

دریدا و واسازی استعاره

دکتر حسن فتح‌زاده*

استادیار دانشگاه زنجان

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۱/۲۴)

چکیده:

در باره جایگاه استعاره در فلسفه دو دیدگاه رایج است؛ برخی از فلاسفه (بیشتر فیلسوفان تحلیلی) استعاره را قابل حذف دانسته، ایده‌آل فلسفه را در متونی عاری از استعاره و مبتنی بر کاربرد دقیق و تحت‌اللفظی کلمات می‌بینند. برخی دیگر، استعاره را غیرقابل حذف و اساس مفاهیم فلسفی به شمار می‌آورند. دیده‌گاه دوم معمولاً به فروگاهی فلسفه به سخن‌وری صرف، و در نتیجه اسطوره‌ای، شاعرانه و غیردقیق دانستن فلسفه می‌انجامد. دریدا با استعاری دانستن زبان و خارج شدن از تقابل کلاسیک استعاری - تحت‌اللفظی، فلسفه را از جنس سخن‌وری می‌داند، بدون اینکه بر آن برجسب شاعرانه، غیردقیق و اسطوره‌ای بزند. دریدا با واسازی استعاره، مرگ استعاره - و در نتیجه مرگ معنای تحت‌اللفظی - و همراه با آن، مرگ فلسفه به معنای کلاسیک و تاریخی آن را اعلام می‌کند. در این مقاله می‌خواهیم از این ادعا دفاع کنیم که معنا، از بیرون، زبان را کنترل نمی‌کند، بلکه خود برآمده از یک‌نوایی حاصل از خوش‌ساخت بودن استعاره‌هاست؛ استعاره‌هایی که اساس زبان را تشکیل می‌دهند.

واژه‌های کلیدی: دریدا، استعاره، فلسفه، معنا، متافیزیک، سخن‌وری.

* Email: hfatzade@gmail.com

مقدمه

همواره و به ویژه در دوران مدرن، بر دقت گفتمان فلسفی و پرهیز از زبانی مبهم و دوپهلوی تأکید شده است و با تکیه بر معنای دقیق و تحت‌اللفظی کلمات، میان زبان فلسفی و زبان ادبی و شاعرانه مرز مشخص کشیده شده است. در دوره معاصر، پس از شکل‌گیری فلسفه‌های تحلیلی و اصرار فراوان آنها بر استفاده از زبانی منطقی و پیراسته از آرایه‌های ادبی، این مرز در

جهان انگلیسی‌زبان مشخص‌تر از همیشه شده است. فیلسوفان تحلیلی با سرمشق قرار دادن منطق جدید و متأثر از دقتی که در ریاضیات و علوم جدید شاهد آن بودند، ایده‌آل فلسفه را در متونی عاری از آرایه‌های ادبی و مبتنی بر کاربرد دقیق و تحت‌اللفظی کلمات می‌دانستند. در این میان کسانی هستند که این آرایه‌ها را حذف نشدنی و اساس مفاهیم فلسفی به شمار می‌آورند، و در مقابل گفتمان عینی و دقیق علم، فلسفه را از جنس لفاظی و سخن‌وری صرف، و حداکثر گفتمانی غیردقیق می‌دانند.

یکی از اتهاماتی که بر متافیزیک وارد می‌شود، همین استعارای دانستن زبان آن و در نتیجه اسطوره‌ای، شاعرانه و غیرواقعی شمردن آن است. در بخش نخست با ذکر عباراتی از آناتول فرانس به این اتهام قابل توجه می‌پردازیم. در بخش‌های بعد به نقد دریدا بر این اتهام اشاره می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه وی از تقابل کلاسیک استعارای تحت‌اللفظی فراتر می‌رود و به نوعی با استعارای دانستن خود زبان، ایده‌آل شناخت را چه در فلسفه‌های کلاسیک پیشین و چه در فلسفه‌های تحلیلی و به اصطلاح دقیق و چه در علوم دقیقه مدرن به چالش می‌کشد.

زبان متافیزیک، زبان استعاره

آناتول فرانس در کتاب *باغ اپیکور*، در ضمن یک گفت‌وگو، دیدگاه نسبتاً رایج و جالب توجهی را درباره زبان متافیزیک مطرح می‌کند، دیدگاهی به غایت وسوسه‌انگیز برای نقد فلسفه (Bennington, 1993, 122) در این گفت‌وگو پلی فیلوس می‌گوید:

به این می‌اندیشم که چگونه متافیزیک‌دان‌ها، هنگامی که زبانی برای خود دست‌وپا می‌کنند، شبیه چاقوتیزکن‌هایی هستند که به جای چاقو و قیچی، باید سنگ سمباده را روی مدال و سکه بکشند و نوشته و ارزش و تمثال آنها را پاک کنند. وقتی که در نهایت چیزی بر آن سکه‌ها باقی نماند، نه شاه ادوارد، نه امپراتور ویلیام و نه نشان جمهوری، خواهند گفت: «بر این سکه‌ها هیچ نشانه انگلیسی، آلمانی یا فرانسوی باقی نمانده است؛ ما آنها را از تمام محدودیت‌های زمان و مکان آزاد کرده‌ایم، آنها دیگر پنج شلینگی نیستند؛ ارزش آنها بی‌حد و حصر است، و بر ارزش مبادله‌شان تا حد نامعینی افزوده شده است». حق با آنهاست. به واسطه فعالیت این چاقوتیزکن‌های تنگ‌دست، کلمات از معنای فیزیکی به معنای استعاری منتقل می‌شوند (France, 23, 194-5).

بنابر این دیدگاه، داستان مفاهیم انتزاعی متافیزیکی، داستان شترمرغ است. این مفاهیم بر استعاره‌هایی استوارند که آنها را به داده‌های حسی پیوند می‌زنند. این استعاره‌ها تأثیرگذاری و

1. Anatole France

تهی نبودن این مفاهیم را تضمین می‌کنند. از سوی دیگر این مفاهیم انتزاعی، قدرت مطلق و فراگیر و اقتدار فرازمانی و فرازبانی خود را از پوشاندن این استعاره‌ها و نفی تمام ویژگی‌های محسوس پس این استعاره‌ها می‌گیرند. حرکت ایده‌آل‌سازی همان حرکت استعاره‌سازی است، حرکتی که با سرکوب و حفظ و برکشیدن توأمان داده حسی صورت می‌گیرد و می‌توان با اصطلاح هگلی «مرتفع کردن» از آن نام برد. داده حسی حذف نمی‌شود، بلکه سرکوب و پنهان می‌شود؛ از تأثیر آن استفاده می‌شود بدون اینکه خود آن مجال بروز یابد. «مفاهیم انتزاعی همواره یک تصویر حسی^۳ را پنهان می‌کنند. به نظر می‌رسد که تاریخ زبان متافیزیکی آمیخته است با پاک‌کردن تأثیرگذاری تصویر حسی و فرسودن شمایل آن» (Derrida, 1982, 210).

تمام مفاهیم فلسفی ریشه در جهان محسوس دارند و تنها به شرطی می‌توانند به عنوان مفهوم به کار روند که حرکت استعاری‌ای که آنها را از معنای اولیه‌شان دور کرده است فراموش شود، و این فراموشی نیز فراموش شود (Bennington, 1993, 121).

متافیزیک با استفاده گسترده از استعاره و در عین حال پوشاندن استعاره‌های محسوس تأثیرگذار خود، نوعی ارزش افزوده زبان‌شناختی ایجاد می‌کند. استعاره هم‌زمان پنهان می‌کند و پنهان می‌شود. پنهان‌کردن همواره نشان از تصویری اصیل و اولیه دارد:

معنای اولیه و تصویر اصیل و همواره حسی و مادی هرگز یک استعاره نیست... اما هنگامی که در جریان گفتمان فلسفی قرار می‌گیرد تبدیل به استعاره می‌شود. در اینجا معنای اولیه و جابه‌جایی اولیه هم‌زمان فراموش می‌شوند. دیگر به استعاره توجه نمی‌شود، و همین امر درباره معنای واقعی^۴ نیز روی می‌دهد. این یک محو شدگی^۵ دوگانه است. از این منظر، فلسفه فرایند تولید و حذف هم‌زمان استعاره خواهد بود (Derrida, 1982, 211).

قدرت و تأثیرگذاری استعاره در همین پنهان‌سازی توأمان معنای محسوس و خود استعاره نهفته است و تاریخ استعاره‌های متافیزیکی اساساً همچون فرسایشی تدریجی و گونه‌ای از دست رفتن معنای واقعی و تخلیه بی‌وقفه تصور محسوس اولیه به نظر می‌رسد. این همان چیزی است که دریدا با اصطلاح «اسطوره‌های رنگ‌باخته»^۶ از آن یاد می‌کند. منظور وی از اسطوره‌های رنگ‌باخته:

متافیزیک است که در درون خود، صحنه افسانه‌ای به وجود آورنده خودش را پاک کرده

² . Aufhebung

³ . Sensory figure

⁴ . Pure meaning

⁵ . Effacement

⁶ . White mythology

است؛ صحنه‌ای که با وجود این، همچنان فعال و پرشور باقی می‌ماند، صحنه‌ای نگاشته شده در جوهری بی‌رنگ، طرحی نامرئی، پوشانده شده در لوحی رنگ‌باخته (Derrida, 1982, 213). متافیزیک با فرسایش دائمی کلمات و تبدیل آنها به استعاره‌های ایده‌آل‌ساز^۷ مفاهیم و عناصر فلسفی را فراچنگ می‌آورد. در این میان متافیزیک‌دان‌ها برای کاستن از عمل فرسایش، و صرفاً بنا بر ملاحظات اقتصادی، ترجیح می‌دهند از فرسوده‌ترین کلمات زبان طبیعی استفاده کنند، «کلماتی که به سبب استفاده طولانی و فراگیر، از گذشته‌های دور هیچ شکل و شمایل برایشان باقی نمانده است» (France, 1923, 199). در این اقتصاد مسلط، استهلاک مطلق - ارزش افزوده نامحدود - در مفاهیمی به شکل سلبی مانند نامتناهی، نامحسوس و غیره یافت می‌شود. به تعبیر دریدا، این «نا»ها از هر سنگ سمباده‌ای مؤثرترند (Derrida, 1982, 212). این مفاهیم سلبی، همچون استعاره‌های دیگر، وابستگی‌شان به معنای هر موجود معین و جزئی را قطع (پنهان) می‌کنند، و از این طریق خصلت استعاری‌شان را از نظر دور نگه می‌دارند. پلی‌فیلسوس اشاره می‌کند که حتی خود متافیزیک نیز علمی است با نام منفی (اشاره به نام‌گذاری کتاب پس از «فیزیک» ارسطو) (France, 1923, 196). این مفاهیم سلبی بعضاً حتی شکل سلبی نیز ندارند و تحلیل بیشتر، پرده از سلبی بودنشان برمی‌دارد. برای مثال مفهوم «مطلق» مفهومی سلبی است که از ریشه «طلق» به معنای رها، آزاد، بی‌قید گرفته شده است و در معنای «رها از هر چیزی» به کار می‌رود. همین «رها از هر چیز» بودن نشان می‌دهد که «مطلق» معنای خود را از «چیزهای محسوس» و به اصطلاح «مقید» گرفته و هنوز هم - هر چند پنهان - می‌گیرد. در این جا «چیزهای محسوس» که از این مفهوم طرد شده‌اند، در معنای آن دخیل‌اند و این امر نشان از ناساز بودن (ناسازگاری درونی) این مفهوم دارد (نمونه‌ای از واسازی یک مفهوم). به همین دلیل «مطلق»، آنگونه که مورد نظر بوده و ادعا شده است، کلمه‌ای تهی و بی‌معنا خواهد بود. ما می‌توانیم بگوییم «رها از قیدهایی»، اما نمی‌توان گفت «رها از همه قیدها و نسبیته‌ها»؛ «مطلق» نسبی است. البته به سوی دیگر ماجرا نیز بایستی توجه داشت، آنجا که مفهوم «هستی»، که همواره به موجودات خاص نسبت داده می‌شود در کاربردی استعاری به «هستی محض» تبدیل می‌شود و به گمان متافیزیک‌دان‌ها این «هستی محض» پایه آن «مطلق» قرار می‌گیرد و هر دو از تهی بودن خلاصی می‌یابند. هگل وقتی «هستی محض» را همان نیستی دانست،

7. Idealizing metaphors

متوجه این بخش از ماجرا بود، اما درباره سلبی و نسبی بودن «مطلق» تأملی نکرد. این کاربرد نابجای کلمات^۸ استعاره- به تدریج و همراه با فراموشی کاربرد اولیه و اصیل‌شان، آنها را به نشانه‌هایی دل‌بخواخانه تبدیل کرده است که گویی به معانی اصیل و اولیه‌ای ارجاع دارند. در واقع در اینجا هر نشانه‌ای^۹ خود یک حالت حدی از نماد^{۱۰} است و تفاوت «نشانه» و «نماد» مربوط است به میزان فرسایش و استهلاک کلمات. از همین جاست که گمان می‌رود کلمات خدا، نفس، مطلق و... دیگر «نماد» نیستند، بلکه «نشانه» اند (Derrida, 1982, 212). استعاره‌ها بیش از آنچه به نظر می‌رسد، در شکل‌گیری مفاهیم و نشانه‌های متافیزیکی دخیل‌اند: «صناعات سخن‌وری، بیش از آنچه معمولاً گمان می‌رود، در خدمت اشتیاق انسان به امر نامتناهی‌اند» (Loutreant, 1978, 172).

پلی فیلوس ادعاهای خود را چنین جمع‌بندی می‌کند:

هر بیانی از یک ایده انتزاعی تنها می‌تواند یک تشبیه باشد. به طرز عجیبی، همان متافیزیک‌دان‌هایی که گمان می‌کنند از جهان نموده‌ها خارج شده‌اند، به ناچار همواره در تمثیل‌ها به سر می‌برند... این متافیزیک‌دان‌ها افسانه‌های قدیمی را از رنگ‌ورو انداخته‌اند و خود به جمع‌آوری آنها می‌پردازند. آنها اسطوره‌های رنگ‌باخته تولید می‌کنند (France, 1923, 213-14).

نقد دریدا بر تلقی کلاسیک از جایگاه استعاره در زبان متافیزیک

تخطی از معنا، به بیرون از زبان رهنمون نمی‌شود، نشانه‌هایی جدید خلق نمی‌کند، رمزگان ما را توسعه نمی‌دهد، اما با این حال کاربرد آنها را تغییر می‌دهد، با همان مواد اولیه، قوانین مبادله جدید و ارزش‌ها و معانی جدیدی تولید می‌کند (Derrida, 1982, 257).

دریدا گفته‌های پلی فیلوس درباره جایگاه استعاره در زبان متافیزیک را، با نشان دادن پیش‌فرض‌های متافیزیکی نهفته در پس‌گفته‌هایش، نقد می‌کند. وی به دو پیش‌داوری متافیزیکی سرنوشت‌ساز اشاره می‌کند. نخستین پیش‌داوری پذیرش ساده‌انگارانه خاستگاه صرفاً حسی زبان و معنای اصیل و اولیه - معصومیت و خلوص و خنثی بودن - داده‌های حسی است. پلی فیلوس در تشبیه خود صریحاً از «چاقوتیزکن‌های تهی‌دست» نام می‌برد. پیش‌داوری دوم مربوط است به برتری فیزیک بر متافیزیک. عین نقد دریدا را می‌آوریم:

(۱) به نظر می‌رسد که پلی فیلوس می‌خواهد تمامیت سرمایه را حفظ کند، یا به بیان دقیق‌تر،

8. Absolute
9. Sign
10. Symbol

پیش از انباشت سرمایه می‌خواهد ارزش طبیعی و اصیل تصویر حسی را حفظ کند، تصویر حسی‌ای که تاریخی از مفهوم، آن را تاراج برده و تخریب کرده است. بدین ترتیب او فرض می‌گیرد _ و این درون‌مایه کلاسیک و رایج در قرن هجدهم بود- که خلوص زبان حسی در خاستگاه زبان جریان داشته است، و ریشه^{۱۱} یک معنای اولیه، هرچند احتمالاً پنهان، اما همواره قابل تعیین است.

(۲) این ریشه‌شناسی، انحطاط را در گذار از معنای فیزیکی به معنای متافیزیکی می‌داند. بنابراین پلی‌فیلسوف از تقابلی کاملاً فلسفی، که تاریخ خود، تاریخ استعاری خود را دارد استفاده می‌کند تا آنچه فیلسوف ممکن است نادانسته با استعاره‌ها انجام‌دهد روشن سازد (Derrida, 1982, 210-11).

دریدا نقد ریشه‌ای خود را با پرسشی ساده، ولی اساسی از پلی‌فیلسوف تکمیل می‌کند:

نقش روی سکه ساییده و محو شده است. چگونه می‌توانیم معنای مجازهای سخن، و به طور خاص استعاره را در متن فلسفی کشف کنیم؟ (Derrida, 1982, 219).

آنچه در دست ماست قطعاتی فلزی است که حتی نمی‌توانیم آنها را سکه‌هایی ساییده شده بدانیم. پلی‌فیلسوف می‌خواهد معنای اصیل و اولیه استعاره‌ها را در متن فلسفی کشف کند، اما هیچ ردی از آن معنا در استعاره‌ها باقی نمانده است. وی چگونه می‌تواند به آغازگاه زبان و تاریخ بازگشته، معنای اولیه را باز یابد؟ حتی ادعای وجود چنین معنای اولیه‌ای در پشت استعاره‌ها مبتنی بر پیش‌داوری متافیزیکی است. پلی‌فیلسوف تفسیر خاصی از زبان را محور بحث‌های خود قرار داده است. به نظر دریدا این مفهوم متافیزیکی از استعاره به متافیزیکی تعلق دارد که خود مربوط به دوران خاصی است (Derrida, 1998, 115).

علاوه بر این وی در تبیین رابطه معنای اولیه و استعاره نیز دچار مشکل است. استعاره از شبکه‌ای از عناصر فلسفی ناشی شده است و این لایه زیرین مولد استعاره، خود نمی‌تواند استعاری باشد. مثلاً برای تولید مفهوم استعاره باید معنا، کاربرد، جای‌گشت و... را پیشاپیش داشته باشیم و اینها دیگر نمی‌توانند خود استعاره باشند؛ چون مفهوم استعاره مبتنی بر آنهاست و پس از تحقق آنهاست که استعاره پا به عرصه می‌گذارد:

اگر بخواهیم تمام امکانات استعاری فلسفه را درک و طبقه‌بندی کنیم، دست‌کم یک استعاره است که همواره بیرون از این نظام قرار گرفته و به حساب نمی‌آید: استعاره‌ای که بدون آن مفهوم استعاره نمی‌تواند ساخته شود، یا به اختصار، استعاره استعاره... این قلمرو هرگز اشباع نمی‌شود (Derrida, 1982, 219-20).

در اینجا دریدا ادعا می‌کند که این معانی متعلق به لایه زیرین مولد استعاره نمی‌توانند محسوس و واقعی باشند. دلیل آن را باید در این واقعیت جست که در این حالت، محصول آنها نیز محسوس خواهد بود و دیگر استعاره‌ای شکل نخواهد گرفت. اگر در ابتدا زبان متشکل از معانی اولیه مربوط به تصاویر حسی بود، آنگاه تنها جای‌گشت ممکن، جای‌گشت از یک معنای محسوس به معنای محسوس دیگر می‌بود، و معنای استعاری تشکیل نمی‌شد. همان‌طور که پل ریکور هم گوش‌زد می‌کند، دریدا خود نظریه استعاره را نیز استعاری می‌داند (Ricoeur, 2003, 339). از اینجا است که به ایده تقلیل‌ناپذیری استعاره دست می‌یابیم؛ استعاره‌ها را نمی‌توان به مجموعه‌ای از معانی اولیه تقلیل داد. پیر لویی^{۱۲} این مسأله را چنین بیان می‌کند:

استعاره‌ها صرفاً تزینی نیستند، بلکه برای این به کار می‌روند که ایده‌ها را بهتر از

توضیحات مفصل بیان کنند [تأکید از من است] (Louis, 1945, 14).

تقلیل‌ناپذیری و تزینی نبودن استعاره‌ها به «تز اجتناب‌ناپذیری»^{۱۳} استعاره منجر می‌شود. منظور از تز اجتناب‌ناپذیری این است که ما از برخی استعاره‌ها برای اندیشیدن، بیان، انتقال یا کشف چیزهایی استفاده می‌کنیم که بدون استعاره قابل اندیشیدن، بیان، انتقال یا کشف نیستند (Grant, 2010, 255). استعاره دیگر همچون میان‌بری به مفاهیم واقعی متنوع در نظر گرفته نمی‌شود. برخلاف تشبیه که به مثابه چیزی خارجی به آسانی قابل کنار گذاشتن است، استعاره برای معنای جمله کاملاً الزامی است (Louis, 1945, 4).

بنابراین روند اقتصادی مختصرسازی، نه بر روی اشکال دیگر سخن، بلکه مستقیماً روی

بیان «ایده» و معنایی عمل می‌کند که به نظر می‌رسد استعاره ارتباطی درونی و ذاتی با آن دارد.

این امر مانع از تزینی بودن استعاره می‌شود (Derrida 1982, 222).

البته تز اجتناب‌ناپذیری، هم در اندیشه‌های افلاطونی و هم غیرافلاطونی مطرح می‌شود، اما به نظر دریدا در اندیشه افلاطونی، آنگونه که لویی نیز می‌اندیشید، این تز به نفعی خودش می‌انجامد. در این حالت استعاره، به واسطه برتری و حضور ایده مورد دلالت - مدلول استعلایی - بیش از هر زمان تزینی خواهد بود (Derrida, 1982, 22). استعاره برای بیان ایده‌ای الزامی است که آن ایده مستقل از هر بیانی تحقق و حضور دارد. علاوه بر این، اندیشه افلاطونی به طریق دیگری نیز انتخاب نادرستی برای تز اجتناب‌ناپذیری لویی به حساب می‌آید.

12. Pierre Louis

13. Indispensability Thesis

اگر اندیشه افلاطونی خود متضمن استعاره باشد چه؟ لویی چنان استعاره را متکفل بیان ایده، یعنی بازنمایی محتوای/اندیشه، که عموماً/ایده نامیده می‌شود، می‌داند که گویی این کلمات و مفاهیم، تاریخی متعلق به خود ندارند و گویی این تاریخ همراه با خود نظامی از استعاره‌ها را حمل نمی‌کند (Derrida, 1982, 223). افلاطون از استعاره ایده استفاده کرد تا میان فلسفه یا دیالکتیک (استعاره دوم) و سخن‌وری یا سوفیسم تفکیک قایل شود. تقابل میان معنا_دلول غیرزمانی و غیرمکانی، محتوای اندیشه، ایده_ و دال استعاری، به واسطه تاریخ فلسفه رسوب کرده و تثبیت شده است.

مفهوم استعاره، همراه با تمام معمولاتی که موجب می‌شود معنا و مصادیق آن را درک

کنیم، خود عنصری از فلسفه است (Derrida, 1982, 228).

حتی دریدا پا را از این فراتر می‌گذارد و می‌گوید تمام «نظریه نام‌ها»^{۱۴}ی که بر نظریه استعاره حاکم است، تمام آموزه‌های ارسطویی در باب اسامی خاص، برای این بنا شده است که نوعی افلاطون‌گرایی را حفظ کند. اصولاً چه چیزی تعیین می‌کند که یک استعاره درست است یا نادرست؟ نظریه صدقی که به سخن‌وری تعلق دارد و این سخن‌وری نمی‌تواند خنثی باشد (Derrida, 1982, 241).

دسته‌بندی استعاره‌های فلسفی در صورتی مجاز است که این صناعات آگاهانه و عامدانه

توسط مؤلف معینی در یک نظام فلسفی به کار روند، یا مسأله، توصیف سخن‌وری فلسفی به

گونه‌ای باشد که در یک نظریه خودبنیاد و مستقل از زبان به کار گرفته شود، نظریه‌ای که از این

مجازها به مثابه ابزار استفاده می‌کند (Derrida, 1982, 224).

دریدا با نقد افلاطون‌گرایی می‌خواهد تفکیک و پایگان‌مندی میان دیالکتیک و سخن‌وری را به پرسش بکشد و با نسبت دادن این تفکیک به حوزه سخن‌وری، این پایگان‌مندی را به نوعی معکوس کند، گرچه از این پس دیالکتیک نیز به حوزه سخن‌وری تعلق خواهد داشت و دیگر نمی‌توان از تقابل میان آن دو و در نتیجه پایگان‌مندی مذکور سخن گفت. اصولاً مفهوم استعاره مبتنی بر پذیرش تقابل میان محسوس و معقول است، تقابلی که امکان متافیزیک را فراهم می‌آورد. استعاره، در مقابل معنای اولیه و واقعی، تنها در محدوده متافیزیک می‌تواند وجود داشته باشد، اما چنانکه در مورد مفهوم ایده گفته شد، متافیزیک خود تاریخی آکنده از استعاره دارد. دریدا نتیجه این تعلق پارادوکسیکال مفهوم استعاره به متافیزیک (فلسفه) را چنین بیان

می‌کند:

از یک سو نمی‌توان از بیرون بر استعاره‌های فلسفی دست یافت، چرا که مفهوم استعاره همچنان محصولی از فلسفه باقی می‌ماند. این تنها فلسفه است که به نظر می‌رسد می‌تواند بر محصولات استعاری خود دست یابد. اما از سوی دیگر... از آنجا که ابزار مورد نیاز فلسفه به قلمرو مورد مطالعه‌اش (استعاره) تعلق دارد، فلسفه تسلطی بر دانش عمومی مجازها و استعارات ندارد (Derrida, 1982, 28).

در تلقی افلاطونی، واژگان، و همراه با آن استعاره، تا جایی وجود دارند که اندیشه به خودی خود آشکار نیست، تا جایی که معنای آنچه گفته یا شنیده می‌شود، به خودی خود یک پدیده نیست:

اینکه استعاره فرسوده به یک مفهوم برکشیده و در آن پنهان می‌شود صرفاً واقعیتی در زبان نیست، بلکه حرکت فلسفی شاخصی است که در راستایی متافیزیکی، امور مشاهده‌ناپذیر و معقول را از امور مشاهده‌پذیر و محسوس جدا می‌کند، و می‌گذارد تا در ورای آنها دیده شوند (Ricoeur, 2003, 339-40).

اندیشه به معنای دقیق کلمه، پیشاپیش ارتباطی با استعاره ندارد. استعاره تنها جایی پا به عرصه می‌گذارد که گمان شود کسی توسط جملات اندیشه‌ای را آشکار می‌کند که به خودی خود ناپیدا و نهفته است. استعاره در خدمت اندیشه است، «اندیشه آنجا متوسل به استعاره می‌شود که معنا تلاش می‌کند از خود خارج شده، گفته و بیان شود، و در روشنایی زبان قرار گیرد» (Derrida, 1982, 233). و این یعنی وابستگی تلقی کلاسیک از استعاره به نظریه معنای افلاطونی، به متافیزیک به نظر می‌رسد که استعاره در جایی روی می‌دهد که معنایی از پیش موجود باشد، اما حقیقتش آشکار نشده باشد؛ استعاره لحظه حضور معنا و غیاب حقیقت است. در بی‌معنایی زبان هنوز متولد نشده است. زبان در مرحله حقیقت در حالت پربودگی، سرشاری و فعلیت کامل است، تا آنجا که به محوشدگی خودش می‌انجامد، چراکه در مقابل شیء (اندیشه‌ای) که در روشنایی حقیقت آشکار شده است، امکان هیچ بازی‌ای وجود ندارد. حتی واژگان را باید در مرحله‌ای بینابینی در نظر گرفت که معنا ظاهر شده است، اما حقیقت هنوز به دست نیامده است، هنگامی که ابژه هنوز در عمل آشکار نشده است (Derrida, 1982, 241).

این محوشدگی زبان در مقابل ایده‌ها، در روشنایی حقیقت، همان چیزی است که به گفته دریدا، سرانجام به تزیینی بودن استعاره می‌انجامد؛ گویی استعاره‌ها همان پله اجتناب‌ناپذیری در مرحله بینابینی - هستند که در نهایت باید رها شود.

هم‌چنین هر جا از استعاره به عنوان یک معناشناسی منحرف یاد می‌کنیم^[۱] و استعاره را

حاکمی از انحراف و چرخشی می‌دانیم که معنا به واسطه آن از جای خود کنده می‌شود، از آن چیزی که بدان اشاره داشته جدا می‌شود، و به جای دلالت بر چیزی که در حالت طبیعی به آن اشاره می‌کند، به جای دیگری فرستاده می‌شود، در همه این موارد ملتزم به نظریه معنای افلاطونی هستیم. معنای اولیه و اصیل اساس تمام استعاره‌هاست و تمام این معانی، «ایده»، «قرار گرفتن در روشنایی زبان»، «نهفته بودن اندیشه»، «انحراف و چرخش»، «جای‌گشت» و...، همه و همه نشان از تاریخی آغشته به استعاره دارد و از عهده فراهم نمودن مبنایی فلسفی برای استعاره بر نمی‌آید.

لایه‌های تمام‌عیاری از استعاره‌ها و تعبیرهای فلسفی پشتوانه آن مفهومی هستند که مقدم بر زبان و کلمات دانسته می‌شوند، مفهومی که نسبت به زبان و کلمات مقدم، بیرونی و برتر دانسته می‌شود؛ همچون معنا نسبت به بیان؛ بازنمایی شده نسبت به بازنمایی؛ اندیشه^{۱۵} نسبت به واژگان^{۱۶}. می‌توان گفت واژگان استعاری در تعریف اندیشه دخیل‌اند. آنها مفهوم ایده را در اختیار ما قرار می‌دهند (Derrida, 1982, 254).

یعنی از سویی تقدم و برتری معنا بر بیان مبنایی بر استعاره است، و از سوی دیگر مفهوم استعاره نیز موقوف به تقدم و برتری معنا بر بیان است. برای مثال در گزیده زیر می‌بینیم که چگونه فونتانیر^{۱۷} برای تثبیت قلمرویی افلاطونی، که استعاره را به رسمیت می‌شمرد و برای آن کارکردی تعیین‌کننده قایل است، خود از استعاره استفاده می‌کند:

کلمه «ایده» نسبت به ابژه‌هایی که توسط روح دیده می‌شوند دلالتی همچون تصویر دارد و نسبت به روحی که آنها را می‌بیند، دلالتی چون دیدن یا ادراک کردن دارد. اما ابژه‌های دیده شده توسط روح ما، یا ابژه‌هایی فیزیکی و مادی‌اند که بر حواس تأثیر می‌گذارند، یا ابژه‌هایی متافیزیکی و صرفاً ذهنی که کاملاً فراتر از حواسمان هستند (به نقل از Derrida, 1982, 254).

دقت کنید که در اینجا نیز دوباره ناگزیر شدیم از یک استعاره - استعاره مشعل و قوای حسی - استفاده کنیم. فونتانیر گمان می‌کند ایده‌ها از قبل وجود دارند و همانند حقایق عاری از کلمات، در سکوت شهود تلویحی عقلی، پیشاپیش در ذهن ما هستند؛ اما ما نمی‌توانیم آنها را دنبال کنیم، ردشان را پی بگیریم و روشن‌شان سازیم، مگر به وسیله مشعلی که از استفاده نابه‌جا و تخطی از معنا^{۱۸} ناشی شده است. با این مشعل می‌توانیم روابط و دقایق معنایی جدیدی تولید کنیم. اما اگر ایده‌ها پیشاپیش در دسترس هستند، چه نیازی به استعاره و تخطی

15. Dianoia

16. Lexis

17. Fontanier

18. Catachresis

از معنا هست؟ و اگر ایده‌ها را از پیش نداریم و زبان از همان آغاز صرفاً متشکل از معانی تحت‌اللفظی ناظر به تصاویر حسی است، چگونه می‌توانیم با تخطی معنایی، از محسوسات به آنها دست یابیم؟ چنانکه پیش از این نیز گفتیم، اگر در ابتدا زبان متشکل از معانی اولیه مربوط به تصاویر حسی بود، آنگاه تنها جای‌گشت ممکن، جای‌گشت از یک معنای محسوس به معنای محسوس دیگر بود، و معانی استعاری اساساً تشکیل نمی‌شد.

تخطی از معنا به بیرون از زبان رهنمون نمی‌شود، نشانه‌هایی جدید خلق نمی‌کند، رمزگان ما را توسعه نمی‌دهد، اما با این حال کاربرد آنها را تغییر می‌دهد. با همان مواد اولیه، قوانین مبادله جدید و ارزش‌ها و معانی جدیدی تولید می‌کند. زبان فلسفی، اگر مطابق نظر فونتانیچین چیزی وجود داشته باشد، نظامی از تخطی‌های معنایی و اندوخته‌ای از «استعاره‌های تصنعی»^{۱۹} است، که دقیقاً همین رابطه را با زبان طبیعی خواهد داشت (Derrida, 1982, 257).

واسازی استعاره

پس از نشان دادن خصلت افلاطونی تلقی کلاسیک از استعاره، و نیز پارادوکس‌های عمیق این تلقی، به بررسی دیدگاه بازی‌گوشانه‌تری نسبت به استعاره می‌پردازیم. در خلال بحث‌های قبل مشخص شد که استعاری دانستن یک واژه مبتنی بر یک پیش‌فرض، تثبیت یک معنای خاص به عنوان معنای واقعی آن است. اصطلاح «معناشناسی منحرف» مستلزم پذیرش یک معناشناسی استاندارد و معیار است که معانی واقعی را در اختیار ما قرار می‌دهد. اما این معناشناسی معیار پی‌آمد افلاطون‌گرایی است و نقدهای دریدا بر افلاطون‌گرایی^[۲] وی را به دیدگاه متفاوتی در باب استعاره رهنمون می‌شود. دریدا هیچ معیار فراگفتمانی و ماقبل‌زبانی برای تمییز معنای واقعی و استعاری قایل نیست:

چیزی مانع این نمی‌شود که واژگان استعاری معنایی واقعی داشته باشند، یعنی معنایی مناسب، درخور، مرتبط و برازنده موضوع و وضعیت اشیاء (Derrida, 1982, 246-7).

این گفتمان است که تعیین می‌کند کدام معنا واقعی و کدام استعاری باشد. معیارهای معناشناختی درون‌گفتمانی و تصنعی‌اند، حتی افلاطونی‌دیدن زبان یا قایل شدن به خاستگاه صرفاً حسی برای زبان نیز حاکی از یک گفتمان خاص است. معنایی که زمانی واقعی‌تر از هر معنایی شمرده می‌شد اکنون ممکن است استعاری به شمار آید. زبان متافیزیکی در خاستگاه یونانی‌اش چگونه تعبیر می‌شد و در نوشته‌های آنا تول فرانس چگونه؟ این واقعیتی است که کسانی بوده و

هنوز هم هستند که معانی متافیزیکی را واقعی و معانی محسوس را عاریتی و اعتباری به شمار می‌آورند. استعاره دانستن زبان متافیزیکی و واقعی دانستن زبان علوم طبیعی (و یا برعکس) چیزی نیست جز سرکوب و طرد یک گفتمان با تکیه بر گفتمانی دیگر. «واقعی» از قیل به حاشیه راندن «استعاره» موقعیت ممتاز خود را کسب می‌کند، و دریدا می‌خواهد پرده از این روابط قدرت بردارد. هر گفتمانی با تثبیت معانی مورد نظر خود، تحت عنوان معانی واقعی، بر معانی دیگر برچسب استعاره می‌زند. یکی از روش‌های مهم در این زمینه استفاده از تعاریف است:

اگر استعاره بخواهد به بیان معرفت بپردازد، چنین چیزی بدون نسبت دادن آن به صورتی

از معرفت که به تعاریف مربوط است ممکن نخواهد بود (Derrida, 1982, 247).

تعاریف‌ها در واقع تثبیت‌کننده گفتمان هستند و مشخص می‌کنند چه معناهایی قرار است به عنوان واقعی حفظ شوند و چه معناهایی تحت عنوان استعاره به چالش کشیده شده و به حاشیه رانده شوند. علاوه بر این، متافیزیک عموماً با اصطلاح «حقیقت» اعمال قدرت کرده و گفتمان‌های دیگر را از دور خارج کرده است. حمله نیچه به «حقیقت» و استعاره دانستن آن را باید در همین راستا تعبیر کرد:

پس حقیقت چیست؟ ارتش متحرکی از استعاره‌ها، مجازها^{۲۰} و انسان‌انگاری‌ها: ^{۲۱} در یک کلام، مجموعه‌ای از روابط انسانی که به نحوی شاعرانه و سخن‌ورانه شدید، دگرگون و تزیین شده‌اند، و پس از استفاده طولانی، به نظر ثابت، قانونی و الزام‌آور می‌نمایند. حقایق توهماتی هستند که توهم بودنشان فراموش شده است؛ استعاره‌هایی فرسوده که توان تأثیر بر حواس را از دست داده‌اند، سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر صرفاً قطعاتی فلزی به شمار می‌آیند، و نه سکه (Nietzsche, 1911, 180).

متافیزیک مجموعه‌ای است از استعاره‌ها یا به نقل دریدا از پلی‌فیلوس، اسطوره‌هایی رنگ‌باخته. اسطوره‌های انسان سفیدپوست غربی که لوگوس خودش را، اسطوره‌های زبان خودش را، به مثابه صورتی جهان‌شمول در نظر گرفته و «عقل» اش می‌نامد (Derrida, 1982, 213).

در این دیدگاه جدید رابطه نحو^{۲۲} و معناشناسی^{۲۳} نیز تغییر عمده‌ای می‌کند. پیش از این، یک‌نوایی و انسجام گرامری، برآمده از معنا دانسته می‌شد. گمان می‌شد معانی مستقل و مقدم بر زبان از بیرون زبان را کنترل می‌کنند و کاربرد استعاره چیزی نیست جز ترجمه از معنا به گرامر؛

20. Metonymy

21. Anthropomorphism

22. Syntax

23. Semantics

یک پایگان مندی فلسفی که در آن نحو تابع معناشناسی است. اما در اینجا معنا برآمده از یک‌نوایی است و یک‌نوایی حاصل خوش‌ساخت بودن استعاره‌ها. استعاره‌ها، بیش از حواس، از همان آغاز تولیدشان، با توجه به هماهنگی با سایرین پا به عرصه می‌گذارند، «استعاره‌ها یکدیگر را فرامی‌خوانند و منسجم‌تر و هماهنگ‌تر از حواس‌اند» (Bachelard, 1964, 109). استعاره‌ها حتی به کار هماهنگ کردن داده‌های حسی نیز می‌آیند: «هیچ دلیلی بر کنار هم گذاشتن خصوصیات چینی متنوع وجود ندارد، مگر ارتباطشان با یک استعاره» (Gaut, 1997, 230). این بازی هماهنگ و یک‌نوا شرط امکان استعاره^{۱۳} و به وجود آورنده معناست. دریدا معناشناسی را نیز نوعی نحو به شمار می‌آورد، به طوری که هر مدل معنایی خود یک ساختار نحوی است. نتیجه درخشانی که از این بحث حاصل می‌شود این است که بازسازی ساختاری استعاره‌ها در وهله نخست به این معناست که منطق حاکم بر آنها را با گفتمانی غیراستعاری بسنجیم، یعنی با نظامی فلسفی، با معنای مفاهیم و نظم دلایل؛ اما معنای قرارداد استعاره در بستر مفاهیم فلسفی چیزی نیست جز قرار دادنشان در زنجیره‌ای فراگیرتر، در الگوهایی از استمرار و پیوستگی؛ تا استعاره‌ای یکسان بتواند در موقعیت‌های مختلف کارکردهای متفاوتی داشته باشد (Derrida, 1982, 266)، و این یعنی تقلیل فلسفه به سخن‌وری. در مورد علم هم نظیر این امر رخ می‌دهد. مفاهیم علمی همه استعاره‌اند و نمی‌توان استعاره را در مقابل مفهوم واقعی قرار داد. پیشرفت علم نیز بدین معناست که از مفهوم -استعاره‌های ناکافی و بدساخت به مفهوم -استعاره‌های کارا، دقیق، زایا و قدرت‌مند حرکت کنیم (Derrida, 1982, 264). ارزش کلمه با معنایی مقدم و برتر از آن سنجیده نمی‌شود، «ارزش هر کلمه با پیرامونش سنجیده می‌شود» (Saussure, 1966, 116). هر کلمه خصیصاتی استعاری می‌یابد و استعاره اساس زبان را تشکیل می‌دهد؛ «زبان اساساً استعاری است» (Derrida, 1976, 271).

نتیجه

دریدا تقابل میان کاربرد استعاری و واقعی را کنار می‌زند، و فروریختن این تقابل به فروپاشی خود استعاره، به معنای کلاسیک آن می‌انجامد. وقتی معنای واقعی را کنار بگذاریم دیگر جایی برای سخن گفتن از استعاره باقی نمی‌ماند، و این همه نتیجه تحلیل و بررسی دقیق دریدا از استعاره است. به همین دلیل است که به نظر وی «استعاره همواره مرگ خودش را با خود حمل می‌کند. و این مرگ بی‌تردید، مرگ فلسفه نیز هست» (Derrida, 1982, 271).

فلسفه جایگاه سنتی خود را از رویکرد کلاسیک به استعاره می‌گرفت و بنابراین با واسازی استعاره و نشان دادن اینکه گوش فرادادن به استعاره متضمن اعلام مرگ آن است پایان آن نیز فرا می‌رسد. این همان تقلیل فلسفه به سخن‌وری است که پیش از این نیز به آن اشاره کردیم. معنا از جایگاه خدایگون خود به زیر می‌آید و وارد بازی بی‌پایان نشانه‌های زبانی می‌شود. فلسفه در سراسر تاریخ متنوع خود هیچ‌گاه از خاستگاه یونانی خود رها نشده است، حتی هنگامی که تجربه‌گرایی قرن هجدهم و نام‌گرایی هم‌بسته آن، سرمستانه فتح‌الفتوح رهایی از متافیزیک افلاطونی را اعلام می‌کرد:

تک‌معنایی ذات یا به بیان بهتر، غایت زبان است. هیچ فلسفه‌ای به معنای دقیق کلمه، تاکنون از این ایده‌آل ارسطویی تخطی نکرده است... چندمعنایی نیز تا جایی در زبان پذیرفته شده است که تعداد معناها متناهی و محدود باشد و مهم‌تر از همه اینکه معانی کاملاً از هم قابل تفکیک باشند (Derrida, 1982, 247-8).

ارسطو می‌گفت اگر چیزی یک معنا نداشته باشد هیچ معنایی ندارد، و انسان استعاره‌ها را می‌سازد، تنها برای اینکه چیزی را، چیزی واحد را، بیان کند. پایان فلسفه پایان این یونانی‌مآبی فراگیر است.

با باید ایده‌ها را مستقل و پیش از زبان بدانیم، و در این صورت آنها پیشاپیش به دست آمده‌اند و دیگر نیازی به زبانی چنین استعاری نیست؛ و یا اینکه بپذیریم در آغاز ایده‌ها از دسترس ما خارج‌اند و زبان با سرمایه اولیه تصورات حسی شروع می‌کند، که در این صورت لغزش معنایی از یک معنای محسوس به معنای محسوس دیگر می‌انجامد و در هیچ نقطه‌ای خروج از این زبان طبیعی روی نمی‌دهد. این ناسازه ما را متوجه پارادوکس عمیقی می‌کند که در بطن اندیشه افلاطونی نهفته است، اندیشه‌ای که بر سراسر تاریخ فلسفه سایه افکنده است. تنها با به زیرکشیدن معنایی که از بیرون بر قلمرو زبان حکم می‌راند و بازگرداندن آن به شبکه دال‌های زبانی می‌توان بر این پارادوکس فایق آمد. معنا از بیرون زبان را کنترل نمی‌کند، بلکه خود برآمده از یک‌نوایی حاصل از خوش‌ساخت بودن استعاره‌هاست، استعاره‌هایی که اساس زبان را تشکیل می‌دهند. ما با اشاره به تقدم نحو بر معناشناسی، در این مقاله به این مسأله سرنوشت‌ساز پرداختیم.

پی‌نوشت

۱. دریدا این انحراف را چنین توصیف می‌کند: «بنابراین استعاره در فلسفه به مثابه فقدان موقت معنا در نظر گرفته می‌شود، اقتصادی که خسارتی جبران‌ناپذیر بر معنای درست وارد نمی‌سازد، انحرافی یقیناً

اجتناب‌ناپذیر، اما با تاریخی مشخص، به سوی تصرف مجدد معنای تحت‌اللفظی و درست» (Derrida, 1982, 270).

۲. برای آشنایی با نقد دریدا بر یکی از هوشمندانه‌ترین اشکال افلاطون‌گرایی، نک: نقد ریشه‌ای وی بر پدیده‌شناسی هوسرل در: (Derrida, 1973).

۳. «اگر تنها یک استعاره ممکن بود، اگر می‌توانستیم بازی استعاره‌ها را تقلیل دهیم به حلقه‌ای خانوادگی یا گروهی از استعاره‌ها، یعنی به استعاره‌ای «مرکزی»، «اساسی» و «بنیادین»، آنگاه استعاره به معنای درست کلمه دیگر وجود نداشت و می‌توانستیم از طریق استعاره درست، از خوانش معنای درست (Proper sense) اطمینان داشته باشیم» (Derrida, 1982, 268).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References:

- Bachelard, G. (1964), *The Psychoanalysis of Fire*, trans. A. C. M. Ross, Boston: Beacon Press.
- Bennington, G. and Derrida, J. (1993), *Jacques Derrida*, trans. Geoffrey Bennington, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1973), *Speech and Phenomena*, trans. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1982), *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, The Harvester

- Press.
- Derrida, J. (1998), *The Retrait of Metaphor*, in *The Derrida Reader*, trans. F. Gasdner, University of Nebraska Press.
- France, A. (1923), *The Garden of Epicurus*, trans. Alfred Allinson, New York: Dodd, Mead.
- Gaut, B. (1997), *Metaphor and the Understanding of Art*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, no. 97.
- Grant, J. (2010), *The Dispensability of Metaphor*, *British Journal of Aesthetics*, vol. 50, no. 3.
- Lautreamont, C. (1978), *Maldoro and Poems*, trans. Paul Knight, Harmondsworth: Penguin Books.
- Louis, P. (1945), *Plato's Metaphors*, Rennes.
- Nietzsche, F. (1911), *On Truth and Falsity in their Ultramoral Sense* in *Complete Works of Nietzsche*, ed. D. Levy, vol. 2, London and Edinburgh.
- Ricoeur, P. (2003), *The Rule of Metaphor*, trans. Robert Czemy with Kathleen McLaughlin and John Costello, London and New York, Routledge
- Saussure, F. (1966), *Course in General Linguistics*, trans. Wade Baskin, New York, McGraw-Hill.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی