

A Reflection on Lyotard's Paralogical Approach to Knowledge and Rationality in "The Postmodern Condition"

Ali Fathi  ¹ 

¹ Corresponding Author: Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran Affiliation. Email: ali.fathi@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2 April 2024

Received in revised form: 16

June 2024

Accepted: 13 July 2024

Published Online:

19 September 2024

Keywords:

A Reflection on Lyotard's Paralogical Approach to Knowledge and Rationality in "The Postmodern Condition"

ABSTRACT

Lyotard identifies the crisis of legitimacy in grand narratives as a characteristic of the "postmodern condition." Metanarratives are systems of thought that present themselves as the ultimate criteria for truth, legitimacy, justification, explanation, and judgment. Among these metanarratives are the "speculative narrative" and the "emancipatory narrative," both of which are based on the "representational theory of knowledge," upon which modern knowledge and rationality are founded. This paper aims to demonstrate how Lyotard's critique of the "representational theory of knowledge" sets the stage for his critique of all metanarratives and modern science and rationality. By emphasizing the relationship between science and power on the one hand, and the plurality of language games on the other, Lyotard reveals the paralogical (fallacious) basis of legitimacy and justification in the domain of "knowledge and reason." The paper also addresses how Lyotard's critique of disbelief in metanarratives paradoxically encompasses his own claim, which could be seen as a new metanarrative emerging from the postmodern condition. Furthermore, Lyotard discusses the diversity of language games and simultaneously rejects the grand narratives that illegitimately attempt to assert their superiority, without distinguishing between them. This prescriptive critique of Lyotard's, alongside his claim of diversity in the realm of language games, is another criticism of his thought in this paper, particularly in his critique of science and rationality in the postmodern condition.

Cite this article: Ali Fathi,(2024). A Reflection on Lyotard's Paralogical Approach to Knowledge and Rationality in "The Postmodern Condition". *Shinakht*, 17(89/1), 161-180.

<http://doi.org/10.48308/kj.2024.235250.1235>



درنگی در رهیافت پارالوژیستی (مغالطی) لیوتار به دانش و عقلانیت در «وضعیت پست‌مدرن»

علی فتحی^۱

^۱ دانشیار، گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، رایانامه: ali.fathi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹	لیوتار بحران مشروعیت روایت‌های کلان را از خصائص «وضعیت پست‌مدرن» می‌داند. «فراروایت»‌ها نظام‌هایی از اندیشه‌اند که خود را به مثابه معیار نهایی حقیقت، مشروعیت، توجیه، تبیین و داوری عرضه می‌کنند. «روایت نظرورزان» و «روایت رهایی» از جمله این فراروایت‌ها است، که هر دوی آنها مبتنی بر «نظریه بازنمودی معرفت» بوده و دانش و عقلانیت دوره مدرن بر اساس چنین رهیافتی پا گرفته است. کوشش این بوده که در این جستار نشان دهیم چگونه لیوتار با «نقد نظریه بازنمودی معرفت» زمینه را برای نقد هر گونه «فراروایت» و نیز «علم و عقلانیت» مدرن فراهم می‌کند و با تأکید بر نسبت میان علم و قدرت از سویی و تکثر بازی‌های زبانی از سوی دیگر از وجه پارالوژیک (مغالطی) مشروعیت و توجیه در ساحت «دانش و عقل» پرده برمی‌دارد. همچنین در این مقاله بیان شده که چگونه نقد لیوتار مبنی بر بی‌اعتقادی به فراروایت‌ها به نحوی دامن ادعای او را (به مثابه یک فراروایت جدیدی که از دل وضعیت پست‌مدرن برآمده) در برمی‌گیرد. افزون بر این، لیوتار هم از تنوع بازی‌های زبانی سخن گفته و هم کلان‌روایت‌هایی را که به نحو ناموجهی در پی اثبات برتری خود هستند کنار گذاشته است، بی‌آنکه تفکیک و تمایزی میان آنها ایجاد کرده باشد، این مواضع انتقادی تجویزی او در کنار تنوع ادعایی او در قلمرو بازی‌های زبانی از جمله نقدهای دیگری است که در این جستار بر اندیشه لیوتار در نقد علم و عقلانیت در وضعیت پست‌مدرن مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها:

دانش، فراروایت، نظریه بازنمودی معرفت، استدلال مغالطی، لیوتار

استناد: فتحی، علی؛ دانش، فراروایت، نظریه بازنمودی معرفت، استدلال مغالطی، لیوتار. (۱۴۰۳). - شناخت، ۱۱۷(۸۹/۱)، ۱۶۱-۱۸۰

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2024.235250.1235>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه و طرح مسئله

بحث از علم و عقلانیت همواره دغدغه عالمان و فیلسوفان در ادوار گوناگون تاریخ اندیشه بوده است. در دوره جدید نیز همه جریان‌های فلسفی کم‌وبیش از عینیت علوم و بسط عقلانیت سخن گفته و تجربه را تعظیم و تکریم کرده‌اند. اساساً گویا مدرنیته و عقلانیت در نسبت بنیادین و درونی با یکدیگر قرار دارند و درهم‌تنیده‌اند. از این‌روست که هابرماس پست‌مدرنیسم را نشان‌نوعی «انحراف از عقلانیت مدرن» قلمداد می‌کند. براساس این عقیده، «پست‌مدرنیسم» همانند جریانی است خلاف‌آمد عادت، که پس از نیچه، هم در روایت هیدگری آن و نیز در نسخه‌ای که جورج باتای^۱ برای آن پیچیده است، مدعی یک «دانش باطنی» است که از تفکر حصولی و انتقادی فراتر می‌رود. این جریان فکری در تفکر دریدا و با مفهوم «واسازی»^۲ به اوج خود می‌رسد و، به تعبیر هابرماس، مرز میان ادبیات و فلسفه را درمی‌نوردد و زمانی که فلسفه از تکلیف اصلی خود که حل مسائل است بازماند و به نقد ادبی تبدیل شود، نه‌تنها جدیت بلکه کارایی خود را نیز از دست می‌دهد (Gasché, 1988: 529).

در این مجال قصد نداریم وارد ارزیابی ادعای هابرماس شویم که در نقد فیلسوفان پست‌مدرن تا چه میزان جانب انصاف و عدالت را رعایت کرده است. اما باید توجه داشته باشیم که «استنتاج» فیلسوفان پست‌مدرن از «عقل»، که بار دیگر توجه به مسئله عقلانیت را در کانون مباحث فلسفی قرار داده است، با کشف مجدد امر غیرعقلانی (به‌مثابه حد شناخت عقلانی) به حاشیه نمی‌رود. زیرا به نظر می‌رسد که امر غیرعقلانی، برخلاف آنچه هابرماس ادعا می‌کند (باتوجه به تفسیر خاصی که لیوتار ارائه داده)، مفهوم متقابل اجتناب‌ناپذیر عقلانیت بوده است (Ritter, 1971: 583). از این‌رو، لیوتار می‌تواند ادعا کند که پست‌مدرنیسم با «وقوع تغییر عمده در مفهوم عقل»^۳ و، به تبع آن، در ماهیت آنچه ما از «دانش» می‌فهمیم مطابقت دارد و، به عقیده او، این امر در واقع به دلیل نقش پارالوژیسم^۴ (مغالطه‌باوری) در تفکر معاصر است. (Lyotard, 1984: 43).

لیوتار وضعیت پست‌مدرن و عقلانیت برآمده از آن را مولود بحران روایت‌ها و به‌نحو خاص روایت‌های کلان همچون روایت «نظرورزان»^۵ یا «روایت‌رهایی»^۶ می‌داند که کارکرد آن یکی کردن یا مشروعیت‌بخشیدن به دانش و عمل اجتماعی بود.

1 Georges Bataille (1897-1962)

2 Deconstruction

۳ مقصود از «دانش» معنای عامی است که لیوتار از آن اراده کرده و هم شامل «دانش علمی» هم «دانش روایی» می‌شود و اصطلاح عقلانیت که در عنوان مقاله آمده بر هر دو معنا دلالت دارد و با توجه به استعاره «بازی» در بیان لیوتار «تکثر دانش» به «تکثر عقلانیت» منجر می‌شود.

4 Paralogism

5 speculative narrative

6 the narrative of emancipation

در این مقاله، با نگاهی اجمالی به این دو فراروایت و نقد لیوتار بر آن، می‌کوشیم رهیافت مغالطی لیوتار به دانش و عقل و تلقی بدیع او از این مقوله را، که نقشی مهم در شرح و وصف «دانش و عقلانیت» در وضعیت پسامدرن داشته، بازکاوییم.

فراروایت نظرورزانه

لیوتار «فراروایت نظرورزانه» را، که ریشه در فلسفه آلمان سده نوزدهم داشته است و کامل‌ترین صورت‌بندی آن را در نوشته‌های هگل می‌توان یافت، از جمله این فراروایت‌ها می‌داند. از نظرگاه هگل، تفکر فلسفی توانایی درک جهان را دارد. او از چنین تفکری ذیل عنوان «فلسفه نظرورزانه» یاد می‌کند که به موجب آن تاریخ و واقعیت از طریق نظامی از ایده‌ها به نحو معقولی شرح داده می‌شود.

چنان‌که می‌دانیم، مسئله عینیت و ابژکتیوته برای هگل امری مهم و بسیار اساسی است. دسترسی بی‌واسطه به امر مطلق، بدون وساطت مفاهیم، با ویژگی علمی فلسفه سازگاری ندارد (Lau, 2006: 56). در گزاره نظرورزانه هگل، کل روندی که مقولات به نحو دیالکتیکی در نظام فلسفی او طی می‌کنند و با آغاز از «وجود ناب» به «مفهوم» می‌رسند به دیده درمی‌آید. دیالکتیک هگل شرح و بیان فرایندی پیوسته از دگرگونی روابط بین ایده‌ها و امر انضمامی است.

ایده اصلی کلان‌روایت نظرورزانه این است که حیات بشری (یا آنچه هگل از آن با نام «روح»^۱ یاد کرده است) با افزایش دانش پیشرفت می‌کند. فلسفه تمام بازی‌های زبانی موجود را جمع می‌کند تا بتواند تاریخی فراگیر یا همه‌شمول از روح ارائه دهد. بنابراین، تمام دانش‌ها در نظامی فلسفی با یکدیگر مرتبط می‌شوند و، به بیان لیوتار، دانش واقعی از جمله‌های گزارش‌شده‌ای ترکیب می‌شود که در فراروایت سوژه ادغام می‌گردد و مشروعیت آن‌ها ضمانت می‌شود (Lyotard, 1984: 39).

بنابراین، کلان‌روایت فلسفی یا نظرورزانه به این معناست که می‌توانیم درکی از جهان و هستی ارائه دهیم که با خود جهان برابر باشد. از این رو، در چنین برداشتی از کلان‌روایت نظرورزانه هگلی، معنای این کلام مشهور او در پیشگفتار «پدیدارشناسی روح» را به نیکی می‌توان دریافت که «امر حقیقی کل است» (Hegel, 1977: 11). بدین معنا که درستی یا نادرستی هر گفته یا بازی زبانی با توجه به رابطه آن با کل دانش تعیین می‌شود و این کل دانش همان «کلان‌روایت نظرورزانه» است (مالپاس، ۱۳۸۸: ۴۳).

فراروایت رهایی

نوع دوم فراروایت مدرن، که لیوتار از آن یاد می‌کند، «فراروایت رهایی» است. یعنی برخلاف فراروایت نظرورزانه که در آن دانش به خودی خود یک هدف است و همین امر این کلان‌روایت دانش را ارزشمند می‌سازد. در فراروایت رهایی،

«انسانیت» قهرمان آزادی است و همهٔ افراد نسبت به علم حقی دارند. لیوتار آغاز این کلان‌روایتِ رهایی را مصادف با انقلاب فرانسه می‌داند، به این معنی که، بعد از انقلاب، ایدهٔ آموزش همگانی به‌مثابهٔ وسیله‌ای نگرینسته می‌شود که تمام شهروندان را از قیدوبند رازورزی یا سلطه‌گریِ اسطوره‌ای آزاد می‌سازد. نمونهٔ آن «اصحاب دایرةالمعارف» است که تمام کوشش آن‌ها بر این بود که با برداشت‌های اسطوره‌ای مقابله کنند. بنابراین، در این روایت، اساس دانش آزادی از ظلم است و پیشرفت دانش به این جهت ارزشمند است که بشریت را از درد و رنج رها می‌سازد و از این جهت با اخلاق هم نسبتی پیدا می‌کند (Lyotard, 1984: 30/36). البته از نظر لیوتار، کلان‌روایتِ رهایی در طول دو بیست سال گذشته صورت‌های گوناگونی به خود دیده است. نسخهٔ روشنگری آن به ایدهٔ آزادی مردم از خرافات مذهبی معطوف بوده است، خرافاتی که زندگی بشر را محدود کرده و قدرت را در دست ارباب کلیسا قرار داده بودند (Lyotard, 1984: 31). پس از آن می‌توان به نسخهٔ مارکسیستی کلان‌روایتِ رهایی اشاره کرد که آزادی کارگران از استثمار اربابان و گسترش، توسعه و تعمیق توانایی آن‌ها برای کنترل زندگی توسط خود آن‌ها مورد نظر بود. البته با تتبع در تاریخ این دوره، فراروایت‌های مختلفی از رهایی می‌توان احصا کرد که خارج از حوصلهٔ این مقاله است اما، به هر روی، مقصود این کلان‌روایت (در هر شکل و منظومهٔ فکری‌ای که ارائه شود) رهایی بشر از بند جزم‌اندیشی، رازورزی، اسطوره‌سازی و استثمار، درد، رنج، بندگی و استبداد بود (Lyotard, 1984: 37).

فرهنگ پست‌مدرن در جامعهٔ معاصر، یعنی جامعهٔ پسا صنعتی، پرسش درباب مشروعیت دانش را به زبانی دیگر بیان می‌کند. از نظر لیوتار، روایت‌های کلان (اعم از فراروایتِ نظروزرانه و رهایی‌بخش) اعتبار خود را از دست داده‌اند و دیگر دانش بر اساس تحقق اهداف همه‌شمولِ بشری سازمان پیدا نمی‌کند. در اقتصاد مبتنی بر بازار جهانی، دانش پست‌مدرن را با توجه به کارایی و سودآور بودن آن ارزش‌گذاری می‌کنند و وجه مشخصهٔ چنین تغییری در سازماندهی دانش همان بدگمانی نسبت به فراروایت‌هاست. لیوتار گسترش جهانی سرمایه‌داری و پیشرفت‌های سریع در عرصهٔ علم و فن‌آوری، از جنگ جهانی دوم به بعد، را نقطهٔ پایانی بر این روایت‌های بزرگ می‌داند (Lyotard, 1984: 31).

بنابراین، از دیدگاه لیوتار، گسترش انعطاف‌ناپذیر سرمایه‌داری باعث نابودی پیوندهای اجتماعی سنتی موجود در کلان‌روایتِ پیشرفت شده است، کلان‌روایت‌هایی که ادعای آن‌ها پیوندادن کل بشریت بود. «حقیقت» که اساس فراروایتِ نظروزرانه و «عدالت» که غایت فراروایتِ آزادی بوده دیگر آن جاذبهٔ فراگیر دورهٔ مدرنیته را ندارند و خود این امر «از بنیاد ماهیت و موقعیتِ دانش و تحول عقلانیت در جامعهٔ معاصر» ناشی می‌شود.

البته چنین رهیافتی نه صرفاً بر تحقیق و توسعه بلکه بر هویت انسان‌ها هم تأثیر می‌گذارد. هویت فردی در بین انبوهی از بازی‌های زبانی که دیگر از فراروایتِ یکسانی پیروی نمی‌کنند از هم می‌پاشد. با نابودی فراروایت‌ها دیگر نمی‌توانیم از هویت واحدی برای سوژه یا جامعه سخن بگوییم. در چنین جامعه‌ای افراد به نقطه‌های برخورد دسته‌ای از

قواعد اخلاقی و سیاسی متضاد با یکدیگر تبدیل می‌شوند و، در نتیجه، پیوند اجتماعی از هم می‌گسلد. میشل فوکو، از مهم‌ترین فیلسوفان این جریان فلسفی، از این وضعیت ذیل عنوان «مرگ سوژه»^۱ یا مرگ انسان یاد می‌کند.

این موضوع برای متعاطی فلسفه اهمیت ویژه پیدا می‌کند و باید مورد اهتمام جدی قرار بگیرد و به قدر کافی در نتایج و لوازم آن تأمل و دقت شود. زیرا در این تغییری که رخ داده، یعنی در پرتو فروپاشی جامعه و اختلال شکل‌های سنتی عدالت، فرهنگ و هویت، ما می‌توانیم از دوراه که پیش پای ماست سخن بگوییم. به عقیده لیوتار، یکی از آن راه‌ها رویکردی است که هابرماس در پیش گرفته است. او مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌داند و در پی این است که، با چیره‌شدن بر ازمه‌پاشیدگی جامعه معاصر، آرمان‌های اصلی جامعه را حفظ کند و معتقد است که این امر می‌تواند با تلاش برای رسیدن به «اجماع»، از طریق مذاکره، انجام شود (Lyotard, 1984: 61). راه دیگر دیدگاه لیوتار است که درست خلاف ادعای هابرماس است، یعنی، از نظر لیوتار، روایت‌های کلان همواره از نظر سیاسی مشکل‌دار بوده‌اند. مثلاً ایده‌های جهانی‌خردورزی و رهایی‌بخشی از خرافات، به مبنایی اخلاقی برای سلطه استعماری، از طریق گسترش سرمایه‌داری و ترور مبلغان مذهبی، تبدیل شده است. بنابراین، لیوتار بهترین راه برای مقاومت در برابر جهانی‌شدن سرمایه‌داری را افزایش هرچه بیشتر گوناگونی بازی‌های زبانی می‌داند، نه لزوماً رسیدن به یک اجماع فراگیر.

اجمال استدلال او این است. از آنجاکه بازی‌های زبانی (چنان‌که اشاره شد) با هویت در ارتباط‌اند، هرچه تعداد یا تنوع بازی‌های زبانی در جامعه بیشتر باشد، جامعه می‌تواند گشوده‌تر و تکرگراتر شود. عمده‌ترین تهدیدی که جامعه پست‌مدرن با آن مواجه است تنزل یافتن دانش به سیستمی است که تنها معیار آن بازدهی یا کارایی است. لیوتار معتقد است در چنین نظامی که اصالت با سرمایه است تمام علوم با توجه به ارزش مالی و کارکرد فناورانه‌شان سنجیده می‌شوند و عقلانیت نیز در ذیل چنین نگاهی تعریف می‌شود. بزرگ‌ترین خطر سرمایه‌داری «تقلیل‌گرایی»^۲ است. به این معنی که توانایی بالقوه‌ای در آن وجود دارد که هر امری را ذیل خود قرار دهد و با ملاک و معیار خود تعریف کند. این سرمایه‌داری به‌ضرورت به میزانی از ارباب و تهدید منتهی می‌شود که در تقابل با دانش غیرسودده یا غیرفناورانه است و این عدم حمایت از سوی نظام قدرت است که بالمآل می‌تواند به زوال چنین دانش‌هایی منجر شود. مثلاً وضعیت رشته‌های علوم انسانی در جوامع سرمایه‌داری چنین است که این قبیل رشته‌ها صرفاً از منظر سودآوری‌شان مورد اقبال و عنایت قرار می‌گیرند (Lyotard, 1984: 27).

وقتی فراروایت‌ها فرو بریزد و ایمان و اعتماد به آن‌ها از هم بپاشد، متعاقب آن، دوباره پرسش از مشروعیت سر بر می‌آورد و به ظهور خرده‌روایت‌ها و بازی‌های زبانی منجر می‌شود که عمیقاً بر وضعیت دانش و ایده‌عقل تأثیر می‌گذارد. از این‌رو، در دوره پسامدرن لیوتار فهم جدیدی از علم و عقل ارائه داده و در این رهیافت خاص خود از آبخورهای متعددی (ضمیمه ناخودآگاه فروید، اراده معطوف به قدرت نیچه و...) تأثیر پذیرفته است. پایان مدرنیته تغییرات مفهومی

1 Death of the subject

2 Reductionism

و نشانه‌شناختی متعددی را در حوزه‌های مربوط به فرهنگ و (در معنایی عام‌تر) عقلانیت به همراه داشته است که صرفاً از رهگذر نقد سیاسی و اخلاقی مدرنیته نمی‌توان آن را به دیده درآورد بلکه با طرح پرسش‌های بنیادین است که می‌توان مؤلفه‌ها و مقولات مفهومی‌ای که چنین عالمی را قوام و قرار بخشیده بازشناخت.

بحران نظریه معرفت مدرن (معرفت بازنمودی)

قدر مسلم این است که نقد لیوتار بر نفی هرگونه فراروایت، به‌نحو ضمنی، به نفی هر نوع «نظریه بازنمودی معرفت» نیز منجر می‌شود که البته عقلانیت مدرن اساساً با چنین نگاهی به معرفت پا گرفته بود. لیوتار در وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش از پایان مدرنیته هم به‌مثابه پایان «فراروایت‌ها»^۱ و هم به‌مثابه «پایان معرفت‌شناسی بازنمودی»^۲ مبتنی بر آن یاد می‌کند:

من اصطلاح مدرن را برای تعیین هر علمی به کار می‌برم که خود را با ارجاع به فراگفتمانی^۳ از این نوع مشروعیت می‌بخشد، یعنی با استناد به فراروایت‌هایی همچون دیالکتیک روح، هرمنوتیک معنی، رهایی سوژه شناسا یا کارگر یا خلق ثروت. (Lyotard, 1984: xxiii)

همه می‌دانیم که فلسفه جدید با ازدست‌دادن جهان آغاز شد (Arendt, 1973: 277). کوگیتوی دکارتی هیچ مدلول و مرجعی را بدیهی تلقی نمی‌کند مگر آنکه مضمون و محتوای آن در معرض مطالعه و مذاقه ظریفی قرار گرفته و در آزمون «وضوح» و «تمایز» سرافراز بیرون آمده باشد. این رهیافت سوپژکتویستی مدرن به جهان موجب ازدست‌رفتن جهان می‌شود و، به بیان دیگر، عالم از انسان جدا می‌شود. مسئله معرفت‌شناسی کلاسیک، از زمان دکارت تا هیوم و از جان لاک تا کانت، همین بود که چگونه می‌توان نظم و ترتیب تصورات در آگاهی را با نظم و ترتیب تصورات بیرون از آگاهی منطبق ساخت. سوژه معرفت‌شناختی مدرن که در زندان آگاهی خود گرفتار آمده بود کوشید عالمی را که از دست داده بود بازیابی کند (Rorty, 1982: 16).

با ایدئالیسم آلمانی و در ادامه با مارکس، فروید، و مکتب فرانکفورت و حتی با «عقلانیت ارتباطی» هابرماس، تلقی «تماشاگرانه دکارتی» از سوژه با نقدهای تندوتیزی مواجه می‌شود و به‌جای «سوژه ناظر» و «تماشاگر منفعل» انسان «فعال، مولد و سازنده‌ای» می‌نشیند که شرایط امر ابژکتیو را از طریق مواجهه تاریخی با آن امکان‌پذیر می‌سازد (Benhabib, 1984: 108-109).

معرفت مدرن را نیچه، هیدگر و فیلسوفان مکتب فرانکفورت هم نقادی کردند. نیچه علم مدرن را ذیل رهیافت افلاطونی قرار می‌دهد که با تفکیک جهان به قلمرو «پدیدارها» و «ذوات اشیای فی‌نفسه» به‌نحو دیگری ثنویت افلاطونی

1 grand narrative

2 end of the epistemology of representation

3 meta discourse

را دوباره اعاده و احیا کرده است و از این رهگذر به بسط و تعمیم شک دکارتی منجر شده است (Nietzsche, 1958: 289). هیدگر ریشه معرفت مدرن را در «خلط میان وجود و موجود» در تاریخ مابعدالطبیعه و «تعریف حقیقت به مطابقت» در فلسفه افلاطون می‌داند و سودای گذر از این تاریخ را در سر دارد (Heidegger, 1962: 47).

ساختارگرایی سوسور و فلسفه پراگماتیستی پیرس نیز در نقد معرفت مدرن کوشیده است. این جماعت نسبت طبیعی و تکوینی میان صوت، کلمه و محتوایی را که بر آن دلالت دارد انکار می‌کنند. سوسور ساختار مربوط به زبانی که همه گویندگان بر آن تسلط یافته و در آن اشتراک دارند را langue می‌نامد (نظام زبان) و گفتار هر فرد را parole. هر فردی می‌تواند نمونه‌های بی‌شماری از گفته‌های منفرد ایجاد کند، اما همه آن‌ها ذیل حاکمیت زبان امکان‌پذیر می‌شوند (Saussure, 1959: 67). فرگه و ویتگنشتاین نیز در سیر از «زبان خصوصی» به «زبان عمومی» و از «آگاهی» به «نماد و نشانه» و از «کلمات منفرد» به «نظامی از روابط» در میان نمادها و نشانه‌های زبانی چنین راهی را پیموده‌اند. از این‌رو، فرگه واحد معناداری را «جمله» می‌داند و ویتگنشتاین نیز معتقد است که «معنا» را صرفاً از رهگذر تحلیل زمینه‌های متعدد و متنوع کاربرد آن می‌توان دریافت اما توضیح بیشتر این مطالب در اینجا بایسته نیست.

در کنار نقدهایی که به‌نحو تاریخی بر معرفت بازنمودی صورت گرفت و به تاریخ تحول آن اشاره کردیم، مهم است بدانیم که لیوتار از جریان پساساختارگرایی بیشترین تأثیر را پذیرفته است. نیک می‌دانیم که در همه جریان‌های فلسفی متأخر، همچون فلسفه تحلیلی، هرمنوتیک معاصر و پساساختارگرایی، پارادایم زبان جانشین پارادایم آگاهی شده است و کانون مباحثات نه به سوژه معرفت و محتویات و مضامین آگاهی بلکه به فعالیت‌های عام و معنابخش مجموعه‌ای از سوژه‌ها معطوف شده است و بحث از «ایده، معنی و مفهوم»، که از عناصر قوام‌بخش آگاهی بوده است، جای خود را به مباحثی همچون خصایص سه‌گانه نشانه یعنی، «دال، مدلول و مفسر»، در فلسفه پراگماتیستی پیرس، و «نظام زبان و گفتار»، در زبان‌شناسی سوسور، یا «بازی‌های زبانی» به‌مثابه «صور زندگی»، در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، داده است. وانگهی هویت و ماهیت سوژه نیز، باتوجه به تلقی جدید از معرفت، دستخوش حوادثی شده است. ویتگنشتاین به ما آموخته است که «زبان خصوصی» کنار نهاد می‌شود و «سوژه» همچون «نفسی» تلقی نمی‌شود که از جهان منعزل و جدا افتاده است بلکه اجتماع نفوس هویت آن‌ها را به میزان افق تفسیرشان بسط می‌دهد (گادامر) یا جامعه‌ای اجتماعی از کاربران واقعی زبان هویت سوژه را رقم می‌زنند. در کنار بسط این سوژه معرفت، ساختارگرایی استناد به «سوژه معرفت» را برای معنابخشیدن به «ابژه معرفت» انکار می‌کند و بر این باور است که سوژه جای خود را به نظامی از ساختارها، تقابل‌ها و تفاوت‌ها داده است که معقولیت آن‌ها اساساً نباید بر امر سوژکتیو منوط و مبتنی شود (Bourdieu and J.C.). (Passeron, 1945: 28-29).

با نقد سوژکتیویته مدرن، مجاللی جدید برای ظهور دانش و عقلانیتی دیگر غیر از عقلانیت مدرن فراهم می‌شود. لیوتار نیز باتوجه به این سنت انتقادی پس از هگل و نیز سقوط فراروایت‌ها کوشیده است صورت‌بندی جدیدی از این دانش و عقلانیت در وضعیت پسامدرن ارائه دهد.

نفی فراروایت و ایده قرارداد موقت

همین چند سطری که در باب نقد معرفت‌شناسی مدرن و نظریه بازنمودی نقل کردیم، برای آنچه این جستار در نظر دارد، کافی است. از اینکه بگذریم باید، برای رعایت جانب احتیاط و از ترس تعبیر و تفسیر ناموجه، تأکید کنیم که در تفکر لیوتار با تعلیق هرگونه فراروایت، مجالی برای تأمل در باب ظهور گزینه‌های شناختی و اجتماعی جدید فراهم می‌آید. به عقیده او، «امر مطلق» برآمده از فراگفتمان‌ها این لایه‌های معرفتی و اجتماعی جدید را مستور ساخته و به یغما برده است. لیوتار پس از نقدهای تندوتیز خود بر معرفت‌بازنمودی، «قیاس‌ناپذیری» بازی‌های زبانی را نشان می‌دهد و معتقد است معیارهایی که صرفاً اعتبار محلی و زمینه‌ای خاصی دارند می‌توان صورت‌بندی کرد و به شکل قاعده در آورد. او برای این مقصود در تفکر پسامدرنیستی خود از اصطلاحات و عناوینی چون پارالوژی^۱ (Lyotard, 1984: 60)، آگونیستیک^۲ و تشخیص ماهیت ناهموار بازی‌های زبانی^۳ مدد می‌گیرد و از این لایه اجتماعی جدید ذیل عنوان «قرارداد موقت»^۴ یاد می‌کند:

به عبارت دیگر، باید آگونیستیک (پیکارگونی) زبان را پذیرفت. صحبت کردن به معنای بازی کردن و جنگیدن است و کنش-گفتارها در یک فضای آگونیستی عام و کلی قرار دارند. این گزینه و رهیافت شناختی گونه‌ای «کافرکشی در باب ارزش‌ها»^۵ و یک نحوه «سیاستی در باب عدالت» فراتر از «اجماع» را فراهم می‌سازد، قرارداد موقتی که در وضعیت پست‌مدرن جانشین نهادهای دائمی در حوزه‌های حرفه‌ای، عاطفی، جنسی، فرهنگی، خانوادگی، بین‌المللی و امور سیاسی شده است. (Lyotard, 1984: 66)

لیوتار این لایه‌های شناختی و اجتماعی جدید را بدیل مناسبی در برابر فراروایت‌ها می‌داند که در جوامع پسا صنعتی اعتبار و وثاقت دارد. در این رهیافت نو، جامعه همچون کل کارکردی در نظر گرفته می‌شود و و شرایط دانش متناسب با چنین جامعه‌ای به مثابه اجرا و عملکرد^۱ مورد داوری قرار می‌گیرد و مقصود از عملکرد این است که دانش قدرت است و علم مدرن باید از طریق افزایش ظرفیت و توانایی تکنیکی، کارایی، کنترل و خروجی‌های متناسب با آن مشروعیت یابد (Lyotard, 1984: 47).

۱ اصطلاح paralogy را در بخش پایانی مقاله با تفصیل بیشتر شرح داده‌ام.

۲ ویژگی آگونیستیک Agonistics (پیکارگونی) برای لیوتار یک رهنامه فلسفی (philosophical doctrine) یا نظریه‌ای اجتماعی نیست که باید به کار گرفته شود بلکه، بیش از هر چیز، یک عمل است. ما همواره خود را در وضع آگونیستیک می‌یابیم. در تنش، کشاکش و پیکاری روزمره میان بازی‌های گوناگون زندگی. آگونیستی بودن تشیی است اجتناب‌ناپذیر میان زندگی و برنامه‌هایی که درگیر آن هستیم (Sim, 2011: 11).

3 recognition of the heteromorphous nature of language games

4 temporary contract

5 polytheism of values

6 performativity

این رهیافت لیوتار در معرفت، یعنی معرفت کارکردی، کاملاً در تقابل با رهیافت انتقادی هابرماس به این مقوله است. معرفت در نظرگاه او معرفت انتقادی و در خدمت سوژه است و مقصود آن نه مشروعیت بخشیدن به قدرت بلکه ظرفیت‌سازی برای توانمندساختن قدرت است (Lyotard, 1984: 12) که به موجب آن امکانی برای خودسازی بشر فراهم می‌شود و، درنهایت، به ایجاد جهانی مدد می‌رساند که در آن بشریت با خود آشتی می‌کند و به فوز و فلاح و رهایی دست می‌یابد. هابرماس در تمنای صورت‌بندی گفتمانی بود که به‌نحو عام برای همه بازی‌های زبانی قدر و اعتبار داشته باشد (Lyotard, 1984: 65).

استدلال هابرماس به مذاق لیوتار خوش نمی‌آید. او ارزش و اعتبار چنین اجماعی را مشکوک و منسوخ تلقی می‌کند که دوره آن به سر آمده است. از این رو، فی‌المثل در باب عدالت معتقد است که ما باید به ایده و عملی در عدالت دست پیدا کنیم که اجماع ادعایی لزوماً ربط و نسبتی با آن ندارد (Lyotard, 1984: 66).

تغییر در فلسفه معاصر از «آگاهی به زبان» از «ترتیب بازنمایی‌ها و تصورات به کنش-گفتار» و از «دلالت به اجرا و عمل» به کافرکیشی^۱ ارزش‌ها و، درنهایت، به حکم و فتوای مهم ویتگنشتاین می‌انجامد که

فلسفه همه‌چیز را آن‌طور که هست رها می‌کند. (Wittgenstein, 1965: 124)

نقد نظریه بازنمایی معرفت بدیل دیگری به‌عنوان کافرکیشی آگونیستیک زبان برای لیوتار فراهم می‌آورد که «خودمتناقض بودن» از خصایص بنیادین آن است. لیوتار از دوگانه میان «عقل ابزاری و عقل انتقادی» فراتر می‌رود و فلسفه آگونیستی او خط‌سومی را میان این دوگانه یا هر دوگانه دیگری (به‌مثابه فراروایت) که ممکن است به‌لحاظ تاریخی در طول تاریخ مابعدالطبیعه وجود داشته باشد می‌آفریند. از این رو، اندک تأملی در باب ماهیت زبان از دیدگاه هابرماس که لیوتار دیدگاه خود را در باب زبان، در تقابل با رهیافت او مطرح می‌کند، ضرور به نظر می‌رسد.

هابرماس و ماهیت زبان

اشاره کردیم که، در دوره متأخر، «زبان» جای «آگاهی» نشسته است و تأملات فلسفی در باب «آگاهی» جای خود را به تأملات فلسفی در باب «زبان» داده است. کانون تأملات جریان‌های مهم فلسفی در دوره معاصر (چه فلسفه‌های تحلیلی و چه فلسفه‌های قاره‌ای) به زبان معطوف بوده و زبان برای متعاطیان فلسفه معاصر در غرب همچون «وجود بماهو وجود» ظهور کرده است.

۱ لیوتار اصطلاح پآگانیزم (paganism) را به‌عنوان وضعیتی از داوری بدون معیار که جلوه وضعیت پسامدرن است بسط می‌دهد. پآگانیزم نگرشی است که با به‌حساب‌آوردن تفاوت‌های ناهم‌ساز به وضعیتی اشاره دارد که در آن ما هیچ نظریه کلی برای اعتباربخشیدن به معیارهایمان در اختیار نداریم (رشیدیان، ۱۳۹۳: ۱۴۸)، اصطلاحی که لیوتار پس از نفی هرگونه فراروایت، برای پذیرش تکرر و تنوع در ابراز آرا و اندیشه‌های گوناگون از ناحیه افراد مختلف مطرح می‌کند. به این معنی که هرگز معیار مطلق وجود ندارد و هرکسی در بستر بازی‌های زبانی با یک قرارداد صریح یا ضمنی که بین بازیگران تعیین می‌شود نقش خود را ایفا می‌کند.

به‌هرحال، لیوتار ماهیت زبان را آگونیستیک می‌داند که با رهیافت عمل‌گرایانه استعلایی هابرماس فاصله بسیار دارد. هابرماس به‌جهت تفکر کل‌گرایانه‌ای که دارد از «آرمان‌شهرگرایی» دفاع می‌کند که، به‌موجب آن، از طریق هماهنگی و هم‌شکلی در اجتماع، نظم در آن استقرار می‌یابد و اساس ظهور هر آرمان‌شهری رسیدن به نظم و هماهنگی و کنارنهادن هر ستیزه و اختلافی است (Marin, 1984: 16). نظریه‌گفتمان عملی هابرماس به عقلانیت ذاتی‌ای معطوف است که، به‌مثابه پروژه روشنگری، همان اهداف غایی مدرنیته را محقق می‌کند. از این‌رو، او مدرنیته را یک «پروژه ناتمام» می‌داند که فراتر از عقلانیت صوری در تمنای رسیدن به عقلانیت ذاتی است (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۶۱). برخلاف ویتگنشتاین تراکتاتوس، هابرماس زبان را تصویر واقع نمی‌داند و بر این باور است که ارتباط میان دال و مدلول به‌موجب عقلانیت ارتباطی در نسبت میان طرفین گفت‌وگو ظهور می‌کند و صرفاً، از طریق نسبتی قراردادی و قاعده‌مند، پیوند میان دال‌ها و مصادیق بیرونی محقق می‌شود (کالینیکوس، ۱۳۸۲: ۱۴۹).

هرچند هابرماس کوشیده است از نظریه تصویری زبان بگریزد و از نسبت جدیدی میان ما و زبان از سویی و زبان و اشیا از سوی دیگر سخن بگوید، اما تلقی او از عقلانیت ارتباطی به تلقی بسته‌ای از زبان منجر می‌شود. زیرا همچنان، در نظرگاه او، عقلانیت خصیصه استعلایی یا شبه‌استعلایی خود را حفظ می‌کند و تأکید او بر گفتار به‌جای زبان هم‌گرهی از کار فروبسته او (در این مجال) نمی‌گشاید، زیرا زبان شرط استعلایی (به تعبیر کانتی) ظهور گفتار است و گفتار از حدود محدودی که زبان برای او به‌نحو پیشینی تعریف و تعیین کرده است فراتر نمی‌رود.

لیوتار و زبان

لیوتار به رهیافت سوسوری و ساختارگرایانه هابرماس در باب زبان خُرده می‌گیرد. موضع او (در مخالفت با هابرماس) کاملاً ضدساختارگرایانه و تحت‌تأثیر ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی است و برخلاف اجماعی که هابرماس در تمنای آن بود، لیوتار ابداع، تفاوت و تفرد را مورد تمجید و تأکید قرار می‌دهد.

به عقیده لیوتار، هابرماس ناهمگونی و تنوع بازی‌های زبانی را تباه کرده و تفاوت را که خاستگاه هرگونه ابداع و خلاقیت است از صحنه خارج ساخته است (لش، ۱۳۸۲: ۱۴۱). «حیث‌روایی»^۱ معرفت و دانش که توسط علم سرکوب شده و به حاشیه رانده شده مورد اهتمام لیوتار بوده است و معتقد است دانش چگونه زیستن^۲ و چگونه گوش بودن^۳ ذیل «دانش روایی» تأمین و تدارک می‌شود. البته لیوتار مکرر بر تمایز میان بازی‌های زبانی گوناگون تأکید می‌کند. از نظر لیوتار، «دانش علمی» و «دانش روایی» اساساً از یک سنخ نیستند. اولی محتاج مشروعیت است اما معرفت روایی نیازی به مشروعیت ندارد (Lyotard, 1984: 19/ 27). دانش علمی و دانش روایی بازی‌های زبانی متفاوتی هستند. حرکتی که در یک بازی خوب به شمار می‌رود در بازی دیگر حرکت خوبی محسوب نمی‌گردد. بنابراین، روایت یا افسانه و دانش یا

1 narrativity

2 knowing how to live

3 how to lis

شناخت روایی را نمی‌توان با اتکا به علم اثبات نمود. از سوی دیگر علم نیز قادر نیست به به فعالیت‌های خود مشروعیت ببخشد یا آن‌ها را توجیه کند. به عقیده لیوتار، از آنجاکه علم برای مشروعیت‌بخشیدن به خود نمی‌تواند متکی به خود باشد، لذا مجبور است به «روایت» بازگردد. علم بر دو روایت سیاسی و فلسفی استوار است. روایت سیاسی در خلال قرن هجدهم و در پی روشنگری و انقلاب فرانسه سربرآورد که به عصر خرد یا عصر عقل هم مشهور است. متفکران این دوره بر آن بودند که «عقل» را در تمام حوزه‌های حیات بشر به کار بندند. اثبات ضرورت پیوند عقل و علم و تلاش برای کشف قوانین طبیعی و گشودن مرزهای ناشناخته، تحقق سعادت انسان‌ها به کمک دستاوردهای علم و دانش و سرانجام تأکید بر اینکه این سعادت چیزی نیست جز همان «آزادی سیاسی» و رهایی بشریت. و رسالت علم و عقل را تحقق «پیشرفت» و «آزادی» برای بشریت می‌دانستند. در کنار این روایت سیاسی فرانسوی از آزادی، یک روایت فلسفی آلمانی نیز وجود دارد: فلسفه هگلی اتحاد تمام دانش. در اندیشه هگل، دانش نقش مهمی در روند گذار فکر بشر از مرحله جهل به مرحله هستی کلی ایفا می‌کند. علم در دوره مدرن برای توجیه و مشروعیت‌بخشیدن به خود به این دو روایت کلان متکی بود. ولی به‌زعم لیوتار، اکنون دیگر هیچ‌گونه زمینه‌ای برای باور مردم به این دو فراروایت وجود ندارد (نوذری، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۱۳).

باری، با این تفصیل، وقتی فراروایت‌های توجیه‌کننده علم اعتباری نداشته باشند، در این صورت علم مجبور می‌گردد که با اتکا به خود به توجیه و مشروع‌سازی خود اقدام نماید. لیوتار معتقد است که علم و پژوهش‌های علمی و همه استدلال‌ها و براهین علمی در پی اثبات دعاوی خود هستند و معطوف به اجرا و عمل نیستند. باین حال، عملگرایی علم در جست‌وجو و ابداع نمونه‌های متقابل و نامعقول است و کوشش برای حمایت از یک استدلال به معنای جست‌وجوی یک پارادوکس و مشروعیت‌بخشیدن به آن، ذیل قواعد جدیدی در بازی‌های عقلی و استدلالی است. از جمله ویژگی‌های علم جدید در بیان لیوتار تأکید بر ابداع حرکات جدید و حتی قوانین جدید در «بازی‌های زبانی» است (Lyotard, 1984: 53-54). این مفهوم حرکت برای لیوتار وجه آگونیستی یا پیکارگونه ظهور دانش را نشان می‌دهد. معرفت علمی متکثر می‌شود و زبان‌های آن تاحدی متنوع می‌شوند. علم هم‌هنگام که بازی خود را انجام می‌دهد، نه‌تنها قادر نیست که به بازی‌های زبانی دیگر مشروعیت ببخشد بلکه از مشروعیت‌بخشیدن به خود نیز عاجز است، آن‌چنان‌که کلان‌روایت نظورزانه مدعی بود می‌تواند (Lyotard, 1984: 40). اما لیوتار تذکر می‌دهد که مقصود او این نیست که مسئله مشروعیت به کلی منسوخ شده است و کنار خواهد رفت بلکه بارزترین ویژگی معرفت علمی پست‌مدرن این است که گفتار در باب قواعدی که آن را اعتبار می‌بخشد در خود آن منطوقی و مکتوم است. از این رو، او می‌گوید:

زیرا این فلسفه نیست که چنین سؤالی را از علم می‌پرسد بلکه علم است که آن را از خود می‌پرسد.

(Lyotard, 1984: 54)

اما «گفتمان علمی» که چنین شمولی دارد و گفتارهایی را که گزاره‌های آن همچون «قوانین معتبر» شناخته می‌شوند در برمی‌گیرد به «پارادوکس‌های» بسیار مهمی منجر می‌شود که باید جدی تلقی شوند و «محدودیت‌هایی» را در حوزه

دانش موجب می‌شود که، درنهایت، تغییر در ماهیت علم را رقم می‌زند (Lyotard, 1984: 54-55). در نتیجه، دیگر نباید در پی «فرازبان کلی» بود که همه بخش‌های دانش را مشروعیت بخشد و نظام‌مند سازد بلکه تعداد بی‌شماری از حرکت‌های جدید با قوانین جدید ابداع‌شده دیگری برای استدلال‌های مطرح‌شده ظهور می‌کند و به تغییر در مفهوم دانش و عقل منجر می‌شود:

اصل یک فرازبان عام و کلی با اصل کثرت نظام‌های صوری و مسلم (بدیهی) جایگزین می‌شود که می‌توانند حقیقت گزاره‌های دلالت‌گر را استدلال کنند. این نظام‌ها با یک زبان فرازبانی توصیف می‌شوند که عام و کلی است اما سازگار نیست. آنچه قبلاً به‌عنوان پارادوکس و حتی پارالوژیسم در دانش کلاسیک و مدرن مطرح می‌شد می‌تواند، در برخی از این نظام‌ها، نیروی اعتقادی جدیدی به دست آورد و مورد قبول جامعه صاحب‌نظران قرار گیرد. (Lyotard, 1984: 44)

این ویژگی‌ها و خصایص صوری را لیوتار برای «فهم پست‌مدرن از دانش و عقل» برمی‌شمارد و نیز می‌کوشد نشان دهد که دانش پست‌مدرن از حیث محتوا به‌سمت موضوعات جدیدی عطف‌نظر کرده است، خاصه به‌سمت تکنیکی‌ها^۱ و قیاس‌ناپذیری‌ها^۲ که آن‌ها را از نشانه‌های مهم چنین وضعیتی قلمداد می‌کند:

علم پست‌مدرن - با اشتغال به چیزهایی مانند امور نامعلوم، محدودیت‌های کنترل دقیق، تعارض‌هایی که مشخصه آن‌ها اطلاعات ناقص است، فجایع و پارادوکس‌های عمل‌گرایانه-تحول و تکامل خود را همچون امری ناپیوسته، فاجعه‌بار، غیرقابل‌اصلاح و متناقض‌تئوریزه می‌کند. علم پست‌مدرن در حال تغییر معنای کلمه دانش است و درعین‌حال بیان می‌کند که چگونه چنین تغییری می‌تواند رخ دهد. نه معلوم بلکه مجهول را تولید می‌کند. (Lyotard, 1984: 60)

بنابراین، به نظر می‌رسد که آنچه موجب تمایز عقل پست‌مدرن از عقل کلاسیک یا مدرن می‌شود کثرت تقلیل‌ناپذیر موجود در آن و تمایل به حفظ آن است. همان‌طور که لیوتار در ابتدای کتاب «وضعیت پست‌مدرن» بیان می‌کند، دانش پست‌مدرن

حساسیت ما را نسبت به تفاوت‌ها اصلاح می‌کند و توانایی ما را برای تحمل چیزهای غیرقابل‌مقایسه تقویت می‌کند. (Lyotard, 1984: xxv)

با این گزارش مختصر که ارائه شد، می‌توان نتیجه گرفت که پست‌مدرنیته را نباید به‌معنای نفی عقل یا نادیده‌گرفتن آن تفسیر کرد. در وضعیت پست‌مدرنی که لیوتار برای ما وصف می‌کند چرخشی به‌سوی عقل متکثر، نامعین، تصادفی،

1 singularity

2 incommensurability

نامنظم و بی‌شکل و صورت و پارالوژیک (مغالطه‌آمیز) رخ می‌دهد که در برابر عقل یکپارچه، وحدت‌بخش و قانونمند و منظم و...، به‌مثابه صورت اشتقاقی عقل، خود را آشکار می‌کند.

عقل مدرن از جدیت علمی استوار و صلب و سختی که در این دوره شایع بوده حکایت می‌کند اما عقل پسامدرن امری گشوده است و نباید آن را صرفاً به‌معنای قوایی در میان قوای دیگر آگاهی قلمداد کرد. چنان‌که در فلسفه جدید از دکارت تا کانت و هگل، عقل صرفاً به سوژه‌ای که فلسفه‌ورزی می‌کند تعبیر و تفسیر شده است اما اگر به تاریخ فلسفه و یونان باستان نظر کنیم، عقل یا همان لوگوس همواره امری بوده که برای توجیه باور به کار می‌آمده و هم‌هنگام سوژه فلسفه‌ورزی‌ای بوده که آشکارا خویشتن را توجیه می‌کرده است.

پرسش مهمی هست که می‌توان در این مجال مطرح کرد و آن این است که آیا به‌رغم این حوادثی که بر سر عقل در وضعیت پسامدرن آمده و لیوتار آن را روایت کرده است چگونه می‌توان همچنان چنین رهیافتی را «فلسفه» نامید. چون وصف لیوتار از پارادایم جدید عقل چیزی شبیه وارونگی پارادایم سنتی یا مدرن عقل به نظر می‌رسد. مؤلفه‌ها و مقولاتی که او برای ویژگی‌های عقل پست‌مدرن به کار می‌گیرد همان متضادهای دوگانه ارزش‌های سنتی عقل محسوب می‌شود. ناپیوستگی، تصمیم‌ناپذیری، بی‌ثباتی و اختلاف در سوی دیگر پیوستگی، تصمیم‌پذیری، ثبات و اجماع است. اما باید توجه داشت که فلسفه (در یک معنای عام‌تر) ثنویت‌های متقابل عقل مدرن را نیز در بر می‌گیرد و به این معنا «نا» عقلانیت (یا عقلانیت‌های متکثر) برآمده از آن را نیز می‌توان «فلسفه» نامید. حتی تأکید لیوتار بر مغالطه و تناقض به‌مثابه «صورت پست‌مدرن مشروعیت» نیز از این جهت است که «اجماع» افقی است که هرگز نمی‌توان به آن دست یافت و صدالبته فلسفه نیز در وضعیت پسامدرن در تمنای رسیدن به چنین نقطه‌ای نیست. هر پژوهشی گرچه در پرتو یک الگو (پارادایم) انجام می‌شود و خواهان تثبیت است اما نکته جالب توجه این است که همیشه کسی برای «برهم‌زدن نظم عقل» پیش می‌آید (کهنون، ۱۳۸۵: ۵۱۱).

بنابراین، پست‌مدرنیته به‌رغم تقسیماتی که دارد، گرچه به‌نظر وضعیتی مایوس‌کننده را به ما نشان می‌دهد، زیرا علم ناکارآمد شده، جامعه از هم فروپاشیده و دیگر ارزش‌های کلانی وجود ندارد و فلسفه در معنای سنتی آن، به‌مثابه بنیاد وحدت‌بخش از دست رفته است، با این حال از نظر لیوتار این وضع الزاماً وضع یأس‌آوری نیست. به این دلیل که هرچند خود او در پی این نیست که کلان‌روایتی در مقابل روایت‌های بزرگ مدرنیته پیشنهاد دهد، اما ادعا می‌کند که اگر «اجماع همگانی» دیگر امر ممکن نیست، نباید چنین تفسیر و تلقی شود که فی‌المثل عدالت به‌منزله ارزش امری است که از مد افتاده و باید در آن تردید کرد بلکه ما می‌توانیم به شیوه‌ای از عدالت و فهم و تفسیری از آن دست پیدا کنیم که نسبتی با ایده اجماع نداشته باشد. یعنی این شیوه و این تلقی بر پایه روایت‌های خرد و تفاوت آن‌ها از یکدیگر و توجه به واقعیت موجود می‌تواند صورت بگیرد. بنابراین، در شرایطی که روایت‌های کلان برافتاده‌اند، ما با مجموعه ناهمگونی از بازی‌های زبانی مواجه می‌شویم که هدف نقد پست‌مدرن باید رفتار عادلانه با آن‌ها باشد، به این معنی که به آن‌ها اجازه دهد تا به زبان خود شنیده شوند. از این گذشته، برای عرضه نوعی الگو برای چنین مواجهه‌ای، لیوتار به توصیف شیوه‌هایی می‌پردازد

که کشفیاتی در علم مدرن، با گشودن بازی‌های زبانی جدید در آن، صورت گرفته است. بارزترین مثال چنین تحولاتی را در فیزیک کوانتوم باید سراغ گرفت که، در سطح ذرات زیراتمی، قوانین استاندارد فیزیک دیگر عمل نمی‌کنند و فرد فقط با احتمالاتی در باب حرکت ذره‌ها روبه‌رو می‌شود. از این طریق، فیزیک کوانتوم بازی زبانی نوینی را، که همان زبان احتمال باشد، در گفتمان علمی طرح می‌کند که باعث دگرگونی در مجموعه راه‌هایی می‌شود که ما می‌توانیم جهان را توصیف کنیم (Lyotard, 1984:56) بنابراین، لیوتار استدلال می‌کند که این نوع تحقیق علمی مدلی از مشروعیت پیشنهاد می‌کند که به کارایی حداکثری ربطی ندارد بلکه پایه و مبنای آن تفاوتی است که به آن «پارالوژی» می‌گوید.

ماهیت پارالوژیستیک (مغالطی) بازی‌های زبانی

بخش آخر این جستار را به یکی از کلیدی‌ترین اصطلاحات لیوتار اختصاص داده‌ایم که او در بیان مقصود خود از دانش و عقلانیت در وضعیت پسامدرن سود جسته است: پارالوژی.^۱ ریشه این کلمه یونانی است ترکیبی از پیشوند para به معنای پیرامون و فراسو و logos به معنای عقل و در اصطلاح به معنای «استدلال مغالطی»^۲ است. ارسطو معنای دقیق این واژه را به ما آموخته است. به اعتقاد او، پارالوژیسم نوعی استدلال سופسطایی است، یعنی استدلالی که یک استدلال واقعی را شبیه‌سازی می‌کند اما در واقع با قواعد منطق مطابقت ندارد و، در نتیجه، فریبنده است.

همه می‌دانیم که مقصود ارسطو در بحث از قیاس مغالطی این است که فیلسوف با تعلیم آن از تفکر خویش مراقبت می‌کند که مبادا در دام آن گرفتار شود. اغلب فلاسفه راه ارسطو را رفته و رهیافت سلبی نسبت به استدلال مغالطی داشته و ناخشنودی خود را نسبت به آن ابراز کرده‌اند. برای نمونه، امانوئل کانت در نقد عقل محض مجموعه‌ای از استدلال‌های پارالوژیستی (مغالطی) را که در متافیزیک سنتی در مورد ماهیت نفس یافت می‌شود برشمرده است. به عقیده کانت، استدلال به ظاهر درست اما در واقع ناموجه عقل برای اثبات جوهر نفسانی، که گویی امری واقعی است که در تمام تفکر با ما همراه است، نمونه‌ای است از این استدلال مغالطی عقل. با وجود این، ادعای کانت این است که هر چند عقل می‌تواند در برابر این فریب‌ها و استدلال‌های پارالوژیستیک (مغالطه‌آمیز) از خود مراقبت کند، اما نمی‌توان ساحت عقل را از وجود آن‌ها زدود، زیرا آن‌ها بخش اجتناب‌ناپذیر و طبیعی عقل بشری هستند (Sim, 2011: 159).

اگر در آثار لیوتار دقیق شویم می‌بینیم که او از منظر دیگری استدلال مغالطی را در کانون توجه خویش قرار داده و با روی گشاده به استقبال آن رفته و، به مناسبت، در تعدادی از آثار خود آن را به کار برده است اما مهم‌ترین استفاده او در کتاب وضعیت پست مدرن است.

از نظر لیوتار (همانند ارسطو و کانت)، پارالوژیسم قواعد پذیرفته‌شده استدلال را نقض می‌کند. اما لیوتار، برخلاف این دو فیلسوف، آن را به مثابه ضعف و نقصی در کارکرد عقل تلقی نمی‌کند. او نظر مثبتی به پارالوژی و استدلال مغالطی

1 paralogy

2 false reasoning

دارد و پارالوژی برای او امری نیست که باید تفکر را از آن برحذر داشت. لیوتار با بازاندیشی و بسط بینش کانت مبنی بر اینکه پارالوژیسم‌ها ذاتی عقل هستند پارالوژی را بنیاد عقل در نظر می‌گیرد و آن را نیروی محرک علم و دانش در دوره معاصر قلمداد می‌کند. پارالوژی برای او به معنای جنبشی علیه عقلانیت مستقر (عقلانیت مدرن) است که به تولید ایده‌های جدیدی خلاف یا بیرون از هنجارهای مورد قبول منجر می‌شود و حرکتی جدید، خلاق و بدیع را در بازی‌های زبانی رقم می‌زند، حرکتی که همیشه در پژوهش علمی، به‌رغم گرایش‌های معیار مشروعیت را کارایی صرف می‌داند، رخ می‌دهد. به بیان دیگر، لیوتار تلقی مثبت و ایجابی خود را از پارالوژی بسط می‌دهد و با اتخاذ چارچوبی برای تحلیل گفتمان علمی، که از مفهوم بازی‌های زبانی ویتگنشتاین اقتباس کرده است، آن را از یک شیوه استدلال (در میان شیوه‌های مختلف استدلال) به اصل زمینه‌ساز و بلکه مشروعیت‌بخش استدلال علمی تبدیل می‌کند. در هر حال، تناقض برای او امری مطلوب و اجتناب‌ناپذیر است و لیوتار این روایت ایجابی از پارالوژی (استدلال مغالطی) را به تمام کاربردهای زبانی تعمیم می‌دهد.

با نگاهی عمل‌گرایانه، وحدت مفروض زبان در بازی‌های زبانی متعددی حل می‌شود، بدین قرار که هر کدام قوانین و غایات خاص خود را دارند. نه تنها بسیاری از بازی‌ها ذاتاً در برابر تقلیل به یک نظام معنایی متعالی مقاومت می‌کنند و هیچ بازی با دیگری همسان نیست بلکه هر حرکتی که در یک بازی انجام می‌شود - هر کنش گفتاری - در اصل پارالوژیک است و ظرفیت تغییر قواعد آن بازی را دارد. (Lyotard, 1984: 56)

وجه پارالوژیک و آگونیستیکی که لیوتار با طیب خاطر آن را می‌پذیرد نتیجهٔ اصرار او بر خودآیینی و استقلال دقیق بازی‌های زبانی است که، با نقد بر نظریهٔ معرفت‌باز نمودی و، در پی آن، نفی هرگونه فراروایت عام و کلی، مجالی برای ظهور علم و عقلانیت‌های متکثر و گوناگون فراهم می‌آورد.

نقد و ارزیابی

لیوتار در تأکیدی که بر «بازی‌های زبانی» و «پاگانیسم» در تقابل با هرگونه گلی‌نگری می‌کند نظریه‌های کلی‌نگر را به‌مثابهٔ روایات سلطه‌گر، تقلیل‌گرا و حتی تروریستی نقد می‌کند. چون آن‌ها را مشروعیت‌بخش فضای استبدادی تلقی می‌کند که با ارائهٔ «طرح‌واره‌های یکسان‌کننده» «تفاوت و تنوع» را سرکوب می‌کنند.

حال پرسش این است که آیا در وضعیت پسامدرن «روایت کلان اصلی و سلطه‌گری» وجود ندارد که، همچون پیش‌فرضی، انتقال از مرحلهٔ پیشین اجتماعی به مرحلهٔ جدید را پیش‌بینی کند؟ آیا در وضعیت پسامدرن که لیوتار کوشیده است آن را صورت‌بندی مفهومی کند، وجود روایتی اصیل، عام و فراگیر و نوعی نگاه کلان و کلی به‌مثابهٔ پیش‌فرض عمل نمی‌کند که متعاقب آن اندیشه را دوره‌ای و کلی جلوه دهد. آیا با پذیرش این ادعا، نقدی که لیوتار بر فراروایت‌ها می‌کند، دامن خود ادعای او را به‌مثابهٔ یک فراروایتی که از دل وضعیت‌پست‌مدرن برآمده نمی‌گیرد و غرض او را نقض نمی‌کند؟

وانگهی، ممکن است کسی میان روایات سلطه‌گری همچون روایت‌نظرورزانه (مانند هگل) یا رهایی‌بخش (مانند مارکس) و روایات بزرگی که می‌کوشند داستانی بزرگ بگویند (همانند داستان ظهور سرمایه یا استعمار) تفکیک کند و شاید حتی، به‌نحو جزئی‌تر، در درون روایات بزرگ، بین فراروایتی که درباب بنیاد دانش، داستان می‌گوید و روایاتی که در حوزه نظریه‌های اجتماعی می‌کوشند پدیده‌های متنوع و پیچیده و روابط میان آن‌ها را بشناسند و تفسیر و تبیین کنند (پدیده‌هایی همچون تسلط جنس مذکر «رهیافت‌های فمینیستی» و استعمار طبقه کارگر) قائل به تفصیل باشد و همه آن‌ها را به یک چوب نراند. حتی ممکن است با الهام از ادعای سوسور میان روایات هم‌زمانی^۱ (که درباب جامعه خاصی در دوران خاصی داستان می‌گویند) و روایات درزمانی^۲ (که تحولات و گسست‌های تاریخی را تحلیل می‌کنند) تمایز قائل شود. اما لیوتار همه این تنوع و گستردگی را که در ضمن روایات کلان وجود دارد نادیده گرفته و همه را یک‌کاسه کرده و از اصل تنوع روایات در فرهنگ‌های مختلف (که خودش مدعی آن است) تخطی می‌کند.

نقد دیگری که می‌توان بر ادعای لیوتار مطرح کرد تناقضی است که در ادعای او وجود دارد. از سویی او از تکثر، تنوع و ناهمگنی بازی‌های زبانی سخن می‌گوید و هم‌هنگام کلان‌روایت‌هایی که به‌نحو نامشروع و ناموجه در پی اثبات برتری و سلطه خویش هستند از قلمرو گفتمان خود کنار می‌گذارد، بدون اینکه هیچ تفکیک و تمایزی میان این روایات ایجاد کند.

به بیان دیگر، وقتی لیوتار، با نقد هرگونه فراروایت، اصول کلی و معیارهای فراگیر و جهانی را رد می‌کند، لاجرم نباید مواضع انتقادی تجویزی در دیدگاه او جایی داشته باشد، درحالی‌که او دقیقاً مبتنی بر همان مواضع انتقادی (ازجمله نقدی که بر سر کلیت دارد) روایات بزرگ، اندیشه کل‌نگر و وجوه دیگر دانش مدرن را نقد می‌کند.

اگر ما (به تعبیر جیمسون) محکوم به روایتیم. حتی فرهنگی که علم در آن اصالت دارد نمی‌تواند روایات را نادیده بگیرد و روایات نظریه اجتماعی در کار نقد و تحلیل اجتماعی به کار خود ادامه خواهد داد. اگر چنین است و روایت امری اجتناب‌ناپذیر است، بهترین صورت مواجهه با روایت‌های کلان نفی و انکار بنیادین آن‌ها نیست بلکه بررسی و تحلیل انتقادی آن‌هاست. زیرا لیوتار، با رد هرگونه فراروایت یا روایت کلان، به‌نحو غیرانتقادی نظریه‌های جامعه‌پساصنعتی و فرهنگ پسامدرن را به‌مثابه شرح و وصف عصر حاضر پذیرفته است و ناخواسته بر اعتبار و درستی آن صحه گذارده است، بدون آن که به‌قدر کفایت، اضلاع و ابعاد آن را گشوده و امکانات آن را عیان ساخته باشد (بست و کلنر، ۱۳۸۰: ۵۸).

نکته پایانی در نقد دیدگاه لیوتار اینکه، هرچند تأکید بر تکثر بازی‌های زبانی و اشتقاق قوانین از قلمروهای خاص و محلی به نفی نظریه‌های کلان و تحلیل ساختارهای گسترده حاکم منجر می‌شود، اما محدودساختن گفتمان به

1 Synchronic

2 diachronic

روایت‌های خُرد حتی مانع طرح نظریه‌های انتقادی در بابِ ساختارهای سلطه می‌شود و حتی، بر این مبنا، دیدگاه‌های انتقادی مطرح‌شده در بابِ جامعه به مثابه کل (از آنجاکه گونه‌ای فراروایت است) نمی‌تواند مشروعیت پیدا کند.

نتیجه‌گیری

به‌طور خلاصه، در وضعیت پست‌مدرن، گزارشی دربارهٔ دانش، لیوتار به بررسی نحوهٔ تغییر در ماهیت و موقعیت دانش در جامعهٔ معاصر می‌پردازد و استدلال می‌کند که آن دسته از روایت‌های کلانی که برای سازماندهی دانش و طبقه‌بندی فایده آن‌ها برای بشریت و هدایتگری آن‌ها به‌سوی هدف خاصی به کار گرفته شدند، در دنیای پسامدرن، قدرت و مشروعیت خود را از دست داده‌اند. تمام آنچه به منزلهٔ غایت اصلی سازمان‌دهندهٔ جامعه باقی می‌ماند عبارت است از معیار کارایی و سود که باید توسط بازارهای جهانی سرمایه‌داری تأمین و تدارک شود.

بنابراین، لیوتار روشی را برای تحلیل دانش از طریقِ بازی زبانی بسط می‌دهد که می‌تواند دسته‌ای از قواعد جدید را فراهم آورد و در هر حوزهٔ خاص علمی یا تجربی مشروعیتی محدود و منطقه‌ای (به معنای منطقه‌ای از دانش و به تبع آن منطقه‌ای از عقل) پیدا کند. از این رو، ادعای او این است که، به جای تقلیل هرچیز به کارکرد و سودآوری آن، از اهمیت توجه و احترام به تفاوت‌ها سخن بگوییم و در برابرِ نظام‌های جهانی‌سازی مقاومت کنیم. او استدلال می‌کند که برای دستیابی به چنین امکانی باید در گام اول فراروایت‌ها مورد نقادی قرار گیرند و نقادی فراروایت‌ها سر از نقد نظریهٔ بازنمودی معرفت درمی‌آورد و، درنهایت، وجه پارالوژیستی عقل را برملا می‌سازد. لیوتار این وجه را وجه زنده و خلاق تفکر در دانش و عقلانیت معاصر به شمار می‌آورد که، در ضمن بازی‌های زبانی، مجالی برای ظهور خرده‌روایت‌ها و عقلانیت‌های منطقه‌ای و جزیره‌ای فراهم می‌شود و هیچ فکر سلطه‌یافته‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد و زوال فراروایت‌های حاکم را رقم می‌زند.

همان‌طور که اشاره شد، به نظر می‌رسد که تأکید بیش از حد بر گسست‌ها، اختلاف‌ها و تکثر بازی‌های زبانی، طرد نظریهٔ بازنمودی معرفت و نفی کلان‌روایت و موارد دیگری از این قبیل، که در گزارش لیوتار از وضعیت دانش ارائه می‌شود، درنهایت، به نقض اغراض وی و تناقض در بیان او در طرح چنین دیدگاهی می‌انجامد و موجبات یأس و نومیدی از ظهور یک نظریهٔ معرفت‌شناختی، اجتماعی، سیاسی و عملی را فراهم می‌آورد.

References:

- Arendt, Hannah (1973) *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press), eighth printing.
- Benhabib Seyla (1984) *Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard*, Source: *New German Critique*, Autumn, 1984, No. 33, *Modernity and Postmodernity* pp. 103-126 Published by: Duke University Press.
- Best, Steven, Kellner, Douglas (2010) *Lyotard and Postmodern Game*, *Zibashenakht Magazine*, Vol. 5, pp. 39-64. (In Persian)
- Bourdieu Pierre and J.C. Passeron, (1945) "Sociology and Philosophy in France since: Death and Resurrection of a Philosophy without the Subject," *Social Research*, 34:1 (Spring 1983), 162-212
- Cahoone, Lawrence (2006) *from modernism to postmodernism*, Translated by Abdolkarim rasidyan Tehran: ney (In Persian)
- Gasché Rodolphe (1988) *Postmodernism and Rationality* *The Journal of Philosophy*, Oct., 1988, Vol. 85, No. 10, Eighty-Fifth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 528-538
- Hegel. (1977) *phenomenology of spirit*. Translated by A. V. Miller. London, Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin.(1962) *Being and Time*, trans, by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harber and Row)
- Lash, Scott (2012) *Sociology of Postmodernism*. Translated by Hasan Chavoshian, third edition, Tehran: Publishing the center (In Persian)
- Lau, Chong-Fuk (2006). 'Language and Metaphysics, The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition', In *Hegel and Language* J. O. Surber (ed.), Albany: SUNY Press.
- Lyotard, Jean Francois (2014) *Postmodern Condition; A report on knowledge*, translated by Hossein Ali Nozari, Tehran: Gam Nou. (In Persian)
- Lyotard, Jean-François et al. (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Geoff Bennington and Brian Massumi (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Malpas, Simon (2008) *Jean-Francois Lyotard*, translated by Behrang Pourhoseini, Tehran: Central Publishing. (In Persian)
- Marin Louis (1984). "Frontiers of Utopia: Past and Present", *The University of Chicago Press*, Vol. 19, No. 3 (Spring, 1984), pp. 397- 420.

- Nietzsche , friedrich (1958) *The Genealogy of Morals, The Birth of Tragedy and the Genealogy ofMorals*, trans. by F. Golffing (New York: Doubleday)
- Nozari, Hossein Ali (2006) *Formulation of Modernity and Postmodernity*, Tehran: Naqsh Jahan Publications. (In Persian)
- Rashidian, Abdul Karim (2014) *Postmodern Culture*. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Ritter Joachim (1971) *Historisches Wodrterbuch der Philosophie*, hrsg. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971ff), vol. iv.
- Rorty. R. (1982) "The World Well Lost, *Journal of Philosophy* [1972], reprinted in *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press)
- Saussure Ferdinand de (1959) *Course in General Linguistics*, ed. by C. Bally and A. Sechehaye, trans, and introd. by Wade Baskin (New York: McGraw Hill)
- Sim Stuart (2011) *The Lyotard Dictionary*. Edinburgh University Press.
- Wittgenstein (1965) *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe (The Macmillan Company: New York)