

## استعاره و فلسفه نزد دریدا و ریکور

مهدی پارسا خانقاه\*

### چکیده

دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» به نقش استعاره در متون فلسفی و اینکه فلسفه چطور به استعاره پرداخته توجه کرده است. از نظر وی وقتی فیلسوفان استعاره را تعریف می‌کنند، آن را به استعاره اسمی فرومی‌کاهند، و این نشان می‌دهد که آن‌ها تلاش کرده‌اند تا استعاره را تابع مفهوم سازند؛ اما دریدا تقابل مفهوم به عنوان عنصر فلسفه و استعاره به عنوان عنصر ادبیات را نمی‌پذیرد، و نشان می‌دهد که مفهوم و تمام مفاهیم فلسفی خود استعاره هستند و حرکت استعاره حرکت مولد مفاهیم فلسفی است. در واقع، از نظر دریدا قیاس شعری حرکت مولد قیاس منطقی است. ریکور در «استعاره و گفتمان فلسفی» به تندی به نظر دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» حمله می‌کند. از نظر ریکور تمایز میان گفتمان‌ها مهم‌ترین دستاورد سنت برای ما است و دریدا در اثر خود تمایز مهم میان گفتمان فلسفی و گفتمان شعری را نادیده گرفته است. دستاورد تاریخ برای ما تمایزاتی گفتمانی است که خود ایجاد کرده است و واسازی تقابل‌ها در دریدا به قیمت در هم ریختن گفتمان‌های متمایز تمام می‌شود. ریکور به ویژه به تمایز میان قیاس شعری و قیاس منطقی توجه می‌کند و سعی دارد که نشان دهد در آثار ارسطو تمایزی نظام‌مند میان این دو ایجاد شده است و سپس مسائل مطرح در مورد این تمایز را در فلسفه مدرسی پی می‌گیرد. ریکور در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تمایزی ظریف در نقطه‌ای که این دو گفتمان بیشترین نزدیکی را با هم دارند، وجود دارد.

واژگان کلیدی: دریدا، ریکور، استعاره، قیاس، اسم خاص، گفتمان.

\*. استادیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. mehdi.parsa.kh@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۲۳؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۳/۱۰]

## مقدمه

ژاک دریدا و پل ریکور نماینده دو رویکرد متفاوت در فلسفه معاصر هستند، به شکلی که در اولی گرایش به خلاقیت فلسفی و جایجایی مرزها اهمیت دارد و در دومی گرایش به حقیقت فلسفی و سنت تاریخی برجسته است. پس از نیچه و هایدگر و مطرح شدن تردیدهایی از سوی آنان درباره کلیت تفکر فلسفی، پرسش از چیستی فعالیت فلسفی و اعتبار آن در مرکز خود فعالیت فلسفی قرار گرفت. فلسفه باید بار دیگر به این پرسش پاسخ می‌گفت که فلسفه چیست و چه حقی برای ادامه حیات دارد؟ نیچه و هایدگر هر دو هنر و ادبیات را به عنوان شکل تازه‌ای از تفکر که می‌تواند جایگزینی برای فلسفه متافیزیکی باشد معرفی کردند. در نتیجه، فلسفه دیگر نمی‌توانست به شکل پیشین به حیات خود ادامه دهد. در پاسخ به این تلاش‌ها بود که دریدا بر شکل تازه‌ای از فلسفه‌ورزی تأکید کرد که از سوی برخی به نافلسفه بودن متهم شد. منتقدان ادعا می‌کردند که آنچه دریدا به عنوان فلسفه عرضه می‌کند، شکل تازه‌ای از ادبیات است. دریدا در حواشی فلسفه و دیگر آثار خود در باب ماهیت فلسفه تأمل می‌کند و تلاش می‌کند نشان دهد که فلسفه همواره ماهیتی ادبی داشته است، هر چند گرایشی در خود فلسفه همواره این ماهیت را سرکوب کرده است. از نظر دریدا ماهیت فلسفه، خلق است نه کشف، و توجه به آنچه فیلسوفان انجام داده‌اند (در مقابل آنچه گفته‌اند) نشان می‌دهد که محدود کردن فعالیت فلسفی به کشف حقیقت از طریق تفکر مفهومی فقط یک گرایش در سنت فلسفی است. این رویکرد دریدا، دست کم از منظر فلسفه سنتی، بسیار انقلابی و بنیان‌فکن تلقی شده است به صورتی که برخی آن را تهدیدی برای سنت فلسفی به حساب آورده‌اند. در میان این محافظه‌کاران، ریکور اهمیت متفاوتی دارد، زیرا از بسیاری جهات با دریدا قرابت دارد و امکان گفتگو میان این دو به شکل چشمگیری وجود دارد. این گفتگو در واقع با پاسخ ریکور به مقاله دریدا در این موضوع با عنوان «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» شکل گرفته است. ریکور در مطالعه هشتم از کتاب *استعاره زنده* رویکرد دریدا را به نقد می‌کشد و ادعا می‌کند که تعریف تازه دریدا از فلسفه به عنوان فعالیتی که به خلق ادبی نزدیک است، ماهیت فلسفه را هدف گرفته است. ریکور تلاش می‌کند به دقت میان دو جنبه فلسفه که دریدا خلط کرده است تمایز قائل شود، و نشان دهد که بدون این تمایز ظریف، سنت فلسفی قوام و قدرت خود را از دست می‌دهد.

موضوع مقاله حاضر نسبت میان فلسفه و استعاره است و اینکه جایگاه استعاره در فلسفه چیست. در این مقاله تلاش شده تا با رجوع به آثار ذکر شده از دریدا و ریکور و در نظر داشتن متونی که آن‌ها به عنوان شاهد عرضه می‌کنند، ادعاهای این دو مورد کنکاش قرار گیرد و بستری برای تفکر به این موضوع در پژوهش‌های بعدی فراهم شود. پس این مقاله تلاشی برای بازاندیشی به ماهیت فلسفه و نسبت آن با ادبیات با توجه به جدال نظری دو فیلسوف بزرگ معاصر در این موضوع است. نگارنده در نهایت نتیجه می‌گیرد که این جدال نظری چالشی در درون فلسفه معاصر را نشان می‌دهد که از فعالیت انتقادی نیچه و هایدگر ناشی شده‌اند. فلسفه نه خلق و نه کشف، بلکه تنش میان این دو است.

### استعاره در متن فلسفه از منظر دریدا

نکته اصلی بحث دریدا در باب استعاره در «اسطوره شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» این است که وقتی در فلسفه استعاره را جستجو می‌کنیم، نه با خود استعاره، که با مفهوم استعاره مواجه می‌شویم. استعاره در متن فلسفه، استعاره فلسفی است. وقتی فیلسوفی می‌پرسد «استعاره چیست؟»، استعاره را به مفهوم استعاره فروکاسته و از پیش امر فلسفی را بر امر ادبی مسلط ساخته است. فلسفه تمایل دارد استعاره را در خدمت خود در آورد و آن را در راستای اهداف فلسفی به کار بگیرد.

در فلسفه همواره بر نقش ثانوی استعاره‌ها تأکید می‌شود، اما استفاده از آن‌ها برای بیان ایده فلسفی ضروری است. بنابراین، تفکر فیلسوف بر تخیل وی ارجحیت دارد و تخیل باید تابع تفکر باشد. استعاره ابزار بیان ایده فلسفی است. «برای اینکه با استعاره به عنوان یک تزئین رتوریک و خیالی برخورد نشود، و برای اینکه بازگشتی به بیان درونی گفتمان فلسفی صورت گیرد، فیگورها به وجوه «بیان» ایده فروکاسته شده‌اند.... استعاره محکوم می‌شود به اینکه یک / ایده را بیان کند» (Derrida, 1982: 223). این معنای سلطه فلسفه بر استعاره است. خود ایده کاملاً مجزا، مستقل و پاک از استعاره‌بودگی معرفی می‌شود. گویی ایده‌ها از چیزی شکل نگرفته‌اند و «گویی هیچ استعاره‌شناسی، یا به طور عام‌تر هیچ نظام بیانی‌ای، ردی از خود بر آنها ننهاده است» (ibid). این گرایشی تمامیت‌گرایانه در فلسفه است که بعد از نیچه مدام مورد نقد واقع شده و دریدا نیز همین نقد را دنبال می‌کند. فلسفه به صورت چارچوب بسته‌ای رفتار کرده و هر امر بیرونی را در خود فرو برده و جذب کرده است. امر بیرونی در اینجا ادبیات است، و بنابراین، ادبیات به نمایندگی دیگر شیوه‌های تفکر که از چارچوب بیرون فلسفه بیرون می‌افتند بدل می‌شود: سوفسطایی‌گری ادبی است؛ اما ریاضیات فلسفی است.

پس اگر یک استعاره‌شناسی وجود داشته باشد، دست‌کم به دلیل پسوند «شناسی» فلسفی است. هر فیلسوفی که به رتوریک (علم معانی و بیان ادبی) می‌پردازد، عناصر ادبی (اگر چنین چیزهایی وجود داشته باشند) را به فلسفه-واژه فرومی‌کاهد. «هر زمان که یک رتوریک استعاره را تعریف می‌کند، نه تنها یک فلسفه در کار است، بلکه همچنین یک چارچوب مفهومی در کار است که در آن فلسفه به خودی خود شکل گرفته است.... بنابراین، آنچه تعریف شده است در خود تعریف لحاظ شده است. روشن است که در اینجا پیوستار همگنی که سنت را به خودش ارجاع می‌دهد، سنت متافیزیک را به منزله سنت رتوریک جا می‌زند» (ibid: 230). هیچ سنت رتوریکی که واقعا رتوریک باشد وجود ندارد. شناختن هر چیز آن را فلسفی می‌کند. پس شناختن امر غیرفلسفی ناممکن است. این صورت‌بندی معضلی را در فلسفه نشان می‌دهد، زیرا به این شیوه هر امکانی برای مواجهه با امر مطلقاً تازه منتفی می‌شود. فلسفه چارچوبی می‌شود که هرگز نمی‌تواند از خود بیرون بیاید. استدلال فلسفی آن چیزی را اثبات می‌کند که خود پیش‌فرض می‌گیرد. این به‌ویژه در مورد اثبات وجود جهان خارج حیاتی است. فوزیس یا طبیعت بیرون از نظریه فلسفی نیست، بلکه محصول آن است.

دریدا در *اسطوره‌شناسی سفید* به‌ویژه بر توصیف استعاره در آثار ارسطو تمرکز می‌کند، زیرا ارسطو نه تنها نخستین و مهم‌ترین فیلسوف نظام‌مند تاریخ است، همچنین فیلسوفی است که به‌طور مفصل به رتوریک و پوئتیک و به‌طور خاص به استعاره پرداخته است. از نظر دریدا رویکرد ارسطویی به استعاره در کل تاریخ فلسفه ثابت باقی ماند:

«در پیروی از سنت، در وهله نخست باید تعریف ارسطویی را به خاطر آوریم، دست‌کم تعریفی که در پوئتیک (*Poetics*, 1457b) آمده است... نخستین بار او بود که تقریر نظام‌مندی از آن ارائه کرد، تقریری که با قدرتمندترین تأثیرات تاریخی در هر رویداد پسینی حفظ شد» (Derrida, 1982: 231).

بنابراین، بررسی تعریف ارسطویی از استعاره می‌تواند جایگاه و معنای استعاره را در کل تاریخ فلسفه روشن سازد. تعریف ارسطو از استعاره در پوئتیک (بوطیقا) این است:

«استعاره<sup>۱</sup> شامل این است که به چیزی نامی<sup>۲</sup> را بدهیم (*epiphora*)<sup>۳</sup> که به چیزی دیگر<sup>۴</sup> تعلق دارد؛ انتقال می‌تواند از جنس به نوع<sup>۵</sup> باشد، یا از نوع به جنس، یا از نوع به نوع<sup>۶</sup>، یا بر اساس قیاس<sup>۷</sup> باشد» (9—457b6 *Poetics*).

مشابه همین تعریف در کتاب سوم رتوریک نیز آمده است. نکته این است که ارسطویی که این آثار را می‌نویسد همان ارسطویی است که *متافیزیک* و *ارگانون* را می‌نویسد. در متافیزیک و منطق هر چیز باید نام خود را بر خود داشته باشد. این معنای استقلال جوهر و درخودبودگی آن است. استعاره در ابتدا تخطی از این قانون و سپس بازگشت به آن است. در تفکر ارسطو، درخودبودگی فکر بازتابی از درخودبودگی ذات است. بنابراین، بیان فکر در گفتار به بیان ذات در اسم گره می‌خورد. فکری که در ذهن است با کلمه‌ای بیان می‌شود که ذات چیزی که در بیرون است را بیان می‌کند. این پیوند برای فلسفه ارسطویی بسیار اهمیت دارد. نیمی از این ساختار در *کرتولوس افلاطون* وجود دارد، جایی که در آن کلمه «تقلید ماهیت چیز با صدا» است (افلاطون، ۱۳۵۶، ج ۲: ۷۳۳). ارسطو همین تعریف را با بیان فکر پیوند می‌دهد. پس استعاره نزد ارسطو استعاره‌ی اسمی<sup>۸</sup> است، زیرا در میان انواع کلمات تنها اسم به ذات متصل است.

هستی‌شناسی و منطق ارسطویی به معناداری وابسته است و معناداری آن چیزی است که تعریف انسان را به تعریف جهان متصل می‌سازد؛ یعنی فکر را به ذات پیوند می‌دهد. آنچه این پیوند را انجام می‌دهد صدا است اما نه هر صدایی. ارسطو صدا را در همان معنایی به کار می‌برد که افلاطون تقلید ماهیت چیزها را نخستین وظیفه آن می‌دانست. هستی‌شناسی ارسطویی در این معنا انسان محور است. و انسان تنها موجودی است که به واسطه موهبت صدا به ذات دسترسی دارد ( *Poetics*, 1546b, 22b, ).

همان طور که افلاطون تمایزی میان دو نوع تقلید، تقلید ماهیت و تقلید فقط به قصد تقلید، تمایز می‌نهد، ارسطو نیز دو نوع تقلید را از هم جدا می‌کند. و اگر استعاره با شباهت و همانندی کار می‌کند، استعاره فلسفی استعاره‌ای است که شباهت‌اش، شباهت با ذات باشد. این همان استعاره اسمی است که ذکر شد. معناداری یعنی بر چیزی دلالت داشتن. اگر چیزی برای دلالت کردن نباشد معنایی وجود ندارد. حیوان از این دلالت کردن، یعنی از معنا، بی‌بهره است. او فقط احساس درونی خود درد و لذت خود، را با صدا بیان می‌کند، اما صدا را ابزار اشاره به چیزی قرار نمی‌دهد. در انسان، بر خلاف حیوان، صدا بروز طبیعی درد یا لذت نیست، بلکه عقلی یا شاید بتوان گفت قراردادی است. و جالب است که در ارسطو این نگرش خاص قراردادی بودن در کنار طبیعی بودن قرار می‌گیرد. طبیعت انسانی عقل و قرارداد است. طبیعت حیوانی احساس است.

امر شعری مصنوعی است، و امر مصنوعی باید تابع طبیعت شود، تقلید کاری مصنوعی (پوئیک) است و ارسطو از تقلید طبیعی سخن می‌گوید. در این معناست که ارسطو تقلید را خاص انسان می‌داند. «تنها انسان به درستی تقلید می‌کند. تنها انسان از تقلید کردن لذت می‌برد، تنها انسان می‌آموزد که تقلید کند. قدرت حقیقت، به منزله آشکار کننده طبیعت (فوسیس) به واسطه تقلید، به شیوه‌ای همزاد به فیزیک انسان و آنتروپوفیزیک تعلق دارد» (Derrida, 1982: 237)؛ اتحاد فیزیک و انسان‌شناسی، طبیعت و انسان. جایگاه استعاره و امر شعری در فلسفه در همین نقطه اتحاد و اتصال است. پس اگر تقلید به طبیعت پیوند بخورد امر شعری دیگر پست و مادون نیست. ارسطو در پوئیک می‌گوید: «واضح است که خاستگاه عام شعر از دو علت ناشی می‌شود که هر کدام بخشی از طبیعت انسان هستند. تقلید از کودکی طبیعی<sup>۹</sup> انسان است و یکی از مزیت‌های او بر حیوانات سطح پایین‌تر همین است که او تقلیدکننده‌ترین موجود در جهان است و در ابتدا با تقلید می‌آموزد و همچنین برای همه طبیعی است که از آثار تقلید لذت ببرند» (Poetics, 1448b4-9). لذت ادبی اگر تابع حقیقت باشد طبیعی، انسانی و حتی اخلاقی است. ادبیات و فلسفه، در فلسفه به هم پیوند می‌خورند، اما به شرطی که ادبیات تابع فلسفه شود. انسان حیوان است، اما به شرطی که بر آن تسلط پیدا کند و دریدا نتیجه می‌گیرد: «همان‌طور که دو منبع شعر تأیید می‌کنند در اینجا لوگوس، تقلید، و حقیقت یک امکان واحد هستند و لوگوس در عنصر اساسی خود صرفاً در *آو*<sup>۱۰</sup> وجود دارد و بیش از هر جای دیگر به آنجا تعلق دارد. و این همواره بر طبق یک تعیین غایت‌شناختی است: همان‌طور که هدف طبیعت این است که به بهترین وجه در طبیعت انسانی تقلید شود و درست همان‌طور که انسان بیش از هر حیوان دیگری به درستی تقلید می‌کند، بنابراین صدا بهترین اندام برای تقلید کردن است» (Derrida, 1982: 238).

این وظیفه صدا با اصطلاحی مشابه (*mimetikōtaton*) در کتاب سوم رتوریک مورد اشاره قرار گرفته است: «... کلمات (*onomata*) تقلید (*mimēmata*) هستند، و... صدای انسان... در میان تمام اندام‌ها می‌تواند به بهترین شکل چیزها را تقلید کند»<sup>۱۱</sup> (Rhetoric, III, I, 1404a21—22). دریدا آوامحوری را روی دیگر سکه لوگوس محوری می‌داند. این که صدا بهترین ابزار برای تقلید است به این دلیل است که صداست که لوگوس را تعریف می‌کند. حیوان عاقل همان حیوان ناطق است. انسان به واسطه سخن

است که فکر می‌کند. دانستن از راه صدا و گوش حاصل می‌شود. دریدا نتیجه می‌گیرد:

« ... بنابراین، استعاره به عنوان محصول تقلید و شباهت و تجلی قیاس، ابزار دانش خواهد بود، ابزاری که فرعی اما قطعی است. راجع به آن، همان چیزی را می‌توان گفت که راجع به شعر گفته شده است: این که فلسفی‌تر و جدی‌تر<sup>۱۲</sup> از تاریخ است (Poetics, 1451b5—6)، زیرا نه تنها امر جزئی، بلکه امر کلی، امر محتمل و امر ضروری را نیز بیان می‌کند<sup>۱۳</sup> اما به اندازه‌ی خود فلسفه جدی نیست و به نظر می‌رسد که این جایگاه میانی را در طول تاریخ فلسفه حفظ کرده است یا جایگاهی فرعی و کمکی: استعاره، اگر خوب آموزش داده شود، باید در خدمت حقیقت قرار گیرد، اما علم اصلی نباید صرفاً به این راضی شود و باید گفتمان حقیقت کامل را به استعاره ترجیح دهد» (Derrida, 1982: 238).

اینجاست که حقیقت مفهوم استعاره روشن می‌شود. استعاره در فلسفه مطرح شده است تا تقبیح شود. اما این تقبیح استعاره با تمجید از استعاره فلسفی و اسمی انجام می‌شود. ارسطو به هیچ وجه نمی‌تواند استعاره ناب را بپذیرد. برای مثال، ارسطو افلاطون را سرزنش می‌کند که با «استعاره‌های شعری<sup>۱۴</sup> راضی شده است و اینکه زبانی تهی<sup>۱۵</sup> را به کار می‌گیرد وقتی می‌گوید ایده‌ها پارادایم‌هایی هستند که چیزهای دیگر در آن‌ها مشارکت دارند» (Metaphysics, A9, 991a20, M5, 1079b25). زبان نباید با استعاره‌ها بازی کند بلکه باید در خدمت بیان حقیقت باشد. لذت بازی ادبی با استعاره‌ها ممنوع است. اگر لذتی در تقلید وجود دارد، این لذت در تقلید ادبی نیست، بلکه در تقلید ذات و حقیقت است: «به همین دلیل، لذت که دومین "علت" تقلید و استعاره بود، لذت دانستن است؛ یعنی یادگیری از طریق شباهت، برای بازشناسی امر یکسان. فیلسوف برای این کار از هر کس دیگری شایسته‌تر است. او انسان در حد اعلا می‌باشد» (Derrida, 1982: 238). اینجاست که شعرشناسی، هستی‌شناسی و اخلاق به هم گره می‌خورند. ارسطو در پوئتیک (شعرشناسی) می‌گوید: «این توصیف در واقعیت دیگری نیز یافت می‌شود: یادگرفتن یک چیز بزرگ‌ترین لذت‌هاست، نه فقط برای فیلسوف، بلکه برای همه انسان‌ها، هر چقدر که قابلیتشان برای آن اندک باشد، دلیل لذت بردن این است که فرد آنچه بازنمایی شده است را همزمان یاد می‌گیرد و درمی‌یابد<sup>۱۶</sup>» (Poetics, 1448b12—17). این فروکاستن لذت شعری به لذت فلسفی است. اگر لذت شعری در تقلید هر چیز در هر ویژگی آن باشد، در بینهایت سمت می‌تواند پیش رود. اما لذت فلسفی تقلیدی است که در یک سمت از پیش معین پیش رود.

همه چیز در اینجا به انگیزه اصلی فلسفه مربوط می‌شود: تقابل با سوفیسم. آنچه هویت فلسفه را تعیین می‌کند، سوفیست نبودن است، چه در افلاطون و چه در ارسطو. باقی مسائل بعد مطرح می‌شوند. همه چیز باید فلسفی باشد. چه طبیعت و چه انسان. فیلسوف، معیار تعیین انسان حقیقی نیز هست. انسان اگر هم فیلسوف نیست، باید تابع آنچه فیلسوف ترسیم می‌کند باشد تا انسان باشد. موضع ارسطو در متافیزیک در این مورد بسیار ساده، صریح، و قاطع است:

«اما ما می‌توانیم به‌طور سلیبی عدم امکان بودن و نبودن همزمان یک چیز را نشان دهیم؛ به شرط اینکه طرف ما چیزی بگوید، و اگر چیزی نگوید بی‌فایده است که با کسی که استدلالی (حرفی) در مورد چیزی ندارد استدلال (گفتگو) کنیم، تا جایی که از استدلال سر باز می‌زند، زیرا نشان دادیم که چنین انسانی به خودی خود چیزی بهتر از نبات<sup>۱۷</sup> نیست» (Metaphysics, 100a12-15).

چنین انسانی انسان نیست، به این دلیل ساده که از لوگوس برخوردار نیست و لوگوس گفتار یا به عبارت بهتر گفتگوی استدلالی است. چنین انسانی همچون یک نقاشی است که به قول افلاطون در فایدروس، «اگر سوالی از آن کنیم خاموش می‌ماند... و اگر اهانتی به او کنند از خود دفاع نمی‌تواند کرد» (افلاطون، ۱۳۵۸، ج ۳: ۱۲۶۹). موضع ارسطو در قبال هنر و ادبیات چندان از موضع افلاطون دور نیست، هر چند او این ضرورت را احساس می‌کند که فلسفه باید به آن‌ها بپردازد. ارسطو شاعر را از مدینه اخراج نمی‌کند بلکه به او اجازه می‌دهد که بماند و خادم فلسفه باشد. بنابراین، شاعر باید از دستور زبان تبعیت کند زیرا دستور زبان توسط خود زبان تعیین نمی‌شود، بلکه این منطق است که اصول دستور زبان را تعیین می‌کند. شاعر در تخطی از دستور زبان هویت می‌یابد. شاعری که از هنجار تخطی نکند شاعر نیست. درست است، اما تخطی باید محدود و تابع باشد. شاعری که مطلقاً شاعر باشد شاعر نیست. در استعاره معناها جایجا می‌شوند. واژه لاتین استعاره (متافورا) همین جایجایی را نشان می‌دهد. اما جایجایی باید محدود باشد، به این معنا که در اعراض صورت گیرد نه در ذات و اگر در ذات صورت می‌گیرد، باید دو بیان یا دو خصیصه از یک ذات باشد. دو ذات مختلف جایجاپذیر نیستند. این سلطه منطق بر شعر است. شاعر عناصر را جایجا می‌کند، اما این جایجایی بی‌قاعده نیست. شاعر باید در یافتن اتصال‌ها و شباهت‌های تازه خلاقیت به خرج دهد اما خلاقیت نامحدود خلاقیت نیست، زیرا شاعر پیش از شاعر بودن باید انسان باشد. ارسطو با دیدگاه‌های تبارشناسانه که در یونان باستان نیز طرفدارانی داشت موافق نیست. اصول اصلی گرامر خدشه‌ناپذیرند و در طی زمان تغییر نمی‌کنند. این اصول از همان جایی می‌آیند که لوگوس آمده است و همین را می‌توان به کل هنر و ادبیات بسط داد. رویکرد افراطی در این مورد را در کتاب چهارم جمهوری می‌بینیم که سقراط در زمینه موسیقی می‌گوید: «آهنگ‌های نو را نباید به جامعه راه داد... از نوآوری در موسیقی باید برحذر بود زیرا موسیقی نو همه چیز را به خطر می‌اندازد... در هر جامعه که تزلزلی در شیوه موسیقی راه باید مهم‌ترین قوانین اجتماعی و سیاسی آن متزلزل می‌گردد» و جواب می‌گیرد که «بنابراین پاسداران جامعه باید پاسداران موسیقی باشند» زیرا «آشفته‌گی در موسیقی به صورت بازی و تفریح نمایان می‌گردد و هیچ‌کس گمان نمی‌کند اثر بدی از آن ناشی شود. (اما) سپس پنهان و بی‌صدا در اخلاق و آداب رخنه می‌یابد، پس از آن تندتر و آشکارتر پیش می‌رود و در روابط افراد نمایان می‌گردد. از آن پس با کمال گستاخی به قوانین و حتی به قانون اساسی روی می‌آورد و زندگی فردی و اجتماعی را بکلی تباہ می‌کند» (افلاطون، ۱۳۵۸، ج ۲: ۹۳۹-۹۴۰)، پس خدشه‌ناپذیری منطق و گرامر در ارسطو نیز می‌تواند انگیزه‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی داشته باشد.

واسازی این نظریه استعاره، در دریدا، با نشان دادن استعاره بودن نظریه انجام می‌شود. فلسفه که تلاش می‌کند استعاره را منقاد خود سازد، خود استعاری است. کلمه نظریه و همه دیگر کلمات بنیادین فلسفه، استعاره هستند. کلمه «نظریه» از دیدن می‌آید و کلمه «مفهوم»<sup>۱۸</sup> در لاتین از «به درون پذیرفتن» می‌آید. همه‌جا انتقال و جابجایی رخ داده است. هیچ چیز خودش نیست، و به نظر می‌رسد که دامنه این جابجایی نامتناهی است. فلسفه می‌خواهد نیروی مخرب استعاره را فروکاهد اما خود فروکاست استعاره است، لحظه‌ای توقف در حرکت بی‌پایان استعاره.

استعاره‌های درست محصول و تابع فلسفه‌اند، اما خود فلسفه محصول استعاره‌های نادرست است. این حرکتی نیچه‌ای است که دریدا دنبال می‌کند: «راهکار نیچه (تعمیم استعاره بودن با تکثیر نامتناهی یک استعاره خاص) تنها به شرطی ممکن است که خطر پیوستگی مفهوم و استعاره، انسان و حیوان، و گزینه و دانش را بپذیریم... قطعاً باید مفصل‌بندی دیگری را جایگزین تقابل کلاسیک (حفظ شده و پاک شده) استعاره و مفهوم کنیم» (Derrida, 1982:268). و این منطقی دیگر و تفکری دیگر می‌طلبد که دیگر منطق اسم، منطلق این‌همانی، نیست. این مفصل‌بندی دیگر مفصل‌بندی کثرت است. هیچ چیز واحد نیست. دریدا می‌نویسد:

«...استعاره‌ها، این کلمه فقط باید به صورت جمع نوشته شود. اگر فقط یک استعاره ممکن وجود داشت، روایی در قلب فلسفه، اگر می‌شد بازی استعاره‌ها را به دایره یک خانواده یا گروهی از استعاره‌ها؛ یعنی به استعاره‌ای «محوری»، «بنیادی» و «اصلی»، فروکاست، دیگر استعاره حقیقی وجود نمی‌داشت، بلکه به واسطه آن یک استعاره، امر خاص و درست تضمین می‌شد. به این دلیل که امر استعاری از ابتدا جمع است، تن به نحو نمی‌دهد؛ و حتی در فلسفه، متنی را ممکن می‌سازد که در تاریخ معنای خود (یعنی مفهوم دلالت شده یا ابزار استعاری: تن)، در حضور مرئی یا نامرئی موضوع خود (معنا و حقیقت هستی) تمام نمی‌شود. به خاطر اینکه امر استعاری این نحو را به یک استعاره اصلی فرو نمی‌کاهد و برعکس تمایزاتش را درون نظام نحوی سازمان می‌دهد، با خود به بیراهه کشیده می‌شود و نمی‌تواند جز با محو کردن خود خودش باشد و تنها می‌تواند به طوری پایان خراب کردن خود را بسازد» (Derrida, 1982: 268).

این فرآیندی پایان تابع نظم محصول خود نیست. دریدا این فرآیندی پایان را پراکنش (انتشار) می‌خواند. فلسفه در مقابل پراکنش نامتناهی مقاومت می‌کند. معنا در ذات خود کثیر است و این کثرت مادیت معنا است. معنا انسانی نیست و انسان بر آن سلطه ندارد. معنا هستی‌شناختی است و هستی تن به سلطه انسانی نمی‌دهد. پراکنش خاستگاه غیرانسانی معنا است.



### استعاره و گفتمان فلسفی از منظر ریکور و نقد وی بر دریدا

پل ریکور نیز در کتاب *استعاره زنده* به این موضوع توجه کرده و همچنین به متن دریدا پاسخ داده است. او در مطالعه هشتم این کتاب با عنوان «استعاره و گفتمان فلسفی» هدف اصلی خود را حرکت از «رتوریک به معناشناسی و از مسئله معنا به مسئله ارجاع» معرفی می‌کند. همین هدف اولیه نشانه یک فاصله‌گیری از رویکرد دریدا است و به نظر می‌رسد که او دریدا را متهم می‌کند که فلسفه را به رتوریک فروکاسته و با نادیده گرفتن ارجاع، صرفاً به معنا پرداخته است. از نظر ریکور سنت فلسفی اهمیت دارد و تمایزاتی که در این سنت ایجاد شده را نباید نادیده گرفت. یکی از مهم‌ترین این تمایزها تمایز میان گفتمان نظری و گفتمان شعری یا پوئتیک است. درک چنین تمایزی یک پیش‌شرط برای این است که بتوانیم از ارتباط دو سوی تمایز سخن بگوییم. بدون تمایز ارتباطی ممکن نخواهد بود. او می‌نویسد:

«بدون اینکه تا سر حد ناهمگونی ریشه‌ای بازی‌های زبانی و بیگنشتاین پیش رویم (که مسائل مربوط به برهمکنش که بخش پایانی مطالعه حاضر بدان خواهد پرداخت را نادیده می‌گیرد) مهم است که انفصالی را بازشناسیم که خودآیینی گفتمان نظری را تضمین می‌کند. تنها بر مبنای این تفاوت میان گفتمان‌ها که محصول خود فعالیت فلسفی است، می‌توانیم تغییرات در برهمکنش یا به عبارت دقیق‌تر، تغییرات در حیات‌بخشی متقابل وجوه گفتمان را توضیح دهیم و این نیازمند وضوح بخشیدن به انتولوژی‌ای است که در پس پژوهش ما قرار دارد» (Ricoeur, 2004: 304).

بدین ترتیب ریکور شدیداً گره خوردن گفتمان نظری و گفتمان استعاری در دریدا را رد می‌کند و معتقد است این گره خوردن ما را به بدفهمی دچار می‌کند. او البته انکار نمی‌کند که «ممکن است فلسفه‌ای با کارکرد استعاری وجود داشته باشد، البته اگر بتوان نشان داد که این فلسفه صرفاً بازتولید عملکردهای معناشناختی گفتمان پوئتیک در سطح نظری است» (ibid). پس نظریه استعاره یک نظریه است و بنابراین به حق از خود استعاره و کارکرد استعاری متمایز است. حمله دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» حمله به تمام دست آوردهای سنت فلسفی پس از ارسطو است. ریکور تلاش می‌کند که نشان دهد تمایز استعاره زنده و استعاره مرده تمایزی در درون گفتمان استعاری است و مسئله استعاره مرده باعث نمی‌شود که اختلاطی میان گفتمان نظری و گفتمان استعاری ایجاد شود. او برای نشان دادن این امر به سراغ سنت طولانی گفتمان استعاری و تمایز آن با گفتمان نظری می‌رود و همچون دریدا به ارسطو به عنوان نقطه تعیین کننده این مبحث توجه می‌کند.

ریکور معتقد است که ریشه تمایز دو گفتمان مورد بحث را می‌توان در ارسطو جستجو کرد. بنابراین او نیز همچون دریدا به نسبت شعرشناسی و متافیزیک ارسطو می‌پردازد اما به قصد نشان دادن جدایی آن‌ها، نه همدستی آن‌ها.

نقطهٔ ابهام کلمهٔ «قیاس» هم محور تشکیل دهندهٔ استدلال (گفتمان نظری) است و هم شعر را ممکن می‌سازد (گفتمان شعری یا استعاری). قیاس، نقطه‌ای است که در آن دو معنا به هم پیوند می‌خورند. پس قیاس محل چندمعنایی است. اما آیا چند معنایی نظری (استدلالی) و چندمعنایی شعری تفاوت دارند؟ دریدا البته انکار نمی‌کند که تفاوتی میان این دو چندمعنایی وجود دارد. اما این تفاوت ذاتی و جوهری نیست. از نظر دریدا چندمعنایی نظری چیزی نیست جز فروکاست چندمعنایی شعری که کنترل‌ناپذیر است. در واقع چندمعنایی شعری شرط امکان‌پذیری چندمعنایی نظری است و کارکرد استعاری است که استدلال را امکان‌پذیر می‌سازد. ریکور اما تلاش می‌کند، نشان دهد تفاوت این دو چندمعنایی تفاوتی ماهوی و ساختاری است. در اینجا پرسشی که قرار است یک گفتمان به آن پاسخ دهد مرزهای آن گفتمان را مشخص می‌کند نه مفاهیمی که در گفتمان مطرح می‌شوند و پرسش اصلی گفتمان نظری نزد ارسطو در کتاب *متافیزیک* خلاصه شده است در اینکه: هستی چیست؟ از نظر ریکور «این پرسش کاملاً بیرون از محدودهٔ تمام بازی‌های زبانی قرار دارد» (ibid). و این پرسش به هر امکانی برای چندمعنایی نظم می‌بخشد:

«وقتی فیلسوف با این پارادوکس مواجه می‌شود که «هستی به طرق مختلف گفته شده» و وقتی که برای نجات معناهاى مختلف هستی از پراکندگی، بین آنها یک رابطهٔ ارجاعی با یک اصطلاح نخستین {جوهر} برقرار می‌کند، که نه تک‌معنایی یک نوع را دارد و نه صرفاً چندمعنایی صرفاً تصادفی یک کلمه را دارد، چندمعنایی‌ای که به گفتمان فلسفی وارد می‌شود از نظمی برخوردار می‌شود متفاوت با کثرت معنایی‌ای که در بیان استعاری وجود دارد» (ibid, p: 307).

مسئله در اینجا نظم است. چندمعنایی منظم چندمعنایی نظری یا فلسفی است. چندمعنایی نامنظم چندمعنایی استعاری است. بیان ریکور با آنچه دریدا به سنت متافیزیکی نسبت می‌دهد تفاوت چندانی ندارد. اما از نظر ریکور مسئله در نه فروکاست، بلکه رابطه و نسبت است. باید تمایزی منظم وجود داشته باشد تا رابطه ممکن شود. اما از نظر دریدا رابطهٔ منظم رابطه نیست زیرا از پیش تحت سلطهٔ وجوه از پیش موجود خود قرار گرفته است. به هر حال، برای ریکور «آنچه اهمیت دارد این است که رابطه‌ای میان معانی مختلف هستی بازشناخته شود، رابطه‌ای که از تقسیم جنس به انواع مشتق نشده باشد، بلکه یک نظم را شکل دهد». بدون این نظم، چندمعنایی به ورطهٔ جنون یا شعر، فرومی‌افتد. اگر شعر موتور محرک زبان است، منطق و تعقل یا به‌طور خلاصه گفتمان نظری پوشش محافظ این موتور است:

«این فرایند منظم {ترتیب‌مند} هیچ چیز مشترکی با استعاره و حتی با استعارهٔ قیاسی ندارد. چندمعنایی منظم هستی و چندمعنایی پوئتیک به‌طور ریشه‌ای در سطوح متمایزی پیش می‌روند. گفتمان فلسفی خود را همچون یک نگهبان سخت‌گیر معرفی می‌کند که از بسط نظام‌مند معنا مراقبت می‌کند، در مقابل بسط آزاد معنا در گفتمان پوئتیک» (ibid, p: 308).

پس ریکور، برخلاف دریدا، به ارسطو حق می‌دهد که به افلاطون به خاطر به کار بردن استعاره‌های شاعرانه و کلمات توخالی هنگام بسط نظریه ایده‌ها حمله می‌کند. در واقع در افلاطون هنوز تمایز گفت‌مان‌ها شکل خود را پیدا نکرده بود و نقد ارسطو به افلاطون یک نقطه محوری در این جدایی است:

«فقدان یک نقطه مشترک تماس میان چندمعنایی منظم هستی و استعاره پوئیک به طور غیرمستقیم با اتهامی که ارسطو به افلاطون می‌زند مورد تأکید قرار می‌گیرد. چندمعنایی منظم جانسین بهره‌مندی افلاطونی، که صرفاً استعاری است، می‌شود» (ibid).

بدین ترتیب، ریکور صراحتاً نتیجه می‌گیرد: «... بنابراین فلسفه نه باید از استعاره‌ها استفاده کند و نه به طور پوئیک {شاعرانه} سخن بگوید، حتی وقتی با معانی چندگانه هستی سروکار دارد» (ibid). دریدا البته نظر دیگری دارد. او معتقد است که این جدایی فقط ظاهر امر است. فلسفه به ظاهر طوری می‌نماید که گویی از ابزار دیگری جز قیاس استعاری استفاده می‌کند، وقتی به استدلال‌های منطقی متوسل می‌شود. به همین دلیل، ریکور صفحات زیادی را صرف این می‌کند که نشان دهد این جدایی گفت‌مان‌ها واقعی است.

بنابراین، مسئله استعاره و فلسفه برای ریکور به مسئله اصلی فلسفه تبدیل می‌شود؛ مسئله نسبت میان معرفت و جهان خارج. این مسئله با جدایی ذهن و عین در دکارت و نقد عقل متافیزیکی توسط کانت به یک معضل تبدیل شد. بعد از کانت تلاش‌هایی برای نجات فلسفه متافیزیکی انجام شد که شاید مهم‌ترین این تلاش را می‌توان در ایده آلیسم آلمانی و به‌ویژه هگل جستجو کرد؛ جایی که منطق و هستی‌شناسی به هم گره می‌خورند.

بزرگترین دشمن این نظریه قیاس غیرشعری، «آنتروپومورفیسم» است که به معنای هر رویکرد انسان‌انگار در هستی‌شناسی است. در واقع، آنتروپومورفیسم عدم امکان هستی‌شناسی است، زیرا نشان می‌دهد که شناخت توان گسترش یافتن به فراسوی مفاهیم انسانی را ندارد. در این دیدگاه وحدت انسانی است و در بیرون فقط کثرت وجود دارد. در جهان خارج هیچ اتصالی که ضروری باشد وجود ندارد. این سنت تجربه‌گرایانه فلسفه غربی است که بیش از هر جایی در انکار علیت توسط هیوم جلوه‌گر می‌شود. مشخص است که این بحث هستی‌شناختی ارتباطی مستقیم با الهیات دارد، زیرا هیچ متألّهی، خدایی را که تصویر انسان باشد نخواهد پذیرفت.

انتو-تئولوژی (هستی-خداشناسی) نشان می‌دهد که چطور سنت معرفت‌شناختی کانتی برای الهیات خطرناک است. اگر هستی‌شناسی ناممکن شود، الهیات هم ناممکن خواهد شد. اما اگر هستی‌شناسی‌ای وجود داشته باشد، راه برای امکان الهیات نیز هموار خواهد شد. در این صورت، درک ارتباط میان دو تجربه می‌تواند حاکی از وجود ارتباط میان دو موجود واقعی باشد. بدین صورت، تمایزی میان دو قیاس ایجاد خواهد شد؛ قیاس استعاری که معرفت‌شناختی و ادراکی است، و قیاس منطقی که هستی‌شناختی و واقعی است. بنابراین، پروژه اصلی ریکور در بحث استعاره اثبات امکان قیاس هستی‌شناختی است. ریکور پیوند هایدگری هستی‌شناسی و الهیات را در معنایی ایجابی می‌پذیرد، به این صورت که بدون توجه به

«ویران‌سازی»<sup>۱۹</sup> هایدگری، الهیات را حرکتی فلسفی به حساب می‌آورد. دریدا به «ویران‌سازی» هایدگری توجه می‌کند و در فلسفه خود آن را به مفهوم «واسازی»<sup>۲۰</sup> تبدیل می‌کند. «واسازی» هم ایجابی و هم سلبی است، و در واقع جمع میان ایجابیت و سلبيت است. اصطلاح «واسازی» نخستین بار در آثار دریدا در کتاب *در بارهٔ گراماتولوژی* ظاهر می‌شود، دقیقاً در بخشی از کتاب که دریدا دربارهٔ مواجههٔ هایدگر با تاریخ هستی بحث می‌کند (Derrida, 1997: 19). او سپس در «نامه به دوست ژاپنی» صراحتاً بیان می‌کند که اصطلاح «واسازی» را به عنوان ترجمهٔ خود از «ویران‌سازی»<sup>۲۱</sup> هایدگری برگزیده است. او در این نامه که در پاسخ به پرسش پروفیسور ایزوتسو دربارهٔ ترجمهٔ *deconstruction* به ژاپنی نوشته شده می‌نویسد:

«وقتی در ابتدا این کلمه "واسازی" را برگزیدم (فکر می‌کنم نخست در *در بارهٔ گراماتولوژی* بود) فکر نمی‌کردم نقشی چنین محوری در گفتمانی که در آن زمان به آن علاقه‌مند بودم ایفا کند. قصد من، در میان دیگر چیزها، این بود که کلمهٔ هایدگری *Destruction* یا *Abbau* را با مقاصد خودم منطبق کنم. . . اما کلمهٔ *destruction* در زبان فرانسه بر نابود کردن و فروکاست منفی دلالت دارد که بیشتر به «تخریب»<sup>۲۲</sup> نیچه‌ای نزدیک است تا تفسیر هایدگری یا آن نوع خوانشی که من پیشنهاد دادم» (Derrida, 1985: 1).

واسازی دریدایی در واقع به تعدیل و تدقیق هایدگری حملهٔ نیچه به متافیزیک نزدیک است؛ حمله‌ای که دیگر صرفاً تخریب نمی‌کند، بلکه ایجابی نیز هست. بنابراین، در بافت انتو-تئولوژی، رویکرد دریدا، پیرو هایدگر، مواجهه‌ای نقادانه و البته ایجابی به هستی‌شناسی است. از نظر دریدا فلسفه واسازانه است به این معنا که زمینهٔ الهیاتی را دست‌نخورده باقی نمی‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. این به مسئلهٔ معناهای کثیر واژهٔ هستی در ارسطو نیز مربوط است چندمعنایی معرفت‌شناختی است، اما در حوزهٔ هستی‌شناختی باید وحدت میان معانی هستی وجود داشته باشد. این نقطهٔ مقابل نظر دریدا است که چندمعنایی‌ای کنترل‌ناپذیر را به امر هستی‌شناختی نسبت می‌داد. بنابراین، باید ارتباطی غیر-استعاری و واقعی میان معانی هستی وجود داشته باشد، حتی اگر هنوز کشف نشده باشد. ریکور عدم امکان هستی‌شناسی در هرمنوتیک‌های به قول وی تردیدی را نشانی می‌داند از اینکه باید برای ایجاد امکان پذیری آن تلاش کرد. مسئلهٔ هستی‌شناسی مسئلهٔ مربوط به «باید» است، نه «هست».

در اینجا گذاری از تک معنایی به چندمعنایی شعری و سپس به چندمعنایی فلسفی وجود دارد. دریدا فقط دو مرحلهٔ نخست را می‌پیماید و ریکور ادعا می‌کند که در اشاره به چندمعنایی فلسفی گامی بیش از دریدا برداشته است.

گام بعدی این است که نشان داده شود قیاس استعاری از قیاس هستی‌شناختی مشتق شده است. این که ما می‌توانیم چیزها را به هم تشبیه کنیم به این دلیل است که رابطه‌ای واقعی میان چیزها وجود دارد یا در چارچوب الهیات، این که ما خدا را به ویژگی‌هایی انسانی می‌شناسیم به این دلیل است که او ما را

به صورت خود آفریده است نه اینکه ما او را به صورت خودمان درک می‌کنیم. مشاهده می‌شود که امکان هستی‌شناسی چطور برای الهیات حیاتی است. مفهومی که از افلاطون به الهیات کلاسیک وارد شده و به کار گرفته شده مفهوم بهره‌مندی است. ارسطو واسطه انتقال این مفهوم به الهیات کلاسیک و تبدیل مفهومی شاعرانه به مفهومی منطقی است. در واقع، واژگونی افلاطون از سوی ارسطو درونی‌سازی و منطقی‌سازی مفهوم شاعرانه بهره‌مندی است. به این صورت، الهیات کلاسیک در سنت توماس و دانز اسکوتس که با رویکردی ارسطویی بر منطق و اثبات تأکید می‌کند، شاعرانگی افلاطونی را همواره به دنبال خود می‌کشد و به تجربه‌گرایی رنسانس تحویل می‌دهد. ریکور در این مورد می‌نویسد:

«منبع اصلی همه مشکلات این نیاز برای بنیان نهادن یک اسناد قیاسی بر مبنای یک هستی‌شناسی بهره‌مندی است. در واقع قیاس در سطح نام‌ها و محمول‌ها عمل می‌کند و به یک نظم مفهومی تعلق دارد، اما شرط امکان قیاس در جای دیگری نهفته است، در خود بیان هستی. بهره‌مندی یک نام عام است که به این مجموعه راه‌حل‌های مطرح شده برای این مسئله داده شده است. بهره‌مندی، یعنی از آنچه دیگری دارد کمی داشتن یا کمی آنچه که دیگری به طور کامل هست بودن. در نتیجه، تلاش برای کسب مفهومی بسنده از بهره‌مندی پشتوانه‌ی تلاش برای مفهومی بسنده از قیاس است. اما آیا این بهره‌مندی شهادی بر این نیست که متافیزیک از طریق توسل اسفناک به استعاره، آنگونه که ارسطو در مقابل افلاطون‌گرایی اظهار می‌کند، به شعر متوسل نشده است؟» (ibid: 323-324).

مسئله اصلی بهره‌مندی این است که هستی چگونه خود را به ما منتقل می‌کند یا با ما ارتباط برقرار می‌کند. ریکور این ارتباط را «بیان هستی» می‌خواند. در این معنا، این مفهوم باید برای پروژه هستی‌شناسی اساسی باشد. پس شاید مفهوم بهره‌مندی در افلاطون نیز استعاره‌ای تهی نباشد. ریکور خوانش توماس را به عنوان پیوندی میان قیاس افلاطونی و ارسطویی معرفی می‌کند، آنجا که توماس می‌گوید: «خداوند و مخلوقات شباهت ندارند به خاطر این که چیز مشترکی بینشان وجود دارد، بلکه شباهتشان به خاطر تقلید است. و به همین دلیل است که همان طور که دیونیزیوس<sup>۲۳</sup> می‌گوید مخلوق به خدا شبیه است اما خدا به مخلوق شبیه نیست» (ibid: 324). این رابطه یک طرفه در واقع نفی هر گونه رابطه تصویری و شعری است، زیرا روابط تصویری دوطرفه و آینه‌ای هستند. رابطه علی اما یک طرفه است.

مفهومی مشابه مفهوم تشکیک وجود در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود تا پیوستگی بدون وحدت وجود توجیه شود. در تشکیک رابطه پایین با بالا با رابطه بالا با پایین متفاوت است. این همان ارتباط و همبستگی‌ای است که جایی بین تک معنایی محض و چندمعنایی محض دارد. در اینجا چندمعنایی به فعلیت گره می‌خورد. کثرت و تفاوت واقعی است:

«اگر علیت قرار بود که تکین و تقسیم نشده باشد، آنگاه فقط امر یکسان را تولید می‌کرد؛ اگر کاملاً چندمعنایی بود آنگاه معلول ارتباطی با علت خود نداشت. ناهمگون‌ترین علت باید یک

علت قیاس‌پذیر (شبییه) باقی بماند. این ساختار واقعیت است که جلوگیری می‌کند از اینکه زبان در آخرین تحلیل به‌طور کامل متلاشی و مشوش شود. این شباهت علت از پراکندگی طبقات منطقی جلوگیری می‌کند، پراکندگی‌ای که در نهایت ما را به سکوت وامی‌دارد. در این بازی متقابل گفتن و هستی، آنجا که گفتن در اثر ناهمگونی هستی و هستنده‌ها در آستانه به سکوت فرورفتن قرار می‌گیرد، خود هستی با ایجاد پیوستگی‌ای که بسط قیاسی معناهای آن به گفتن را فراهم می‌سازد، دوباره گفتن را احیاء می‌کند، اما در عین حال قیاس و بهره‌مندی در رابطه‌ای آینه‌ای قرار می‌گیرند و وحدت مفهومی و وحدت واقعیت دقیقاً بر هم منطبق می‌شوند» (ibid: 327).

اگر علت قیاسی نباشد نظم طبقات منطقی به هم می‌ریزد و زبان کارایی خود را از دست می‌دهد. پس این علت شرط امکان منطق و زبان است؛ یک شرط هستی‌شناختی که حاکی از یک منطق و زبان هستی‌شناختی است. باز هم رویکرد ریکور، به واسطه خوانشی از سن توماس، به هگل و منطق وی نزدیک می‌شود.

می‌بینیم که آنچه ریکور بر آن تأکید می‌کند توجه توأمان به تمایز و ارتباط، و آنچه بر حذر می‌دارد خلط کردن ساحت‌های متمایز است. در مورد خداوند هم می‌توان به‌طور استعاری و هم به‌طور استعلایی سخن گفت. الهیات جایی است که در آن قیاس و استعاره از هم جدا می‌شوند و به هم پیوند می‌خورند. جایی که امر کلی و امر جزئی در چنین رابطه‌ای با هم قرار می‌گیرند. قیاس به امر کلی نسبت داده می‌شود و استعاره به امر جزئی. فلسفه با کلیات سروکار دارد و شعر با جزئیات. شعر البته به اندازه تاریخ جزئی نیست. الهیات از نظر ارسطو با کلی‌ترین وجه وجود سروکار دارد. اما البته به جزئی‌ترین وجه وجود نیز مربوط است.

### نتیجه‌گیری

دریدا و ریکور هر دو طوری به مسئله استعاره پرداخته‌اند که مجبور شده‌اند به خوانش کلیت فلسفه غربی بپردازند. از نظر دریدا نظریه استعاره با نظام تمایزات یا با اصل اساسی متافیزیک غربی هماهنگ است. دریدا این اصل اساسی را تک‌معنایی و اسم‌خاص معرفی می‌کند. متافیزیک غربی متافیزیک اسم‌خاص است. هماهنگی استعاره با این متافیزیک وقتی مشخص می‌شود که ببینیم از ارسطو به بعد در فلسفه تلاش شده تا در تعریف استعاره این وابستگی و محدودیت به اسم‌خاص لحاظ شود، پس دریدا با نشان دادن اینکه استعاره به زنجیره نام‌متحرک بزرگ هستی‌شناسی ارسطویی، نظریه قیاس هستی در آن منطق و معرفت‌شناسی آن، و مشخصاً به پوئیتیک و رتوریک آن متعلق است این هماهنگی را نشان می‌دهد. ریکور اما نقد نیچه‌ای و هایدگری به متافیزیک غربی را پیش‌فرض نمی‌گیرد و وابستگی به سنت متافیزیکی به‌خودی‌خود مشکلی ایجاد نمی‌کند زیرا از نظر وی سنت متافیزیک تاریخ یک مسئله است نه یک پاسخ. فلسفه با تقابل‌هایی که ایجاد کرده پیش رفته است و هر کدام از این تقابل‌ها عرصه

تازه‌ای را به روی تفکر گشوده است. اما دریدا ادعا می‌کند که فلسفه غربی گرایش به یکسان‌سازی و یکپارچه کردن دارد و تقابل‌های متافیزیکی نه تقابل بلکه وحدت هستند زیرا در آن‌ها یک طرف تقابل به نفع طرف دیگر سرکوب می‌شود. دریدا بر خلاف ریکور نظریه قیاس هستی را در منطق، معرفت‌شناسی، پوئتیک و رتوریک جدا و متمایز نمی‌داند. در خوانش ارسطو، ریکور به مدعا و استدلال‌ات ارسطو توجه می‌کند و دریدا به جزئیات پنهان و ناگفته متن ارسطو، دریدا به کاری که ارسطو انجام می‌دهد توجه می‌کند نه آنچه که او می‌گوید. طبق خوانش ریکور، ارسطو چندمعنایی هستی را حول جوهر وحدت می‌دهد. هستی اشتراک لفظی نیست بلکه اشتراک معنوی است. در این معناست که قیاس هستی یک قیاس شاعرانه نیست؛ اما از نظر دریدا کارکردی پوئتیک در هر حرکت فکری وجود دارد و چندمعنایی مقدم بر وحدت است.

در نهایت، از نظر نگارنده دیدگاه دریدا و ریکور، با وجود تفاوت‌های ریشه‌ای، در یک راستا قرار دارند. ریکور متفکرانی همچون دریدا را جزئی از هرمنوتیک تردید می‌شناسد و تفکر آن‌ها را منفی می‌داند. خود ریکور تلاش می‌کند با نگاهی ایجابی‌تر به تاریخ و سنت فلسفه غربی بنگرد و با غلبان‌های احساسی نیچه، مارکس، و بعضاً هایدگر همراهی صرف نکند. از نظر ریکور نقدی که همه‌چیز را با یک چوب بزند فلسفی نیست. اما ریکور هم مانند دریدا متفکری است که به تمایز و تفاوت تأکید دارد و آن را اصیل می‌شمرد. هر دو متفکر، پیرو هایدگر، فلسفه را پرداختن به مسئله و خلق مسئله تازه می‌دانند، نه کشف پاسخ. تفاوت در نگرش آن‌ها به سنت فلسفه است. دریدا سنت فلسفی را بازخوانی می‌کند و خوانشی متفاوت از خوانش رسمی به دست می‌دهد. برای ریکور خوانش رسمی اهمیتی ندارد و سنت فلسفی انباره‌ای غنی برای تفسیر و خوانش است. از نظر ریکور حرکتی که او هرمنوتیک تردید می‌نامد حرکتی تازه نیست و در اینکه گمان می‌کند می‌تواند در مورد کلیت یک سنت فلسفی حکم کند در اشتباه است.

#### پی‌نوشت‌ها

1. Metaphora
2. onomatos

۳. نقل دریدا از اصطلاحات یونانی در اینجا اهمیت خاصی دارد. *epi-phora* و *meta-phora* ریشه مشترکی دارند. ریشه آن‌ها کلمه یونانی *pherein*، به معنای حمل کردن و منتقل کردن است.

4. Allotriou
5. apo tou genous epi eidos
6. apo tou eidous epi eidos
7. kata to analogon
8. epiphora onomatos
9. symphyton
10. phōne
11. he phone pantōn mimētikotaton tōn moriōn
12. philosophoteron kai spoudaioteron

13. Rhetoric III, ii, 1412a9—12.
14. metaphoras legein poietikas
15. kenologein
16. syllogizesthai
17. vegetable
18. concept
19. destruktion
20. deconstruction
21. Destruktion or Abbau
22. demolition
23. Dionysius

– فهرست منابع

افلاطون. (۱۳۵۸). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

Derrida, J. (1982). “Wight Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy” in *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, Chicago: The University of Chicago.

Derrida, J. (1985). “Letter to a Japanese Friend. (Prof. Izutsu).” *In: Derrida and Differance*, ed. Wood & Bernasconi, Warwick: Parousia Press. pp. 1-5.

Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*, translated by G. C. Spivak, Baltimore/United States: John Hopkins University Press.

Ricouer, P. (2004). “Metaphor and Philosophical Discourse” in *the Rule of Metaphor*, Translated by Robert Czerny, Taylor & Francis e-Library. pp 303-372.

Aristotle, *Metaphysics*. (1924). Translated by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.