



**NEBRAS**  
Academic Research Quarterly  
Issue 12, 2026



Special Issue: **The Sphere of Contemporary Hermeneutics**

# The Limits of Language: Philosophical Hermeneutics and the Task of Comparative Philosophy

**Dr. David W. Johnson**

Assistant Professor, Department of Philosophy, Boston College, USA

Email: david.johnson.8@bc.edu

The Editorial Board of "NEBRAS" expresses its profound gratitude to Professor David Johnson. Following our correspondence, he graciously granted permission for this article to be translated into Persian by Makarim Dariosh and published in the current issue.

## Abstract

**Article type:** Research Article

**Article history:**

**Received:**  
November 24, 2025

**Accepted:**  
January 20, 2026

**Published Online:**  
February 18, 2026

**Keyword:**

Comparison and divination, Friedrich Schleiermacher, hermeneutic circle, hermeneutics, interpretation, language, misunderstanding, understanding (Verstehen).

Despite the ontological significance of linguistic disclosure in philosophical hermeneutics, contemporary scholarship has often overlooked the specific mechanics through which language unveils the world. This article interrogates these mechanics by synthesizing Hans-Georg Gadamer's hermeneutics with Paul Ricoeur's theories of metaphor and translation, contending that the "background horizon of the unsaid" - which varies fundamentally across linguistic traditions - enables different languages to disclose distinct aspects of reality. Drawing on Ricoeur's concept of the radical "fold" (pli), I argue that the inexhaustible complexity of the world exceeds the expressive capacity of any singular tongue, thus necessitating that philosophy transcend its Eurocentric boundaries and actively engage with non-Western traditions, particularly those as linguistically distant as Chinese or Japanese. Such an engagement is not merely a philological exercise but a philosophical necessity to encounter the "foundational hermeneutic experience," which Jean Grondin identifies as the experience of the limits of language. By grappling with untranslatable concepts akin to our treatment of Logos or Arete, we stimulate our "linguistic imagination," fostering the ability to perceive "likeness in difference." This process disrupts the naturalization of our own worldviews and opens new conceptual horizons, similar to the transformative impact of environmental or feminist discourses. Ultimately, the task of comparative philosophy is redefined as a vital epistemic expansion: a movement toward the borders of our own language to illuminate new ways of being and thinking.



**نبراس**  
فصلنامه علمی - پژوهشی  
شماره ۱۲، زمستان ۱۴۰۴  
ویژه سپهر هرمنوتیک معاصر



## کرانمندی زبان: هرمنوتیک فلسفی و رسالت فلسفه تطبیقی

**نویسنده: پروفسور دیوید جانسون**

استاد دستیار در دیپارتمنت فلسفه کالج بوستون امریکا ( اصل مقاله به زبان انگلیسی )

Email: david.johnson.8@bc.edu

**برگردان به فارسی: مکارم داریوش**

دانشجوی فلسفه در دانشگاه پانتئون - سوربن پاریس

Email: makarimdariosh@gmail.com

هیئت تحریریه "نبراس" از پروفسور دیوید جانسون سپاسگزار است که در پی مکاتبه انجام شده، با برگردان و انتشار این مقاله در این شماره موافقت کردند.

Johnson, D. W. (2020). The Limits of Language: Philosophical Hermeneutics and the Task of Comparative Philosophy. *The Journal of Speculative Philosophy*, 34 (3), 378-389.  
<https://doi.org/10.5325/jspecphil.34.3.0378>

### چکیده

با وجود اهمیت گشودگی زبانی برای هرمنوتیک فلسفی، به گونه شایان توجهی به پرسش «گشودگی زبانی در عمل چگونه تحقق می‌یابد؟» پرداخته نشده است. در این نوشتار، سازوکارهای گشودگی با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی گادامر و همچنین مفهوم ترجمه و نظریه استعاره نزد ریکور مورد بررسی قرار می‌گیرد. مدعای اصلی من آن است که افق پس‌زمینه‌ای ناگفته‌ها، که در انتقال از زبانی به زبان دیگر تفاوت می‌یابد، به هر زبان امکان می‌دهد امور متفاوتی را آشکار سازد. این وضعیت اهمیت درگیر شدن با فلسفه تطبیقی شرق و غرب را برجسته می‌کند؛ به عبارت دیگر، فلسفه‌ورزی در آن سوی آنچه ریکور «تا خوردگی/چین خوردگی» بنیادین در قلمرو آنچه می‌توان اندیشید و تجربه کرد می‌نامد.

### تاریخچه مقاله

دریافت: ۳ قوس ( آذر ) ۱۴۰۴

پذیرش: ۳۰ جدی ( دی ) ۱۴۰۴

انتشار آنلاین: ۲۹ دلوربهمن

۱۴۰۴

### واژگان کلیدی:

هانس گئورگ گادامر،

پل ریکور، هرمنوتیک،

استعاره، ترجمه،

فلسفه تطبیقی

ناشر: مؤسسه مطالعات و تحقیقات نبراس

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای هرمنوتیک فلسفی، بازگرداندن گونه‌هایی از حقیقت است که در بنیاد با آنچه از طریق روش‌های علمی به دست می‌آید یا در علم ارائه می‌شود، تفاوت دارد. این دستاورد تا حدی ناشی از نگرشی است که زبان را نه فقط به مثابه امری ارجاعی، بلکه به عنوان عاملی آشکارساز می‌بیند. برای نمونه، هنگام مواجهه با یک متن، افق دید خواننده و متن در تجربه‌ای زبانی با هم تلاقی می‌کنند و می‌توانند جنبه‌های تازه‌ای از خود و جهان را درک و آشکار سازند.

افزون بر این، در برترین صورت گفت‌وگو، حقایق نوی در فضای زبانی مشترک میان شرکت‌کنندگان مکالمه آشکار می‌شود. با این حال، با وجود اهمیت آشکارسازی زبانی در هرمنوتیک فلسفی، به این پرسش که چنین فرایندی به چه شیوه عمل می‌کند، توجه کمی شده است. در این مقاله کوشیده‌ام با بهره‌گیری از مفهوم ترجمه و نظریه استعاره پل ریکور<sup>۱</sup>، سازوکارهای آشکارسازی را تبیین کنم. در این تحلیل همچنین نشان می‌دهم که اگرچه زبان توان آشکارسازی دارد، هیچ زبانی نمی‌تواند تمامیت امور را آشکار سازد. این مسئله بر ضرورت پرداختن به فلسفه تطبیقی میان شرق و غرب و دیگر گونه‌های پژوهش تطبیقی، و نیز بر لزوم فلسفه‌ورزی فراتر از آنچه ریکور «تاخوردگی بنیادین<sup>۲</sup>» می‌نامد، در گستره اندیشه و تجربه تأکید می‌ورزد.

## ۱

نوشتار را با شرح کوتاهی از آشکارسازی زبانی آغاز می‌کنم و دیدگاه هانس گئورگ گادامر<sup>۳</sup> را مبنا قرار می‌دهم. زبان را به مثابه امری که در ذات خود آشکارساز است، می‌توان این‌گونه فهمید که مفاهیم را به شکل کامل‌تر بیان می‌کند، فهم ما را از آن‌ها ارتقا می‌دهد و آن‌ها را در تجربه ما به صورتی تمام‌عیار پدیدار می‌سازد.

با این حال، این سخن به معنای آن نیست که اشیا برای پدیدار شدن بایستگی یا نیازی حتمی به زبان دارند؛ چرا که روشن است نوزادان و جانوران نیز با ظهور چیزها روبه‌رو می‌شوند. نکته اینجاست که زبان با بیان معانی فهم‌پذیر یک چیز، امکان می‌دهد آن شیء آن‌چنان که هست برای ما پدیدار شود. این موضوع را می‌توان با وضعیتی مقایسه کرد که در آن، چیزی برای ادراک حسی حاضر است اما هنوز فهم نشده است؛ مانند مواجهه با شیء که به فرهنگی ناشناخته تعلق دارد. در این حالت، از آنجا که واژه‌ای برای فهم آنچه می‌بینیم در اختیار نداریم، آن شیء در حقیقت آن‌گونه که هست بر ما آشکار نمی‌شود. به بیان دیگر، نبود ابزار زبانی مانع از آن می‌شود که پدیده از مرتبه یک مشاهده خام به مرتبه

1. Paul Ricœur (1913 - 2005)

2. radical fold

3. Hans-Georg Gadamer (1900 - 2002)

یک معنای روشن ارتقا یابد؛ بنابراین، زبان نه تنها به درک ما نظم می‌دهد، بلکه به شیء اجازه می‌دهد تا هویت راستین خود را در فضای ذهنی ما بازنمایی کند.

زبان در فرایند حقیقت‌بخشی، به دو شیوه متمایز به آشکارسازی می‌پردازد: نخست از راه کنش گفتاری و دوم تنها به اعتبار توانمندی سوژه برای تکلم به زبان ویژه. در ساحت نخست، حقیقت از مجرای واژگانی که میان سخن‌گویان رد و بدل می‌شود، به قلمرو روشنایی قدم می‌گذارد. از این رو، برای نمونه، گوینده‌ای که از حساسیت اخلاقی یا زیباشناختی والایی بهره می‌برد، می‌تواند لایه‌هایی از یک موقعیت را برای مخاطبان خویش عیان سازد که پیش از آن در پرده غفلت پنهان مانده بود. در ساحت دوم، بدین ادراک می‌رسیم که زبان در مرتبه نخست، مجموعه‌ای از نشانه‌ها نیست که ما معانی معینی را برای اشاره به واقعیت به آن‌ها ضمیمه کنیم. زبان من به جای آنکه ابزاری در سیطره من باشد، واسطه‌ای است که در آن غوطه‌ور گشته‌ام و در فضای آن نفس می‌کشم؛ بستر بنیادین که فهمی از جهان در آن به ودیعه نهاده شده است و نگاهبانی می‌شود (۱). این ساختار رسوب‌یافته، در سکوت با ساحت ادراک حسی درمی‌آمیزد و همواره پیشاپیش در فرایند تکوین آن نقش ایفا می‌کند. چنین پیوندی، مرتبه‌ای از آگاهی غنی شده را میسر می‌سازد که به واسطه‌ی آن، بازشناسی چیزها در جایگاه اصیل خودشان و با تمامیت هستی‌شناختی آن‌ها امکان‌پذیر می‌گردد؛ به جای آنکه - چنان‌که در زیست‌جهان دیگر جانوران مشاهده می‌شود - اشیا تنها از دریچه کارکرد ابزاری و ضرورت‌های زیستی بازنمایی شوند.

من بر این باورم که واژه‌ها به این شیوه می‌توانند اشیای جهان را آشکار سازند؛ چرا که هر واژه از فهم‌پذیری ویژه خود بهره می‌برد. زبان با تکیه بر این ویژگی، معانی وابسته به چیزهایی را که درباره‌شان سخن گفته یا نوشته شده است، هویدا می‌کند. معنای هر شیء در بستر فهم‌پذیری متعلق به زبان ارائه می‌شود و تا جایی که این فهم‌پذیری، معانی نهفته در اشیا را به شکل روشن آشکار و تکمیل می‌کند، به چیزها اجازه می‌دهد تا آن‌گونه که هستی آن‌هاست بر ما پدیدار شوند.

اگرچه هستی اشیا در زبان آشکار می‌شود، اما این بدان معنا نیست که به‌گونه کامل نمایش داده می‌شود؛ چنان‌که گویی تمامیت شیء در برابر نگاه عینی قرار گرفته باشد. این ناتوانی زبان در بیان همه ویژگی‌های یک شیء، تا حدی از غنای خود اشیا و بی‌پایان به نظر رسیدن آن‌ها ریشه می‌گیرد. افزون بر این، همان‌گونه که گادامر نشان داده است، "زبان‌های گوناگون گاه یک شیء واحد را به شیوه‌های متفاوت‌تصویرتبدی می‌کنند؛ این تفاوت گاه تا آنجا پیش می‌رود که به موضوع بیان خود، پدیداری چیزهای گوناگون را می‌بخشد (۲)" دلیل اصلی این موضوع به باور من این است که ظرفیت واژه‌ها برای آشکارسازی، به کل وسیع‌تر و نانوشتۀ زبانی وابسته است که واژه‌ها در آن جای گرفته‌اند. این افق پس‌زمینه نانوشتۀ است که میان زبان‌ها تفاوت ایجاد می‌کند و به هر زبان توان می‌دهد تا جنبه‌های متفاوتی از چیزها را آشکار کند.

بنابراین مدعای من این است که گشایش یا آشکارسازی، نیرویی نیست که به واژه به‌صورت منفرد، یا حتی به کل یک جمله، تعلق داشته باشد؛ بلکه توان آشکارکنندگی

واژه‌ها و جمله‌ها به کلیتی ناگفته وابسته است که پیرامون هر آنچه می‌گوییم یا می‌نویسیم را فرا می‌گیرد. افزون بر این، بر این باورم که بخش مهمی از معنای یک واژه یا جمله، درست همان چیزی است که آن را آشکار می‌کند. از این رو، معنای کامل گفتارها و نوشتارهای ما را نمی‌توان به محتوای صریح آنچه در عمل گفته یا نوشته شده است فروکاست، و این معنا هرگز به وسیله آن محتوای آشکار به تمامی به پایان نمی‌رسد؛ بلکه، هم‌داستان با گادامر، معتقدم که "این معنا به کلیت گسترده‌تر و ناگفته وابسته است که آن را دربر می‌گیرد و تکمیل می‌کند" (۳).

برای نمونه، واژه «اتوبوس» را در نظر بگیرید. برای شناسایی یا تشخیص چیزی به عنوان اتوبوس، من باید پیشاپیش در گنجینه واژگان خود، کلمات مرتبط و متمایزکننده‌ای داشته باشم که این واژه را در چارچوب قرار دهند. برای مثال، باید بتوانم وسایل نقلیه بزرگ دیگری مانند کامیون‌ها را به عنوان «غیر اتوبوس» تشخیص دهم. همچنین باید واژه‌هایی را که ویژگی‌های اتوبوس را مشخص می‌کنند - مانند دستگاه‌های سکه‌ریز و چوکی‌های ویژه مسافران کم‌توان - بفهمم و با زبان کارهایی که اتوبوس در آن‌ها نقش دارد نیز آشنا باشم. افزون بر این، واژه‌های دیگر، هرچند اندکی دورتر، در معنابخشی به واژه اتوبوس نقش چشمگیری دارند؛ واژه‌هایی که شاید با فعالیت‌هایی مانند کار نگهبانان مکتب و دنیای حمل‌ونقل همگانی پیوند داشته باشند. این مجموعه واژه‌ها نیز به نوبه خود، بخشی از معنای خویش را و امداد دامنه دیگری از کلمات هستند؛ پیوندی که در چرخه‌ای پیوسته و همواره رو به گسترش، میان مفاهیم برقرار می‌شود و بدین سان، افق معنایی هر واژه را در دل یک کل بی‌پایان استوار می‌سازد.

## ۲

شاید بیش از هر کجا، در تجربه ترجمه بتوان رابطه بنیادین میان معنا، افق پس‌زمینه و آشکارسازی را به روشنی مشاهده کرد. اما برای درک این رابطه، نخست باید از تصور رایج درباره ترجمه - به مثابه بازگرداندن ساده معنا - دست بکشیم. این تصور، وجود قلمروی از معنا را فرض می‌گیرد که مستقل از نمونه‌های ویژه آن در زبان است. بر پایه این دیدگاه، یک ترجمه درست باید تضمین کند که معنای واژه‌های برگردانده شده با معنای واژگان متن اصلی همخوانی دارد. اما روشن است که این تعریف از ترجمه، به‌ویژه هنگام برگردان متون ادبی و شعری، بسنده نیست. مسئله این نیست که چنین متونی ترجمه‌ناپذیر باشند (چرا که ترجمه همواره انجام می‌شود)، بلکه همان‌گونه که جان سالیس<sup>۱</sup> اشاره می‌کند، کاستی‌ها، جابجایی‌ها و تغییرات گریزناپذیر اما ضروری در ترجمه، بخشی از معنا را از میان می‌برند. به سخن دیگر، "تغییراتی مانند ابهام‌زدایی از چندمعنایی‌ها، دگرگونی در ساختارهای نحوی

<sup>۱</sup>. John Sallis ( 1938 - 2023 )

و جایگزینی استعاره‌ها که برای موفقیت در ترجمه بایسته است، معنای متن اصلی را دست‌نخورده باقی نمی‌گذارد" (۴).

هر کس که شعری را هم در متن اصلی و نیز در ترجمه خوانده باشد، این دگرگونی معنا را تجربه کرده است. این نمونه نشان می‌دهد که یافتنِ برابرنهادهایِ دقیق در زبانِ مقصد، نزدیک به محال است؛ زیرا واژه‌های همسان یا نزدیک در زبانِ مقصد، ممکن است در زمینهٔ زبانِ مبدأ، معانی یکسر متفاوت داشته باشند. از این رو، معنا چیزی نیست که به صورت مستقل در «آن بیرون» منتظر بماند تا با واژهٔ برآزنده بیان شود و هر واژه نیز برابری دقیق در هر زبان داشته باشد.

برای درکِ حقیقتِ ترجمه - اگر قرار نباشد آن را به بازگرداندنِ سادهٔ معنای یکسان فروکاهیم - می‌توان به آثار ریکور بازگشت. ریکور می‌پذیرد که موارد سادهٔ بسیاری در ترجمه وجود دارد؛ به‌ویژه میان زبان‌هایی که در یک حوزهٔ فرهنگی مشترک جای گرفته‌اند و در آن‌ها، همان معنای یک واژه یا عبارت در زبان دوم نیز آشکار می‌شود. اما این پدیده را می‌توان بدون فرضِ «ترجمه به مثابهٔ بازگرداندنِ معنا» تبیین کرد. برای نمونه، واژه «اتوبوس» را در نظر بگیرید: بسیاری از زبان‌ها به فرهنگ‌هایی تعلق دارند که اتوبوس، فعالیت‌ها، نهادها و واژگانِ وابسته به آن را در خود دارند. به این ترتیب، هم واژهٔ اصلی و هم واژهٔ ترجمه شده، برای دستیابی به معنا، به کلِ گسترده‌ترِ زبان و فرهنگِ خود وابسته‌اند. این معنا مشترک است، نه به این دلیل که هر واژه معنایِ آرمانیِ یکسانی دارد، بلکه به این سبب که هر دو زبان، زمینهٔ اجتماعی-زبانیِ همسانی دارند؛ امری که به هر واژه اجازه می‌دهد در زبانِ خود، همان چیز را آشکار کند.

در موارد دشوارتر، ترجمهٔ خوب نمی‌تواند بر پایهٔ یگانگیِ دقیقِ معنای آشکار شده بنا شود. در مقابل، ترجمه باید بر «وفاداری» تمرکز کند؛ چیزی که ریکور آن را «برابری بدون یگانگی» می‌نامد و از راه «ساختنِ برابرنهادها» صورت می‌گیرد. این برابرنهادها از سطحِ بالا، یعنی از فرهنگ به مثابهٔ یک کل آغاز می‌شوند؛ زیرا واژه‌ها و جمله‌ها همواره بخشی از متن‌های بزرگ‌تر، و متن‌ها نیز پاره‌ای از فرهنگ‌ها هستند که دیدگاه‌های گوناگونِ جهانی را بیان می‌کنند. چنین دیدگاه‌هایی می‌توانند در یک حوزهٔ فرهنگی با هم روبه‌رو شوند و فرهنگ‌های ملی یا بومی، شبکه‌ای از جهان‌بینی‌های رقیب را پدید آورند که در کنار یکدیگر به هستیِ خود ادامه می‌دهند.

دیدگاه‌های دیگر دربارهٔ جهان چنان متفاوت و غریب هستند که نسبت به فرهنگ مبدأ، به مثابهٔ دیگری مطلق به شمار می‌آیند؛ برای نمونه در نگاه ریکور، تقابل یونان باستان در برابر چین کلاسیک چنین است. این تفاوت‌ها را می‌توان با یک «تاخوردگی» اولیه در مرزهای اندیشه و تجربه بازشناخت؛ چین‌خوردگی بنیادینی که فراتر از آن نمی‌توان رفت (۵). چالش بزرگی که این تاخوردگی پیش روی ترجمه می‌گذارد، در شیوه‌های یکسر متفاوتی نمایان می‌شود که زبان‌ها بر پایهٔ آن‌ها واقعیت را تقسیم‌بندی می‌کنند. این گوناگونی بر تمام سطوح زبان اثر می‌گذارد: از بخش‌بندی صداها و تلفظ گرفته

تا نظام واژگانی، معنای کلمات در شبکه‌ای از تفاوت‌ها، و ساختارهای نحوی که بر ترتیب رویدادها در زمان و شیوه‌های ارتباطی حاکم هستند. افزون بر این، "زبان‌ها نه تنها در شیوه تقسیم‌بندی واقعیت، بلکه در نحوه بازسازی آن در سطح گفتمان نیز با یکدیگر تفاوت دارند" (۶).

در مسیر ساختنِ برابر نهادها، ابتدا باید این «تاخوردگی» را درک کرد و سپس به عمق پیش رفت؛ از میان آثار برجسته یک فرهنگ عبور می‌کنیم، برداشت‌ها و تفسیرهای آن‌ها از روح فرهنگ را در خود درمی‌یابیم و دوباره از سطح متن به جمله و واژه بازمی‌گردیم (۷). ریکور دو نمونه می‌آورد: نخست، تبادلات میان هند و چین (که به احتمال زیاد اشاره به ورود آیین بودا به چین از راه ترجمه متون مقدس است) و دوم، ترجمه انجیل از عبری به یونانی، سپس به لاتین و از این سه زبان به آلمانی لوتر. در ساخت چنین معادل‌هایی، هم خطر و هم شکوه ترجمه آشکار می‌شود؛ فرایندی که هم‌زمان «خیانت خلاقانه» و «تصاحب آفریننده» اثر اصلی را در بر می‌گیرد (۸).

## ۳

یکی از دستاوردهای مهم ریکور در این زمینه، ارائه تبیینی از ترجمه است که با کل‌نگری معنایی - امر حیاتی برای درک زبان به مثابه عامل آشکار ساز - سازگار باشد و در عین حال، از دست رفتن معنا در ترجمه را نیز ثبت کند. اگر همان‌گونه که مطرح شد، معنای یک واژه همان چیزی باشد که آشکار می‌کند، آنگاه از دست رفتن معنا در ترجمه به مفهوم نابودی بخشی از آن حقیقتی است که در زبان اصلی پدیدار شده بود.

برای درک بهتر این مسئله باید دانست که هر زبان در ژرفای خود، واجد نوعی قدرت استعاری است؛ نیرویی که به آن امکان می‌دهد جهان را به شیوه‌ای یگانه و تقلیدناپذیر از پرده برون آورد. تلقی من از استعاره همان است که ریکور پرورده و از آن دفاع کرده است. از نظر او، استعاره فقط جایگزین یک واژه با واژه‌ای دلپذیرتر نیست. چنین برداشتی، استعاره را تا سطح زیور کلام پایین می‌آورد و به غلط گمان می‌کند که معنای آن را می‌توان به‌سادگی به زبان صریح و مستقیم بازگرداند.

با این حال، به گفته ریکور، استعاره‌ها سرچشمه‌های نوین معنا هستند. این معنا در رخداد «داوری نامربوط» پدید می‌آید؛ یعنی از تعامل یک موضوع و گزاره که به زمینه‌های معنایی متفاوتی تعلق دارند، حاصل می‌شود. ریکور از مونرو بیرسلی<sup>۱</sup> به عنوان کسی یاد می‌کند که این فرآیند نوآوری استعاری را تا حدی روشن کرده است. طبق نظر بیرسلی، ناسازگاری منطقی گزاره با موضوع، کلید درک خلاقیت استعاره است. خواننده یا شنونده با این داوری منطقی تهی یا متناقض برانگیخته می‌شود تا آن را حل کند. این کار با ساخت معنای جدید انجام می‌شود؛ به این صورت که از میان مجموعه تداعی‌های موضوع و گزاره، آن‌هایی که با هم مشابهت دارند برگزیده می‌شوند (۹).

<sup>۱</sup>. Monroe C. Beardsley (1915 - 1985)

ریکور این توانایی برای درک شباهت در دل تفاوت و تضاد را به خیال نسبت می‌دهد. فهم یگانگی در دل تفاوت، به معنای اندیشیدن و دیدن هم‌زمان و نیز تولید و کشف است. عملکرد خیال در فرآیند استعاری دو لحظه دارد: در لحظه نخست، خیال سازنده و گفتمانی است و با «خیال مولد کانت» شناخته می‌شود. در اینجا، خیال مولد با وجود ناسازگاری و فاصله میان دو واژه، نزدیکی معنایی آن‌ها را درک می‌کند. چنین درکی، اندیشیدن است، "به گونه‌ای که بازساختاردهی میدان‌های معنایی را رقم می‌زند" (۱۰). این فرآیند، گذر از مرزهای مفهومی برای پیوند دادن اموری است که پیش‌تر از هم جدا بوده‌اند تا معنایی نو پدید آید. همان گونه که خیال مولد جنبه‌های تجربی و فهم‌پذیر مفهوم را به هم می‌آورد، در فرایند استعاری نیز واژگان دور از هم را به هم می‌رساند، اما به گونه‌ای که تفاوت و تنش میان آن‌ها باقی بماند؛ در این وضعیت، موضوع و گزاره با هم روبه‌رو می‌شوند بدون آنکه در یکدیگر ادغام گردند.

ریکور معتقد است که بیرسلی یک عنصر حیاتی را در توضیح خود از نوآوری استعاری نادیده گرفته است. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، تولید معنای جدید به کشف پیوند پنهان میان چیزها وابسته است. با این حال، درک شباهت میان موضوع و گزاره نیازمند آن است که آن‌ها به نوعی به هم شبیه باشند و این «کار شباهت» نمی‌تواند به سطح معنای لفظی محدود بماند. شناسایی شباهت، نیازمند یک تصویر «نیمه‌بصری، نیمه‌شنیداری، نیمه‌لمسی و نیمه‌بویایی» است که ریکور آن را «آیکون» (۱۱) می‌نامد. در اینجا به لحظه دوم خیال می‌رسیم که شباهت‌های عینی و حسی میان موضوع و صفت منسوب به آن را درک می‌کند، به گونه‌ای که واسطه تصویری به مثابه حامل معنا دیده می‌شود و بر جان کلام می‌نشیند.

ریکور با روشنی تمام، این «دیدن چیزی به مثابه چیز دیگر» را با نقش «شمای کانتی» در پیوند دادن مفهوم تهی با شهود نابینا مقایسه می‌کند. همان‌گونه که در معرفت‌شناسی کانت، خیال مولد میان حس و مفهوم میانجی‌گری می‌کند، در طرح ریکور نیز همین خیال میان تصویر و معنا وساطت می‌کند: خیال به سبب خصلت نیمه‌اندیشگی و نیمه‌تجربی خود، نور معنا را با پُری تصویر پیوند می‌دهد. حاصل آن، تصویری شمایی است؛ پدیداری که بر روی آن پیوندی نو و معنایی تازه خوانده می‌شود؛ معنایی که ناسازگاری سطح لفظی را حل می‌کند. گزاره‌پردازی نامتعارف استعاره، هم‌زمان تصویری را می‌آفریند و کشف می‌کند که به ما امکان می‌دهد خویشاوندی میان واژه‌ها را در دل تفاوت‌شان دریابیم.

با این سخن، به مرحله پایانی فرایند استعاری می‌رسیم. چنان‌که پیش از این گفتیم، معنای لفظی یا مرتبه نخست استعاره (و ارجاع آن) توسط گزاره نامربوط استعاره متوقف می‌شود. تلاش مداوم برای فهم این گزاره، معنای استعاری یا مرتبه دوم (و ارجاع آن) را آشکار می‌سازد. بنابر این، اگرچه در سطح لفظی می‌پذیریم که  $x$  همان  $y$  نیست، در سطح استعاری می‌پذیریم که  $x$  همان  $y$  است. گزاره‌های استعاری دارای «ارجاع دوگانه» هستند؛ یکی لفظی و دیگری استعاری (۱۲). اما واژه «ارجاع» به درستی آنچه در سطح استعاری رخ می‌دهد را

بیان نمی‌کند. هر واژه در رابطه استعاری معنای ویژه‌ی خود را دارد که شامل تداعی‌ها، کاربردها و روابط وابسته به آن معناست. وقتی در یک عبارت استعاری، این میدان‌های معنایی برای نخستین بار با هم ترکیب می‌شوند، یک یا هر دو میدان، دیدگاه جدیدی نسبت به دیگری ارائه می‌دهند و چیزی تازه پدیدار می‌شود. از آنجا که گزاره‌های استعاری عجیب یا نامربوط به ما اجازه می‌دهند شباهت‌هایی میان واژه‌ها را کشف کنیم که طبقه‌بندی‌های قبلی مانع دیدن آن‌ها شده بود، استعاره زنده قادر است جنبه‌های جدیدی از موضوع اصلی را که پیش از این پنهان بود، آشکار کند. بنابر این، استعاره‌ها نه فقط توصیف یا ارجاع، بلکه آنچه را پیش از این مخفی بوده است، نمایان می‌سازند.

ادعای من این است که این پویایی ساختاری در فرایند استعاری، در شیوه‌ای که واژه‌ها چیزها را آشکار می‌کنند نیز تکرار می‌شود. همان‌گونه که در شکل‌گیری استعاره‌ها، زمینه‌های معنایی متفاوت بر پایه‌ی خویشاوندی نادیده گرفته شده به هم پیوند داده می‌شوند و چیزی تازه پدیدار می‌شود، چیزها نیز با تمام پیچیدگی و ژرفای معنای فهم‌پذیرشان، با معانی رسوبی واژه‌ها یا عباراتی که این فهم‌پذیری را آشکار و تا حدی کامل می‌کنند، پیوند می‌خورند. برایان واخترهاوزر<sup>۱</sup> با دقت رابطه این ابعاد متمایز اما مرتبط را چنین جمع‌بندی می‌کند:

مفاهیم و اشیا، یا زبان و جهان، فضاهایی از هم‌پوشانی یا درهم‌تنیدگی فهم‌پذیری معنا را تشکیل می‌دهند. جهان یا شیء، معنای خود را دارد که می‌تواند در برابر روش‌های اندیشیدن و سخن گفتن ما مقاومت کند یا آن‌ها را تأیید نماید، اما زبان قدرت خلاقانه‌ای دارد تا فهم‌پذیری شیء را برانگیزد یا آشکار سازد (۱۴).

درست مانند استعاره، آشکارسازی رخ‌دادی است که در نقطه‌ی تلاقی حوزه‌های جداگانه‌ی معنا رخ می‌دهد. اما این تشابه حتی فراتر می‌رود. معنای واژه‌ها تا حدی برای فهم دقیق، به زمینه‌ای از کلمات مرتبط وابسته است؛ مانند مترادف‌ها، متضادها و دیگر عبارات، از جمله احساسات، ایده‌ها و روایت‌های متون برجسته فرهنگ، که این واژه‌ها را در چارچوبی روشن قرار می‌دهند. معنای چنین واژه‌هایی همچنین به کاربرد آن‌ها در ضرب‌المثل‌ها، سرودها، اصطلاحات و در فعالیت‌ها و نهادهایی که به تشکیل آن‌ها کمک می‌کنند نیز بستگی دارد. این هم‌آمیختگی معنای گفته شده و نانوشته که به فهم‌پذیری واژه تعلق دارد، به کلام شیوه‌ای ویژه برای آشکار ساختن چیزها می‌دهد؛ به گونه‌ای که یک چشم‌انداز ویژه ایجاد می‌کند که از دریچه‌ی آن، شیء پدیدار می‌شود. نتیجه‌ی این فرآیند، بیان ناتمام و همواره جزئی معنایی چیزها است، نه بازنمایی کامل یک واقعیت از پیش موجود.

<sup>۱</sup>. Brice R. Wachterhauser (1953)

من پیشنهاد می‌کنم که در اینجا توضیحی برای این موضوع می‌یابیم که چرا یک زبان ممکن است در ترجمه نتواند آنچه در زبان اصلی آشکار شده بود را بازنمایی کند. از آنجا که زبان‌های گوناگون زمینه‌های متفاوتی از واژه‌ها و فعالیت‌های مرتبط برای کلمات و مفاهیم برابر فراهم می‌کنند، برخی زبان‌ها از راه واژه معادل نمی‌توانند همان دیدگاهی را نسبت به چیزها ارائه دهند که بر همان معنای آشکار شده در زبان اصلی منطبق باشد و بدین‌سان، بخشی از حقیقت در میانه تاخوردگی‌های ترجمه ناپیدا می‌ماند.

## پایان

اگر حق با من باشد که زبان‌های گوناگون می‌توانند به این شیوه چیزهای متفاوتی را آشکار سازند، و اگر ژرفا و پیچیدگی غنی و پایان‌ناپذیر جهان فراتر از توان هر زبان یگانه برای بیان یا آشکار کردن تمامیت امور است، آنگاه فلسفه - تا آنجا که در پی گشودن معناهای تازه و صورت‌های نوین خودفهمی است و تا آنجا که به پرورش مفاهیم فلسفی، یعنی مفاهیمی که واقعیت‌های نویی را به روشنایی می‌آورند و شیوه‌های جدیدی برای فهم جهان در اختیار ما می‌گذارند، می‌پردازد - باید به شکلی فعال با فلسفه‌هایی که در زبان‌ها و سنت‌های دیگر انجام می‌شوند درگیر شود. این امر به‌ویژه در مورد سنت‌هایی ضرورت دارد که از بنیان‌های غربی دور هستند؛ چرا که زبان‌های بسیار متفاوت، تجربه‌های یکسر متفاوتی از جهان را در خود انباشته‌اند و در نتیجه، بالقوه جنبه‌های بسیار متفاوتی از هستی را آشکار می‌کنند. برای تحقق این امر، لازم است شمار بیشتری از فیلسوفان به مطالعه‌ی زبان‌هایی چون چینی یا جاپانی روی آورند، همان‌گونه که امروز بسیاری از فیلسوفان انگلیسی‌زبان تا حدی با یونانی، آلمانی یا فرانسوی آشنا هستند و این وظیفه را تنها به گروه کوچکی از متخصصان فلسفه آسیایی یا تطبیقی واگذار نکنند.

برای کسانی که چالش آموختن چنین زبان‌های دوری را نمی‌پذیرند، این سنت‌ها تنها از راه ترجمه قابل دسترسی هستند؛ اما با گذر زمان می‌توان با برخی اصطلاحات و مفاهیم محوری که ترجمه نشده باقی می‌مانند کار کرد، زیرا به تدریج شبکه‌ی ایده‌ها و ادعاهایی که این مفاهیم را احاطه کرده و معنای آن‌ها را کامل می‌کند، بهتر درک می‌شود. نمونه‌ای از این رویکرد در سنت فلسفی خود ما، شیوه کار با اصطلاحات یونانی یا لاتین است، به‌گونه‌ای که دیگر به صورت خودکار واژه لوگوس<sup>۱</sup> را به «عقل» یا به «فضیلت»<sup>۲</sup> بر نمی‌گردانیم. تلاش برای جای دادن این اصطلاحات در واژگان فلسفی موجود، خود به پویایی و غنای اندیشه می‌افزاید.

این‌گونه تماس با واژگان و شیوه‌های اندیشیدن که در بنیان متفاوت هستند، می‌تواند تخیل زبانی را نیز به سختی برانگیزد؛ تخیلی که به گفته ریکور توانایی درک و بیان شباهت در دل تفاوت را دارد. این امر نه فقط در آفرینش استعاره‌ها، که در آن‌ها مقوله‌های کهنه فرو

1. logos

2. arete

می‌ریزند و مرزهای تازه پدید می‌آیند، بلکه به صورتی بنیادی‌تر در پیدایش تمام طبقه‌بندی‌های زبانی دیده می‌شود. در ژرفای زبان، نوعی استعاره‌ی بودن و باروری نهفته است. به واسطه‌ی این توان برای گفتن چیزها به شیوه‌ای نو، معناهای تازه پدید می‌آیند و واقعیت‌های جدید به روشنائی آورده می‌شوند؛ و این امر می‌تواند راه‌های تازه‌ای برای بودن و اندیشیدن بگشاید، چنان‌که برای نمونه در شکل‌گیری گفتمان‌های محیط زیستی یا فمینیستی مشاهده می‌کنیم.

تاریخ ظهور چنین ایده‌هایی، همانند مواجهه با جهان‌های زبانی دیگر، به ما یادآوری می‌کند - آن‌گونه که ژان گروندن<sup>۱</sup> گفته است - که «تجربه‌ی هرمنوتیکی بنیادین، کمتر تجربه‌ی خود زبان و بیشتر تجربه‌ی مرزهای زبان است» (۱۵). در تأمل بر این پدیده‌ها، با محدودیت‌های مفهومی خود روبه‌رو می‌شویم و درمی‌یابیم که مرزهای زبان ما همان مرزهای جهان ماست. این آگاهی می‌تواند گرایش ما را به طبیعی‌سازی جهان‌بینی خود مختل کند؛ یعنی این تصور که آنچه از جهان می‌دانیم یا می‌فهمیم، تمام آن چیزی است که جهان می‌تواند باشد. بدین‌سان، در رویارویی با آشکارسازی زبانی متفاوت از چیزها و رویدادها، افقی برای گشایش و گسترش امکان‌های مفهومی، فلسفی و انسانی ما پدید می‌آید.

#### NOTES

1. This conception of language is elaborated and defended by Gadamer. See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. ed. (New York: Continuum, 2004), 453; Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), 461.
2. See Gadamer, *Truth and Method*, 434; *Warheit und Methode*, 440.
3. See Gadamer, *Truth and Method*, 464; *Warheit und Methode*, 473.
4. John Sallis, *On Translation* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 87.
5. See Paul Ricoeur, *On Translation*, trans. Eileen Brennan (New York: Routledge, 2006), 36; Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004), 64.
6. Ricoeur, *On Translation*, 30; *Sur la traduction*, 54.
7. See Ricoeur, *On Translation*, 31; *Sur la traduction*, 56.
8. Ricoeur, *On Translation*, 37; *Sur la traduction*, 66.
9. See Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J. (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), 191-94; Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Éditions du Seuil, 1975), 208-11.
10. Paul Ricoeur, "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", *Critical Inquiry* 5 (1978): 143-59.
11. See Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 235; *La métaphore vive*, 253.

<sup>1</sup>. Jean Grondin (1955)

12. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 253; *La métaphore vive*, 270.
13. See Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, 224–231; *La métaphore vive*, 240–49.
14. Brice Wachterhauser, “Getting it Right: Realism, Relativism, and Truth”, in *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 74.
15. Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics* (Albany: SUNY Press, 1995), 150.

#### WORKS CITED

1. Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Warheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
2. Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
3. Grondin, Jean. 1995. *Sources of Hermeneutics*. Albany: SUNY Press.
4. Ricoeur, Paul. 1975. *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.
5. Ricoeur, Paul. 1975. *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*. Translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J. London: Routledge and Kegan Paul.
6. Ricoeur, Paul. 1978. “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling.” *Critical Inquiry* 5, no. 1: 143–59.
7. Ricoeur, Paul. 2004. *Sur la traduction*. Paris: Bayard.
8. Ricoeur, Paul. 2006. *On Translation*. Translated by Eileen Brennan. New York: Routledge.
9. Sallis, John. 2002. *On Translation*. Bloomington: Indiana University Press.
10. Wachterhauser, Brice. 2002. “Getting it Right: Realism, Relativism, and Truth.” In *The Cambridge Companion to Gadamer*, edited by Robert J. Dostal, 52–78. Cambridge: Cambridge University Press.