

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «۸۹-۱۱۳»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۵/۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۵، Knowledge, No.75/1.

پیدایش و تطور مفهوم ناخودآگاه در فلسفه شلینگ

محسن داوطلب ثابت گوردانی
منوچهر صانعی دره‌بیدی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۲/۱۴

چکیده

شلینگ در دوره اول کار فلسفی خود بحث‌های عمیقی در نقد فلسفه کانت و اندیشه تأملی مطرح می‌کند. این بحث‌ها سرآغاز تحقیقات او بر روی مفهوم ناخودآگاه است. شلینگ اولین کسی بود که تحقیقات وسیعی را بر روی قلمرو ناخودآگاه انجام داده و بیان نمادین را به آن نسبت داد. اسطوره‌ها را حاصل نیروهای آن دانست و با طرح مفهوم ناخودآگاه، زمینه مناسب برای نقد سوژه و اندیشه تأملی را فراهم آورد، اما همه این تلاش‌ها به علت زبان سخت شلینگ و آمیخته بودن آنها با مباحث فلسفه ایده‌آلیستی دوره آغازین و میانی کار فلسفی او مورد غفلت قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: شلینگ، ناخودآگاه، اندیشه تأملی، سوژه، اسطوره، بیان نمادین

* دکترای رشته فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

mohsendavtalab58@yahoo.com

* استاد فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک:

m-saneidarebidy@yahoo.com

مقدمه

در حالی که پیشینه مفهوم ناخودآگاه به منادولوژی لایب نیتس می‌رسد در خوانش معمول، کشف ناخودآگاه به زیگموند فروید نسبت داده می‌شود. کسی که ابتدا به پزشکی اشتغال داشت، اما توجه او به بیماری‌های عصبی او را به این سو هدایت کرد که منشأ این بیماری‌ها را عوامل غیر فیزیکی و روانی تشخیص دهد و در جریان درمان بیماران مبتلا به بیماری‌های هیستری و وسواس متوجه وجود ناخودآگاه شود. به عقیده فروید زبانی که ناخودآگاه در نمایان کردن خود در خواب یا اختلالات روانی به کار می‌گیرد زبان نمادین است. فروید برای درمان اختلالات روانی بیماران خود، به تفسیر بیان‌های نمادین ناخودآگاه بیماران، که به صورت خواب‌ها یا رفتارهای نمادین آشکار می‌شدند پرداخت. شیوه تفسیر بیان نمادین خواب‌ها، بعدها توسط فروید برای تفسیر اسطوره‌ها نیز به کار گرفته شد. فروید در کتاب *توتم و تابو*، که اثر مهم او در انسان‌شناسی به شمار می‌رود، افکار مردمان وحشی را با بیماران روانی همانند می‌داند و به بررسی رفتارهای نمادین آنها که روشنگر افکار ناخودآگاه آنها است، می‌پردازد. تأثیر فروید و نظریه ناخودآگاه او بر مکاتب مختلف تفسیر اسطوره از جمله مکتب روان‌شناسی، نظریه تفسیر آیینی، ساختارگرایی و تحلیل ایدئولوژیک اسطوره نیز امری شناخته شده است.

از سوی دیگر، مفهوم ناخودآگاه فروید نقطه عزمی فراهم آورد تا مفهوم سوژه یکپارچه و خودبنیاد به چالش کشیده شود. فروید راهی را گشود که در آن سوژه به مثابه هسته مرکزی متافیزیک سنتی ساختار شکنی شود. این خوانش معمول از کشف ناخودآگاه توسط فروید حقایقی را در بر دارد، اما منعکس کننده تمامی حقیقت نیست. هدف ما در این مقاله اثبات این امر است که، برخلاف خوانش معمول در خصوص کشف مفهوم ناخودآگاه توسط فروید و نتایج حاصل از آن که پیش از این به آن اشاره شد، این شلینگ بود که پیش از فروید و پس از لایب نیتس به بسط مفهوم ناخودآگاه پرداخت، بیان نمادین را به آن نسبت داد، خواستگاه اسطوره‌ها را ناخودآگاه دانست و با مطرح کردن مفهوم ناخودآگاه امکان نقد سوژه به مثابه هسته مرکزی متافیزیک سنتی را فراهم آورد. در این مقاله این امر روشن می‌شود که خواستگاه ناخودآگاه مباحث عمیق فلسفی دوره آغازین کار فلسفی شلینگ است. برای فهم نظر شلینگ در خصوص ناخودآگاه باید توجه داشت که او، این مفهوم را به معانی مختلفی به کار می‌برد، به علاوه برداشت شلینگ در خصوص

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صانعی دره‌بیدی

ناخودآگاه به تدریج دچار تغییر می‌شود و با نزدیک شدن به دوره میانی و دوره پایانی کار فلسفی او این مفهوم به تدریج معنایی غیر عقلانی به خود می‌گیرد.

سرآغازهای نامطمئن

یان ده فریس،^۱ اسطوره‌شناس و زبان‌شناس آلمانی، کشف ناخودآگاه به مثابه نیروی مولد را عامل اصلی تمایز عصر رمانتیسم به همراه دوره معاصر در تاریخ پژوهش علمی در غرب می‌داند که در آن پژوهش علمی به ماهیت و معنای واقعی ادیان باستان نزدیک می‌شود. چنانکه فریس خاطر نشان می‌کند:

«کشف جریان ناخودآگاه در تجربه انسان باعث گسستن محققان از فرضیه‌های عقل‌گرایانه‌ای

می‌شود که پیش از آن مانع نزدیک شدن به فهمی اصیل در خصوص اسطوره می‌شد.»^۲

جالب توجه است که دو فیلسوف عقل‌گرای بزرگ، لایب‌نیتس و کانت، نخستین کسانی بودند که باعث این پیشرفت شدند. در پایان قرن هفدهم، لایب‌نیتس نظریه‌ای در خصوص «خرده ادراکات»^۳ مطرح کرد. خرده ادراکات و احساسات مخفی و ناشناخته‌ای هستند که در اعماق ذهن باقی می‌مانند و اغلب به سطح آگاهی نمی‌آیند.^۴ همین خرده ادراکات محتوای ناخودآگاه را تشکیل می‌دهند. تقریباً یک قرن بعد از آن در ۱۷۹۸، کانت در انسان‌شناسی خود بحث مختصری را در خصوص «تصورات مبهم»^۵ مطرح می‌کند. این تصورات در زیر سطح آگاهی قرار می‌گیرند. به عقیده کانت، «این امر به خصوص در جایی که احساسات جنسی مطرح باشد کاملاً درست است».^۶ از بررسی متن کانت روشن می‌شود که او کمتر به احساسات سرکوب شده می‌اندیشید و بیشتر ذهن او معطوف به احساساتی بود که از سوی اجتماع رد می‌شد.

این‌ها سرآغازهای نامطمئن و خالی از جسارتی بود که می‌بایست گام‌های بعدی از آنجا به سوی نواحی تاریک ذهن انسان برداشته می‌شد. شلینگ در قرن نوزدهم کسی است که سهم عمده‌ای در هموار کردن راه برای کشفیات بعدی در خصوص قلمرو ناخودآگاه داشت. او در بازبینی خود از ایده‌آلیسم استعلایی کانت و فیخته و در فلسفه طبیعت و فلسفه اینهمانی خود و در واقع، در جستجو برای پاسخ مسئله بنیادی خویش یعنی چگونگی تبیین رابطه امر مثالی و امر واقعی بود

1. Jan de Vries (1890-1964)

3. petits perceptions

5. dunkle vorstellungen

2. qtd.in Beach 1994: 47

4. Ibid: 48

6. Ibid

که نظریه‌ای نظام مند در خصوص قلمرو ناخودآگاه ذهن پدید آورد. در ادامه، خطوط اصلی استدلالی که شلینگ را به سوی ناخودآگاه هدایت می‌کند، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ استدلالی که به علت پیچیدگی و آمیخته بودن آن با اصطلاح «بخارات ایده‌آلیستی قرن نوزدهم» باعث شده که بسیاری از محققان عطای آن را به لقایش ببخشند و یا بسیاری از مفسرین در درک و تبیین آن دچار سردرگمی شوند.

تفکر به مثابه یک شر ضروری

مخالفت شلینگ با فلسفه نقادی کانت، ناامیدی او را از محدوده‌هایی که توسط روش استعلایی کانت بر فلسفه گذاشته شده بود نشان می‌داد. طبق نظر کانت، عقل تنها اجازه دارد در جهان انتزاعی مفاهیم کار کند: «معرفت فلسفی معرفت عقلانی از مفاهیم است».^۱ تنها مفهوم است که می‌توانست توقع کانت را برای یک معرفت فلسفی که باید کلی و ضروری و یقینی باشد بر آورده کند. بنابراین، شهود خواه حسی یا عقلی منبعی غیر قابل قبول درباره معرفت فلسفی است، زیرا طبق نظر کانت، شهود خود را مشغول امور جزئی و امکانی می‌کند. با تصفیه کردن چنین ناخالصی‌هایی ایده آلیسم استعلایی کانت می‌تواند همانند نوعی ماشین معرفتی مفهومی کار کند که در نقد سوم هستی‌سازمند را به جهان حسی محض تنزل مرتبه دهد: «بدین ترتیب کانت با پذیرش نوعی تفسیر دو سطحی افلاطونی، برای جهان عینی ارزش کمتری قائل می‌شود تا جامعیت عقلانی عقل محض».^۲

از آنجا که معرفت‌شناسی کانت نمی‌تواند آنچه را که همزمان علت و معلول خودش است، یعنی موجودات سازمند را تبیین کند و به علاوه، قادر به تبیین آزادی انسان در جهان مکانیستی نیست، به آنها وضعیت نظام‌بخشی اعطا می‌کند که باید به نحوی با آنها برخورد کرد که گویی غایت‌مند بودن و آزادی در جهان وجود دارد. کانت با تقسیم جهان به شیء در خود و پدیدارها ما را در مسیری قرار می‌دهد که توانایی درک و تفسیر آزادی انسان و غایت‌مندی موجودات سازمند را نداشته باشیم.

شلینگ در ۱۷۹۷، در کتاب *اندیشه‌هایی در جهت فلسفه طبیعت*^۳ اظهار می‌کند که مفاهیم را چیزی جز طرح‌های کلی از جهان نمی‌داند و بر این نکته تأکید دارد که تفکر و اندیشه منهای

1. Schelling 2007B: 16

2. Ibid

3. Ideen zu einer philosophie der Natur

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

شهود، معرفت فلسفی را پر از تصورات بی جان و مجهولی می‌کند که از هر جان و رنگی خالی شده‌اند. شلینگ در حذف شهود عقلی توسط کانت، ظهور فلسفه‌ای عقلانی را می‌بیند که تفکر و اندیشه را غایت خود می‌سازد به جای اینکه آن را وسیله‌ای برای رسیدن به غایت قرار دهد. در حالی که: «تفکر صرف، بیماری روحی نوع بشر است... ما از این نیروی تفکر در لحظه از خودبیگانگی که در آن خودمان را در تضاد با جهان می‌بینیم آگاه می‌شویم»^۱.

این جدا شدن از جهان هم بر آغاز تفکر دلالت می‌کند و هم اولین گام در فلسفه است، زیرا بدون این از خودبیگانگی و جدایی در وهله اول، ما نیازی به فلسفه نداریم، اما زمانی که مشغول تفکر شویم، فیلسوف «آنچه را که طبیعت همواره یگانه و متحد نگه داشته بود جدا می‌کند؛ ابژه را از شهود، مفهوم را از تصویر و سرانجام (از آنجا که ابژه خودش می‌شود) خودش را از خودش جدا می‌کند»^۲. به عنوان جایگزینی برای یک چنین مفهوم ساده انگارانه و کم جانی از فلسفه، شلینگ تفکر را به مثابه یک «شر ضروری» می‌داند که یک فلسفه حقیقی همواره آن را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف و پایان قرار می‌دهد. «بنابراین، کار اندیشه تأملی نباید چیزی غیر از تخریب خودش از طریق غلبه بر همین گسستگی و از خودبیگانگی متعاقب آن باشد»^۳. برای پذیرش تأمل به این نحو، شلینگ می‌بایست «معرفت‌شناسی تکاملی»^۴ خویش را مطرح می‌کرد که در آن شهود حسی و عقلانی با نظام مفهومی کانت یگانه می‌شود. در این طرح، حرکت «خود»^۵ از وضعیت اولیه تمامیت آن تا وضعیت متمایز فعالیت تأملی تبیین می‌شود. شلینگ در ۱۸۰۰، تاریخ بسط و گسترش خودآگاهی را در کتاب نظام ایده‌آلیسم استعلایی^۶ تبیین می‌کند. من مطلق که اندیشه تأملی از درک آن عاجز است، با فعل و کنشی بی پایان برابر است؛ من از راه شناخت خود وجود دارد و این شناخت همان کنش بی پایان یا همان شهود عقلی است. فعالیت من مراحل مختلفی را طی می‌کند و در نتیجه این مراحل است که سرانجام تحقق می‌یابد. تفکر در این سیر تنها یکی از مراحل فعل بی پایان من است. شلینگ در نظام، مفهوم کانتی شیء در خود را به یک

1. Schelling 1995:11

2. Ibid:10

3. Ibid:11

4. developmental epistemology

۵. منظور همان من یا من مطلق است.

6. System der transzendental Idealismus

معمولاً در متن مفسران شلینگ نام آثار او به دلیل طولانی بودن به نحو خلاصه نوشته می‌شود. این اثر به طور خلاصه نظام نامیده می‌شود.

عامل روانی استعلایی تبدیل می‌کند. او این کار را به پیروی از فیخته انجام می‌دهد. شلینگ مدل دوگانه‌انگارانه کانتی را که در آن ابژه ناشناختنی بر روی سوژه ناشناختنی تأثیر می‌گذارد، رها کرده و آن را با مفهوم فعالیت یگانه استعلایی من مطلق که هر دو قطب سوژکتیو و ابژکتیو تجربه را تولید می‌کند، جایگزین می‌نماید. این فعالیت مولد در تجربه معمولی ظاهر نمی‌شود. در نتیجه، خودآگاهی بشر خودش را با شکاف غیرقابل عبوری میان دو قطب هستی سوژکتیو و ابژکتیو میان فکر و واقعیت به ظاهر بیرونی مواجه می‌بیند و این شکاف به نوبه خود محدودیت‌های شدیدی را برای حوزه معرفت و نیروی سوژه پدید می‌آورد.

شلینگ نقطه آغاز فعالیت من مطلق را نیاز آن به محدود شدن قرار می‌دهد. من برای به دست آوردن خودآگاهی نامحدود خویش ضرورتاً باید با محدودیت‌های موقتی روبرو شود و سپس بر این محدودیت‌ها چیره گردد، زیرا تنها در تجربه یک شدن نامتنه‌های و فراروی دائمی از محدودیت‌ها و غلبه بر این محدودیت‌ها است که بی‌کرانگی فعالیت مولد می‌تواند تحقق یابد. بنابراین، وحدت آغازین من می‌بایست با یک دوگانگی موقتی روبرو شود تا اینکه در نهایت به یک وحدت برتری برگردد. مراحل مختلف فعالیت من مطلق عبارت است از: اول احساس که در آن شقاق در من پدید می‌آید، بعد مرحله «شهود زایا»^۱ است که در طی آن طبیعت و در نهایت موجودات سازمند پدید می‌آیند و در مرحله پایانی تجرید سازی مطلق قرار دارد که در آن شخص از جهان طبیعت به درون قلمرو خودآگاهی به پیش می‌رود و به این طریق من مطلق از راه خودآگاهی بشر میان خود و جز-من یا ابژه جدایی می‌افکند. اما چنانکه اشاره شد، پیش از این جدایی سوژه و ابژه که در اندیشه تأملی روی می‌دهد، مرحله شهود زایا قرار دارد و شلینگ با تأکید فراوان بر این نکته پافشاری می‌کند که ما نباید این مرحله مقدم‌تر را مانند بسیاری از فیلسوفان ایده‌آلیست که خود را در حصار مفهوم و اندیشه تأملی زندانی کرده‌اند، فراموش کنیم. من، پیش از آنکه در اندیشه تأملی، در خودآگاهی بشر، ابژه را در برابر خویش قرار دهد، در مرحله شهود زایا در پیوندی نزدیک‌تر با ابژه‌ها قرار دارد:

«از آنجا که کل فلسفه ما از نقطه شهود به حرکت در می‌آید و نه از تفکر که برای مثال کانت و فلسفه‌اش از آن آغاز کرده‌اند، ما اعمالی را که در مراحل اولیه‌اش قرار دارد از عقل استخراج

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

می‌کنیم و نه مفاهیم اعمال یا مقولات را، زیرا این امر که چگونه این اعمال به تفکر منجر می‌شوند مسئله‌ای است که به دوره دیگری از خودآگاهی تعلق دارد.^۱

در دوره دوم یعنی در شهود زایا من، درگیر عمل ناخودآگاه تولید تصورات اولیه از وجود جهان عینی است. شلینگ در اینجا به دنبال تبیین درک دقیق من از اعیان پیش از شروع کار تأملی است. این عمل ناخودآگاه است که در سطح عمل غیر ارادی کار می‌کند و ما را وادار می‌کند که جهان خارج را درک و تصور کنیم. نیروی ضرورتی که این باور به وجود جهان عینی را ایجاد می‌کند نه تنها بسیار قوی‌تر از فکر و تأمل است بلکه به عنوان سرمشقی برای همان ضرورتی می‌شود که در روابط احکام منطقی وجود دارد. بنابراین، در این دوره از معرفت‌شناسی تکاملی شلینگ، فاصله و دوگانگی وجود ندارد تا محتاج یک نظریه تطابق حقیقت باشیم که شکاف موجود را پر کند: «در این سطح آگاهی غیر ارادی وحدت شهود و ابژه چنان است که عمل شهود و ابژه در اصل یکی هستند».^۲

تنها در دوره بعدی فعالیت من، یعنی دوره تفکر است که نتیجه شهود زایا یعنی مفهوم از خود عمل شهود زایا جدا می‌شود:

«مفاهیم برای ما در جدایی این عمل تولید از آنچه تولید شده پدید می‌آیند؛ یعنی هنگامی که ما عمل را به معنای دقیق کلمه از حاصل عمل جدا می‌کنیم و در آن زمان آن را مفهوم می‌خوانیم».^۳

شلینگ فرایندی را توصیف می‌کند که در آن عمل ناخودآگاه شهود زایا به مثابه زمینه مولدی خدمت می‌کند که نتیجه آن مفهوم است. نظام پیش رونده تکاملی شلینگ در تقابل کامل با دیدگاه تأملی قرار دارد، دیدگاهی که با تقسیم میان مفهوم و شهود آغاز می‌کند و باید برای چگونگی تطابق میان این دو دلیل بیاورد. فلسفه‌ای مانند فلسفه کانت از درون جهان از پیش شکل گرفته «خود تأملی»^۴ (انعکاسی) آغاز می‌کند. اما از نظر شلینگ این نقطه شروع خیلی دیر وارد جریان می‌شود و آغاز را از دست می‌دهد. این واقعیت تیشه به ریشه تبیین او از چگونگی تطابق مفاهیم استعلایی با ابژه‌های واقعی جهان هستی می‌زند:

1. Schelling 2001: 95
3. Ibid

2. Ibid:135
4. reflexive Self

«فلسفه‌ای که از خودآگاهی شروع می‌کند هیچ‌گاه قادر نخواهد بود این تطابق را تبیین کند و به هیچ وجه بدون یک این همانی نخستین ابژه و مفهوم که اصل آن ضرورتاً فراسوی خودآگاهی قرار دارد تبیین پذیر نخواهد بود.»^۱

در وحدت‌انگاری تکاملی شلینگ، اساساً بحث تطابق به وجود نمی‌آید، زیرا این بحث یک تمایز نخستین میان ابژه و مفهوم را پیش فرض می‌گیرد. برای فراهم کردن معیاری که بر اساس آن بتوانیم در خصوص تطابق یا عدم تطابق میان مفهوم و شهود حکم کنیم به زمینه و بنیاد یگانگی مقدمی که از این دوگانگی فراتر می‌رود نیازمندیم. نقطه شروع برای ما زمینه‌ای را فراهم می‌کند که تبیین‌کننده ضرورتی است که با آن مفاهیم ما به نحو غیر ارادی هماهنگ با شهودهای ما از جهان خارج است. شلینگ این را به وسیله اصل خویش یعنی «اینهمانی نخستین»^۲ ابژه و مفهوم به دست می‌آورد. همان‌طور که شلینگ روشن می‌سازد، این اصل وحدت نخستین ضرورتاً فراتر از خودآگاهی قرار دارد. به علت وجود خطر دور، زمینه و بنیاد خودآگاهی خودش نمی‌تواند خودآگاهی باشد، درست همان‌طور که زمینه تفکر را نمی‌توان با اصطلاحات تأملی و در تفکر جستجو کرد. استراتژی شلینگ مبنی بر فراهم کردن یک بنیاد متعالی اندیشه در محدوده‌های ناخودآگاه وجود، به باور او به این نکته گواهی می‌دهد که فلسفه باید در آغاز به جهان واقعی تجربه بشری بپردازد. با پیروی از فیخته‌الگوی شلینگ درباره یقین مطلق که همه امور یقینی دیگر به واسطه آن به وجود می‌آید قضیه «من هستم» است. با برگرداندن معرفت‌شناسی دکارتی بر روی سر آن شلینگ با واقعیت‌های وجود و عمل آغاز می‌کند و نه با تفکر و نظرورزی. در این موقعیت برترین عنصر معرفت ما باید شهود باشد؛ زیرا تنها شهود با یقین بی‌واسطه واقعیت مشخص وجودمان را در برابر ما قرار می‌دهد:

1. Ibid

در اینجا سخن مولانا در دفتر سوم مثنوی به ذهن متبادر می‌شود که می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی‌ای دم هستی از آن	پرده‌ای دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال	خون به خون شستن محال است و محال

2. Original identity

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

«هیچ چیز برای ما واقعی نیست، غیر از آنچه خالی از هر وساطتی از طریق مفاهیم، خالی از هر خودآگاهی از آزادی به نحو بی‌واسطه معلوم باشد. اما هیچ چیزی به نحو بی‌واسطه به ما نمی‌رسد مگر از طریق شهود و بنابراین، شهود برترین عنصر در معرفت ماست.»^۱

شلینگ با استفاده از مفهوم تبیین‌کننده ناخودآگاه حوزه تجربی را گسترش می‌دهد تا هم تجاربی را پوشش دهد که ما در سطح آگاهی درک می‌کنیم و هم تجربیاتی را که پایین‌تر از آستانه آگاهی تأملی قرار می‌گیرند.

هنگامی که سوژه اندیشنده در «جهان وارونه»^۲ تفکر آغاز به کار می‌کند، به نحو ساده لوحانه‌ای فرض می‌کند که آغاز جهان اندیشیده شده در واقع آغاز جهان واقعی است. بدین ترتیب، «من فکر می‌کنم» قضیه کوگیتو اعتراف به وفاداری به این باور خام است که این تفکر آغازگر و به عبارتی محرک اول و اصلی جهان سوژه است. هرچند وظیفه یک فلسفه حقیقی افشا کردن توهمی است که به وسیله تفکر پدید آمده است.

تاریخ معرفت‌شناسی تکاملی شلینگ درخصوص به خودآگاهی رسیدن خود، به دنبال گذار از جهان وارونه تفکر و اندیشه است، به گونه‌ای که فلسفه بتواند به وظیفه اولیه‌اش در خصوص دست یافتن به فهمی جامع و یکپارچه در خصوص وجود برگردد. در انجام این کار نقطه آغاز امری اساسی و مهم است. به نظر شلینگ، واقعیت وجود باید به گونه‌ای این شرایط اولیه را مشخص سازد. در نتیجه، او تأکید می‌کند که وجود بر تفکر به همان شیوه‌ای تقدم دارد که شهود بر مفهوم. مفاهیم از طریق عمل جدا کردن نتیجه شهود از عمل مولد و تولیدگر آن به وجود می‌آیند، این عمل مولد و تولیدگر فرایندی است که در آن شهود مواد مثبت نامتمایز و نامشخصی را فراهم می‌کند که مفهوم متمایز به نحو تأملی آن را مشخص و محدود می‌کند. نزد شلینگ محتوای نامتمایز و نامشخص مثبت معرفت ما همان واقعیت بیکران و بدین ترتیب، مطلق وجود است «یعنی این واقعیت که چیزی هست».^۳

1. Schelling 1995: 173

2. inverted world

منظور از جهان وارونه جهانی است که در آن سوژه در حال اندیشه تأملی است. جهان وارونه همان جهان مفاهیم و تصورات است. سوژه در حالت اندیشه تأملی گمان می‌کند که مفاهیم و تصورات نقطه آغازی هستند که او می‌تواند با آن به وجود خویش، جهان و خدا معرفت پیدا کند. در حالی که به عقیده شلینگ وجود بر اندیشه تأملی و مفهوم تقدم دارد. از این رو شلینگ جهان تأملی سوژه را جهانی وارونه می‌خواند که در آن به خطا تفکر و مفهوم مقدم بر وجود پنداشته می‌شود.

3. Ibid

واقعیت ساده و با وجود این متعالی وجود جهان که ما می‌توانیم به آن معرفت پیدا کنیم، نتیجه کوشش‌های معرفت‌شناختی جادویی سوژه نیست، بلکه مبتنی بر جهان وجودی است که ما بدان تعلق داریم و از آن شکل گرفته‌ایم. اینکه ما می‌توانیم این واقعیت مثبت وجود را مشخص و بدین وسیله محدود کنیم، نتیجه زمینه مشترکی است که ما همراه جهان در آن سهیم هستیم. شلینگ ادعا می‌کند که این زمینه مشترک است که در یگانه کردن بشر با جهان برای ما زمینه معرفت‌شناختی معرفت ما را فراهم می‌کند. ما بخشی از سازمان بزرگ‌تر طبیعت هستیم، «واقعیتی که به دلیل آن معرفت ما از جهان در این معنای بنیادی چیزی است که می‌توان آن را "معرفت با"^۱ خواند».^۲ این اینهمانی و یکسانی نقطه شروع، همه اندیشه و تفکر را در چیزی قرار می‌دهد که شرط و لازمه اندیشه تأملی است، یعنی در حوزه شهودی یقین بی‌واسطه. آنچه از امکان تأملات سوژه متفکر قوی‌تر است، واقعیت وجود است که واقعیت بی‌نظم و درهم آن زمینه تأملات سوژه است. اما شلینگ با این چالش روبرو است که، چگونه می‌توان به نحو منسجمی درباره عناصری از طبیعت سخن گفت که قادر نیستیم طبق ساختار گزاره‌ای تفکر استدلالی و از طریق تفکر آن را بشناسیم. اگر همان‌طور که شلینگ می‌گوید آغاز خودآگاهی، خودآگاهی نیست بلکه چیزی قوی‌تر از آن است، پس فلسفه باید بپذیرد که قادر نیست به نحو تأملی واقعیت وجود را با ساختار مفهومی محض یگانه کند.

فلسفه متأخر شلینگ و طرح فلسفه اسطوره او در واقع، کوششی برای یافتن راه حل همین مسئله است. هر چند شلینگ در *نظام* و دیگر آثار دوره اول کار فلسفی خویش مانند *فلسفه هنر*^۳ به پاسخ نهایی خویش که در فلسفه متأخر خود مطرح کرده، نزدیک می‌شود، اما زبان و اصطلاحات شلینگ در این دوره هنوز نمایانگر فلسفه‌ای ایده‌آلیستی است؛ به علاوه، شلینگ هنوز از امکانات و مقدماتی که او را قادر خواهند ساخت که در فلسفه متأخرش به نحو تمام و کمالی پاسخ نهایی خویش را مطرح کند در اختیار ندارد. در واقع، این مقدمات و امکانات از همین کوشش‌های اولیه او برای درک و تبیین غیر مفهومی هستی و از همین آثار اولیه او فراهم می‌آیند. یکی از این مقدمات و امکانات کشف قلمرو ناخودآگاه است. با ملاحظه عبارات فوق به این نتیجه

1. Mitwissenschaft (conscientia)
3. Philosophie der Kunst

2. qtd.in Matthews 2007B: 22

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

می‌رسیم که نظریه شلینگ در خصوص ناخودآگاه که در نظام و فلسفه هنر او مطرح شده با پیچیدگی‌هایی همراه است و فهم آن نیاز به دقت و موشکافی دارد.

ناخودآگاه و ارتباط آن با خودآگاهی

مهمترین نکته در درک نظریه شلینگ در خصوص ناخودآگاه این است که توجه کنیم که شلینگ دو مفهوم مختلف و متفاوت از ناخودآگاه را در ذهن دارد. یکی همان ناخودآگاه ازلی یا ناخودآگاه استعلایی است که شلینگ آن را جانشین شیء در خود کانت می‌کند. این ناخودآگاه را باید با من یا من مطلق شلینگ برابر دانست. ناخودآگاه دیگر همان ناخودآگاه بشری است، یعنی آنچه فراتر از آگاهی بشر قرار دارد. تصور شلینگ از این ناخودآگاه در طول کار فلسفی او به تدریج در حال تغییر است. او در نظام، محتوای این ناخودآگاه را لزوماً غیر عقلانی نمی‌داند اما به تدریج در آثار بعدی او این امر روشن می‌شود که محتوای ناخودآگاه شامل مواد و محتوای غیر عقلانی می‌شود. نکته دیگری که برای فهم نظریه ناخودآگاه شلینگ باید به آن توجه کنیم، این است که ناخودآگاه بشر، در امتداد ناخودآگاه ازلی قرار دارد و در نتیجه، فعالیت‌های بی‌پایان آن به وجود می‌آید، همان‌طور که تمام ویژگی‌ها و خصوصیات جسمی و روانی دیگر بشر از جمله قدرت ادراک و آگاهی انسان نیز همگی محصولی از فعل بی‌پایان من مطلق (ناخودآگاه ازلی) است. ارتباط و اتصالی که میان ناخودآگاه انسان و ناخودآگاه ازلی در آثار دوره اول کار فلسفی شلینگ دیده می‌شود، همچنان در آثار دوره میانی و پایانی کار فلسفی او حفظ می‌شود.

مرز مشخص‌کننده میان خودآگاهی و پس‌زمینه محصورکننده آن که شامل هر دو جهان بیرونی و درونی می‌شود، تعریف‌کننده آن جهان‌ها و به همین ترتیب، تعریف‌کننده ماهیت خودآگاهی است. به عبارت دیگر، خودآگاهی و متضاد آن به طور متقابل وجوه مختلف سازنده و متداخل یک کلیت یگانه هستند. هر وجهی برای اینکه آنچه هست باشد به وجه دیگر نیازمند است و محدودیت‌های جداکننده به همان اندازه عامل پیوند آنها به یکدیگر است. بنابراین آنچه فراتر یا زیر خودآگاهی باقی می‌ماند عمیقاً با ماهیت آن به هم بافته باقی می‌ماند و برعکس، ماهیت خودآگاهی آنچه فراسوی آن قرار دارد را پر می‌کند. شلینگ همچنین نظریه مشابهی در خصوص کارکرد خودآگاه و ناخودآگاه بیان می‌کند: درست همان‌طور که خودآگاهی از طریق فعالیت‌های شناختی و ارادی‌اش به طور مداوم محدوده‌های قلمرو خویش را گسترش می‌دهد، به طریق مشابهی آنچه فراسوی آگاهی وجود دارد درگیر دوباره شکل بخشیدن به محتوای آگاهی

است. طبق نظر شلینگ، این در آمیختن متقابل ماهیات و کارکردها ضروری است، به نحوی که هر وجهی در ساختن جزء مقابل و متضادش در یک کل بزرگتر همکاری متقابل دارد. بیچ^۱ با ذکر مثالی به تبیین این روابط متقابل می‌پردازد. او از ما می‌خواهد فرض کنیم که می‌خواهیم مهارت‌های خود را در زمینه ریاضیات به آزمایش بگذاریم و دریابیم که این مهارت‌ها محدود است. زمانی که از فهم یک معادله عاجز می‌شویم و آن را در ذهن خود مورد بررسی و موشکافی دقیق قرار می‌دهیم، در شکفت می‌مانیم که چه چیزی از فهم ما می‌گریزد:

«این تجربه شکستی کوچک است که در خود منبع یک قابلیت گسترده را در بر دارد. زیرا این قابلیت من برای فهم نادانی و عجز من در درک آن معادله ریاضی و درک یک فقدان در درون خودم زمینه و وسایلی برای غلبه بر این محدودیت‌ها فراهم می‌کند. اگر من از امکانات درک ریاضیات برخوردار نبودم، حتی قادر نبودم که عجز خود در درک آن معادله را نیز درک کنم! اما اینکه من قادرم محدودیت خود را در درک آن معادله دریابم، ثابت می‌کند که من حداقل از این امکان برخوردارم که بفهمم فاقد چه چیزی هستم. این تجربه شکست نشانه قابلیت من برای پیشرفت است و محکی برای در هم آمیختن ذهن من با ریاضیات است.»^۲

به عقیده شلینگ، دقیقاً روابط متقابل مشابهی در انواع بی‌شمار دیگری از روابط متقابل میان سوژه و ابژه به خصوص آنها که خلاقیت و بینش را شامل می‌شوند حکم فرما است. در هر مورد، تحقیق دقیق‌تر روشن می‌سازد که تفاوت میان ذهن و ابژه‌های آن مطلق نیست بلکه با روابط وابستگی متقابل مشخص می‌شود. آنچه در حیطه خودآگاهی قرار دارد و آنچه بیرون آن قرار دارد، دو سوی یک سکه هستند، هیچ طرف بدون دیگری قابل تعریف و حتی قابل تصور نیست. بدین ترتیب، آنچه در سطح آگاهی روشن قرار دارد، به طور مداوم وابسته به آنچه از فهم می‌گریزد باقی می‌ماند؛ درست به همین نحو، اعماق مخفی همه ناشناختنی‌ها در جهان و در ذات بشر با شناخته‌ها و آگاهی در هم آمیخته است. اگر این وحدت ترکیبی وجوه مختلف با هم در نظر گرفته شود، یک کل یگانه سازمند را می‌سازد و این در واقع، چیزی غیر از تحقق من مطلق نیست.

وحدت نمادین خودآگاه و ناخودآگاه در اثر هنری

مسئله اصلی شلینگ در نظام در واقع، همان تبیین رابطه امر مثالی و امر واقعی است. امر مثالی یا همان مفهوم‌ها چه رابطه‌ای با اموری دارند که این مفهوم‌ها حاکی از آن است. چنانکه پیش از

1. Edward Allen Beach

2. Beach 1988: 54

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

این ذکر شد، شلینگ این مسئله را به شیوه‌ای غیر از شیوه دکارت مطرح می‌کند. مسئله شلینگ مسئله تطابق مفهومی که در ذهن فاعل است با مصداق‌های بیرونی آن نیست. دکارت این مسئله را به شیوه‌ای حل ناشدنی مطرح کرده است. جهان اشیاء به ظاهر بیرونی بخشی از کوشش من مطلق است. کانت حقیقت اشیاء خارجی را به عنوان شیء در خود، در حیطه‌ای قرار می‌دهد که از دسترس مفهوم و آگاهی بشر خارج است. شلینگ هم مانند کانت تأیید می‌کند که ما نمی‌توانیم حقیقت جهان به ظاهر بیرونی را که در واقع بخشی از فعالیت من مطلق است و انسان نیز در پیوند و ارتباطی درونی با آن قرار دارد، به نحو مفهومی بشناسیم. اما شلینگ بر خلاف کانت به دنبال وسیله‌ای می‌گردد تا این دو جنبه مختلف من مطلق (یعنی خودآگاهی و ناخودآگاهی که اینک به صورت جهان بیرونی آشکار شده) را با هم وحدت بخشد. زمینه چنین وحدتی همان وحدت آغازین و اینهمانی من مطلق است که سپس به صورت فعل بی‌پایان، به اشکال مختلف طبیعت و آگاهی انسان ظهور می‌یابد. شلینگ به دنبال واسطه‌ای است که هم آگاهی در آن تصدیق شود و هم از این آگاهی فرا رود و از حصار مفهوم خارج شود. او تحت تأثیر متفکران رمانتیک، این وحدت ذهن و عین را در اثر هنری پیدا می‌کند. اثر هنری از یک سو، حاصل تولید آزادانه هنرمند است و از سوی دیگر، حاصل فعالیت من مطلق. من مطلق از طریق نبوغ هنرمند در اثر هنری ظهور می‌کند:

«فرایند طبیعت در نظام ناآگاهانه آغاز می‌شود اما درجهت تفکر آگاهانه ما بسط می‌یابد. از سوی دیگر، هنر با تفکرات آگاهانه هنرمند درباره آنچه می‌باید به وجود آید آغاز می‌شود اما ناآگاهانه به پایان می‌رسد، زیرا آنچه تولید می‌شود با فنون و قواعدی که برای تولید آن لازمند همانند نیست: اگر همانند باشد به گفته کانت چیزی جز محصول صنعتی که به شکل مکانیکی بازسازی شده باشد نیست. از این رو، اثر هنری می‌تواند نمایشگر امر مطلق باشد.»^۱

اثر هنری نمایانگر وحدت فعالیت عناصر مختلف و متضاد ناخودآگاه و آگاهی است. آن از سویی، نتیجه فعالیت ناخودآگاه و شهود زایا است که در اثر هنری از طریق نبوغ هنرمند در تولید اثر هنری در کار است. از سوی دیگر، اثر هنری نتیجه فعالیت آگاهانه هنرمند در خلق اثر هنری است. هنر از طریق تصویرهای نمادینش به نحو منحصر به فردی قادر است هماهنگی از پیش ثابت ولی ناروشن آگاهی و ناخودآگاهی را وضوح و روشنی بخشد. بنابراین، شلینگ جوان فعالیت

هنری را در جایگاه برترین ظرفیت‌های انسان قرار می‌دهد. هنر تحقق «اودیسه روح است»^۱ جایی که در آن وحدت راز گونه‌ای که مدت‌ها در ماهیت ناخودآگاهی پوشیده مانده بود «همچون معنای متنی که به رمز نوشته شده سرانجام معنای پنهان خویش را آشکار می‌کند».^۲ این معنای به رمز نوشته شده در واقع، همان یگانگی امر مثالی و امر واقعی است که در اثر هنری آشکار می‌شود.

اسطوره به مثابه برترین نمونه نمادگرایی

شلینگ در پایان *نظام*، این نکته را بیان می‌کند که تنها هنر نیست که می‌تواند با چنین اعتباری آنچه را فلسفه تنها به نحو سوپژکتیو مطرح می‌کند، عینیت بخشد:

«در آغاز راه، دانش فلسفه از شعر به دنیا آمد و توسط آن تغذیه شد و از فلسفه بود که همه علوم همچون رودهایی مجزا به سوی کمال خود پیش رفتند. بنابراین، ما انتظار داریم که آنها در راه کمال خود به اقیانوس شعر یعنی به سرچشمه خود برگردند.»^۳

شلینگ اسطوره را واسطه و میانجی این برگشت می‌داند. او از خلق یک اسطوره جدید حرف می‌زند که حاصل کار یک فرد نیست، بلکه حاصل کار یک نسل جدید است. پذیرفتن این سخنان برای فیلسوفانی که شاهد فجایع جنگ جهانی دوم بودند بسیار سخت است. طبق تفسیر این فیلسوفان، آلمانی‌ها در دوره جنگ جهانی دوم نسلی بودند که آرمان‌های حزب نازی را اسطوره خود قرار داده بودند. اما جدای از استفاده‌های ابزاری مصیبت بار از هنر و اسطوره تحلیل‌های نگران کننده بسیاری همچون هابرماس «موجب بی‌اعتبار شدن تمامی موضع فکری شلینگ نمی‌شود».^۴ اما نکته مهم برای تحقیق کنونی این است که شلینگ در *متن نظام* با هوشمندی میان مفهوم نبوغ و سرنوشت ارتباط برقرار می‌کند:

«اما اینکه اسطوره‌ای نو که نمی‌تواند اختراع فرد شاعر باشد بلکه ابداع قومی جدید است - که در مقام یک شاعر یگانه قرار می‌گیرد - چگونه پدید می‌آید، مسئله‌ای است که به سرنوشت آینده جهان و روند تاریخ مربوط می‌شود.»^۵

شلینگ مفهوم سرنوشت را به این نحو تعریف می‌کند: «نیرویی که از راه فعالیت آزادانه ما بدون اطلاع ما و حتی برخلاف اراده ما هدف‌هایی را تحقق می‌بخشد که ما تصویری از آنها در ذهن

1. Schelling 2001: 95

2. Ibid

3. Ibid

۴. بووی ۱۳۸۸: ۲۲۰

5. Schelling 2001: 95

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

نداریم، سرنوشت نامیده می‌شود.^۱ در ادامه، این تعریف شلینگ درباره «مفهوم مبهم نبوغ» تبیینی را مطرح می‌کند و در آن نبوغ را بخش تبیین ناپذیر تولید زیباشناختی تعریف می‌کند که ظاهراً برخلاف آزادی ما و به نحو ناخودآگاه عمل می‌کند و به اثر هنری عینیت می‌بخشد.

نقش آشکارگر^۲ هنر و اسطوره به اجمال در نظام مطرح می‌شود، اما این نقش در فلسفه هنر از نظر قدرت نمادین آن به طور مفصل تبیین می‌شود. شلینگ در نظام، نماد را به مثابه یک «بی‌نهایت ناخودآگاه»^۳ توصیف می‌کند که در آن اشارات رمزی طبیعت و احساس با تأملات آگاهانه تفکر ترکیب می‌شود: «هماهنگی حاصل از این ترکیب بی‌نهایت است و نمی‌توان آن را به یک فرمول یگانه یا مجموعه‌ای از فرمول‌ها فروکاست».^۴ در فلسفه هنر جایگاه هنر و فلسفه در سطح یکسانی قرار داده می‌شود؛ زیرا هنر به نحو عینی چیزی را نمایش می‌دهد که فلسفه به نحو ذهنی برای ما ترسیم می‌کند. شلینگ در فلسفه هنر، در بحث تحلیل اسطوره مفاهیم فلسفی و خدایان اسطوره‌ای را یکسان می‌داند و ادعا می‌کند که بازتولید خدایان یعنی «تبارشناسی ایزدان»^۵ این یکسانی را نشان می‌دهد. اهمیت اسطوره در وجه نمادین آن قرار دارد. شلینگ نمادین را به مثابه ترکیب مطلق کلی با جزئی می‌داند. اسطوره برترین نمونه نمادگرایی است و در آن مطلق به مثابه یکسانی^۶ کلی و جزئی آشکار می‌شود. در اسطوره یکسانی مطلق کلی و جزئی در امر واقعی به مثابه خدایان ملاحظه می‌شود و معنای خدایان با وجود آنها برابر است. شخصیت خدایان دارای معنای انتزاعی نیست. زئوس به نحو ملموس و محسوس دانا و توانای مطلق است نه اینکه دانایی و توانایی مطلق به نحوی انتزاعی از شخصیت او انتزاع گردد، زیرا چنین رویکردی به خدایان: «به کلی استقلال شعری این شخصیت‌ها را از میان خواهد برد. این شخصیت‌ها دلالت بر چیزی نمی‌کنند بلکه آنها خودشان هستند».^۷ شلینگ نمونه کامل نمادگرایی را در اسطوره‌های یونان می‌یابد و به عقیده او «تمام آنچه در فلسفه در حوزه مفاهیم تولید می‌شود، به نحو نمادین در اسطوره‌های یونانی آشکار شده است»، با این تفاوت که «شکافی میان تصویر ذهنی شخص و

1. Ibid: 222

3. unconscious infinity

5. Theogony

7. Schelling 1989: 42

2. revelatory

4. Ibid

6. indifference

آنچه این تصویر معرف آن است در این فرهنگ وجود ندارد.^۱ شلینگ در فلسفه هنر، اسطوره‌ها را خاستگاه‌های عینی و ملموس جهان معرفی می‌کند که در قالب روایی بیان می‌شوند.

تفسیر غیر عقلانی از ناخودآگاه

شلینگ در دوره نخست کار فلسفی خویش به این سو گرایش داشت که کارکردی بیشتر عقلانی به ناخودآگاه نسبت دهد. درست است که گاهی در نظام، ناخودآگاه به مثابه یک نیروی کور توصیف می‌شود، اما در کل این نیروی کور نه یک مقاومت فعال در برابر عقل بلکه یک غفلت و ناآگاهی ساده را بازتاب می‌دهد. اما با نزدیک شدن به دوره میانی و پایانی کار فلسفی شلینگ، او به این سمت گرایش پیدا می‌کند که بر وجود نیروی غیر عقلانی اولیه‌ای تأکید کند که به عنوان زمینه همه وجود است. این نیروی غیر عقلانی توانایی مقاومت در برابر عقل و آگاهی و توانایی برگرداندن و تغییر مسیر کشش‌های خودآگاه به سوی تیرگی و امر غیر عقلانی را نیز در بر دارد. شلینگ این نیروی غیر عقلانی را همان ناخودآگاه می‌داند. شلینگ در ۱۸۰۹، در کتاب *پژوهش‌های فلسفی درباره ماهیت آزادی انسانی*^۲ به تبیین مفهوم شر می‌پردازد. در *رساله آزادی*^۳، ریشه شر در اصلی غیر عقلانی جستجو می‌شود. به عقیده شلینگ، زمینه‌ای غیر عقلانی وجود دارد که غیر از خدا است و به گونه‌ای ازلی با او در تضاد قرار دارد. البته خدا به مثابه واقعیتی که شامل همه چیز می‌شود باید همین «زمینه»^۴ را نیز در بر گیرد: «از آنجا که هیچ چیز مقدم بر خدا یا بیرون از او نیست، زمینه وجود او باید در خودش باشد».^۵

زمینه در واقع اراده کوری است که در اثر خودآشکارگری خدا پدید می‌آید. زمینه در برابر اصل دیگری به نام وجود قرار می‌گیرد که آن هم اراده است. شلینگ اصل دوم یعنی وجود را گاه اصل «فهم»^۶ می‌نامد. در طول *رساله آزادی*، این دو اصل در چهارچوب تضادهای مختلفی نشان داده شده است که از جمله آنها تقابل بی‌نظمی و نظم و تقابل غیر قابل فهم و فهم‌پذیر است. شلینگ

۱. بووی ۱۳۸۸: ۲۲۴.

2. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*

۶ رساله آزادی عنوان خلاصه کتاب *پژوهش‌های فلسفی درباره ماهیت آزادی انسانی* شلینگ است که به جهت سهولت اشاره به کتاب مذکور در متن مفسران شلینگ استفاده می‌شود.

4. Ground

5. Schelling 2006:27

6. understanding

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صانعی دره‌بیدی

تأیید می‌کند که در جهان به ویژه در هستی‌های سازماند شر وجود دارد، این شر نشان‌دهنده این است که نظم وضعیت اصلی و آغازین جهان نبوده است:

«در آغاز بی‌نظمی و آشفتگی وجود داشته و سپس به نظم درآمده است. این زمینه غیرقابل فهم واقعیت در اشیاء است، "مانده غیرقابل تقسیمی" که نمی‌توان آن را با بیشترین تلاش هم فهمید. آن به نحو ابدی در زمینه باقی می‌ماند.»^۲

شلینگ در رساله *آزادی* ادعا می‌کند که در خودآشکارگری خدا، اراده «اصل وجود» در خدمت کل قرار دارد اما اراده «اصل زمینه» منبع بی‌نظمی و آشفتگی است. در خودآشکارگری خدا دو امکان قابل تصور است: یکی اینکه اصل وجود در او بر اصل زمینه غلبه کند که نتیجه آن پدید آمدن جهانی با نظم و طبق قانون است؛ امکان دوم این است که زمینه بر وجود غلبه کند که نتیجه آن نابودی و آشفتگی کلی جهان است. امکان دوم ظاهراً اتفاق نمی‌افتد اما این کشمکش میان نیروهای متضاد به درون انسان منتقل می‌شود. منطقه اصلی فعالیت کنونی زمینه در مرکزی‌ترین قسمت ذهن بشر یعنی در ناخودآگاه او قرار دارد. این اصل غیرعقلانی، زمینه ضروری آزادی فردی است، اما باید تحت فرمان عقل قرار گرفته و توسط عقل کنترل شود.

شلینگ در سال ۱۸۱۰، در *درسگفتارهای اشتوتگارت*^۳ و در *روزگاران*^۴ (۱۸۱۰-۱۳) وجوه روانی این اصل غیرعقلانی را شرح می‌دهد. حیات برتر پدیده‌هایی که دارای قدرت فهم و ادراک هستند بر روی زمینه غیرعقلانی قرار دارد. این زمینه غیرعقلانی دارای نقش تابع و فروتر است و در وضعیت امکان صرف قرار دارد. اما اگر این اصل به سوی فعلیت و تحقق یافتن حرکت کند در واقع، در حال شورشی علیه حکومت آگاهی و کسب مرجعیتی مستقل در ذهن خواهد بود. نتیجه چنین شورشی حاکمیت اصل غیرعقلانی و یا به عبارتی، جنون خواهد بود. به عقیده شلینگ، یک حالت جنون بالقوه در همه افراد و به خصوص انسان‌های خلاق وجود دارد:

«روح انسان چیست؟ پاسخ: هستی‌ای که از نه-هستی پدید آمده، یعنی فهمی که از امر نابخردانه پدید آمده است. بنیاد روح انسان به آن معنی که مورد قبول ماست چیست؟ پاسخ: امر نابخردانه... عمیق‌ترین ماهیت روح انسان اگر جدای از روان انسان و خدا در نظر گرفته شود

1. indivisible remainder

2. Schelling 2006:29

3. Stuttgart Privatvorlesungen (Stuttgart Seminars: SS)

4. Die Weltalter (The Ages of the World)

جنون^۱ است. جنون امری نیست که تازه پدید آمده باشد بلکه تنها زمانی آشکار می‌شود که آنچه نه-موجود است یعنی امر نابخردانه در صدد تحقق بخشیدن به خویش و به دنبال هستی باشد. بنابراین بنیاد فهم جنون است...»^۲

چند دهه بعد در سال ۱۸۴۵، شلینگ در مقدمه تاریخی/انتقادی بر فلسفه اسطوره^۳ پیوند روشنی میان این اصل غیر عقلانی و بنیاد دین برقرار می‌کند. او همچنین ادعا می‌کند که بنیاد دین آغازین می‌بایست صرفاً در بنیادی‌ترین لایه روان یعنی در ناخودآگاه باشد؛ آن نمی‌توانست همچون ادیان بعدی از کوشش‌های ذهن آگاه برای فهم و پذیرش مراحل قبلی تاریخ فرهنگی پدید آمده باشد:

«بنابراین، تنها نقطه شروع قابل تصور برای کل توسعه و پیشرفت دین در بنیاد آغازین ذهن یعنی در کشش‌های کور لایه مخفی آن قرار دارد.»^۴

شلینگ در طرح این ادعا مقدماتی را فرض گرفته است. این مقدمات نقش بسیار مهمی در فلسفه متأخر شلینگ دارند. یکی از این مقدمات این است که یک نقطه آغاز مشخص در تاریخ بشر وجود داشته که مقدم بر پیدایش همه تفکر سنجیده و خودآگاه بشر است. این مقدمه در پیوند با این نظریه مبهم شلینگ قرار دارد که زمان خودش باید یک نقطه آغاز داشته باشد، آنچه شلینگ آن را «آغاز بی آغاز»^۵ می‌نامد. از آنجا که این آغاز زمان نمی‌تواند خودش بخشی از این پیوستار زمانی باشد، شلینگ آن را در ابدیت قرار می‌دهد. این مفهوم که آغاز ابدی امور است که باید بنیادهای با ثبات ماهیات آنها را بسازد، کل نظام شلینگ را فرا گرفته است. «با استفاده از این مفهوم است که شلینگ قادر است استدلال کند دین آغازین بشر اولیه به طور پنهان در عمیق‌ترین لایه‌های تجربه دینی مدرن باقی می‌ماند.»^۶

مقدمه دیگری که شلینگ در طرح ادعای خویش مبنی بر قرار داشتن بنیاد دین آغازین در ناخودآگاه انسان فرض گرفته، این است که نظام بسط و گسترش رو به جلوی نژاد بشر، مطابق با نظام موجود در ساختارهای لایه لایه ذهن بشر است؛ به عبارت دیگر، لایه‌هایی از ذهن انسان امروزی که در سطح پایین‌تری قرار دارد (ناخودآگاه) با سطح آگاهی و توسعه نژاد بشر اولیه برابر

1. Wahnsinn

2. Schelling 1994 B: 227

3. Historische-Kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (XI,1-252)

4. Schelling 2007 A:129

5. beginnless beginning

6. Beach 1988: 62

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

است. این مقدمه از نظریه «توازی زمانی-هستی‌شناختی»^۱ شلینگ استخراج شده است. طبق این نظریه، ماهیت یک ارگانیسم زنده نه تنها از نوع خود نشأت می‌کند بلکه خصوصیات تبارشناختی نوع خود را نیز آشکار می‌کند (بشر امروزی هم از نوع خود یعنی بشر اولیه به‌وجود آمده و هم خصوصیات آنها را در خود حفظ کرده است).

همه این نظریه‌های درهم تنیده درباره ناخودآگاه و امر غیر عقلانی در روزگاران و آثار متأخر شلینگ در خصوص فلسفه اسطوره در تفسیر فرهنگ‌ها و ادیان باستانی به‌کار گرفته می‌شوند. برای مثال، شلینگ در برخورد با یونانیان آغازین تأکید می‌کند که در زیر پوسته سطحی انسان‌گرایی، تمدن درخشان و پختگی فرهنگی آنها، سطح تاریک زیرینی پنهان شده است که نشان‌دهنده ویژگی هیجان و روحیه وحشی آنها است. این ویژگی‌ها بازتابی از همان اصل غیرعقلانی و ناخودآگاهی است که بسط و توسعه فکری و فرهنگی بشر از آن نقطه آغاز شده است. به نظر شلینگ، ویژگی‌های لایه زیرین در اسطوره‌ها و آثار هنری یونانیان منعکس شده است. این واقعیت که این خصوصیات آثار و نشانه‌های کمی از خود در آثار ماندگار ادبی و فلسفی یونان باقی گذاشته‌اند، این واقعیت که هومر هیچ‌گاه این رازها را بازگو نکرده، در تجربیات درونی مردمی که در آن زمان می‌زیسته‌اند هیچ تغییری نمی‌دهد. شلینگ در کتاب *فلسفه اسطوره*^۲ حدس می‌زند که:

«یونانیان به احتمال زیاد به راحتی عناصری از تجربه جمعی خودشان را که برایشان عجیب و غریب، غیرعادی یا از نظر اجتماعی غیر قابل پذیرش بود از این آثار حذف می‌کردند.»^۳

1. temporal-ontological parallelism

شلینگ این نظریه را از زیست‌شناس آلمانی، کارل فردریش کلمیر (Carl Friedrich Kielmeyer 1765-1844) می‌گیرد. شلینگ در *فلسفه طبیعت* در تبیین الگوی بسط و پیشرفت در طبیعت و تبیین روابط متقابل سازمند پدیده‌های طبیعی از این نظریه استفاده کرده بود. این نظریه با عنوان «Recapitulation theory» مشهور است و مارسل دانسی (Marcel Danesi) منشأ آن را در مصر باستان در نظریه‌ای در خصوص منشأ پیدایش زبان می‌داند. «طبق این نظریه در استفاده کودکان از زبان می‌توان منشأ و چگونگی تطور زبان را جستجو کرد.» (1993: p5)

2. Philosophie der Mythologie (XII,133-674)

3. Schelling 1856-61: XII.649

«شلینگ در بیان این نظر تحت تأثیر کروتسر و اثر بسیار مهم او یعنی *Symbolik und Mythologie* قرار دارد» (Beach 1988: 64)

بدین ترتیب، محققان در بررسی متون ادبی و اسطوره‌های یونانیان همواره باید مراقب امکان وجود معانی نهفته مهمی باشند که به صورت نمادین بیان شده است. به علاوه، شلینگ در تفسیر اسطوره‌ها تأثیر ناخودآگاه و اصل غیر عقلانی را در موضوع «چندگانگی هیجانی»^۱ نشان می‌دهد. از نظر شلینگ، چهره‌های اسطوره‌ای اغلب ماهیت دوگانه‌ای دارند. برای مثال، این امر بسیار مهم است که «دیونوسوس هم‌زمان به مثابه خدای سرکش و وحشی و هم به مثابه خدای مهربان پرستیده می‌شد».^۲ شلینگ این سؤال را مطرح می‌کند که این دو گانگی و داشتن چهره‌های متفاوت را چگونه باید تحلیل کرد؟ شکارگری به سبک پستانداران در دیونوسوس به ویژه ما را به یاد گربه‌سانان می‌اندازد که ارزش‌های نمادین دوگانه‌ای را آشکار می‌سازند:

«از یک سو، آرامشی توأم با هوشمندی و وقاری که ویژگی این حیوانات است چشم‌گیر و آشکار است. از سوی دیگر، علاقه آنها به توحش و حتی گاه جنون امری است که مکرراً در آنها دیده می‌شود.»^۳

تصدیق این امر که چهره‌های اسطوره‌ای گاهی اوقات ممکن است به نحو نمادین با متضادهای روانی خود همراه باشند تأثیر بسیاری در تحقیقات بعدی در حوزه روانشناسی و تفسیر اسطوره گذاشت:

«برای مثال، گوتیف هاینریش شوبرت^۴ یکی از نویسندگان آغازین درخصوص "تصویرپردازی روانشناختی"^۵ که تأثیر زیادی بر فروید داشته از نظریه چندگانگی هیجانی شلینگ در کتابش^۶ در خصوص وجوه نمادین خوابها استفاده کرده است. او حتی از همان مثال شلینگ در خصوص ماهیت دوگانه گربه‌سانان استفاده کرده است که هیجانان دوگانه‌ای را نمایان می‌کنند.»^۷

نظریه‌های اسطوره‌ای که از عهد باستان در یونان تا قرن نوزدهم وجود داشت همگی رهیافتی عقل‌گرایانه نسبت به اسطوره داشتند. از طبیعت‌گرایی دیوگنس^۸ گرفته تا نظریه نمادین دیالکتیکی هگل در خصوص تفسیر اسطوره، تمام تلاش‌هایی که در تفسیر اسطوره انجام می‌شد، به نحو منسجمی کشف و آشکار کردن منطق پنهانی بود که درون مایه اسطوره‌ای، لایه ظاهری آن را تشکیل می‌داد. این رهیافت در تفسیر اسطوره‌ها همچنان وجود دارد و برای مثال می‌توان آن را در

1. emotional ambivalence

3. Schelling 2000:103

5. psychological imagery

7. Beach 1988: 65

2. Ibid: 470

4. Gotthilf Heinrich.Schubert (1780-1860)

6. Die Symbolik des Traumes

8. Theagenes of Rhegium

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صناعی دره‌بیدی

ماتریالیسم مدرن و نحله کارکرد گرایی در تفسیر اسطوره دید. اما شلینگ از نخستین کسانی بود که کل این رهیافت تفسیر اسطوره را منوط به پاسخ به این پرسش می‌دانست که آیا محتوای اسطوره‌ای واقعاً عقلانی است یا خیر. او این احتمال را مطرح کرد که شاید بخش قابل ملاحظه‌ای از محتوای اسطوره‌ای از کنش‌ها و ترس‌های ناخودآگاه پدید آمده است؛ کنش‌های کوری که به نحو تقلیل ناپذیری ماهیتاً غیر عقلانی هستند. شلینگ با این نگرش جدید چرخش بزرگی در دیدگاه محققان حوزه دین به وجود آورد و امکان‌های جدیدی را در تفسیر اسطوره در اختیار مفسران قرار داد.

نتیجه‌گیری

شلینگ در دوره اول کار فلسفی خود قلمرو ناخودآگاه را کشف و معرفی می‌کند. او در این دوره با استفاده از مفهوم ناخودآگاه به دنبال یافتن راهی برای بیرون رفتن از زنجیره بی‌پایان اندیشه تأملی است که هیچ‌گاه پای ذهن را به زمین سفت عینیت نمی‌رساند. در این دوره شلینگ با طرح ناخودآگاه به دنبال قرار دادن انسان در جهان و در پیوندی بی‌واسطه با آن بدون دخالت اندیشه تأملی بود. بووی در *زیبایی‌شناسی و ذهنیت*، مقایسه‌ای میان کارکرد مفهوم ناخودآگاه فروید و شلینگ انجام می‌دهد که دقیقاً بر کارکرد مفهوم ناخودآگاه شلینگ در دوره اول کار فلسفی او تطبیق می‌کند. بووی علت بررسی قلمرو ناخودآگاه توسط فروید و شلینگ را اینگونه توصیف می‌کند:

«در نظر فروید، این امر بدان منظور روی می‌دهد که جنبه‌های سرکوفته "خود" را که به روان نزدی‌های^۱ زمان حال می‌انجامد، آشکار سازد. در اندیشه شلینگ آنچه مورد نیاز است یافتن راهی است برای کنار آمدن با تقسیم‌بندی ظاهری "من" میان طبیعت و تفکر... که به گمان او می‌توان در اثر هنری از آنها فرار رفت.»^۲

چگونگی کشف قلمرو ناخودآگاه از سوی شلینگ برای فلسفه معاصر بسیار پر اهمیت است، زیرا نقدهای فیلسوفان بزرگی همچون هایدگر به متافیزیک غربی، در مباحث شلینگ ریشه دارد که منجر به کشف قلمرو ناخودآگاه شد. در اندیشه کانت، تنها مفاهیم می‌توانستند ما را به یک معرفت فلسفی برسانند که کلی و ضروری باشد. شلینگ اثبات می‌کند که تفکر و اندیشه منهای شهود،

1. neurosis

۲. بووی ۱۳۸۸: ۱۹۸-۱۹۹

معرفت فلسفی را پر از مفاهیم و تصورات بی جان و مجهول می‌کند. حذف شهود به معنای این است که سوژه در یک نقطه به دور خود می‌گردد. تفکر صرف بیماری روحی نوع بشر است و نوعی از خودبیگانگی است که در آن سوژه خود را در تضاد با جهان قرار می‌دهد. اما از نظر شلینگ، تفکر یک شر ضروری است که فیلسوف برای رسیدن به غایتی بزرگ‌تر، از آن استفاده می‌کند. این غایت بزرگ‌تر برگرداندن وضعیت اندیشه تأملی به سرآغازها است. شلینگ سعی می‌کند ما را به عقب برگرداند و به ما نشان دهد که پیش از تفکر و اندیشه آگاهانه، در ساحت فعالیت بیکران من مطلق مراحل دیگر و مقدم‌تری نیز وجود دارد. به عقیده شلینگ، فیلسوفان ایده‌آلیست این مرحله مقدم‌تر را از یاد می‌برند. بنیاد اندیشه تأملی، ناخودآگاه است که شلینگ آن را با من مطلق یگانه می‌کند. شلینگ می‌پذیرد که ما نمی‌توانیم از طریق مفاهیم به جهان بیرونی دست یابیم؛ زیرا ما در پیوندی درونی با جهان هستیم. زمینه پیوند خودآگاهی انسان و ناخودآگاهی ازلی که اینک به صورت جهان به ظاهر بیرونی آشکار شده همان وحدت آغازین و اینهمانی مطلق است. اینهمانی مطلق که سپس به صورت‌های متفاوت خودآگاهی و جهان به ظاهر بیرونی طبیعت، ظهور می‌کند. شلینگ به دنبال واسطه‌ای است تا این وحدت آغازین را دوباره تحقق بخشد. شلینگ این واسطه را در اثر هنری می‌یابد که از سویی، محصول خودآگاهی انسان و از سوی دیگر محصول من مطلق است که از طریق نبوغ هنرمند در اثر هنری ظهور می‌کند. اثر هنری نمایانگر یگانگی امر مثالی و امر واقعی است.

با توجه به بحث‌های شلینگ در خصوص نقد اندیشه تأملی، نظریه ناخودآگاه شلینگ و تقدم شهود بر تفکر، مطرح کردن اثر هنری به مثابه مظهر وحدت امر مثالی و واقعی و ظهور نمادین مطلق در آن، در می‌یابیم که شلینگ بر این باور نیست که ذهن سوژه برای خودش کاملاً قابل فهم و شفاف است و در نتیجه، بر خلاف نظر هایدگر او در الگوی دکارتی اندیشه جا نمی‌گیرد:

«هایدگر می‌گوید که "نایکسانی جهان حسی و جهان غیر حسی شالوده متافیزیک غربی است"

اکنون باید روشن شده باشد که هیچ تمایز مطلق از این نوع برای شلینگ وجود ندارد.»^۱

دلمشغولی شلینگ برای معرفی هنر و اسطوره به عنوان وسیله‌ای برای وحدت سوژه و ابژه همان است که بعدها هایدگر آن را به مثابه بحران فلسفه غربی معرفی می‌کند، بحرانی که ریشه آن را اصالت سوژه دکارتی و نتیجه آن را جدایی انسان از جهان و بی‌خانمانی او معرفی می‌کند. شلینگ

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صانعی دره‌بیدی

از این جدایی نگران است و در صدد یافتن راه حلی برای آن است. کشف و معرفی قلمرو ناخودآگاه و معرفی هنر و اسطوره به مثابه بیان نمادینی که در آن مطلق آشکار می‌شود در همین راستا قرار دارد.

شلینگ با کشف قلمرو ناخودآگاه و بیان اینکه محتوای اسطوره‌ای از کنش‌های ناخودآگاه پدید آمده، یک چرخش اساسی در تفسیر اسطوره به وجود آورد. شلینگ به تدریج از آثار دوره میانی کار فلسفی خویش، ناخودآگاه را به مثابه زمینه‌ای غیرعقلانی معرفی می‌کند و آن را منشأ آغازین تمامی بسط و تکامل فکری بشر معرفی می‌کند. طبق نظر شلینگ، دین آغازین بشر نیز ریشه در ناخودآگاه دارد. همان‌طور که شلینگ در *نظام و فلسفه هنر مطرح کرده بود* بازتاب‌های فعالیت ناخودآگاه را می‌توان در اثر هنری و در بیان نمادین جستجو کرد. بررسی وجوه نمادین اسطوره‌ها کاری است که شلینگ در دوره‌های میانی کار فلسفی خویش (در روزگاران) و در آثار دوره متأخر خود همچنان به آن ادامه می‌دهد. وجه مشترک کار شلینگ در استفاده از مفهوم ناخودآگاه در تمام دوره‌های کار فلسفی خود این است که او در طرح و بررسی قلمرو ناخودآگاه همواره به دنبال یافتن راه حلی برای پرسش بنیادی خود در خصوص رابطه امر مثالی و امر واقعی بوده است. اما تفاوت کارکرد قلمرو ناخودآگاه در دوره‌های مختلف کار فلسفی شلینگ، در پاسخ‌هایی است که شلینگ به کمک کارکردهای قلمرو ناخودآگاه برای پرسش بنیادی خویش فراهم می‌کند. شلینگ در دوره اول کار فلسفی خود اثر هنری را عامل وحدت میان امر مثالی و امر واقعی و واسطه‌ای برای پر کردن میان شکاف ذهنیت و عینیت معرفی می‌کند. اما در دوره میانی و پایانی، قلمرو ناخودآگاه به مثابه زمینه‌ای غیرعقلانی توصیف می‌شود و این زمینه غیرعقلانی به مثابه بنیاد دین آغازین معرفی می‌گردد. او اینک در اسطوره‌ها بازتاب‌های این اصل غیر عقلانی را جستجو می‌کند. شلینگ با تحلیل شخصیت‌ها و خدایان اسطوره‌ای و تحلیل روان معتقدان به این خدایان و روشن کردن کارکردهای روان‌شناختی مهمی نظیر «چندگانگی هیجانی» نقش تعیین‌کننده قلمرو ناخودآگاه را به مثابه اصلی غیرعقلانی روشن می‌کند.

فهرست منابع

بووی، اندرو، *زیباشناسی و ذهنیت: از کانت تا نیچه*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری، ۱۳۸۸.

Beach, Edward Allen, *The Potencies Of God(s)*, State University of New York Press, Albany, 1994.

_____, *Schellings Philosophy of Mythology: A Critical Analysis*, a Dissertation to the Department of Religious Studies of Stanford University, 1988.

Danesi, Marcel, Vico, *metaphor, and the origin of language*, Google ebookstore, 1993.

Matthews, Bruce, translators Introduction, in Schelling, *The Grounding of Positive Philosophy: the Berlin lectures*, State University of New York Press, Albany 2007 B.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *First outline of a system of the philosophy of nature*, Tr. By Keith R. Peterson, State University of New York Press, Albany: SUNY Press, 2004.

_____, *Historical-critical introduction to the philosophy of mythology*, Tr. By Mason Richey, Markus Zisselsberger, State University of New York Press, Albany: SUNY Press, 2007 A.

_____, *Ideas for a philosophy of nature*, translated by Errol E. Harris and Peter Heath, New York, 1995.

_____, *On the History of Modern Philosophy*, Tr. By Andrew Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 A.

_____, *Philosophical investigations into the essence of human freedom*, translated by Jeff Love and Johannes Schmidt, State University of New York Press, Albany, 2006.

_____, *sämmtliche Werke*. Edited by Karl Friedrich A. Schelling. 14 vols. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856-61.

_____, *Stuttgart Seminars*. Tr. By Thomas Pfau, State University of New York Press, Albany: SUNY Press, 1994 B.

_____, *System of Transcendental Idealism*, Peter Heath, the University Press of Verginia, 2001.

_____, *The Ages of the World*, translated by Jason M. Wirth, State University of New York Press, Albany: SUNY Press, 2000.

_____, *The Grounding of Positive Philosophy: the Berlin lectures*, translated by Bruce Matthews, State University of New York Press, Albany, 2007 B.

محسن داوطلب ثابت گورندانی، منوچهر صانعی دره‌بیدی

_____, *The Philosophy of Art*, translated by Douglas W. Stott, Published by the University of Minnesota Press, 1989.

Stott, Douglas, Translators Introduction, in Schelling, *The Philosophy of Art*, Published by the University of Minnesota Press, 1989.

The Origination and Evolution of the Concept of Unconscious in Schelling's Philosophy

Mohsen Davtalab Sabet Gorandani*
Manouchehr Sanei Dare Bidi**

Abstract

During the first part of his career, Schelling presented profound discussions in the critique of Kant's philosophy and reflective thoughts. These discussions were the beginning of his investigations on the concept of unconscious. Schelling was the first person to have carried out extensive investigations on the unconscious realm. Moreover, he attributed symbolic expression to it. He considers mythology the result of unconscious forces and with introducing the concept of *Unconscious* offers the proper grounds for questioning the notion of *Subject*. Nonetheless, all these efforts are disused due to Schelling's usage of difficult language and being mixed up with discussions of idealistic philosophy in the early and middle periods of his career.

Keywords: Schelling, Unconscious, Reflective Thought, Subject, Myth, Symbolic Expression

* PhD in philosophy, Shahid Beheshti University.

Email Address: *mohsendavtalab58@yahoo.com*

** Professor of philosophy, Shahid Beheshti University.

Email Address: *m-saneidarebidy@yahoo.com*