

# The Self and Metaphoric Identity: An Ontological Development of Ricoeur's Theory of Metaphor in Relation to Heidegger's thought

Seyyede Akram Barakati 

<sup>1</sup> Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: [a.barakati@um.ac.ir](mailto:a.barakati@um.ac.ir)

## Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received: 12 September 2025  
Accepted: 18 September 2025  
Published: 2 November 2025

**Keywords:**  
self, metaphor, understanding,  
time, ontology

## ABSTRACT

In this paper we aim to broaden the scope and significance of Ricoeur's theory of metaphor to an ontological level. He has innovatively mentioned this possibility but has not so much proceeded to it. This potentiality has been considered by some thinkers in various ways. In this essay, we will discuss it in relation to the ontological structure of the "self" or Da-Zein in Ricoeur and Heidegger. By focusing on the concept and structure of the self, in both philosophers, we would graft the semantic approach of Ricoeur onto the ontological view point of Heidegger. We will show that how the "self", from the aspect of its ontological structure, could have a metaphorical nature. To do so, we argue that the concepts of (1) understanding and (2) time, as the ontological structure of the self in both philosophers, have metaphoric feature. The result of this enquiry would offer an ontological basis for creating metaphors and at the same time would show the innovative and interpretive structure of the self. It, also, enables us to relate ontology to epistemology from a new standpoint.

**Cite this article:** Barakati, A. (2025). The Self and Metaphoric Identity: An Ontological Development of Ricoeur's Theory of Metaphor in Relation to Heidegger's thought. *Shinakht*, 19(91/1), 101-120.  
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.241087.1345>

### Extended Abstract

In this paper my argument is to broaden the scope and significance of Ricoeur's theory of metaphor to an ontological level. He has innovatively mentioned this possibility but has not so much proceeded to it. This potentiality has been considered by some thinkers in various ways. I will discuss it in relation to the structure of the self in Heidegger and Ricoeur. By focusing on the concept and metaphorical structure of the self, in both philosophers, we would graft the semantic approach of Ricoeur onto the ontological view point of Heidegger. We will show that how the "self", from the aspect of its ontological structure, could have a metaphorical nature. To do so, we argue that the concepts of (1) understanding and (2) time, as the ontological structure of the self in both philosophers, have metaphoric feature. The result of this enquiry would offer an ontological basis for creating metaphors and at the same time would show the innovative and interpretive structure of the self. It, also, enables us to relate ontology to epistemology from a new standpoint.

In this writing, I will analyze the characteristics of metaphor in Ricoeur's theory and then develop it to Heidegger's ontology of Dasein. Simultaneous preservation of identity in difference and closing distant meanings according to some similarities in a semantic transition is the main features of metaphor in Ricoeur's view. It seems that, on the basis of Ricoeur's definition of metaphor, we can somehow trace metaphoric features in Heidegger's thought too. Although Ricoeur discusses metaphor in relation to semantic creation and transition within language, I indicate that there is a kind of ontological and metaphorical aspect within the existential structure of Dasein. Therefore, I discuss the possibility of an ontological transition within the structure of metaphor in Dasein.

Then I show that in Heidegger's and Ricoeur's thought, selfhood is fulfilled in the horizons of "understanding" and "time" and in these horizons has metaphoric character. Establishing the new semantic and ontological pertinences on the basis of metaphoric features, displays the innovative and interpretive structure of the self. Accordingly, we see that self-understanding is a kind of self-fulfillment and is not a completed process; hence the self is not an absolute entity. The idea of metaphoric self will help us to make a new relationship between ontology and epistemology. This new ontological view about the existential structure of Dasein would give us a good reason for considering the possibility of creating and understanding metaphors and metaphoric thinking by the self. In this regard, Dasein's existence would be the source of innovation and creation in reality and Being.

Ricoeur believes that metaphor contains an "ontological" excitement which leads us to re-describe reality. It could tell us something about ourselves and our world that we did not know before; This new description has deep ontological consequences that affect our understanding of the verb "to be".

On Ricoeur's semantic account, the function of imagination is a linguistic and metaphorical process. It grafts sensible objects onto intelligible concepts and finds similarities among differences. In Heidegger's thought, standing out and returning to oneself from the things and others is the special characteristic of ontological structure of Dasein. This structure would manifest the simultaneous gathering of semblance and difference, closeness and distance which are the features of metaphor. So, I argue that the structure of the self in Heidegger contains a metaphorical feature. This specific character of the self-

structure could justify creativity, innovation, dynamism, and changeability of the self in its being. Furthermore, self-understanding would be a kind of self-fulfillment and self-constituting, so, self is not totalized.

I will argue that how the self and self-understanding, in both philosophers, would be realized in the horizons of "understanding" and "time" and have metaphorical character.

For metaphoric understanding, I will analyze two common important features between metaphor and understanding which are *being as/as if*, and identity in difference.

In Ricoeur's idea, understanding something "as" something else is related to the metaphoric structure of understanding. Through metaphor, we understand something as something else which is similar to it.

In Heidegger, also, understanding has metaphoric feature because what unfolds through understanding is always realized within "as if" structure. Understanding something "as" something else which is similar to it becomes possible in a meaningful texture. Understanding something "as" something else is not first shown in the proposition, but is first "expressed" in the proposition. Thus in "phenomenology", which from Heidegger's point of view is the same as ontology, everything is fundamentally perceived as something else. So, it seems that phenomenology has also a metaphorical function.

For metaphoric feature of time, I will show the relation of time, narration and metaphor in Ricoeur; Then, I would consider the relation of time, present, care, and metaphor in Heidegger.

Ricoeur believes that time is understandable and explicable just through the narrative. In his idea, narrative plot discloses the order of temporal change and sequence within its unification. He considers plot to be a big metaphor, since, like metaphor, it relates differences within a unified order. So, the essence of time in Ricoeur's thought is metaphoric. As the self and self-understanding in Ricoeur's idea are fundamentally narrative and temporal, we can, consequently, say that they have metaphoric feature.

In Heidegger, I will focus on Dasein's outstanding and projecting in the process of understanding which is rooted in its existential temporality. This transcendence is because of the spannedness and transition within the nature of time. It seems that Heidegger considers it to be the intrinsic feature of time and does not specify it. Here, we want to suggest metaphoricity of the nature of time as a reason for it.

The nature and the essence of time in Heidegger's thought, is the "present" and what constitutes the structure of the present is the "instant". Future, past, and present are three ecstasies of temporality. Dasein's triple ecstasies are toward what has been (past), what is going to happen (future), and what is being "as" things and others (present). They have a single structure and are not separate and distinct from each other. The unity of these three ecstasies is in the present time or now-time. The now or the instant in present time is never the same and never a single one, but another, a not-the-same and not-one. Since, the now-time, just like metaphor, is the accumulation of to be and not to be, the sameness and difference, we can say that now-time as the essence of time is metaphorical in nature.

Another evidence for showing the metaphorical feature of Dasein on the basis of the metaphorical time is the concept of "care". The structure of the care, as the basis of temporality, is being outside of oneself and at the same time towards oneself. Conquering this gap and closing far distances while preserving both in unification, is through the ecstasy

and spannedness of the now-time which, in my view, has metaphorical feature. The care is a concept with which Heidegger explains the whole existential structure of Dasein. So, the self and self-understanding which ontologically realized in the horizon of time, has also metaphorical structure.

## نسبت «خود» با ویژگی استعاری: بسط هستی‌شناختی نظریه استعاره ریکور در پیوند با تفکر هیدگر

سید اکرم برکاتی ✉

<sup>۱</sup> استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [a.barakati@um.ac.ir](mailto:a.barakati@um.ac.ir)

| اطلاعات مقاله                                                                                              | چکیده                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| نوع مقاله: مقاله پژوهشی<br>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۱<br>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷<br>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱ | هدف این مقاله بررسی دامنه و جایگاه نظریه استعاره ریکور از جهت هستی‌شناختی است. ریکور امکان این بحث را به نحوی نوآورانه یادآوری کرده است اما در آثار خود چندان به آن نمی‌پردازد. برخی از متفکران این دیدگاه و امکان آن را مورد توجه و مطالعه قرار داده‌اند. ما در پژوهش حاضر می‌خواهیم نظریه استعاره ریکور را در نسبت با ساختار هستی‌شناختی «خود» یا دازاین تحلیل کنیم. به این منظور، با تمرکز بر مفهوم و ساختار وجودی «خود»، میان رویکرد معناشناسانه ریکور و تفکر هستی‌شناسانه هیدگر نسبت و پیوند برقرار می‌کنیم. نشان خواهیم داد که چگونه «خود»، از جهت ساختار هستی‌شناختی، ماهیتی با ویژگی استعاری دارد. برای مدلل کردن این ایده، نشان خواهیم داد که فهم و زمان، که از مفاهیم مشترک در تفکرات دو فیلسوف هستند، به عنوان وجه وجودی ساختار «خود»، از ویژگی استعاری برخوردارند. به این ترتیب، از سویی مبنایی هستی‌شناختی برای امکان ایجاد استعاره‌ها به دست می‌دهیم و از سوی دیگر وجه خلاق و تأویل‌پذیر ساختار استعاری خود را روشن می‌کنیم. این پژوهش ما را قادر می‌سازد که میان رویکردهای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، از منظری تازه، پیوند برقرار کنیم. |

کلیدواژه‌ها:  
هستی‌شناسی، استعاره، خود، فهم، زمان

استناد: برکاتی، سید اکرم. (۱۴۰۴). نسبت «خود» با ویژگی استعاری: بسط هستی‌شناختی نظریه استعاره ریکور در پیوند با تفکر هیدگر. شناخت،

۱۹(۹۱/۱)، ۱۰۱-۱۲۰

DOI: <http://doi.org/10.48308/kj.2025.241087.1345>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

## ۱. مقدمه

پل ریکور در اندیشه معرفت‌شناختی و رویکرد معناشناسانه خویش جایگاه هستی‌شناسی را پاس می‌دارد اما دستیابی به معنای وجود را، به‌عنوان مقصدی که به‌سوی آن جهت‌گیری داریم، تنها در انتهای راه طولانی تأویل امکان‌پذیر می‌داند. نحوه بحث او درباره مسئله «خود»<sup>۱</sup> و «خودفهمی» از همین دیدگاه نشئت می‌گیرد. او نظریه استعاره را در تبیین چگونگی دریافت معرفت‌شناسانه انسان مطرح می‌کند. ویژگی استعاره جمع همانی و تفاوت در عین حفظ هر دو است. ازاین‌رو، ریکور کارکرد تخیل را، به‌عنوان وحدت‌بخش تمایزها، دارای ویژگی استعاری می‌داند. او از امکان بسط هستی‌شناختی ماهیت استعاری سخن می‌گوید اما در آثار خویش چندان به این ایده نمی‌پردازد. برخی متفکران تلاش کرده‌اند که این ایده را بسط دهند.

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود، در جهت بسط ایده ریکور، ابعاد متفاوت و مبنایی‌تری، نسبت به آنچه تاکنون انجام شده، مورد بحث قرار گیرد. در نتیجه، ابتدا ویژگی استعاره در نظریه استعاره ریکور را از منظر دیدگاه معرفت‌شناسانه او بیان می‌کنیم. سپس، با ارائه تحلیل خود از رویکرد هستی‌شناختی هیدگر، از ویژگی وجودی استعاره و از انتقال هستی‌شناختی در فرایند استعاری سخن خواهیم گفت و نشان خواهیم داد که چگونه قائل شدن به چنین انتقالی می‌تواند شکاف محسوس-معقول را، که هیدگر به استعاره نسبت می‌داد، از میان بردارد. در بخش بعد، مفهوم خود و فرایند خودفهمی به‌منزله خودتحقق‌بخشی را در اندیشه ریکور و هیدگر مورد بحث قرار می‌دهیم. نشان می‌دهیم که خود و خودفهمی، در تفکر هر دو فیلسوف، در افق‌های فهم و زمان محقق می‌شوند. سپس با تبیین ویژگی استعاری افق‌های فهم و زبان، به‌منزله ساختار وجودی دازاین در تفکر هیدگر، نشان می‌دهیم که چگونه «خود» یا دازاین از ویژگی استعاری (در معنای موردنظر ریکور) برخوردار است. به‌این‌ترتیب، با برقراری پیوند میان دو رویکرد متفاوت در اندیشه دو فیلسوف در مسئله استعاره و «خود»، ضمن برقراری نسبت میان این دو مفهوم، ساختار هستی‌شناسی‌ای برای وجود «خود» ترسیم خواهیم کرد که در آن «خود» از ویژگی استعاری برخوردار است. این امر هم برای امکان خلق استعاره توسط «خود» بنیادی هستی‌شناختی به دست می‌دهد و هم به‌دلیل تأویل‌پذیری استعاره، که موتور محرک تفسیر است، خود و خودفهمی را به امری تأویلی مبدل می‌کند و، به‌نوعی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را در پیوند با یکدیگر قرار می‌دهد.

## ۲. نظریه استعاره ریکور در قلمروی معناشناسی و از منظر هستی‌شناسی

نظریه استعاره در تلقی ریکور جنبه معناشناختی دارد و مبتنی بر تقابل محسوس-معقول است. دلیل مخالفت هیدگر با استعاره نیز مبتنی‌بودن آن بر همین تقابل متافیزیکی و دور بودن آن از قلمروی هستی‌شناختی بنیادین است. ما درصدد هستیم که نشان دهیم، براساس ویژگی استعاره در نظریه ریکور، می‌توان (۱) این تقابل معناشناختی را، که مرتبط با

<sup>1</sup> self

ساختار معرفت‌شناختی انسان است، در بستری هستی‌شناختی محو کرد و (۲) به‌جای انتقال معنایی، از انتقال هستی‌شناختی در استعاره سخن گفت و آن را به ساختار هستی‌شناختی انسان مرتبط نمود.

به نظر ریکور، دیدگاه سنتی، که استعاره را صرفاً نوعی مجاز و ابزاری بلاغی می‌داند، قادر نیست فرایندی را توضیح دهد که توسط آن استعاره‌ای جدید به وجود می‌آید. وی بر این باور است که زمانی می‌توان بر این مشکل فائق آمد که واحد استعاری اصلی را به‌جای «کلمه»، «جمله» یا «گزاره»<sup>۱</sup> بدانیم:

معنای استعاری معلول کل عبارت است اما بر یک کلمه تمرکز دارد که می‌توان آن را کلمه استعاره نامید. به همین دلیل، باید گفت که نوآوری معنایی در مرتبه اول به نام گزاره‌ای (ارتباط جدید مفهومی) و در مرتبه دوم به نظام واژگانی (عدول در جانشینی) تعلق دارد. (Ricoeur, 1978: 156)

بنا بر نظر ریکور:

اجتماع دو امر متفاوت در استعاره محقق می‌شود. عمل استعاره یافتن شباهت در میان تفاوت است که به استفاده از گزاره‌های غیرمعمول می‌انجامد و توسط آن معانی جدید خلق می‌شود. نتیجه تفسیر آن صرف بازگشت به معنای اولیه نیست بلکه گذر از معنای تحت‌اللفظی و ظاهری به معنای دیگری است که می‌تواند به فهم ما عمق و وسعت بخشد. یافتن شباهت نوعی برقراری مجدد رابطه است که در آن فاصله منطقی میان حوزه‌های معنایی دور از هم ناگهان از بین می‌رود و یک شوک معنایی به وجود می‌آید که به‌نوبه خود معنای استعاره را ایجاد می‌کند. (Ricoeur, 1994: 122)

بنابراین، در استعاره، هر دو ساحت معنایی دور از هم، که در فرایند انتقال استعاری به یکدیگر نزدیک می‌شوند، امری زبانی هستند. ریکور بحث از استعاره را به‌منزله ابزاری در جهت فهم بهتر نماد پیش کشید. اشتراک نماد با استعاره در حکایت از معنایی پنهان در پس معنای ظاهری است، با این تفاوت که در استعاره معنای ثانوی هم زبانی است، درحالی‌که معنای ثانوی در نماد به فراسوی نشانه زبانی می‌رود و ریشه در واقعیت دارد. در یک نماد اصیل چیزی وجود دارد که در برابر تحویل به عملکرد معنایی مقاومت می‌کند. درحالی‌که استعاره، از پیش، در حوزه زبان و عقل اتفاق می‌افتد، نمادها در مرز میان بایوس<sup>۲</sup> و لوگوس، مرز تمایل و تفکر عقلانی، قرار دارند.

اما استعاره برای ریکور جایگاهی ممتاز دارد و مکانیسمی زبان‌شناختی است که توسط آن معانی پیش‌زبانی، که با واژگان معمول غیرقابل توضیح هستند، از طریق درک شباهت آن‌ها با معانی آشکار دیگر، مفهومی می‌شوند. به نظر وی، استعاره دارای هیجان هستی‌شناختی‌ای است که ما را به تبیین مجدد واقعیت سوق می‌دهد و می‌تواند درباره خود ما و جهانمان چیزی بگوید که قبلاً هرگز نمی‌دانستیم. به نظر او، هرگونه فهم واقعیت و ارتباط انسان با واقعیت تنها از طریق

<sup>1</sup> proposition

<sup>2</sup> bios

زبان و معنا امکان‌پذیر است. ریکور بر این باور است که استعاره جهان را بازتوصیف می‌کند و این بازتوصیف پیامدهای هستی‌شناسی عمیقی دارد که بر فهم ما از فعل بودن تأثیر می‌گذارد. (Ricoeur, 1978: 248)

استعاره ابزاری اکتشافی است که به ما مجال می‌دهد که آنچه از جهان بر ما مکشوف می‌گردد از طریق فرایند شباهت‌یابی به بیان آورده شود. وقتی چیزی را نمی‌فهمیم، از طریق شباهت‌دادن آن با چیزی که می‌فهمیم درکش می‌کنیم. ظهور معنا به این شیوه نمودار باور به تقابل محسوس-معقول در نظریه زبان اوست. اما به نظر می‌رسد که، در خود ساختار استعاره، میان محسوس و معقول وحدت برقرار می‌شود. اگر استعاره را به‌عنوان وحدت همانی و تفاوت میان امر غیرزبانی و زبانی در نظر بگیریم، در این صورت، خود وجود استعاری محل وحدت میان امر محسوس غیرزبانی و امر معقول زبانی خواهد بود. وحدت میان امر محسوس و معقول امری است که در تخیل روی می‌دهد. از دیدگاه ریکور، تخیل به‌نحو استعاری عمل می‌کند و عمل آن فرایندی زبانمند است. تخیل به پیوند شباهت‌ها در میان تفاوت‌ها می‌پردازد و میان محسوس و معقول پیوند برقرار می‌کند. براین اساس، به نظر می‌رسد که تخیل، علاوه بر اینکه کارکرد استعاری دارد، در ساختن استعاره‌ها و نیز فهم آن‌ها ما را یاری می‌کند. به این ترتیب، در خود کارکرد استعاره، تقابل محسوس-معقول کنار گذاشته می‌شود. بنابراین، می‌توان به‌جای اینکه استعاره را مبتنی بر تقابل محسوس-معقول بدانیم آن را از بین برنده این تقابل تلقی کنیم، زیرا ساختار درونی استعاره را در حالت ثبات حاصل از وحدت، پس از مرحله انتقال، می‌توان رفع‌کننده این تقابل دانست.

هیدگر نیز بحث استعاره را در نسبت با تجربه زبان مطرح نموده است. گرچه وی نیز از چند معنایی و ابهام معنایی حاصل از استعاره استقبال می‌کند، استعاره و تصورات مجازی را ذاتاً متعلق به متافیزیک می‌داند. وی استعاره را نفی می‌کند، زیرا آن را مرتبط با تلقی سنتی از زبان، یعنی نظام نشانه‌ای دانستن آن، و مبتنی بر تقابل محسوس-معقول تلقی می‌کند. این دیدگاه بر این اساس بنیان دارد که زبان نظامی نشانه‌ای است و ذات زبان را در نظر نمی‌گیرد. هیدگر معتقد است که آنچه در استعاره و، به‌طور مثال، در فرایند «نامیدن» روی می‌دهد معقول‌کردن امر محسوس است و، از این جهت، استعاره مبتنی بر این دیدگاه است که زبان نظامی نشانه‌ای است و نیز بر تمایز محسوس از معقول مبتنی است. به نظر هیدگر، استعاره نمی‌تواند نقش گشودگی<sup>۱</sup> داشته باشد چون «ایده انتقال و ایده استعاره مبتنی است بر تمایز، اگر نگوئیم جدایی کامل، محسوس و غیر محسوس به‌عنوان دو قلمرویی که به خود پایدارند» (Heidegger, 1991: 48).

وی به گشودگی آغازین پیش‌معرفتی و پیش‌زبانی دازاین و جهان او می‌اندیشد. مرتبه آشکارگی، که هیدگر امیدوار است به آن بیندیشد، مقدم بر مرحله دلالت و ارجاعی است که استعاره بر آن بنا شده است. به نظر هیدگر، این انتقال معنایی، که لازمه استعاره است، آن را برای تفکر درباره شیوه بنیادین هستی ما در جهان نامناسب می‌سازد، زیرا مبتنی بر فاصله و گسست است. به نظر می‌رسد که اگر ما انتقال را صرفاً معنایی در نظر نگیریم و ویژگی استعاری را به حوزه هستی‌شناسی بسط دهیم و از انتقال هستی‌شناختی سخن بگوئیم، آنگاه قضیه متفاوت می‌شود. می‌توانیم این پرسش را

<sup>۱</sup> openness

مطرح کنیم که آیا از خود بیرون بودن و بیرون از خود ایستادن دازاین، خود، نمودار فاصله و انتقالی نیست که درعین حال مبتنی بر انس پیشین با «غیرخود» است؟ براین اساس، به نظر می‌رسد که انتقال تنها نمودار گسست نیست بلکه نمودار و مبتنی بر انس است. در استعاره نیز بر فاصله غلبه می‌شود و انس ایجاد می‌گردد. اما هیدگر به انس در مرتبه بنیادین قائل است و فاصله را امکانی می‌داند که سپس ایجاد می‌گردد. می‌توان گفت که در تفکر هیدگر، براساس انس پیشین هستی‌شناختی با غیرخود، بر این فاصله ایجاد شده در مرتبه پس از انس غلبه می‌شود و این انتقال هستی‌شناختی مبتنی بر انس است. از خود بیرون ایستادن دازاین به خوبی نمایانگر جمع توأمان همانی و تفاوت با خویش است که همانا ویژگی‌ای استعاره‌ای است و انتقال معنایی در زبان تحلیل می‌کند اما بررسی استلزامات هستی‌شناختی نظریه استعاره وی زمینه را برای تحلیل رابطه هیدگر با استعاره فراهم می‌آورد.

### ۳. خودفهمی و خودتحقق بخشی

در تحلیل «خود» و «خودفهمی»، تأکید هیدگر بر هستی‌شناسی و تأکید ریکور، ضمن پاسداشت و حفظ هستی‌شناسی هیدگر، بر معرفت‌شناسی و تحلیل معناشناختی در طریق زبان است. در ادامه تلاش می‌کنیم که، ضمن تحلیل مفهوم «خود» در تفکر هیدگر و ریکور، میان دو رویکرد متفاوت این دو فیلسوف به مسئله خود و خودفهمی افق‌های مشترکی بیابیم و، به این ترتیب، برای برقراری پیوند میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی راهی نو بگشاییم. این افق‌های مشترک عبارت‌اند از «فهم» و «زمان». نشان می‌دهیم که: (۱) چگونه خود و خودفهمی، در اندیشه هردو فیلسوف، در افق‌های فهم و زبان محقق می‌گردند و امری تمامیت‌نیافته هستند؛ (۲) خودفهمی نحوی از خودتحقق بخشی است، و (۳) خودفهمی در تفکر هیدگر از مسیر مستقیم دریافت پیشامفهوم و در تفکر ریکور از مسیر طولانی تأویل می‌گذرد. به این ترتیب، راه جدید موردنظر ما برای پیوند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در این افق‌های مشترک ترسیم می‌شود. سپس در بخش بعد، به مدد بحث از ویژگی استعاره و با برقراری نسبت میان استعاره و هریک از این افق‌ها، می‌توانیم در جهت برقراری دیالکتیک میان دو رویکرد متفاوت هیدگر و ریکور، در مسیر واحد و مشترکی که میان تفکرات دو فیلسوف ایجاد نمودیم، گام برداریم.

#### ۳-۱. خودفهمی و خودتحقق بخشی در رویکرد معناشناسانه ریکور

چنان‌که، ریکور در خویشتن همچون دیگری<sup>۱</sup>، به مفهوم «خود» می‌پردازد و مانند هیدگر مسئله کیستی را مربوط به «خود» می‌داند. وی خود<sup>۲</sup> را به عنوان چیزی متمایز از من<sup>۳</sup> مطرح می‌کند. از نظر وی، «خود» چیزی است که مستقیماً به

<sup>۱</sup> The other

<sup>۲</sup> self/soi

<sup>۳</sup> I/je

آگاهی داده نمی‌شود بلکه از طریق فرایند وساطت تأملی، برساخته می‌شود و تأکید می‌کند که این بدان معناست که «خود» مستقیماً در تمامیتش به ما داده نمی‌شود بلکه توسط روایت‌هایی که ما برای خود خلق می‌کنیم ساخته می‌شود (Tomkinson, 2012: 40).

که خودفهمی، در تلقی ریکور، در پاسخ به پرسش از کیستی من<sup>۱</sup> (مطرح شده است. چه کسی سخن می‌گوید؟ چه کسی عمل می‌کند؟ چه کسی داستان زندگی خویش را روایت می‌کند؟ چه کسی سوژه اخلاقی است؟ و... اما پاسخ این پرسش، یعنی کیستی، قابل تحویل به افعال شخص، ویژگی‌های فردی، تمایلات او و حتی شخصیت فرد نیست. گرچه این‌ها نمودار بخشی از هویت فرد هستند اما راز و عدم تعین آگاهی نسبت به کیستی فرد را به درستی عیان نمی‌کنند. ریکور به دو نوع هویت قائل است: هویت-به‌عنوان-خویش‌بودگی<sup>۲</sup> که وجه متغیر است و هویت-به‌عنوان-همانی<sup>۳</sup> که اشاره به وجه ثابت دارد. خود روایی میان این دو قطب قرار دارد. روایت، بدون اینکه شخص‌بودگی را به ثبات شخصیت تحویل کند، انسجام و وحدت شخص را، در عین تغییر پیوسته آن، نشان می‌دهد. این تعبیر از شخصیت‌پردازی در روایت ادبی یا تاریخی در روشن‌شدن فرایند واقعی خودفهمی به ما کمک خواهد کرد. براین اساس، حتی در میان بحران و آشفتگی «خود»، باز می‌توان تأیید کرد که «این من هستم» که در اینجا ایستاده‌ام و در مقابل دیگری قرار دارم (G.Samuel, 2015: 3).

در وجه هستی‌شناختی-هرمنوتیکی اندیشه ریکور، مسئله معنای وجود «خود» و نیز تبیین «خودفهمی» در نسبت با «متن» مورد بحث قرار می‌گیرند. به عقیده وی، نمادها و متن واسطه‌های وجود ما در جهان و طریق برساختن «خود» به‌عنوان سوژه ادراک هستند. به این ترتیب، فهم و تأویل متن و بیان نمادین طریق خودفهمی‌اند. «خود» در مواجهه با فهم متون است که می‌تواند به فهم خویش دست یابد. وی هرگونه فهم مستقیم از خود را نفی می‌کند و اساساً آن را امکان‌پذیر نمی‌داند. از این رو، در دیدگاه وی هر فهمی به‌نوعی خودفهمی محسوب می‌شود و خود و خودفهمی نیز در افق فهم محقق می‌گردند.

بنابراین، یک فاعل شناسایی خود را در تاریخ و روایتی باز می‌شناسد که خود برای خود نقل می‌کند. وی بر این باور است که تصدیق؛ راه ورود به بحث درباره هرمنوتیک «خود» است. ما از طریق تصدیق، به‌عنوان اعتقاد به خود بودن، توانمندی‌ها و قابلیت‌ها را به خود نسبت می‌دهیم. بدون تصدیق، آن‌ها بیرون از «خود» باقی می‌مانند. بنابراین، تصدیق دیالکتیک میان تحلیل و تأمل را کامل می‌کند و با هردوی آن‌هاست که می‌توان قابلیت‌ها را به «خود» نسبت داد. مادام که آگاهی فرد بتواند در بازگشت به‌سوی هر کنش یا تفکری در گذشته بسط یابد، می‌تواند به هویت «خود» آن فرد دست یابد. یعنی دریابد که اکنون این همان خودی است که قبلاً در گذشته بوده است. این «خود» در زمان اکنون

<sup>1</sup> who am I?

<sup>2</sup> ipseity

<sup>3</sup> idem

<sup>4</sup> attestation

است که درباره اینکۀ عملی در گذشته انجام داده است تأمل می‌کند. مسئله آگاهی و حافظه با یکدیگر مرتبط هستند. «آگاهی<sup>۱</sup> تنها چیزی است که هر فرد را یک خود می‌کند. در اینجاست که حافظه در نتیجه تداوم زمانی تأمل نقش خود را ایفا می‌کند» (Ricour, 1992: 21). حافظه مربوط به بازنگری و قول دادن مرتبط با آینده‌نگری است. هردوی آن‌ها، در عین تقابل، با کامل کردن یکدیگر، گستره زمان را در «بازشناسی خود»<sup>۲</sup> به ظهور می‌آورند.

ریکور میان روایت و زمان پیوند نزدیک برقرار می‌کند. بنابر نظر ریکور، «هویت شخصی یک هویت زمانمند است» (Ricoeur, 2005: 121). به علاوه، آن نوع هویتی که شخص به اعتبار آن واجد همانی و خودبودن است هویتی روایی است. از نظر او، مفهوم زمان از طریق روایت و نقل شدن قابل دریافت است. ما در مواجهه با متون و به خوداختصاص دادن معنای آن‌ها می‌توانیم به فهم خود و درک زمانمندی خود دست یابیم. بنابراین، هویت شخص و خودفهمی در افق زمان تحقق می‌یابد و از آنجاکه زمان در نسبت با روایت، تأویل و تأمل قرار دارد، خودفهمی در افق زمان در طی مسیر طولانی تأمل روی می‌دهد.

## ۲-۳. خودفهمی و خودتحقق بخشی در دیدگاه هستی‌شناسانه هیدگر

در تلقی هیدگر، «دازاین آن هستنده‌ای است که در ضمن بودن خود با هستی خویش نسبتی از سر فهم دارد. این تعریف مفهوم صوری اگزیستانس را به ما نشان می‌دهد» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۱۶۹). «دازاین هستنده‌ای است که تا هست در هستی اش گشوده بر خویش است. یافتگی و فهم نوع هستی این گشودگی را تقویم می‌کنند» (همان: ۴۳۳). فهم حالت بنیادین هستی دازاین است و «نوع هستی دازاین»، در مقام هستی‌توانش، از حیث اگزیستانسیال در فهم نهفته است. این بدان معناست که خودفهمی ساختار وجودی دازاین است. دازاین از آن جهت که اگزیستانس دارد، هستی او به نحوی است که از خویش بیرون ایستاده است. او در این برون‌ایستایی، هستی خود را از آن خویش دارد و نسبت او با خودش از طریق فهم است. براین اساس، خودفهمی بنیان خودبودگی دازاین است و به نظر می‌رسد که نحوه این خودفهمی همانا نحوه خودبودگی دازاین می‌باشد. دازاین، مادام که هست، همواره فهمی از خود دارد و همیشه خود را بر حسب امکانات خویش می‌فهمد و از آنجاکه امکانات همان خود هستند، بدون تفهم و خودفهمی، دازاین وجود ندارد. درواقع، در دازاین، یافتن خود و خودفهمی یک امکان است و هر فهمی در دازاین به منزله خودفهمی است.

اما ساختار فهم کردن چیست؟ این ساختار عبارت است از در انداختن طرح خود رو به یک امکان. امکان فقط در طرح اندازی است که یک امکان است و این امکانی که دازاین خود را بر آن طرح می‌افکند نباید عینی مدرک در نظر گرفته شود. در همین طرح اندازی است که دازاین «خود» را آشکار می‌کند و در آن فهم خود می‌کند. بنابراین، در هر طرح اندازی و، به عبارتی، در هر فهمی، دازاین خود را می‌فهمد و «در درجه اول، واجد جنبه فهم خود است» (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۴۳). بنابراین، فهمیدن، یعنی «خود» را طرح انداختن، سازو نهاد «خود» را تشکیل می‌دهد. اما خودفهمی،

<sup>1</sup> consciousness

<sup>2</sup> recognition

به عنوان طرح افکنی مداوم امکان‌های دازاین، همواره امری تمامیت نیافته است. هیدگر مخالف این است که دازاین را امری پایان پذیرفتنی و ذاتی مستقل و یکپارچه بدانیم. دازاین، به عنوان موجود امکانی، براساس نسبت‌های معرفتی‌اش با گذشته یا اعمال انجام شده‌اش تا زمان حال، تعیین هویت نمی‌شود.

به نظر وی، ما با «نقطه‌ای» به نام «خود» سروکار نداریم «بلکه سروکار ما با دریافت فهم‌کننده آشکارگی کامل در-جهان-بودن است در مقومات ذاتی آن از بدو تا ختم» (هیدگر، ۱۳۸۹: ۳۶۴). بنابراین، «خود» تنها در هم‌جواری و هم‌بودی‌اش با چیزها و دیگران می‌تواند برای خودش شفاف شود. از سوی دیگر، ناشفافیت دازاین ریشه در ناآشنایی با جهان دارد. بنابراین، نظر هیدگر درباره خودشناسی متفاوت از تأمل سنتی درباره یک ایگو یا جوهر یا مسئله خودآگاهی است. نوع خودشناسی‌ای که هیدگر از آن سخن می‌گوید مرتبط با تمامیت ساختار در-جهان-بودن دازاین است و این نسبت نسبتی هستی‌شناختی است. به نظر او، آنچه ما با آن مواجهیم دادگی خود و جهان توأم با یکدیگر است. بنابراین، چنین نیست که دازاین با حس درونی و به نحو بازتابی از سوی چیزها معطوف به خود باشد بلکه او، پیش از هر بازتاب، در حضور است.

از نظر هیدگر، «خود» نه مسئله ادراک درونی، نه پیونددهنده اعمال و فرایندها و نه من-ابژه گسسته از جهان و نه خودتأملی است. برخلاف آن، من خودم را در آنچه انجام می‌دهم و به پایان می‌رسانم و در نگرانی‌ها و ارتباطاتم با دیگران، به نحو بی‌واسطه، در حضور می‌یابم و تجربه می‌کنم. بنابراین، به نظر معقول است که نتیجه بگیریم هیدگر با صورتی از خود-آشنایی<sup>۱</sup> که مقدم بر تأمل است کار دارد و اینکه او به وجود یک خودادراکی<sup>۲</sup> پیشاتأملی بی‌واسطه قائل است (Escudero, 2014: 11). بنابراین، هیدگر برخلاف ریکور رابطه خود با جهان و تجارب مربوط به آن را غیرتأملی می‌داند. از نظر وی، «خودفهمی را نباید من-آزمایی به حس باطن یا بازتاب دانست بلکه خودفهمی را، به حسب نحوه وجود دازاین، متردد میان دو صورت مجازی و حقیقی بودن باید دانست» (هیدگر، ۱۳۹۲: ۲۲۴).

چنان‌که در وجود و زمان مطرح می‌شود، ما در مواجهه با دو شیوه خود-تحقق بخشی هستیم یکی نامتأصل است و با عنوان one-self/Man-Selbst آن را نشان می‌دهیم و دیگری متأصل است و خود اصیل<sup>۳</sup> نامیده می‌شود. درواقع، دازاین از قبل در نوسان میان اصالت و نااصالت زندگی می‌کند و در این فضای میانی است که وجودش آشکار می‌شود. خودفهمی وقتی اصیل است که دازاین، در ترس آگاهی، تناهی خود را دریافته باشد و پروای دیگران و چیزها را داشته باشد. در پدیدار ترس آگاهی، هستی دازاین خود را همچون پروا منکشف می‌کند. در خودفهمی غیراصیل، دازاین خود را به عنوان یکی از همگنان می‌فهمد و از خود-بودنی اصیل می‌گریزد. در این گریز و سقوط میان همگنان، مواجه شدن با خود رخ نمی‌دهد. اما دازاین تنها به این دلیل می‌تواند از خویش بگریزد که به نحو ازپیش خود را دارد و به نحو هستی‌شناسانه ذاتاً فراپیش خویش آورده می‌شود. در این حالت، فرد از پذیرش مسئله مرگ اجتناب می‌کند و در دیگران

<sup>1</sup> self-acquaintance

<sup>2</sup> self-comprehension

<sup>3</sup> genuineself/eigentlichesSelbst



در این بخش تلاش می‌کنیم، براساسِ نظریهٔ استعارهٔ ریکور، رابطهٔ میان فهم و استعاره در تفکر هر دو فیلسوف را بررسی نماییم و، با بسط نظریهٔ ریکور دربارهٔ استعاره و تحلیل ساختار فهم، نشان خواهیم داد که فهم در تفکر هر دو فیلسوف از ویژگی استعاری برخوردار است. به این منظور، به تحلیل دو ویژگی مهم و مشترک میان استعاره و فهم می‌پردازیم که عبارت‌اند از (۱) دیدن به منزله<sup>۱</sup>، (۲) وجود همانی در عین تفاوت<sup>۲</sup> و پیوند در عین گسست.

پرسش این است که «فهم» در تفکر ریکور چه نسبتی با «استعاره» در تلقی وی دارد؟ دانستیم که ریکور هرگونه خودفهمی را حاصل مواجهه با متن در معنای گسترده آن که فراتر از متن نوشتاری است می‌داند. از نظر او، میان «خود» و متن همواره فاصله وجود دارد. «خود» برای فهم متن و سپس بازگشت از فهم متن به فهم «خود»، با اختصاص دادن معنای متن به خویشتن، باید بر آن فاصله غلبه کند. این فاصله با تحلیل معناشناختی، فهم و تفسیر و، به عبارتی، در فرایندی هرمنوتیکی مورد غلبه قرار می‌گیرد. به علاوه، فاصله شرط امکان فهم خود نیز هست. براین اساس، به نظر می‌رسد که در فهم نوعی پیوند میان فاصله‌های دور از هم برقرار می‌شود. این ویژگی استعاره است که شباهت در عین تفاوت و پیوند در عین فاصله را ایجاد می‌کند و هم‌زمان آن دو را در خود حفظ می‌نماید. در مورد  $\phi$ ،  $\psi$ ، برای اینکه...،  $\psi$  براین اساس، به منزله. بنابراین، ریکور فهم چیزی «به منزله» چیزی دیگر را در نسبت با ویژگی استعاری ساختار فهم می‌داند. ما در استعاره «چیزی را به عنوان چیزی دیگر» (as) و براساس شباهتی که میان آن دو وجود دارد می‌فهمیم. به همین دلیل استعاره و حقیقت استعاری بیانِ بودنِ چیزی است به عنوانِ چیز دیگر<sup>۳</sup> و فهم استعاره دیدن چیزی به منزله چیز دیگر<sup>۴</sup> است. از این رو، می‌توان گفت که فهم در اندیشه ریکور کارکرد استعاری دارد و ذاتاً از ویژگی استعاره برخوردار است.

به نظر می‌رسد که، براساسِ تعریفی که ریکور از استعاره به دست می‌دهد، می‌توان در اندیشه هیدگر نیز فهم را دارای ویژگی استعاری دانست. زیرا از نظر او آنچه در فهم آشکار می‌شود و به عبارتی فهمیده می‌شود همواره «به‌منزله»<sup>۵</sup> چیزی مورد فهم قرار می‌گیرد. بافت معناداری همان چیزی است که فهم چیزی را به‌عنوانِ یک چیز و از جهتِ نسبتش با چیزی دیگر ممکن می‌کند. فهمیدن یک چیز به‌منزله چیزی دیگر براساسِ درک شباهت‌ها میان تفاوت‌ها در بافتی معنادار است. این ویژگی استعاره است که در آن شباهت‌ها در عین تفاوت‌ها برقرار می‌شوند. در استعاره شباهت و تفاوتِ دو وجه معنایی هم‌زمان حفظ می‌شوند.

به‌علاوه، معنا در اندیشه هیدگر متعلق به وجه پیشگازره‌ای است. به نظر وی، معنا در مرحله فهم صرفاً به‌عنوان امری که «قابلیت» به بیان آمدن دارد «ازپیش» صورت‌بندی می‌شود اما پس از تأویل است که می‌تواند در گزاره یا حکم که وجه اشتقاقی تأویل است در بیان آید. تحقق معنا حاصل گزاره نیست بلکه امکان معناداری گزاره به‌جهت نقش بنیادین

<sup>5</sup> as if

معنا در فهم غیرگزاره‌ای است. بنابراین، معنا یکی از اگزستانسیال‌های دازاین است. فهم چیزی «به‌منزله» چیزی دیگر نیز ابتدا در گزاره نشان داده نمی‌شود بلکه ابتدا در گزاره به «بیان» درمی‌آید و در نظاره صرف فارغ از آن هیچ چیز فهم‌پذیر نخواهد بود و «ناآشکاربودن هستی‌شناسانه» «به‌منزله» نباید منجر به غفلت ما از نقش ماتقدم آن در ساختار وجودی فهم گردد» (Heidegger, 1996: 140). به این ترتیب، فهم ساختار و کارکردی استعاره دارد و از آنجاکه معنا و فهم وجه اگزستانسیال دازاین هستند، می‌توان گفت که دازاین ذاتاً در وجود خود از ویژگی استعاره برخوردار است.

براین اساس، با برقراری پیوند میان رویکرد هستی‌شناختی هیدگر و دیدگاه معرفت‌شناسانه ریکور در مبحث «خود» و «خودفهمی»، میان وجه اگزستانسیال دازاین و ویژگی استعاره در نظریه ریکور پیوند برقرار کردیم. هنگامی که ویژگی استعاره را به فهم به‌عنوان ساختار اگزستانسیال دازاین نسبت دهیم، به‌طور ضمنی مبنایی هستی‌شناختی برای خودفهمی در نظر ریکور، که از راه طولانی تفسیر و تأویل نشانه‌ها و نمادها می‌گذرد و فرایندی استعاره‌ای است، ترسیم کرده‌ایم. به این ترتیب، دیدگاه معرفت‌شناسانه ریکور درباره خودفهمی را بر بنیانی هستی‌شناختی استوار نمودیم. زیرا نشان دادیم که چگونه ویژگی استعاره در نظر ریکور را می‌توان وصف بنیادین وجود دازاین دانست. در این صورت، ساختار استعاره هستی دازاین، هم‌زمان، تفسیرپذیری آن را به‌نحو معرفت‌شناختی دربرخواهد داشت. به علاوه، ویژگی ذاتاً استعاره ساختار دازاین می‌تواند مبنا و امکان وجود فرایند استعاره‌ای فهم و نیز خلق و ابداع استعاره‌ها توسط تخیل را در معرفت‌شناسی ریکور به دست دهد. با این وصف، هرمنوتیکی بودن، تفسیرپذیر بودن و تمامیت‌نیافتگی دازاین در تفکر هیدگر را می‌توان از منظری تازه بازاندیشی کرد و آن را براساس ویژگی بنیادین استعاره ساختار دازاین مدلل نمود.

## ۵. زمانمندی و ویژگی استعاره

ریکور نظریه خود درباره زمان را با بحث روایت پیوند می‌زند و زمان را تنها از طریق روایت قابل فهم و تبیین می‌داند. به نظر وی، طرح روایی نظام تغییر و توالی زمانی را، در عین یکپارچگی‌اش، آشکار می‌کند. ریکور وحدت و نظام‌بخشی طرح روایی را مشابه کارکرد استعاره می‌داند و از آن به‌عنوان استعاره بزرگ یاد می‌کند. وی معتقد است که نظریه روایت اعتبار خود را از هستی‌شناسی هیدگری به دست آورده است و می‌گوید:

شرح‌های ما درباره زمان تأیید خود را از اعتبار تحلیل هیدگر درباره هستی - به سوی - مرگ می‌گیرند. کار گونه‌های تخیلی گسترش‌یافته توسط داستان‌هایی راجع به زمان دقیقاً این است که زمینه را برای وجه اگزستانسیالی فراهم می‌کنند که به هستی - به سوی - مرگ اصالت می‌دهند. (Ricoeur, 1988: 141)

در ادامه تلاش می‌کنیم، ضمن توضیح رابطه روایت، زمان و استعاره در دیدگاه ریکور، نسبت زمان با هستی‌شناسی هیدگر را، به مدد نظریه استعاره ریکور، از جنبه دیگری مورد بحث قرار دهیم.

در دیدگاه هیدگر، زمانمندی خود - طرح‌افکنی اساسی است و هر فهمی براساس آن ممکن است. اگزتاها یا سه برون‌شد زمانمندی بنیاد طرح‌افکنی و نیز بنیاد استعلا دازاین است. استعلا دازاین نیز شرط فهم وجود است. اما

برون‌شدهای زمان و نفس انتقال در زمان بر چه مبنایی است؟ به نظر می‌رسد که هیدگر این ویژگی را ذاتی زمان می‌داند و برای آن تبیینی ارائه نمی‌دهد. در این بخش می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه می‌توان انتقال و کشش در زمان را براساس ویژگی انتقال استعاری توضیح داد. به این منظور، به امکان بحث از انتقال هستی‌شناختی در استعاره و ساختار زمانمند دازاین می‌پردازیم.

ما می‌توانیم ماهیت زمان در اندیشه ریکور را دارای ویژگی استعاری بدانیم. ریکور معتقد است که زمان دارای یکپارچگی و وحدت در عین توالی و تغیر است و انتقال و کشش ذاتی زمان است. او این ویژگی را به زمان کیهانی و نیز به زمان روح نسبت می‌دهد و دریافت آن را تنها به واسطه روایت امکان‌پذیر می‌داند زیرا، به نظر وی، زمان و ماهیت آن را تنها از طریق روایت می‌توان فهمید. طرح<sup>۱</sup> در روایت نظام‌مندی‌ای است که میان رویدادهای متغیر در روایت وحدت برقرار می‌کند و گذرندگی در طرح روایی مبتنی بر گذرندگی زمان است. بنابراین، طرح روایی نمایانگر ویژگی وحدت در عین تغیر زمان است و این ویژگی استعاری در روایت را می‌توان بر زمان نیز قابل اطلاق دانست. از آنجاکه «خود» و «خودفهمی» در دیدگاه ریکور زمانمند است، می‌توان ویژگی استعاری را به ساختار «خود» نیز نسبت داد.

تامکینسون توضیح می‌دهد که استعاری دانستن «خود» به این معنی نیست که می‌توان شرایط و موقعیت خود را به‌نحو استعاری ترسیم و توصیف کرد، همان‌طور که شرایط بشر را برحسب روایت دیدن به این معنی نیست که ما می‌توانیم درباره آن یک داستان بگوییم بلکه هدف این است که بگوییم وضعیت بشر ساختار مبنایی‌ای دارد که نه‌تنها روایی است بلکه استعاری نیز هست. وضعیت بشر ویژگی استعاری دارد، زیرا ما موجودات زمانمند و عالم‌دار هستیم و از این عالم‌داری<sup>۲</sup> و زمانمندی<sup>۳</sup> آگاهیم (Tomkinson, 2012:38).

به عقیده تامکینسون، ریکور در اثر خود با نام خویشتن همچون دیگری، «خود» را برحسب هویت روایی مورد ملاحظه قرار داده است و، با غفلت از مفهوم استعاری بودن، روایتی بودن را بر استعاری بودن «خود» ترجیح دانسته است. ریکور در روند بازگشت خود به روایی بودن، سوژه بودن و تاریخی بودن هرگز کار خود درباره استعاره را انکار نکرده و درواقع به‌اختصار به آن ارجاع داده است اما هرگز به‌طور جدی مفهوم استعاره را برای بسط بیشتر به کار نگرفته است. این غفلت شگفت‌آور است، زیرا اثر اول او درباره استعاره با اشتغالات اصلی کارهای بعدی‌اش کاملاً در تناسب است. می‌توان این انتقاد را مطرح کرد که ریکور هنگام تأکیدش بر تأمل، به‌عنوان واسطه خودفهمی، می‌توانست به این نکته نیز اشاره کند که ما از طریق استعاره‌هایی که در توصیف خود و دیگران به کار می‌بریم می‌توانیم به معنایی از «خود» دست یابیم. او می‌توانست «خود» را بر ساخته از هویت روایی و نیز «هویت استعاری» بداند اما به نظر می‌رسد او این امکان را در این متن مورد ملاحظه قرار نداده است، زیرا آثار او درباره استعاره و روایت اساساً به‌عنوان دو نیمه یک پروژه تصور می‌شوند و این تقریباً معادل سرکوب استعاره است اما، باتوجه به تمایل کلی ریکور به استفاده مجدد از موضوعات کارهای

<sup>1</sup> plot

<sup>2</sup> worldliness

<sup>3</sup> temporality

نخستینش، این بازگشت قابل توجه می‌شود. تامکینسون بازگشت به موضوع استعاره را، که تاحدودی سرکوب شده است، پیشنهاد می‌دهد تا در پرتو آن بتواند نظریه‌ی تکمیل‌کننده‌ای درباره‌ی «خود» ارائه دهد. او بر این باور است که، با بازگرداندن نظریه‌ی آغازین ریکور درباره‌ی استعاره، به فلسفه‌ی متأخرش، همراه با وضوح‌بخشی و ایجاد تغییراتی خاص، می‌توان تبیینی برابرتر و درست‌تر از ماهیت «خود»، ارتباط آن با عالم‌های دیگر، اعم از تخیلی<sup>۱</sup> و غیر آن، ارائه داد (Tomkinson, 2012:40).

تامکینسون بر این باور است که، در تلقی ریکور، تنش موجود در قلب پیوند استعاره‌ی تششی است میان هست و نیست و میان شباهت‌داشتن و شباهت‌نداشتن. بنابراین کار استعاره هم‌زمان کار توصیف و تخیل است. وی در بحث خود بر «مکانمندی» و «عالم‌داری» سوژه در دیدگاه ریکور متمرکز می‌شود (Tomkinson, 2012: 39). اما ما در این نوشتار تلاش کردیم این مبحث را از جهت «زمانمندی» و «فهم» بررسی کنیم و، از این منظر، تفکر ریکور و هیدگر را در پیوند با یکدیگر بازاندیشی کنیم. در همین راستا و در زمینه‌ی مشترک امکان بحث از استعاره در تفکر دو فیلسوف، با محوریت بحث درباره‌ی ساختار وجودی انسان، سعی کردیم از منظری متفاوت میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نسبتی نو برقرار نماییم.

در اندیشه‌ی هیدگر آنچه مقوم ساختار حال یا اکنون است «آن/وقت» می‌باشد. وقت داشتن تحقق زمانمندی است و استمرار خاص زمان ریشه در حال دارد. زیرا قبل و بعد و دیرتر و زودتر را نیز در نسبت با اکنون/حال باید فهمید. بعد یا دیرتر حالی است که هنوز نیست و قبل یا زودتر حالی است که دیگر نیست. اما «آن»<sup>۲</sup> یا اکنون یا حال را، که ما در پی‌گیری هر حرکتی می‌شماریم، هر بار «آنی» دیگر است و این به‌سبب گذر متحرک، یعنی پیش‌رفتن از جایی به جایی است. در عین حال، هر آن به‌عنوان «آن» همیشه همان است. آنات مختلف به‌رغم مختلف بودن همیشه همان‌اند، یعنی «آن»‌اند. «آن» از نظر چپستی همان است که بود اما از نظر ذات و چونی، هر «آن»، در هر آن، آنی دیگر است. «آن‌بودن» همواره دیگر بودن است. «آن»، از وجهی، همیشه همان است و، از وجهی، هرگز همان نیست (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۰۷). بنابراین، حال یا اکنون در هر «آنی» یک اکنون دیگر است. به‌عبارتی، در هر حالی حال امر دیگری است. اما هر حالی در عین اینکه در هر «آن» متفاوت است از جهت حال بودن همان است. بنابراین می‌توان گفت که حال یا اکنون به‌جهت اینکه جمع همانی در عین تفاوت است، دارای ویژگی استعاره‌ی است. در استعاره شباهت در عین تفاوت وجود دارد. اما ویژگی مهم دیگر استعاره وجود انتقال در آن است. در عرصه‌ی زبان این انتقال انتقالی معنایی است. اما اگر، چنان‌که در بخش اول متذکر شدیم، ویژگی استعاره را در ساحت هستی‌شناختی مطرح نماییم، آنگاه می‌توانیم به انتقالی هستی‌شناختی قائل شویم.

<sup>۱</sup> fictive

<sup>۲</sup> instant

«حال یا «آن» ... بالذات بر سرشتِ گذرندگی است» (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۰۸). «اکنون» ذاتاً دارای کشش است. «زمانمندی که از خود به در است فی نفسه طول کشنده است. زمانمندی که اصلاً و اولاً برون-از خود است خود طول کشیدگی است» (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۳۳). بنابراین، زمانمندی نفس انتقال است. این کشش حاصل اجتماع آنات نیست. اساس این کشش ذاتی اکنون است. این کشش از پیش در زمانمندی حاضر است. زمانمندی واجد سه بیرون شد انتظار، حافظه و حضور است. این هر سه بیرون شد واجد کشش هستند. هر انتظاری کشش است به سویی آنچه پیش می آید و هر حافظه ای بازگشت به خود است و هر حضوری آمدن به سویی چیزی است. وحدت این سه بیرون شد در حال یا اکنون است. بنابراین، در «حال/اکنون»، نفس انتقال و جمع همانی و وحدت، که ویژگی استعاره هستند، وجود دارد. اما، علاوه بر این، ویژگی ذاتی توالی زمان معنا و مدّت است که معمولاً از دید عرف پنهان است. بنابراین، می توان بنیان انتقال معنایی در استعاره را، که در افق زمان وجود دارد، همان ویژگی بنیادین استعاری در «حال» دانست. این «انتقال بنیادین» در مرتبه هستی شناختی را که درونی حال یا اکنون است می توان منشأ انتقال در افق زمانمندی دانست.

«حیث وحدانی آینده، گذشته و حال عبارت است از پدیدار اصیل زمان که آن را زمانمندی می نامیم» (هیدگر، ۱۳۹۲: ۳۲۸). زمانمندی، به عنوان وحدت حقیقی آینده، گذشته و حال، به عنوان سه بیرون شد زمان، ذاتاً از جنبه اگزاتیک بودن افق مند است. از آنجا که افق زمان یکی از افق های فهم خویشتن و وجود ساختار «خود» است، متعاقباً این ویژگی استعاری را می توان به خود و خودفهمی قابل اطلاق دانست. زمان، به منزله طرح افکنی، بنیاد از خود بیرون بودن و به سویی خویش بودن دازاین و، به تعبیر ما، بنیاد انتقال هستی شناختی دازاین براساس ویژگی استعاری است.

اما چه چیز به اجزا و عناصر متفاوت تشکیل دهنده دازاین وحدت می بخشد؟ به عبارت دیگر، چگونه همانی و وحدت از یک سو و تفاوت و تغیر پیوسته دازاین از سوی دیگر با یکدیگر جمع می شوند؟ به نظر می رسد که، براساس اوصاف بیان شده در مورد هستی دازاین و به عبارتی وجوه اگزستانسیال وی، می توان به این پرسش پاسخ گفت. برون خویشی های سه گانه دازاین به سویی آنچه بوده، به سویی آنچه پیش می آید و در حضور چیزها و دیگران بودن تحت عناوین انتظار، حافظه و حضور، بنیاد آنات سه گانه زمان، یعنی گذشته، آینده و حال هستند. اما این ها اموری جدا و متمایز از یکدیگر نیستند بلکه دارای ساختاری واحد و یگانه اند. ساختار پروا<sup>۱</sup>، یعنی بیرون از خویش و به سویی خویش بودن، به عنوان مبنای زمانمندی، مفهومی است که هیدگر کل ساختار وجودی دازاین را در کلیتش با آن توضیح دهد. به این ترتیب هویت و همانی «خود» در عین تغیر پیوسته آن در نسبت با زمان و زمانمندی قرار می گیرد.

آینده یعنی انتقال دازاین به امکان گذشته اش برای بودن و تحقق امکانی که دازاین قبلاً داشته است. گذشته یعنی منتقل شدن دازاین به آنچه بوده است. حال یعنی انتقال دازاین به موجود یا موجوداتی دیگر. اما این انتقال به سویی ... صرف انتقال نیست. هر اگزتازی، از آن جهت که انتقال به چیزی است، درون خود پیش-طرحی از ساختار صوری محل انتقال را داراست. بنابراین، در دازاین، به سویی خویش و خارج از خویش توأمان در مفهوم خودبودن مندرج است. چنین

<sup>1</sup> Care

نیست که ابتدا من وجود داشته باشد و سپس به‌سوی چیزی فرارود. آنچه به‌عنوان خود وجود دارد حاوی خارج از خود نیز هست. بنابراین، در ساختار «خود»، جمع همانی در عین تفاوت با خویشتن و انتقال، که ذاتی خودبودگی است، وجود دارد. این انتقال و کشش در ذات زمانمندی منشأ استعلا و به‌سوی خویش و موجودات بیرون رفتن است. فقط موجودی که استعلا دارد دارای این امکان است که «خود» را داشته باشد.

## ۶. نتیجه‌گیری

نشان دادیم که ساختار «خود» ویژگی ذاتاً استعاره‌ای دارد. براین‌اساس، به نظر می‌رسد که انسان، عالمی کثیر در عین وحدت است و یگانگی در عین غیریت و بیگانگی است. این امر می‌تواند مبنای وجود کشمکش‌های درونی انسان تلقی شود. به‌علاوه، بنابر تفسیرپذیری استعاره، «خود» نیز، با برخورداری از ویژگی ذاتاً استعاره‌ای، امری تفسیرپذیر است و خودفهمی نیز از طریق تفسیر امکان‌پذیر می‌شود. بنیان این تفسیرپذیری نحوه وجود «خود» است. تفسیرپذیر دانستن خود و خودفهمی مطلق دانستن آن‌ها را منتفی می‌کند. تبیین ساختار خود براساس این ویژگی می‌تواند توجیه‌کننده خلاقیت، ابداع، پویایی، تغییرپذیری در هستی «خود»، نسبت‌ها و کنش‌هایش باشد. به‌علاوه، خودفهمی، نوعی خودتحقق‌بخشی خواهد بود و امری تمامیت‌نیافته است. انسان در هر فهمی که از خویش حاصل می‌کند هم‌زمان خودبودگی خویش را محقق می‌سازد. درواقع، فهم خویش به‌نحوی ساختن خویشتن است.

به‌این‌ترتیب، با ترسیم ساختار وجودی «خود»ی که از ویژگی ذاتاً استعاره‌ای برخوردار است، بنیان هستی‌شناختی معرفت را که توأم با عمل فهم و تفسیر است به دست دادیم. تلاش نمودیم تحلیلی از انسان/دازاین ارائه دهیم که در آن ویژگی‌های ساختاری «خود» به‌لحاظ هستی‌شناختی، هم‌زمان و توأمان، دلالت‌های هستی‌شناسانه دیدگاه معرفت‌شناختی را نیز به دست دهد. اثبات استعاره‌ای بودن و، به‌تبع آن، تفسیرپذیر بودن ساختار خود، امکان و دلیل مبنایی برای ساختن استعاره‌ها و نیز فهم استعاره‌ها توسط انسان ارائه می‌دهد. به‌علاوه، امکان فهم امر مقدس و فهم امر نامتناهی و نیز کشش و انتقال وجودی انسان به‌سوی آن را نیز می‌توان به همین قابلیت و ساختار وجودی انسان، که آن را دارای ویژگی استعاره‌ای دانستیم، نسبت داد. می‌توان گفت که کثرات در وجود استعاره‌ای انسان، بار دیگر در نظامی نو، در وحدت قرار می‌گیرند و وجود هر انسان می‌تواند نمایانگر نظامی در وجود باشد. او با خلق استعاره و خودتحقق‌بخشی می‌تواند به «وجود» عمق، وسعت، صورت و نظامی نو بخشد. با این تعبیر می‌توان عملکردهای مختلف فردی و اجتماعی انسان را در عمقی متفاوت تفسیر کرد. این تغییر نگاه بنیادی به وجود انسان می‌تواند بر دیدگاه‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و نیز در مواجهه با مقوله‌هایی همچون صلح، تمدن، مباحث میان‌فرهنگی و... تأثیرگذار باشد و آن‌ها را دستخوش تحول قرار دهد.

## References

- Heidegger, Martin (1389). *Being and Time*, trans. Siavash Jamadi, Tehran: Qoqnoos. (in persian)
- Heidegger, Martin (1392). *Basic Problems of Phenomenology*, Trans. Parviz Ziashahabi, Tehran: Minooyekherad. (in persian)
- Heidegger, Martin (1991). *The principle of Reason*, trans. Reginald Lilly, Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1996). *Being and Time*, trans. Johan Stambaugh, state university of New York.
- Escudero, Jesus Adrian (2014). Heidegger on Selfhood. *American International Journal contemporary Research*, Vol.4, N.2. pp.6-16. <http://DOI: 10.30845/aijcr>.
- G.Samuel, Nathaniel (2015). Re-storied by Beauty: On Self-Understanding: the Ricoeur-Carr Discussions on Narrative. *Journal of Applied Hermeneutics*. <https://doi.org/10.55016/ojs/jah.v2025Y2025>
- Ricoeur, Paul (1978). *The Rule of Metaphor*, trans. Robert Czerny, London: Routledge.
- Ricoeur, Paul (1992). *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey, Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1994). Imagination in Discours and in Action. *Rethinking Imagination*, Gillian Robinson and John Rundell (eds.), London: Routledge.
- Ricoeur, Paul (1988). *Time and Narrative*, vol.3, trans. K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago: University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (2005). *The Course of Recognition*, trans. David Pellauer, Cambridge, MA: Harvard Univrsity Press.
- Tomkinson, Fiona (2012). From Metaphor to the Life-World: Ricoeur' s Meraphoric Subjectivity. *From Ricoeur to Action*, ed. Todd S. Mei and David Lewin, Continuum Studies in Continental Philosophy.