

زمینه‌های گذر به وجود به مثابه بنیان آگاهی در شلینگ

محمدرضا خواجه نوری

دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه تهران

حسین غفاری^۱

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۰

چکیده

تفکرات و جهت‌گیری‌های فلسفی شلینگ در طول دوران حیاتش دستخوش تغییر و دگرگونی بسیاری قرار گرفت؛ اما به یک معنی می‌توان اذعان داشت که همگی در چهارچوب یک طرح بنیادین قرار می‌گیرند، چرا که وجود یا این همانی مطلق در معرض تعاطی فکر واقع نمی‌گردد. شلینگ از اواسط دهه ۱۷۹۰ به تلاش‌های فیشته برای بازبینی فلسفه استعلایی کانت، که نقش اول را در ساخت جهان شناخت پذیر به فعالیت آگاهی داده بود، به همراه یک اشتغال دائمی به این اعتقاد اسپینوزایی عطف توجه کرد که فلسفه باید از یک مطلق خود اکتفا شروع کند. او در انتهای این قرن، فلسفه طبیعت را بسط می‌دهد که عبارت است از تعمیم مفهوم فعالیت سوژه به ایده تولیدگری همه طبیعت و اجتناب از اینکه حتی طبیعت غیر جاندار را در تضاد با فکر زنده باشد. او در اوایل ۱۸۰۰ به فلسفه زندگی اینهمانی توجه کرد که مطابق آن یک سیستم کامل باید بیانگر این باشد که ذهن و ماده، ایده آل و رئال صرفاً درجات یا جنبه‌های مختلف یک چیز هستند. از این رو شلینگ در این دوره از فیشته جدا می‌شود چرا که به نظر او فیشته نتوانسته است فراتر از دایره خود آگاهی، به وجودی برود که بنیان آگاهی بوده، آگاهی فقط یک جنبه از آن است.

واژه‌های کلیدی: شلینگ، خودآگاهی، وجود، فلسفه این همانی، فلسفه منفی.

۱. مقدمه

شلینگ بیشتر زندگی فلسفی‌اش را در اجتناب از استلزامات مکانیکی و ضرورت مدار فلسفه اسپینوزا گذراند. نبرد او در جهت یافتن راهی برای حفظ مفاهیم آزادی و عقل بود به نحوی که از عهده پاسخ دادن به ظهور و توسعه طبیعت زنده و آگاهی برآید و در عین حال بیانگر این واقعیت باشد که بنیان طبیعت و آگاهی، خودش در بازاندیشی (*reflection*) فلسفی به ظهور نمی‌رسد. رابطه بین آزادی و واقعیت از یک‌سو و سیستم و مجموعیت از سوی دیگر، در مرکز کار فلسفی شلینگ قرار دارد؛ که از سال‌های اولیه تماس نزدیک با فلسفه «من» فیثته می‌آغازد و سپس به کاری مستقل و تازه بر روی رابطه بین طبیعت و مطلق می‌کشد و نهایتاً به تفکرات اخیرش روی نقش تاریخ و مذهب در خودتحقق‌بخشی مطلق می‌انجامد. شلینگ در طی مسیر تکاملی‌اش وظیفه فلسفه را آغازیدن از مطلق می‌داند؛ این نشانگر فاصله گرفتن از موضع شناخت‌شناسانه و نه متافیزیکی کانت و به دنبالش فیثته است. از نظر کانت و فیثته مطلق صرفاً از منظر ذهن انسان متناهی می‌تواند به دید درآید؛ اما هم کانت و هم فیثته بر محدودیت‌های اساسی ذهن انسان در درک مطلق اذعان دارند. درجایی که هگل بر عقلانیت امر واقعی، قدرت فراگیر عقل، علم قطعی به این‌که مطلق همان ذهن یا روح است و بر آشتی نهایی همه اختلافات و نزاع‌ها تأکید دارد؛ شلینگ تأکید بر مرزهای چنین تصویر ایدئالیستی از جهان دارد که بر طبق آن، در همه جای طبیعت و تاریخ، عقل همواره فقط با خودش سروکار دارد. با عطف توجه به این فکر که واقعیت فراتر از عقل است؛ اینکه مطلق چیزی بیش از خودآگاهی نظری ذهن است؛ این‌که نزاع و اختلاف مقاومتی قدرتمند و شاید پایدار در برابر همه کوشش‌ها برای آشتی و به کمال نهایی رسیدن هستند، شلینگ جنبه‌هایی و ابعادی از خویش و جهان را برملا می‌سازد که در دسترس قوای عقل نیست.

با قرار دادن عقل درون مرزی که قادر به گذر از آن نیست، شلینگ ادامه‌دهنده پروژه کانتی در فهم زمینه‌ها و محدودیت‌های عقل است. شلینگ، نظیر کانت، درصدد است بین این اعتقاد ایدئالیستی که جهان‌های طبیعی و اجتماعی انعکاس مطالبات و علائق عقل است و این اعتقاد رئالیستی که جهان چیزی بیش از کار عقل است توازن برقرار کند. شلینگ منظر ایدئالیستی به ارث رسیده از کانت را با ارزیابی مجدد موقعیت طبیعت، جسم، اراده و تجربه احساسی که عوامل دست‌اول در واقعیت انسانی و خود

واقعیت می‌باشند اصلاح می‌نماید. البته این ارزیابی مجدد واقعیت منجر به نفی یک‌باره تأکید ایدئالیسم بر نقش سازنده عقل نمی‌شود؛ بلکه موجب تصحیحی در ایدئالیسم کانتی می‌گردد. در واقع، خودکفایی آشکار عقل با ارجاع دادن به منشأ یا وجود آغازین که ورای عقل است و بدون آن، عقلی نمی‌تواند موجود باشد تکمیل می‌گردد. در سراسر تفکر شلینگ دغدغه سیستماتیکی در خصوص واقعیتی که بیرون و مقدم بر هرگونه فکر و اراده، چه انسانی و چه الوهی، است وجود دارد. شلینگ کارش را به دو فلسفه متمایز اما مکمل همدیگر یعنی فلسفه مثبت و منفی تقسیم کرده است. فلسفه منفی کار متقدم او است که تحت تأثیر فیشته انجام داد. خودش بعداً این فلسفه را فلسفه‌ای دانست که خودش رابه جهان ذهنی محدود کرده است که نهایتاً به دروازه‌های واقعیت می‌رسد اما از آن عبور نمی‌کند (Schelling, 1977: 116)؛ به هر حال آنرا مقدمه‌ای برای فلسفه مثبت دانسته است. فلسفه مثبت بنظر او فلسفه زندگی است و فلسفه قبلی‌اش تمهیدی و فلسفه‌ای مدرسی (ibid: 153). فلسفه قبلی او تلاش برای حصول به یک سیستم جامع متافیزیکی است که انتظار داشت در نهایت، فلسفه استعلایی بتواند گزارشی از کل جهان طبیعی و انسانی بدهد و بتواند تمامی مسیر توسعه جهان را بازسازی کند و به نوعی بیوگرافی کیهانی دست یابد. فلسفه مثبت می‌خواهد از فلسفه منفی، که نظیر منطق هگل در صدد تشریح اشکال فکر محض برای تعیین چیستی اشیاء است، فراتر برود و به یک فلسفه‌ای که به این واقعیت که اشیاء وجود دارند، و همچنین به ظهور تاریخی و حرکت آگاهی قائل است، برسد. در اینجا شاهد گذر از من مطلق فیشته‌ای به مطلق یا وجود هستیم که هر دو سوژه و ابژه جنبه‌ها یا درجات آن به حساب می‌آیند. بنظر شلینگ فیشته نتوانسته است فراتر از دایره خودآگاهی به وجودی که بنیان آگاهی است و آگاهی فقط یک جنبه از آن است برود. اینگونه نیست که چون فکر، وجود دارد پس وجود، موجود است بلکه چون وجود، موجود است فکر، وجود دارد (13:16).

۲. از من مطلق تا سیستم این همانی

یکی از اهداف فلسفه کانت یافتن راهی بود تا جبر طبیعی بمثابه مبنای علم جدید را بپذیرد و در عین حال خودآیینی (autonomy) موجودات عاقل را نیز نگاه دارد. کانت با تفکیک حوزه‌های قانونگذاری قوانین طبیعت و قوانین اخلاقی به این مهم دست یافت اما با این کار جهان را به دو نیم کرد. استراتژی فیشته این بود که نشان دهد این دو

قلمرو منبع مشترک دارند. البته کانت «وحدت استعلایی آگاهی ادراکی» را شرط لازم علم نظری می‌داند: من می‌اندیشم می‌بایست همراه همه بازنمودهای (*representations*) من باشد (*Kant, 1968: B 132*)؛ این را یک واقعیت برمی‌شمرد که البته به آگاهی تجربی در نمی‌آید چون خودش شرط آنست؛ فیشته به این شرط عنایت می‌کند. از نظر فیشته بنیان کلیه واقعیات آگاهی تجربی اینست که قبل از هر فرانهادن (*positing*) درون «من»، «من» می‌بایست قبلاً فرانهاد شده باشد (*Fichte, 1971: 95*). در مکتب فیشته یک جز - من و من نسبی درون مطلق قرار دارند که آن نیز من است، فعالیت محض است و همه واقعیت محصول آن می‌باشد؛ همه چیز درون آگاهی رخ می‌دهد. اما به نظر شلینگ این طور نیست که هر چیز یا سوژه باشد یا ابژه؛ شاید چیزی باشد که نه سوژه است و نه ابژه به طوری که سوژه و ابژه جلوات یا نمودهای آن شیء سوم باشند.

شلینگ در ۱۷۹۵ در کتاب «من به مثابه اصل فلسفه» خواهان یک بنیان مطلق می‌شود؛ بنیان نهایی همه واقعیت، چیزی است که صرفاً بواسطه وجودش قابل اندیشیدن است؛ فقط تا آنجایی که هست به فکر درمی‌آید. به تعبیر دیگر، بنیانی که اصل وجود و تفکر در آن یکی است (*I: 163*). بر خلاف اسپینوزا بیان می‌دارد که بنیان نمی‌تواند ابژه باشد؛ یا به تعبیر کانتی، یک ابژه فقط برای یک سوژه است که یک ابژه می‌باشد؛ سوژه بودن هم در این سطح صرفاً با قید ابژه نبودن است که به سوژه بودن متعین می‌گردد؛ پس خواهان مطلق است که ارتباط هر دو طرف را شامل است؛ نوعی حرکت فیشته‌ای که خواهان من مطلق است که هرگز ابژه نمی‌شود. هیچ برهان ابژکتیوی برای این من وجود ندارد زیرا بدین معنا خواهد بود که من، مشروط به علم ابژکتیو ما از او باشد و بنابراین مطلق نباشد؛ پس بر عکس دکارت می‌گوید که «من هستم». من، واجد وجودی است که سابق بر هر فکری است؛ بودنش و به فکر درآمدنش بمیزانی است که به خودش می‌اندیشد. این مبتنی بر یک تفکر اسپینوزائی است که تعیین هر چیز همانا تعیین ناشی از آن دیگری نبودن است. هر ابژه‌ای قسمتی از یک زنجیره برابر ایستاهای (*Gegen-stände*) است که در برابر هم می‌ایستند، پس ابژه‌ها مطلقاً واقعی نیستند چون صرفاً با دیگر ابژه‌ها نبودن است که خودشان می‌شوند، پس منفی هستند. آنچه برای آنکه خودش باشد باید وابسته به رابطه‌اش با دیگری باشد، منفی است. ایده‌آلیسم آلمان دنبال تبیین آن چیزی است که این عناصر به هم مرتبط را به مثابه ابژه قابل درک می‌سازد، چیزی که خودش نمی‌تواند ابژه باشد. آنرا مطلق نام

نهادده‌اند چون نمی‌تواند برحسب رابطه‌اش با چیز دیگر فهم شود. پس این مطلق نتیجه درک حالت نسبی اشیائی است که طبق روابط علی فهمیده می‌شوند، نه مطلق بر حسب تعبیر عرفانی. یک عامل اساسی در بسط این تصور از مطلق، فهم یاکوبی از اسپینوزائیسیم است؛ می‌گوید یک سیستم کامل عقل، که می‌خواهد به آن صورتی که در تصور تعیین بوسیله نفی در «اخلاق» اسپینوزا مطرح است جهان را توضیح دهد، ناقص است. «عقل یک مکانیسم است. کل شناخت فلسفی بر طبق اصل جهت کافی، یعنی بر اساس وساطت، شکل می‌گیرد؛ پس لزوماً همواره شناختی با واسطه خواهد بود. اگر درک عقلانی چیزی جز وساطت منطقی مقدمات و نتایج در «تحلیل، اسناد، حکم، استنتاج» نیست، پس روشن است که حرکتش در مسیری است که خودش ساخته است» (Sandkaulen-Bock, 1990: 15). توضیح جهان مبتنی بر دریافت شرط آن است. مشکل اینست که شرایط یک سیستم عقل همان‌هایی است که توسط خود تفکر وضع گشته و بنابراین مشروط به فکر است. پس تا آنجایی که اشیاء را مفهومی دریافت می‌کنیم، در یک زنجیره شرایط مشروط باقی می‌مانیم پس به آنچه مشروط نیست، یعنی مطلق، که بنیان وجود واقعی‌ای است که در صدد فهم آن بوسیله عقل هستیم، راهی نمی‌باشد. شرط دیگری برای این بنیان نمی‌تواند موجود باشد، بنیانی که یاکوبی وجود (Sein) می‌نامد. وجود نمی‌تواند ابژه آگاهی قرار گیرد؛ چون در این صورت، در نسبت با یک شرط واقع می‌شود: «وجود عبارت از چیزی است که قابل توضیح نیست: تحلیل ناپذیر، بی واسطه، بسیط» (ibid: 17). پس وجود سرانجام نمی‌تواند بر حسب بازاندیشی، یعنی رابطه‌اش با چیز دیگر، فهم شود. یاکوبی از این مفهوم بنیان اندیشه ناپذیر بهره می‌گیرد تا پیشنهاد دهد که تنها راهی که برای فلسفه باقی می‌ماند این است که بفهمد ناگزیر است خودش را به وحی و اعتقاد به یک خدای شخصی، که همین مطلق است، تعالی بخشد؛ پس فلسفه را از کلام، که قلمرو آن چیزی است که قابل توضیح نیست بلکه صرفاً منکشف می‌گردد، جدا می‌سازد. البته شلینگ متأخر، برعکس یاکوبی، می‌خواهد مطلق را بطور فلسفی فهم کند. شلینگ برخلاف کانت می‌گوید که من تجربی اصل مورد توجه او نیست (1:171). پرسش بنیادین کانت که «چگونه احکام پیشینی ترکیبی امکان پذیرند»، که او بر حسب ترکیب‌های ضروری داده‌های تجربی پاسخ داده و از روی آن طبیعت سوژه استعلایی را استنتاج کرده بود، را ذکر می‌کند. شلینگ پاسخ پرسش کانت را به نحو فیشته‌ای فرمول‌بندی می‌کند:

«چگونه است که من مطلق از خود بیرون می‌رود و یک جز-من را متضاد خود قرار می‌دهد؟» (I:171)؛ یعنی چرا اساساً یک جهان آشکار وجود دارد؟ نیازی به ترکیب کردن‌های علم نظری پیدا نمی‌شد اگر مسبوق به واحدی نبودند که متکثر گشته است و علم در جهت دوباره متحد کردن آنها تلاش می‌کند. بنابراین سیستم کامل علم از من مطلق شروع می‌کند، که شامل هیچ امر متضاد با خودش نیست (I:176). بدون یک «این همانی (identity) مطلق» سابق، قابلیت برقراری این همانی نسبی بین اشیاء مختلف در احکام ترکیبی سوژه عاری از مبنا خواهد بود؛ و علم هیچ بنیانی نخواهد داشت. شلینگ در کتاب «نامه‌های فلسفی»^۱ یک گردش می‌کند و پرسش مرتبط با کانت را جهت انتولوژیک می‌دهد: چگونه است که اساساً احکام ترکیبی می‌سازیم؟ (I:294) دغدغه اصلی، دیگر فکری که بطور ابژکتیو چنین و چنان متعین گشته نیست بلکه این مسئله است که اساساً فکر وجود دارد. فرمول بندی شلینگ اساساً تغییر کرده: چگونه است که من، اساساً از مطلق بیرون می‌رود و به سمت متضادش حرکت می‌کند؟ (I:294)؛ من مطلق ناپدید شده و از مطلق شروع می‌شود که دیگر من نیست. شلینگ در آثار مقدمش وابستگی نزدیکی به فیشته دارد؛ اما از همان آغاز فاصله‌گیری‌اش از فیشته روشن است؛ لذا در یکی از آثار اولیه‌اش «من به‌مثابه اصل فلسفه»^۲ (I:149-244)، شلینگ مغایر با فیشته به ساختار استعلایی یا اجزای آن که در بنیان همه آگاهی (انسانی) از خود و جهان قرار دارد، اشاره‌ای نمی‌کند؛ بلکه برای شلینگ، «من» عبارت از موجود نامتمایز (undifferentiated) و مطلقاً نامشروط در پس هر چیز است. شلینگ به من استعلایی فیشته (و کانت) قرائتی که از نظر متافیزیکی رئالیستی است اعطا می‌کند. شلینگ در جدا شدن از فیشته تحت تأثیر هولدرلین و یاکوبی بوده است. هولدرلین راجع به تصور من مطلق فیشته که مبتنی بر شهود عقلی است می‌گوید: من مطلق فیشته شامل همه واقعیت است؛ همه‌چیز است و بیرون از آن، چیزی نیست؛ پس ابژه‌ای برای این من مطلق وجود ندارد والا شامل کل واقعیت درون خودش نمی‌بود. اما آگاهی بدون وجود یک ابژه، تصورناپذیر است؛ و اگر من خودم همین ابژه هستم پس بماهوا بژه محدود هستم، ولو صرفاً در زمان، پس مطلق نخواهم بود؛ بنابراین هیچ‌گونه آگاهی‌ای در من مطلق متصور نیست. من به‌عنوان من مطلق، آگاهی ندارم؛ و به‌همان میزان که

۱. *Philosophical letters concerning dogmatism and criticism (1795)*.

۲. *On the ego as principle of philosophy, (1795)*

آگاهی ندارم (برای خودم) هیچ هستم؛ بنابراین من مطلق (برای من) هیچ است (Bowie, 1990: 68). نکته اصلی این است که همان‌گونه که یاکوبی گفت علمی از مطلق در کار نخواهد بود؛ چون علم دارای ساختار گزاره‌ای سوژه – ابژه است که مستلزم جدا بودن سابق آن چیزی است که در حکم متحد گشته است. هولدرلین جدا بودن سوژه از ابژه را مستلزم پیش‌فرض یک کلی دانست که این دو، بخش‌های آن هستند و او نام وجود به آن داد (Bowie, 1990: 68)؛ در تقابل با حکم که این کل را می‌شکند و سعی می‌کند دوباره آن را متحد کند. مسئله اصلی، حرکت از آن وحدت سابق مطلق به سوی این است که چرا اساساً قلمرو تجربه وجود دارد (I:295). فقط با نیل به وحدت سوژه و ابژه است که تقسیمی که به قلمرو تجربه می‌انجامد را می‌فهمیم. البته این موقعیت، فاقد خودآگاهی است. فعالیتی که ابژه‌ای برایش نباشد، مقاومتی برایش نیست؛ پس هرگز به سمت او بر نمی‌گردد. فقط با این برگشت است که آگاهی سر برمی‌آورد؛ ما فقط واقعیت محدود را واقعیت مؤثر به حساب می‌آوریم (I:324).

درانتهای قرن ۱۸، فلسفه طبیعت را بسط می‌دهد که عبارت است از: تعمیم مفهوم فعالیت سوژه به ایده تولیدگری همه طبیعت و بنابراین اجتناب از اینکه حتی طبیعت غیر جاندار را در تضاد با فکر زنده بداند. نقد عقل محض، ادعایی راجع به فی‌نفسه طبیعت ندارد. فاهمه که قوانین عام را کشف می‌کند توسط حکم تعیینی (*determinant judgement*) به دیگر موارد تجربی تعمیم می‌دهد؛ رابطه خودکار بین قانون عام و موارد خاص وجود ندارد. تطبیق قانون عام بر موارد خاص به واسطه قوه حکم رخ می‌دهد. گزارشی هم از ارتباط این قوانین متکثر باهم نمی‌توانیم بدهیم چون محتاج اصل بالاتری است که ورای فاهمه است. کانت در نقد قوه حکم نوع دیگری از حکم به نام حکم تأملی (*reflective judgement*) را مطرح می‌کند؛ نیاز به حکم تأملی در توضیح دادن غایت‌مندی آشکار ارگانسیم‌های طبیعی بسیار واضح است (Kant, 1977: B 338/ A 334). حداقل این است که غایت‌مندی توضیحی راجع به پیوستگی و توسعه ارگانسیم‌ها که توسط تجربه از آن آگاهییم ارائه می‌دهد؛ با این کار، کانت به سمت رابطه‌ای بین سوژه عاقل و فی‌نفسه طبیعت گام برمی‌دارد. اندیشیدن روی همین رابطه است که شلینگ در فلسفه طبیعت عهده‌دار می‌شود. شلینگ در کتاب «مقدمه ایده‌های یک فلسفه طبیعت»^۱ می‌گوید: پرسش این نیست که ارتباط پدیدارها و توالی علت‌ها و

۱. *Introduction to the first outline (1799)*

معلول‌ها بیرون از ما چگونه واقعی گشته‌اند بلکه پرسش این است که چگونه برای ما واقعی شده‌اند یعنی به ذهن ما راه و قطعیت پیدا کرده‌اند (2:30)؛ راه‌حلش را در وحدت انگاری می‌بیند (2:53). پس پرسش اول شلینگ به این صورت درمی‌آید که: طبیعت چگونه باید به اندیشه درآید تا ظهورش در محصولات و فرآیندها قابل‌درک شود؟ این راه را برای یک تئوری راجع به منشأ سوپژکتیویته باز می‌کند. در این تئوری، سوپژکتیویته از طبیعت بیرون می‌آید و به نقطه‌ای بسط می‌یابد که قادر می‌شود طبیعت را به‌طور نظری ادراک کند.

در ۱۸۰۱ در کتاب «راجع به مفهوم حقیقی فلسفه طبیعت»^۱ می‌گوید این حرف فیشته که تفکر فلسفی باید با عمل آزاد سوژه مفکر آغاز شود آغاز واقعی نیست؛ فلسفه از فلسفیدن راجع به فلسفه متفاوت است (4:84). فیشته از بالاترین پتانسیل یعنی من خودآگاه شروع کرد بدون اینکه آنچه ماقبل آن است و برای شلینگ ابتدائاً در فعالیت ناآگاه (4:85) و نه فعالیت آگاه فیلسوف رخ می‌نماید را توضیح دهد؛ فلسفه استعلایی نتیجه است نه شروع. فلسفه باید بالاترین نقطه یعنی من خودآگاه را رها کند و قبل از بازسازی مسیر به سوی بالا آن را به پائین‌ترین قوه در طبیعت تقلیل دهد. فلسفه فیشته مجبور بود درون شرایط آگاهی از قبل تأسیس شده کار کند جایی که ابژه همواره وابسته به سوژه است؛ اما بدین ترتیب هرگز نمی‌تواند به ورای این‌همانی (سوژه و ابژه) برود و بنابراین اساساً هرگز نمی‌تواند ورای دایره آگاهی قدم بگذارد (4:85). حرکت شلینگ در رفتن فراتر از من، مشخصه اصلی سیستم این‌همانی است؛ اکنون می‌گوید تولیدگری به‌مثابه یک «من» شروع نمی‌شود بلکه یک «من» می‌شود. برای شلینگ خود عقل صرفاً جنبه بالاتر طبیعت است که قرار نیست آنچه از آن به وجود آمده را برده خود سازد. آگوی محض بالاترین بنیاد نیست بلکه این‌همانی مطلق بالاترین است؛ که با تقسیم کردن خود در عمل نخستین خودآگاهی، آگو می‌شود. کتاب «سیستم کل فلسفه»^۲، قله فلسفه این‌همانی است. برخلاف هگل با این شروع می‌کند که اولین پیش‌فرض علم این است که علم و معلوم یکی است (6:137). مطلق، نتیجه غلبه بر اختلاف بین فکر و وجود، سوژه و ابژه نیست که به‌وسیله بازنمود باکفایت ابژه در سوژه یا حتی با نشان دادن وابستگی متقابل آن دو به آن نائل شویم. در هر بیان راجع به

۱. *On the true concept of Naturphilosophie usw. (1801)*

۲. *System of all philosophy and of the philosophy of nature in particular (1804)*

حقیقت به مثابه توافق سوپژکتیویته و ابژکتیویته در علم، هر دو سوژه و ابژه قبلاً جدا از هم پیش فرض شده‌اند زیرا آنچه مختلف است می‌تواند باهم توافق حاصل کند. آنچه مختلف نیست فی‌نفسه واحد خواهد بود؛ اما هیچ جا یک سوژه به‌عنوان یک سوژه و یک ابژه به‌عنوان یک ابژه وجود ندارد بلکه فقط یکی وجود دارد که هم عالم است و هم معلوم (6:138) و بنابراین بهمان اندکی‌ای که ابژکتیو است سوپژکتیو است. آن فکر اساسی این است که کسی نمی‌تواند از اختلاف شروع کند و به این‌همانی برسد مگر آنچه مختلف است قبلاً یکی بوده باشد. بدون یک بنیان این‌همانی، اختلاف حتی قابل‌شناسایی نیست. بدون ربط به نامتناهی، فلسفه نمی‌تواند این اختلاف را متناهی گزارش کند؛ پس مخالف این است که همه فلسفه را سوژه زده بکند (6:142) یعنی فلسفه‌ای که از تقسیم به سوژه و ابژه شروع می‌کند و به تلاش یک‌جانبه سوژه برای غلبه بر آن تقسیم به نتیجه می‌رسد. پس می‌خواهد منکر مفهوم تفکر به‌مثابه بازنمود شود. مفهوم بازنمود به مشکلات لاینحل در رابطه با یافتن جایگاهی که از آنجا ممکن باشد چگونگی ربط بازنمودهای ذهنی با آنچه بازنمود می‌کند را بیان کند برمی‌خورد. اولین حرکت شلینگ در فراتر رفتن از سوژه این است که می‌گوید من نیست که می‌داند بلکه کل است که در من می‌داند اگر علمی که مال خود می‌دانم علمی واقعی و حقیقی است (6:140). شلینگ تمایز روشنی بین علم تجربی حاصل در احکام ترکیبی و معرفت برحسب مطلق قائل است. «من فکر می‌کنم من هستم» از زمان دکارت خطای بنیادین علم بوده است. فکر، فکر من نیست، وجود، وجود من نیست زیرا هر چیز فقط از خدا یا کل است (7:148)؛ پس علم واقعی آن نیست که در احکام ترکیبی به آن می‌رسیم. در بحث فعلی، شلینگ به‌وضوح سوژه را تفوق نمی‌دهد. این‌همانی به‌واسطه سوژه و ابژه موجود نیست بلکه برعکس تا آنجا که این‌همانی این دو هست سوژه و ابژه هم هستند (6:146-7). در حکم، موضوع و محمول می‌توانند تغییر کنند؛ همان شخص می‌تواند در یک‌زمان عصبانی باشد و در زمان دیگر نه. آنچه به‌طور هستی شناسانه نمی‌تواند تغییر کند این است که هر دو هستند؛ و این بودن، شرط قبلی این همان شدنشان به‌عنوان انواع مختلف وجود است. وجود را نه یک ربط بلکه از نوع رابطه انتقال‌پذیر یک سوژه با محمول‌هایش می‌داند؛ به‌جای اینکه وجود، فعل لازمربطی باشد اشیاء در مطلق، به نحو انتقال‌پذیر و متعدی «بوده‌اند». به تعبیر شلینگ، وجودهای جزئی تصدیق می‌شوند؛ شما و من به‌عنوان سوژه‌های تجربی محمول‌های وجودیم. وجود خاص ما به‌عنوان من و

تو که هویت‌مان به خاطر اختلاف‌مان با یکدیگر است توسط وجودی تصدیق می‌شود که نمی‌توانیم به‌عنوان وجود خود بشناسیم چون آن وجود نمی‌تواند بستگی به اختلاف که شرط امکان شناخت آن است داشته باشد. برای دریافت این وجود باید ورای علم بازاندیشانه برویم والا نحوه بودن خود و دیگران که شرط امکان حمل و حقیقت است را نخواهیم فهمید؛ بین آنچه بنیان بی‌واسطه خودش است، یعنی مطلق، و آنچه این‌گونه نیست، یعنی جهان آشکار، فرق است. شلینگ بر تفاوت انتولوژیک بین وجود (*Sein*) و موجودات تکیه می‌کند؛ او با تعابیر اسپینوزایی می‌گوید: هر موجود منفرد به‌وسیله موجود منفرد دیگر متعین می‌شود چون نمی‌تواند به‌وسیله خودش متعین شود زیرا بنیان وجودش را در خودش ندارد. وجودش به‌وسیله خدا هم متعین نمی‌شود چون در خدا فقط بنیان کل و بنیان وجود تا آنجا که در کل است وجود دارد (6:194). پس آنچه وجود حقیقی تلقی می‌شود، یعنی جهان آشکار ابژه‌ها، درواقع همانا نفی کامل وجود حقیقی است (6:194) که شلینگ آن را «نامتناهی تجربی» می‌نامد. نتیجه‌گیری شلینگ برعکس کانت است: تنها معرفت مثبت نه از پدیدارها بلکه از ذات است؛ گرچه هر چیز متناهی مطلقاً وابسته به دیگری است و برای متعین شدن نیازمند حکم ترکیبی است، مجموعیت این وابستگی‌ها، ذات یا جوهر، وابسته به چیزی نیست و همه وابسته‌ها را به‌مثابه اطوار (*aspects*) خویش دربر می‌گیرد؛ پس بر اختلاف فکر و وجود همواره قبلاً غلبه شده است زیرا فقط وقتی هر دو آن‌ها قبلاً موجود باشند است که این همان بودنشان قابل پرسش می‌گردد. فکر فردی، شبیه ابژه‌های فردی، خود بنیان نیستند اما این بدین معنی است که باید در ربط با یک این‌همانی بالاتر باشند، با عنایت به آگاهی ما از اینکه خودشان بنیان خویش نیستند. شلینگ وجود را به‌مثابه یک انکشاف می‌بیند که همواره از هر جزئی منکشف شده تعالی می‌جوید: چشم وقتی در انعکاس (مثلاً در آینه) خودش را می‌بیند، به میزانی که منعکس‌کننده (آینه) را برای خود هیچ می‌داند خودش را فرا می‌نهد (خودش را می‌بیند) و همه این‌ها یک عمل چشم است؛ کل هم با یک عمل، با شهود نکردن خاص، فرا ننهادن آن، خودش را شهود می‌کند یا فرا می‌نهد (8-197:6). این عمل دوگانه کلید بحث است: برای وجود، وجود واقعی همانا خودآشکارگی (*Selbstoffenbarung*) است. اگر قرار است واحد باشد، باید خودش را در خودش منکشف سازد؛ اما اگر فقط خودش باشد، اگر در خودش دیگری نباشد که در این دیگری «واحد برای خودش» باشد پس اگر مطلقاً ربط زنده خودش با دیگری

نباشد، خودش را منکشف نخواهد کرد (7:54). وجودی که صرفاً فی‌نفسه است نمی‌توان چیزی راجعش گفت. واقعیت این است که همیشه برای خودش (لنفسه) است حتی اگر فی‌نفسه باشد و این معنای خودتصدیقی (*self-affirmation*) است. این‌همانی *A* و *B* یک این همان‌گویی نیست نظیر اینکه بگوییم مطلق، مطلق است بلکه حکمی است به اینکه مطلق به‌عنوان آنچه به‌طور انتقال‌پذیر همه اختلافات را به‌مثابه واحد قرار می‌دهد، همان مجموعیت اختلاف‌ها است. تعبیر شلینگ از این‌همانی مستلزم این است که عبارت دوم بیش از عبارت اول منکشف سازد حتی اگر همان‌گونه که بیان می‌دارد آن‌ها یکی باشند. می‌توان سوژه حکم این‌همانی (*A*) و محمول حکم (*B*) را محمول‌های یک سوژه $X=$ دانست. به‌جای اینکه بگوییم طبیعت، ذهن است می‌توان گفت یک X وجود دارد (این‌همانی مطلق، رابط) که این X از یک‌سو طبیعت است و از سوی دیگر ذهن است (این‌ها محمول‌های X هستند)؛ اما این بدین معنی نیست که بنابراین ذهن، همان طبیعت است و طبیعت، ذهن است. بدین ترتیب با حفظ اختلاف انعکاسی که برای وجود علم لازم است، از دوگانه‌انگاری هم اجتناب می‌شود (5-20:7). در فلسفه این‌همانی شلینگ مطلق را یک واحد انتولوژیک - تئولوژیک متعالی می‌بیند که خود تعیین‌اش به‌عنوان طبیعت و بعداً به‌عنوان روح پدید آمده از طبیعت، یک فرایند ضروری دیالکتیکی است. اکنون پدید آمدن کثرت از مطلق ازلاً برقرار به‌صورت خود آشکارسازی خدا تصویر می‌شود به‌طوری‌که تاریخ طبیعت و انسان توسط غایت خودآگاهی خدا از خود، رانده می‌شود. اطلاع ما از این فرایند در وحدت عقل ما با این‌همانی مطلق که در هر تجربه‌ای پیش‌فرض گرفته می‌شود ریشه دارد؛ زیرا اگر می‌بایست آگاهی از هر تمایز انعکاسی، نظیر تمایز بین سوژه و ابژه، امکان‌پذیر باشد باید پای صورتی غیرانعکاسی از علم در میان باشد که همانا تجربه‌ای از وجود محض و از وحدت مطلق است (6:138).

در این نوع تجربه، اطلاعی از تمایز و لذا تجربه بی‌واسطه خود به‌عنوان سوژه و نه ابژه، آن‌گونه که فی‌شبه مطرح کرد، وجود ندارد. این علم نوعی بی‌خویشی (*ecstasy*) عقل است که الهام‌بخش بازسازی غیراستعلایی تعینات واقعی مطلق است. پرسش واقعی اکنون این است که چگونه مطلق می‌تواند در فلسفه نشان داده شود که مسئله بین شلینگ و هگل در سال‌های بعد از ۱۸۰۱ است. شلینگ وجود را فرا انعکاسی (*transreflexive*) آن‌گونه که در هولدرلین دیدیم می‌بیند و هگل آن را مجموعیت خود انعکاسی. هر دو، منفی بودن متناهی را باعث منتهی شدن به نامتناهی

می‌دانند و اعتراض هگل به شلینگ این است که از بنیانی شروع می‌کند که به‌جای اینکه به فهم درآورده شود پیش‌فرض دانسته می‌شود. هگل به دنبال شلینگ متوجه شد که متناهی نمی‌تواند کاملاً متفاوت از مطلق باشد؛ به خاطر همین، شلینگ صفت استقلال نسبی برایش آورده بود تا مشخصه‌های مطلق را درونش داشته باشد. این استقلال باید بلافاصله رفع شود؛ و چون این دوباره فقط به نحو درونی قابل تعقیب است هگل نتیجه گرفت که مطلق به‌عنوان نفی خودش توسط خودش در متناهی حضور دارد؛ پس متناهی، مطلق است و مطلق نیز متناهی است. مطلق، متناهی است به میزانی که متناهی هیچ نیست جز رابطه منفی با خودش (Henrich, 1982: 159-60) معنی اینکه موضع هگل انعکاسی است از تصور هگل از مطلق معلوم می‌شود: رابطه مطلق با دیگری به‌مثابه رابطه‌اش با خودش است (Ibid: 166). یعنی این رابطه با دیگری رابطه‌ای شناختی با خودش است. اما تفاوت در کجاست؟ نکته کلیدی این است که اگر مطلق واقعاً قادر است رابطه با دیگری را به‌مثابه رابطه با خودش داشته باشد، می‌بایست از قبل یعنی قبل از رابطه انعکاسی دانسته باشد که دیگری خودش است. من در آینه فقط به شرطی می‌توانم خودم و نه چیز دیگر که ممکن است من نباشم را ببینم که قبلاً با خودم آشنا باشم. این مستلزم یک بنیان ضروری است که سابق بر هر حرکت انعکاسی است. در غیر این صورت، اختلاف حتی به‌عنوان اختلاف قابل‌شناسایی نیست. برای هگل شناخت مطلق نهایتاً فقط می‌تواند در انتهای فرایند باشد، جایی که نفی‌های نسبی به‌عنوان ساختار فرایندی که مطلق است آشکار شوند؛ همه اختلافات متناهی «مطلق» هستند زیرا همیشه نسبی‌اند، همگی نسبت به یکدیگر منفی هستند و به مطلق (مثبت) به‌عنوان دیگری خودشان (به‌عنوان منفی) منجر می‌گردند. فرآیند غلبه، عبارت از مطلق است که همه نفی‌های متناهی را در حرکتی به سمت خودش بالا می‌کشد. پرسش کلیدی این است که چگونه متناهی می‌تواند هیچ‌چیز جز رابطه منفی با خودش نباشد.

نفی کردن یک غیر موجود (انکار هر وجودی در مورد او) به این معنی نیست که وجودی برای او اثبات شود. اگر با وجودی در جهان متناهی مواجه شویم، این همانا وجود آن مطلق است؛ به تعبیر دیگر: اگر موجود متناهی کلاً و از هر جنبه فاقد وجود نیست این بدین دلیل است که در تنهایی‌اش از آن مطلق سهم برده است؛ این حداقل وجود که بدون آن، متناهی حتی به‌عنوان متناهی نمی‌تواند موجود باشد (dasein)، چیزی است که از آن مطلق وام گرفته است (Frank, 1985: 127). شلینگ بین بنیان

شناختی- انعکاسی علم متناهی با بنیان واقعی غیرانعکاسی که حرکت نفی از یک تعیین متناهی به دیگری را برقرار می‌سازد فرق می‌گذارد؛ این حرکت با خود نفی قابل برقراری نیست: انعکاس، کلی و جزئی را صرفاً به‌عنوان دو نفی می‌داند؛ کلی به‌عنوان نفی نسبی خاص که بماهو جزئی واقعی نیست و از سوی دیگر، جزئی را نفی نسبی کلی. بنابراین از این منظر، مفهوم کلی کاملاً تهی ظاهر می‌شود؛ مثلاً از مفهوم جوهر هرگز کسی جوهر واقعی نمی‌فهمد پس چیزی مستقل از مفهوم باید اضافه شود تا جوهر را آن‌گونه فرانهند (6:185).

۳. تمایز بین فلسفه مثبت و منفی (دهه ۱۸۲۰ به بعد)

مسئله اصلی این است که آیا هدف ایدئالیسم آلمان، بنیان‌گذاری عقل توسط خودش، نوعی خودشیفتگی فلسفی نیست که عقل در آن، تحسین‌گر بازاندیشی خویش در وجود است بدون اینکه قادر باشد گزارش معتبری از رابطه‌اش با آن بازاندیشی بدهد. مسئله خود بنیادی عقل، مسئله اصلی فلسفه اخیر شلینگ است. ما به سوژه مطلق نیاز داریم که شرط همه محمول‌ها است پس خودش با محمولی بیان پذیر نیست: این سوژه واحد از میان همه چیز عبور می‌کند اما هیچ‌جا نمی‌ماند (چیزی نمی‌شود که نتواند چیز دیگر هم باشد). (Schelling, 1969: 16-17)؛ زیرا اگر درجایی بماند، حیات و توسعه متوقف می‌شود. شلینگ بین فرایند بازاندیشی با بنیادش فرق می‌گذارد که نمی‌تواند به‌نحوی که رابطه سوژه و ابژه در یک علم جزئی به فهم درمی‌آید فهمیده شود. فرایند واقعی توسعه دینامیک، فرایند آزادی، صرفاً در فکر تکرار شده است نه اینکه حقیقت ذاتی خود آن فرایند باشد. پس فلسفه نمی‌تواند سوژه مطلق را درون فکر به چنگ آورد: «لکن اکنون در انسان، دیگر این حکمت حاضر نیست؛ در انسان، زایش ابژکتیو وجود ندارد. در انسان فقط علم وجود دارد و شبیه‌سازی ایده‌ای حرکت ابژکتیو» (Schelling, 1969: 27)

پس به انتقاد اساسی از ایدئالیسم می‌پردازد، تفوق سوژه مورد انکار واقع می‌شود با درک اینکه تفکر سوژه وابسته به چیزی است که خودش نتیجه فکر نیست. باید به مفهوم بازاندیشی توجه کرد. علم گرچه یک فرایند دینامیک است اما مشتمل بر ساختار انعکاسی (reflexive) شناسا و مورد شناسایی است؛ درحالی‌که سوژه مطلق که می‌تواند علم محض نیز نامیده شود بماهو نمی‌تواند متعلق شناسایی باشد (ibid: 29). سوژه مطلق نمی‌تواند به سوژه و ابژه تقسیم شود و الا طبیعت بنیادین خود به‌عنوان آزادی را از دست می‌دهد، آزادی اینکه به یک شکل درآید یا نه. اکنون شلینگ دسترسی به

سوژه مطلق را بر اساس بی‌خویشی می‌بیند (39 *ibid*)؛ سوژه متفکر دیگر جهان آشکار را به‌مثابه نوعی جز-من، یعنی دارای رابطه انعکاسی با خودش، نمی‌بیند و از خودش فراتر می‌رود پس اجازه می‌دهد سوژه مطلق خودش باشد نه یک ابژه آگاهی. شلینگ درصدد نشان دادن این است که آگاهی، جهان را به فعالیت خودش منتسب می‌دارد در وقتی که در واقع فعالیت سابق جهان است که شرط امکان آگاهی است. درست است که بحث راجع به وجود فقط در صورتی که وجود به صورتی تعینی از فکر درآید امکان‌پذیر است اما وارونه آن وضعیت واقعی است. درحالی که ممکن است به نظر آید که جهان صرفاً با پیوستن با دیگری - فکر - است که متعین می‌گردد، این پیوستن بستگی به فعالیت آن چیزی دارد که نمی‌توان نشان داد که به فکر درمی‌آید. کسی به‌طور مثبت نمی‌تواند بگوید وجود چیست؛ اما این بدین معنا نیست که از فلسفه حذف شود.

وابستگی بازاندیشی به چیزی که نمی‌تواند به‌مثابه علم آشکار شود، است که از آن این‌گونه تعبیر می‌شود که وجود باید سابق بر علم باشد. وجود نمی‌تواند چون خودش ظاهر شود دقیقاً به خاطر اینکه ظهور چیزی به‌مثابه چیزی همان است که ساختار بازاندیشی و علم را می‌سازد. این‌همانی فکر و وجود برای شلینگ به نحو هستی‌شناسانه و نه منطقی، سابق بر تلاش آگاهی برای نشان دادن این‌همانی است. در صورتی که آگاهی ما همان آزادی ازلی نبود که به خودش نائل گشته، این تبادل و رابطه رخ نمی‌داد یعنی اگر آزادی ازلی و علم یا آگاهی ما در اصل یکی نبودند (1047). مشکل فلسفه منفی همان رابطه صرفاً منطقی خدا با جهان، که متضمن رابطه انعکاسی این دو است، است (Schelling, 1990: 57) که در آن، جهان لزوماً از طبیعت خدا ناشی می‌شود و خدا و جهان دیگری همدیگر برشمرده می‌شوند. منطق هگل که از انتزاعی‌ترین وجود شروع می‌کند به این مشکل برمی‌خورد که این وجود می‌بایست بدون دلیل به هستی و جهان خارجی و سپس به جهان درونی مفهوم بدل گردد. نتیجه این است که جوهر زنده، به‌عنوان نتیجه انتزاعی‌ترین مفهوم‌ها، صرفاً در فکر واقع می‌گردد (58 *ibid*). پس رابطه فکر با وجود وارونه می‌شود و حقیقت وجود نتیجه ضروری فکر دانسته می‌شود. هر سیستم خودکفا که در آن، هر گزاره لزوماً از گزاره قبلی ناشی می‌شود هدف فلسفه را تأمین نمی‌نماید. اگر همه گزاره‌ها به‌عنوان اصول موضوعه در یک سیستم در پی هم بیایند سیستم نهایتاً یک این‌همان‌گویی خواهد بود نظیر این واقعیت که مثلث باید سه ضلع داشته باشد. دانستن یک واقعیتی که ضدش امکان

نداشته باشد را نمی‌توان علم نامید یعنی اینکه $a=a$ هر کس اعتراف می‌کند که همان مقدار علم پیدا کرده که قبلاً هم می‌دانسته است: و این یعنی هیچ. در شناخت یک حقیقت، باید امکان ضد وجود داشته باشد (*ibid: 18*). $a=b$ نمی‌تواند مساوی $c =$ هم باشد و با گفتن اینکه a مساوی c نیست من واجد علمی خواهم گشت. همان‌گونه که در فلسفه این‌همانی، X که بنیان حمل بود می‌توانست هم A باشد هم جز- A هندسه که امکان متضاد گزاره‌هایش را نمی‌دهد (چون ابژه‌اش پیشینی است) یک علم منفی است؛ اما در مورد ابژه فلسفه فقط می‌توانیم بگوییم که هست (*Schelling, 1989, P. 57*). شلینگ کار خودش را آمپریسم فلسفی می‌نامد اما منظورش پوزیتویسم نیست. مثبت بودن فلسفه مثبت در تقاضای توضیح این است که نظام‌های پیشینی خودکفای ضروری می‌تواند وجود داشته باشند. نکته اساسی این است که چنین نظام‌هایی نمی‌توانند امکان خود را توضیح دهند: درحالی‌که هندسه ساختار مکان را ترسیم می‌کند گزارشی از وجودش نمی‌دهد. شلینگ منکر ضرورت درونی در هندسه یا منطق نیست اما می‌خواهد بفهمد چرا ضروری هستند. تنها پاسخ ممکن، این واقعیت است که آن‌ها ضروری هستند که اجازه هیچ توضیح بیشتر منطقی را نمی‌دهد. هگل لزوماً رفتن فراتر از موضوع به محمول در گزاره‌های فلسفی را لازم می‌داند اما فکر می‌کند تفسیر این حرکت در کل می‌تواند توسط عقل پایه‌گذاری شود؛ پس منطق نهایتاً می‌تواند این‌همانی را درون خودش به تأمل درآورد. شلینگ این مفهوم از عقل را قبول ندارد: آیا به‌جای عقل نمی‌توانست بی‌عقلی حاکم باشد؟ اما آنچه شاهدیم که عقل حاکم است، یعنی جنبه ایدئال بر رئال تفوق دارد، امری ممکن‌الوقوع است که این‌گونه فرا نهاده شده است اما می‌تواند این‌گونه نباشد چون علت حقیقی را پیش‌فرض دارد (*Schelling, 1989: 101*). توانایی ما در دانستن علت‌های خاص در طبیعت، راجع به علت اصلی (*Ur-Sache*) طبیعت به‌عنوان یک وجود آشکار، چیزی به ما نمی‌گوید. این علت، همان چیزی است که تفوق ایدئال بر رئال را برقرار کرده است (*ibid: 102*). هدف شلینگ عبارت است از پاسخ به پرسش از وجود با تأسیس مبنای یک مذهب فلسفی؛ اما همان‌گونه که در «مقدمه بر فلسفه انکشاف»^۱ (۱۸۴۲-۳) گفته است، حرکت‌های اساسی او در این بحث بستگی به این هدف او ندارد: من در فلسفه مثبت از مفهوم خدا

^۱ - *Introduction to the philosophy of revelation or foundation of positive philosophy*

شروع نمی‌کنم، آن‌گونه که در متافیزیک سابق و برهان شناخت‌شناسانه اقدام به این امر شده است؛ اما من دقیقاً باید این مفهوم خدا را حذف کنم تا با آنچه دقیقاً وجود دارد که راجع به آن هیچ‌چیز فراتر از این وجود در نظر نمی‌آید، بی‌آغازم تا ببینم آیا می‌توانم از آن به الوهیت راه ببرم؛ پس من واقعاً نمی‌توانم وجود خدا را اثبات نمایم (مثلاً با شروع کردن از مفهوم خدا) اما در عوض، مفهوم آنچه قبل از همه امکان‌ها وجود دارد و شکی در موردش نیست، به من داده شده است (13:158). فلسفه مثبت باید نیازی که اول‌بار در تأملات مقاله آزادی مطرح شد را برآورده سازد: باید به‌وسیله بررسی جهان تجربه ثابت کند خدا وجود دارد. فلسفه مثبت فقط به‌عنوان یک آمپریسم متافیزیکی (13:114) امکان‌پذیر است. امکان آمپریسم متافیزیکی را با بیان منظورش در طی یک قیاس فرضی پی می‌گیرد. کبرای آن می‌گوید که جهان متناهی فقط وقتی می‌تواند مشخصه‌های تشخص پذیر x و y و z را داشته باشد که در خدا بنیان داشته باشد. اولین وظیفه سامانمند، تعیین این است که کدام x و y و z را می‌توان فقط ناشی از خدا دانست. این وظیفه حقیقی فلسفه منفی است؛ منفی در اینکه باید به‌طور پیشینی صورت پذیرد، در فکر به‌تنهایی پس فقط به ممکن دسترسی دارد نه به واقعی (11:297-99,321) صغرای قیاس می‌گوید که x و y و z در جهان وجود دارند چون تجربه‌شده‌اند. این مقدمه فقط وقتی حقیقتاً برقرار می‌شود که جهان به‌عنوان یک کل - در مجموع توسعه تاریخی‌اش - در دسترس باشد؛ و چون این‌طور نیست (بخشی به خاطر اینکه هنوز کامل نشده است)، پس تحلیل‌های جهان واقعی فقط می‌تواند درصد احتمال این مقدمه را بالا ببرد. این تحلیل‌ها پسینی و تجربی هستند؛ مثبت‌اند چون با موجودات واقعی و نه فقط ذهنی سروکار دارند. نتیجه قیاس فلسفی چنین می‌شود که خدا به‌عنوان بنیان جهان وجود دارد (13: 129, 169). شلینگ ادعای قطعیت مطلق استدلالش را ندارد چون صغرای قیاس را نمی‌توان ثابت کرد؛ اما فلسفه قرار نیست حکمت باشد، فلسفه عشق به حکمت باقی می‌ماند. فیلسوف به بررسی حقیقت جهان، همان‌گونه که گشوده شده و گشوده می‌شود، می‌پردازد و اگر واقعاً جهان، بنیان در خدا داشته باشد فیلسوف دنبال ردپاهایی است که انتظار مشاهده‌شان را دارد (13:131). وظیفه فلسفه همانند افلاطون، رسیدن به آن چیزی است که حقیقتاً و کاملاً هست. نکته این است که فلسفه به‌طور پیشینی نمی‌تواند بداند که وجود حقیقی چیست. اگر فلسفه ادعای چنین دانشی بکند کاری که کرده این است که فرض کرده نوع مشخصی از هستی - هستی

یک مفهوم پیشینی در فکر - نوع مطلق هستی است. به این ادعا که تعریف «متافیزیک حضور» است هم علیه «من می‌اندیشم» و هم علیه برهان هستی‌شناسانه خدا اعتراض می‌کند، علیه هگل هم بکار می‌برد. شلینگ می‌گوید استفاده دکارت از برهان هستی‌شناسانه خدا از برقراری تمایز هستی‌شناسانه کلیدی ناتوان است زیرا شکلی از هستی در فکر - هستی ضروری - را با واقعیت هستی، که ثابت شده منطقی‌تاً قابل توضیح به همان طریق نیست، اشتباه گرفته است: اینکه بگوییم خدا فقط می‌تواند به نحو ضروری موجود باشد بالاینکه بگوییم او ضرورتاً موجود است فرق دارد. از آن اولی فقط این نتیجه می‌شود که اگر وجود داشته باشد وجودش ضروری است اما نتیجه نمی‌دهد که او وجود دارد (10:15). آنچه در کار شلینگ مهم است تلاش او در رفتن ورای الگوی ایدئالیستی این‌همانی فهم‌پذیر فکر و وجود است. این الگو مشتمل بر فکر خدا است که ضرورتاً متضمن وجودش است که هگل آن را به مثابه «خود تعینی مفهوم» می‌بیند. «می‌اندیشم پس هستم» هم به این معنی نیست که من چیزی جز فکر نیستم یا اینکه فکر، جوهر وجود من باشد. پس فکر صرفاً تعینی یا طریقی از وجود است. من به مثابه متفکر وجود دارم یعنی در آن نوع خاص وجود که تفکر نامیده می‌شود؛ پس من هستم در اینجا معنی مطلق ندارد بلکه فقط به این معنی است که «من بدین طریق یا طریق دیگر» هستم (10:10). خود «من می‌اندیشم» مطلق‌تر از ایده‌هایی که از اشیاء دارم نیست که حتی اگر مطلقاً موجود نباشند اما بالمره غیر موجود نیستند زیرا می‌بایست نظیر «من» در فکر وجود داشته باشند اگر قرار است موردشک قرار گیرند. چون آنچه بالکل موجود نیست نمی‌تواند موردشک واقع شود (10:11). شلینگ با استفاده از نگرش کلیدی به سوپزکتیویته که اول بار فیشته به آن رسیده بود سوژه دکارتی را از مرکزیت خارج می‌کند. بنابراین «من می‌اندیشم» در حقیقت امری بی‌واسطه نیست؛ آن صرفاً از طریق انعکاسی که به تفکر در من متوجه می‌شود پدید می‌آید. این اندیشه اتفاقاً مستقل از اندیشه‌ای که بر روی آن تأمل می‌کند جریان می‌یابد. اندیشه حقیقی باید حتی از سوژه‌ای که روی آن می‌اندیشد مستقل باشد (10:11). به تعبیر دیگر، هر چه تفکر حقیقی‌تر باشد سوژه کمتر سر راهش قرار می‌گیرد. شلینگ بین آگاهی انعکاسی و ماقبل انعکاسی فرق می‌گذارد؛ این تمایز برای نقد از هگل ضروری است. شلینگ به این مشکل آگاه است که چگونه سوژه می‌تواند در بازاندیشی، خودش را از طریق خود یا دیگری بشناسد اگر قبلاً آشنایی ماقبل انعکاسی با خودش نداشته باشد که از نظر

هستی‌شناسی سابق بر هر نوع خودشناسی است. این نوع سبق هستی‌شناسانه است که شلینگ چالش واقعی با فلسفه ایدئالیستی می‌داند. موضع دکارتی بر تصور خود حضوری مبتنی است. بر مبنای «می‌اندیشم پس هستم» مفروض دانسته شده که فکر یک قطعیت شناخت‌شناسانه و هستی‌شناسانه را تضمین می‌کند که چیز دیگری قادر بر آن نیست. شلینگ سوژه را برحسب متافیزیک حضور نمی‌فهمد. می‌گوید تلاش برای دستیابی به وجود حقیقی سوژه از طریق بازاندیشی، دقیقاً چیزی است که مانع فهم باکفایت از طبیعت سوژکتیویته و وجود می‌شود. آنچه قرار است فهمیده شود باید قبلاً وجود داشته باشد، قبل از اینکه بتواند خودش را درک کند.

۴. نتیجه

همانگونه که مذکور آمد حرکت شلینگ در فراتر رفتن از اصالت من، علاوه بر اینکه نقش اساسی را در فلسفه این همانی ایفا می‌کند، نمایشگر اهمیت او برای فلسفه مدرن نیز هست. مشخصه تفکر متافیزیکی مدرن، که از دکارت و کانت شروع می‌شود و با قوت تا هگل ادامه می‌یابد، را بر اساس تعابیر فلسفه آگاهی، تفکر این همانی، دکترین ایده‌ها و مفهوم قدرتمند تئوری (به این معنا که مقدم بر عمل است) فهمیده‌اند. مشخصه فلسفه مدرن عبارت از اولویت بخشیدن به سوژه است که می‌خواهد طبیعت حقیقی جهان ابژه را از طریق فعالیت خودش روشن سازد. بنابراین فراتر رفتن از مدل فلسفه سوژه مدار، مسیری به سوی تفکر مابعد متافیزیکی است. دلیل اینکه تفکر شلینگ هنوز برای فلسفه مهم است وجود برداشتی است مبنی بر اینکه عقلانیت غربی ثابت کرده است که توهمی است خودشیفته که ریشه پوچی گرائی، فراموشی وجود، بحران زیست محیطی و در یک کلام، بیماری مدرنیته می‌باشد. می‌توان گفت شلینگ دلیل عدم کفایت پاسخ‌ها به پرسش چگونگی ربط تفکر متافیزیکی به بیماری‌های مدرنیته را در این می‌داند که تفکر متافیزیکی ذاتاً انعکاسی است؛ بدین معنا که متکی به عقلی است که خودش را در آینه جهان می‌شناسد. منتقدان متافیزیک، تحمیل عقل سوژکتیو ابزاری بر طبیعت را نتیجه تلاش فلسفه در ربط دادن اجباری عقل انسان به مجموعیت طبیعت دانسته‌اند. این رابطه از دید مابعد متافیزیکی، از نوع خودشیفتگی است: عقل، جهان را صرفاً انعکاسی از خودش می‌بیند. شلینگ متأخر از این مفهوم متافیزیکی ربط عقل به مجموعیت طبیعت استنکاف می‌ورزد: «کل جهان در دام فاهمه یا عقل می‌افتد اما پرسش این است که تا چه اندازه بر قامتش استوار است؛ زیرا روشن است که در

جهان، چیزی جدا و بیشتر از صرف عقل وجود دارد.» (10:143-4). حتی از این پرسش می‌کند که «چرا اساساً معنا وجود دارد؟ چرا نامفهومی و بی معنائی وجود ندارد؟» (Schelling, 1972: 222) شلینگ می‌خواهد فلسفه با مفهوم دیگری از هستی سروکار داشته باشد که آن را در تقابل با ریاضیات بیان می‌دارد: که فلسفه بالاتر از ریاضیات مفهوم سوژه‌ای را واجد است که می‌تواند چیزی باشد و همچنین چیزی نباشد (Schelling, 1972: 97-8). فلسفه عبارت می‌شود از علم راجع به «آنچه همچنین می‌تواند نباشد» که راجع به آن فقط می‌توان گفت که هست. در یک کلمه، نتیجه می‌شود که فلسفه باید علم مثبت باشد. منکر این است که جهان از طریق نوعی ضرورت منطقی پدید آمده باشد چون کاملاً ممکن‌الوقوع است و مشتمل بر غیرمعقول‌ها است (ibid, P. 99). هر ضرورتی که عقل به ما ارائه می‌دهد نباید در عملیات ضروری فکر بنیان نهاده شود زیرا ضرورت آن ضرورت دقیقاً مورد سؤال فلسفه مثبت است. البته شلینگ نمی‌گوید که این واقعیت باعث بی‌اعتبار بودن دستاوردهای فلسفه منفی می‌شود بلکه فقط این را متذکر می‌گردد که فلسفه منفی نمی‌تواند سرانجام خودش را تبیین کند.

منابع

- Bowie, Andrew (1990) *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press.
- Fichte, J.G. (1971) *Werke I*, Berlin: De Gruyter.
- Frank, Manfred (1991) *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis: Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam.
- Henrich, Dieter (1982) *Selbstverhältnisse*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1968) *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe I-XII*, vols III, IV, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1977) *Kritik der Urteilskraft*, in *Werkausgabe*, vols X, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp.
- Sandkaulen-Bock, Birgit (1990) *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1969) *Initia Philosophiae Universae (1820-1)*, ed. Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier
- (1972) *Grundlegung der positiven Philosophie (1832-3)*, ed. Horst Fuhrmans, Turin: Bottega d'Erasmus
- (1977) *Philosophie der Offenbarung (1841-2)*, ed. Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp.

- (1989) *Einleitung in die Philosophie* (1830), ed. Walter E. Ehrhardt (Schellingiana 11), Stuttgart: Frommann-Holzboog
- (1990) *System der Weltalter* (1827-8), ed. S. Peetz, Frankfurt: Klostermann
- Sämmtliche Werke*. 14 vols, Stuttgart and Augsburg: J.G. Cotta'scher Verlag, 1856-61. Reprint edition of selected works. Darmstadt: by volume and Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1974-76. The following listing of works page number will clarify the references in the text.
- 1:149-244. "Vom Ich als Prinzip der Philosophie" (On the ego as principle of philosophy) (1795).
- 1:281-342. "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" (Philosophical letters concerning dogmatism and criticism) (1795).
- 2:1-344. *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (Ideas toward a philosophy of nature) (1797). "Einleitung" [Introduction], pages 1-73.
- 4:79-104. *Über der wahren Begriff der Naturphilosophie usw.* [On the true concept of Naturphilosophie usw.](1801)
- 6:131-574. *System der gesammten Philosophie und der Natur-philosophie insbesondere* (System of all philosophy and of the philosophy of nature in particular) (1804). Pages 215-574 are omitted from the Wissenschaftliche Buchgesellschaft edition; they are included in the Schröder edition (see below).
- 7:1-126. "Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre" (Exhibition of the true relation of the philosophy of nature to the improved Fichteian doctrine) (1806).
- 7:140-97. "Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie" (Aphorisms introducing the philosophy of nature) (1806).
- 10:1-200. *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (On the history of modern philosophy)
- 13:1-174. "Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie" (Introduction to the philosophy of revelation or foundation of positive philosophy)