



The University of Tehran Press



## The Fundamental Place of Metaphor in Philosophy Reflected upon by Different Meanings of “Radical Metaphor” in Cassirer's Philosophy

Vahid Ahmadi<sup>1</sup> , Mohammadreza Hosseini Beheshti<sup>2</sup> 

1. Corresponding Author, Ph.D., Candidate of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: [Ahmadi.vahid@ut.ac.ir](mailto:Ahmadi.vahid@ut.ac.ir)

2. Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: [mrbeheshti565@ut.ac.ir](mailto:mrbeheshti565@ut.ac.ir)

### Article Info

**Article Type:**  
Research Article

(29-51)

### Article History:

**Received:**  
27 October 2024

**In Revised Form:**  
31 October 2024

**Accepted:**  
02 November 2024

**Published online:**  
10 November 2024

### Abstract

In first part of this article, we ask after historical and philosophical underground of metaphor. This underground is accentuated when we set the stage for a contrast. This contrast come to the fore as we notice the concordance between philosophy and metaphor-construction in Aristoteles and the discordance between Critical philosophy and Surrealism. Radical metaphor tries to resolve this discordance. Cassirer put metaphysics, metaphoric and metabasis together. Metaphors that are made through committing metabasis are very conditions of theoretical-conceptual thinking and make this possible. Metabasis that's come from one of the Aristotle's prohibitions, means jumping from one genus to another one. So, we run through this thesis with the help of our Ariadne's thread, say, Leibniz's principle: *Natura non facit saltus*. Classical Aristotelian metaphors are of analogical nature and meet with the Leibnizian principle. But surrealism brings about metaphors that transgress this Leibniz's principle. Cassirer resolve the problem with relocating *Kopernikanische Drehung* in his philosophy of culture. Language creates radical metaphors. Jumping from part to whole is the very basement that makes possible grasping the world in an integral, aesthetical view, no matter this view may distorts the reality because this view is of innate standard. We distinguish between to meaning of Radical metaphor and proceed: Radical metaphor as fundamental metaphor and Radical metaphor as radically different metaphor.

### Keywords:

Cassirer, radical metaphor, Whole and part, concept, metaphor, metabasis

**Cite this article:** Ahmadi, V. & Hosseini Beheshti, M. (2024). The Fundamental Place of Metaphor in Philosophy Reflected Upon by Different Meanings of “Radical Metaphor” in Cassirer's Philosophy. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (29-51). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.384194.1006856>



**Publisher:** The University of Tehran Press.

What is the fundamental role that metaphor plays in philosophy? "Fundamental" adjective here describes the role, that cannot be reduced to some important aspects mentioned in epistemological or cognitive science. So, this question comes to the fore: how can we proceed to answer? Shall we let the horizon display itself? If we do so, then horizon **of construction** draws our attention and a discontinuity reveals itself.

Aristotle, first systematic founder of metaphorology, put theory of metaphor in tradition of analogy. Analogy, a Pythagorean and mathematical concept, seeks middle points in a series:  $8-6=6-4$ . So, we can construct a series with the help of analogy. So were the metaphors that made according to analogy. These metaphors are made up when we set a proportionality: relationships that is always in the same ratio. Then in ancient philosophy there emerges an ur-compatibility between philosophical worldview and theory of metaphors and the way through which we make up metaphors. All that is the case, act according to Leibniz's principle: **Natura non facit saltus** and this principle must be included whenever we create a metaphor. This ur-compatibility collapses and metaphor breaks away from tight hold of analogy. What is called Surrealism is Casus belli.

Surrealism brings about metaphors that transgress this Leibnizian principle. According to conservative rhetoricians like Richards, Surrealism puts any of two things together, no matter what! this definition is very helpful. Even this definition is Ariadne's String. Surrealism with its bizarre metaphors does not meet Leibniz's principle. Here we reach to the point that a discordance reveals itself. If we take a look at Kant, this discordance comes before our eyes with clarity. Kant makes *Übergang*/crossing a philosophical terminus in his schematism. We can cross the line between Reality to Nothingness only gradually. Kant places this kind of continuity-based *Übergang* at the core of the discipline of pure reason: no matter how long we continue to stretch the chain of conditional sequence, we cannot jump to the unconditional: this is *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Here Kant links himself to Aristotle. *μετάβασις* was prohibited in Aristotle's logic and physics. This prohibition continue itself incessantly up to the modern philosophy. This is a crucial point and we are lucky Kant gives us the toehold: Surrealism emerges and throws away analogical metaphor, but philosophy still holds on and sticks to the traditional patterns of construction. This discordance must be resolved.

Radical metaphor is a new coining that claims to reconcile Kant's Copernican revolution with Surrealism and so try to ground the basis for new concordance. Radical metaphor, metaphorically, is the basement upon which we erect the structure of knowledge itself but, this time, with a single push that may be contradictory to the construction-patterns that dominate philosophical terminology. Radical metaphor is a key term in Cassirer's philosophy that brings the fundamental place of metaphor in philosophy to the light. distinguishing between two meanings of metaphor we run through this thesis.

**First meaning** is that radical metaphor is fundamental metaphor that translate the invaluable, beautiful Being to the profane, banal Being that surrounds us. this is a fundamental, colossal translation that precedes our theoretical thinking. "To realize" this translation, is "to committing metabasis", say, proceeding saltatory. we say tree, at same time as if we say God. this is the same paleontology: metaphor. Here, committing metabasis acts like Occam's razor. Metabasis is a jump from unknowing realm to knowing one, but that does not mean creation another world, but metabasis take the same everyday world surrounds us, as demonic, godlike world. According to Cassirer:

Indeed, even the most primitive verbal utterance requires a transmutation of a certain cognitive or emotive experience into sound, i.e., into a medium that is foreign to the experience, and even quite disparate; just as the simplest mythical form can arise only by virtue of a transformation (*Umsetzung*) which removes a certain impression from the realm of the ordinary, the everyday and profane, and lifts it to the level of the "holy," the sphere of mythico-religious "significance." This involves not merely a transference, but a real *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; in fact, it is not only a transition to another category, but actually the creation of the category itself (Cassirer, 1964: 87-88)<sup>1</sup>.

---

1. According to Susanne Langer English translation.

We can call *Umsetzung*, transference of ontological significance of a thing. The parallelism that Cassirer set between his doctrine and Husserl's doctrine is enlightening. Every confrontation that comes upon *Anthropos*, can be an experience of God. When time as fate, rushes upon us, and we surrender ourselves to a phenomenon that horrifies, we bring about a voice, *WoW*, and name *All*. Jumping from a single ghostly appearance to personal god and to *All* is possible, because *metabasis* is allowed at the beginning. This is a very condition that makes knowledge possible. But Theoretical concepts cannot cure this crisis of naming.

**Second meaning** of radical metaphor says that this kind of metaphor is radically different from conceptual- theoretical thinking. In the latter we seek only the sameness of rules. Classical physics says that rules of physics are of Invariant character. Meaningless are those saying like right or left according to conceptual thinking. In contrary, concepts like right or left are crucial for metaphorical thinking. This radical difference can be summarized in terms of principle of *pars pro toto*. Conceptual- theoretical thinking, takes *pars* and *toto* totally different, none of them can be predicate for the other. But metaphorical thinking takes them as same concept, So here we can say part is all.

All that we said are possible because language can bring everything together. Before that categorical thinking assumes a distinctive status, language in his freedom, creates categories themselves. A single word can bring to our mind many things in far-fetched way. This is a language that takes root from culture. Culture is possible, because the *metabasis* is possible. Language with a single step, can throw light upon world and makes *All* visible.

In the end, we must recall Aristotle again. Aristotle tried to remove every metaphorical element from metaphysics. This is what Werner Jaeger in his monumental work called critical aspects of Aristotle metaphysics that are based upon kind of *katharsis*. Now, with the help of *metabasis*, we can see the world godlike, and immerse ourselves in beatitude. It is very clear that here we call up kind of ecstatic platonic life that is united with exact knowledge of ideas. *Kopernikanische drehung* here supports the metaphor making that takes place in culture, language and myth. *Metabasis* is allowed because we don't have to pass our metaphor and language-mythical categories to the norms of concepts. We commit *metabasis*, create a world with single push. "To create a world" means aesthetical grasping of *All* and this comes very after committing *metabasis*: Taking Ecstatic life like primitive cultural life into account, leave critical Aristotle behind and back to Plato, take beatitude fundamental product of radical metaphor.



## فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انشادات و انجمن تهران

# فهم جایگاه بنیادین استعاره در فلسفه از راه تأمل در معانی مختلف "استعاره رادیکال" در فلسفه ارنست کاسیرر

وحید احمدی<sup>۱</sup>✉، محمدرضا حسینی بهشتی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه معاصر، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [Ahmadi.vahid@ut.ac.ir](mailto:Ahmadi.vahid@ut.ac.ir)

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [mrbeheshti565@ut.ac.ir](mailto:mrbeheshti565@ut.ac.ir)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

در بخش نخست این مقاله از زمینه تاریخی و فلسفی طرح استعاره پرسش می‌شود. این زمینه با طرح تقابل دو زمینه پر رنگ می‌شود: تقابل سازواری استعاره و فلسفه در ارسطو و ناسازواری فلسفه (به‌ویژه فلسفه کانت) و سوررئالیسم در دوران مدرن. مفهوم استعاره رادیکال می‌کوشد این ناسازواری را به سازواری برساند. کاسیرر با طرح استعاره رادیکال متافیزیک، متافوریک و متاباسیس را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. متافیزیک حاصل متافوریک است که خود برآمده از ارتکاب به متاباسیس، یعنی گذشتن از حد یک جنس به جنس دیگر است. این متافیزیک، متافوریک است که همان وجود روزمره پیش‌رو را وجودی الهی تلقی می‌کند. برای الهی دیدن جهان باید جهش کرد و طفره رفت، همچنان که درست در سوررئالیسم جهش می‌کنیم و طفره می‌رویم. از این‌رو توجه به اصل لایب‌نیستی طبیعت دچار طفره نمی‌شود، سرخ ما در این بحث است. استعاره‌های ارسطو مبتنی بر مماثلت بودند و لذا اصل لایب‌نیستی را برآورده می‌ساختند. اما سوررئالیسم با استعاره‌های خود از این اصل تخطی می‌کند. کاسیرر برای حل این ناسازواری، استعاره رادیکال را درون پارادایم گشت‌کپرنیکی طرح می‌کند. ما از آن‌رو که در استعاره رادیکال از جزء به کل جهش می‌کنیم، و خود کل را در خود جزء می‌بینیم، همواره گشوده به کل هستیم و این بدان سبب ممکن است که زبان گزاف‌کار درون فرهنگ استعاره‌های رادیکال می‌سازد و این استعاره‌ها خود، مقوله‌ها را می‌آفرینند و هستی را در چشم‌اندازی برای ما گرد می‌آورند. سنجه این چشم‌اندازها در خود آنهاست. این مقاله با طرح دو معنا از واژه رادیکال: یعنی «رادیکال به‌مثابه بنیادین» و «رادیکال به‌مثابه کاملاً مباین» این بحث را پیش می‌برد.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۵۱-۲۹)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۰۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۸/۱۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

کاسیرر، استعاره رادیکال، کل و جزء، مفهوم، استعاره، متاباسیس

واژه‌های کلیدی:

**استناد:** احمدی، وحید و حسینی بهشتی، محمدرضا (۱۴۰۳)، فهم جایگاه بنیادین استعاره در فلسفه از راه تأمل در معانی مختلف "استعاره رادیکال" در فلسفه ارنست کاسیرر. *فلسفه*، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۹-۵۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.384194.1006856>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

## ۱. مقدمه<sup>۱</sup>

استعاره، در اصل مفهوم و واژه‌های کهنه است که به ارسطو و دانش منسوخ رتوریک باستان بازمی‌گردد<sup>۲</sup>. البته آنچه را که در دوران مدرن از این واژه می‌فهمند، نمی‌توان معادل همان معنایی گرفت که ارسطو در کتاب‌های *فن شعر* و *فن خطابه* به آن می‌اندیشید. ارسطو در کتاب *فن شعر* استعاره را چنین تعریف می‌کند: μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ. یعنی هر استعاره، انتقال یک واژه است که بدین ترتیب در معنایی غیر از معنای اصلی به کار می‌رود<sup>۳</sup> (Poetics: 1457b). در سنت مفسران ارسطو، صفت آراینده کلام<sup>۴</sup>، مؤلفه عام استعاره است که آن را در برابر نام متداول<sup>۵</sup> قرار می‌دهد (Blumenberg/Haverkamp, 2013: 256-257). بنابر تعریف ارسطویی ما به جای سخن گفتن متداول، شیوه دیگری از سخن را بر می‌گزینیم، که مبتنی بر آوردن نام‌های چیزهای دیگر به موضع سخن خویش است، مثلاً به جای آنکه بگوییم کشتی لنگر انداخته است، می‌گوییم کشتی ایستاده است. انتقال در ارسطو به چهار نحو صورت می‌گیرد، از جنس به جانب نوع<sup>۶</sup> یا از نوع به جانب جنس<sup>۷</sup>، یا از نوع به جانب نوع یا بر اساس مماثلت<sup>۸</sup>. این تعریف ارسطویی از استعاره بعدها در سنت خطابه و فن شعر با دگرگونی‌هایی بدل به تعریفی کلاسیک شد. اما استعاره با همه تحولاتی که بعدها از سرگذراند، همواره در بردارنده این ویژگی‌ها، یعنی برقراری نسبت و جابه‌جایی میان نام‌ها بود، یعنی همواره ممکن بوده که در طول تاریخ استعاره را چنین تعریف کنیم که ذهن میان دو نام در حرکت است و یکی را به جای دیگر می‌گوید و در عین حال همان دیگری را نیز می‌گوید<sup>۹</sup>.

۱. در نقل قول از ارسطو و کانت به ذکر شماره پاراگراف بسنده کرده‌ایم. دو کتاب از کاسیرر را با نشانه‌های اختصاری SuM و *Sprache und Mythos* = *MSK = Mythos, Sprache und Kunst* ذکر کرده‌ایم که مشخصات کامل آنها در بخش منابع آمده است. همچنین Sp اختصار مربوط به ستون مربوط در دانشنامه‌هایی است که به آنها ارجاع داده شده است. همچنین HWRh و HWPh به ترتیب علائم اختصاری است برای: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* و *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*.  
 ۲. آنسلم هاورکامپ استعاره را paläonym می‌نامد که می‌توان آن را به «دیرینه‌واژه» برگرداند (Blumenberg/Haverkamp, 2013:199).  
 ۳. البته در این جا معادل قرار دادن کلمه استعاره و انتقال به ترتیب به جای μεταφορὰ و ἐπιφορὰ نکته‌ای را می‌پوشاند و آن این است که هر دوی این واژگان یونانی هردو ترکیبی از pherein به معنای جابه‌جا کردن‌اند. از این رو برخی این تعریف ارسطو را همانگویی می‌دانند.

4. Κόσμος

۵. κύριον ὄνομα یا اسم Substantive

۶. pars pro toto یا جزء به جای کل.

۷. totum pro parte یا کل به جای جزء.

8. Analogie

۹. دهخدا در مدخل استعاره در *لغتنامه* این عبارت مهم را از برخی محققین ذکر می‌کند که استعاره قسمی از مجاز است که در آن مشبه را عین مشبه‌به ادعا کنند.

استعاره به معنای کلاسیک آن هیچگاه محدود به یک صنعت ادبی نماند، بلکه همواره در طول تاریخ اندیشه به وجوه شناخت‌شناسانه و فلسفی آن اشاره کرده‌اند.<sup>۱</sup> اما مقصود ما در اینجا برشمردن چنین ویژگی‌هایی در اندیشه کاسیرر نیست، بلکه ما بحث خود را در چارچوب مسئله‌ای کلی پیرامون رابطه میان معاصرت فلسفه و بحث استعاره قرار می‌دهیم و می‌کوشیم پاسخ کاسیرر را به آن ارزیابی کنیم.

## ۲. طرح مسئله: تأخیر فلسفه از استعاره

فهم چنین رابطه‌ای را باید در تحولی جستجو کرد که در شیوه ساختن استعاره روی داده است. یکی از اجزای ضروری استعاره در نظریه‌های کلاسیک، وجود رشته عطف و تداعی است. اولمان ضرورت وجود رشته عطف و تداعی را به این اصل فلسفه لایب‌نیتس باز می‌گرداند که مطابق آن: *Natura non facit saltus* یعنی طبیعت هیچگاه دچار طفره نمی‌شود (Ulmann, 1967: 211). در نوع چهارم استعاره در ارسطو که استعاره بر اساس مماثلت است، چنین می‌گوییم که نسبت غروب به روز، مانند نسبت پیری به عمر است، و لذا پیری را می‌توان غروب عمر خواند، یعنی در اینجا «مفهوم پایان یک دوره» بر اساس مماثلت ساخته می‌شود (HWRh, Sp: 1105). اما از این رو، این ساختن همواره نیازمند برپاکردن پل‌ها و ستون‌ها، یعنی روشن‌ساختن چشم‌اندازی بود که استعاره را از منظر آن ساخته‌ایم. یعنی در اینجا هربار که استعاره‌ای تشکیل می‌شد، می‌توانستیم با یک مفهوم جامع و برقراری یک نسبت پرده از غرابت استعاره برداریم: خواب، نطفه بیداری است، زیرا خواب و نطفه، هر دو بالقوه‌اند. در اینجا مفهوم بالقوه مفهوم جامعی است که کنار هم نهادن دو طرف استعاره، یعنی مستعار و مستعارله را توجیه می‌کند. بدین ترتیب گزاره‌های استعاری نمی‌توانستند در نهایت استعاری بمانند، بلکه باید در ادامه به یک وضع نهایی لوگوسی محض درمی‌آمدند. این سنخ از استعاره که همواره مفهومی جامع دو طرف آن را مانند رشته‌ای به هم پیوند می‌دهد، با ساختار جهان و فلسفه ارسطویی سازگار بود. مماثلت یا Analogie در اینجا ضامن پیوستگی و در پیوند با مفهوم ساختن بر پایه شکل‌گیری یک سلسله و ممانعت از طفره بود.<sup>۲</sup> تأکید بر سلسله و نسبت در پیوند با تلقی ارسطو از غایت استعاره نیز بود. این غایت در اندیشه ارسطو دست‌یافتن به آرته سخن یا بهگویی بود. در نتیجه طبیعت

۱. مشهورترین نمونه اشاره به این ابعاد خود ارسطو است. *دانشنامه تاریخی خطابه* به‌طور مفصل این ابعاد را در ارسطو مورد بررسی قرار می‌دهد. (بنگرید به: HWRh, Sp: 1107ff).

۲. Analogie تعیین نقطه‌ای میانین بود تا آنکه میان فاصله‌هایی پل بزینیم، مثلاً  $4-6=6-8$ : بدین ترتیب می‌توانستیم بنابر یک نسبت از ۸ به ۴ برسیم و در این میان ۶ یک نقطه واسط بود. همچنین به عکس می‌توانستیم با بهره‌گرفتن از Analogie از کوچک‌ترین عضو آغاز کنیم و یک سلسله بسازیم (HWPh: Sp 214).

استعاره باید حد وسط را لحاظ می‌کرد؛ یعنی استعاره انتقال نام بود آن هم در میانه امور بسیار مشابه و بسیار غریب، یعنی نه آنکه دو طرف استعاره بسیار شبیه به یکدیگر باشند و نه در نهایت دوری (Kotarctic, 2020: 177). در دوران مدرن این سازواری از دست می‌رود. استعاره در دوران مدرن از نگاه دانشمندان علم خطابه به تدریج خود را قید نقطه عطف رها کرده است. به نظر می‌رسد که در سنجی از استعاره که آنها را استعاره‌های جسورانه یا فاحش می‌خوانیم، چنین گسستی رخ می‌دهد. ریچاردز با دیدگاهی محافظه‌کارانه، سوررئالیسم آندره برتون را نمونه برجسته استعاره‌های فاحش می‌خواند<sup>۱</sup>. مطابق دیدگاه سوررئالیسم، استعاره مقایسه دو چیز است که در انتها درجه دوری از یکدیگراند یا کنار هم نهادن آنها به شیوه‌ای فاحش و ناگهانی است (Richards, 1965: 123). در گزاره‌های سوررئال، استعاره چنان جسورانه است که گویی بدون هیچ‌گونه مفهوم جامعی محقق می‌شود، مانند این شعر سهراب سپهری که: «کوچه باغی است که از خواب خدا سبزتر است». دانشمندان خطابه به هیچ‌رو چنین استعاره‌هایی را نمی‌پذیرفتند، زیرا جای دادن چنین تعبیری در افق استعاره ساختن که همواره نیازمند برپا کردن ستون‌ها و زدن پل‌هاست، کاری دشوار است. گویی در اینجا میان دو چیز ناهمگون بدون هیچ واسطه‌ای جهش کرده‌ایم. دشواری تصور چنین کاری در دوران مدرن با فلسفه کانت و بخش شاکیه‌ها در فلسفه او به نهایت خود می‌رسد. در فلسفه کانت، واژه Übergang یا گذر، سرخشی است که ما را برای درک اهمیت پیوستگی در فلسفه نقادی یاری می‌دهد. این واژه در بخش شاکیه‌ها بدل به یک اصطلاح می‌شود (Knittermeyer, 1946: 268). کانت در کتاب *تقد عقل محض* B183 چنین می‌گوید که حس دارای درجه است و می‌تواند به درجات زمان را کم‌وبیش پر کند. حس در مرتبه سلب واقعیت، یعنی نیستی، دارای درجه صفر است. از این‌رو صرفاً به تدریج و با طی مراتب می‌توان از واقعیت به سلب «گذر» کرد. اما این صرفاً یک گزاره جزئی در فلسفه کانت نیست. این اصطلاح، یعنی گذر، در صورت‌بندی کلی کانت از طریقه فلسفی خویش نیز نقش مهمی دارد. او در آثار منتشر شده پس از مرگش، چنین می‌گوید که مقصود از گذر نه یک پرش، مثلاً پریدنی از روی یک دره، نه یک گام... در روندی ممتد است، بلکه برای گذر یک عبور لازم است، می‌توان گفت عبور به واسطه پل‌ها، که اقتضای یک ساختمان متصل خاص را دارد تا بتوانیم از یک قلمرو به یک قلمرو دیگر برویم (Knittermeyer, 1946: 266). به علاوه کانت در B811 *تقد اول* اصل پیوستگی را با بحث از کنار هم نهادن مفاهیم گره می‌زند و در این فقره می‌گوید که «ریسمان کار» در شناخت استعلایی تجربه ممکن است. این یعنی نمی‌توان از یک مفهوم به

۱. البته چنانکه نظریه‌پرداز مهم جنبش سوررئالیسم فردیناند آلکیه می‌گوید سوررئالیسم صرفاً فرزند برتون نبود و آندره برتون نیز چنین دیدگاهی نداشت (Alquié: 2).

مفهوم دیگر «جهید» و در اینجا طفره راه ندارد. تجربه ممکن در اینجا آن امر ثالث و آن پلی است که مفاهیم را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در نهایت کانت در تعارض‌های عقل در B487 این مسئله را با عبارتی بیان می‌کند که به لحاظ فهم وضع تاریخی فلسفه در رابطه با استعاره دارای اهمیت فراوانی است. او در این فقره گزاره‌ای ارسطویی بیان می‌کند که مطابق آن فراجهیدن یکباره از سلسله علت‌های نامتناهی تجربی به یک سلسله معقول که سرآغاز آن یک هستی ضروری است  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  یعنی گذر از یک جنس به جنس دیگر است. این گزاره، در اندیشه ارسطو سابقه داشت و چنین کاری در منطق و فیزیک ارسطو ممنوع بود. کاربرد این گزاره در فلسفه کانت نشان می‌دهد که چگونه معنی مبتنی بر منطق ارسطویی تا زمان کانت به حیات خود ادامه می‌دهد، در حالی که استعاره‌های عصر مدرن و شیوه ساختن آنها، به طور کلی از استعاره‌های مبتنی بر مماثلت گسسته شده‌اند. در اینجا در دوران مدرن با تأخر فلسفه از استعاره‌های نوپدید سوررئال و گسست میان فهم فلسفی و فهم استعاری روبه‌رویم و این وضعیتی جدید برای فلسفه است. فلسفه می‌باید که این وضع را تمهید کند. کاسیرر درست در خود فلسفه کانت راه حل مشکل را می‌یابد.

سوررئالیسم را فارغ از دیدگاه انتقادی ریچاردز، می‌توان ذیل دو تمناي ژرف طرح کرد. از یک سو استعاره‌های سوررئال می‌توانند، برآمده از عواطف ما در قبال زیبایی و امید بستن به آن باشند. در اینجا زیبایی، صرفاً در حالتی از هیجان ادراک خواهد شد. فردیناند آلکیه این تمنا را مطالبه‌ای متافیزیکی می‌داند که سرآغاز آن به افلاطون باز می‌گردد. از نظر آلکیه در اینجا عشق به زیبایی و انتظار ما از آن، ما را به موطن نفس می‌برد، به سوی واقعیتی که از تجربه اطراف ما در می‌گذرد و افزون بر آن است (Alquie, 1945: 89). از سوی دیگر این استعاره‌ها می‌توانند بیانگر کشف دایره امکان‌های بی‌نهایت در مقابل تناهی امور واقعی باشند و ابراز یک نارضایتی ژرف از آنچه هست. بلومنبرگ این تعبیر برتون را که مطابق آن «آنچه نیست همانقدر واقعی است که آنچه هست» را بیان متافیزیکی سوررئالیسم می‌داند (Blumenberg, 2001: 11). از این دو خواسته ژرف سوررئالیسم، نخستین خواسته مربوط به از خود برون‌شدنی در اکنون به سبب

۱. در برهان ممکن نیست که در یک دانش، محمول‌هایی که برای موضوعات آن گفته می‌شوند، مربوط به دانشی دیگر باشند، زیرا در این صورت این محمول‌ها عرضی خواهند بود، حال آنکه در برهان باید محمول‌های ذاتی موضوع آن علم را به کار گرفت؛ مثلاً نمی‌توان قضایای حساب را در خصوص قضایای هندسی به کار برد و آنها را ثابت کرد (ارگانون: 1,7,75a). همچنین بنگرید به: (HWPh: Sp 1168). در فیزیک نیز نمی‌تواند از نقطه‌ای خطی پدید آید. نقطه انتزاع حد خط است نه اینکه نقطه‌ای با جهش تبدیل به خط شود. در عین حال چنین گذاری در تراژدی ممکن بود. یعنی این سخن در اندیشه ارسطو قاعده‌ای مطلق نیست بلکه به اقتضا می‌تواند ممنوع یا مجاز باشد.



هیجان از مواجهه با وجود است و دومین مربوط به جسارت برای رفتن به آینده و سرزمینی مطلقاً ناشناخته است که نمی‌توان به آن مطابق اکنون تعیین بخشید.

حال، پیش از آنکه داورى کنیم فلسفه کاسیرر به موازات کدام یک از دو خواسته بالا می‌تواند طرح شود، باید نشان دهیم که فلسفه کاسیرر نیز استعاره را در راستای فرابردن آنچه صرفاً هست به آنچه مایه حیرت و ارزش است به کار می‌گیرد و این همان کار آفرینش فرهنگ و تصاویر و نمادهای آن است. حال اگر از این چشم‌انداز از زیربنای تاریخی رخداد سوررئالیسم بپرسیم، خواهیم دید که حرکت در افق ساختن مفهوم، مانعی برای امکان سوررئالیسم و استعاره‌های رادیکال آن می‌شود. اهمیت کاسیرر در این است که فلسفه کانت و گشت کپرنیکی را با سوررئالیسم همگام می‌کند و این فهم اهمیت تاریخی تلقی کاسیرر از گشت کپرنیکی کانت است. از نظر کاسیرر شرط زبان مفهومی وجود زبانی برآمده از استعاره‌های رادیکال است که هیچ مفهوم جامعی میان آنها نیست و برآمده از اراده صرف «گراف کارانه» زبان‌اند<sup>۱</sup> که اساساً آن را ممکن می‌کنند. او مفاهیم را داده‌هایی از پیش آماده لحاظ نمی‌کند که ذهن برپایه مماثلت میان آنها رابطه‌ای برقرار می‌سازد و وقوع جهش میان آنها محال باشد. این زبان گراف کار همان زبانی است که در متن فرهنگ پدید می‌آید.

### ۳. متاباسیس و معانی مختلف استعاره رادیکال

فلسفه کاسیرر همواره در محاق فراموشی قرار گرفته است، آن هم به دلایل گوناگونی که برشمردن آنها موضوع این مقاله نیست. اما استعاره رادیکال نیز از این فراموشی برکنار نبوده است. البته از جمله دلایل به فراموشی رفتن استعاره رادیکال ایجاز سخن کاسیرر درباره آن نیز هست. کاسیرر تنها در کتاب کوچک زبان و اسطوره: مساهمتی در مسئله نام‌های خدا/یان به سال ۱۹۲۴ این بحث را اندکی به تفصیل و ذیل یک بخش بیان کرده است و تنها خواندن چندباره این کتاب کوچک می‌تواند ناگاه مقصود کاسیرر را از این مفهوم آشکار کند<sup>۲</sup>. اهمیت استعاره رادیکال را تنها زمانی درمی‌یابیم که آن را نه با آغاز کردن از کل اندیشه کاسیرر به اندیشه در آوریم، بلکه به عکس بیندیشیم، یعنی کل فلسفه کاسیرر را در پرتو آن بازخوانی کنیم. بدین ترتیب، تلاش ما در اینجا از یک سو با کارهایی تفاوت دارد که کاسیرر را پیشگام فلسفه زبان می‌خوانند. از دیدگاه آنها فلسفه کاسیرر از فرهنگ آغاز می‌کند و در نهایت زبان را خاستگاه می‌نامد (Krois, 1987: 73). در این حال باید از مسئله‌ای کلان مانند زبان آغاز کنیم و آنگاه

۱. کاسیرر به خصوص زبان‌هایی مانند زبان‌های بانو را این چنین می‌داند که در ادامه به آنها اشاره خواهیم کرد.

۲. جالب است که به تعبیر ویراستار مجموعه آثار او، جستجو کردن بحث استعاره در کتاب مفصل او با عنوان فلسفه صورت‌های سمبولیک، جستجویی بی‌پهلو است. بنگرید به (Recki, 2016: 145).

گام به گام پیش روییم تا جایگاه استعاره رادیکال را مشخص کنیم. در این صورت، با چنین کاری چیزی را که در همان ابتدا کنار خواهیم گذاشت همان زبان است و این در جهت عکس مقصود ماست. زیرا اگر در فلسفه کاسیرر با زبان آغاز کنیم، درگیر پرسش از تقدم اسطوره و زبان بر یکدیگر خواهیم شد. این مناقشه در همان سرآغاز ما را وادار می‌سازد که در نهایت به نظریه‌هایی علمی درباره زبان و یا اسطوره متوسل شویم و بر این اساس تقدمی را که در ابتدا اختیار کرده‌ایم، موجه کنیم. اهمیت یافتن نظریه روانشناسی گشتالت برای مفسران کاسیرر ناشی از اتخاذ همین روش بود. تلاش کرویس نمونه بارز چنین کاری است (ibid). جالب این است که خود کاسیرر به این مسئله روشی اشاره می‌کند: «پیش از آنکه بکشیم... در این مناقشه جایگاه، پیرامون تقدم زمانی و فکری زبان بر اسطوره یا اسطوره بر زبان، موضعی را اتخاذ کنیم، باید پیش از هر چیز استعاره را با دقت بیشتری تعریف کنیم و مرزهای آن را مشخص کنیم» (SuM: 70). پس سرآغاز کار ما خود استعاره است. اما اگر با استعاره آغاز کنیم باز باید از روش نادرست دیگری اجتناب کنیم و آن بازخوانی استعاره در ذیل سایر مفاهیم فلسفه کاسیرر همچون صورت‌های سمبولیک یا فروکاستن استعاره رادیکال به دیگر مفاهیم فلسفه کاسیرر مانند «مفهوم کارکرد» است (Krois, 1987: 97). این روش از آن رو نادرست است که مسئله‌ای را که در مقدمه با نظر به رابطه میان معاصرت فلسفه و استعاره طرح کردیم نادیده می‌گیرد.

### ۳.۱. سنت بحث از استعاره

کاسیرر آراییی صریح درباره استعاره دارد: از جمله اینکه تمامی زبان استعاره است و فهم استعاره ما را به فرآیند ساختن مقولات [نه مفاهیم] در زبان ارجاع می‌دهد (SuM: 77) یا اینکه استعاره بر خلاف دانش خطابه‌ی باستان چیزی بیش از آرایه‌ای برای سخن و صرف جابه‌جایی و انتقال است و خود مستقیماً برآمده از نگاهی اسطوره‌ای است (ibid:76). نکته‌ای که در اینجا برای بحث ما مهم است، این است که کاسیرر بحث خود درباره استعاره را آگاهانه در سنت خطابه و زبان قرار می‌دهد. او میان دو معنا از استعاره فرق می‌گذارد و معنای نخستین او، همان معنای استعاره به معنای کلاسیک و ارسطویی آن است که مبتنی بر «جایگزینی» نام‌هاست:

می‌توان مفهوم استعاره را به این معنا فهمید که ذیل آن هیچ چیز لحاظ نشود جز جایگزینی آگاهانه نام‌گذاری یک محتوای تصور با نام یک محتوای دیگر که با محتوای اول در برخی مؤلفه‌ها مشابه است یا با نحوی از «مماثلت» با واسطه آن را بازمی‌نمایاند (SuM: 70).

آرسن دارمستتر در سده نوزدهم این معنای کلاسیک را دوباره با بیانی منطقی مطرح ساخته بود. او استعاره را عقل‌باروانه چنین تعریف می‌کرد: «استعاره، آرایه‌ای است که از راه آن نام یک شیء برای شیئی دیگر به کار بسته می‌شود، به سبب ویژگی مشترکی که مجال می‌دهد این دو

کنار یکدیگر رانده شوند و مقایسه شوند» (HWRh, Sp: 1146). تعریف دارمستتر با تأکید بر مفهوم «ویژگی مشترک»، به نحوی نیرومند یادآور منطق ارسطویی و فرآیند انتزاع مفهوم کلی از امور مشترک است. کاسیرر این معنا از استعاره را با ریاضیات و هندسه پیوند می‌دهد. از نظر کاسیرر استعاره به معنای کلاسیک آن، بین دو حد در حرکت است. کاسیرر در مورد این تعریف از دو اصطلاح terminus ad quom و terminus a qua استفاده می‌کند، یعنی حدی که از آن آغاز می‌کنیم و حدی که به آنجا ختم می‌کنیم. در اینجا میان "معانی معین و مستقل" حرکت می‌کنیم و آنها را با یکدیگر جابه‌جا می‌کنیم. این تعبیر مفاهیم را چیزهایی داده شده به «مقادیر» مشخص در نظر می‌گیرد (SuM: 70-71). تعبیر مقادیر و اندازه در اینجا تعبیری صرفاً استعاری نیست. مفاهیم در کاسیرر در اصل به نحو ریاضی و با حدودی دقیق ساخته می‌شوند. ساختن مفهوم پیش‌تر مضمون مطالعه کاسیرر در ۱۹۱۰ در مفهوم جوهر و مفهوم کارکرد و تابع بود. در آنجا ما مطابق یک الگو کثرات مختلف را طی می‌کنیم، بلکه اصلاً این کثرات را می‌سازیم، نه اینکه صرفاً کثرت داده شده باشد. بدین معنا ما بنا بر چشم‌انداز خود، یک مربع، لوزی، ذوزنقه را از آن جهت که چهارضلع دارند و نه از این جهت که اشکالی گوشه‌دار هستند، طی می‌کنیم. یعنی سوژه مطابق نظرگاه خود کثرتی را برای خود فراهم می‌آورد. یعنی می‌توان مثلاً اشکال گوشه‌دار را از نظر گذراند و آنگاه در کنار مربع و لوزی به مثلث هم نگریست. ساختن مفهوم مشترک به این نحو، مستلزم به دست دادن دستورالعمل، یعنی یک تابع ریاضی برای تولید یک کثرت است (Cassirer, 1910: 25). مفهوم، قاعده‌ای با حدود دقیق است که خود معیار است. چنین تعبیری از مفهوم خود برآمده از اندیشیدن آموزه مفهوم ذیل گشت کپرنیکی کانت بود. مفهوم محصول<sup>۱</sup> نیست، بلکه پیش‌فرض و پیش‌شرط<sup>۲</sup> است. شباهت میان اشیا اساساً چیزی داده شده نیست، بلکه مفهوم قاعده است و شباهت میان اشیا از ویژگی‌های دیدن است و به ویژگی جهت‌نگریستن روح باز می‌گردد نه به طبیعت اشیایی که این شباهت را میان آنها برقرار می‌کنیم (SMK:59). در مثال بالا روح با تغییر چشم‌انداز خود، از جستن چهارضلعی‌ها به جستن اشکال گوشه‌دار، ناگاه در کنار مربع و مستطیل، مثلثی را نیز آشکار می‌کند. اگر روح همچنان به دنبال اشکال چهارگوش می‌بود، امکان ظهور مثلث، مسدود می‌شد. ویژگی مفهوم در اینجا کارکرد آن است که درست همان کارکرد یک تابع ریاضی است. کارکرد و تابع در اینجا بدین معناست که مفهوم دربردارنده امکان جزئیاتی است که قاعده ساخت آنها را به دست می‌دهد. مفهوم همه انحراف ممکن موارد جزئی را در خود به نحو فشرده داراست و در عین حال به ما مجال می‌دهد که تمام این موارد جزئی را در یک پیوستار پشت یکدیگر ردیف کنیم (Natorp, 2013:71). اهمیت

---

1. Produkt

2. Voraussetzung

صورت‌بندی ناتورپ برای بحث ما در این است که تا تک‌تک این جزئیات را در یک پیوستار طی نکنیم، مفهوم به لحاظ منطقی استیفا نمی‌شود. بدین ترتیب مفهوم آنچه را که فی‌نفسه، وحدت ندارد، در صورت وحدت بازمی‌نمایاند، از آن حیث که هر برابری را به یک مورد از قانون مبدل می‌کند (Ibid: 70-71). ناتورپ در اینجا مماثلتی میان این آموزه مفهوم و قانون اجتماع برقرار می‌کند: در جامعه مبتنی بر قانون، کار هر عضوی تحت برنامه عمومی جامعه است که حقوق و تکلیف او را ضمانت می‌کند (Ibid). اهمیت برقراری این مماثلت در این است که آموزه مفهوم را ذیل یک پارادایم طرح می‌کند. پس در اینجا می‌توان پرسید: آیا می‌توان آموزه مفهوم را به آن مناسبات انسانی نیز تسری داد که در آن عضو در پرستشگاهی قربانی کل و قبیله می‌شود؟

کاسیرر در دست‌نوشته ۱۹۲۱ از بازگرداندن «پیوندهای منطقی» اندیشه ما به «پیوندهای سرآغازین اجتماعی» توسط جامعه‌شناسان مدرن سخن می‌گوید. از نظر این جامعه‌شناسان تقسیم‌بندی و رده‌بندی در اندیشه ما «بازتابی» است از تقسیم‌بندی طبقات اجتماعی (SMK: 14). گرچه کاسیرر اصل تقسیم‌بندی جهان را صرفاً منحصر به نمونه‌هایی نمی‌داند که در آنها اصول طبقات اجتماعی منشأ تقسیم‌بندی کل جهان است، اما نمونه‌های تقسیم‌بندی مکان در جوامع توتمی را تأییدی بر این مطلب می‌داند. در اینجا کاسیرر به الگوهای دیگری برای تقسیم‌بندی تصویر ما از کل می‌اندیشد که مطابق آموزه مفهوم نیستند. روح با درآوردن زمان به صورت مکان و متوقف کردن استیفای مفهوم به طی کردن پیوستاری که در آن جزئیات به ترتیب مطابق قاعده به ظهور می‌رسند از افنای جزئیات جلوگیری می‌کند. اما اگر زمان همچون سرنوشتی بر ما فرود آید، ما در بحران برآمده از ترس مواجهه با این سرنوشت و در محدودیت زمان، در حالت «انفعال محض» قرار خواهیم گرفت و «برابری‌ستایی بر اندیشه سیطره خواهد یافت» و جز با «فراز بردن» این برابری‌ستایی به یک «تصویر» (SuM: 15) نمی‌توانیم ترس و بحران را چاره‌سازی کنیم. این الگو درست وارون الگوی ناتورپ است، زیرا در اینجا به جای آنکه اندیشه حکومت کند، برابری‌ستایی بر اندیشه حکومت می‌کند (SuM: 15). در اینجا با دو الگوی زمان مکانی‌شده - پارادایم زندگی شهری - آموزه مفهوم و زمان به‌مثابه وقت معلوم - زندگی بدوی - استعاره رادیکال روبه‌رو هستیم. این فرازرفتن به جانب یک تصویر همان کاری است که نیچه آن را نخستین استعاره می‌داند و با آموزه مفهوم متفاوت است و در نتیجه هر آنچه از این الگوی بدوی به اندیشه درآید را نمی‌توان به الگوی مفهوم بازگرداند. اگر شیوه‌ای از زندگی فردگرایانه، اندیشه را با الگویی راه می‌برد، پس شیوه زندگی جمع‌گرایانه توتمی نیز مابه‌ازایی مختص به خود در شناخت خواهد داشت. اکنون باید گفت استعاره به معنای کلاسیک آن شیوه ساختن مفهومی، آن‌گونه که ناتورپ شرح داد را فرض می‌گیرد و مفاهیم برآمده از آن را جابه‌جا می‌کند و مثلاً کل را جابه‌جا می‌کند و آن را به جای جزء می‌گوید. اما استعاره رادیکال گفتن جزء

به جای کل یا pars pro toto را رادیکال می‌کند و جزء و کل را یکی می‌گیرد. در اینجا فلسفه زبان مفهوم را ترک می‌کند، اما برآن است در استعاره رادیکال که گویی غیر لوگوسی است و برآمده از سیطره واقعیت بر اندیشه، همچنان لوگوسی را بجوید.

کاسیرر بدین‌منظور در برابر تعریف کلاسیک استعاره، به معنای دیگری از استعاره می‌پردازد که خاص خود اوست و یکسره با تعریف کلاسیک - ارسطویی متفاوت است و آن را استعاره رادیکال می‌نامد و شرط ساختن زبان و مفاهیم اسطوره‌ای می‌داند (SuM: 71). استعاره رادیکال یک جابه‌جایی است که در آن محتوای یک شهود یا احساسی که از بیرون بر ما وارد می‌شود، به سپهر یک آوا یعنی به یک سپهر ناهم‌جنس دیگر<sup>۱</sup> جابه‌جا می‌شود (Ibid)؛ یعنی انسان در سرآغاز، احساسات و تأثرات خود را به قالب آوایی می‌ریزد و ندایی از خود بر می‌آورد و در اینجا احساس درونی به آوایی یا نامی، فراز برده می‌شود. این سخن از یک سو یادآور صورت‌بندی مشهور اپیکوریان درباره خاستگاه زبان است. از نظر آنان شرایط محیط اطراف باعث برآوردن صداهایی خاص در آدمی می‌شود، این صداها در قالب زبان قوام پیدا می‌کنند (Dascal et al, 1992: 7-1: 165). حال کاسیرر این جابه‌جایی و طفره را استعاره می‌نامد، در حالی که در فن شعر ارسطو، استعاره صرفاً جابه‌جایی میان دو نام بود. از نگاه ارسطویی می‌توان گفت که کاسیرر در اینجا خود اصطلاح استعاره را به نحو استعاری برای یک جابه‌جایی به کار می‌گیرد که میان افعال آفرینش‌گرانه انسان مانند برآوردن صدا و محتوای شهود او رخ می‌دهد. اما این تعبیر گمراه‌کننده است. کاسیرر استعاره رادیکال را برای تبیین سرآغاز مواجهه انسان با جهان طرح می‌کند، نه اینکه پس از مشخص شدن مقولاتی مانند «انسان» و «محیط» تازه مفهوم استعاره را برای یک توصیف بیشینه از رخدادی خارجی به نحو استعاری به کار گیرد. کاسیرر در اینجا این اصل فلسفه را لحاظ می‌کند، که آنچه در واقع اول است در نظر آخر است. چنین استعاره‌ای از نظر کاسیرر رادیکال است زیرا به نظر نمی‌رسد که میان یک صدا و چیزی که این صدا به آن مربوط است و آن را باز می‌نمایاند، بتوان مفهومی جامع یافت. این استعاره رادیکال را ناظر به دو جهت بنیادین بودن و جدا بودن رادیکال می‌توان مطرح کرد که اولی ناظر به صورت و دومی ناظر به محتوای استعاره رادیکال است.

### ۲.۳. معنی بنیادین استعاره رادیکال

یکبار می‌توان گفت استعاره رادیکال، استعاره بنیادین است. در اینجا با مفهوم بنیادین و اساسی استعاره<sup>۲</sup> رو به رو هستیم (SuM: 70). کاسیرر خود در آغاز بخش استعاره در کتاب *زبان و*

1. dispartes Medium  
2. Grundbegriff der Metapher

اسطوره به انگیزه‌های بنیادین<sup>۱</sup> کار خود در این بخش اشاره می‌کند. این انگیزه بنیادین کوشش برای گره‌زدن اسطوره و زبان در مرتبه‌ای سرآغازین است (Ibid: 68). گره‌زدن در اینجا به این معناست که روشن کنیم چگونه شیوه ساختن مفاهیم زبانی با شیوه ساختن مفاهیم اسطوره‌ای متناظر است و از منطقی واحد پیروی می‌کند. در زبان و در اسطوره با چیزی جز آنچه کاسیرر «شیوه اندیشیدن استعاری» می‌خواند روبه‌رو نیستیم. صورت این اندیشیدن استعاری، مبتنی بر مجاز دانستن و ارتکاب متاباسیس در آن است. در زبان علمی و منطقی نمی‌توان پرنده و پروانه را از یک سنخ شمرد، چون به دو جنس مختلف از موجودات تعلق دارند. اما دو واژه پروانه و پرنده هر دو شامل واژه پر و مفهوم پریدن هستند، این توجیهی است برای آنکه در زبان و پیش از مرحله منطق، بتوان پروانه را «پرنده» نامید (Ibid:75). یعنی خود زبان مفهوم «پر» را می‌آفریند و چشم‌اندازی به دست می‌آورد که در آن موجودات را در کنار یکدیگر گرد می‌آورد و آنها را در ذهن خود احضار می‌کند. این کار پیش از شکل‌گیری نسبت‌های منطقی صورت می‌گیرد و انسان در اینجا درکی از جهان به دست می‌آورد که با نظم و ترتیب علمی - منطقی متفاوت است و مقولات آن را خلط می‌کند. زبان در اینجا بدون هیچ‌گونه پیش‌شرطی عالم معنا را خلق می‌کند. در اینجا ارتکاب متاباسیس همچون تیغ اُکام عمل می‌کند و چشم‌اندازی متفاوتی را آشکار می‌کند، زیرا اندیشیدن متافوریک برای خلق عالم معنا، عالمی دیگر نمی‌آفریند، بلکه همان چیزی که روبه‌روی اوست را الوهی تلقی می‌کند:

ساده‌ترین هیئت اسطوره‌ای نیز در وهله نخست به سبب جابه‌جایی در وضعیت تقرر خود Umsetzung پدید می‌آید. از راه این دگرگونی در وضعیت تقرر یک تأثیر معین برآمده از سپهر عادت، هرروزینگی و ساحت الحاد کنار می‌رود و به قلمرو امر مقدس، یعنی معنا و اهمیت‌داری به لحاظ اسطوره‌ای - دینی رانده می‌شود. در اینجا نه فقط یک انتقال Übertragung رخ می‌دهد، بلکه آنچه که می‌توان آن را یک μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (گذر از حد یک جنس به جنس دیگر) به معنای دقیق کلمه خواند (SuM:71).

به همین سبب کاسیرر مخالف هرگونه تبیین اسطوره است که به آن «قلمروی از ابژه‌ها» را نسبت دهد که اسطوره از آنها منشأ می‌گیرد (SuM:8). در اینجا کاسیرر از راه مفهوم متاباسیس، استعاره را یکسره از بستر تاریخی بحث از آرایه‌های ادبی جدا می‌کند. کارکرد استعاره در اینجا جهش از امر ناشناخته به امر شناخته‌شده شده است. می‌توان این ویژگی استعاره را کاشف‌بودن<sup>۲</sup> آن دانست. اما ارتکاب متاباسیس در عین حال چیزی را ممکن می‌کند که می‌توان آن را همراه با فردیناند آلكیه «فراسوی درون‌ماند» خواند. این فراسوی درون‌ماند، از یک سو در مقابل

1. Grundmotiv  
2. Heuristik

متافیزیک به معنای استعلای از جهان و فرارفتن به جهان فراسو است و از سوی دیگر روح متافیزیک را حفظ می‌کند. حفظ روح متافیزیک بدین معناست که کاسیرر التذاذ از نظاره خود وجود پیش رو را خاستگاه سربرآوردن معنا می‌داند، این التذاذ از آن رو است که همان جهان را نه به صورت عادی بلکه به صورتی الهی خواهیم دید و این حاصل ارتکاب متاباسیس و گذر از یک جنس به جنس دیگر است<sup>۱</sup>. درست در همین جاست که کاسیرر متافوریک، متاباسیس و متافیزیک را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در اینجا به تعبیر رکی، مرزهای مفهوم استعاره برداشته می‌شود و کل حیات آفرینشگرانه فرهنگ را استعاری می‌خوانیم (Recki, 2016: 151). این استعاره بنیادین حاصل تحریک خیال اسطوره‌ای است. چیزی در بیرون خیال انسان را تحریک می‌کند و تصویری از دل آگاهی اسطوره‌ای و زبانی بیرون می‌چهد.

آنچه را کاسیرر در اینجا می‌گوید می‌توان با نظر به سه‌گانه ارسطویی - قدمایی صدا<sup>۲</sup>، مفهوم<sup>۳</sup> و چیز<sup>۴</sup>، درون سنت نقادی طرح کرد و معنای آن را روشن‌تر ساخت<sup>۵</sup>. کاسیرر آگاه است که در اینجا نمی‌توان به معنایی پیشا - انتقادی میان محتوای مفاهیم ذهنی یا به اصطلاح لاتین آن *Affectus animae* و چیز تفاوت قائل شد و چنین گفت که یکی با دیگری در نسبت است. از نظر کاسیرر دیدن جهان به مثابه‌ی مجموعه‌ای از چیزها<sup>۶</sup> خود وابسته به نحوه‌ی خاص از مشاهده جهان است که مثلاً با نحوه دیدن جهان از منظر باید و نباید و در اینجا با نحوه دیدن اسطوره متفاوت است؛ این چیزی جز معنای گشت کپرنیکی کانت نیست (SuM, 163). در اینجا *Affectus animae* یا تأثیری که من از چیزی خارجی دارم، کل چیزی است که برابر من ایستاده است و من مستغرق در آنم نه اینکه صفتی از صفات یک جوهر خارجی باشد. کاسیرر با برقراری یک تناظر یک به یک، بین نظر خود و رأی اوزنر درباره خدایان لحظه‌زاد "تکیه‌گاهی محکم" (Ibid:14) برای بیان این مسئله تمهید می‌کند. اوزنر که کتابی درباره نام‌های خدایان نگاشته بود، در چهارچوب نسبت کلی و جزئی، خدایان را دسته‌بندی می‌کرد. خدایان خاص مربوط به حوزه‌ای خاص از وجود بودند، مثلاً مربوط به پدیده‌هایی طبیعی و خاص مانند بذر، باران، یا درخت. چنین خدایانی از یک سو طبیعتی جزئی داشتند و صرفاً یادآور اشیا و موجوداتی خاص

۱. کاسیرر صراحتاً چنین کاری را به هنر نسبت می‌دهد. هنر به هیچ رو در پی استعلای از نمود به سوی علل آن نیست، بلکه در آنها می‌ماند (Cassirer, 1932, 462-463).

2. Voco

3. Conceptus

4. Res

۵. آلن دو لیبرا در کتاب خود پیرامون مناقشه در باب کلیات این سه‌گانه را در قرون وسطی و اندیشه‌ی اُگام به تفصیل بررسی کرده است. بنگرید به: Libera, Alain de (2005). *Der Universalienstreit: Von Platon bis zum Ende des*

*Mittelalters*. Konrad Honsel. Brill | Fink. Germany.

6. Da-Sein

بودند. اما او این خدایان را از سوی دیگر دارای وجهی کلی می‌دانست. مثلاً خدای بذر، "خدای بذر به سان کلی" بود، چرا که این خدا مربوط به بذری خاص نبود و هر سال با تکرار این محصول و مزارع گوناگون در هر بذری این خدا حضور می‌یافت. نسبت مفهوم این خدایان با افراد آنها هنوز یادآور نسبت کلی و جزئی منطقی بود. در اینجا هر اندازه دایره مفهوم را «تنگ‌تر» کنیم، خدایی را که می‌نامیم، یک "نوع" است که افراد آن هر سال مطابق قاعده ظهور دوباره می‌کنند (Usener, 1896: 279-280). اما اوزنر عقیده داشت که هنوز می‌توان ژرف‌تر شد و در جستجوی سرآغازین‌ترین مرحله ساخت مفهوم بود:

پیش از مفاهیم خاص *sonderbegriffen* می‌بایست مفاهیم لحظه‌زاد *augenblicksbegriffe* یا مفاهیم تکین تقرر یابند. هنگامی که اندریافت لحظه‌زاد به چیزهای پیش روی ما، که ما را از نزدیکی بی‌واسطه به یک الوهیت آگاه می‌سازند، به وضعیتی که در آن ما خود را می‌یابیم، به نیروی مؤثری که بر ما سیطره دارد، ارزش و قوه یک الوهیت را برمی‌رسانند، آنگاه خدای لحظه‌زاد اندریافته و آفریده می‌شود (Ibid:280).

در این تجربه، یک چیز تکین ظاهر می‌شود و در بی‌واسطگی کامل به آن ارزشی الوهی اعطا می‌شود، بدون اینکه در این میان، مفهوم جنس، که ذیل قواعد منطقی به نهایت تحدید شده است، وارد شود: «آن چیزی که تو پیش روی خود می‌بینی خداست، خود آن و نه چیزی دیگر» (ibid). در آگاهی بی‌واسطه استعاری، جهان، سرشار از خدایان و دمون‌هاست. پیدایش این جهان حاصل استغراق در برابریستای پیش رو است و ذهن از جزئی بماهو جزئی به تصویر خداوند می‌جهد که سرتاسر معنای چیزی است که آن را پیش رو خود می‌بیند. از آنجا که مفهوم، حاصل اندیشیدن با واسطه جزء و کل و جنس و فصل است، از عهده تبیین تکوین این استعاره بر نمی‌آید. بدین ترتیب، چیز پیش رو همان خداوند است نه اینکه پس از تعیین مفهوم چیز و خداوند در ذهن، من خداوند را بر چیزی حمل کنم.

اما ماندن در مرتبه جزئی‌بماهو جزئی می‌تواند منجر به توقف در مرتبه نام‌نگاری صرف شود. من درختی پیش‌روی خود را خدا می‌نامم، سپس با برقراری یک تناسب، حیوانی که همان احساس بهجت یا ترس در مواجهه با آن درخت را در من پدید می‌آورد، خدا می‌نامم و به همین ترتیب می‌توانم پیش‌روم و نام خداوند را بر هر چیزی بخوانم. اما چنین تعبیری صرفاً توضیح شیوه تکوین یک چندمعنایی<sup>۱</sup> است. می‌توان بدون کلیات منطقی اندیشید، اما در اینجا در پس این نام‌گذاری بر اساس تحریک خیال اسطوره‌ای چیزی نیز اندیشیده می‌شود یا فقط با یک نام‌گذاری صرف رویارو هستیم؟ به چه معنا آفرینش خدایان لحظه‌زاد کاسیرر صرفاً یک نام‌گذاری نیست؟ برای پاسخ به



این سؤال کاسیرر گامی از اوزنر پیش تر می‌رود. پدیده خدایان لحظه‌زاد مبتنی بر یک احساس دینی عام است که مرحله «بی‌نامی» است. خداوند در سرتاسر جهانی که مدام پیش روی ما در تبدیل است، رسوخ کرده است و نه تعینی دارد و نه نامی. صرفاً «ضربه‌ای» لازم است تا خدایی یا دمونی پیش چشم ما در هیئت چیزی از دل این خدای نامتعیین متعین و متجسم شود (SuM:53). در مرحله خدایان لحظه‌زاد، ذهن اگر به چیزی نظر کند از آن منصرف می‌شود و متوجه خداوند می‌شود. تفاوت این مرحله با آگاهی بعدی و پیشرفته دینی در این است که در اینجا، خود همان چیزی که از آن به سمت خداوند انصراف می‌جوییم، خداوند است. از این روست که درک این مرحله برای ذهن مفهومی دشوار است. هنگامی که درختی را خدا می‌خوانم، با یک ضربه کثرتی را از درخت تا خدا آشکار کرده‌ام نه اینکه دو چیز مجزا را بر یکدیگر حمل کرده باشم و بدین‌سان «به کل بی‌نام و نامتعیین فعلیتی زنده بخشیده‌ام» (SuM:59). پس در سرآغاز آگاهی استعاری، همواره کل اندیشیده می‌شود نه اینکه اشیای پیش‌رو را صرفاً خداوند بنامیم. بدین‌ترتیب سخن کاسیرر را می‌توان به سنت الهیاتی و فلسفی گره زد. آگوستین در کتاب پیرامون حیات سعادت‌مندان، هر آنچه جاری است را هیچ می‌شمرد.<sup>۱</sup> او در مقابل نور دارای مراحل و مراتب نوافلاطونیان به مفهوم ictus condendi یا ضربه گردآورنده و بنیان‌گذارنده وجود متوسل شد. این حاصل اندیشیدن به خلقت، ورای الگوی طبیعی‌بودن است که مدام اندیشه را به پیوستگی فرامی‌خواند (Blumenberg, 2001: 159). اما آنچه برای بحث ما در اینجا در نهایت اهمیت است این است که آگوستین در اینجا حکم کن فیکون یا به تعبیر لاتینی آن mandavit یعنی کلمه خداوند را مطرح می‌کند. خداوند با یک ضربه، یعنی با یک کلمه، عالم را خلق می‌کند. این آموزه پدران کلیسا بود و حاصل نادیده‌انگاشتن اصل امتناع طفره در بحث از خلقت. آگوستین به اندیشیدنی که مبتنی بر جهش است، استعاره و الگوی آن را می‌بخشد. بدون توجه به سخن آگوستین نمی‌توان سخن کاسیرر را درون سنت فلسفی و الهیاتی زبان جای داد. اما تفاوت در این است که کاسیرر در اینجا با ضربه بنیان‌گذار وجود، به‌مثابه یک استعاره برخورد می‌کند و آن را تحت اللفظی، یعنی به معنای انتولوژیک لحاظ نمی‌کند. اکنون نیز کلام و واژه می‌آفرینند، اما این بار نه به معنای انتولوژیک ماقبل کانتی، بلکه به معنایی پساکانتی، یعنی به این معنا که زبان با یک ضربه از شدن مدام بی‌نام و آمیزه درهم تجربه چیزی را آشکار می‌کند و جهانی از معنا می‌آفریند.

بدین‌سان این ضربه در ابتدا خدایی شخصی را نیز آشکار نمی‌کند، من ممکن است در مواجهه با چیزی، اتفاقاً دچار حیرت از بودن صرف شوم. این معنای گامی است که کاسیرر از اوزنر عقب‌تر می‌رود. من هر بار گاهی مجذوب کل می‌شوم و از آن به حیرت می‌افتم، اگر صرفاً

1. Nihil est omne quod fluit

صدایی از روی شگفتی از خود برآورم، کل را نامیده‌ام نه این یا آن شیء خاص را. در آغاز گویی چنین است که فقط می‌توان گفت مجذوب شدم یا به کام نیستی افتادم. پس در اینجا نام چنان که در چشم‌انداز نام‌نگاری، یک برجسب و عنوان صرف نیست، بلکه در آن هر بار کل نیز اندیشه می‌شود. ما همواره پیش‌دریافتی از کل داریم که مفهومی نیست و با جهشی به آن دست یافته‌ایم و با آن به سراغ اشیا می‌رویم و می‌توانیم وجودی پیش روی خود را کل بنامیم، و وجودی دیگر را نیز به همین سان. اگر این کل پیش‌مفهومی نباشد، اندیشیدن به زبان به نومنالیسم منتهی خواهد شد. در اینجا زبان همواره با یک ضربه، کل ماقبل‌مفهوم را آشکار می‌کند و این بدان سبب است که می‌تواند استعارهٔ رادیکال بسازد. این مرحلهٔ تصدیق کل است. در اینجا ارتکاب متاباسیس به این معناست که هستی همواره و در هر جزء خود، بدون هیچ قیدی می‌تواند بر خود آشکار شود. زبان در هر آن می‌تواند در مواجهه با چیزی نام کل را بر زبان آورد، چون جزء و کل را این‌همان لحاظ می‌کند و در هر مواجهه‌ای کل را می‌اندیشد: «نسبت‌هایی که اسطوره برقرار می‌سازد، از آن گونه‌اند که از راه آنها طرفینی که در این نسبت‌ها وارد می‌شوند، نه فقط یک نسبت دوسویهٔ معنوی دارند، که درست با یکدیگر این‌همان‌اند یعنی یک و همان چیزاند» (Cassirer, 2010:77)، بر خلاف ادراک حسی که در آن کل جهان مرکب از اجزایی است که به‌طور واضح از یکدیگر جدا هستند و در یکدیگر سریان ندارند (SuM:10). این کل ماقبل مفهوم را می‌توان در تجربهٔ استتیک یافت. کاسیرر در توضیح سخن باومگارتن اشاره می‌کند که هرآنچه در یک نقاشی انجام می‌دهیم، با بازگرداندن این نقاشی به مفاهیم فیزیکی و ریاضی گویی با یک ضربه<sup>۱</sup> نیست و نابود می‌شود (Cassirer, 1932, 460). کاسیرر در ادامه در فقراتی مهم برآنچه گفتیم پرتوی جدید می‌افکند. زیبایی یک منظره، فقط برای یک «شهود یکپارچه» میسر است، این نقاش یا شاعر است که می‌تواند «تمامیت» آنچه دیده می‌شود را برای ما حفظ کند و در هر جزء از بازنمایی خود آن را برای ما حفظ و زنده کند. واضح است که جز با دیدن همزمان کل و جزء در یک جا چنین کاری میسر نیست. از نظر او نقاشی و شعر با یک «ضربه» تصویر خود را پیش‌روی ما بر می‌سازند (Ibid: 461). هنرمند این کار را بدین صورت انجام می‌دهد که مرکز و حاشیه را در چشم‌انداز خود به یک نظر به دید می‌آورد (Ibid: 465). بدین ترتیب می‌توان دریافت که اگر بگوییم ما در اندیشیدن در مرحلهٔ استعاره به سوی کل ماقبل مفهوم می‌رویم، از چه چیز سخن می‌گوییم. این یک منظرهٔ استتیک است که در آن تمامیت حفظ و محقق می‌شود.

---

1. Schlag

### ۳.۳. استعاره رادیکال به معنای استعاره کاملاً مباین

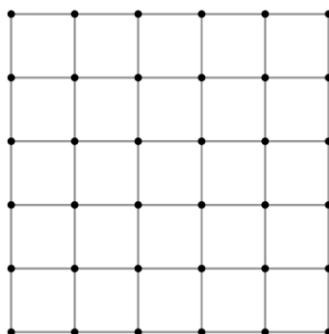
بخش نخست این نوشته، به معنای بنیادین استعاره رادیکال می‌پردازد. استعاره رادیکال، مباین با استعاره متداول و کلاسیک بود و شرط پیدایش زبان و مقولات آن به شمار می‌آمد. اما در عین حال، این مباینت جنبه‌ای دیگر از استعاره را آشکار می‌کند. استعاره رادیکال دیگر کارکردی از زبان نیست که می‌بایست در نهایت آن را به مفهوم بازگردانیم و آن را در راهی به سوی مفاهیم محض پشت سر بگذاریم، بلکه به خودی خود فهمی را در قبال جهان در اختیار ما می‌گذارد و دارای کارکردی است که مفهوم نمی‌تواند از عهده آن برآید. اندیشه در مرحله استعاره رادیکال، جهان را به شیوه و قاعده خود پیوند می‌دهد که به نحو رادیکال از قاعده‌مندی مفهومی جداست و به آن بازگردانده نمی‌شود.

کاسیرر پیش از نگارش *زبان و اسطوره*، این گزاره را بارها به کار برده بود که «جهان برای ما هیئتی دارد که روح<sup>۱</sup> آن را به جهان بخشیده است» و روح را اصل تقسیم خوانده بود (MSK: 36). او اکنون با تأکید بر تعبیر خود از گشت کپرنیکی، خود زبان را بنیان تقسیم یا *fundamentum Dividionis* می‌داند، یعنی اصلی که بر پایه آن همه چیز تقسیم می‌شود و جای خود را در طرح روح می‌یابد. در نتیجه مسئله جدایی اندیشه منطقی از اندیشه اسطوره‌ای - زبانی، باز هم مسئله *قاعده‌مندی* اندیشیدن برای «پیوند دادن کثرات» است (Ibid:5). جهان اسطوره‌ای و زبانی نیز قاعده‌مندی خود را دارد. اما در اینجا دیگر با بسط اندیشه انتقادی، که در آن مفاهیم مطابق قاعده ساخته می‌شوند، به حوزه‌های دیگر فرهنگ مواجه نیستیم، بلکه در جهانی که اساس آن بر تسری حکم است، به دنبال قاعده می‌گردیم. تاکنون الگویی در کار بود که مطابق آن، به تعبیر کاسیرر، علاوه بر قلمرو اعتبار عینی طبیعت، قلمروهای دیگری از اعتبار، صورت‌بندی می‌شد؛ نظیر حوزه اخلاق و حوزه زیبایی‌شناسی. اما حوزه اسطوره و زبان یا اندیشیدن استعاری با همین منطبق بر سه حوزه پیشین افزوده نمی‌شود. در تحلیل اسطوره و زبان از منظر انقلاب کپرنیکی کانت، با حرکتی نه در عرض بلکه که در جهت عمق مواجهیم، زیرا شیوه اندیشیدن بر اساس استعاره رادیکال چنان از شیوه مفهومی جداست، که بنیادهای فلسفه نقادی، مانند رعایت مرزهای ساختمان‌دنی آن را نقض می‌کند.

کاسیرر از ۱۹۲۱ تا ۱۹۲۵ یعنی تا زمان چاپ کتاب *زبان و اسطوره* نقادانه به منطبق می‌اندیشید. در دست‌نوشته‌ای در همین ایام (احتمالاً در ۱۹۲۱) با عنوان *ساختن مفهوم و رده‌ها در اندیشیدن اسطوره‌ای و دینی* از «گزارش‌های باواسطه»ی مورخان ادیان و پژوهشگران اقوام بدوی بهره می‌گیرد تا این مسئله را بررسی کند، یعنی اینکه مقولات اسطوره و زبان مقولاتی از

آن شیوه «دیگری» از اندیشیدن اند که به کل و مطلقاً و به نحو رادیکال با شیوه اندیشیدن منطقی تفاوت دارد. زبان و شیوه ساختن مألوف مقولات در آن را صرفاً در جدایی از شیوه ساختن مفهوم در منطق می‌توان فهمید، یعنی مثلاً آن هنگام که درمی‌یابیم، نمی‌توان یک دستور زبان منطقی عقلی و فلسفی مانند دستور Port Royal را تدوین کرد. همواره در زبان عناصری ناشی از «خیال و اراده گزاف» داریم که منطقی ندارند. کشف زبان‌های غیرهندواروپایی و سامی، مانند زبان‌های بانتو در این باره گواه مهمی بود. در این زبان‌ها همه چیز بسته به اراده گزاف خیال زبانی است که محتوای چیزها را بنابر تداعی معانی، بسته به میل و تصادفی آزادانه، به هم پیوند می‌دهد (Ibid: 48). این زبان‌ها انباشته از پیشوندها و پسوندهایی است که اشیا را در رده‌های مختلف قرار می‌دهند: اگر پیشوند یک نام، پیشوند مفعول‌ساز یک فعل باشد، یعنی این پیشوند، این نام را مبدل به مفعول یک فعل می‌کند، آنگاه صرف الصاق همین پیشوند کافی است تا نامی را مفعول یک فعل قرار دهیم. اگر چنین ساختاری را در زبان فارسی با نشانه مفعولی «را» بیان کنیم باید به قیاس چنین ترکیب‌هایی بسازیم: کفش را اندیشه را، کتاب را پوشیدن را، یعنی کفش را اندیشیدم و کتاب را پوشیدم! چنین زبان‌هایی سیاهه‌ای در اختیار کاسیرر می‌گذارند که در آنها به مقولات زبانی بیندیشد که برای ذهنیت منطقی قابل درک نیستند.

تمام این تفاوت را می‌توان با نظر به رابطه جزء و کل دوباره بازخوانی کرد. به‌ویژه توجه به رابطه جزء و کل از منظر مکان، در این زمینه بسیار روشنگر است. اگر متاباسیس مجاز باشد، می‌توان حکم جزء و کل را به یکدیگر تسری داد. این کار، بنیاد شکل‌گیری جهان اسطوره‌ای - زبانی است. اما اگر از منظر منطقی بگوییم جزء، کل است، مرتکب تناقض شده‌ایم.



به دو طریق می‌توان رابطه جزء و کل را در شکل بالا توضیح داد، یعنی رابطه میان مربع‌های کوچک و مربع بزرگ‌تر که از این مربع‌های کوچک تشکیل شده است. از یک سو اگر بخواهیم توضیح دهیم که مربع بزرگ چگونه ساخته شده است، باید هر مربع کوچک را بر اساس یک قاعده که هربار تکرار می‌شود، بسازیم، تا در نهایت به مربع کلی برسیم. این منظر علمی است

که از چشم‌انداز آن فقط وحدت قاعده وجود دارد. هر چه تعداد این مربع‌ها را افزایش دهیم، هر چه آنها را حرکت دهیم، هربار قاعده باید ثابت باشد. در فیزیک گالیله، در هر جزء هستی، که قوانین را اندازه‌گیری کنیم، این قوانین اصطلاحاً ناوردا هستند، چه در روی زمین، چه در قطاری که نسبت به زمین با سرعت ثابت در حرکت است. اما از چشم‌اندازی دیگر، ما هر مربع را بنگریم، در وهله اول متوجه شباهت آن با مربع کلی خواهیم شد، و ساختار کبیر را در صغیر خواهیم دید. در اینجا مربع‌های سمت چپ و سمت راست، مربع‌های گوشه و مرکز، همگی در رابطه‌ای ارگانیک و مبتنی بر «پاتوس هماهنگ کل»<sup>۱</sup>، وحدت ساختار را تکرار می‌کنند. در شکل بالا از نظر علم فیزیک گالیله، در سمت راست یا چپ بودن یک مربع فاقد اهمیت است. چنین اموری، اعتبارهایی انسانی است که نسبتی با نگرش بنیادین فیزیک ریاضی به هستی ندارد. نگرش اسطوره‌ای به عکس برپایه عقیده به روابط واقعی و بی‌نهایت میان اجزا و کل صورت می‌گیرد. «ساختار کل جهان» مانند یک «کریستال» است که هر چه آن را خرد کنیم، باز ساختار کریستال دارد (Ibid: 68). این «وحدت سرآغازین و خاستگاهی هستی» است نه وحدت باواسطه علت و معلول‌ها. یعنی اگر در دانش تنجیم، ما از قانون جهان متأثر می‌شویم، این بر اساس، علت و معلول نیست، بلکه بر این اساس است که ما و جهان یکی هستیم<sup>۲</sup> (Ibid: 69).

تمایز اندیشیدن مفهومی و استعاری را می‌توان چنین بیان کرد که در اندیشیدن مبتنی بر مفهوم، ما با ساختن قاعده مدام در حال احراز این همانی هستیم، هر موردی که توسط یک قاعده آشکار شود، بیانگر آن است که قاعده همان است، اما در اندیشیدن استعاری همواره با اندیشیدن کل، در پی یافتن جهت و جایگاه خود در کل جهانیم. اندیشیدن علمی با تأکید بر این‌همانی، نمی‌تواند کارکرد این جهت‌یابی را برای ما ایفا کند.

بدین ترتیب در کاسیرر صورت‌بندی ساده‌انگارانه از میتوس به لوگوس نفی می‌شود و در اینجا با لوگوس آنچه لوگوسی نیست رویارو هستیم. او خود درباره دانش تنجیم چنین می‌گوید که: «در دانش تنجیم هرچه هم که نتایج آن غریب و باورنکردنی باشند، پیرامون آمیزه‌ای از خرافات آشفته بحث نمی‌شود، بلکه بحث بر سر این است که بنیان آن بر صورتی است اصیل از

### 1. Sympathie des Alls

۲. کاسیرر در همینجا اشاره می‌کند که علم تنجیم که بر اساس رابطه میان عالم صغیر و کبیر است، در اندیشیدن به این وحدت ارگانیک تنها نیست. علم تنجیم هرچه از علم ریاضی دور است، اما به دانش زیست‌شناسی نزدیک است (و حتی فیزیک جامدات که کاسیرر خود مثال کریستال را از آنجا به میان می‌آورد!). پس آیا نمی‌توان گفت استعاره ارگانیک، استعاره‌ای مطلق است که هم علم و هم اسطوره را در بر می‌گیرد؟ آیا می‌توان چنان بر جدایی استعاره از مفهوم تأکید کرد که استعاره را فقط به حوزه‌ای خاص محدود کنیم؟ می‌توان پاسخ این پرسش را در آثار کاسیرر پی گرفت که از حوصله این مقاله خارج است.

اندیشیدن که هم‌هنگام از صورت اندیشیدن علمی از اساس جداست» (Ibid: 19). اندیشیدن استعاری کاکردی دارد که مختص به آن است و قابل فروکاستن به اندیشیدن مفهومی نیست.

#### ۴. نتیجه‌گیری<sup>۱</sup>

در اندیشه کاسیرر با هم‌نشینی سه اصطلاح روبه‌رو هستیم: متافوریک، متاباسیس، متافیزیک. کاسیرر متافوریک را به واسطه متاباسیس به متافیزیک پیوند می‌دهد. من در اندیشه اسطوره‌ای و زبانی یا به عبارتی شیوه اندیشیدن استعاری، از همان ابتدا تأکیدی بر کل می‌گذارم و چنین نیست که سلسله مشروط‌ها را طی کنم تا به نامشروط جهش کنم. این تأکید نهادن بر کل را می‌توان همان حیرت از بودن صرف دانست که سرآغاز دانش است. آدمی در آغاز در طبیعت و در شرایط زیستی محض، در بی‌خبری از هستی، در افتاده در فرآیند شدن مدام است. ناگاه زمان، مانند بخت و اجل منجز بر او فرود می‌آید و او در حیرت از بودن قرار می‌گیرد. این فرآیند تصدیق بودن کل، متاباسیس بنیادین است که ما را از ابتدال وجود روزمره خارج می‌سازد و به سوی وجودی رهنمود می‌شود که در ما حیرت می‌آفریند. ما در ابتدا و در خاستگاه دانش خود باید با پیش‌فهمی غیرمفهومی از کل و با جهش برای دریافت کل آغاز کنیم. این دریافت دریافتی اسطوره‌ای – زبانی یا متافوریک است یا به عبارت دقیق‌تر متافور مبتنی بر ارتکاب متاباسیس و با اندکی تسامح سوررئالیسم شرط آن است؛ سوررئالیسم در اینجا به این معنا است که استعاره‌هایی را بسازیم که دیگر در آنها پروای به‌گویی و حد وسط و نیز رشته‌ی عطف و تداعی را نداشته باشیم. در اینجا روندی افلاطونی احیاء می‌شود که در آن به نظر می‌رسید «دانش دقیق از ایده‌های ماوراء حس با حیات از خودبرون‌شونده‌ای افراط‌آمیز به کل یگانه می‌شوند». ارسطو با «نقادی خود که مبتنی بر کاتارسیس بود» این وحدت افلاطونی را تفکیک کرد و بنا را بر آن گذاشت تا متافیزیک را از همه‌ی مؤلفه‌های «متافوریک» آن پالوده گرداند. در کاسیرر ما باز با تجربه‌ای مواجه هستیم که در آن اسطوره‌ای و الوهی دیدن جهان، با پیش‌فهم از کل یگانه است. در بن چنین عقیده‌ای یک نقادی از این «انتقاد مبتنی بر کاتارسیس» ارسطو قرار داشت. فلسفه‌ی کانت ضامن این پیش‌فهم ما از کل است و سنجه‌ی تصویر و چشم‌انداز ما از کل را در خود آن قرار می‌دهد، به جای آنکه این پیش‌فهم را با معیار مفهوم بسنجد و حکم کند که واقعیت را در آینده‌ی خود تحریف کرده است.

۱. عبارات نقل قول در بخش نتیجه‌گیری همگی برگرفته از کتاب ورنر یگر درباره‌ی ارسطو است:

Jaeger, Werner (1923), *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, West Berlin.

## منابع

- Alquié, Ferdinand (1965). *The philosophy of surrealism*. The University of Michigan. USA.
- Arsitotles (1982). *Poetik, Griechisch/Deutsch*. Übersetzt und Herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Philipp Reclam Jun. Stuttgart.
- Blumenberg, Hans (2001). *Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp*. Suhrkamp. Germany.
- Blumenberg, Hans (2013). *Paradigmen zu einer Metaphorologie, Kommentar von Anselm Haverkamp*. Suhrkamp. Germany.
- Cassirer, Ernst (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.
- Cassirer, Ernst (1932). *Die Philosophie der Aufklärung*. Mohr Siebeck. Tübingen. Germany.
- Cassirer, Ernst (1921). *Kants Leben und Lehre*. Bruno Cassirer. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1925). *Sprache und Mythos*. B. G. Teubner. Leipzig, Berlin.
- Cassirer, Ernst (2010). *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Felix Meiner Verlag. Hamburg.
- Cassirer, Ernst (2011). *Mythos, Sprache und Kunst*. Felix Meiner Verlag. Germany.
- Dascal, Marcelo, Dietfried Gerhardus, Kuno Lorenz, Georg Meggle (1992). *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Bd 7.1*. Walter de Gruyter. Berlin, New York.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner. Hamburg.
- Knittermeyer, Hinrich (1946). "Der Übergang" zur Philosophie der Gegenwart". *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 1 (4), 521 – 540.
- Kotarcic, Ana (2020). *Aristotle on Language and Style*. Cambridge University Press.
- Krois, John Michael (1987). *Cassirer: Symbolic Forms and History*. Yale University. New Heaven and London.
- Natorp, Paul (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode, Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Herausgegeben, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Sebastian Luft, WBG. Darmstadt, Germany.
- Recki, Birgit (2016). "Der Praktische Sinn der Metapher. Eine Systematische Überlegung mit Blick auf Ernst Cassirer", in: *Die Kunst des Überlebens: Nachdenken über Hans Blumenberg*. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Suhrkamp, Germany.
- Richards, Ivor Armstrong (1965). *The Philosophy of Rhetoric*. New York, Oxford university press.
- Ritter Joachim, Karlfried Gründer, und Gottfried Gabriel (1971-2007). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Schwabe Verlag Basel und Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Ueding, Gert (Hrsg) (2001). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 5: L-SuMi*, Max Niemeyer Verlag Tübingen. Germany.
- Usener, Hermann (1896). *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Verlag von Friedrich Cohen. Bonn, Germany.