریخت خاصه در مفهوم «شتاب تاریخ» نمود می‌یابد. آری او در تحلیل این شتاب همچنان از «تفاوت» به عنوان یک کلیدواژه استفاده می‌کند. واژه‌های کلیدی‌تر اما استعاره و مجازند. سخن از پدیداری به نام «استعاره‌شدگی» (*métaphorisation*) است که هویت‌ها را از معنای مستقیم و دلالت لفظی خود تهی می‌سازد:

هرچه شتاب تاریخ بیش‌تر می‌شود، تفاوت‌ها نیز شتابان‌تر بروز می‌کنند و هویت‌ها را با شتابی بیش‌تر تحلیل می‌برند. هر هویت چنان از درون خورده می‌شود که جز شبحی استعاری از آن به‌جا نمی‌ماند. تاریخ شتابان اغلب چیستان‌وار به نظر می‌رسد، زیرا بستر هویت‌هایی چیستان‌وار و مسئله‌وار است که از لفظ مستقیم خود فاصله گرفته و به استعارگی گراییده‌اند [...] هرچه شتاب تاریخ بیش‌تر می‌شود، دلالت مجازی هویت‌ها بیش‌تر بر دلالت لفظی آن‌ها سایه می‌اندازد (23-24 : 2013).

مشاهده می‌کنیم که در ادبیات مهیر، استعاری شدن مترادف با چیستان‌وار شدن و مسئله‌وار شدن است. بی‌شک پدیده استعاری‌شدگی منحصر به هویت‌های بیرون از «من» نیست: در شتاب تاریخ، همگام با دیگر

هویت‌های انسانی و غیرانسانی، خود «من» نیز با شتاب فراوان مسئله‌وار و استعاری می‌گردد. از این‌جا می‌توان وارد بحث ناخودآگاهی شد که دومین عنصر جوهری در انسان‌شناسی بیانی مه‌یر است. در سال ۲۰۱۱ و در کولژ دو فرانس، او ناخودآگاهی را به‌عنوان ضمیری تعریف می‌کرد که متشکل از برخی آرایه‌های خاص بیانی مثل استعاره و کنایه است. سال بعد، کتاب *واپس‌رانی چیست؟* با اشاره به فرآیندی که طی آن احساسات ادیبی کودک در حکم احساساتی مسئله‌دار سرکوب می‌شوند، تعریفی مسئله‌شناختی از ضمیر ناخودآگاه را به‌دست می‌دهد: وجود ناخودآگاهی در گرو واپس‌رانی است و سرکوب همیشگی بر چیزی فرود می‌آید که مسئله ایجاد می‌کند (Meyer, 2012 : 6-7 ←). مقاله «انسان‌شناسی بیانی» نیز گفته بود: «ناخودآگاه درون من چیزی نیست جز مسئله‌هایی که واپس رانده می‌شوند و به هیأت مسئله‌های بیانی در می‌آیند» (126 : 1986/2). دلالت این فرمول‌ها همانا ساز و کار بیانی ناخودآگاهی است در حکم ضمیری که مسئله‌های زیستی را از طریق اسلوب‌هایی بیانی مثل جابه‌جایی (déplacement) و فشرده‌سازی (condensation) (ibid. : 129 ←) به مجاز و دیگر آرایه‌ها بدل می‌سازد. اگر این مسئله‌ها به دو دسته تاریخی و روانی قابل تقسیم باشند، کل بحث حاضر را می‌توان در یک عبارت خلاصه کرد: ناخودآگاهی محصول واپس‌رانی یا سرکوب بیانی مسئله‌هایی است که انسان در زیست روانی و زیست تاریخی خود با آن‌ها مواجه می‌شود. طبعاً هرچه شتاب تاریخ بیش‌تر باشد، واپس‌رانی نیز شدیدتر است، زیرا در تاریخ شتابان، مسئله‌های تاریخی و روانی با شتاب فراوان تکثیر و تشدید می‌شوند. این یکی از توضیحات محتمل برای روابط تنگی است که در نظریه بیان مه‌یر میان تاریخت و ناخودآگاهی وجود دارد: در تاریخی که شتاب می‌گیرد، «من» از حل مسئله‌هایی که پیاپی بر او فرود می‌آیند عاجز می‌ماند و بسیاری از آن‌ها را به ضمیر ناخودآگاه می‌راند. چه این مسئله‌ها برخاسته از استعارگی هویت‌های بیرونی باشند و چه در ناخودآگاه درون به مجاز و استعاره بدل شوند، تکثیر و سرکوب آن‌ها به ذهن انسان ماهیت و کارکردی بیش از پیش بیانی می‌بخشد.

این بحث زمانی کامل‌تر می‌شود که در فراسوی مکانیسم بیانی ناخودآگاهی، به خود سوژه یا هویتی بیندیشیم که اساساً با تقسیم شدن به دو ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه خصلتی مجازی و غیرلفظی پیدا می‌کند (← Meyer, 1986/2 : 129-130 ; 2009 : 139-146, éd. orig. 1986 ; etc.). مجازی و غیرلفظی به این معناست که لفظ هویت دیگر بر ذات آن منطبق نمی‌شود. از این پس دیگر نمی‌توان دانست که «من» کدام ضمیر است و به کدام ضمیر ارجاع می‌دهد. «من» به کنایه «من» بدل می‌گردد و بین خویشتن و خویشتن فاصله می‌افتد. این منش کنایی من، این فاصله میان من و من، میان خویش و خویش، منشأ چیزی است که مه‌یر آن را «بیانی‌شدگی انسان» (rhétorisation de l'humain) می‌نامد (2009 : 142-143). به تعبیر مکان‌شناختی، شکاف بین ضمیرها محل نفوذ مجاز به عمق انگاره‌هایی چون هویت، سوژه و انسان است. موضوع فقط این نیست که فلان هویت در برابر فلان رویداد تاریخی دچار مسئله‌وارگی

می‌شود، خویش و دیگری را مجازی می‌یابد، یا امر جدید را از راه برخی عملیات بیانی به امر قدیم تقلیل می‌دهد. سخن از مسئله‌وار شدن و مجازی شدن خود مفهوم هویت است؛ سخن از بدلی شدن، عاریتی شدن و بیانی شدن «انسان‌سوژه» در جوهر و کلیت اوست. آری این‌جا نیز با تحولی تاریخی سر و کار داریم؛ اما تحولی که همچنین انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است و در ماورای زیست‌های فردی و اجتماعی روی می‌دهد. این تحول همان ساخت‌شکنی سوژه است که ناخودآگاهی فروید و ماتریالیسم تاریخی مارکس، در کنار «اندیشه بی‌فاعل» نیچه^۱، از نخستین تجلی‌های آن بودند. گفتیم که مه‌یر این ساخت‌شکنی را علت اولیه در احیای علم بیان می‌دانست. اکنون مشاهده می‌شود که از نظر او پیدایش «انسان بیانی» نیز در همین ساخت‌شکنی ریشه داشته است.

این‌که ذات بشر و مناسبات او با دنیا از ازل «بیانی» بوده باشند؛ این‌که ساخت‌شکنی سوژه تنها به بروز و بیرونی شدن آن ذات و این مناسبات منجر شده باشد؛ این‌که مفهوم «انسان بیانی» اساساً مفهومی بیانی باشد یا در فرآیندی بیانی ساخته شده باشد؛ این‌که خالق این مفهوم از برخی اصول، مبانی و مفاهیم دیگر فلسفه‌ها – از جمله پدیدارشناسی – استفاده کرده و فقط برچسب «بیانی» را به آن‌ها چسبانده باشد، ظن‌هایی جدی‌اند که باید در فرصت کافی راستی‌آزمایی شوند. تا این‌جا اما دو نکته محرز به نظر می‌رسند. یکی مرکزیت مسئله و مفاهیم مسئله‌شناختی در نظریه بیان مه‌یر است که به توضیحات تخصصی‌تر نیاز دارد. دیگری وجود پیوندهای چندلایه بین علم بیان و علم انسان، بین مقولات بیانی و مقولات انسان‌شناختی است. دیدار مه‌یر بیان‌شناس با دسکولای انسان‌شناس در کولژ دو فرانس به شکل نمادین بر تلاقی این مقولات در علوم انسانی دهه‌های اخیر گواهی می‌دهد.^۲

۳- به‌سوی نظریه بیان مسئله‌شناختی

اشاره کردیم که انسان‌شناسی بیانی مه‌یر در برابر چیزی چون «انسان‌شناسی ضدبیانی» دکارت قرار می‌گیرد: اولی از نوعی «انسان‌ابژه» حرکت می‌کند که عمیقاً متأثر از تاریخت و ناخودآگاهی خویش است؛ دومی بر «انسان‌سوژه» ای تکیه دارد که یک بار برای همیشه به خودآگاهی خود ایمان می‌آورد و از زمان و تاریخ بیرون می‌افتد. منظور این نیست که فاعل دکارتی، به شکل ذاتی و عینی، غیرتاریخی یا

۱. میلان کوندرا در کتاب *وصایای تحریف‌شده* از نیچه نقل می‌کند: «اندیشه هرگاه خود بخواد در ذهن من حاضر می‌شود، به شکلی که اگر بگویم من فاعل می‌اندیشم هستم، واقعیت را تحریف کرده‌ایم [...] اندیشه از بیرون، از بالا یا از پایین، مثل یک حادثه یا یک صاعقه به فیلسوف یورش می‌آورد» (Nietzsche, cit. Kundera, 1993 : 179).

۲. در آخرین بازنگری و آخرین اقدام برای مستندسازی این گفتار، به یک تعریف «انسان‌شناختی» جدید از رتوریک برخوردیم که مه‌یر در کتاب *اصول علم بیان* آن را از هایدگر نقل کرده است: «رتوریک چیزی جز تصریح انسان به‌عنوان هستنده انضمامی (concret) نیست؛ رتوریک همانا هرمنوتیک هستی انسان در انسانیت اوست» (Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 2002 : 110 ; cit. Meyer, 2008 : 33). تنها چیزی که فعلاً از تعریف هایدگر می‌فهمیم پیوند آن با مبحث انسان‌شناسی بیانی است. گزاره‌های او اما باید در مجالی دیگر تفسیر شوند.

نازمان‌مند است. نیز کشف ضمیر ناخودآگاه در اواخر قرن نوزدهم به معنای غیاب آن از روان‌های قرن هفدهم نیست. اما کافی است مکانیسم ذهنی «من»ی را در تصور بیاوریم که از ناخودآگاهی خود بی‌خبر و به تاریخیت خود بی‌اعتناست. این وضعیت فاعل دکارتی را در ماورای مسئله یا در نوعی «امنیت مسئله‌شناختی» قرار می‌دهد. اگر توجه کرده باشیم که میشل مهیر مسئله‌وار شدن فاعل را با بیانی شدن آن یکسان می‌شمارد، پی خواهیم برد که چرا از نظر او فرمول «می‌اندیشم پس هستم» نقشی ضدبیانی را در نظام دانایی قرن هفدهم بازی می‌کند.

مهیر در فرمول متقن دکارت پاسخی مسئله‌ستیز به گفتمان مسئله‌زای عصر نوزایی را می‌بیند؛ گفتمانی که سراسر به رتوریک گراییده بود و دیگر به هیچ پرسشی پاسخ نمی‌داد. پیرو نظر فوکو که کنش‌های شناختی قرن شانزدهم را سراسر مبتنی بر کشف، خلق، تبیین یا تحمیل شباهت‌ها می‌دانست، مقاله «انسان‌شناسی بیانی» تأکید می‌کند که در این قرن، «همه‌چیز در همه‌چیز است، همه‌چیز به همه‌چیز مرتبط است، هر چیزی می‌توان گفت، پس هیچ چیز گفته نمی‌شود و هیچ پاسخی را کنار نمی‌توان گذاشت» (1986/2 : 122). مرتبط بودن همه‌چیز به همه‌چیز و محتمل بودن همه پاسخ‌ها مساوی است با استیلای شباهت و تشبیه بر کل نظام دانایی در اروپای پیش‌دکارتی. طبق دانایی‌شناسی فوکو، در آن نظام، حرکت از یک تشبیه به تشبیه دیگر جای هر راه‌حل و هر پاسخی را می‌گرفت؛ ادراک از هستی آینه‌وار بود؛ درشت‌کیهان (macrocosme) در ریزکیهان (microcosme) بازتاب می‌یافت؛ شناخت از انسان در شبیه‌انگاری او به گیتی خلاصه می‌شد؛ چشمانش به اختران تشبیه می‌شدند، موی و رگ و استخوانش علف و رود و سنگ بودند (← Foucault, 1966 : 32-49). آری این نوعی انسان‌شناسی بیانی است. اما شناخت مبتنی بر تشبیه، اعم از انسان‌شناسی و غیر آن، به تاریک‌اندیشی می‌انجامد. از دیدگاهی مسئله‌شناختی، تشبیه عبارت است از پاسخی رتوریک، مجازی، استعاره و مسئله‌وار به پرسشی مستقیم که با لفظ خود یکی است. باری با ارتقای تشبیه به مقام پاسخ، تشبیه و پاسخ خلط می‌شوند و پرسش مستقیم از پاسخ مستقیم محروم می‌ماند. در همین حال، پاسخ‌های غیرمستقیم، به دلیل خصلت مجازی و رتوریک خود، در برابر تکذیب مقاومت می‌کنند. پی‌آمد این وضعیت، بیان‌زدگی محسوس گفتمان و مسئله‌وارگی حاد دانشی است که عصر نوزایی برای قرن هفدهم به ارث می‌گذارد. پاسخ استعاره و واکنش رتوریک به مسئله نه تنها خود مسئله را تشدید می‌کنند، بل راه‌حل‌های مستقیم را مسئله‌وار جلوه می‌دهند و در دام بحث‌های بی‌پایان می‌اندازند (← Meyer, 1986/2 : 122). در چنین شرایطی شاهد خدشه بر ارزش و هویت پاسخ هستیم که مساوی با خدشه بر ارزش و هویت پرسش است. این یعنی آماده شدن مسئله [ی واقعی] و راه‌حل بیانی برای خلط با یکدیگر؛ زیرا راه‌حل بیانی، خود، یک مسئله است ... مختصر کنیم: زمانی که پاسخ و راه‌حل با پرسش و مسئله خلط می‌شوند؛ زمانی که بتوان هر پاسخ بیانی را با شگردهای بیانی توجیه کرد، مرز لفظ و لفاظی، مرز حرف مستقیم و استعاره، مرز واقعیت و مجاز از میان می‌رود.

با تکیه بر این داده‌ها، رویکرد حذفی دکارت به مسئله و تحلیل بیانی مهیر از این رویکرد را می‌توان در دو مرحله‌سازی کرد: ۱. گفتمان، دانایی، شناخت یا *logos* - قرن شانزدهم سراسر مسئله‌وار است، زیرا اسلوب‌ها و فنون بیان در تمام زوایای آن رخنه کرده‌اند؛ این مسئله‌وارگی نه تنها در شناخت‌های عمومی و غیرفلسفی عصر نوزایی، بل همچنین در تفکر فلسفی آن عصر، به‌ویژه در قیاس‌های بیانی و غیرعلمی فلسفه مدرسی (scolastique) قابل مشاهده است؛ ۲. روش فلسفی دکارت آنتی‌تز این مسئله‌وارگی است؛ او با شک در کل علوم موروثی، به‌عنوان علمی با جوهر بیانی، فلسفه خود را بر اصل متقن «من هستم» بنا می‌کند؛ یعنی بر گزاره‌ای مستقیم، با قطعیت ریاضی‌وار، که از لفظ خود جدایی نمی‌پذیرد؛ کارکرد این گزاره سرکوب هر نوع پاسخ رتوریک به مسئله‌ها و مقابله با بیانی‌شدگی مفرط شناخت است (← 124-121 : 1986/2). همچنان با قدری تصرف در برهان‌های مهیر می‌توان اضافه کرد که شک رادیکال دکارت - شامل شک در میراث شناختی و شک در وجود چیزها - از یک سو فاعل دکارتی را با دیگر فاعل‌ها «متفاوت» می‌سازد و از دیگر سو انسان اندیشنده را به مقام یک علت وجودی ارتقا می‌دهد؛ علتی که بود و نبود چیزها بسته به تدابیر ذهن اوست (← 124-123 : *ibid.*). اینک دکارت در هیأت فیلسوفی ظاهر می‌شود که، به‌طور کمابیش ناسازمند، بانی انگاره‌گرایی ذهنی و مبدع نوعی جهان‌بینی انسان‌محور با ماهیت «ریاضیاتی» و ضدبیانی بوده است.

از چنین زوایایی، مهیر، به‌رغم جهان‌بینی بیانی خود، نمی‌تواند به تفکر ضدبیانی دکارت خرده بگیرد، زیرا این تفکر از ضرورتی تاریخی پیروی کرده است. در عوض، آثار مختلف او روی دو مشکل انگشت گذاشته‌اند که اساساً به روش‌های استدلال دکارت مربوط می‌شوند، اما [یا از همین رو] با مبحث بیان نیز بی‌ارتباط به نظر نمی‌رسند. مشکل اول، اگر بتوان گفت، انحراف ناگهانی دکارت از شک شناخت‌شناختی (gnoséologique) به یقین هستی‌شناختی است. در این زمینه کتاب پرسش‌گری چیست؟ نشان می‌دهد که گزاره «من هستم» نتیجه منطقی مشاهداتی چون «من می‌اندیشم» یا «من شک می‌کنم» نیست و این مشاهدات می‌بایست به اصلی چون «من پرسش می‌کنم» منتج شوند؛ به‌گمان نویسنده، چنین استنتاجی می‌توانست پرسش‌گری را در بنیان فلسفه تثبیت کند و دکارت را به مقام یک مسئله‌شناس ارتقا دهد (← 20-23 : Meyer, 2017). مشکل دوم آمیخته با اولی است: گزاره‌هایی مثل «من شک می‌کنم»، «من می‌اندیشم» یا «من هستم» نه تنها پرسش‌گری را بر صدر فلسفه نمی‌نشانند، بل آن را سرکوب می‌کنند و در سرآغاز عصر مدرن به تفکر گزاره‌محور (propositionnel) حیاتی دوباره می‌بخشند (← 124 & 121 : 1986/2). مهیر با یادآوری این نکته که واحد گزاره، در اصل، مبنای علوم هندسی و ریاضیاتی بوده است، پیوسته تأکید می‌کند که گزاره‌گرایی (propositionnalisme) از جانب علم به فلسفه تحمیل شده و با پرسش‌گری فلسفی ناسازگار است. بر این اساس، وجه مشترک دو نقدی که دیدیم، افشای روش غیرفلسفی دکارت و کارکرد ضدفلسفی گزاره‌های اوست. مضمون نقد دوم بازگشت دکارت به یک

الگوی فکری سنتی است؛ الگویی افلاطونی و ارسطویی که به‌موجب آن، شک یا پرسش‌گری رادیکال در نطفه خفه می‌شود و عرصه را به گزاره‌ها، قضیه‌ها یا داوری‌هایی مقاوم در برابر پرسش وا می‌گذارد (← 8-13 : 2017 ; 8-9 : 2005/2 ; 119-120 : 1986/2). مه‌یر از مجموع بحث‌های خود نتیجه می‌گیرد که، برخلاف تصور عمومی، حرکت دکارت از شک به یقین با اسلوب‌های سنتی فلسفه تضاد ماهوی ندارد و گسستی ریشه‌ای را در تفکر اروپای غربی رقم نمی‌زند (← 121 : 1986/2). سنتز کامل‌تر اما می‌تواند این باشد که روش «شبه‌علمی» دکارت از آن جهت که بیان‌زدگی قرن شانزدهم را سرکوب می‌کند پیشتاز است و از این رو که پرسش‌گری فلسفی را واپس می‌راند ارتجاعی و واپس‌گراست.

نظریه بیان مسئله‌شناختی و تحول پارادایم اندیشه‌ورزی

این‌که بازخوانی مه‌یر از تفکر دکارتی میان فلسفه و مبحث بیان نوسان می‌کند ناشی از آمیختگی هر دو مقوله در نظام مسئله‌شناختی اوست. این آمیختگی چنان است که نه محوریت مقولات نسبت به یکدیگر و نه تقدم یکی بر دیگری قابل سنجش نیستند. نیز روایت‌های متقارن مه‌یر از تحولات فلسفه و علم بیان در دو قرن گذشته را می‌توان بدون دشواری با یکدیگر جایگزین کرد؛ خاصه به این دلیل که در روایت‌های مزبور، نوزایی علم بیان و زایش فلسفه مسئله‌شناسی یک زهدان مشترک به‌نام «ساخت‌شکنی سوژه» و یک آفت مشترک به‌نام «گزاره‌گرایی» دارند. به عبارت روشن‌تر، از نظر مه‌یر، علم بیان امروزی، انسان‌شناسی بیانی و مسئله‌شناسی فلسفی محصولات مشترک تحولی هستند که پس از ساخت‌شکنی فاعل دکارتی، و به علت این ساخت‌شکنی، در الگوی گزاره‌محور اندیشه روی می‌دهد.

در توضیح این تحول، پیش از هر چیز بگوئیم که سردمدار مسئله‌شناسی فقط دکارت را به پیروی از گزاره‌گرایی یونانی متهم نمی‌کند: در نگاه انتقادی او تمامی وارثان دکارت، از جمله کانت و هگل که همچنان به یگانگی فاعل باور داشتند، و کل متفکران پسادکارتی - از نیچه و هایدگر تا برگسون و والری، از ویتگنشتاین و مکتب وین تا سارتر و نسل پسامدرن - در نهایت به الگوی گزاره‌محور تفکر گردن گذاشته‌اند (← 33-69 : 2009 ; 129-130 : 1986/2). تحلیل‌های مفصل مه‌یر از این فلاسفه و جریان‌ها باید در گفتارهای مجزا بررسی شوند. اما سخن کلی او این است که اگر سارتر و هایدگر نتوانستند از بنیان‌هایی چون فاعل دکارتی و هستی ارسطویی عبور کنند؛ اگر هایدگر و ویتگنشتاین در سیر فلسفی خود به سکوت و عدم رسیدند؛ اگر ویتگنشتاین، شلیک و کارناپ برای خروج از بن‌بست فلسفه به علم یا منطق پناه بردند؛ اگر برگسون و والری انحلال (dissolution) مسئله را بر حل (solution) آن ترجیح دادند، منشأ همه این رفتارها را در سنتی باید جست که از عصر پساسقراطی به این سو کنش پرسش‌گری را با ادوات گزاره‌گرایی سرکوب کرده است (← 137-149, 33-69 : 2009).

به این ترتیب، واپس‌گرایی فلسفی، علاوه بر دکارت، و علاوه بر کانت و هگل، فیلسوفان قرن بیستم را نیز شامل می‌شود. تفاوت این‌جاست که در قرن هجدهم کانتی یا هگلی، و در قرن نوزدهمی که هنوز

مارکس و فروید و نیچه را به خود ندیده بود، تفکر فلسفی همچنان می‌توانست بر گزاره‌های دکارتی با فاعل «من» تکیه کند، زیرا این فاعل تمامیت وجودی خود را حفظ کرده بود؛ اما گزاره‌گرایی فیلسوفان قرن بیستم ناسازمند به نظر می‌رسد، زیرا اینان به هر طریق از ساخت‌شکنی «من» تأثیر پذیرفته‌اند. تقابل این ساخت‌شکنی با گزاره‌گرایی مستقیم نیست، بل به واسطه پدیداری قابل رؤیت می‌شود که مهیر آن را «بحران *logos*» یا «بحران خرد» می‌نامد (← 1986/1 : 12 ; 1986/2 : 119 ; 2009 : 133 ; etc.).

معنای بحران و تقابل غیرمستقیم، به زبان بسیار ساده، چنین چیزی است: ساخت‌شکنی فاعل، که مساوی با مسئله‌وار شدن اوست، نه تنها گزاره‌های متقن دکارت (ی) را از اعتبار می‌اندازد، بل اساساً بنیان خرد را متلاشی می‌کند، تا جایی که همه گزاره‌های دیگر هم بی‌اعتبار و مسئله‌وار می‌شوند (← 2009 : 133-135).

به عقیده مهیر، مسئله‌وار شدن گزاره‌ها و فاعلیت گزاره‌محور، همراه با تاریخ شتابانی که دنیا را به سوی مسئله‌وارگی شدید و فزاینده پیش می‌برد، ایجاب می‌کند که نظام عقلانیت متحول گردد و الگوی گزاره‌گرایی تفکر جای خود را به الگوی مسئله‌شناختی بدهد (← 2017 : 31-35). این تحولی بنیادین، نه در فلان اندیشه، بل در خود پارادایم اندیشه‌ورزی است؛ تحولی که پرسش‌گری را به مرکز فلسفه باز می‌خواند و پرسش از جوهر «مسئله» را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. مهیر نشانه‌هایی از گرایش به پارادایم جدید را در تأکیدات هایدگر بر اهمیت پرسش‌گری، در تعریف او از *Dasein* به عنوان هستنده پرسش‌گر، و همچنین در تأملات ویتگنشتاین بر مسئله‌وارگی زبان فلسفی رصد می‌کند؛ اما بر این باور است که فیلسوفانی نظیر آن‌ها هنوز مفاهیم فلسفه مسئله‌شناسی را در اختیار نداشتند و به همین دلیل در آستانه پرسش جوهری، مضمونی و سامان‌مند از خود عنصر مسئله و خود عملیات پرسش‌گری متوقف شدند (← 1986/2 : 129-130 ; 2009 : 35-45 ; etc.).

به عبارت دیگر، در تحول پارادایمی فلسفه، بین مسئله‌وار شدن فاعل شناسا و پیدایش الگوی مسئله‌شناختی، یک مرحله میانی هم وجود داشته است که طی آن، بازماندگان این فاعل، با دریافتی روشن یا مبهم از بی‌بنیان ماندن فلسفه و مسئله‌وار شدن گزاره‌های فلسفی، در تنگنای «پرسش‌گری از فلسفه» قرار می‌گیرند، اما به «فلسفه پرسش‌گری» دست نمی‌یابند (← 1986/2 : 130 ; 2009 : 36 ; etc.).

فلسفه پرسش‌گری همان «مسئله‌شناسی» است که مهیر آن را مناسب‌ترین اسلوب فلسفی برای دنیای مسئله‌وار امروز می‌داند (← 2005/2 : 9-10). آری یادآوری مکرر این مسئله‌وارگی سبب می‌شود که ارزیابی مهیر از نظام فلسفی خود چندان مدعیانه به نظر نرسد. وانگهی او در عین حال که پیوسته فیلسوفان پیشین را نقد می‌کند، استقرار الگوی مسئله‌شناختی را به ضرورت تاریخی نسبت می‌دهد تا از تندی نقدهایش، دست‌کم بر گذشتگان، بکاهد (← 2005 : 9-10 ; 2009 : 68-69 ; etc.).

به‌رغم این ملاحظات، روایت مهیر از تحول فلسفه مدرن، به‌شکلی که آن را مرور کردیم، حاوی چند ادعای کمابیش جنجالی است. اولی این است که دگردیسی اصلی در تفکر مدرن اروپایی، نه با شک رادیکال دکارت و نه با

فلسفه‌های پساکارتی، بل با صورت متکامل مسئله‌شناسی [= نسخه‌مه‌یری آن] رقم می‌خورد. دوم این که با مسئله‌شناسی [مه‌یر]، دریافت شهودی هایدگر، ویتگنشتاین و دیگران از تحول پارادایمی فلسفه جای خود را به ادراکی عقلانی، مفهومی و مضمونی از این تحول می‌دهد. ادعای سوم سنگین‌تر است، زیرا به تعریف جوهری فلسفه - به تعریف فرامکانی و فرازمانی آن - مربوط می‌شود. در واقع اگر نظر مه‌یر را بپذیریم که فلسفه مساوی با پرسش‌گری رادیکال است و رادیکال‌ترین پرسش ممکن بر خود پرسش‌گری فرود می‌آید (← 7-15 : 2017)، مسئله‌شناسی، در حکم فلسفه پرسش‌گری، تنها فلسفه اصیل خواهد بود، زیرا هیچ پیش‌فرضی جز پرسش‌گری ندارد و هیچ اصلی جز پرسش‌گری را به رسمیت نمی‌شناسد. آری این ادراک از فلسفه پی‌آمد حذف بنیان‌ها و یقین‌هایی است که پیش از ساخت‌شکنی سوژه، در هیئت گزاره‌ها، قضیه‌ها، داورها، پیش‌فرض‌ها و اصول مسلم تجلی می‌کردند؛ آری وقتی نتوان گزاره‌ها را مبنای پرسش‌گری فلسفی قرار داد، خود پرسش‌گری در جایگاه مبنا قرار می‌گیرد. مه‌یر اما ادراک خود را به کل تاریخ فلسفه تعمیم می‌دهد، تا جایی که حتی کهن‌ترین روش‌های فلسفی، از روش «هندسی» افلاطون تا قیاس منطقی (syllogisme) ارسطو، در جوهر و کلیت خود، غیرفلسفی و ضدفلسفی به نظر می‌رسند (← 7-15, 25-29, etc. : 2017). چنین ضربه‌ای به فلسفه باستانی در حقیقت ضربه به مبانی فلسفه اروپایی و حتی جهانی است؛ فلسفه‌ای که گویی هرگز مشروعیت نداشته، زیرا با سرکوب پرسش‌گری آغاز شده است.

این، اگر نگوییم عیناً همان روایت، دست‌کم قرینه همان روایتی است که مه‌یر، باز هم با حرکت از ساخت‌شکنی فاعل شناسا، از روند احیای علم بیان به دست می‌دهد. نقاط عطف این روند را همراه با مستندات آن در آغاز گفتار حاضر از نظر گذرانیم. اکنون می‌توان به سنتزی اندیشید که همچنین گذار از الگوی گزاره‌محور اندیشه به الگوی مسئله‌شناختی و گذار از انسان‌شناسی ضدبیانی دکارت به انسان‌شناسی بیانی مه‌یر را در خود بگنجانند. سنتز جدید ما به این صورت در می‌آید: با ساخت‌شکنی فاعل شناسا در قرن نوزدهم، قطعیت فرمول‌های دکارت نیز در هم می‌شکند؛ گزاره‌های «من شک می‌کنم»، «من می‌اندیشم» و «من هستم» کارکرد ضدبیانی خود را از دست می‌دهند و به گزاره‌هایی بیانی بدل می‌گردند؛ از فاعل خودآگاه جز هویتی مجازی، عاریتی، بیانی و مسئله‌وار به جا نمی‌ماند؛ بیانی شدن و مسئله‌وار شدن فاعل به بنیان‌زدایی از او می‌انجامد، به شکلی که خرد و اندیشه بدون بنیان و بدون متولی رها می‌شوند؛ با فرا رسیدن قرن بیستم، تاریخ شتاب می‌گیرد و کل هویت‌های انسانی و غیرانسانی را عاریتی و مسئله‌وار می‌سازد؛ مسئله‌وارگی فراگیر جایی برای گزاره‌های متقن، چه دکارتی و چه غیر آن، باقی نمی‌گذارد؛ از این پس، هر گزاره مسئله‌وار است، زیرا ضد خود را در دل خود دارد و نقیض محتمل خود را در برابر خود می‌یابد؛ مسئله‌وارگی گزاره (الف) و نقیض آن (ب) هر دو را در تیررس پرسش‌گری و در مناسبات

پرسشی/ پاسخی قرار می‌دهد؛ پارادایم مسئله‌شناختی ظهور می‌کند و در بطن آن، گونه‌ی امروزی رتوریک، با سه محور علم بیان، فن بیان و برهان‌آوری، در تنازع گزاره‌های مسئله‌وار متولد می‌شود.^۱

اینک می‌توان فهمید که چرا مه‌یر روزگار مسئله‌زای کنونی را نرم‌ترین بستر ممکن برای نوزایی علم بیان می‌داند و چرا از نظر او این نوزایی در وجه مسئله‌شناختی صورت می‌گیرد:

در دنیای امروز، علم بیان فقط می‌تواند ماهیت مسئله‌شناختی داشته باشد، زیرا محمل بحث‌های ما، پیش از هر چیز، مسئله‌ها و پرسش‌هایند. یعنی دیگر نمی‌توان، چنان‌که تا کنون مرسوم بوده است، علم بیان را به بررسی گزاره‌ها محدود کرد، چون در آن صورت، کم‌ترین توجیهی برای این علم نخواهیم یافت؛ دیگر نمی‌توان به نظامی گرایید که فلان گزاره را درست یا غلط می‌انگاشت و هیچ جایگزین و گزینه‌ی سومی را بر نمی‌تابید. چنان بود که گویی زبان و گفتمان می‌بایست از پاسخ‌هایی حرکت کنند که پیشاپیش به ذهن تحمیل شده بودند، نه از پرسش‌هایی که تازه دارند مطرح می‌شوند. در یک کلام، چیزی چون «علم بیان گزاره‌محور» اساساً قابل تصور نیست و ترکیب اخیر نفی خود را با خود حمل می‌کند.^۲

۱. مسئله‌وارگی و نزاع گزاره‌ها امروزه در روابط بین‌الملل، در سیاست داخلی و حتی در ساده‌ترین جدل‌های روزمره قابل مشاهده‌اند. اما اگر به مثال‌هایی فلسفی‌تر بپردازیم، اولاً می‌توان تصور کرد که پس از ساخت‌شکنی سوژه، با پی‌آمدهای روان‌شناختی، مسئله‌شناختی و بیانی‌ای که گفته شد، هریک از گزاره‌های دکارتی گزاره متضاد خود را در مقابل خود بیابد؛ یعنی گزاره‌های «من هستم» (الف) و «من می‌اندیشم» (الف) می‌توانند با آلترناتیوهای چون «من نیستم» (ب) و «اندیشه به من یورش می‌آورد» (ب) مواجه شوند، و می‌توان با برهان‌هایی فرویدی، مارکسی یا نیچه‌ای از گزینه‌های ب دفاع کرد (← بالا، نقل قول کوندرا از نیچه). ثانیاً در فلسفه پنجاه سال اخیر، ایده‌هایی خلاف عرف را سراغ داریم که با توسل همزمان به کشفیات علمی و راهبردهای بیانی (stratégies rhétoriques)، برخی پیش‌فرض‌های همگانی را زیر سوال برده‌اند. از جمله جورجو آگامبن در مقابل گزاره‌ای چون «انسان تنها حیوان صاحب زبان است» (الف) اعلام می‌دارد که «انسان تنها حیوان محروم از زبان است» (ب) و برهان‌هایی نیرومند را برای دفاع از این ایده ارائه می‌دهد (← 110-112 : 2002). از سوی دیگر، تنش حاکم بر روابط انسان‌ها در دنیای مسئله‌وار امروز سبب شده است تا ارزش‌های ثابت انسانی مثل اخلاق، فضیلت، صداقت، شرافت، نجابت یا شجاعت، و گزاره‌هایی که با این مفاهیم ساخته می‌شوند، بیش از هر زمان دیگر، مسئله‌وار جلوه کنند. گزاره‌ای مثل «اخلاق همیشه خوب است» (الف) نه تنها در دعوای پیوسته با «اخلاق همیشه خوب نیست» (ب) به سر می‌برد، بل بی‌درنگ به پرسش از جوهر اخلاق، مرز بین اخلاق و غیر آن، ضرورت التزام به اصول اخلاقی، شرایط تخطی از این اصول و ... منجر می‌شود. در این شرایط، گفت‌وگو یا تعامل پرسشی/ پاسخی اغلب حالتی «سقراطی» پیدا می‌کند، به شکلی که هر پاسخ بلافاصله به پرسش بدل می‌گردد و برهان‌آوری بدون دست‌یابی به پاسخ نهایی خاتمه می‌یابد. فراتر از این شواهد، لازم است به دیدگاه مه‌یر در خصوص ثقل پرسشی گزاره اشاره کنیم: باور او کمابیش این است که گزاره یک واحد مرکب مسئله‌شناختی است و از زوج پرسش/ پاسخ تشکیل می‌شود؛ به این معنا که هر گزاره یا به شماری از پرسش‌های صریح و ضمنی پاسخ می‌دهد، یا خود ترجمان یک پرسش است. برای نمونه، گزاره «ساعت ۱۳ است» می‌تواند پاسخی مستقیم به پرسش «ساعت چند است؟» یا پاسخی منفی به پرسش «ناهار بخوریم؟» باشد. نیز همین گزاره می‌تواند بر پرسشی چون «آیا ناهار آماده است؟» دلالت کند. پاسخ و پرسش اخیر نمونه‌هایی از کارکرد رتوریک گزاره‌اند و دلالت آن‌ها با توجه به زمینه (contexte) سخن تعیین می‌شود. اهمیت «زمینه» در نظریه بیان مه‌یر اغلب به بحث‌های بیانی او وجهی «گفتمان‌شناختی» می‌بخشد.

۲. این جملات را از کتاب برهان‌آوری چیست؟ انتخاب و به‌روش تفسیری و معناگرا ترجمه کرده‌ایم. اصل سخن این بوده است:

«La seule rhétorique possible aujourd'hui est de nature problématique, car on débat de problèmes et de questions avant tout, et si on considère, comme on l'a toujours fait, que la rhétorique s'occupe plutôt de propositions, sa rationalité devient inexplicable, puisque impossible au regard d'un ordre qui nous assure que la proposition est ou vraie ou fausse, sans alternative possible. C'est comme si la discursivité, le langage, devait commencer là où les →

باری، همان‌گونه که در بحث فلسفه پرسش‌گری دیدیم، این‌جا نیز مه‌یر از رویکرد همزمانی به علم بیان فرا می‌گذرد و تعریف مسئله‌شناختی خود را به جوهر این علم بسط می‌دهد. مسیر داوری‌ها در هر دو مورد یکی است:

فلسفه امروزی فقط می‌تواند مسئله‌شناختی باشد ← فلسفه گزاره‌محور اساساً فلسفه نیست
علم بیان امروزی فقط می‌تواند مسئله‌شناختی باشد ← علم بیان گزاره‌محور به کلی منتفی است

این بار هم تعریف مسئله‌شناختی مه‌یر از علم بیان، مثل تعریف او از جوهر فلسفه، به زمان و مکان مقید نمی‌ماند و به یونان کهن تسری می‌یابد. افلاطون و ارسطو متهم می‌شوند که در سقط جنین علم بیان دست داشته‌اند، همان‌طور که در سقط جنین فلسفه دست داشتند: نگارنده دیالوگ‌های سقراطی، که سفسطه‌گران را نیز می‌شناخت، مشاهده کرده بود که پرسش‌های سقراط همیشه به بن‌بست بی‌پاسخی می‌رسند و فنون بیان سوفسطایی همواره در دور باطل می‌افتند؛ پس کوشید، با تکیه بر قطعیت گزاره‌های هندسی، «الگوی علمی پاسخ» را بر تفکر فلسفی حاکم کند تا همزمان پرسش‌های نافرجام سقراط و رتوریک سوفسطاییان را پشت سر بگذارد؛ شاگرد نافرمان او روش «قیاس منطقی» را در پیش گرفت؛ این روش از اصولی چون انسجام در گفتمان و توانایی توجیه عقلانی پیروی می‌کرد، اما بنیان آن بر «اصل عدم تناقض» بود؛ یعنی تفکر علمی و فلسفی می‌بایست به گزاره‌هایی متقن دست یابد که ضد خود را به خود راه نمی‌دادند، در برابر گزاره‌های مخالف مقاومت می‌کردند و به پرسش‌گری پایان می‌بخشیدند.^۱ آری در تفاوت با افلاطون که فنون بیان را یکسر ضد علمی، ضد فلسفی، اغواگر و فریب‌آلود می‌شمرد، ارسطو علم بیان را به رسمیت شناخت و رساله‌ای مفصل را به آن اختصاص داد. مه‌یر اما گزاره‌گرایی ارسطو و اصل عدم تناقض را از عواملی می‌داند که مقارن با تولد علم بیان، مرگ آن را رقم زدند (← 8-10 : 1999). طبق تعریف مه‌یر، «رتوریک عبارت است از مذاکره (négociation) افراد بر سر پرسشی که بین آن‌ها فاصله می‌اندازد» (11 : 2005/1). به عبارت دیگر، «موضوع علم بیان مجموعه پرسش‌هایی است که افراد را از هم جدا می‌سازند» (9 : 1999). اما چرا ارسطو نمی‌توانست این «موضوع» را ببیند؟ چرا او نمی‌توانست به پرسش‌گری بیندیشد و نظریه بیان خود را بر آن استوار کند؟ این‌ها سوالات مه‌یرند (← 8-9 : *ibid.*) و خود چنین پاسخی به آن‌ها می‌دهد:

→ réponses se sont imposées, et non quand les questions s'expriment. Une rhétorique propositionnelle est finalement une aberration de principe, une contradiction dans les termes » (2005 : 10).

۱. فرمول «هر انسانی میراست» ← سقراط یک انسان است ← سقراط میراست «نمونه اعلا‌ی قیاس ارسطویی است: گزاره‌ها چنان انتخاب شده‌اند که نه مستقلاً و نه در پیوند با یکدیگر به کم‌ترین شک یا پرسشی میدان نمی‌دهند. اما در این نیز شکی نیست که اتکای ارسطو به گزاره‌های مورد بحث، خود، ریشه در شماری از مسئله‌ها و پرسش‌ها داشته است. از این‌جاست باور مه‌یر به ذات مسئله‌شناختی گزاره و خاست‌گاه پرسشی آن. از همین‌جاست نقد او بر تفکر فلسفی، زبانی و بیانی اروپایی که همواره آن ذات و این خاست‌گاه را از نظر پنهان کرده است. برای روایت انتقادی بالا، رجوع شود به

Meyer, 1986/2 : 119-120 ; 1999 : 9 ; 2005/2 : 8 ; 2011/2 : 21 ; 2017 : 8-9 & 36-37 ; etc.

چیزی که مانع می‌شد ارسطو به ابژه اصلی علم بیان دست یابد بی‌شک گزاره‌گرایی او بود. از دید او آن‌چه مورد مخالفت قرار می‌گرفت همواره تزاها یا برنهاده‌ها بودند؛ یعنی گزاره‌هایی که پیشاپیش در عرصه اندیشه حضور داشتند. گزاره همیشه حرف اول را می‌زد. بارزترین ویژگی آن چه بود؟ دقیقاً این بود که هر نوع مسئله‌وارگی را از خود زدوده باشد. در آن شرایط آیا جایی برای علم بیان وجود داشت؟ یک گزاره الزاماً درست یا غلط شمرده می‌شد و اصل عدم تناقض، به‌عنوان والاترین اصل *logos* [= خرد + سخن]، بر همین الزام گواهی می‌داد. ارسطو در رساله *مابعدالطبیعه* به این اصل پرداخته بود. اما در مبحث بیان، انتخاب بین الف و ب، بین گزاره و نقیض آن، مطرح نیست. این‌جا نمی‌گوییم یا الف یا ب: می‌گوییم الف و ب، بی آن‌که از حیطه *logos* خارج شویم. این‌جا نمی‌توان حکم کرد که یک موضع الزاماً درست و دیگری الزاماً غلط است. رتوریک با الزام سازگار نیست. ارسطو اما *logos* را ملزم به پاسخ دادن می‌دانست و برای او کارکرد پاسخ همانا حذف پرسش‌ها و بیرون راندن آلترناتیوها از *logos* بود (9: *ibid.*).

مهیر و ارسطو: پیوست یا گسست؟

بخش‌های مختلف این گفتار باید نشان داده باشند که در نظریه بیان مسئله‌شناختی، ۱. تعامل پرسشی/پاسخی میان گزاره‌ها و آلترناتیوها شرط وجود رتوریک در هر سه معنای علم بیان، فن بیان و برهان‌آوری است؛ ۲. رتوریک فقط می‌تواند به پرسش یا مسئله پردازد و با گزاره‌گرایی آشتی نمی‌پذیرد. بر مبنای همین دو اصل است که مهیر نظریه بیان ارسطو را نقد می‌کند. اما آیا نظریه اخیر نیز از همان جایی آغاز نمی‌شد که یک تز، یک برنهاده یا یک گزاره با نقیض خود مواجه می‌شدند، به مسئله بدل می‌گشتند و در معرض پرسش و پاسخ قرار می‌گرفتند؟ مهیر به این مشکل اذعان دارد، اما آن را کوچک جلوه می‌دهد و به سرعت از آن می‌گذرد (← 8: *ibid.*). از خود او نقل کردیم که «کوچک جلوه دادن مسئله و تقلیل آن به بخشی از نظریه مسئله‌دار» یکی از راهکارهای متداول بیانی است. اما اگر نقد گزاره‌گرایی ارسطو ماهیتی صرفاً «واژگانی» داشته باشد؛ اگر از این نقد برداشت شود که مهیر ارسطو را ملزم به استفاده از مفاهیم حوزه «پرسش‌گری» می‌دانسته است، نه تنها نقد مورد بحث، بل کل فلسفه و رتوریک مسئله‌شناختی متصنع و «بیان‌زده» به نظر خواهند رسید. یعنی به همان صورت که نزد مهیر رویکرد همزمانی به فلسفه و علم بیان با رویکرد درزمانی و تعاریف جوهری در می‌آمیزد، هر کاستی‌ای در خوانش درزمانی او از علوم یونانی به تعاریف جوهری و همزمانی او سرایت می‌کند. از جمله، در پیوند با مشکلی که گفته شد، باید پرسید که چرا مهیر برای نقد رتوریک ارسطویی به رساله *مابعدالطبیعه* ارجاع می‌دهد. آری در این اثر، ارسطو چند بار بر «اصل عدم تناقض» به‌عنوان اصل اعلا و اولیه در شناخت چیزها تأکید کرده است (← 15 / 1005b, 30-35, etc. / 1061b). اما خود او در علم بیان اعلام می‌کند که رتوریک، همچون دیالکتیک، با اضداد و تناقض‌ها سر و کار دارد (← 30-35 / 1355a). یعنی چنان‌چه میان تزاها تقابلی وجود نداشته نباشد، علم بیان بی‌اثر خواهد شد، زیرا کارکرد انحصاری آن «تشخیص عناصری است که در هر مورد [= در تز و آنتی‌تز] پتانسیل مجاب‌سازی دارند» (30-20 / 1355b). اگر تأکیدات مهیر بر اهمیت مجاب‌سازی در روابط

بین انسان‌ها را از یاد نبرده باشیم، شاید از مجموع نکات اخیر بتوان نتیجه گرفت که رتوریک او چه از منظر مفاهیمی چون آلترناتیو و تناقض، چه از منظر «مذاکره بر سر فاصله» و چه از منظر برهان‌های مجاب‌کننده، دست‌کم در پیوستگی نسبی با رتوریک ارسطویی به‌سر می‌برد. حتی بعید نیست که انگارهٔ مه‌یری «انسان بیانی» اساساً ملهم از رسالهٔ بیان ارسطو بوده باشد، زیرا در این رساله، به‌ویژه در کتاب دوم آن، نویسنده به هر آن چیزی که انسانی است می‌اندیشد، تا جایی که مقولات بیانی به‌نوعی در سایهٔ مقولات «انسان‌شناختی» قرار می‌گیرند. وانگهی این انسان‌شناسی هم فردی است هم جمعی؛ هم به حالات جسمی و روحی انسان می‌پردازد، هم به رفتارها و مناسبات اجتماعی او. آیا قابل تأمل نیست که یکی از کهن‌ترین منابع علم بیان موضوعاتی چون جوانی و پیری، سلامتی و بیماری، لذت و رنج، آرامش و خشم، میل و انزجار، خوشبختی، ثروت، بخشندگی، شرافت، دوستی، ترحم، خجالت، نفرت، تحقیر، شکنجه و ... را در خود گنجانده باشد؟

این یک روی سکه بود. اساساً همین ایده که بتوان از دیدگاهی به‌طور خاص «انسان‌شناختی» به نظریهٔ بیان ارسطو نگرینست مدیون مفاهیم «انسان بیانی» و «انسان‌شناسی بیانی» است که ساخته و پرداختهٔ مه‌یرند. نیز به اعتبار همین کوشش برای خلق مفاهیم - کوششی که ژیل دلوز آن را ضامن وجود و بقای فلسفه می‌دانست - بازخوانی مه‌یر از مباحث بیانی ارسطو را باید جدی گرفت. خاصه باید پذیرفت که مباحث اخیر مبتنی بر حقیقتی «الزامی» و از پیش موجود بودند که نوع بشر، بنا بر طبیعت خویش، به آن گرایش داشت و در جهت آن گام بر می‌داشت (← Aristote, 1355a / 15). حقیقتی که به صاحبان خود مجال می‌داد درست را از نادرست متمایز کنند و اجزای برخوردار از «پتانسیل مجاب‌سازی» را در ترها و آنتی‌ترها تشخیص دهند. باری این حقیقت الزامی فقط ماهیتی فراسویی نداشت، بل خاصه از قیاس منطقی بر می‌خاست. مراتب و تعاریف قیاس در آثار گوناگون ارسطو موضوع بحث ما نیستند. اما در علم بیان، او همزمان با گماشتن رتوریک و دیالکتیک به مدیریت ترها متضاد، اشاره می‌کند که هیچ فن دیگری جز این دو نمی‌تواند از راه قیاس به اضداد برسد (← 1355a / 30-35). به عبارت دیگر، کارکرد بنیادین قیاس حذف تناقض است، اما رتوریک و دیالکتیک این قابلیت را دارند که با استفاده از همین قیاس به گزاره‌های متناقض بینجامند. بیفزاییم که برای ارسطو تکلیف این گزاره‌ها نیز پیشاپیش روشن بود، زیرا او قیاس را استوار بر منطقی می‌دانست که همواره به‌شکل طبیعی «بهترین و حقیقی‌ترین» گزینه را انتخاب و بقیه را حذف می‌کرد (← *ibid.*).

به این ترتیب، اصل ارسطویی عدم تناقض، که اصل اولیه در قیاس منطقی است، از مابعدالطبیعه به علم بیان گذار می‌کند، اما خود در یک تناقض گرفتار می‌آید. این تناقض، اگر بتوان گفت، ناشی از تلاش ناسازمند ارسطو برای تعریف نوعی «رتوریک قیاسی» است؛ حال آن‌که رتوریک با تناقض سر و کار دارد و قیاس^۵ تناقض را به خود راه نمی‌دهد. با استدلالی شبیه به این است که مه‌یر می‌نویسد: «برای ارسطو

رتوریک نوعی چالش بود، زیرا او می‌بایست امر مسئله‌دار را در *logos* بگنجانده، اما خود را ملزم نمی‌دید که مستقیماً به جوهر مسئله بیندیشد» (10 : 1999). این‌جا منظور از *logos* همان حقیقت الزامی و گزاره‌محوری است که از راه قیاس به‌دست آمده و خود را از هر نوع مسئله‌وارگی پیراسته است. در مقابل این حقیقت، که گویی پیشاپیش نزد بیان‌ور (*rhéteur*) وجود دارد، مهیر نوعی *logos* - مسئله‌شناختی را پیشنهاد می‌کند که متشکل از زوج پرسش / پاسخ است (← 13 : 2008). نظریه بیان مسئله‌شناختی سراسر مبتنی بر همین *logos* است که هرگز از پرسش، مسئله یا امر مسئله‌دار تهی نمی‌شود. در این نظریه، وجود رتوریک منوط به این است که در برابر یک مسئله، راه‌حل الف نتواند با حکم به غلط بودن راه‌حل ب آن را حذف کند (← 10 : 2005/1). یعنی رتوریک تنها در تسلسل پاسخ‌های متضادی دوام می‌آورد که همگی ممکن یا محتمل به نظر می‌رسند. این‌جاست که مدیریت تضاد - یا فاصله - ضرورت پیدا می‌کند، زیرا هیچ پاسخی پرسش را به‌کلی از میان بر نمی‌دارد و پاسخ‌های دیگر را به‌کلی از اعتبار نمی‌اندازد. در غیاب یک حقیقت بنیادین، این تکرار پاسخ‌ها بی‌شک به هرج و مرج می‌انجامد. اما حقایق ایستا نیز، حتی اگر ظاهری گفت‌وگویی به خود بگیرند، راه پرسش‌گری و رتوریک را می‌بندند. باری در تکمیل بحث مهیر باید اشاره کرد که مدیریت فاصله، نه بر مبنای حقیقتی از پیش موجود، بل، گویی، با نگاه به «حقیقتی که خواهد آمد» صورت می‌گیرد؛ حقیقتی ممکن یا محتمل که در افق تعامل بیانی قرار دارد و پاسخ‌های متضاد، به‌رغم نقض یکدیگر، همگی در مسیر آن حرکت می‌کنند. کافی است هر پاسخ کمابیش مستند، کمابیش سامان‌مند و کمابیش حقیقت‌نما باشد تا «پاسخ» به‌شمار آید و در این مسیر باقی بماند.

۴- خروج موقت

آن‌چه در نهایت از نظریه بیان مسئله‌شناختی استنباط می‌شود ثابت بودن عنصر پرسش [در حکم بنیان] و متغیر بودن پاسخ‌هایی است که هم به خودی خود مسئله‌وارند، هم در تقابل با یکدیگر مسئله‌وار به نظر می‌رسند، هم به‌موجب تحولات تاریخی مسئله‌وار می‌گردند. این ادراک از پاسخ به‌عنوان مسئله‌ای بالفعل و بالقوه مساوی با «مسئله‌وارسازی گزاره» (*problématisation de la proposition*) است، زیرا در قاموس مهیر، پاسخ و گزاره مترادف یکدیگرند. از آن سو نقد او بر رتوریک ارسطویی، پیش از هر چیز، ناظر به رفتاری مبتنی بر «گزاره‌وارسازی امر مسئله‌دار» (*propositionnalisation du problématique*) است (10 : 1999). بانی مسئله‌شناسی باور دارد که این رفتار، علاوه بر سلب توجیه از علم بیان، دست یافتن به تعریفی واحد و جامع از این علم را ناممکن می‌سازد؛ تعریفی که در آن، سه قطب بیان‌ور، عملیات بیانی و مخاطب ارزشی یکسان و پیوندی ناگسستنی داشته باشند. عامل وحدت‌بخش همانا پرسش‌گری است که در تبدیل مسئله به گزاره - در گزاره‌وارسازی امر مسئله‌دار - سرکوب می‌شود. به‌پندار مهیر، نابینایی ازلی نسبت به اصل پرسش‌گری سبب شده است تا در هر برهه از تاریخ رتوریک، یکی از قطب‌های رابطه بیانی

بر دو قطب دیگر سایه بیندازد (← 6-8 : *ibid.*). در این زمینه، او از نوعی علم بیان متلاشی (*éclaté*) سخن می‌گوید که ابتدا در رساله بیان ارسطو و تقسیم آن به سه کتاب مجزا تجلی کرده است (8 : *ibid.*). از سوی دیگر، مجموع نوشته‌های بیانی مهیر نشان می‌دهند که سخن‌شناسان مابعد ارسطو، از سیسرون و کنتیلیان تا بارت و هابرماس و پرلمن و دوکرو، وارث همین علم بیان گزاره‌محور و پراکنده‌ای بوده‌اند که نه توانسته است مرزهای بیرونی خود را به‌عنوان دانشی مستقل ترسیم کند، نه درون خود میان سخن مستدل و سخن خوشایند مرز بکشد. راستی‌آزمایی از این دآوری‌ها مستلزم پژوهشی تاریخی خواهد بود که همچنین از وجوه حضور پرسش در برهان‌آوری و سخن‌آرایی پرده بردارد ...

منابع

- مهیر، میشل (۱۴۰۰). «مسئله‌شناسی چیست؟»، ترجمه م. مهیمنی، تهران: فرهنگ‌بان، سال سوم، ش ۹ و ۱۰.
- مهیمنی، مازیار (۱۳۹۷/۱). «پرسش‌گری چیست؟ راهی به مسئله‌شناسی میشل مهیر»، تهران: نقدنامه زبان‌های خارجی، دوره اول، ش ۱.
- مهیمنی، مازیار (۱۳۹۷/۲). «مسئله‌شناسی امر تاریخی، در گذار به کتاب تاریخ چیست؟ اثر میشل مهیر»، تهران: نقدنامه زبان‌های خارجی، دوره اول، ش ۲.
- مهیمنی، مازیار (۱۴۰۲). «زبان *versus* گزاره؟ میشل مهیر و ادراک مسئله‌شناختی از زبان»، همدان: پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی، دوره سیزدهم، ش ۲۵.

Œuvres de Michel Meyer

- (1986/1). « Y a-t-il une modernité rhétorique ? », in *De la métaphysique à la rhétorique*, 7-13, dir. M. Meyer, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1986/2). « Pour une anthropologie rhétorique », in *De la métaphysique à la rhétorique*, 119-142, dir. M. Meyer, Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- (1988). « Présentation », in *Langue Française*, n° 79, 3-4.
- (1999). « Pourquoi une histoire raisonnée de la rhétorique ? » in *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, 5-16, dir. M. Meyer, Paris : Le Livre de Poche.
- (2005/1). *Qu'est-ce que l'argumentation ?* Paris : Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».
- (2005/2). « Qu'est-ce que la problématologie ? » in *Argumentum*, n° 4, 7-14.
- (2008). *Principia rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation* (pdf), Paris : Fayard.
- (2009). *De la problématologie. Philosophie, science et langage*, Paris : PUF, coll. Quadrige, « Grands Textes » ; éd. orig. Bruxelles : Mardaga, 1986.
- (2011/1). « La rhétorique dans l'histoire, d'Aristote à Perelman. Le renouveau contemporain de la rhétorique » (conf. 3 mars), Paris : Collège de France.

- (2011/2). *La rhétorique*, 3^e édition (ebook), Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? » ; éd. orig. 2004.
- (2012). *Qu'est-ce que le refoulement ?* Paris : L'Herne.
- (2013). *Qu'est-ce que l'Histoire ? Progrès ou déclin ?* Paris : PUF.
- (2017). *Qu'est-ce que le questionnement ?* Paris : Vrin, coll. « Chemins philosophiques ».

D'autres références

- Agamben, Giorgio (2002). *Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, tr. fr. Y. Hersant, Paris : Payot & Rivages ; éd. orig. 1978.
- Aristote (2014). *Rhétorique*, in *Œuvres Complètes*, tr. fr. ; dir. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion.
- Aristote (2014). *Métaphysique*, in *Œuvres Complètes*, tr. fr. ; dir. Pierre Pellegrin, Paris : Flammarion.
- Fabre, Michel (2011). « Présentation », in *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 65, n° 257 (3), 5–15.
- Foucault, Michel (1966). *Les Mots et les choses*, Paris : Gallimard (tel).
- Kundera, Milan (1993). *Les Testaments trahis*, Paris : Gallimard (folio).
- Perelman, Chaïm et L. Olbrechts-Tyteca (1958). *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris : PUF.
- Schopenhauer, Arthur (1913). *Le Monde comme volonté et comme représentation*, tr. fr. A. Burdeau, 6^e édition, Paris : Félix Alcan ; éd. orig. 1819, Leipzig : Brockhaus.

Sitographie

- Meyer, Michel (les 3, 10, 17 et 24 mars 2011). *La rhétorique, l'argumentation et les sciences humaines* ; cycle de conférences au Collège de France dans le cadre de la chaire « Anthropologie de la nature », dirigée par Philippe Descola :
- « La rhétorique dans l'histoire, d'Aristote à Perelman. Le renouveau contemporain de la rhétorique » (<https://www.youtube.com/watch?v=FOlZzxMvnAo>).
 - « Rhétorique, langage et raisonnement : l'équivalence entre figures de rhétorique et types d'arguments » (<https://www.youtube.com/watch?v=VcqWUlfypXQ>).
 - « La rhétorique comme logique culturelle dans les sociétés démocratiques : logique des valeurs, logique des passions » (<https://www.youtube.com/watch?v=5SjOBPUphyc>).
 - « Appliquer la rhétorique: la rhétorique et l'argumentation en éthique » (<https://www.youtube.com/watch?v=QBO71FrcuNU>).