



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ Issue. 25/ winter 2019

Concept and Metaphor in Derrida

Mehdi Parsakhanqah

*Assistant Professor, Allameh Tabataba'i University
E- mail: mehdi.parsa.kh@gmail.com*

Abstract

In this paper I provide a reading of Derrida's seminal text, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy". In this text, Derrida deals with the encounter between philosophy and metaphor as an external element to philosophy. The conclusion is that Philosophy tends to internalize any external element. Philosophy considers metaphor as something ought to be subjected. Therefore, when one searches for the metaphor in philosophy, what he or she finds not the metaphor itself, but the concept of metaphor? Metaphor in the text of philosophy is the philosophical metaphor. Derrida at the end discusses the metaphor of metaphor, the tireless metaphorical movement, and unlimited metaphor as the truth of metaphor. Philosopher during its history always considers metaphors as something to be subjugated and controlled. So, metaphor in the text of philosophy is the concept of metaphor, not metaphor in itself, which according to Derrida, pure dissemination. In this sense, the origin of concepts is not conceptual.

Key words: Metaphor, Derrida, Dissemination, Aristotle, Proper Name

1. Introduction

In this paper we provide a reading of Derrida's seminal text, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" which deals with the encounter between philosophy and metaphoricity as its main outsider. Through an analysis of Derrida's text and some reference to his sources, we would conclude that Philosophy tends to internalize any external element, including metaphoricity. Philosophy considers metaphor as something to be subjugated. Therefore, when one searches for the metaphor in philosophy, what he or she finds is not the metaphor itself, but the concept of metaphor.

Concept of metaphor

Metaphor in the text of philosophy is the philosophical metaphor, and not the literary one. Derrida at the end discusses the metaphor of metaphor, the tireless metaphorical movement, and unlimited metaphor as the truth of the concept of metaphor. During its history, philosophy always considers metaphors as something to be subjugated and controlled. Hence, metaphor in the text of philosophy is the concept of metaphor, not metaphor in itself, which is, according to Derrida, pure dissemination. A metaphor in itself is a material movement, the material production of concepts. In this sense, the origin of concepts is not conceptual, but rather a literary movement. Concepts as the elements of philosophy are just the result of something concrete and indeterminate, namely the metaphorical dissemination. It seems Derrida stands here against philosophy, but the case is that he redefines it, by taking metaphoricity as its central motor. Philosophy appears as the surface of a profound material movement of thought, which can be found in pure literature, in the work of mad literary figures such as Artaud or Mallarme. Even in the realm of mainstream philosophy, this literary movement (this madness) is tractable everywhere, from Plato to Nietzsche. Madness is the motor of reason. Therefore, what Derrida does is applying a therapy on philosophy from within through revealing a tendency in philosophy to objectify and conceptualize what is its subject matter. The will in philosophy to conceptualize meets its limit in the case of metaphor as its subject matter, because in this case philosophy conceptualizes something which inherently evades conceptualization and objectification. It indicates a will which is never fully successful and this is why everywhere in the history of philosophy we can find a literary attitude instead of a full philosophical conceptuality. Each philosophical concept is the result of the will to conceptualization applying on a non-conceptualizable entity, or better, movement. Hence, what we find in the text of philosophy is the concept of metaphor, not the metaphor in itself and its pure form, but the concept of metaphor reveals the metaphoricity of concepts. Philosophy wants to overcome metaphor, but at the end of the day, it is the latter that invades the purity of the former. Therefore, instead of the concept of metaphor, Derrida introduces the metaphor of metaphor, which is

not any more a concept, but rather a movement. The relation between concept and metaphor is like that of signified and signifier in Derrida's early work. What is called signification is not any more under the governance of signified, as is in the classical structuralism, but rather it turns to be a movement from signifier to signifier, having the transcendental signified as eliminated. Transcendental signified is the concept as a halt in the movement of signification. What is the case here is not that the concept does not exist, but rather is the genetic movement of concept, how it comes into existence. Derrida performs a genealogy of concept, seeking its formation in the course of history, or rather in the course of the history of philosophy. Here, we can find a very good example of what is called deconstruction, useful to understand what Derrida does on other problematics, such as writing, being a book, nature and culture, etc.

2. Aristotle on Metaphor

Derrida demonstrates the will to conceptualization in philosophy through some references to Aristotle, specifically when he tends to reduce any polysemy into univocity. This tendency is called *logos*. This is the reign of proper name over philosophy and human thinking (and human as thinking animal) in general. Only things that have proper name exist. Without a proper name nothing is a thing, so it is nothing. This is the renouncement of plurality in general. Instead, Derrida brings forward the idea of a pure multiplicity in the idea of dissemination. It is the multiplicity of sense in a metaphorical movement. Everything is a metaphor as long as it is not reduced to a unity, to one entity with a proper name. Everything is a metaphor before gaining a name. Neither human beings nor their language begins with the unity of proper names. In the beginning is not *logos* but rather the multiplicity of metaphors, or dissemination. The latter is the original move, the original sin. Having several meanings is just having no meaning. And having infinitely many meanings is the original sin! But history changed this story by saying that everyone and everything has just one thing to say, namely *logos*. The unity of *logos* used to stand against the plurality of dissemination. This is the birth of logic and its governance over thinking. Before the governance of logic thinking was vivid, with the multiplication of metaphors as its motor.

3. Conclusion

The whole story is about the source of organizations. In a Platonic and Aristotelian view, organizations are pre-established patterns governing the creation of being. Derrida changes the story by claiming that organizations are just the results of the original movement of dissemination which is without any pre-existing organization. Grammar for example is the law of making correct phrases, but the result of an accidental formation of phrases. Grammar would be different if the historical speakers of a language could put the words

together in a different way, and they really could, and it is also the case about the formation of a word through putting voices together. Therefore, metaphoricity is the original accident, the original accidental movement that produces concepts and organizations. Human being is an animal who learned to think in the course of history.

References

- Aristotle (1924) *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2014) *Poetics*, Translated by Malcolm Heath, Penguin Classics, New Edition.
- Derrida, J. (1982) "Wight Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" in *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, The University of Chicago.
- Heidegger, M. (1957) *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske 1957.
- Louis, Pierre (1945) *Les Métaphores de Platon*, Paris, 'Les Belles Lettres.



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ / Issue 25/ winter 2019

پژوهش‌های فلسفی
فصلنامه علمی-پژوهشی
سال ۱۳ / شماره ۲۵ / زمستان ۱۳۹۷

مفهوم و استعاره نزد دریدا
خوانشی از «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه»*

مهدی پارسا خانقاه**

استادیار، دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

در این مقاله تفسیر و خوانشی از متن مهم دریدا درباره استعاره با عنوان «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه» ارائه شده است. دریدا در این متن به نحوه برخورد فلسفه با استعاره به منزله امری بیرونی نسبت به خود پرداخته است و چنین نتیجه می‌گیرد که فلسفه گرایش به درونی‌سازی هر امر بیرونی دارد. فلسفه با امر استعاری به عنوان چیزی برخورد کرده که باید بر آن تسلط پیدا کند. بنابراین ما در فلسفه استعاره به حای خود استعاره با مفهوم استعاره مواجه هستیم. استعاره در متن فلسفه، استعاره فلسفی است. در نهایت دریدا از استعاره استعاره، حرکت بی‌پایان استعاره، و استعاره نامحدود به عنوان حقیقت استعاره سخن می‌گوید.

واژگان کلیدی: استعاره، دریدا، چندمعنایی، ارسطو، اسم خاص

تایید نهایی: ۱۳۹۷ / ۸ / ۱۵

* تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۵/۲۵

** E- mail: mehdi.parsa.kh@gmail.com

۱. مفهوم استعاره

دریدا در مقاله مستقل در کتاب *حواشی فلسفه* با عنوان «اسطوره‌شناسی سفید: استعاره در متن فلسفه»، به جایگاه ریشه‌ای استعاره در متون فلسفی می‌پردازد و بنابراین نسبتی اساسی را میان مفهوم به عنوان ابزار فلسفه و استعاره برقرار می‌سازد که ابزار ادبیات تلقی می‌شود.

فلسفه با امر استعاری به عنوان چیزی برخوردار کرده که باید بر آن تسلط پیدا کند. در نتیجه وقتی در خود فلسفه استعاره را جستجو می‌کنیم، نه با خود استعاره بلکه با مفهوم استعاره مواجه می‌شویم. استعاره در متن فلسفه، استعاره فلسفی است. از نظر دریدا استعاره، در تمام خصایص ذاتی‌اش، یک واژه فلسفی کلاسیک و یک مفهوم متافیزیکی باقی می‌ماند. بنابراین استعاره در حوزه‌ای فلسفی محبوس می‌شود و موضوع تسلط یک «علم»، استعاره‌شناسی، قرار می‌گیرد. وقتی فیلسوفی می‌پرسد: «استعاره چیست؟»، او استعاره را به مفهوم استعاره فروکاسته است و از پیش امر فلسفی را بر امر ادبی مسلط ساخته است. این هسته اصلی نظر دریدا درباره استعاره است.

دریدا به سراغ پژوهشگرانی می‌رود که تلاش کرده‌اند بینند فیلسوفان چگونه در متون خود استعاره را به کار می‌گیرند. از جمله آنان پیر لویی (Pierre Louis) است. او در *استعاره‌های افلاطون (Plato's Metaphors)* هنگام بررسی استعاره‌های مورد استفاده افلاطون می‌گوید: «همه می‌دانیم که آنچه اهمیت دارد محتوای دلالت‌شده، معنا، قصد حقیقت و غیره است. این ضرورت که باید تفکر افلاطونی، نظام آن و مفصل‌بندی درونی آن را در نظر گرفت را به سختی می‌توان مورد انتقاد و حمله قرار داد، اگر قصد ما بازسازی نظام استعاره‌های افلاطونی باشد. اما به سرعت می‌توان دید که این مفصل‌بندی درونی به خود استعاره‌ها تعلق ندارد، بلکه مفصل‌بندی درونی ایده‌های «فلسفی» هستند، و استعاره‌ها صرفاً نقش تعلیمی زینتی را ایفا می‌کنند» (Derrida, 1982: 221). در اینجا بر نقش ثانوی استعاره‌ها برای فلسفه افلاطونی تأکید می‌شود. در مقابل لویی می‌نویسد: «تصاویر افلاطونی صرفاً خود را در کیفیاتی که نبوغ افلاطون را نشان دهند معرفی نمی‌کنند. هر کسی که نگاهی حتی اجمالی به آنها بیندازد می‌فهمد که آنها صرفاً تزئین نیستند بلکه آمده‌اند که ایده‌ها را بهتر بیان کنند و کمک کنند که نویسنده دچار اطناب نشود» (Louis, 1945: 13-14). بعد از نشان دادن ثانوی بودن استعاره‌ها باید نشان داد که فیلسوفی به بزرگی افلاطون آنها را بیهوده به کار نمی‌گیرد. آنها ضروری هستند. پس آنها در حین ثانوی بودنشان ضروری هستند. این در واقع تجسم شعاری از فنون است که غلبه نگرش فلسفی در آن مشهود است: «هر تزئینی که فقط یک تزئین باشد زیادی است». دریدا نتیجه را این چنین خلاصه می‌کند: «هیچ چیز زیادی‌ای در این تزئین باارزش یعنی استعاره وجود ندارد» (Derrida, 1982: 222). استعاره به دلیل اتصالش به ایده اضافی نیست و چون هویت خود را از ایده می‌گیرد اضافی (ضمیمه) است. این سلسله مراتب ذاتی فلسفه است و فلسفه برای ایجاد آن نیازمند به امری غیرفلسفی است که بر آن سیطره داشته باشد. این امر غیر فلسفی هم می‌تواند سوفسطایی‌گری و هم می‌تواند شعری و استعاری باشد. بنابراین تفکر فیلسوف بر تخیل وی ارجحیت دارد و تخیل باید تابع تفکر باشد. تخیل ضروری است؛ زیرا باید چیزی وجود داشته باشد که تابع تفکر باشد. تفکر با ایده‌ها و مفاهیم و تخیل با استعاره‌ها کار می‌کند. پس اگر

محققی بخواهد استعاره‌های افلاطون را دسته‌بندی کند باید آنها را بر اساس ایده‌های اصلی فلسفه افلاطونی دسته‌بندی کند، زیرا آنچه تابع است نمی‌تواند تعیین‌کننده معیار دسته‌بندی مافوق خود باشد. بررسی و طبقه‌بندی استعاره‌های موجود در متن یک فیلسوف باید با توجه به فلسفه آن فیلسوف انجام شود، زیرا در متون فلسفی تزئینی که صرفاً تزئین باشد زیادی است.

استعاره تزئینی اضافی نیست، اما ذاتی متن فلسفی هم نیست. استعاره ابزار بیان ایده فلسفی است. دریدا می‌گوید: «برای این که با استعاره به عنوان یک تزئین رتوریک و خیالی برخورد نشود و برای این که بازگشتی به بیان درونی گفتمان فلسفی صورت گیرد، فیگورها به وجوه «بیان» ایده فروکاسته شده‌اند... استعاره محکوم می‌شود به این که یک ایده را بیان کند» (ibid: 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.» (همان) این برخلاف گرایشی است که در فلسفه ایجاد شد و ایده‌ها را شکل گرفته از امر فیزیکی، حسی و طبیعی معرفی کرد (مثلاً در تجربه‌گرایی مدرن). گویی فلسفه فراموش می‌کند که از امر غیرفلسفی به وجود آمده است. این گرایشی تمامیت‌گرایانه در فلسفه است که بعد از نیچه مدام مورد نقد واقع شده است و دریدا نیز همین نقد را دنبال می‌کند. فلسفه به صورت چارچوب بسته‌ای رفتار کرده است و هر امر بیرونی را در خود فرو برده و جذب کرده است.

به همین دلیل است که هایدگر به مفهوم استعاره اعتماد ندارد. زیرا آن را به عنوان امری متافیزیکی و امری در خدمت و تحت تسلط متافیزیک، می‌فهمد. او در اصل دلیل *Der Satz vom Grund* می‌نویسد:

«مفهوم «انتقال» و استعاره (*Metapher*) بر تمایزی، اگر نگوییم جدایی، میان امر حسی و غیر-حسی به عنوان دو حوزه‌ای که در خود پایا هستند بنا شده‌اند. این نوع جدایی میان امر حسی و غیرحسی، امر فیزیکی و غیرفیزیکی، خصیصه اساسی آن چیزی است که «متافیزیک» نام دارد و اساس خود را از تفکر غربی می‌گیرد. وقتی تمایز میان این امر حسی و غیرحسی نابسند تلقی شد، متافیزیک جایگاه خود را به عنوان یک تفکر مسلط از دست می‌دهد. وقتی این محدودیت متافیزیک مشاهده شد، مفهوم تعیین‌کننده (*massgebende Vorstellung*) «استعاره» از درون فرومی‌پاشد. این به ویژه برای روشی که ما با آن هستی‌زبان را بازمی‌نماییم تعیین‌کننده است. به همین دلیل است که استعاره اغلب به عنوان ابزاری کمکی در تفسیر شعر یا به طور کلی آثار هنری به کار گرفته می‌شود. امر استعاری تنها درون مرزهای متافیزیک وجود دارد» (Heidegger, 1957: 77-78).

پس اگر یک استعاره‌شناسی وجود داشته باشد، دست‌کم به دلیل پسوند «شناسی» فلسفی است و مفهوم استعاره، همراه با همه محمول‌هایی که بسط نظام‌مند و فهم آن را ممکن می‌سازند، فلسفه-واژه (*philosopheme*) هستند. 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» (Derrida, 1982: 230). هیچ سنت رتوریکی که واقعاً رتوریک باشد وجود ندارد که 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 پیش فرض می‌گیرد.

۲- استعاره در متن ارسطو

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

تعریف ارسطو از استعاره در پوئیک (بوطبقاً) به این شرح است:

«استعاره (*metaphora*) شامل این است که به چیزی نامی (*onomatos*) را بدهیم
'*epiphora*' که به چیزی دیگر (*allogriou*) تعلق دارد؛ انتقال می‌تواند از جنس
به نوع (*apo tou genous epi eidous*) باشد، یا از نوع به جنس، یا از نوع به نوع
(*kata to analogon*)، یا بر اساس قیاس (*apo tou eidous epi eidous*) باشد» (Aristotle, 2014: 457).

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 است. استعاره در ابتدا تخطی از این قانون و سپس بازگشت به آن است. بازگشت در تقسیم انتقال به سه دسته صورت‌بندی می‌شود. پس استعاره نزد ارسطو استعاره اسمی (*epiphora onomatos*) است؛ زیرا در میان انواع کلمات تنها اسم به ذات متصل است.

نکته مهم بعدی این است که هستی‌شناسی ارسطویی انسان‌محور است. تنها انسان به اسم‌ها (واحد‌های مستقلاً معنادار) دسترسی دارد و او تنها موجودی است که به واسطه موهبت صدا به ذات دسترسی دارد. برای تأیید مدعای خویش باید به عبارت زیر تمسک جست:

«شرط استعاره (شرط استعاره خوب و درست) همان شرط حقیقت است. بنابراین،
می‌توان انتظار داشت که حیوان که محروم از لوگوس، از صدای معنادار، از
هماندی و غیره است، قادر به تقلید هم نباشد. پس تقلید که به این صورت تعیین

یافته به لوگوس تعلق دارد، و ادا در آوردن و تقلید میمون وار نیست؛ تقلید به امکان پذیری معنا و حقیقت در گفتمان مربوط است» (Derrida, 1982: 237).

امر شعری مصنوعی است و امر مصنوعی باید تابع طبیعت شود. تقلید کاری مصنوعی (پوئتیک) است در حالی که ارسطو از تقلید طبیعی سخن می گوید. چه تقلیدی طبیعی است؟ در این معناست که ارسطو تقلید را خاص انسان می داند. «تنها انسان به درستی تقلید می کند. تنها انسان از تقلید کردن لذت می برد، تنها انسان می آموزد که تقلید کند. قدرت حقیقت، به منزله آشکارکننده طبیعت (فوسیسی) به واسطه تقلید، به شیوه ای همزاد به فیزیک انسان و آنتروپوفیزیک تعلق دارد» (ibid: 237)؛ در اینجا به اتحاد فیزیک و انسان شناسی، طبیعت و انسان اشاره شده است. جایگاه استعاره و امر شعری در فلسفه در همین نقطه اتحاد و اتصال است. پس اگر تقلید به طبیعت پیوند خورد امر شعری دیگر مضموم نیست. ارسطو در پوئتیک می گوید: «واضح است که خاستگاه عام شعر از دو علت ناشی می شود که هر کدام بخشی از طبیعت انسان هستند. تقلید از کودکی طبیعی (symphyton) انسان است و یکی از مزیت های او بر حیوانات سطح پایین تر همین است که او تقلیدکننده ترین موجود در جهان است و در ابتدا با تقلید می آموزد. همچنین برای همه طبیعی است که از آثار تقلید لذت ببرند». لذت ادبی اگر تابع حقیقت باشد: طبیعی، انسانی و حتی اخلاقی است. ادبیات و فلسفه در فلسفه به هم پیوند می خورند، اما به شرطی که ادبیات تابع فلسفه شود. انسان حیوان است، اما به شرطی که بر آن تسلط پیدا کند. انسان بیش از هر حیوان دیگری به درستی تقلید می کند. بنابراین صدا بهترین اندام برای تقلید کردن است.

دریدا آوامحوری را روی دیگر سکه لوگوس محوری می داند. این که صدا بهترین ابزار برای تقلید است به این دلیل است که صداست که لوگوس را تعریف می کند. حیوان عاقل همان حیوان ناطق است. انسان به واسطه سخن است که فکر می کند. دانستن از راه صدا و گوش حاصل می شود. دریدا نتیجه می گیرد:

«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 می توان گفت که راجع به شعر گفته شده است: این که فلسفی تر و جدی تر (philosophoteron kai spoudaioteron) از تاریخ است (Aristotle, Poetics, 1451b5-6). زیرا نه تنها امر جزئی، بلکه امر کلی، امر محتمل و امر ضروری را نیز بیان می کند. اما به اندازه خود فلسفه جدی نیست، به نظر می رسد 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).

حقیقت مفهوم در اینجا استعاره روشن می شود. استعاره در فلسفه مطرح شده تا تقبیح شود. اما این تقبیح استعاره با تمجید از استعاره فلسفی و اسمی انجام می شود. اما ارسطو به هیچ وجه نمی تواند استعاره ناب را بپذیرد. برای مثال: ارسطو افلاطون را سرزنش می کند که با «استعاره های شعری (metaphoras legein poietikas) راضی شده است و این که زبانی تهی (kenologein) را به کار می گیرد وقتی

می‌گوید: ایده‌ها پارادایم‌هایی هستند که چیزهای دیگر در آنها مشارکت دارند» (Aristotle, 1924: 1079). 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 اعلائی آن است» (Derrida, 1982: 238). اینجاست که شعرشناسی، هستی‌شناسی و اخلاق به هم گره می‌خورند.

۳- استعاره و چندمعنایی

استعاری‌سازی استعاره و فراتعین‌پذیری بی حد و حصر آن امری منفی و یک شر تلقی می‌شود. این شر باید محدود شود. اما نباید کاملاً محو شود؛ زیرا برای وجود خیر حیاتی است. دریدا می‌خواهد یادآوری کند که استعاره حقیقی در همین نامحدود بودن و فراتعین‌پذیری هویت دارد. اگر استعاره حقیقی مفهوم استعاره نیست، پس استعاره استعاره است. استعاره یک فرآیند نامحدود است؛ آن نه یک موجود بلکه یک حرکت است.

از نظر دریدا تضاد استعاره محدود و استعاره نامحدود برای جایگاه استعاره در فلسفه ذاتی و بنیادی است. این تضاد محصول سلسله مراتبی است که گویی فلسفه بدون آن نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. فلسفه برای ایجاد این سلسله مراتب باید یک معیار معرفی کند. در ارسطو این معیار ذات یا جوهر است. در منطق، تعریف باید تابع جوهر باشد. تعریف منطقی، تعریف جوهری است. در پوئتیک و رتوریک نیز چنین معیاری وجود دارد. یکی از بیان‌های این معیار با معرفی مفهوم «طبیعت» یا فوزیس انجام می‌شود. تمایز مورد بحث در اینجا تمایز استعاره طبیعی و استعاره غیرطبیعی است. آنچه «ناهنجاری استعاری» خوانده می‌شود با این غیرطبیعی بودن مشخص می‌شود. استعاره نامحدود مانند موجودی عظیم‌الجثه و هیولامانند غیرطبیعی است. طبیعت در اینجا تابع شناخت می‌شود. طبیعت بی‌کران و نامتناهی نیست و تابع انسان قرار می‌گیرد. با عدم تناهی به عنوان ناهنجاری و انحراف برخورد می‌شود. این به‌ویژه در مورد نظریه معنا قابل مشاهده است. معنا باید متناهی باشد. دریدا می‌گوید:

«یک اسم درست (خاص) است اگر بیش از یک معنای منحصر به فرد نداشته باشد، یا بهتر است بگوییم تنها در این صورت است که به درستی یک اسم است. تک‌معنایی (Univocity) ذات، به عبارت بهتر، غایت زبان است. هیچ فلسفه‌ای به خودی خود، هرگز این ایده‌ال ارسطویی را انکار نکرده است. این ایده‌آل خود فلسفه است. ارسطو این را تشخیص می‌دهد که یک کلمه می‌تواند چند معنا داشته باشد. این یک واقعیت است. اما این واقعیت تنها تا جایی حق ورود به زبان را دارد که چندمعنایی (polysemia) محدود باشد، تعداد معنای متفاوت متناهی باشد و مهم‌تر از همه، این معناها به قدر کافی متمایز باشند و

هر کدام به تنهایی واحد و قابل تشخیص باقی بمانند. زبان آنچه که هست هست، تا جایی که بتواند بر چندمعنایی مسلط باشد و آن را تحلیل کند. بدون هیچ پسمانده‌ای. یک پراکنش (*dissemination*) کنترل‌ناپذیر نه تنها چندمعنایی نیست، بلکه اساساً خارج از زبان قرار دارد» (ibid: 246-247).

پس ارسطو قانون حاکم بر چندمعنایی را تعیین می‌کند. چندمعنایی محدود برای زبان خوب است. چندمعنایی نامحدود خارج از زبان است. ارتباط چندمعنایی با استعاره مشخص است. زبان نمی‌تواند بدون چندمعنایی کار کند. زبانی که کاملاً تک‌معنا باشد، «ایده» و ایده‌آل است و به همین معنا ناممکن است اما گرایش به تک‌معنایی در زبان وجود دارد. ارسطو در متافیزیک می‌گوید:

«این در این مورد هم صادق است که کسی بگوید یک کلمه چند معنا دارد، تنها به شرطی که تعداد این چند معنا محدود باشد؛ زیرا به هر صورت‌بندی می‌توان کلمه متفاوتی نسبت داد. برای مثال: می‌توان گفت که «انسان» چند معنا دارد نه یک معنا که یکی از آنها «حیوان دویا» است و صورت‌بندی‌های دیگری هم می‌تواند وجود داشته باشد تنها اگر تعدادشان محدود باشد؛ زیرا یک اسم مشخص (*peculiar name*) را می‌توان به هر یک از این صورت‌بندی‌ها نسبت داد [آنچه که در اینجا به اسم مشخص ترجمه شده دقیقاً همان اسم خاص، *idion onoma* است]. اما اگر محدود نباشد بلکه کسی بگوید که تعداد معانی آن نامتناهی است (*ei de me (tetheië) all' apeira sëmainein*) مشخص است که تعقل [تعریف، گفتار، لوگوس] ناممکن می‌شود؛ زیرا یک معنا نداشتن یعنی اصلاً معنا نداشتن (*phaie to gar me hen sëmainein*)، و اگر کلمات معنایی نداشته باشند، گفتگو (*dialegesthai*) با مردم دیگر، و در واقع با خود، از بین می‌رود؛ زیرا فکر کردن ممکن نیست اگر به چیزی فکر نکنیم. اما اگر فکر کردن ممکن باشد یک اسم باید به این چیز اطلاق شود. پس بگذارید همان‌طور که در ابتدا گفتیم بپذیریم که نام معنا دارد، و یک معنا دارد» (Aristotle, 1924: 1006).

چندمعنایی زبان تابع تک‌معنایی نام است. ایده‌آل زبان نظامی ریاضی است و واقعیت زبان تابع این ایده می‌ماند، هر چند انحرافی بازگشت‌پذیر از این ایده تلقی می‌شود. انحراف باید وجود داشته باشد اما باید تابع مسیر اصلی بماند. به طور بی‌پایان چند معنا داشتن، یعنی معنا نداشتن و در مقابل معنا داشتن یعنی یک معنا داشتن است. پس چندمعنایی تا جایی مجاز است که در اصل تک‌معنایی باشد. در اینجا باز هم تأکید می‌کنیم که ارسطو طبیعت زبان را تابع شناخت انسان قرار می‌دهد. انسان حیوانی است که لوگوس دارد و زبان او باید تابع لوگوس باشد. زبان تابع تعریف انسان باقی می‌ماند:

«هر بار که چندمعنایی فروکاست‌ناپذیر باشد و نوید هیچ وحدت معنایی وجود نداشته باشد، خارج از زبان قرار داریم و در نتیجه، بیرون از انسانیت. آنچه که

خاص انسان است بی‌شک توانایی ساختن استعاره‌ها است، اما برای این که چیزی و فقط یک چیز را منظور کند. در این معنا، فیلسوف که فقط یک چیز برای گفتن دارد، انسان انسان‌ها است. هر کسی که چندمعنایی را در معرض این قانون قرار ندهد، کمی کمتر از یک انسان است: یعنی یک سوفیست است، کسی که در مجموع چیزی نمی‌گوید، چیزی که بتوان به یک معنا فروکاست. در سر حد این «هیچ معنایی ندانستن» فرد دیگر حتی نه یک حیوان، بلکه بیشتر یک گیاه، یک بندر، خواهد بود، و نه یک چیز متفکر» (Derrida, 1982: 248).

همه چیز هم طبیعت و هم انسان باید فلسفی باشد. فیلسوف معیار تعیین انسان حقیقی نیز هست. انسان اگر هم فیلسوف نیست، باید تابع آنچه فیلسوف ترسیم می‌کند باشد تا انسان شود. موضع ارسطو در متافیزیک در این مورد بسیار ساده، صریح، و قاطع است:

«اما ما می‌توانیم به طور سلبی عدم امکان بودن و نبودن همزمان یک چیز را نشان دهیم، به شرط این که 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 (vegetable) نیست» (Aristotle, 1924: 12-15).

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. افلاطون در فایدروس می‌گوید: «اگر سوالی از آن کنیم خاموش می‌ماند... و اگر اهانتی به او کنند از خود دفاع نمی‌تواند کرد» (افلاطون، ۳۵۶: ۲۷۵). 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. اما شاعر در تخطی از دستور زبان هویت می‌یابد. شاعری که از هنجار تخطی نکند شاعر نیست. اما هر چند 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 به این معنا باشد که در اعراض صورت گیرد نه در ذات. اگر در ذات صورت می‌گیرد، باید دو بیان یا دو خصیصه از یک ذات باشد. دو ذات مختلف جایجاپذیر نیستند. دریدا می‌گوید:

«معناهای انتقال یافته مشخصه‌های اطلاق شده هستند نه مشخصه‌های خود چیز به عنوان موضوع یا جوهر. این باعث می‌شود که استعاره واسطه و انتزاعی باقی بماند. برای این که استعاره ممکن باشد ضروری است که بتوانیم خصایص را با یکدیگر جایجا کنیم بدون این که خود چیز را درگیر بازی جایجایی‌ها کنیم، لازم

است که این خصایص به یک و همان ذات متعلق باشند» (Derrida, 1982: 249).

این جملات نشان دهنده سلطه منطق بر شعر هستند. شاعر عناصر را جابجا می‌کند، اما این جابجایی بی‌قاعده نیست. شاعر باید در یافتن اتصال‌ها و شباهت‌های تازه خلاقیت به خرج دهد، با این حال خلاقیت نامحدود خلاقیت نیست؛ زیرا شاعر پیش از شاعر بودن باید انسان باشد. ارسطو می‌گوید: «برای مثال، این خصیصه انسان است که می‌تواند گرامر را بیاموزد (*hoion idion anthropou to*) *grammatikes einai dektikon*؛ زیرا اگر موجود خاصی انسان باشد، می‌تواند گرامر بیاموزد و اگر بتواند گرامر بیاموزد، انسان است». گرامر همچون لوگوس، محصولی انسانی نیست، بلکه به او اهدا شده است. این طور نیست که کاربرد ساختارهایی زبانی در زمانی طولانی آنها را خشکانده و تبدیل به قرارداد کرده 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. همین امر 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 یابد مهم‌ترین قوانین اجتماعی و سیاسی آن متزلزل می‌گردد» و جواب می‌گیرد که «بنابراین پاسداران جامعه باید پاسداران موسیقی باشند» زیرا «آشفستگی در موسیقی به صورت بازی و تفریح نمایان می‌گردد و هیچ کس 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 به کلی تباه می‌کند» (افلاطون، ۱۳۵۶: ۹۴۰-۹۳۹). پس خدشه‌ناپذیری منطق و گرامر در ارسطو نیز می‌تواند انگیزه‌ای اخلاقی، سیاسی و اجتماعی داشته باشد.

۴- استعاره مفهوم، استعاره استعاره

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. همه جا انتقال و جابجایی رخ داده است. هیچ چیز خودش نیست و دامنه این جابجایی نامتناهی است. فلسفه می‌خواهد نیروی مخرب استعاره را فروکاهد اما خود فروکاست استعاره است. آن لحظه‌ای توقف در حرکت بی‌پایان استعاره است.

دریدا در «اسطوره‌شناسی سفید» این واسازی را با تمرکز بر «خورشید» انجام می‌دهد. خورشید محل پیوند فلسفه و استعاره است. خورشید که روشن‌ترین و روشن‌کننده‌ترین است، به طور منظم پنهان می‌شود و همه چیز از این نظم آغاز می‌شود. امر معقول چیزی نیست جز نظم (تکراری) در امر محسوس. دریدا درباره این مطالب چنین می‌گوید:

«خورشید ابژه محسوس در حد اعلای آن است. خورشید پارادایم امر محسوس و استعاره است: (خود را) به طور مداوم [منظم] آشکار می‌کند و پنهان می‌کند. از آنجا که صنعت استعاری همواره به طور تلویحی به یک هسته حسی، یا چیزی شبیه امر حسی اشاره دارد، که همواره می‌تواند در کنش یا در شخص حاضر نباشد و از آنجا که خورشید از این جهت دال محسوس امر محسوس در حد اعلای آن است؛ یعنی الگوی محسوس امر محسوس (ایده، پارادایم، یا سهمی امر محسوس)، پس چرخش خورشید همواره مسیر حرکت استعاره خواهد بود. البته استعاره بد که دانش نادرست را ایجاد می‌کند. اما از آنجا که بهترین استعاره هرگز مطلقاً خوب نیست و بدون این مطلقاً خوب استعاره‌ای وجود نخواهد داشت، آیا استعاره بد بهترین نمونه برای استعاره نخواهد بود؟ بنابراین، استعاره به معنای خورشیدگشت (آفتاب‌گردان) است، هم از جهت حرکت آن به سمت خورشید و هم از جهت حرکت چرخشی خورشید» (Derrida, 1982: 251).

به همین دلیل است که عقل و طبیعت (لوگوس و فوژیس) در پیوند با هم قرار دارند. «خورشید که فضای استعاری فلسفه را ساختار می‌دهد، آنچه را که در زبان فلسفی طبیعی است بازمی‌نماید». طبیعت با روشنی و با نور معنا می‌یابد و همچنین معنا می‌بخشد. خورشید محور طبیعت است و جایی که عقل و طبیعت با هم متحد می‌شوند؛ خورشید است که باعث می‌شود بینیم و بفهمیم. خورشید است که تئوریا را ممکن می‌سازد.

پس جای استعاره در مرکز است، در جای خورشید، و این خورشید را و مرکز را دگرگون می‌سازد. مرکز استعاری مرکز زوده است. خورشید استعاری گرفتار کسوف و بازی حضور و غیاب است. خورشید که نیروی محرک هر حضور و غیاب است، خود حضور محض نیست، بلکه حرکت آن از جنس همان حرکت حضور و غیاب است. با استعاری شدن خورشید همه چیز استعاری می‌شود. در فلسفه نیز همه چیز استعاری می‌شود: «همه مفاهیمی که در تعریف استعاره عمل کرده‌اند، همواره خاستگاهی.... دارند که به‌خودی‌خود «استعاری» است». پیش از این گفتیم که فلسفه با پرداخت مفهومی به استعاره‌ها آنها را فروکاسته است. حالا می‌بینیم که چطور صید صیاد را شکار می‌کند. همه مفاهیم فلسفی استعاری هستند. تمایز مفهوم استعاره چیزی جز خود کارکرد و بازی استعاری نیست. مفهوم مصرف استعاره است.

استعاره همواره در معنای «در جای خود نبودن» تعریف شده است. کلمه‌ای که به عنوان استعاره استفاده می‌شود معنایی غیر از معنای درست خود گرفته است و اقامتی عاریه‌ای [استعاره در اصل عربی از عاریه می‌آید] دارد. اما چه چیزی در جای خود است؟ آنچه که حرکت نمی‌کند. آنچه حرکت می‌کند، از جمله خورشید و استعاره، همواره اقامتی عاریه‌ای دارد. دریدا با بسط استعاره‌بودگی نشان می‌دهد که چیزی در جای خود نیست، زیرا چیزی قرار ندارد. پس تلاش فلسفی برای تعریف استعاره و مفهومی کردن آن در واقع تلاشی است برای تعیین جایی برای آن و به همین دلیل چالش‌برانگیز است که اولاً استعاره تن به

یکجانشینی نمی‌دهد و ثانیاً یکجانشینی مفهوم را نیز متزلزل می‌سازد. استعاره تعریف‌ناپذیر است و تعریف را ناممکن می‌سازد.

پس استعاره حقیقی استعاره رام و استعاره خوب نیست که بر جایجایی‌ای برگشت‌پذیر دلالت داشته باشد. استعاره حقیقی کوچ‌نشین است، همواره در جایجایی و فاقد خانه‌ای از آن خود قرار دارد. پس باید تمایزی میان استعاره درست و استعاره حقیقی ایجاد کنیم و استعاره حقیقی دیگر تابع نظم اسم نیست. حال دریدا تلاش می‌کند تا نشان دهد که مفاهیم و ایده‌ها توسط همین حرکت استعاری ایجاد شده‌اند. اسم‌ها از پیش در زبان وجود و قرار ندارند که استعاره‌ها بتوانند اسمی باشند. اسم‌ها، مفاهیم و ایده‌ها ایجاد می‌شوند.

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 غریزه و دانش را بپذیریم... قطعاً باید مفصل‌بندی دیگری را جایگزین تقابل کلاسیک استعاره و مفهوم کنیم». این منطقی دیگر و تفکری دیگر می‌طلبد که دیگر منطق اسم، منطق 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، رویایی 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» (ibid: 268).

این فرآیند بی‌پایان تابع نظم محصول خود نیست. دریدا این فرآیند بی‌پایان را پراکنش (انتشار) می‌خواند. فلسفه در مقابل پراکنش نامتناهی که خواستگاه متنیت آن است مقاومت می‌کند.

نتیجه‌گیری

از نظر دریدا نظریه استعاره با نظام تمایزات یا با اصل اساسی متافیزیک غربی هماهنگ است. دریدا این اصل اساسی را تک‌معنایی و اسم خاص معرفی می‌کند. متافیزیک غربی متافیزیک اسم خاص است. هماهنگی استعاره با این متافیزیک وقتی مشخص می‌شود که ببینیم از ارسطو به بعد در فلسفه تلاش شده است تا در تعریف استعاره این وابستگی و محدودیت به اسم خاص لحاظ شود. پس دریدا با نشان دادن این‌که استعاره به زنجیره نامتحرک بزرگ هستی‌شناسی ارسطویی، نظریه قیاس هستی در آن، منطق و معرفت‌شناسی آن و مشخصاً به پوئتیک و رتوریک آن متعلق است این هماهنگی را نشان می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. نقل دریدا از اصطلاحات یونانی در اینجا اهمیت خاصی دارد. Meta-phora و epi-phora ریشه‌ی مشترکی دارند. ریشه‌ی آنها کلمه‌ی یونانی pherein است، به معنای حمل کردن و منتقل کردن.

References:

- Plato (2002) *Doreye Asare Aflaton*, Persian Translation by Hasan Lotfi, Tehran: Kharazmi.
- Aristotle (1924) *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2014) *Poetics*, Translated by Malcolm Heath, Pinguin Classics, New Edition.
- Derrida, J. (1982) "Wight Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy" in *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, The University of Chicago.
- Heidegger, M. (1957) *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske 1957.
- Louis, Pierre (1945) *Les Métaphores de Platon*, Paris, 'Les Belles Lettres.