

Vol. 15/ Issue: 35/ Summer 2021

---

## Explaining the Relationship between Art and Nature in Schelling's Philosophy

---



**Roxana Riahi**

*PhD Candidate of philosophy of art, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.  
(Corresponding author) E-mail: [roxana.riahi@gmail.com](mailto:roxana.riahi@gmail.com)*

**Ali Moradkhani**

*Associate Professor, Department of philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran,  
Iran. E-mail: [dr.moradkhani@yahoo.com](mailto:dr.moradkhani@yahoo.com)*

**Mohammad Shokri**

*Assistant Professor, Department of philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran,  
Iran. E-mail: [mohammadshokry44@gmail.com](mailto:mohammadshokry44@gmail.com)*

### Abstract

To achieve the common origin of "I" and nature, Schelling takes a new approach to the philosophy of nature; demonstrating the falsity of dualism between "I" and nature and showing how nature cannot be reduced to a mechanistic series of causes and effects. By integrating Leibniz's principle of inner purposiveness, Spinoza's monism, and the Kantian concept of teleology, he interprets an organic idea of nature as a totality and founds "I" on the ground of this organic nature. Schelling turns to Leibniz's vitalistic philosophy for presents a self-organizing scheme of nature, and he uses the intensive doctrine of substance to overcome the dualism of modern philosophy. In this view, the parts are to be deduced, in a purely analytic way from the whole, and each unit must include an infinite plurality, so the difference between subject and object is in degree, not in type; Nature is all alive, and no real object is entirely inorganic but is only in a lower degree of organic. In Schilling's point of view, the highest degree of organization of the infinite is the creativity of the artist, who is the culmination of all the organic forces of nature. The main question of this essay is about the fundamental role of Schelling's organic interpretation in his aesthetic essence .in this regard, while the impact of Leibniz's vitalistic approach is analyzed, the reinforcement of the activity of "I" in Schilling's system of thought is examined.

**Keywords:** Schelling, I, organic nature, Leibniz, Spinoza.

Received date: 2020.12.2

Accepted date: 2021.6.12

DOI: [10.22034/jpiut.2021.43136.2729](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.43136.2729)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

## 1. Introduction

The daring development of the philosophy of nature was Schelling's first distinct contribution to German idealism, at first he developed his philosophy of nature as a concrete application of theoretical reason within critical idealism, It was the need to do justice to the sheer otherness of "not I", forced Schelling to abandon the one-sidedness of Fichte's idealism and to complement it with the pantheistic vitalism of Spinoza-Leibniz. Schelling in this new approach while defending the critical position, concerning the primacy of practical reason to underline the essential connection and relevance between early philosophy of nature, practical reason, and the philosophy of art.

In *Ideas for a Philosophy of Nature*, Schelling attempts to find the common origin of self-consciousness and nature, so he explains the philosophical approach of the organic conception of nature as a totality, and shows how 'I' acts within the world and not opposed to it. Kant begins the first step by arguing that the autonomy of the will through freedom provides the principle of the self's activity. However, he doesn't provide the entire solution by showing that the thing in itself is grounded in the self's activity. According to Schelling, Fichte's competence is to have unified both fields of philosophy in one principle, which is "absolute I", yet in a step beyond Fichte, Schelling asks how an "I" comes to self-consciousness within nature. This question allows Schelling to ground the self's activity in the organic totality of nature. In addition, Schelling attempts to demonstrate how self-consciousness arises within nature and how thinking and matter have a common origin.

As regards in an organism, the whole is entirely inseparable from each part, art product as a part of nature is a reflection of the whole of them, and in art product, the unconscious part of nature achieves the highest degree and place in nature through identity with the conscious part. The purpose of this essay is to elucidate the effect of Schilling's organic approach on his aesthetic essence. Also, the role of Leibniz's principle of inner purposiveness in describing the organized being of nature is analyzed, which led to an approach to overcome the duality of modern philosophy. In the following, while the effect of Leibniz's vitalistic approach to nature is evaluated, the reinforcement of "I" activity and the distinction between activity and passivity in Schelling's thought is explained.

## 2- Schelling's discussion about the philosophy of nature

Schelling uses diverse sources in the development of his philosophy of nature. Commentators have shown how Schelling criticizes the reliance on the principle of sufficient reason or mechanical explanations of nature in interpreting the world, through the scientific research of his contemporaries, and in dialogue with Kant's *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Some recent literature has pursued the development of the philosophy of nature to Schelling's early study of Plato's *Timaeus*, but in this essay will be used a different approach. Admittedly, Schelling has some

difficulty to make all the precedents to his philosophy of nature fit together into a totality. In order to understand this difficulty, at the first will be shown how Schelling appropriates the monism of Spinoza's 'doctrine of the attributes' and Leibniz's 'inner purposiveness' as supplements to the philosophy of nature, to demonstrate that as though the self-consciousness is purposive, both body and other natural beings can be intellectually intuited as purposive. For comprehending the important influence of Spinoza's and Leibniz's to understanding Schelling's sketch of the 'history of consciousness' in the discussion of the organic nature of "I", will be shown how "natural doctrine of the mind" demonstrates self-consciousness arises both through intersubjectivity, and organic purposiveness. Afterward will be shown how Schelling turns to Kant's concept of teleology to underline that all purposiveness is organic and unintentional. If there is any kind of 'intention' within nature, it is humanity, which improved within nature. As Schelling works out these problems, he continues to expand the range of his philosophy, by the final installment of *General Survey of the most recent Philosophical Literature*, published in 1798, Schelling adds that a philosophy of art will overcome the divisions between practice and theory, and between freedom and necessity.

### 3- Conclusion

Through the organic approach of nature and maintaining "I" as the first principle of philosophy which acts as an embodied and organized being, Schelling reveals the common origin of self-consciousness and nature. Therefore, to explain the interconnection of "I" and nature, influenced by Kant's teleological judgments, he claims that the philosophy of nature is possible only within a system of critical idealism. Thus the failure to explain purposiveness externally which is contrary to the principle of inner purposiveness opens the path for Schelling to explain this purposiveness by the transcendental subject. He reads Spinoza and Leibniz as monist precedents to his project, in appropriates Spinoza's doctrine of the attributes he replaces "I" with infinite substance and criticizes his mechanical explanation of the matter; in order to overcome this defect, he turns to Leibniz's vitalistic approach to nature. Contrariwise with Spinoza, who based all attributes on one foundation and recognized all things as manifestations of the infinite, Schelling's organic approach, like Leibniz's monadology, has a hierarchic concept of nature; the universe is a living force that develops to varying degrees through increasing stages of organization. According to Schelling, the highest degree of organization and development of the infinite is nothing less than the creativity of the artist, their creativity is the culmination of all the organic forces of nature. The one that brings harmony and correlation in the artwork between the free conscious act and the objective unconscious act is pre-reflective unity or the absolute, which initiates philosophy. This act that can't be conscious and can only be reflected in the art product, is recognized in the highest form as the idea of genius, the product of this act is genius's product; Thus, in the art

product, the absolute becomes objective, that is what the practical act is unable to achieve due to the preservation of the free act.

### References

- Kant, Immanuel (2000) *Critique of the Power of Judgment*, Trans. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (1994) *Idealism and the Endgame of Theory*, Trans. Thomas Pfau, Albany: SUNY Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (1995) *Ideas for a philosophy of nature*, Trans. Errol E. Harris and Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (2001) *The System of Transcendental Idealism*, Trans. Peter Heath, Virginia: University Press of Virginia.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (2004) *First outline of a system of the philosophy of nature*, Trans. Keith R. Peterson, New York: State University of New York Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۵ / تابستان ۱۴۰۰

## تبیین رابطه هنر و طبیعت در فلسفه شلینگ

### رکسانا ریاحی

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[Roxana.riahi@gmail.com](mailto:Roxana.riahi@gmail.com)

### علی مرادخانی

دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

[Dr.moradkhani@yahoo.com](mailto:Dr.moradkhani@yahoo.com)

### محمد شکری

استادیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

[Mohammadshokry44@gmail.com](mailto:Mohammadshokry44@gmail.com)

### چکیده

شلینگ به منظور دستیابی به بنیان مشترک «من» و طبیعت، با ابطال دوگانگی میان آن دو و اثبات عدم امکان تقلیل طبیعت به سلسله علل و معلول‌های مکانیکی، به رویکرد جدیدی در فلسفه طبیعت دست می‌یابد. او با تلفیق اصل هدف‌مندی درونی لایبنیتس، یگانه‌انگاری اسپینوزا و مفهوم کانتی غایت به برداشت ارگانیک از طبیعت به‌مثابه یک کل می‌پردازد و «من» را بر بنیان این طبیعت ارگانیک بنا می‌نهد. شلینگ به اندیشه حیات‌گرایانه لایبنیتس روی می‌آورد تا طرحی از طبیعت به‌عنوان امری خودسازمان‌دهنده ارائه دهد و برای غلبه بر دوگانگی‌های فلسفه مدرن از دیدگاه جوهر مشتد او بهره می‌برد. بر اساس این دیدگاه هر جزء باید در خود کل را داشته باشد و هر واحد باید مشتمل بر کثرتی نامتناهی باشد، لذا تمایز میان امر ذهنی و عینی در درجه است نه در نوع؛ طبیعت سراسر زنده است و هیچ شی واقعی کاملاً غیرارگانیک نیست بلکه تنها در مرتبه پایین‌تری از ارگانیک است. برای شلینگ والاترین درجه ساماندهی امر نامتناهی چیزی نیست جز خلاقیت هنرمند که اوج کل قوای ارگانیک طبیعت است. پرسش اصلی این مقاله پیرامون نقش بنیادینی است که برداشت ارگانیک شلینگ در ماهیت زیبایی‌شناسی او داشته است، در این راستا ضمن بررسی تأثیر رویکرد حیات‌گرایانه لایبنیتس به تبیین برجسته‌سازی فعالیت «من» در نظام اندیشه شلینگ پرداخته می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** شلینگ، من، طبیعت ارگانیک، لایبنیتس، اسپینوزا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۹

برگرفته از رساله دکتری رکسانا ریاحی، با عنوان «ضرورت و آزادی در فلسفه هنر شلینگ»، استاد راهنما: دکتر علی مرادخانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی.

## مقدمه

تکوین متهورانه فلسفه طبیعت اولین مساهمت متمایز شلینگ در حیطه ایدئالیسم آلمانی به شمار می‌آید، شلینگ ابتدا طرح فلسفه طبیعت را به‌عنوان کاربرست عقل نظری در ایدئالیسم انتقادی ارائه می‌دهد اما در ادامه به‌منظور ادای حق مطلب درباره «نامن»، تک‌نگری ایدئالیسم فیشته را رها می‌کند و به وحدت‌گرایی حیات‌انگاران (vitalistic) اسپینوزا-لایب‌نیتس و برداشت ارگانیک از طبیعت روی می‌آورد. اگرچه برخی از مطالعات جدید می‌گویند که بسط فلسفه طبیعت شلینگ را به مطالعات آغازین او از رساله تیمائوس نسبت دهند، در این مقاله رهیافتی دیگر مبتنی بر رویکرد متفاوت شلینگ به فلسفه طبیعت لحاظ می‌شود که در آن یگانه‌انگاری اسپینوزا، اصل هدف‌مندی درونی لایب‌نیتس و مفهوم کانتی غایت را تلفیق می‌کند. شلینگ در این نگرش جدید از موضع فلسفه نقدی در اولویت عقل عملی دفاع می‌کند تا بر ارتباط بین فلسفه طبیعت، عقل عملی و فلسفه هنر تأکید کند. شلینگ در ایده‌هایی برای یک فلسفه طبیعت<sup>1</sup> بیان می‌دارد «طبیعت باید ذهن مرئی‌شده و ذهن باید طبیعت نامرئی باشد، این ویژگی تجویزی گویاست که فلسفه هنوز نتوانسته است سرچشمه‌های مشترک خودآگاهی و طبیعت را آشکار کند، اما اگر قرار است فلسفه‌ای کامل و نظام‌مند باشد، باید چنین کند» (Schelling, 1995: 41-42). بنابراین شلینگ به تبیین فلسفی برداشت ارگانیک از طبیعت به‌مثابه یک کل می‌پردازد که باید نشان دهد «من» درون جهان دست به کنش می‌زند و نه مقابل آن. ایفای این تکلیف نخست مستلزم اثبات عدم امکان تقلیل طبیعت به سلسله علل و معلول‌های مکانیکی و در درجه دوم موقوف به ابطال دوگانگی میان «من» و «جهان» است. کانت با این استدلال که استقلال و خودتعیین‌بخشی اراده ذیل آزادی، اصل فعالیت «من» را به دست می‌دهد نخستین گام را برای ورود به عقل عملی برداشت اما او این راه‌حل را ارائه نمی‌دهد که وجود شیء فی‌نفسه باید بر بنیان فعالیت «من» پی‌ریزی شود. شلینگ مزیت کار فیشته را در برقراری اتحاد میان دو ساحت فلسفه در اصلی واحد یعنی «من مطلق» می‌داند.

«اما از تبیین ذهنی (subjective) او از [من] مطلق راضی نبود، زیرا طبیعت را نادیده می‌گرفت. شلینگ دریافت که دستیابی به این‌همانی نمی‌تواند صرفاً در سطح تاملات آگاهی و یا به‌عنوان اندیشه یا عمل رخ دهد» (Limnatis, 2008: 152)

لذا در گامی جلوتر از فیشته می‌پرسد چگونه «من» درون طبیعت به خودآگاهی می‌رسد. این پرسش به شلینگ این امکان را می‌دهد که فعالیت «من» را بر بنیان یک کل ارگانیک از طبیعت بنا کند، در ادامه می‌کوشد اثبات کند خودآگاهی چگونه از درون طبیعت برمی‌خیزد و اندیشه و ماده ریشه‌ای واحد دارند. برخلاف فیشته که نظام خود را بر بنیان فعالیت آزادانه «من» بنا می‌کند، شلینگ تحقق راستین فعالیت انسان را در اثر هنری می‌داند که به نحو عینی (objective) آفریده می‌شود، فلسفه هنر او را باید همچون وارونه‌سازی تأکید فیشته بر عقل عملی خواند. بدین‌سان، آفرینش (production) هنری فعالیت است که از آزادی آزادتر است، نوعی اتوس (ethos) یا منش هنری است که بر طبق قوانین خاص خود دست به آفرینش می‌زند. چون در یک ارگانیسیم، کل از هر یک از اجزاء جدایی‌ناپذیر است، آفریده (product) هنری نیز به‌عنوان جزئی از طبیعت انعکاسی از کل آن است.

در آفریده هنری<sup>۲</sup> بخش ناآگاهانه طبیعت از طریق این‌همانی با بخش آگاهانه به بالاترین جایگاه در طبیعت می‌رسد، لذا هدف کلی این مقاله بررسی تأثیری است که برداشت ارگانیک شلینگ در ماهیت زیبایی‌شناسی او داشته است. همچنین نقش اصل هدفمندی درونی لایب‌نیتس در توصیف موجودات سازمان‌مند طبیعت تحلیل می‌شود که به رهیافتی برای غلبه بر دوگانگی فلسفه مدرن انجامید. در ادامه ضمن بررسی تأثیر رویکرد حیات‌گرایانه لایب‌نیتس به طبیعت، به تبیین برجسته‌سازی فعالیت «من» و تمایز میان فعل و انفعال نزد شلینگ پرداخته می‌شود.

### از آن خودسازی اسپینوزا و لایب‌نیتس

شلینگ با گنجاندن فلسفه طبیعت در فلسفه استعلایی سعی در توضیح چگونگی پدیدارشدن «من» به‌عنوان یک موجود تن‌یافته (embodied) و سازمان‌مند درون طبیعت دارد که در عین حال باید قائل به فعالیت «من» به‌مثابه اصل نخستین فلسفه می‌شد. او نظریه حالات جوهر اسپینوزا را در مورد «من» و فعالیت آن به کار می‌گیرد، همچنین به اصل هدفمندی درونی لایب‌نیتس روی می‌آورد، در عین حال خوانشی یگانه‌انگارانه از این دو فیلسوف دارد. شلینگ برای نفی جایگاه شیء فی‌نفسه ملزم به رد نسبت‌دادن هرگونه انفعال به «من» بود، در این میان تنها گزینه موجود برای او تبیین «من» بر مبنای فعالیت آن به شمار می‌آمد (Schelling, 1995: 24). شلینگ به‌طور کلی مجذوب دو جنبه از نظام اسپینوزا یعنی وحدت‌گرایی و همه‌خدانگاری (pantheism) او شد؛ وحدت‌گرایی، یا باور او مبنی بر این‌که عالمی یگانه وجود دارد که امور ذهنی و فیزیکی تنها صفات متفاوت آن هستند و همه‌خدانگاری که امر الهی و طبیعت را این‌همان می‌انگاشت. جوهر واحد برای اسپینوزا کل نامتناهی بود نه «من مطلق»، شلینگ تنها در صورتی اسپینوزا را قابل فهم می‌دانست که «من» جایگزین جوهر نامتناهی او شود (Ibid: 27). دیگر انتقادات وارد بر نظام اسپینوزا، محدودیت آن در جزمیات فیزیک دکارتی و تبیین مکانیکی و همچنین صحه‌گذاشتن او به تصور ماده به‌مثابه امتداد بود؛ شلینگ به‌منظور عبور از این مسائل به برداشت ارگانیک از طبیعت روی آورد (Ibid, 2004: 194-195).

«پیشگام اصلی برداشت ارگانیک از طبیعت، دشمن بزرگ دکارت‌گرایی، لایب‌نیتس بود. این پیشگام لایب‌نیتس هماهنگی پیشین‌بنیاد (preestablished harmony) نبود که حوزه‌های ذهنی و فیزیکی را متفاوت می‌دانست، بلکه لایب‌نیتس موندولوژی بود که ماده را تنها به نمودی از نیروی حیات بدل می‌ساخت. وعده بزرگ پارادایم ارگانیک این است که پس از اضمحلال ماشین‌انگاری، اصل وحدت طبیعت را برای حیات و ماده تضمین می‌کند. ذهن و ماده، یا امر ارگانیک و غیرارگانیک، دیگر اموری متمایز از هم نبودند، بلکه تنها تجلیات متفاوت نیروی زنده لحاظ می‌شدند» (بیزر، ۱۳۹۸: ۲۶۴، Beiser, 2003: 141).

به عقیده لایبنیتس طبیعت تماماً جاندار است و هیچ موجود حقیقی به طور کامل غیرارگانیک نیست، آنچه غیرارگانیک می‌نامیم در درجه نازل‌تری از ارگانیک است. تفاوت میان آن‌ها در موناذهای غالب آن‌هاست، اگر موناذ غالب دارای دریافت‌های ناآگاهانه باشد، موجود را غیرارگانیک می‌نامیم، اگر درجه تمایز در دریافت موناذ غالب بیشتر باشد، موجود را گیاه می‌نامیم و به همین شکل ارگانیک و غیرارگانیک گام‌به‌گام به هم اتصال می‌یابند (Latta, 1948: 109). بنابراین رمانتیک‌ها با انتظام بخشیدن عالم اسپینوزا، آن را در امتداد خطوط لایبنیتس باز تفسیر کردند. رمانتیک‌ها با آمیختن نیروی زنده لایبنیتس با جوهر نامتناهی یگانه اسپینوزا، به آفرینش همه‌خدانگاری‌ای حیات‌گرایانه یا حیات‌گرایی‌ای همه‌خدانگارانه دست زدند. آنان اگر وحدت‌گرایی اسپینوزا را پذیرفتند، ماشین‌انگاری او را مردود انگاشتند و اگر کثرت‌گرایی لایبنیتس را نفی کردند، رهیافت او از طبیعت را تأیید کردند که تلویحاً در دینامیک او حضور دارد (بیزر ۱۳۹۸: ۲۶۸، Beiser, 2003: 144-143).

شلینگ مدعی است لایبنیتس برخلاف اسپینوزا کوشیده است این‌همانی سوژه و ابژه را از طریق سیر از فردیت متناهی به سوی امر نامتناهی توضیح دهد (Schelling, 1995: 16). «برخلاف اسپینوزا که جزء را از کل استنتاج می‌کرد، در دیدگاه جوهر مشدد (intensive) لایبنیتس هر جزء باید در خود کل را لحاظ کند. کل نه منحصرأ ارتباطی مکانیکی، بلکه ارتباطی فعال با جزء دارد. کل امری متفاوت از جزء نیست، بلکه به نحوی در جزء حضور دارد و از طریق آن خود را نمایان می‌کند» (Latta, 1948: 31).

شلینگ در/بیده‌ها به احیای فلسفه لایبنیتس می‌پردازد که نظام او هدف اصلی انتقادهای کانت است و متعاقباً انتقادات کانت از لایبنیتس را وارد نمی‌داند:

اگرچه دلیلی در دست نیست که نشان دهد لایبنیتس می‌توانست توهم نظروزرانه جهانی را که اکنون جهان اشیای فی‌نفسه می‌نامیم، دور کند؛ جهان موهومی که به شهود هیچ ذهنی در نمی‌آید و موجد تمام بازنمودهای ماست. می‌توان دریافت اولین اندیشه‌ای که شروع کار اوست چنین است: در جایی که چیزی جز خدا (وجود نامتناهی) و روح (شهود وجود نامتناهی) حاضر نیست، بازنمودهای اشیای خارجی به سبب قوانین خود روح در جهانی مشخص، در روح به وجود می‌آیند (Schelling, 1995: 16).

شلینگ با ارجاع به لایبنیتس به برجسته‌ساختن فعالیت مطلق من و تمایز میان فعل و انفعال می‌پردازد. با استناد به این جمله لایبنیتس که می‌گوید «موناذها هیچ دریچه‌ای ندارند که از طریق آن چیزی بتواند در آنها وارد یا خارج شود» (Leibniz, 1965: 148)، تأکید می‌کند لایبنیتس منشأ قابلیت بازنمایی را در فعالیت خود فرد می‌داند و آن را به چیزهای بیرونی نسبت نمی‌دهد. لایبنیتس در موناذولوژی شماره ۱۱ می‌نویسد: «تغییرات در موناذها از اصل هدف‌مندی درونی ایجاد می‌شود زیرا هیچ علت بیرونی نمی‌تواند بر هستی درونی آن‌ها اثر بگذارد» (Ibid: 149)، لذا نمی‌توانست بدین قائل شود که اشیاء مستقل از ما فعلیت دارند، بلکه معتقد بود فقط به‌واسطه حالت یا کیف بازنمایی «من» فعلیت می‌یابند. به عقیده شلینگ، پیروان کانت در اینکه جهان اشیای فی‌نفسه را بیرون از جهان قابل ادراک می‌گذارند بر خطا هستند و لایبنیتس را از این نظر متمایز با اصحاب کانت



می‌داند که هم «من» را می‌خواهند و هم اشیای فی‌نفسه را، «اگر کسی از میان ما بگوید هیچ باز نمودی نمی‌تواند بدون واسطه علت‌های خارجی در ما شکل بگیرد، باعث حیرت نخواهد شد. امروز در فلسفه، اعتقاد به اینکه موناها درجه‌ای دارند که چیزها از آن بیرون و تو می‌روند حکم معتبری است» (Shelling, 1995: 16).

مهم‌ترین برداشت از اصل هدف‌مندی درونی این است که تمایز میان امر ذهنی و فیزیکی در درجه است نه در نوع. از آنجا که دکارت مرز میان آگاهی و ناآگاهی و همچنین خودآگاهی<sup>۳</sup> را بسیار واضح وضع کرده است، می‌توان گفت بنیان دوگانه‌انگاری دکارتی، استقلال خودآگاهی است. در نظام لایب‌نیتس با حفظ استقلال خودآگاهی، خودآگاهی چیزی جدا از آگاهی محض یا ناآگاهی محض تلقی نمی‌شود، اگر این چنین بود به دوگانه‌انگاری دکارتی باز می‌گشتیم. فعالیت ناآگاه ذهن باید به گونه‌ای باشد که تمایز میان ذهن و بدن تفاوت در درجه باشد نه در نوع. «من» جوهری است در میان سایر جوهرها، بنابراین خودآگاهی بنیان وجود «من» نیست بلکه تنها تفاوتی در درجه کیفیت است با دیگر جوهرها. تفاوت مونا‌های خودآگاه و دیگر موناها همان وضوح بیشتر در ادراکات است (Latta, 1948: 54).

لایب‌نیتس تأثیر و تأثر بین دو جوهر مخلوق را به دلیل بسیط بودن آن‌ها نفی می‌کند و انطباق دو مونا را بر اساس اصل هماهنگی پیشین بنیاد تبیین می‌کند که در آغاز این بحث را به منظور حل مسئله دوگانگی نفس و بدن مطرح ساخته بود. حالات فعلی هر جوهر معلول حالات قبلی همان جوهر است و آن حالات هم معلول حالات قبلی تا به خداوند منتهی شود. لایب‌نیتس بیناذهنی<sup>۴</sup> (intersubjective) بودن جهان را با ارجاع به اصلی خارج از ذهن توضیح می‌دهد نه با فعالیت «من»، به عبارت دیگر «لایب‌نیتس رابطه میان «من» و جهان را بر حسب وجود آن تفسیر می‌کند نه در صورت آن؛ او این رابطه را چنان که هست توضیح می‌دهد نه بر اساس چگونگی خودآگاه شدن «من» نسبت به مجموعه‌ای از باز نمودها به عنوان فعالیت‌های خودش» (Shelling, 1995: 29-30).

لایب‌نیتس این اصل را بر اصل نظری خدا بنا می‌کند و نه بر یک اصل عملی، حال آن‌که مضمون فکری شلینگ در تفسیر از بیناذهنیت در کتاب *ایده‌ها* بنیانی عملی دارد.

شلینگ از اصل هدف‌مندی درونی استفاده می‌کند تا بگوید نفس فعالیت «من»، در اصل، در غلبه کردن بر محدودیت‌هایی شکل می‌گیرد که «من» بر خودش اعمال کرده است و مونا‌دولوژی لایب‌نیتس تأییدی است در توصیف همه موجودات سازمان‌مند طبیعت بر اساس اصل هدف‌مندی درونی، شلینگ این استدلال‌ها را با ارجاع به مفهوم غایت کانت بسط می‌دهد. در مقابل او اصل هماهنگی پیشین بنیاد را از آنجا که بیناذهنیت را با ارجاع به اصل خارجی خدا تبیین می‌کند در تفسیر خود از فلسفه طبیعت نادیده می‌گیرد.

### تاریخ خودآگاهی

استنتاج‌های شلینگ از سازمان‌مندی و هدف‌مندی درونی از این جهت اهمیت دارد که در آنها «من» خودش را درون طبیعت به عنوان امری هدف‌مند و سازمان‌مند و به صورت تن‌یافته شهود می‌کند. همان‌گونه که بیشتر اشاره شد، این استدلال‌ها کوششی است برای غلبه بر دوگانگی که فلسفه مدرن گرفتار آن بود. چنان‌که شلینگ تعیین یافتن «من» را در فعالیت تولیدی و کوشش پیوسته‌اش برای غلبه بر محدودیت‌های وارد بر فعالیت آن

می‌داند، لذا محدودیت‌های فعالیت «من» همانند شیء فی‌نفسه کانت محدودیت در نوع نیستند، بلکه نظیر «نامن» فیثته محدودیت در درجه هستند، مراحل خودآگاهی با گسترش قلمروی فعالیت «من» ادامه می‌یابد تا آنجا که «من» به خودآگاهی برسد. «من» بعد از آنکه کوشش خود را به‌عنوان فعلی مولد شهود می‌کند، البته پیش از آنکه نسبت به اراده‌اش آن‌گونه که هست خودآگاهی یابد، سرشت تن‌یافته و ارگانیک خود را شهود می‌کند. شلینگ مدعی است، «من» نه تنها توالی بازآمدها، بلکه خودش را به‌عنوان چیزی مولد درون زمان شهود می‌کند. اگر «من» بتواند خودش را شهود کند، باید بتواند خود را به‌عنوان ابژه درک کند (Schelling, 1994: 91).

اکنون این سؤال پیش می‌آید که «من» چگونه طبیعت را به‌منزله چیزی زنده و ارگانیک به رسمیت می‌شناسد. شلینگ در طرح‌هایی کلی برای یک ادبیات فلسفی جدید<sup>۴</sup>، قصد دارد همسازی مفهومی میان فلسفه پیشانقدی و فلسفه کانتی ارائه دهد. نظریه شلینگ درباره حالات نشان می‌دهد «من» چگونه خودش را به‌عنوان چیزی تن‌یافته شهود می‌کند تا تفکیک مدرن میان ذهن و ماده، یا میان «من» و جهان را از میان بردارد.

«فعالیت مولد «من» در قالب چیزی هدف‌مند و تن‌یافته، درون طبیعت شهود می‌شود، آفرینش‌گری (productivity) «من» به لحاظ مکانیکی متعین نشده است بلکه به نحو آزادانه برای خودش متعین شده است. در این شهود ذهن به ماده فروکاسته می‌شود و هیچ تمایزی میان این دو قابل تشخیص نیست» (Ibid: 94).

استدلال‌های شلینگ در اینجا مشابه نظریه اسپینوزا درباره حالات یا صفات جوهر است که مطابق آن اندیشه و ماده و صفت جوهری واحد هستند، با این تفاوت که برای شلینگ، «من» جوهری است که خودش را به‌طور تن‌یافته شهود می‌کند، اما هنوز نمی‌تواند این بدن را مال خودش بداند. شلینگ در تأیید هدف‌مندی فعالیت «من»، طرحی کلی از فلسفه طبیعت به دست می‌دهد، این طرح طبیعت را امری ارگانیک و خودپرور می‌داند که قابل فروکاستن به قوانین مکانیستی نیست.

گرایش طبیعت به سازمان‌مندی بیانگر نوعی کل خودپرور است که به‌عنوان یک کل همانند «من»، اصل فعالیت درونی و سازمان‌مندی را بیان می‌کند، همچنین شیئی که این اصل درونی را دارد، موجودی زنده است و هر موجود سازمان‌مندی، به‌عنوان موجودی زنده عملاً از سلسله مکانیستی علت و معلول بیرون است. هر موجود زنده، مانند یک گیاه، جهان متحد خاص خودش است و بر طبق هدف‌مندی درونی خاص خودش رشد می‌کند، هرچند طبق نظر لایبنیتس بازنمودی مغشوش از جهان باشد (Ibid: 93).

«من» از دیگر موجودات زنده متمایز است چون درکی از خودش دارد و می‌تواند بر طبق اصل هدف‌مندی درونی عمل کند، لذا «من» عالی‌ترین بیان و جلوه طبیعت است. اگر بخواهیم به نظر لایبنیتس برگردیم، دیگر موجودات زنده به دلیل منفعل بودن از وضوح و تمایز برخوردار نیستند و مغشوش هستند و صرفاً محل یا مفعول عمل آزادانه قرار می‌گیرند. شلینگ هم «من» و هم جهان را زنده می‌داند، درحالی که هدف‌مندی درونی در «من»

از طریق قابلیت تولیدگری آشکار می‌شود، در طبیعت خود را در فرآورده‌های طبیعت زنده نشان می‌دهد: «حیات در حکم نظیر روح مرئی است» (Ibid).

### بنیان غایت و هدف‌مندی طبیعت بر سوژه تن یافته

کانت در نقد قوه حکم ادعا می‌کند، فلسفه نقدی به شرح مکانیستی تقلیل‌گرا از طبیعت راه نمی‌برد و احکام غایت‌شناختی این امکان را برای سوژه فراهم می‌کند که برای طبیعت هدف‌مندی و وحدت قائل شود. او در تبیین غایت‌مندی تصریح می‌سازد که کاربرد این مفهوم درباره طبیعت تنها کارکردی نظام‌بخش دارد و نه قوام‌بخش. شلینگ از مفهوم غایت طبیعی (natural purpose) کانت بهره بسیار می‌برد، کانت این مفهوم را در بند ۶۵ نقد قوه حکم مطرح می‌کند و آن را دربردارنده دو شرط اساسی می‌داند. «اولاً باید دارای وحدت ارگانیک باشد به طوری که در آن هر جزء از کل قابل جدا شدن نیست و ایده کل موقعیت هر جزء را متعین می‌سازد. ثانیاً باید خودسازنده و خودسامانده باشد» (Kant 2000: 386). شلینگ معتقد است مفهوم غایت‌مندی کانت برای درک ارگانسیم‌های طبیعی و ایده طبیعت به‌عنوان یک کل از اهمیت زیادی برخوردار است؛ یک هستی خودسازمان‌دهنده را نمی‌توان مجموعه‌ای از اجزای متعدد دانست بلکه باید آن را یک کل در نظر گرفت. وحدت طبیعت و وحدت ارگانسیم‌های منفرد را نمی‌توان از ماده استنباط کرد، شلینگ این نکته را می‌گوید تا محدودیت‌های تبیین مکانیستی را نشان دهد:

وحدت را مطلقاً نمی‌توان بر حسب ماده توضیح داد. چرا که یک وحدت مفهومی است که فقط در رابطه با موجودی شهودکننده و تأمل‌گر وجود دارد. فردیتی مطلق در یک ارگانسیم وجود دارد و اینکه اجزای آن فقط به دلیل آن کل ممکن شده است و کل به واسطه رابطه متقابل میان آن اجزاء ممکن شده است، این یک حکم است و نمی‌توان درباره چیزی حکم داد، مگر آنکه ذهنی وجود داشته باشد که بتواند حکم دهد. فقط چنین ذهنی می‌تواند کل و اجزاء صورت و ماده را از حیث رابطه متقابل‌شان به هم ربط دهد (Shelling, 1995: 31-32).

اگر غایت چیزی خارجی برای طبیعت باشد در این صورت با هر معنایی از هدف‌مندی درونی تناقض پیدا می‌کند، لذا شلینگ در رد نسبت دادن غایت‌مندی به خالق خارجی تصریح می‌کند، خالق که علل غایی را برای اشیاء مقرر می‌کند. خالق خارجی را غالباً مانند هنرمندی تصور می‌کنند، مطابق این فرض «شیء تولیدشده طبیعی، مانند اثری هنری، غایتی دارد که از بیرون برای آن منظور شده است» (Ibid: 33). افزودن خالق خارجی به طبیعت کمکی به درک فلسفی غایت‌مندی نمی‌کند، خالق متناهی بیرون از طبیعت اصلاً خالق به حساب نمی‌آید و مفهوم خالق نامتناهی بیرون از طبیعت هم به معضل لاینحلی می‌انجامد که شلینگ به اسپینوزا نسبت می‌دهد زیرا که اسپینوزا نمی‌تواند گذار از امر نامتناهی به امر متناهی را توضیح دهد. لذا از آنجا که اسپینوزا کوشیده بود تصور غایت‌مندانه از جهان را ابطال کند، بنابراین می‌توان پنداشت بدیل شلینگ برای یک خالق نامتناهی، یک

تولیدکننده یا خالق از درون خود طبیعت یعنی «من» است. بدین سان عدم امکان تبیین هدفمندی با خالق بیرون از طبیعت، راه را برای شلینگ می‌گشاید که هدفمندی را با یک سوژه استعلایی توضیح دهد. در ایده‌ها شلینگ می‌کوشد که غایت و هدفمندی را به شیوه‌ای مشابه طرح‌های کلی، بر سوژه استعلایی بنا کند؛ طبیعت ارگانیک بر شالوده حیات بنا شده که خود آن هم به نوبه خود بر عالی‌ترین اصلش یعنی سوژه عملی بنا شده، اما این سوژه تن یافته است و اساساً جدا از طبیعت نیست.

وحدت مطلق طبیعت و آزادی را در موجودی واحد که با چنین اصل عالی‌تری سازمان یافته است، می‌توانیم بینیم. ارگانیسم زنده باید محصولی از طبیعت باشد؛ اما در این محصول طبیعی باید ذهنی نظام‌بخش و هماهنگ‌کننده فرمانروایی کند. این دو اصل به هیچ‌وجه از هم جدا نخواهند بود، بلکه به نزدیک‌ترین وجهی با هم متحدند. در شهود این دو نباید اصلاً جدای از هم باشند بلکه همزمانی و عمل متقابل مطلق میان آن حکم فرماست (Ibid: 36).

در اینجا شلینگ بر اهمیت نشان دادن چگونگی تن یافتن «من» تأکید می‌کند. من باید محصولی از طبیعت باشد اما همچنین باید خودش را از طریق خودآگاهی و آزادی فراتر از طبیعت تعالی دهد، خودآگاهی‌ای که تجلی و رشد قوایی است که بالقوه درون ماده حضور دارند. شلینگ روح را نامی دیگر برای ذهن می‌خواند و آن را به‌عنوان اصل حیات در نظر می‌گیرد، ولی این کمکی به او در توضیح چگونگی ارتباط میان روح و بدن نمی‌کند. اگرچه از منظر فلسفه عملی، تمایز میان این دو مجاز نیست در اینجا شلینگ بر دوگانگی آن‌ها از حیث نظری تکیه می‌کند: هرچند بدن نمی‌تواند فعالیت‌های ذهن را توضیح دهد قابلیت‌های تفکر و اراده، می‌تواند توضیح دهند که من چگونه می‌توانم بدنم را بدن خودم بدانم و این خودآگاهی تنها از طریق شهود عقلی حاصل می‌شود. شلینگ برهانی دکارتی در تأیید این اصل می‌آورد و این شهود را در قالب عبارات یک تجربه بی‌واسطه اول شخص بیان می‌کند.

اگر در من حیات و روح وجود داشته و روح چیزی متمایز از بدن باشد، از این دو فقط با تجربه بی‌واسطه می‌توانم آگاه شوم. اینکه من هستم (می‌اندیشم، اراده می‌کنم و غیره) چیزی است که من باید بدانم، اگر قرار باشد اصولاً من چیزی بدانم... از آنجا که من بی‌درنگ و بی‌واسطه از وجود خودم آگاه هستم، استنتاج کردن وجود یک روح در من، حتی اگر این نتیجه‌گیری غلط باشد، دست کم بر یک مقدمه متقن بنا شده است، در اینکه من هستم، زنده‌ام، تصور و اراده می‌کنم (Ibid: 39).

در اینجا بازمی‌گردیم به مسئله اول شلینگ، یعنی دوگانگی میان ذهن و ماده. انگیزه اصلی فیلسوفان رمانتیک از برداشت ارگانیک از طبیعت غلبه بر دوگانگی‌های کانت بود که این امر را تنها از طریق بخشیدن شانی قوام‌بخش به ارگانیسم ممکن می‌دانستند. شلینگ نخست در مقدمه ایده‌ها تعامل میان دوگانگی‌های کانت را تنها با فرض وجود یک ارگانیسم امکان‌پذیر می‌داند و راه‌حل او برای این مسئله از قیود تنظیمی کانت گذر می‌کند. او مدعی

است که در ایده طبیعت این دوگانگی میان هدف‌مندی و مکانیسم وجود دارد و با اشاره به کانت مدعی است که این دو اصل غیرقابل جمع نیستند. اگرچه برداشت ارگانیک شلینگ از جهتی از محدودیت‌های تنظیمی کانت فراتر می‌رود، از جهتی دیگر توجیه خود را از توافق تام و تمام با روح کانتی می‌گیرد. این برداشت نتیجه پیوند یافتن دو خط فکری کاملاً کانتی است، نخست نظریه دینامیک ماده است که ماشین‌انگاری را برای توضیح ماده کافی نمی‌داند و دوم این ایده که طبیعت یک کل نظام‌مند است که در آن کل بر همه اجزایش تقدم دارد. لذا اگر ماشین‌انگاری نتواند به توضیح خود ماده و همچنین حیات و ذهن پردازد، در تبیین کل طبیعت نیز شکست می‌خورد، در این میان تنها بدیل ممکن ارگانیسم‌انگاری است. این نگرش ماده و ذهن را بر اساس اصلی یگانه توضیح می‌دهد و هر دو را درجات متفاوتی از ساماندهی و رشد نیروی طبیعی می‌شمارد؛ ذهن بالاترین درجه سازماندهی و رشد نیروهای زنده فعال در ماده و ماده پایین‌ترین درجه سازماندهی و رشد نیروهای زنده موجود در ذهن است (Beiser, 2002: 519)، لذا حوزه مکانیکی تنها موردی محدود از حوزه ارگانیک است. اگر مکانیسم و غایت‌مندی متحد شوند و «ایده غایت‌مندی یک کل یکپارچه را در ما انسان‌ها تشکیل دهند، طبیعت چرخه‌ای می‌شود که به خودش باز می‌گردد و به نظامی بسته و خودکفا بدل می‌شود» (Shelling, 1995: 40). همان‌طور که پیشتر اشاره شد، شلینگ مدعی است که باید نشان داد که غایت‌مندی، نه فقط منطقیاً ممکن بلکه ضروری است. از آنجا که ضرورتاً طبیعت را دارای غایت می‌شماریم، وظیفه فلسفه طبیعت این است که نشان دهد طبیعت بالضرورة با قوانین تفکر مطابقت دارد، یعنی اینکه طبیعت آن غایت‌مندی را که اندیشه ما تشخیص داده است، متحقق می‌کند.

چیزی که می‌خواهیم این نیست که طبیعت با قوانین ذهن ما به صورت تصادفی همراهی کند، بلکه این است که خود طبیعت ضرورتاً، نه تنها قوانین ذهن ما را نشان دهد، بلکه آنها را در عمل متحقق کنند و طبیعت تنها تا جایی طبیعت خوانده می‌شود که چنین کاری را انجام دهد. طبیعت باید ذهن مرئی و ذهن باید همان طبیعت نامرئی باشد؛ بنابراین در این همانی مطلق ذهن ما و طبیعت بیرون از ما، دیگر باید مشکل امکان‌پذیری وجود طبیعتی بیرون از ما حل شده باشد. لذا هدف نهایی تحقیق ما این مفهوم از طبیعت است (Ibid: 41-42).

فلسفه طبیعت، مبتنی بر لزوم یک فلسفه نظری می‌شود: طبیعت باید ذهن مرئی باشد. این لزوم مشابه آن لزوم فیشته‌ای عقل عملی است دایر بر اینکه واقعیت باید با فعالیت «من» مطابقت کند. اما شلینگ گامی به جلو برمی‌دارد و راه خودش را از تفسیر ابزاری فیشته از طبیعت جدا و ادعا می‌کند، وظیفه فلسفه نشان دادن این همانی موجود بین طبیعت و ذهن است.

### از غایت‌شناسی تا شهود زیبایی‌شناختی

شلینگ در نظام ایدئالیسم استعلایی در بخش غایت‌شناسی به رابطه میان طبیعت و «من» می‌پردازد و مفهوم سازمان‌مندی (organization) را در استدلال‌هایی مرتبط با تن‌یافتگی «من» به کار می‌برد. برای مثال، اشاره

می‌کند «هنگامی که ذهن ناآگاهانه آفرینش‌گری می‌کند، ارگانیسم آن بی‌درنگ با آن این‌همان می‌شود، به نحوی که آنچه ذهن در جهان خارج شهود می‌کند بدون واسطه دیگری توسط ارگانیسم منعکس می‌شود» (Schelling, 2001: 129).<sup>۶</sup> اصول غایت‌شناسی الزام می‌دارد که «من» طبیعت را امری غائی ملاحظه کند، نه امری که به‌منظور یک غایت آفریده شده باشد؛ طبیعت ارگانیک را باید چیزی در نظر گرفت که از طریق مکانیسم کور و به‌طور ناآگاه تولید شده است.

از آنجا که طبیعت هم به‌عنوان آفریده نیروهای آگاه و هم نیروهای ناآگاه بر ما پدیدار می‌شود، وظیفه ایدئالیسم استعلایی تبیین چگونگی دست‌یابی «من» به این‌همانی میان آن دو است. غایت‌شناسی این‌همانی سوژه و اثره را به نمایش می‌گذارد اما فقط در اثره و نه در «من». در اینجا شلینگ به مسئله پیچشی اضافی می‌دهد؛ تنها در صورتی برای «من» میسر است که به کیفیت غایت‌شناختی طبیعت پی ببرد که پیش از آن این‌همانی سوژه و اثره را شهود کرده باشد که این شهود تنها از طریق شهود زیبایی‌شناختی میسر می‌شود. در مقدمه طرح اولیه یک نظام فلسفه طبیعت<sup>۷</sup> این دعوی را مطرح می‌سازد که «عقل صرفاً نمودی است از نیروهای والاتر و ضرورتاً ناشناختی طبیعی» (Ibid, 2004: 274). این ادعا به این معنی نیست که آنگونه نیچه بعدتر گفت، بشر را به «بدبخت‌ترین، شکننده‌ترین و ناپایدارترین موجودات» (Nietzsche, 1954: 14) تقلیل دهد، بلکه اثبات این نکته است که چگونه خود عقل نیرویی قانون‌گذار برای نفس طبیعت است که به بالاترین قابلیت آفرینش‌گری طبیعت یعنی خودآگاهی می‌رسد. در نظر شلینگ، امر والاتر تعیین‌کننده امر مادون است، لذا کامل‌ترین، هم در فعالیت انسانی و هم در طبیعت قانون می‌گذارد. این بدین معنی است که شهود زیبایی‌شناختی زیربنای فلسفه طبیعت را تشکیل می‌دهد. شلینگ نظام ایدئالیسم استعلایی را به‌عنوان نظامی موازی با فلسفه طبیعت برقرار می‌سازد: «ذهن از طریق توالی و استمرار، پیوسته می‌کوشد همزهاده (synthesis) مطلق را ترسیم کند، درست همان‌گونه که طبیعت ارگانیک به‌عنوان امری پدیدار می‌شود که در تلاش برای کل ارگانیک پیوسته در کارزار با طبیعت غیرارگانیک است» (Schelling, 2001: 125). فلسفه طبیعت آغاز کارش را بر این‌همانی اولیه میان آفرینش‌گری و آفریده می‌گذارد که در ادامه این‌همانی برای امکان طبیعت تجربی منفصل می‌شود، درست همان‌گونه که این‌همانی «من» در ایدئالیسم استعلایی به‌منظور تبیین امکان امر عینی منفصل می‌شود. در هر دو سوی نظام، عاملیت آفرینش‌گری به‌عنوان بنیان نظام وضع می‌شود تا در جهت بازگرداندن این‌همانی از دست‌رفته بکوشد.

### اثر هنری به‌مثابه والاترین درجه ساماندهی طبیعت ارگانیک

نظام ایدئالیسم استعلایی، به‌مانند طرح‌های کلی می‌کوشد تاریخی از خودآگاهی به دست دهد که با «شهود عقلی» آغاز می‌شود و به بالاترین صورت خودآگاهی می‌رسد. برخلاف طرح‌های کلی که بالاترین صورت را اراده آزاد «من عملی» می‌داند، نظام ایدئالیسم استعلایی این جایگاه را برای شهود زیبایی‌شناختی قائل می‌شود که این‌همانی سوژه و اثره را در آفرینش هنری شهود می‌کند. فعالیت عملی در اساس خود، این‌همانی سوژه و اثره را که بنیان فعالیت آفریننده «من» (productive) است، منفصل می‌سازد، زیرا «این‌همانی این دو باید ملغی شود تا کش‌گری آزاد جلوه کند» (Ibid: 216). اهمیت نظام ایدئالیسم استعلایی در چرخشی است که شلینگ از

ایدئالیسم فیخته داشته است. وقتی که شلینگ آزادی را توهمی ضروری برای فعالیت خلاق «من» می‌شمارد، راه را برای فعالیت والایتر می‌گشاید که می‌تواند این‌همانی مطلق «من» و طبیعت را در امری واقع نمایان سازد. شلینگ عقل عملی را تابع فعلِ شهود زیبایی‌شناختی می‌کند و از این طریق نشان می‌دهد که آزادی بنیان‌غایی اصالت ذهن نیست، بلکه این بنیان اتوس یا منش فعالیت هنری است، فعالیت خودآفرینانه که از آزادی آزادانه‌تر است. پایین‌بودن مرتبه فلسفه عملی نسبت به فلسفه هنر به این دلیل است که جستجو و تلاش بی‌نهایت عمل نمی‌تواند به‌طور عینی متحقق شود، خودش هم برای پدیدارشدن، به انفصال میان سوژه و ابژه متکی است، حال آنکه شهود زیبایی‌شناختی به‌طور عینی در اثر هنری متحقق می‌شود. آنچه را فلسفه تنها می‌تواند در هیئت امر مثالی ارائه دهد، هنر می‌تواند به‌طور عینی نشان دهد:

هنر همزمان یگانه ارغنون (organ) و سند حقیقی و سرمدی (eternal) فلسفه است که همیشه و بی‌وقفه از نو تأیید می‌کند آنچه فلسفه به‌طور بیرونی نمی‌تواند نمایش دهد، یعنی امر ناآگاه در کنش‌گری و آفرینش و این‌همانی آغازین آن با امر آگاه. هنر درست از همین رو برای فیلسوف امر اعلی است، زیرا هنر گویی بابِ قدس‌الاقداص (the holy of holies) را به روی او می‌گشاید، جایی که آنچه در طبیعت و تاریخ متفرق گشته است و آنچه در زندگی و کنش‌گری، همچنان که در تفکر، جاودانه باید از خویش بگریزد، در اتحاد سرمدی و آغازین، گویی در شعله‌ای واحد می‌سوزد. دیدگاهی درباره طبیعت که فیلسوف به‌طور تصنعی پدیدش می‌آورد، برای هنر دیدگاه آغازین و طبیعی است (Ibid: 224).

در اثر هنری است که شهود عقلی عینیت می‌یابد، شهود زیبایی‌شناختی، با عرضه کردن حقیقت عینی خود در محصول هنری، این نقص را که «من مطلق» نوعی فریب ذهنی است، برطرف می‌سازد و به زیبایی‌شناسی بعد عینی یا اسپینوزایی می‌بخشد. از آنجا که فلسفه عملی بر بنیان انفصال میان سوژه و ابژه بنا شده است، باید این‌همانی میان امر ذهنی و امر عینی ملغی شود تا دخالت امر عینی از بین برود و محصول آزادانه جلوه کند، لذا آزادی توهمی ضروری برای «من» است. در مقابل، در شهود زیبایی‌شناختی عنصر ذهنی فعالیت با عنصر ناآگاه عینی همراه می‌شود و به خلق اثر هنری می‌انجامد. در نظر شلینگ، شهود عقلی و شهود زیبایی‌شناختی در تخیل متحد می‌شوند، شهود عقلی به‌صورت امر مثالی یا در قالب ایده‌ها بیان می‌شود و شهود زیبایی‌شناختی در واقعیت، به‌صورت عینی در اثر هنری خود را نشان می‌دهد. مفهوم تخیل به شلینگ این امکان را می‌دهد امر نظری را با امر عملی و هنر را با فلسفه متحد سازد. تخیل بنیانی است برای استمرار در فعالیت مولد «من» در ساحت تفکر و برای فیلسوف این امکان را می‌دهد که به آنچه متناقض است بیندیشد و آنها را با هم ترکیب سازد، همانند این‌همانی سوژه و ابژه و ایجاد هماهنگی در اثر هنری. بنابراین آثار هنری «آفریده‌های یک فعالیت واحدند که آن سوی آگاهی در هیئت بالفعل و این سوی آگاهی در هیئت امر مثالی، یا به‌منزله جهان هنری، بر ما جلوه‌گر می‌شوند» (Ibid: 232). در فلسفه، این فعالیت شهود عقلی است و در هنر این فعالیت شهود زیبایی‌شناختی، آفرینش زیبایی است.

خلاقیت هنرمند خودآشکارگی، خودتحقق‌بخشی و خودمتجلی‌سازی نیروهای طبیعت است، در واقع آنچه هنرمند می‌آفریند همان چیزی است که کل طبیعت به‌واسطه او خلق می‌کند. خلاقیت یا شعر، آن امر عینی در آفرینش اثر هنری است که نمی‌تواند با آگاهی و تأمل به عمل درآورده شود و همچنین نمی‌تواند از طریق تمرین آموخته شود، «بلکه منحصرأ از طریق لطف آزادانه طبیعت می‌تواند فطری باشد» (Ibid: 224). همان‌طور که پیشتر اشاره شد آفرینش هنری بر تقابل میان امر آگاه و امر ناآگاه مبتنی است، لذا امر آگاهانه و خلاقیت هیچ‌یک به تنهایی نمی‌توانند کامل باشد و اثر هنری را پدید آورد. این‌همانی این دو بدون دخالت آزادی و فقط می‌تواند فطری باشد، «امر کامل فقط از طریق نبوغ ممکن است، نوعی که درست از همین رو برای زیبایی‌شناسی همان چیزی است که «من» برای فلسفه است، یعنی امر اعلای واقعی که خودش هرگز عینی نمی‌شود، اما علت هر امر عینی است» (Ibid: 225).

طبیعت بیانگر ساختار عقلانی است، فعالیت انسان نقطه اوج آن است و عقل تنها نمود نیروهای والاتر و ضرورتاً ناشناخته طبیعی. در اثر هنری برآمده از نبوغ بخش ناآگاهانه طبیعت به‌واسطه این‌همانی با بخش آگاهانه به بالاترین جایگاه در طبیعت می‌رسد. همان‌گونه که «در ارگانیسم کل از هر یک از اجزا جدایی‌ناپذیر است، اثر هنرمند نیز، به عنوان جزئی از طبیعت، کل طبیعت را منعکس می‌کند. سلسله‌مراتبی که در طبیعت حضور دارد در فعالیت انسان به والاترین سطح خود می‌رسد، خلاقیت هنرمند نقطه اوج همه قوای ذاتی در نفس طبیعت است. از آنجا که امر ذهنی درونی‌سازی همه قوای ذاتی امر مادی محسوب می‌شود، خلاقیت هنرمند نیز کل نیروهایی را که روی آن عمل می‌کنند تجسم می‌بخشد، بیان می‌دارد و می‌پروراند» (بیزر، ۱۳۹۸: ۱۷۴؛ 88: 2003: Beiser).

### نتیجه‌گیری

شلینگ با برداشت ارگانیک از طبیعت و قائل شدن به «من» به‌مثابه اصل نخستین فلسفه که به‌عنوان موجودی تن‌یافته و سازمان‌مند درون طبیعت به فعالیت می‌پردازد، به آشکارساختن سرچشمه‌های مشترک خودآگاهی و طبیعت می‌پردازد. لذا به‌منظور تبیین پیوستگی «من» و طبیعت متأثر از احکام غایت‌شناسی کانت، مدعی می‌شود فلسفه طبیعت تنها درون یک نظام ایدئالیسم نقدی امکان‌پذیر است و با نفی غایت خارجی برای طبیعت که مغایر با اصل هدف‌مندی درونی است، هدف‌مندی را با سوژه استعلایی توضیح می‌دهد. در عین حال با خوانشی یگانه‌انگارانه از اسپینوزا و لایبنیتس، ضمن بکارگیری نظریه حالات جوهر اسپینوزا به جایگزینی «من» با جوهر نامتناهی او و نقد تبیین مکانیکی او از ماده می‌پردازد و به‌منظور رفع این کاستی به رویکرد حیات‌گرایانه لایبنیتس از طبیعت روی می‌آورد. برخلاف اسپینوزا که همه حالات را بر یک بنیان نهاده بود و همه امور را تجلیات برابر امر نامتناهی می‌دانست، رویکرد ارگانیک شلینگ همانند موندولوژی لایبنیتس برداشت سلسله‌مراتبی از طبیعت دارد؛ عالم نیرویی زنده است که به‌واسطه مراحل ساماندهی فزاینده، در درجات مختلف رشد می‌کند. نزد شلینگ والاترین درجه ساماندهی و رشد امر نامتناهی چیزی جز خلاقیت هنرمند نیست، خلاقیت آنان نقطه اوج کل قوای ارگانیک طبیعت است. آنچه در آفریده هنری میان فعالیت آزاد آگاه و فعالیت طبیعت ناآگاه هماهنگی ایجاد می‌کند، همان وحدت پیشاتأملی (pre-reflective unity) و امر آغازین فلسفه یعنی امر مطلق است که بنیان هماهنگی



پیشین بنیاد میان امر آگاه و امر ناآگاه را در بردارد. این امر که به آگاهی در نمی آید و تنها بازتاب آن را در آفریده هنری می توانیم دریابیم در عالی ترین صورت خود همان چیزی است که با ایده نبوغ مشخص می شود و در این میان آفریده این کنش چیزی نیست جز آفریده نبوغ؛ بنابراین در آفریده هنری امر مطلق یعنی همان چیزی که فعل عملی به دلیل حفظ امر آزاد از تحقق آن ناتوان است، عینیت می یابد.

### پی نوشت ها

(۱) کتاب ایده هایی برای یک فلسفه طبیعت (*Ideas for a Philosophy of Nature*) در این مقاله به اختصار ایده ها نوشته می شود.

(۲) شلینگ به منظور درک واقعیت عینی امر مطلق، در تمام دوره های فکری خود به تبیین چگونگی رابطه امر مثالی و امر واقعی پرداخته است. در فلسفه متقدم خود آشکارگی امر مطلق را در اثر هنری می بیند، حال آنکه پاسخی که در دوره متأخر در تبیین مسئله رابطه امر مثالی و امر واقعی مطرح می کند، این ظهور و آشکارگی را در اسطوره های جهان می داند.

(۳) کانت و دیگر فیلسوفان پیشاکانتی به تصریح به مفهوم خودآگاهی اشاره نمی کنند، تنها می توان ضمن اشاراتی در آثار ایشان به درک مستقل این مفهوم متمایز از آگاهی دست یافت. در اندیشه دکارت با توضیحاتی که پیرامون «من» در تاملات در فلسفه اولی یافت می شود، می توان ویژگی های اصلی خودآگاهی را در «من» اندیشنده غیر جسمانی شناسایی کرد. «من» به معنای دقیق فقط چیزی هستم که فکر می کند؛ «من» چیزی هستم واقعی که وجود دارم. اما کدام چیز؟ چیزی که می اندیشد» (Descartes, 1996: 9). در مقابل در استدلالی که دکارت از ادراک موم ارائه می دهد نمی توان به طور مشابه وجود دیگری را نشان داد لذا نتیجه می گیرد که «شناخت من نسبت به خودم از شناخت به موم، نه تنها واقعی تر، بلکه متمایز تر و واضح تر است» (Ibid: 13) «من» همیشه از ارتسامات ذاتی خود آگاه است، دکارت وجود سوژه را از این نوع آگاهی نتیجه می گیرد، پس سوژه ذاتاً خودآگاه است. در اندیشه لایبنیتس نیز در مونا دلوزی ۳۰ می توان به درک مفهوم خودآگاهی دست یافت؛ «با شناخت حقایق ضروری و تجربدهای آنها به حوزه افعال تاملی ارتقاء می یابیم، افعالی که سبب می شوند به آنچه «من» نامیده می شود بیندیشیم و هر چیز را در خودمان ملاحظه کنیم، بدین سان با اندیشیدن درباره خودمان، به وجود جوهر، بسیط و مرکب، عنصر غیرمادی و حتی به خدا می اندیشیم» (Leibniz, 1965: 152). کانت آگاهی از خود به عنوان موجودی اندیشنده را همان آگاه بودن از خود به عنوان وحدتی از تجربه ها می داند که این وحدت به دست خود من و از طریق فعل ترکیب باز نموده ها شکل می گیرد و او اصطلاح ادراک نفسانی استعلایی را برای آن به کار می برد. «مفهوم جسم، به واسطه وحدت کثرتی که با آن تصور می شود، قاعده ای برای شناخت ما از نمودهای بیرونی است و در صورتی می تواند قاعده ای برای شهودها باشد که باز تولید ضروری کثرت نمودها و وحدت ترکیبی در آگاهی ما از آنها را باز نمایند. مبنای هر نوع ضرورتی همواره شرطی استعلایی است. این شرط استعلایی چیزی نیست جز ادراک نفسانی استعلایی. بدون این وحدت آگاهی، که مقدم بر همه داده های شهود است، هیچ نوع شناختی در ما رخ نخواهد داد» (Kant, 1998: 232). برخلاف فیلسوفان مذکور، فیثسته و شلینگ مصرحاً مفهوم خودآگاهی را در آثار خود به کار برده اند؛ فیثسته «بنیان نظام خود را خودآگاهی» (Fichte, 1970: 11) و «خودآگاهی را شرط هرگونه آگاهی می داند» (Ibid: 32). او در تبیین شهود عقلی به عنوان یگانه نظرگاه پابرجای هرگونه فلسفه، تصریح می سازد «تنها از نظرگاه شهود عقلی هر چیزی را که در آگاهی واقع می شود می توان تبیین کرد. بدون خودآگاهی هیچ نوع آگاهی وجود ندارد» (Ibid: 43). خودآگاهی نزد شلینگ نیز همانند فیثسته معطوف به شهود عقلی است. شلینگ دانش اولیه را که طرح کلی اش می بایست نظام فلسفه باشد نوعی دانش می داند که هیچ برهانی از ناحیه مفاهیم به آن راهبر نمی شود و لذا باید نوعی شهودگری یا شهود عقلی باشد. «این دانش علم راجع به خودمان یا خودآگاهی است. این که خودآگاهی همان نقطه استواری است که برای ما همه چیز به آن گره می خورد، نیازی به اثبات ندارد. خودآگاهی برای ما نوعی از هستی نیست، بلکه نوعی دانش است، آن هم عالی ترین و بیرونی ترین نوعی که اساساً برای ما وجود دارد» (Schelling, 2001: 16).

(۴) اگرچه اصطلاح متأخر بیناد هنتیت در متن لایبنیتس دیده نمی شود، سابقه و مضمون این مبحث را می توان در آثار او سراغ کرد. همانند آنچه لایبنیتس در مونا دلوزی ۵۱ می گوید: «در جوهرهای بسیط، تأثیر موندی بر مونا دلوزی دیگر تأثیری مثالی است: هر مونا دلوزی تنها می تواند به واسطه مداخله خدا [بر مونا دلوزی دیگر] تأثیر بگذارد، تا به درجه ای که در ایده های خدا، به دلایل

موجه، اقتضای یک موند این است که خدا در هنگام سامان دادن موندهای دیگر در بدایت چیزها، آن را به حساب آورد. چون از آنجا که یک موند مخلوق نمی‌تواند بر درون موندی دیگر تأثیر بگذارد، فقط از این طریق است که می‌تواند به موند دیگر بستگی داشته باشد» (Leibniz, 1965: 156).

(<sup>۵</sup>) کتاب طرح‌هایی کلی دربارهٔ یک ادبیات فلسفی جدید (*General Survey of the most recent Philosophical Literature*) در این مقاله به اختصار طرح‌های کلی نوشته می‌شود.

(<sup>۶</sup>) در این مقاله از ترجمهٔ انگلیسی کتاب *نظام ایدئالیسم/استعلایی* به همراه ترجمهٔ فارسی این کتاب از دکتر مسعود حسینی (در دست انتشار) استفاده شده است.

(<sup>۷</sup>) کتاب *طرح اولیهٔ یک نظام فلسفهٔ طبیعت* (*First Outline of a System of the Philosophy of Nature*) در این مقاله به اختصار طرح اولیه نوشته می‌شود.

## References

- Beiser, Fredrick (2002) *German Idealism and Struggle against Subjectivism*, London: Cambridge.
- Beiser, Fredrick (2003) “The Romantic Imperative” *The concept of Early German Romanticism*, London: Cambridge.
- Beiser, Fredrick (2019) “The Romantic Imperative” *The concept of Early German Romanticism*, Trans. Masoud Azarfam, Tehran: Qoqnous publications (In Persian).
- Descartes, Rene (1996) *Meditation on First Philosophy*, Trans. Elizabeth Haldane, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J.G (1970) *The science of Knowledge*, Trans. Peter Heath and John Lachs, New York: Appleton Century Crofts.
- Kant, Immanuel (1998) *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2000) *Critique of the Power of Judgment*, Trans. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Latta, Robert (1948) *Leibniz, The Monadology and Other Philosophical Writings*, Oxford: Oxford University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm Von (1965) *Monadology and Other Philosophical Essays*, Trans. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker, New York: The Bobbs-Merrill Company.
- Limnatis, Nectarios (2008) *German Idealism and the Problem of Knowledge*, New York: Springer.
- Nietzsche, Friedrich (1954) *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, Trans. Walter Kaufmann, New York: Penguin Books.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (1994) *Idealism and the Endgame of Theory*, Trans. Thomas Pfau, Albany: SUNY Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (1995) *Ideas for a philosophy of nature*, Trans. Errol E. Harris and Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (2001) *The System of Transcendental Idealism*, Trans. Peter Heath, Virginia: University Press of Virginia.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph Von (2004) *First outline of a system of the philosophy of nature*, Trans. Keith R. Peterson, New York: State University of New York Press.