

## خاستگاه اسطوره در صورت ابتدایی ادراک

دکتر احمد علی اکبر مسگری  
استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی  
حمید قاسمی  
دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

مقاله حاضر به معرفی مفهوم "ادراک اکسپرسیو" در اسطوره‌شناسی فلسفی ارنست کاسیرر می‌پردازد. ابتدائاً به بهانه طرح اشکال روش‌شناختی، دوروثی امت، ضمن یادآوری جنبه‌های کانتی اندیشه کاسیرر، تلاش می‌شود تا از جانب کاسیرر و با استناد به مفهوم "ادراک اکسپرسیو"، اشکال وارده، دفع شود. بدین ترتیب که کاسیرر، این سطح از تجربه ادراکی را خاستگاه اندیشه اسطوره‌ای قلمداد می‌کند و چون این سطح از ادراک، اصیل است و دگرگونی‌های ادراکی و شناختی، آن را تحلیل نمی‌برد، بنابراین تلقی از "اندیشه اسطوره‌ای" نیز به عنوان یک صورت مستقل از اندیشه‌ورزی، در کنار صورت "اندیشه انتقادی-تجربی"، تلقی‌ای موجه است و از سوی دیگر، اندیشه اسطوره‌ای مرهون وابستگی‌ای که به این سطح ادراکی دارد، هیچ‌گاه نابود نمی‌شود بلکه به شکلی پنهان به حیات زیرپوستی خود در ذهن ادامه می‌دهد. در ادامه، میزان دین کاسیرر به ماکس شلر، در خصوص مفهوم تجربه ادراکی اکسپرسیو بیان می‌شود. کاسیرر رئوس کلی استدلال شلر را در این مورد ذکر نمی‌کند اما قویاً متکی به نتایج بحث شلر در کتاب "ذات و اشکال همدلی" اوست. بازگویی مختصر روند استدلال ماکس شلر، به ایضاح نظر کاسیرر کمک شایانی خواهد کرد.

**واژه‌های کلیدی:** صورت (فرم) اندیشه اسطوره‌ای، صورت اکسپرسیو ادراک / تجربه ادراکی اکسپرسیو (ناب)، ایگوی غیر، کیفیات اکسپرسیو، کیفیات عینی.

## مقدمه

معرفی مختصر اسطوره‌شناسی فلسفی ارنست کاسیرر ارنست کاسیرر (۱۸۷۴-۱۹۴۵)، مورخ و فیلسوف آلمانی، در مقام یک فیلسوف که صاحب فلسفه مختص به خود است، یک نوکانتی محسوب می‌شود؛ اگرچه پدیده‌شناسی به معنای هگلی و همین‌طور پدیده‌شناسی قرن بیستم بر تفکر او تأثیر گذاشته‌اند و مبنای برخی پژوهش‌های وی قرار گرفته‌اند. وی فلسفه خود را که در مجموعه‌ای سه جلدی تحت عنوان "فلسفه صورت‌های سمبولیک" ارائه کرده است، با پرسش از ماهیت زبان می‌آغازد. جلد اول این مجموعه که عنوان فرعی‌اش زبان است، طبق معمول رویه این فیلسوف-مورخ، با ارائه تاریخچه‌ای از نظریات مربوط به زبان شروع می‌شود و کاسیرر سعی می‌کند نظریه "زبان به مثابه یک صورت (فرم) سمبولیک" را تشریح کند. در جلد دوم، او اندیشه اسطوره‌ای (mythical thought) را به عنوان صورت سمبولیک دیگری که بیشترین خویشاوندی را با زبان دارد، مورد بررسی قرار می‌دهد. و سرانجام در جلد سوم که عنوان فرعی‌اش "پدیده‌شناسی شناخت" (phenomenology of the knowledge) است، به مقوله شناخت به طور کلی می‌پردازد و در بخش سوم این کتاب حجیم (آخرین بخش) به کاوش در شناخت علمی می‌رسد. بنابراین کار او را در این مجموعه می‌توان به ترتیب مشتمل بر "زبان‌شناسی فلسفی"، "اسطوره‌شناسی فلسفی" و "فلسفه علم" قلمداد کرد.

کاسیرر با مبنا قرار دادن الگوی کانتی در مورد ساختار شناخت انسان، اندیشه اسطوره‌ای را به چهار بخش تقسیم می‌کند که در بخش اول آن به اسطوره به مثابه شکلی از اندیشه می‌نگرد و بالطبع مقولات اندیشه را در آن جستجو می‌کند. این مقولات همان مقولات فاهمه (verstand) هستند. در بخش دوم، اسطوره را به مثابه شکلی از شهود بررسی می‌کند و بالطبع در آن به دنبال آن صور پیشینی‌ای می‌گردد که مطابق با شناخت‌شناسی کانتی شرط حصول هر ادراک حسی‌اند. یعنی فضا (مکان) و زمان. در بخش سوم اسطوره به منزله شکلی از زندگی مطرح است که مراحل کشف

امر ذهنی (subjective) در آگاهی اسطوره‌ای را شرح می‌دهد. عنوان بخش چهارم "دیالکتیک آگاهی اسطوره‌ای" است. در این بخش پایانی، کاسیرر شرح می‌دهد که چگونه تضادهای درونی آگاهی اسطوره‌ای در هر مرحله به ترکیبی در سطح عالی‌تر منجر می‌شود و بدین ترتیب مدلی دیالکتیکی از تکامل آگاهی اسطوره‌ای پیشنهاد می‌کند.

بدین ترتیب کاسیرر طرز فکر بخصوصی را به انسان عصر اساطیر نسبت می‌دهد که مقولات بنیادین آن همان مقولات طرز فکر انسان دوران پس از اسطوره‌هاست. این مقولات که در واقع ثابت (parameter) های اندیشه یا دستگاه شناخت بشری هستند به زعم کاسیرر در طول تاریخ معروض دگرگونی‌های شناختی واقع شده‌اند. کاسیرر در *اندیشه اسطوره‌ای* تلاش می‌کند تا پویایی مقولات کانتی را در طول تاریخ نشان دهد. بدین ترتیب، اگرچه در ذهنیت یک فرد بدوی نیز، مقولاتی همچون علیت عمل می‌کنند اما این علیت ویژه تفکر اسطوره‌ای است و با علیت طرز فکر انتقادی - تجربی که علم محصول نهایی آن است، متفاوت است.<sup>۱</sup> ایده کاسیرر از این جهت با ایده "ساختارهای پیشا-منطقی" لوسین لوی - برول (Lucian Levi-Bruhl) قابل مقایسه است که هر دو ذهنیت انسان بدوی را ذهنیتی به کلی مغشوش و بی‌ضبط و ربط نمی‌دانند؛ بلکه آن را ساختارمند محسوب می‌کنند. به زعم کاسیرر ساختارهای ذهنیت بدوی، همان مقولات کانتی اندیشه هستند با لحاظ کیفیت متفاوتی که نسبت به مقولات اندیشه انتقادی - تجربی دارند. کاسیرر همچنین، با نظریه مشهور تایلور (Tylor) در مورد انسان بدوی نیز مخالف است: نمی‌توان انسان عصر اساطیر را بهره‌مند از دیدگاه نظری بخصوصی قلمداد کرد. حال چه ایده مرکزی این دیدگاه نظری جاندارانگاری (animism) باشد یا هر ایده دیگری. بدین ترتیب، انسان بدوی از طرز فکر ویژه‌ای برخوردار است بدون آنکه دیدگاه نظری منسجمی را پرورده باشد.

کاسیرر در جلد سوم فلسفه صورت‌های سمبولیک نه تنها طرز فکر، یا صورت ویژه‌ای از اندیشه را به انسان بدوی نسبت می‌دهد، بلکه مدعی می‌شود می‌توان این

طرز فکر را بر صورت بخصوصی از ادراک نیز مبتنی دانست. این صورت (فرم) ادراکی را ادراک اکسپرسیو می‌نامیم که مقابل با به اصطلاح "ادراک نظری" قرار می‌گیرد. مقصود از ادراک نظری، ادراکی است که متناسب و متنظر با ذهنیت بهره‌مند از مقولات اندیشه کانتی به معنای اخص کلمه باشد. یعنی ادراک ذهنیت انتقادی - تجربی از امور که در سطح نظری در قالب علم و نظریات علمی متبلور می‌شود. ادراک نظری، ادراک از امور به منزله‌ی ابژه‌های خالص یا اشیاء مرده (dead things) است. در حالی که ادراک اکسپرسیو، در هر چیز کیفیات نفسانی (seelisch) می‌بیند. می‌توان این طور گفت که کاسیرر اگرچه جاندارانگاری را به منزله‌ی یک فلسفه یا دیدگاه نظری متعلق به ذهنیت بدوی رد می‌کند، اما کیفیتی مشابه را به صورت ویژه‌ی ادراک ابتدایی منسوب می‌کند که می‌توان آن را چشم‌انداز جاندارانگاران (animistic perspective) یا ترجیحاً پیشا - جاندارانگاران (pre-animistic) نامید. مقاله حاضر متمرکز به این بخش از اسطوره‌شناسی کاسیرر است که پژوهش اسطوره‌شناختی به سطح تحلیل ادراک ویژه‌ی اندیشه‌ی اسطوره‌ای رسیده است.

#### مسأله ساختارهای مشترک: (طرح مسأله)

در سال ۱۹۴۵ دو ماه پیش از فوت کاسیرر و درست بیست سال پس از انتشار جلد دوم اثر فلسفی خلاقانه‌اش، فلسفه صورت‌های سمبولیک: اندیشه‌ی اسطوره‌ای، دوروثی امت (Dorothy Emmet) فیلسوفی از دانشگاه منچستر کتابی با نام ماهیت تفکر متافیزیکی انتشار داد که آن را به آلفرد نورث وایتهد، استاد خود تقدیم کرده بود. امت که معتقد بود ما در پایان یک دوره از تفکر متافیزیکی و آغاز دورانی دیگر قرار داریم و بسط امکانات تفکر متافیزیکی را نباید منحصرأ به تومیست‌ها (Thomists) واگذار کنیم در این اثرش انتقاداتی را هم متوجه فلسفه صورت‌های سمبولیک کاسیرر و مشخصاً اسطوره‌شناسی او کرد. امت که تفکر متافیزیکی را به معنایی طرز تفکر تشبیهی (analogical) می‌داند این ایده کاسیرر را که در تفکر علمی،

تشبیه (analogy) به مرور رنگ می‌بازد غیرقابل دفاع اعلام می‌کند و بر این گمان است که اسطوره و علم از حیث تشبیهی بودن با یکدیگر وجه اشتراکی دارند که از آن نمی‌توان صرف‌نظر کرد. در گذشته انسان بی‌اطلاع از سازوکارهای شناختی ذهن خود برای مخلوقات تخیل خودش حیاتی مستقل قائل می‌شد و حال آنکه انسان مدرن، بیرون آمده از این "معصومیت"، اسطوره را تنها به منزلهٔ یک کنایه (allegory) خلق و درک می‌کند. آنگاه امت جدا از سمت‌گیری‌های کلی فلسفی خود، انتقادش را از اسطوره‌شناسی کاسیرر بدین شکل صورت‌بندی می‌کند:

اجازه دهید به بحث کاسیرر بازگردیم. اینکه آگاهی اسطوره‌ای یک صورت پیشینی و کلی اندیشه است. مطمئناً یافتن تشابهات قابل ملاحظهٔ بسیار میان اسطوره‌های ملل مختلف ممکن است. اما ما می‌توانیم با اطمینان بگوییم که این تشابهات به جهت این است که آنها تظاهرات صورت پیشینی و کلی ذهن بشری هستند؟ شباهت‌هایی که پژوهندگان رشتهٔ ادیان تطبیقی مشتاق بوده‌اند که مورد اشاره قرار دهند چه بسا تا حدی مرهون پیش‌فرض‌های (presuppositions) خود آنان است. زمانی که تصورات و قصه‌هایی که به طور سطحی یکسان هستند، زیسته و تجربه شوند، آشکار می‌شود که معانی و احساسات بسیار متفاوتی، نسبت به آنچه که در سطح بروز می‌کند، به آنها منضم است. واژگانی مانند "جاودانگی" اشتراک عقیده را در میان ادیان مختلف القاء می‌کند، اما با بررسی دقیق‌تر معلوم می‌شود که در زمینه‌های مختلف، این باورها اهمیت مفهومی و عاطفی بسیار متفاوتی دارند (Emmet, 1966, p.101).

آنچه اینجا دقیقاً مورد اعتراض امت قرار گرفته است اندیشهٔ اسطوره‌ای به منزلهٔ یک صورت پیشینی اندیشه (a priori form of thought) است (کلی بودن این صورت از پیشینی بودن آن نتیجه می‌شود). تأکید امت در این اعتراض می‌تواند بر واژهٔ

صورت (فرم) باشد. در این صورت نکته اصلی در انتقاد امت این است که چگونه می‌توان با وجود تفاوت‌های بسیار موجود میان فرهنگ‌های اسطوره‌ای همه آنها را به عنوان محصول یک نوع، یا یک صورت اندیشه در تقابل با انواع یا صور دیگر اندیشه (همچون اندیشه علمی) دانست؟ به نظر می‌رسد چنانچه کاسیرر یا هر متفکر دیگری بتواند ساختارهای مشترک میان فرهنگ‌های اسطوره‌ای ملل مختلف بیابد، ساختارهایی که به همان شکل در فرهنگ‌های غیراسطوره‌ای موجود نباشد، در این صورت محق خواهد بود که همه آنها را در یک نوع (genre) طبقه‌بندی کند. ساختارهایی که کاسیرر به عنوان یک فیلسوف نوکانتی در به اصطلاح اندیشه اسطوره‌ای یافته‌است به تبع چهارچوب فلسفی‌اش، همان مقولات کانتی اندیشه، یعنی زمان و مکان و علیت و... است. وی تمام هم خود را در *اندیشه اسطوره‌ای* مصروف نشان دادن مقولات آشنای اندیشه تجربی در اندیشه اسطوره‌ای کرده‌است. اما از آنجا که این مقولات دقیقاً همان مقولات *اندیشه تجربی* نیستند، بلکه در *مدالیتة (modality)* خود با آنها متفاوتند، کاسیرر بر آن است که سخن گفتن از زمان و مکان اسطوره‌ای و علیت اسطوره‌ای به - جاست<sup>۲</sup>. بنابراین وی می‌تواند به نحو قانع‌کننده‌ای اندیشه اسطوره‌ای را یک نوع یا طرز (procedure) تفکر ویژه معرفی کند. اما اصطلاح "صورت" (form) در چهارچوب کانتی فلسفه معنایی اخص از "نوع" دارد که باعث می‌شود از جهت تأکید همواره با اصطلاح پیشینی (a priori) همراه باشد. به همین جهت می‌توان تصور کرد که انتقاد اصلی امت دقیقاً متوجه جنبه‌های ساختارگرایانه اسطوره‌شناسی کاسیرر نیست. ساختارهایی که کاسیرر به ما معرفی می‌کند حسب الادعا، دل‌بخوای (arbitrary)، یعنی صرفاً پیش - فرض‌های نظری ما نیستند، بلکه "پیشینی" هستند. اکنون می‌توان تصور کرد که تأکید امت در انتقاد فوق‌الذکر بر همین مفهوم پیشینی بودن اندیشه اسطوره‌ای است: چگونه می‌توان نشان داد که مقولاتی که در *اندیشه اسطوره‌ای* به ما معرفی کرده‌است صرفاً پیش - فرض‌های نظری او، یعنی دل‌بخوای نیستند؟ این "پیشینی بودن" ساختارهای اندیشه اسطوره‌ای دقیقاً همان

چیزی است که اسطوره‌شناسی کاسیرر را از دیگر اسطوره‌شناسی‌های ساختارگرا - همچون (به عنوان یک نمونه‌ی بارز) کارهای میرچا الیاده - جدا می‌سازد.

پیش از آنکه سعی کنیم پاسخ ممکن کاسیرر را به این پرسش موجه بیان کنیم شایان ذکر است که مقصود امت - تا آنجا که به برنامه‌ی فکری خود او مربوط است و نه صرفاً طرح یک اشکال روش‌شناختی به برنامه‌ی فکری رقیب - این است که لایه‌ای عمیق‌تر را در آگاهی انسان معرفی کند که هم اندیشه‌ی اسطوره‌ای - دینی و هم اندیشه‌ی علمی بر آن مبتنی هستند. بنابراین پس از آنکه به ایده‌آلیسم ریاضی فراگیر (pan-mathematical idealism) کاسیرر معترض می‌شود، می‌نویسد:

بنابراین ما گفته‌ایم که وجه "تشبیهی" اندیشه، که کاسیرر آن را به منزله‌ی امری که در میانه‌ی اندیشه‌ی اسطوره‌ای و علمی متوقف شده‌است مد نظر دارد، بسیار ژرف‌تر از آن است که وی روامی‌دارد و به شکلی به مثابه‌ی یک عنصر اجتناب‌ناپذیر حتی در تفکر علمی نیز باقی می‌ماند (Emmet, 1966, p.99).

اما کاسیرر صورت اسطوره‌ای اندیشه را بنیادی‌ترین لایه‌ی آگاهی نمی‌داند، بلکه وجه‌ی زبانی اندیشه که در صورت سمبولیک زبان عینیت یافته است، به زعم او بستر هر صورت سمبولیک دیگر فرهنگ است. اگر بتوان گفت که سرشت وجه‌ی زبانی اندیشه همین تشبیه است، در نتیجه اختلافی میان امت و کاسیرر باقی نمی‌ماند. برای تحقیق این نکته لازم است که مفهوم "تشبیه" در اندیشه‌ی این دو متفکر بررسی شود. با این حال چون قصد ما در این پژوهش قضاوت در مورد اندیشه‌ی امت و نسبت آن با فلسفه‌ی کاسیرر نیست، تنها آن بخشی از انتقاد امت را مورد توجه قرار می‌دهیم که معطوف به اسطوره‌شناسی کاسیرری است.

کاسیرر در باب مفهوم "امر پیشینی" می‌نویسد:

یک معرفت صرفاً و به هر معنایی که "پیش از تجربه" باشد، پیشینی نامیده نمی‌شود، بلکه از این جهت که به عنوان یک فرض ضروری

(premise) در هر حکم ناظر به امور واقع مندرج است، پیشینی نامیده می‌شود (Cassirer, 1953, 269).

ساختارهایی که کاسیرر در اندیشه اسطوره‌ای به ما معرفی می‌کند به معنای منقول در بالا، پیشینی هستند. چون او در تمامی اشکال (به طور مثال) باور به "نامیرایی" در فرهنگ‌های اسطوره‌ای و سنت‌های دینی مختلف، تلقی ویژه‌ای از زمان را مشترک می‌داند که در عین حال همان تلقی زمان در اندیشه تجربی نیست. امت امکان ترسیم یک مخرج مشترک میان باورهای اسطوره‌ای-دینی را انکار نمی‌کند، اما همچنان "پیشینی بودن" آنها را مورد سوال قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، می‌توان از جانب او گفت که کشف اندراج یک معرفت (cognition) در همه احکامی از یک سنخ، کافی نیست که مدعی شویم مجموعه این احکام معرف صورتی پیشینی از اندیشه هستند، بلکه قید دیگری نیز لازم است: می‌بایست نشان داده شود که معرفت مزبور ذاتی دستگاه شناخت است. اگر چنین قیدی لازم نبود، آنگاه همواره ممکن بود مجموعه‌ای از احکام را که معرفتی به طور ضمنی در همه آنها مشترک است، یافت و مدعی کشف صورتی پیشینی از اندیشه شد. و حال آنکه چنین صورتی تنها وابسته به انتخاب ما، یعنی دل‌خواهی می‌بود. بنابراین پرسش اصلی این است: چگونه می‌توان نشان داد که پیشینی‌های آگاهی اسطوره‌ای - بنا به شمارش کاسیرر - محصول کارکردهای ذاتی دستگاه شناخت هستند؟ از کانت پذیرفته‌ایم که زمان‌مندی، مکان‌مندی (و مقولات دیگر فاهمه) همگی شرایط امکان شناخت را مهیا می‌کنند. یعنی از تجربه شناختی بشری غیرقابل انفکاک هستند. کاسیرر می‌بایست نشان دهد که زمان و مکان اسطوره‌ای نیز - به همراه هر امر دیگری که او برای آگاهی اسطوره‌ای پیشینی می‌داند - جز ذاتیات دستگاه شناخت و غیرقابل حذف از تجربه شناختی بشری است.

### تجربه اکسپرن ناب همچون صورت ابتدایی ادراک: (ایده)

ایمانوئل کانت در تمهیدات (*Prolegomena*)، پس از آنکه در جدل عقل محض نشان می‌دهد که احکام متافیزیکی منتهی به مغالطه (*paralogism*) یا تعارض (*antinomy*) هستند، در قسمت ۵۷ تحت عنوان نتیجه: درباره تعیین مرزهای عقل محض، متافیزیک را در یک تعبیر محصول "ماهیت خود عقل" (*the nature of reason itself*) و در تعبیر دیگر فرزند "استعداد طبیعی عقل ما" (*natural predisposition of our reason*) معرفی می‌کند که «پیدایش آن را همچون پیدایش هر امر دیگری در عالم نباید به تصادف کور، بلکه به نطفه آغازینی که هوشمندانه برای غایات بزرگ سامان یافته است، نسبت داد. چون متافیزیک در شمایل بنیادینش بیش از هر علم دیگری توسط خود طبیعت در ما نهاده شده است و نمی‌توان آن را نتیجه یک گزینش اتفاقی یا گسترشی تصادفی دانست که در ضمن پیشرفت تجربه - که متافیزیک کاملاً از آن جداست - حاصل آمده باشد» (Kant, 1783, sec:57, par:7)، برگردان پارسی: تمهیدات، حداد عادل، صفحات ۲۰۵-۲۰۶). فایده این متافیزیک که اکنون بی‌اعتباری "احکام آن به منزله احکام علمی" به اثبات رسیده است به زعم کانت این است که مرزهای (*bounds*) عقل را نه تنها به ما نشان می‌دهند بلکه راه تعیین آن مرزها را هم می‌نمایانند. بنابراین اگرچه متافیزیک حاصل خطای نظام‌مند دستگاه شناخت (*Denkparat*) است اما سایه سنگینش بر تاریخ تفکر فلسفی خبر از سرشتی در این دستگاه شناخت می‌دهد که حذف این سرشت نه ممکن و نه مطلوب است. بلکه می‌بایست با تنظیمی گرفتن ایده‌های استعلایی به جای تقویمی دانستن آنها، عملکرد این سرشت را به جهتی درست هدایت نمود.

اندیشه اسطوره‌ای در فلسفه کاسیرر از این حیث موقعیتی مشابه با تفکر متافیزیکی در فلسفه کانت دارد: علم به عنوان محصول اندیشه نظری «آخرین گام پیشرفت ذهنی بشر و عالی‌ترین و بارزترین دستاورد فرهنگ بشری» است، (Cassirer, 1972, 207). القابی که اسطوره‌ها به عنوان محصول اندیشه اسطوره‌ای

هرگز به آنها مفتخر نشده‌اند، سهل است بیم آمیخته شدن آنها و باورهای مربوط به آنها با ایده‌ها و احکام علمی ما را همواره می‌ترساند. به همین جهت چه بسا می‌توان گفت که اندیشه‌ی اسطوره‌ای در اندیشه‌ی نظری دگرگون و اصلاح شده است و با وجود این دومی دیگر نیازی به پروردن اولی نیست. اما با این حال اندیشه‌ی اسطوره‌ای همچون فرآورده‌ی نوعی "استعداد طبیعی عقل"، ذاتی دستگاه شناخت است و صرفاً حاصل یک حالت اتفاقی یا نابهنجار نیست. کاسیرر در فرازی از جلد سوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبولیک لازمه‌ی مستقل گرفتن اندیشه‌ی اسطوره‌ای را به عنوان یک صورت از اندیشه، ریشه داشتن آن در شکلی از ادراک ابتدایی (primitive perception) می‌داند و می‌نویسد:

... اگر فلسفه‌ی اسطوره‌شناسی قرار است خواسته‌ی بنیادینی را که ابتدائاً توسط شلینگ طرح شد برآورده‌سازد، [یعنی] اگر قرار است اسطوره نه فقط به طور تمثیلی به عنوان نوعی فیزیک یا تاریخ اولیه فهم شود بلکه به عنوان سمبولی از معنا و صورتی مستقل، می‌بایست حق آن شکلی از تجربه‌ی ادراکی (perceptive experience) که اسطوره در آن اصالتاً ریشه دارد و همواره از آن خوراک‌اش را تهیه می‌کند، ادا نماید.

آنگاه بلافاصله اضافه می‌کند که بدون ارجاع به این "تجربه‌ی ادراکی" اندیشه‌ی اسطوره‌ای اتفاقی / عرضی (accidental) می‌بود:

بدون زمینه داشتن در چنین وجه اصیلی (original) از ادراک، اسطوره به جای آنکه صورت کلی یک ظهور روحی باشد، در خلاء می‌پلکید و یک ناخوشی روحی می‌بود و هرچقدر هم که امری شدیداً گسترده و شایع باشد، باز یک پدیده‌ی عرضی و آسیب‌شناختی (pathological) بود (Cassirer, 1929, 62).

این عبارات را می‌توان پاسخ کاسیرر به پرسشی دانست که امت طرح کرده‌است. اما به نظر می‌رسد که کافی نیست که نشان دهیم که پیشینی‌های نگرش اسطوره‌ای ریشه در برخی از تجربیات ادراکی دارند. به این دلیل ساده که تجربه ادراکی مورد استناد خود می‌تواند عرضی یا آسیب‌شناختی باشد. اما مقصود کاسیرر از تجربه ادراکی اینجا تجربه‌ای است که از عملکرد دستگاه شناخت غیرقابل حذف است. تجربه ادراکی‌ای که خاستگاه نگرش اسطوره‌ای است به زعم او تجربه اکسپرشن (expression) است که از سویی به شکل ناب خود مقدم بر دیدگاه نظری وجود داشته‌است و از سوی دیگر به عنوان یک عنصر مقوم (constitutive element) در شکل‌گیری دیدگاه اسطوره‌ای نقش دارد.<sup>۳</sup> ما اینجا ناچار از نقل قولی طولانی از کاسیرر هستیم که حاوی تلقی وی از جایگاه تجربه اکسپرشن ضمن ارائه تعریفی مختصر از آن است. این اظهارت - که تاکنون سعی کرده‌ایم اهمیت آن را در اسطوره‌شناسی فلسفی نوکانتی به بهانه طرح اشکال امت توضیح دهیم - ضمناً اهمیت بسیاری برای ادامه پژوهش حاضر دارد. وی در ادامه جملات منقول در بالا می‌نویسد:

ما زمانی حقیقتاً به درک این همبسته (correlate) جهان‌بینی اسطوره‌ای، به درک شالوده (foundation) آن در رویه معینی از ادراک نائل می‌شویم که به یاد بسپاریم اگرچه جهان‌بینی نظری، از بسیاری جهات این شالوده را اصلاح و گویا با ریخت‌های متفاوت از حیث الگو و خاستگاه، لاپوشانی (overlay) کرده‌است، به هیچ وجه آن را به تمامی زایل نکرده‌است. حتی این جهان‌بینی نظری واقعیت را تماماً به منزله انبوهی از اشیاء و کلافی از تغییرات که با قوانین اکیداً علی به هم متصل و مقهور این قوانین هستند نمی‌شناسد. جهان‌بینی نظری، تا آنجا که جهان بر آن به منزله یک پدیده اکسپرشن ناب مکشوف می‌شود، این جهان را در حسی دیگر و بسیار اصیل‌تر "دارد". ما می‌بایست در بازسازی خود به عقب برویم تا به این لایه اکسپرشن

برسیم، چون این همان زمینی است که اسطوره از آن روییده است، و برای تبیین جهان‌بینی تجربی و اشتقاق رویه‌های خاصی از آن، درک آن برای ما واجب است. چون واقعیت نظری در اصل به مثابه تمامیتی از اجرام فیزیکی، بهره‌مند از صفات و کیفیات معین تجربه نمی‌شود. بلکه نوعی از تجربه واقعیت وجود دارد که کاملاً خارج از این تبیین و تفسیر علمی قرار می‌گیرد. این تجربه حضور دارد هر جا که هستی‌ای که در ادراک دریافت شده است با ما نه به منزله واقعیت اشیاء، واقعیت ابژه‌های صرف، بلکه به منزله نوعی حضور سوژه‌های زنده (living subjects) رودررو شود. اینکه چگونه چنین تجربه‌ای از سوژه‌های بیگانه، تجربه‌ای از تو (thou)، ممکن است چه بسا خود را همچون پرسش شناخت‌شناسانه یا متافیزیکی دشواری عرضه کند. اما این پرسش به پدیده‌شناسی محض ادراک مرتبط نیست - که صرفاً علاقه‌مند به واقع‌بودگی (facticity)، به خود امر واقع ادراک است - و نباید اجازه داد که از پیش مسیر را معلوم کند. در هر صورت غور در پدیده‌ی ادراک یک چیز را به ما نشان می‌دهد: اینکه ادراک حیات توسط ادراک محض از اشیاء زائل نمی‌شود، اینکه تجربه "تو" در تجربه صرف "آن" منحل نمی‌شود، و یا اینکه قابل تقلیل به آن با پیچیده‌ترین ابزارهای مفهومی نیست. حتی از یک دیدگاه صرفاً تکوینی هم شکی نیست که به کدامیک از اشکال ادراک می‌بایست تقدم را منتسب کنیم. هرچقدر ما در پی ادراک به عقب‌تر رویم، استیلائی "تو - شکلی" بر "آن - شکلی" بیشتر می‌شود، واضح‌تر، سرشت خالصاً اکسپرسیو بر سرشت مادی یا چیزی (thing-character) غلبه می‌یابد. فهم اکسپرشن بر دانش اشیاء ضرورتاً تقدم زمانی دارد (Cassirer, 1929, 62-63).

برحسب اظهارات بالا تجربه اکسپرشن، تجربه ایست که واقعیت در آن نه به منزله ابژه‌ها، بلکه به منزله "سوژه‌های زنده" حاضر است، اما نه از همان ابتدا به منزله سوژه‌های زنده منفرد. به عبارت دیگر سوژه در شکل فردیت یافته‌اش نباید تلقی شود. در واقع در عبارات بالا وجه سلبی گفته اساسی‌تر است. تکیه کلام بر این نکته است که:

واقعیت هرگز نمی‌توانست از تجربه صرف اشیاء استنتاج شود اگر به نحوی از انحاء و به شیوه‌ی بسیار ویژه‌ای در ادراک اکسپرسیو مندرج و در آن متجلی نبود. و این تجلی به طور خودکار به پدیده حیات با سوژه‌های منفرد، به دنیای من‌های متعین و به وضوح متمایز متصل نیست. آنچه که اینجا اولاً دریافت شده است مطلق حیات است بدون مراکز یا ساحت‌های فردی، آنچه اصالتاً در ادراک اکسپرسیو ظاهر می‌شود سرشت عامی از واقعیت است، نه اگریستانس و واقع‌بودگی افراد متفاوت (Cassirer, 1929, 73-74).

در نتیجه بیان اینکه در تجربه اکسپرشن ناب سوژه‌های زنده حضور دارند به معنای پذیرش دیدگاه شخص‌انگار (personification viewpoint) یا انسان‌وار (anthropomorphic) به منزله یک دیدگاه آغازین و اولیه نیست. (تنها پس از آنکه انسان از موضع انفعالی صرف نسبت به محیط پیرامون‌اش خارج می‌شود و اقدام به واکنش می‌کند اولین تظاهرات سوژه‌های منفرد در کسوت خدایان و طبقه خدایان بروز می‌کنند، یعنی محیط همچون "جهان" (world) یا "کیهان" (cosmos) - با طبقه‌بندی و مراتب - شهود می‌شود.) با این حال کاربرد واژه "سوژه" اینجا لازم است تا مشاهده "شیء" (ابژه فاقد حیات) انکار شود، و مفید است تا بروز دیدگاه شخص‌انگارانه و انسان و ارانه بعدی قابل توضیح باشد.

اما در تعریف بالا، حتی واژه "زنده" نیز - علاوه بر سوژه - نیاز به توضیح دارد. مقصود کاسیرر از "تجربه اکسپرشن ناب" اشاره به مرتبه‌ای آنچنان ابتدایی در شناخت است که در آن حتی مقولاتی همچون جاندار و بی‌جان هم به صورت متمایز وجود ندارند. اینجا ما با یک فقدان نگرش مقوله‌ای مواجهیم و به همین جهت آنچه که برای یک ذهن برخوردار از نگرش مقوله‌ای به معنای در هم آمیزی/خلط مقولات مختلف است برای آگاهی‌ای که در سطح تجربه مذکور قرار دارد یک رویه معمول است. به همین جهت می‌توان گفت که نبود مقولات متمایز در این سطح از تجربه سرشتی بنیادی‌تر - نسبت به حضور سوژه‌های زنده در آن - است. و این سرشت در تجربه اکسپرشن با درونمایه (motif) مسخ/دگردیسی در آگاهی اسطوره‌ای - که کاسیرر از آن با عنوان بنیادی‌ترین درونمایه اسطوره یاد می‌کند - متناظر است. (و این احتمالاً مهم‌ترین دلیل است برای آنکه این سطح از تجربه ادراکی را خاستگاه اسطوره قلمداد کنیم). کاسیرر مدعی است که سطحی از تجربه ادراکی وجود دارد که همچون سرزمین عجیبی که آلیس در آن پا نهاد سوژه و ابژه، موجود جاندار و بی‌جان مدام به یکدیگر مبدل می‌شوند و مرز مشخصی میان آنها نیست و این تجربه ادراکی خاستگاه آگاهی اسطوره‌ایست. به همین جهت انتساب دیدگاه جاندارانگاری (animism) به مردمان ابتدایی غیر دقیق است، همان‌طور که آغازین و اولیه گرفتن این دیدگاه برای شناخت غیر دقیق است. در توضیحی الحاقی و البته ضروری به "دریافت مطلق حیات در ادراک اکسپرسیو" و همچنین در آگاهی اسطوره‌ای می‌بایست اضافه کرد:

حیات همچنان یک جریان پیوسته واحد سیورورت است، جریان پویایی که خیلی تدریجی به امواج جداگانه تجزیه می‌شود. نتیجتاً اگرچه آگاهی اسطوره‌ای مهر حیات را بر هر آنچه بدان متوجه می‌شود می‌نهد، این اعطای حیات به هر چیز از همان آغاز معادل با همه - جاندارانگاری (pan- animation) نیست، در ابتدا حیات خودش را

با سرشتی گنگ و سیال و تماماً پیشا- جاندار (pre- animistic) نشان می‌دهد (Cassirer, 1929, 71).

اما اگر همچنان استفاده از واژه "زنده" یا اصطلاح "دیدگاه پیشا- جاندارانگاری" را رومی دانیم، به جهت این است که استنتاج مراتب دیگر آگاهی - چه در خود آگاهی اسطوره‌ای - دینی و چه دیدگاه نظری - علمی - تنها با اولیت قائل شدن برای آنها میسر است. همان طور که کاربرد اصطلاح سوژه در توصیف تجربه‌ی اکسپرشن برای توضیح انسان‌واره‌گی مندرج در مراحل بعدی شناخت است، ترجیح واژه "زنده" یا "جاندار" بر "مرده" یا "بی‌جان" برای توصیف این تجربه، امکان توضیح جاندارانگاری را در مراحل عالی‌تر شناخت فراهم می‌کند. اگرچه در هر حال بر "فقدان مقوله‌بندی" به عنوان بنیادی‌ترین سرشت این سطح از ادراک تأکید می‌کنیم. همه آنچه گفته شد صورت‌بندی "تجربه اکسپرشن ناب" در یک تعریف مختصر و به عبارتی صرفاً اصطلاح‌شناسی بحث بود. اما اکنون جای این سوال باقی است که این تجربه چگونه آنچه را که از آن انتظار داریم برآورده می‌سازد؟

#### تجربه اکسپرشن ناب همچون پیش‌نمونه آگاهی اسطوره‌ای: (روش)

اولین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که آیا کاسیرر با ارجاع به تجربیات ادراکی از چهارچوب فلسفه انتقادی خارج نمی‌شود؟ آیا پژوهش در تجربه اکسپرشن برای نشان دادن زیرساخت‌های آگاهی اسطوره‌ای یک پژوهش روانشناختی نیست؟ برای پاسخ دادن به این سوال باید در نظر بگیریم که طرح ادراکات به عنوان موضوع بحث، ماهیت بحث را تعیین نمی‌کند. بلکه این نوع برداشت (concept) ما از ادراک، یا به عبارتی شیوه‌ی مواجهه ما با آن است که معین می‌کند پژوهشی انتقادی را پیش می‌بریم یا تجربی. در نگرش تجربی روانشناختی، ادراک تنها رونوشتی (copy) از عالم خارج و مشروط به روابط آن است، و به همین جهت پژوهش روانشناختی هرگز

نمی‌تواند تجربه ادراکی را خاستگاه (origin) امری پدیداری بداند. «این طرز تفکر نمی‌تواند در ادراک عوامل اکیداً اصیل (original) را تصدیق کند: چون تمام محتوا و معنای ادراک عبارت است از بازتابشی وفادارانه و بازتولیدی از روابط جهان خارج.» اما «صورتبندی انتقادی از مسأله در تقابل دقیق با این است. این صورتبندی از اشیاء به نموده‌ها، حرکت نمی‌کند، بلکه از نموده‌ها به اشیاء می‌رود، و بنابراین ادراک ویژگی‌هایش را نه مشروط به جهان خارج، بلکه خود شرط آن، یعنی به عنوان عامل مقوم (constitutive) در دانش ما از اشیاء محسوب می‌کند» (Cassirer, 1929, 59). در نگرش انتقادی، ادراک "پیش‌نمونه" (prototype) ابژه طبیعی و شرط امکان تجربه است. ماهیت ادراک را اعتبار عینی آن تعیین می‌کند و فهم آن به معنای «تعیین کردن جایگاه ویژه‌اش در کلیت کارکردهایی است که اساس روابط-کل شناخت ما را نسبت به ابژه شکل می‌دهد» (Cassirer, 1929, 60). و نهایتاً «هر ادراکی "هست" صرفاً به این خاطر که صورت (فرم)‌های معینی را به خود می‌گیرد» (Cassirer, 1929, 194). بر این مبنا می‌توان گفت که "تجربه ادراکی" در فلسفه انتقادی آن محتوای شناختی‌ای در ذهن است که می‌توانیم به آن نقشی تقویمی در دانش ما از جهان خارج نسبت دهیم. اما از آنجا که کاسیرر معتقد است دانش علمی - نظری ما از جهان تنها یک صورت از اندیشه است (که آن را در تقابل با اندیشه اسطوره‌ای، اندیشه تجربی می‌نامد) و:

جدا شدن از شرایط ویژه دانش علمی - نظری به معنای ترک قلمرو صورت نیست. ما با این جدایی در آشفتگی محض (chaos) غرقه نمی‌شویم بلکه یک کیهان مثالی پیرامون ما را دفعتاً اشغال می‌کند. این کیهانی‌ست که با وضوحی پیشرونده در جریان بنای زبان و جهان

اسطوره‌ای بر ما نمودار می‌شود، و در پی آن جنبه‌ای تازه و ضرورتاً وسیع‌تر در واریسی و ارزیابی خود ادراک نیز (Cassirer, 1929, 60-61).

پس عناصر شناختی‌ای را در ذهن می‌بایست بتوان نشان داد که نقشی تقویمی در ساختمان نگرش اسطوره‌ای دارند. یعنی سخن گفتن از "ادراک اسطوره‌ای" معنادار است و این ادراکی است که بتواند پیش‌نمونه‌ی آگاهی اسطوره‌ای باشد. ما به دنبال شالوده‌های شناختی صورت اسطوره‌ای فرهنگ در ذهن می‌گردیم. به عنوان مثال، تجربه‌ی ادراکی اکسپرشن مورد اشاره، به جهت سرشت بنیادین‌اش - که همان در-هم-آمیزی مقولات است- می‌تواند خاستگاه بن‌مایه‌ی مسخ در آگاهی اسطوره‌ای باشد و علاوه بر آن می‌تواند مسئول بروز نگرش‌های انسان‌وار و شخص‌وار در شکل کهن دانش قلمداد شود. این خود بدین معنی است که ما در جستجوی خاستگاه اسطوره در تجربه‌ی ادراکی با دو مرحله‌ی منطقاً متمایز روبه‌رو نیستیم: این طور نیست که ابتدائاً پیشینی‌های اندیشه‌ی اسطوره‌ای را در تجربیات ادراکی بیابیم، آنگاه نشان دهیم که تجربه‌ی ادراکی یافته شده ذاتی دستگاه شناخت است. چون، برحسب روش‌شناسی فلسفه‌ی انتقادی، ما آن نوع از حالات شناختی ذهن را که کارکردهای تقویمی برای شناخت دارند به عنوان صورتی از ادراک بازمی‌شناسیم. در پژوهش حاضر، فقط کافی است ادراکاتی را معرفی کنیم که همچون پیش‌نمونه‌ی ابژه اسطوره‌ای، حاوی یک طرح اولیه (sketch) یا پیش‌نویسی (schema) از آن باشد.

برای کشف طرح اولیه‌ی آگاهی اسطوره‌ای در ادراک، از یک سو ریخت‌شناسی (morphology) آگاهی اسطوره‌ای و از سوی دیگر ریخت‌شناسی تجربه‌ی اکسپرشن ناب مورد نیاز است. اولی را کاسیرر در *اندیشه‌ی اسطوره‌ای* فراهم کرده است. اما در مورد ریخت‌شناسی تجربه‌ی اکسپرشن کلیاتی را بیان نموده که می‌بایست بسط داده شود. می‌توان پرسید برای توصیف بیشتر و بهتر این تجربه می‌بایست در کجا جستجو کرد؟

همان طور که اشاره شد فهم اکسپرشن بر دانش اشیاء ضرورتاً تقدم زمانی دارد. چون از یک دیدگاه تکوینی صرف، شکل‌گیری نگرش مقوله‌ای پدیده‌ای زماناً متأخر است. به همین جهت است که ارجاع به روانشناسی پدیده‌شناختی ادراک کودکان برای ریخت‌شناسی تجربه اکسپرشن می‌تواند مفید باشد. کاسیرر خود به اثری از کورت کافکا (Kurt Koffka) در روانشناسی رشد در متن ارجاع می‌دهد (۱۹۲۱) و نام کارل بوهرلر (Karl Buhler) و اشترون (W. Stern) را به عنوان متخصصین روانشناسی کودک که اظهاراتی مشابه با کافکا دارند، ذکر می‌کند، روانشناسانی که هم‌عصر با او بوده‌اند و آثار مورد اشاره ایشان به ترتیب در سال‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۲۳ منتشر شده‌است. روانشناسی انسان بدوی را هم می‌توان در این مورد به کمک طلبید. چون انسان بدوی از این حیث که نگرش مقوله‌ای را در ذهنیت خود هنوز به نحو کافی توسعه نداده است، وضعیت شناختی‌ای همانند یک کودک دارد. از آنجا که پیدایش زبان را می‌توان آغاز تلاش روح انسانی برای ورود به قلمرو مقوله‌بندی‌های ذهنی تفسیر کرد، تجربه اکسپرشن در ناب‌ترین شکل خودش ماهیتاً پیشا-زبانی‌ست. به همین جهت است که روانشناسی حیوانات نیز می‌تواند به ریخت‌شناسی مورد نظر ما یاری رساند. کاسیرر در این مورد به کتاب *روانشناسی شامپانزه‌ها* (۱۹۲۲) اثر کوهرلر (W. Koehler) و پژوهش‌های اسکار فونگست (Oscar Pfungst) ارجاع می‌دهد (۱۹۰۷).

اینکه این شکل کهن ادراک، "اصیل" (original) است به طوری که همچون مبدأ عزیمت شناخت در روند تکوین آن دخالت دارد باعث می‌شود که بازگشت/عود (restoration) آن را به سطح آگاهی به لحاظ نظری ممکن قلمداد کنیم و این زمانی‌ست که «مرزهایی که تفکر آگاه بر اثر تحلیل علی یا طبقه‌بندی تحلیلی ایجاد کرده‌است از میان بروند». کاسیرر در *اندیشه‌ی اسطوره‌ای* آنجا که از شهود اینهمانی میان انسان و جانور در عصر توت‌پرستی صحبت می‌کند، در حاشیه اشاره‌ای هم به مشاهدات بالینی پل شیلدر (Paul Schilder) می‌کند که حاکی از این است که این امکان نظری، تحقق عملی نیز دارد:

در اینجا باید یادآوری کرد که هر وقت مرزهایی که تفکر آگاه بر اثر تحلیل علی یا طبقه‌بندی تحلیلی میان انسان و جانوران ایجاد کرده‌است از میان بروند، شهود اینهمانی اساسی انسان با جانوران دوباره ظاهر می‌شود. گزارش‌های روان‌درمانی، همچنان که شیلدر تأکید می‌کند، از بازگشت این شهود حکایت می‌کند (Cassirer, 1925, 183)، (در برگردان پارسی همین اثر نگاه کنید به صفحه ۲۸۲).

برای شیلدر در پژوهش‌اش، دقیقاً این نکته جالب توجه بوده‌است که برخی بیماران اظهاراتی می‌کنند که با اعتقادات خرافی و جادویی مردمان قدیم شباهت بسیار دارد. وی بازگشت اعتقادات جادویی را با تنش‌های عاطفی در بیمار مرتبط می‌بیند و در بخش دربارهٔ نیروهای جادویی می‌نویسد: «برداشتی از جهان که در آن جادو از اهمیت زیادی برخوردار است، چه در انسان‌های اولیه و چه در بیماران روانی، برداشتی است که در بوجد آمدن آن بعد احساسات نقش بزرگی را ایفا کرده‌است. اگر در نظر داشته باشیم که در این نگرش "اثر گذاشتن" و "خواستن" مانند هم هستند، می‌توان این برداشت خاص را درک کرد.» و از سوی دیگر می‌نویسد که: «شاید ناتوانی‌های عقلانی باعث درست درک نشدن این وضعیت شده‌اند. در این صورت سازوکارهای احساسی‌ای که تا به حال ذکر کرده‌ایم، اقلماً در برخی از نمونه‌ها، وجود نخواهد داشت.» مسلماً کاسیرر در چهارچوب یک نظریهٔ فلسفی شناخت، به همین ناتوانی‌های عقلی می‌پردازد. به همین خاطر ما در تلاش برای تعریف "تجربه‌ی ادراکی" از تعبیر "عناصر شناختی" ذهن استفاده کردیم. صفت "شناختی" (cognitive) در اینجا در تقابل با "عاطفی" (emotional) به کار رفته‌است و این خود اولاً بدین معناست که صورت مسأله برای ما شناخت‌شناسانه و به هر حال مرتبط با فلسفهٔ شناخت (Philosophy of Cognition) است و حالات عاطفی ذهن تا آنجا که می‌توانند کارکردی شناختی به عهده گیرند مطرح می‌شوند. ثانیاً ما همچون کاسیرر حالات

دگرگون آگاهی - اعم از آسیب‌شناختی یا غیر آن - را جدی تلقی می‌کنیم. چون به نظر می‌رسد که در برخی از این حالات شکل بدوی ادراک اعاده می‌شود. بررسی پدیده‌شناختی این حالات دگرگون آگاهی (altered states of consciousness) بیش از مطالعه روانشناختی کودکان و حیوانات می‌تواند به درک ما از تجربه اکسپرشن یاری رساند. چون در حالی که در مورد این دو، تنها محدود به "مشاهده‌ی رفتار" هستیم در مورد بزرگسالانی که حالات دگرگون را تجربه می‌کنند "برآورد همدلانه از تجربه سوپزکیتو" با سهولت بیشتری امکان‌پذیر است.<sup>۴</sup>

آن فرازی که در نوشته شیلدر مورد توجه ویژه کاسیرر قرار گرفته است احتمالاً

این است:

نکته جالب در مورد این بیماران، پی بردن به این مطلب است که چگونه افکار قدیمی خود را با افکار جدید و نامتعادل جایگزین می‌کنند. بالاخره یک معادله ساده بین انسان‌ها و حیوان‌ها تشکیل داده می‌شود. درباره این موضوع هم گفته می‌شود که حیوان‌ها باهوش‌تر از انسان‌ها هستند. اسب‌ها هم می‌توانند صحبت کنند. حتی یک بار [بیمار] بر این عقیده بود که گاوها خیلی بهتر از انسان‌ها هستند. زیرا می‌توان از شیر و گوشت آن‌ها استفاده کرد (Schilder, Berlin 1918).

در واقع تفسیر شیلدر این است که اظهارات و باورهایی از این دست که می‌خواهد مرز قاطع میان انسان و حیوان را به عنوان دو نوع (genre) انکار کند، بازتاب حالت روانشناختی ویژه‌ای است که در آن بیمار با انسان بدوی وجه اشتراک دارد. کاسیرر تأکید می‌کند که این یک وضعیت شناختی مشترک است. می‌توان گفت که در حالات دگرگون آگاهی بازگشت باورها و نگرش‌هایی که از حیث صورت و محتوا "بدوی" (primitive) یا "اسطوره‌ای" (mythical) هستند، مستقیماً نتیجه غالب شدن آن شکلی از ادراک‌اند که آن را خاستگاه اندیشه اسطوره‌ای دانستیم؛ یعنی تجربه

اکسپرشن. کاسیرر هیچ‌گاه سعی نکرد نمونه‌های شیلدر را به وسیله مفهوم "تجربه اکسپرشن" توضیح دهد و در واقع مشاهدات بالینی شیلدر نیز در این مورد ناکافی ست. از سوی دیگر باید توجه کرد که اعاده شکل کهن ادراک، لزوماً همراه با بازگشت نگرش‌های اسطوره‌ای به صورتی واضح و بارز نیست. مثلاً می‌توان گفت که شخص زبان‌پریش به جهت درک ویژه‌ای که از امر سمبولیک می‌یابد، به ادراکی بدوی نزدیک شده است. به همین جهت کاسیرر در جلد سوم فلسفه صورت‌های سمبولیک، رفتار زبان‌پریش را در مواردی با انسان بدوی قابل مقایسه می‌داند. اما زبان‌پریش لزوماً افکاری کهن ندارد و این پدیده در زبان‌پریشی بسیار به ندرت مشاهده می‌شود.<sup>۵</sup>

مطالعات نزدیک‌تر به زمان ما - که در دسترس کاسیرر نبوده است - این امکان را فراهم می‌کند که با تفصیل و دقت بیشتری به سراغ خاستگاه اسطوره در تجربه‌ی ادراکی برویم. علاوه بر مطالعات جدیدتر در روانشناسی کودک، مطالعه پدیده‌شناسختی برخی حالات دگرگون آگاهی به کمک ما می‌آید: تأثیرات شناختی برخی روان‌گردان‌ها بر ذهن که غالباً همراه با بازگشت نگرش اسطوره‌ای نیز هست، نشانه‌ای از بازگشت شکل ابتدایی ادراک در حالات غیرمتعارف ذهنی هستند. به عنوان نمونه، بنی شنون (Benny Shanon) در مورد تأثیر آياهواسکا (Ayahuasca) یک روان‌گردان ترکیبی گیاهی، بر شیوه تفسیر ما از اشیاء پیرامون، در بخش تجسم با چشمان باز (Open-Eye Visualizations) می‌نویسد:

در جریان یک نشست، نوشنده آياهواسکا چه بسا به اشیاء بنگرد و احساس کند که آنها تجسم جانی (animae) پنهان هستند (من صریحاً از این واژه استفاده می‌کنم تا از واژه طبیعی‌تر روح (soul) دوری کرده باشم. چون "روح" تداعیاتی دارد که اینجا مدنظر نیست). این تجربه بی‌نهایت معمول است. به عنوان نمونه لونا (Luna) در توصیف‌اش از اولین تجربه‌ای که با آياهواسکا داشته است، ذکر می‌کند

که تحت‌تأثیر آن، پره‌های روی تاج سر نوشندگان و پوست حیوانات [خشک‌شده و] آویزان به دیوار زنده به نظر می‌آمدند (Shanon, 2002, 71-72). (در این مورد به توصیف گلدمن هم رجوع کنید).

باید توجه کرد که این تجربیات به لحاظ روش‌شناسی ما، نه شرط کافی اثبات "وجود" سطحی از تجربه ادراکی که آن را خاستگاه اسطوره دانستیم، هستند و نه حتی شرط لازم. دقیقاً به این دلیل که ما این مفهوم را همچون الگویی (pattern) برای تفسیر و تبیین تجربیات روانی به کار می‌بریم. یعنی حرکت ما از اندیشه به تجربه، از ساختار صوری به پدیده تجربی است و نه بالعکس. این مفهوم عینیت خود را مدیون تحلیل ساختاری‌ایست که از آگاهی اسطوره‌ای و از آگاهی به طور کلی به دست داده‌ایم. و چنین عینیتی به خودی خود نافی اتهام "دل‌بخواهی بودن" نیز هست. اما اگرچه امکان تشخیص "تجربه اکسپرشن" در تجربیات روانی، چیزی را به خودی خود به اثبات نمی‌رساند، اما یک بار دیگر اتهام "دل‌بخواهی بودن" را رد می‌کند. به عبارت دیگر موفقیت ما در تفسیر این تجربیات روانی به عنوان تجربه اکسپرشن، نه شرط اثبات وجود این لایه از ادراک در آگاهی، و نه شرط نفی دل‌بخواهی بودن آن است، اما شاهدهی (evidence) مضاعف بر این دومی (نفی دل‌بخواهی بودن) هست.

در پی‌گیری اشکال امت، به اینجا رسیدیم که کاسیر وجود سطح ویژه‌ای از تجربه ادراکی را (به عنوان خاستگاه اسطوره) شرط لازم و کافی استقلال صورت اندیشه اسطوره‌ای به منزله یک صورت پیشینی معرفی کرد. و نشان دادیم که بر اساس ملازمات روش‌شناختی، ارجاع به تجربه ادراکی به معنای ارجاع دادن به کارکردهای ذاتی و حذف‌ناپذیر دستگاه شناخت است. اما هیچ چیز به اندازه نشان دادن این تجربه در واقعیت پدیده‌های روانی ایضاح‌کننده (illustrator) مدعای ما نیست: ربط وثیق طرز تفکر اسطوره‌ای و بیش از آن ادراک اسطوره‌ای با ذاتیات دستگاه شناخت ما تا حدی است که گویا هر آینه به مجرد آنکه مرزهای بنا نهاده شده توسط تفکر تجربی محو

شده و یا به حاشیه روند (مثلاً توسط روان‌گردان‌ها)، سر و کله خدایان و یا سایه‌هایشان پیدا می‌شود!

اجازه دهید پرسش و پاسخ پژوهش حاضر را یک بار دیگر و این بار در چهارچوبی خارج از اسطوره‌شناسی نوکانتی کاسیرری بازنویسی کنیم. پرسش طرح شده پرسشی ست که هر اسطوره‌شناسی صرف‌نظر از چهارچوب و روشی که اتخاذ کرده‌است با آن روبه‌رو است: مسأله‌ی تبیین وجه اشتراکات در فرهنگ‌ها و نگرش‌های اسطوره‌ای. به جای اینکه بپرسیم آیا واقعاً ساختارهای مشترک یافته‌شده در اندیشه‌ی اسطوره‌ای به معنای دقیق کلمه "پیشینی" هستند یا خیر، می‌توانیم از اصطلاحات غیرفنی اما کاملاً رسای "سطح" و "عمق" استفاده کنیم و بپرسیم که آیا «تصورات و قصه‌هایی که به طور سطحی یکسان هستند» در عمق نیز لایه‌ای مشترک آنها را به هم مربوط می‌کند یا نه؟ عدم مواجهه با پرسش خاستگاه مشترک، تنها زمانی ممکن است که با انکار شباهت‌ها، مسأله‌ی خاستگاه را بلاموضوع کنیم. یک اسطوره‌شناس تکثرگرا اگر وجود شباهت‌های گاه حیرت‌انگیز را میان فرهنگ‌های کهن انکار نکند، ناگزیر وجود یک "خاستگاه مشترک" را میان این شباهت‌ها انکار می‌کند. یعنی مسأله‌ی "وجه اشتراکات و مشابهت" رابطه‌ی معناداری با "مسأله‌ی خاستگاه" دارد که نمی‌توان از موضع‌گیری در قبال آن امتناع کرد. (مگر آنکه با انکار خود این شباهت‌ها، مسأله‌ی خاستگاه بلاموضوع شود). اما اگر نتوانیم وجود یک خاستگاه مشترک را برای اندیشه‌ی اسطوره‌ای به اثبات برسانیم، این لزوماً به انکار شباهت‌ها و یا بلاموضوع شدن آنها منجر نمی‌شود، بلکه صرفاً تمامی ساختارهای مشترکی که در آن مشاهده کرده‌ایم در معرض اتهام "دل‌خواهی بودن" یا "پیش‌فرضی بودن" قرار می‌گیرند و لاجرم باید اذعان کنیم که مطلب قابل ملاحظه‌ای در مورد اسطوره‌ها بیان نمی‌کنند و آنها فقط دسته‌بندی‌های فرضیه‌ای هستند که در بهترین حالت امکان مطالعه‌ی آسان‌تر انبوه داده‌ها را فراهم می‌کنند. بنابراین اگر مقصود یک اسطوره‌شناس ساختارگرا از "ساختار" چیزی بیش از صرفاً "ابزار پژوهش" باشد منطقاً به سمت تأیید وجود یک خاستگاه برای این

ساختارها سوق پیدا می‌کند. به همین جهت کاسیرر پس از آنکه در اندیشه اسطوره‌ای مقولات کانتی اندیشه و برخی درونمایه‌های ثابت آن<sup>۶</sup> را معرفی کرد، در پدیده‌شناسی دانش ناگزیر از طرح ایده "تجربه اکسپرشن ناب" به عنوان خاستگاه آن ساختارهای مشترک می‌شود. باور به استقلال اندیشه اسطوره‌ای به عنوان یک صورت از اندیشه با نشان دادن صورتی از ادراک که این نحو اندیشه را ایجاد می‌کند یا در حکم بستری مناسب برای پرورش آن است تقویت می‌شود.

برای نشان دادن آنکه صورت اکسپرسیو ادراک، ذاتی دستگاه شناخت است، احتمالاً هیچ مدخلی بهتر از پرداختن به مسأله تبیین ایگوی غیر نیست. ناکامی تلاش‌های نظری برای تبیین ایگوی غیر، دال بر این است که نظریه‌پردازان در ملحوظ نکردن ادراک اکسپرسیو به مثابه ادراکی اصیل به خطا رفته‌اند و تا این صورت ادراکی به عنوان ادراکی اصیل به رسمیت شناخته نشود، ایگوی غیر، همچنان کابوس فیلسوفان باقی خواهد ماند.

### تبیین ایگوی غیر

کاسیرر پیش از پرداختن به معضل "ایگوی غیر" پرسش مهمی را طرح می‌کند: از آنجا که هدف ما حسب‌الادعا فهم ساختار جهان نظری است می‌تواند سؤال شود که چه چیز پرسه‌زدن‌های ما را در میان ساخته‌های آگاهی اسطوره‌ای موجه می‌سازد؟ آیا هر جهان‌بینی نظری که لایق این نام است نمی‌بایست با رد و طرد قاطعانه این ساخته‌ها یک بار برای همیشه، آغاز کند؟ ما می‌توانیم تنها با رها ساختن خود از بختکی که اسطوره به جانمان انداخته‌است، از طریق وهمی قلمداد کردن جهانی که از خلال تصاویرش به ما می‌نمایاند، به قلمرو شناخت دست یازیم. و به مجرد اینکه این دسترسی حاصل شد و قلمرو حقیقت گشوده گردید چه دلیلی می‌تواند در نگریستن به عقب، به قلمرو وهم وجود داشته‌باشد؟ (Cassirer, 1929, 77).

مقصود وی از طرح این پرسش مقدمه‌چینی است برای آنکه نشان داده شود چگونه تحلیل آگاهی اسطوره‌ای ما را قادر می‌سازد تا معضل نظری تبیین "ایگوی غیر" را به نحو قانع‌کننده‌ای حل کنیم. به عبارت دیگر کالبدشکافی اسطوره، بصیرت ما را از ساختار جهان‌بینی نظری نیز افزایش می‌دهد. در این صورت حتی اگر علاقه‌ی فی‌نفسه‌ای برای مطالعه بر روی اسطوره‌ها وجود نداشته باشد، بصیرتی که از رهگذر این مطالعه برای درک جهان‌بینی نظری به دست می‌آید توجیه خوبی برای پی‌گیری مطالعه بر اسطوره‌هاست.

تحلیل‌هایی که فلسفه صورت‌های سمبولیک بر آنها مبتنی است، نشان می‌دهند که درک "ایگوی غیر"، نه محصول روندی با واسطه، بلکه محصول شهود مستقیم است. شکل ادراک آغازین ما از پیرامون، تو- شکل (thou-form) است و ادراک از امور به منزله‌ی چیزها تنها پس از روند عینی‌سازی به دست می‌آید. به تعبیری، در ابتدا سوژه بود. تکامل شناختی با احاله‌ی کیفیات اکسپرسیو به کیفیات عینی، بسیاری از سوژه‌ها را به اشیاء فروکاست. اما این فروکاهش هرگز به تمامی محقق نشده‌است. به این معنا که روند عینی‌سازی هرگز شکل آغازین و اصیل ادراک را به تمامی نابود نکرده‌است. وی پیش از آنکه موضوع را از دیدگاه فلسفه صورت‌های سمبولیک بررسی کند یادآوری می‌کند که حتی از دیدگاه پدیدشناسی روح، یعنی از منظری هگلی نیز باید پذیرفت که عناصر اصیل مراحل تجلی روح، در مراحل آتی به منزله‌ی عناصری مربوط به گذشته اما "حاضر در عمق" باقی می‌مانند و محو نمی‌شوند. اینکه سوژه‌ی دیگر همچون واقعیتی پدیداری برای آگاهی باقی مانده و اندیشه نظری خود را مسئول تبیین آن دانسته‌است، شاهدی بر این مدعاست که ما در اینجا با عنصری اصیل در آگاهی، یا به تعبیر هگلی، عنصری اصیل در مراحل تجلی روح مطلق مواجهیم.

کاسیرر نظریاتی را که معطوف به تبیین ایگوی غیر بوده‌اند به دو دسته تقسیم می‌کند: آنها که اندیشه منطقی را مسئول بروز جهان خارج با ابژه‌ها و سوژه‌های

دیگرش می‌دانند، و آنها که نوعی تجربه‌ی مضاعف شده، یا فرافکنی را مولد سوژه‌های دیگر محسوب می‌کنند. نظریه تشبیه (analogy theory) ديلتای از نوع اول است. ديلتای باور به سوژه دیگر را از یک سو بر مشاهده تجربی کیفیاتی استوار می‌داند که این کیفیات از من (ایگو) نیز سر می‌زند. آنگاه نوعی استنباط دخالت می‌کند: کیفیاتی که از ابژه‌های دیگر دیده می‌شود و شبیه به کیفیات صادر شده از من است، می‌بایست همان علتی را داشته باشند که کیفیات صادر شده از من دارند؛ یعنی سوژه‌ای دیگر همچون من در کار است و کیفیات مشابه را پدید می‌آورد. این شیوه تبیین باور به ایگوی غیر، اشکالاتی دارد. از جمله آنکه فرض می‌گیرد این قاعده که علل مشابه، معلول‌های مشابه دارند، در حالت عکس نیز صادق است؛ یعنی در صورت وجود معلول‌های مشابه، می‌توانیم نتیجه بگیریم که همان علت‌های متناسب شناخته شده در کارند. و حال آنکه، معلول‌های مشابه، می‌توانند علل مختلف داشته باشند. چنین استنباطی، در بهترین حالت می‌تواند "احتمال" وجود سوژه‌های دیگر را طرح کند. نظریه‌ی همدلی (empathy theory) تئودور لپیز (Theodor Lipps) که نوعی سازوکار روانشناختی فرافکنی یا مضاعف‌سازی (reduplication) را در تقویم ایگوی غیر دخیل می‌داند وجه اشتراکات مهمی با نظریه ديلتای دارد: ایگوی غیری که محصول چنین سازوکاری باشد، چیزی جز یک خیال یا وهم نیست که در صورت آنکه نور دانش انتقادی بر آن افکنده شود، ماهیت خیالی یا حسی‌اش (aesthetical) آشکار می‌شود. یعنی در حالی که نظریه‌ی اول از ایگوی غیر همچون نتیجه یک "توهم منطقی" سخن می‌گفت، این دومی از آن همچون نتیجه یک "توهم حسی" سخن می‌گوید. این نظریه نیز همچون نظریه ديلتای، شکاف میان جهان درون و برون را - که برحسب نتایج پژوهش ما نه یک واقعیت پدیداری، بلکه تنها یک تفسیر نظری است -

یک واقعیت پدیداری می‌انگارد و تبیین خود را مبتنی بر این پیش‌فرض نادرست بنا می‌کند. هر دو نظریه:

شکاف دوگانه واقعیت را به بیرونی و درونی مسلم می‌گیرند بدون آنکه در شرایط امکان این تقسیم موشکافی کرده باشند. اما تحلیل پدیده‌شناسانه اینجا می‌بایست ترتیب و جهت پژوهش را وارونه کند. به جای پرسش از آنکه چه استنباط منطقی یا فرافکنش حسی، روان را روان ساخته است، می‌بایست ادراک در جایی جستجو شود که ادراک نه معطوف به شیء، بلکه خالصاً اکسپرسیو است؛ یعنی آنجا که درون و برون یکی است. درونی‌سازی نیست که اینجا معضل شده است بلکه برونی‌سازی بی‌وقفه‌ای است که ویژگی‌های اکسپرسیو را تدریجاً به ویژگی‌های عینی، به تعینات و صفات اشیاء مبدل می‌سازد. این برونی‌سازی به موازات اینکه جهان اکسپرشن به جهان بازنمایی و سرانجام به قلمرو "معنا"ی ناب نقل مکان می‌کند فزونی می‌یابد. مادام که این جهان در درون خود استمرار می‌یابد، خود-محور و مناقشه‌ناپذیر باقی می‌ماند. در این قلمرو نیازی نیست که یک واقعیت از ویژگی‌های خالصاً اکسپرسیو استنباط شود، واقعیتی که در بطن این ویژگی‌ها مضمّن است [مصرح شود]؛ بلکه خود این ویژگی‌ها صبغه بی‌واسطه واقعیت را بر دوش حمل می‌کنند. چرا که در این مرحله از گسترش، این ویژگی‌ها به تنهایی آگاهی را از خود مملو ساخته‌اند. [و] هنوز معیار دیگری برای واقعیت یا اعتبار عینی‌ای که بتواند ادعا شود وجود ندارد. آنجا که حیات تماماً در پدیده اکسپرشن باقی مانده است، با آن پدیده ارضاء می‌شود. و جهان جز به صورت تمامیتی از تجربیات اکسپرسیو، به صورت میدان یا مجمع آنها ممکن پنداشته

نمی‌شود. صحیح است که علیرغم این سیمای ابتدایی جهان، برداشت نظری از شیء و از علیت یک نگاه جدید، یک تعریف جدید از واقعیت خلق می‌کند. اما اگر این تعریف را انحصاری و به معنای تنها تعریف ممکن بگیریم، همه پل‌های پشت سر خود را به جهان اکسپرشن ناب خراب کرده‌ایم. [ در این صورت ] آنچه که پیش از این یک پدیده بود، اکنون یک معضل می‌شود؛ معضلی که برندگی هیچ دانشی، هیچ نظریه هرچقدر دلپذیری، نمی‌تواند موفق به رفع و رجوعش شود. به مجرد آنکه پدیده، به جهت آنکه سطح مشاهده (vision) ای که اصالتاً در آن دیده‌شد، با سطح دیگری جایگزین شده‌است، از معرض دید خود را پنهان کرد، قدرت هیچ استنباط با واسطه‌ای نمی‌تواند آن را به ما برگرداند. نمی‌توانیم با انباشتن یا پالودن ابزارهای تفکر نظری راهی به پس بیابیم، بلکه فقط از راه رسوخی عمیق به طبیعت کلی تفکر نظری، و دانستن آنکه چگونه وجه امکانی آن را از وجه ضروری و حق مناقشه‌ناپذیرش تمیز دهیم، انجام این مهم را خواهیم توانست. به محض آنکه جهت پیشروی این تفکر را به روشنی دریابیم، واضح خواهد شد که جهان اکسپرشن را در این جهت نخواهیم یافت. پالودن یا تقویت ابزارهای نظری صرف کمکی نخواهد کرد مگر آنکه زاویه‌ی دید خود را تغییر دهیم. درک بی‌واسطه‌ی اکسپرسیو ناب می‌بایست از معنای دانش نظری تشخیص داده شود و [ این درک ] به مثابه‌ی یک کل می‌بایست اعاده شود، پیش از آنکه نخستین گام برای تبیین‌اش برداشته شود (Cassirer, 1929, 84-85).

پژوهش در کیفیات اکسپرسیو کاری نیست که کاسیرر مبادرت به انجامش کند. فلسفه صورت‌های سمبولیک، می‌بایست مقدمه‌ای به یک فلسفه فرهنگ باشد و

بدین جهت تا آنجا تجربه اکسپرشن ناب را خواهد پژوهید که این پژوهش پرتوی بر صور فرهنگی بیافکند. روش تحلیل در این فلسفه، تحلیل عینی‌ست که از صور فرهنگی آغاز می‌کند و به لایه‌ای در آگاهی که شالوده‌ی شناختی این صور فرهنگی را می‌سازد می‌رسد. اما تحلیل ذهنی، که ماکس شلر آن را پی‌گرفته‌است راهی معکوس را می‌پیماید: وی در کتاب *ذات و اشکال همدلی* به همین تجربه‌ی اکسپرشن ناب می‌پردازد. او همچون کاسیرر تمایز پدیده‌شناختی ادراک درون و بیرون را نه مبتنی بر متعلق این ادراکات بلکه مبتنی بر کارکرد سمبولیک آنها می‌کند. اینکه شالوده‌ی اصیل و ابتدائاً خنثای شناخت معطوف به ابژه‌های جسمانی بشود یا سوژه‌های زنده اساساً وابستگی به جهت شکل‌گیری (فرماسیون) مشاهده دارد: مشاهده‌ی جداساز (separating/Auseinanderschau) و مشاهده‌ی یگانگی (identifying/Ineinanderschau). این حالت مشاهده یا جهت شکل‌گیری آن است که ابژه‌های زنده و غیر زنده را از یکدیگر متمایز می‌کند و نه خود ابژه خارجی. شلر دو پیش‌فرض نظریات تشبیه و همدلی را با استناد به اینکه با واقعیات پدیده‌شناختی نمی‌خوانند زیر سؤال می‌برد. یعنی این فرض که اولاً: تنها ایگو و فرایندهای متعلق به ایگوست که بی‌واسطه برای ما حاضر است. ثانیاً: آنچه از دیگری نزد ما بی‌واسطه حاضر است، تنها ادراکات برخاسته از بدن اوست. با نقد این دو پیش‌فرض و نشان دادن اینکه آنها ابداً بدیهی نیستند شلر سعی می‌کند به تدریج نشان دهد که چگونه به همان اندازه محتویات ذهن خود را می‌شناسیم که محتویات ذهن دیگری را. در مورد پیش‌فرض اول می‌گوید که به عنوان یک واقعیت پدیده‌شناختی این بدیهی‌ست که گاهی اندیشه‌ها، احساسات و تصورات دیگران را به منزله‌ی تصورات خودمان قلمداد می‌کنیم. مواردی که به علت ضعف حافظه چنین حکم می‌کنیم به تنهایی مثال نقض این پیش‌فرض هستند.<sup>۷</sup> ولی باید توجه کرد که دامنه‌ی این اشتباه بسیار گسترده است. در تمامی مواردی که تحت القائات سنت و آموزه‌های سنتی، مواضعی می‌گیریم که گمان می‌کنیم مختص خودمان است و حال آنکه در مورد آنها صرفاً

دنباله‌روی سنت جامعه و فرهنگ خود بوده‌ایم مصداق همین وضعیت هستند. در واقع برای بشر این یک وضعیت طبیعی‌ست که در مراحل تکوین نیز نقش ضروری خود را ایفاء می‌کند. «خیلی پیش از آنکه کودک بتواند به مرحله‌ای برسد که تمایز دقیقی میان خودش و محیط ذهنی‌اش بنهد، آگاهی او با ایده‌ها و تجربیاتی پر شده‌است که از منشأ آن کاملاً بی‌اطلاع است»<sup>۸</sup> (Scheler, 2008.247). از سوی دیگر، گاهی اندیشه‌ها، احساسات و تصورات خودمان را به دیگران نسبت می‌دهیم. شلر اینجا به نمونه‌هایی در تاریخ فرهنگ غرب اشاره می‌کند: نویسندگان قرون وسطی تمایل داشتند ایده‌های خود را به عهد باستان به ویژه به فیلسوفان یونانی همچون ارسطو نسبت دهند (در تقابل با آنها نویسندگان دوران مدرن معمولاً بدون توجه به سوابق تاریخی ایده‌ها، آنها را ابداعات خود قلمداد می‌کنند). بدیهی‌ست این وضعیت نه فقط در حیات فرهنگی، بلکه در حیات روزمره‌ی ما نیز رخ می‌دهد. در تمام مواردی که همدلی موهوم با دیگران رخ می‌دهد این وضعیت حاکم است. اما همچنین وضعیت‌های سوم و چهارمی نیز وجود دارند که در آنها تجربیاتی را هم به خود و هم به دیگران نسبت می‌دهیم، و یا گاه نمی‌دانیم که تجربیاتی که داریم از خودمان نشأت گرفته‌اند و یا از دیگری. تمام این موارد نشان می‌دهند که وقوفی که بسیاری از نظریه‌پردازان گمان می‌کنند ما به خود و متعلقات ایگوی خود داریم. به طوری که آنها بی‌واسطه و به نحوی بدیهی برای ما حاضرند، توهمی بیش نیست. این طور نیست که ما بتوانیم تصویری از تجربه‌ی انسان‌های دیگر از درون تجربیات بی‌واسطه‌ی خودمان بیرون بکشیم و آنگاه آنها را - که هیچ نشانی از بیگانگی در درون خود ندارند - به کالبد فیزیکی مردمان دیگر نسبت دهیم. شلر می‌نویسد:

بلکه بالعکس، آنچه رخ می‌دهد جریان بی‌واسطه‌ای از تجربیات است که [هنوز] متعلق به من و تو نشده است؛ که واقعاً هم شامل تجربیات من است و هم دیگری به صورتی درهم‌آمیخته و بدون تمایز از یکدیگر. درون این جریان سیال است که به تدریج و به نحوی

فزاینده گرداب‌هایی به وجود می‌آید که عناصر بیشتری از این جریان را به آرامی به مدارهای خود جذب می‌کنند که بدین وسیله این عناصر متوالیاً و متدرجاً با افراد متمایز شناسایی می‌شوند. اما در این روند واقعیاتی که ارتباطات ضروری را برقرار می‌سازند عبارتند از: اول: هر تجربه‌ای به طور کلی به یک خودی (self) متعلق است، به طوری که هر تجربه‌ی داده شده‌ای همراه با یک خود داده شده‌ای به معنایی کلی نیز هست. دوم: اینکه این خود ضرورتاً یک خود فردی‌ست، که در جریان هر تجربه‌ای حضور دارد، (مادام که چنین تجربیاتی به طور کافی داده شده باشند) و در نتیجه اصولاً حاصل ارتباطات درونی بین این تجربیات نیست. سوم آنکه: یک "من" (I) و یک "توئی" (Thou) وجود دارد به یک معنای کلی. اینکه کدام خود فردی‌ست که احیاناً مالک یک تجربه‌ی داده شده است، به من متعلق است یا به دیگری، امری‌ست که ضرورتاً در تجربه‌ی بی‌واسطه حاضر، آشکار نیست (Scheler, 2008, 246).

نقل بالا از شلر را می‌توان توصیف دیگری از تجربه‌ی اکسپرشن محسوب کرد. اما برای استدلالی که شلر پی می‌ریزد این نکته از آن به ویژه استفاده می‌شود که ذهن ما حیات خلوت ما نیست. تعریف ذهن به صورت قلمرو اختصاصی ایگو یک اشتباه مسلم است. درحقیقت، خصوصی بودن، صفت قلمرو حس درونی (inner sense/innere sinnliche) یعنی احساسات حسی محض (sensory feeling/ sinnlichen gefuhle) است. آنچه که در دیگری مطلقاً بدان دسترسی نداریم، احساساتی‌ست که در اندام‌های خود آنها را دریافت می‌کند. در حالی که در ذهن، ادراکات (wahrnehmung) درونی یا شهود (anschauung) درونی داریم که

مستقل از کارکردهای حسی هستند و غور در آنها، جستجوی در صندوقچه‌ی شخصی ایگو نیست. به همین جهت است که خود-شناسی، در عین حال و همزمان دیگر-شناسی نیز هست.

ممکن است گفته شود که با همه اینها بدیهی است که به هیچ وجه ادراکات درونی یک ایگو برای خودش به روشنی و وضوح ادراکات درونی ایگوی دیگر نیست. همین روشنی و وضوح (vividness) متفاوت می‌تواند مستمسکی برای حفظ این پیش‌فرض باشد. اما شلر چنین چیزی را نیز انکار می‌کند. چنین تلقی‌ای خود ناشی از این پندار است که ادراکات درونی یک ایگو را برای خود آن ایگو کاملاً درون-ذهنی (intra-mental) و مبرا از شائبه‌ی دخالت جنبش‌های فیزیکی بدن او محسوب می‌کنند. و حال آنکه «یک چنین خود-ادراکی کاملاً درون-ذهنی، کاملاً جعلی است» (Scheler, 2008, 252). چون:

ما تنها زمانی توجه ویژه به تجربه خودمان مبذول می‌داریم که این تجربه، اثر خود را در جنبش‌های قصدی یا دست کم تمایلات اکسپرسیو تخلیه کند. در این صورت به آسانی می‌توان تصدیق کرد که وقتی عاطفه‌ای با شدت سرکوب می‌شود، همزمان تمایلی برای سرکوب آن در ادراکات درونی نیز بروز می‌کند. هنگامی که از ابراز شادی یا عشق ممانعت به عمل می‌آید، این عواطف از زاویه درونی به همان شکل باقی نمی‌مانند، بلکه به نابود شدن می‌گرایند (Scheler, 2008, 251).

در واقع نقش جنبش‌های اکسپرسیو در اینجا قابل مقایسه با نقش زبان است. همان ارتباطی که اولی با ادراکات درونی دارد، زبان نیز دارد از این حیث که عناصر زبانی صرفاً عناصری بیرونی و علاوه شده بر ادراکات از پیش شکل گرفته نیستند، بلکه

ارتباطی درونی با این ادراکات دارند. یعنی در جریان شکل گرفتن خود این ادراکات نقش بازی می‌کنند. شلر ادامه می‌دهد:

... پیش از ادراک درونی خود- محور، چنین تجربه‌ای در پدید آمدن از بطن جریان زندگی بلاواسطه موفق نمی‌شد، مگر تنها به واسطه تأثیری که بر حالت بدنی می‌گذارد. پس، از این لحاظ در بنیان تفاوت قاطعی میان خود- آگاهی و ادراک ذهن دیگری وجود ندارد. چنین ادراکاتی در هر دو مورد رخ می‌دهند تنها تا آنجا که به نحوی حالت بدنی تغییر کند و تنها تا آنجا که حالت ذهنی‌ای که قرار است ادراک شود به نوعی اکسپرشن یا به دگرگونی فیزیکی دیگری ترجمه گردد (Scheler, 2008, 251).

شلر از پس زمینه فلسفی ایده‌ی ادراک درون- ذهنی در غرب به خوبی آگاه است. برخی پژوهش‌های روانشناختی- فلسفی نزدیک‌تر به زمان ما ظهور ایگوی ذهنی را به مرحله‌ای از رشد روانشناختی فرد نسبت می‌دهند. واشبرن (Washburn) - به عنوان نمونه - مرحله‌ای میانی از دوران نوجوانی تا میانه بزرگسالی را زمان بروز چنین ایگویی قلمداد می‌کند که خود را همچون «سوژه‌ای غیر جسمانی و کاملاً روانی- ذهنی (psychomental) می‌شناسد» (Washburn, 1995,97). (این مرحله‌ی میانی در تقابل با مراحل پیش و پس از خود قرار می‌گیرد که در آن ایگو میان خود و بدن‌اش فاصله‌ای احساس نمی‌کند). نظر به اینکه چنین ایگوی سر- جایگاهی (head- located ego) محصول انگاره‌های فلسفی و سلوک اجتماعی عصر ماست، برخی نظریه پردازان روش‌هایی را برای عبور از این مرحله و دستیابی به یک ایگوی بدنی (somatic) پیشنهاد می‌کنند که خود می‌تواند از طریق تبدیل استعاره‌های دیداری به استعاره‌های احساسی (felt metaphors) و گسترش آنها زمینه را برای تولید علم جدیدی فراهم کنند که زبان کاملاً متفاوتی را نسبت به علم استاندارد فعلی به کار خواهد گرفت (Glenn Harteluis, 2007,24-56).

درست همان طور که غالباً نقش این جنبش‌های اکسپرسیو بدنی در خود-ادراکی انکار می‌شود، متقابلاً نیز درک ما از دیگری منحصر به همین جنبش‌های فیزیکی بدن غیر می‌گردد. با این تلقی که ادراک در این مورد چیزی جز مجموعه‌ای از حس‌های فیزیکی نیست. این تلقی از ادراک در مورد بدن دیگری منطقی‌تاً نتیجه‌ای جز احاله دادن کیفیات اکسپرسیو این جنبش‌های فیزیکی به مجموعه‌ای از حس‌های فیزیکی ندارد. به عبارت دیگر، چنین نگاهی عاجز است از اینکه کیفیات اکسپرسیو را به منزله کیفیات اکسپرسیو یعنی با حفظ کلیت غیرقابل تجزیه آنها لحاظ کند. لاجرم، اگرچه درست است که شناخت ما از ذهنیت دیگری از راه توجه به اندام‌های او و ادراکات برخاسته از آن است اما از طرفی در این مورد تفاوت بنیادینی میان ادراک ما از ذهن خود و ادراک از ذهن دیگری نیست، و از سوی دیگر مقصود ما از ادراک در اینجا نه حس‌های فیزیکی، بلکه ادراکی اکسپرسیو است؛ ادراکی که حاصل مشاهده یگانه‌ساز است (و نه مشاهده جداساز). شلر تمایز این دو نوع ادراک را بدین طریق توضیح می‌دهد:

... این گونه نیست که ما، به عنوان مثال، تنها چشمان شخص دیگر را ببینیم. ما همچنین می‌بینیم که " او دارد به من می‌نگرد"، و حتی می‌بینیم که " او به نحوی به من می‌نگرد که گویی می‌خواهد از نگاه من به خود بگریزد"، [ : در پارسی تعبیر "زیر چشمی نگاه کردن" ]. همچنین به همین شکل من می‌توانم درک کنم که او وانمود می‌کند احساسی را داراست که در واقع ندارد. اینکه او پیوند همیشگی بین تجربه‌اش و ابراز (اکسپرنشن) طبیعی آن را گسسته است. اینکه جنبش اکسپرسیو دیگری را به جای پدیده ویژه برخاسته از تجربه‌اش، نشانده است. بنابراین به عنوان مثال می‌توانم بگویم که او دروغ می‌گوید. نه با ارائه‌ی برهان که او باید آگاه باشد که به نحوی متفاوت مقصودش را می‌رساند، و مسائل غیر از آن است که او می‌گوید. چون در شرایط

خاصی من می‌توانم مستقیماً از دروغ او آگاه باشم، یعنی از خود عمل دروغ گفتن. حتی بیان این جمله معنادار است که: « این واقعاً چیزی نیست که منظور نظر داری. تو مقصود خودت را بد بیان کردی». به عبارت دیگر من معنایی را که او در ذهن دارد درمی‌یابم، اگرچه این معنا از کلمات او مستفاد نمی‌شود. در غیر این صورت نمی‌توانستم او را با ارجاع به معنایی از پیش موجود تصحیح نمایم (Scheler, 2008, 261).

بدین ترتیب پیش‌فرض دوم نظریات سابق‌الذکر نیز با این واقعیت پدیده‌شناختی معارض می‌افتد که ما قادریم فراتر از جنبش‌های فیزیکی برخاسته از بدن دیگر برویم و ادراکی در خصوص معنا یا حالت ذهنی دیگری داشته باشیم. این ادراک، ادراکی مستقیم است. در حالی که نظریه "ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز" (assimilative apperception) هوسرل، تفاوت‌های مهمی با نظریات متعارف تشبیهی و همدلی دارد. شکی نیست که به زعم هوسرل، اینجا نمی‌توان از ادراک مستقیم سخن گفت. وی با ترجیح اصطلاح "ادراک غیرمستقیم" (aperception) بر واژه‌ی ادراک (perception) در مبحث تقویم ایگوی غیر، در حقیقت در روند شناخت ایگوی دیگر، خصوصیات جسمانی بدن دیگری را بر خصوصیات روانی صرف‌اش اولویت می‌دهد: آنچه بی‌واسطه متعلق ادراک قرار می‌گیرد، خصوصیات جسمانی هستند. بنابراین ادراک ایگوی غیر، ادراکی غیرمستقیم است.<sup>۹</sup> مضاف بر آنکه هوسرل، با قرار دادن مبحث تقویم ایگوی غیر در مبحث کلی‌تر تقویم ایگو، در حقیقت - علاوه بر پیش‌فرض دوم - مبتلا به پیش‌فرض (به زعم شلر) نادرست اولی نیز هست.

نکته اصلی این است که در کنار ادراک مستقیم از کیفیات فیزیکی، ادراک مستقیمی نیز از کیفیات اکسپرسیو وجود دارد و این خود بدین معناست که همان قدر محقیمی که سرخی روی گونه را به صورت پدیده شرم توضیح دهیم که آن را به صورت افزایش فشار خون در مویرگ‌های این ناحیه از چهره توضیح می‌دهیم. این دو توضیح از

یک ابژه واحد به یک اندازه بر ادراک مبتنی هستند. با این تفاوت که توضیح اول بر ادراکی یگانه‌ساز (اکسپرسیو) و توضیح دوم بر ادراکی جداساز (فیزیکیالیستی) مبتنی است. شایان ذکر است که ابژه مربوطه حتی نمی‌بایست حتماً بخشی از بدن انسان باشد. به زعم شلر، به عنوان نمونه، ما همچنین محقیمی که تنش‌های فیزیکی در هر دو تکه یک کرم دو نیم شده را به عنوان درد توضیح دهیم. اینکه این تنش‌ها توضیحی علی-مکانیکی نیز دارند که در جای خود کامل است، به هیچ وجه نافی درک اولیه‌ی ما از این حرکات به عنوان درد یک اندام‌واره نیست.

حتی ده‌ها سال پس از مرگ شلر نیز تلاش‌هایی وجود داشته تا ادراک اکسپرسیو ما را از کنش‌های اکسپرسیو به "ساختارهای ادراکی" (perceptual structures) ویژه‌ای نسبت دهند که منتزع شده از اندام‌های بدن انسان هستند. آیبیل-آیبلسفلد، پژوهشگر مؤسسه ماکس پلانک در آلمان، گزارش می‌کند که جمعی از محققین نشان داده‌اند که ما «قویاً به دو لکه سیاه که افقی کنار هم قرار گرفته باشند واکنش نشان می‌دهیم، به ویژه اگر این دو لکه سیاه با دوایر عنبیه‌مانند (iris-like) روشن‌تری محاط شده باشند». همچنین «ساختار ادراکی دیگری ممکن است مسبب استفاده‌ی گسترده از مجسمه‌های فالیک: شبیه به آلت جنسی نرینه [به عنوان مترسک (شیء محافظ) باشند] این پژوهش‌ها در صدد بوده‌اند تا شباهت‌های گسترده‌ی میان معنا و الگوهای رفتاری اکسپرسیو - از جمله الگوهای مشترک حالت‌های چهره و معانی کمابیش شبیه آنها - را در میان فرهنگ‌های گوناگون توضیح دهند. بر مبنای این ایده، ساختارهای ادراکی خاصی (از قبیل آنچه در بالا نام برده شد) همچون یک طرح کلی و مبهم از اندام‌های بدن انسان، در سازوکارهای گیرنده‌های ادراکی نوع انسان، پدیده آمده‌اند (Eibl-Eibesfeldt, 1972, 306). به این ترتیب، ما به جنبش‌ها و ژست‌های اکسپرسیو حساسیم و معانی کمابیش یکسانی را بار آنها می‌کنیم، چون این جنبش‌ها و ژست‌ها در جریان تاریخ تکوین نوع، ساختارهای ادراکی خاصی را در گیرنده‌های ادراکی ما تثبیت کرده‌اند.

آنچه در این تبیین با نظر شلر و کاسیرر ناسازگار است، برداشتی است که از ساختار یا "صورت ادراک" ملحوظ بوده است. ادراک، در اصطلاح‌شناسی شلر و کاسیرر، صورت (فرم) خود را از ابژه یا ابژه‌هایی ویژه اخذ نکرده است. ادراک به منزلهٔ رونوشتی از ابژه‌ها، مفهومی روانشناختی است. در حالی که صورتبندی انتقادی از مفهوم ادراک، برای آن استقلال قائل است. (مراجعه کنید به بخش: ادراک اکسپرسیو به منزلهٔ پیش‌نمونهٔ آگاهی اسطوره‌ای، بالا). نتیجه آن می‌شود که به زعم شلر، این ادراک اکسپرسیو نه تنها می‌تواند معطوف به اندام‌واره‌هایی غیرانسانی شود، بلکه حتی پدیده‌های بی‌جان هم می‌توانند متعلق چنین ادراکی قرار گیرند. جهت شکل‌گیری مشاهده است که تعیین می‌کند پدیده‌ای جاندار یا بی‌جان، حامل کیفیات اکسپرسیو یا صرفاً حامل کیفیات فیزیکی، ادراک شود. شلر، در فصلی با عنوان "احساس یگانگی با کیهان در برخی مزاج‌های شاخص تاریخ"، غلبهٔ صورت اکسپرسیو ادراک را به عنوان شرط تحقق تجربهٔ عرفانی احساس یگانگی با هستی معرفی می‌کند. وی می‌نویسد:

یگانگی با کیهان نمی‌تواند رخ دهد مگر در پناه دیدگاهی که با جهان به منزلهٔ یک کل مواجه می‌شود، به منزلهٔ یک اندام‌وارهٔ جمعی که با حیاتی یگانه سرشار شده باشد، این یگانگی مستلزم رویکردی اندام‌های (organic) به اشیاء است. این دیدگاه، در کنار تشخیص ارتباطات واقعی و ایده‌آل (علی یا غایت‌شناختی) بین اشیاء که شیوهٔ معهود علم و فلسفه است، با نوع جدیدی از ارتباط تکمیل می‌شود که با آنچه به طور کلی در زندگی واقعی است، همبود است. این ارتباط مابین حیات و شیوه‌های بیان (اکسپرنشن) آن است که رابطه‌ای به ویژه سمبولیک است. یگانه‌شدن با امر بی‌جان هنگامی که به صورت امری بی‌جان عرضه شود (و همسویی احساسی fellow-feeling/mitgefuhl) به سادگی نابود شده باشد، و این نکتهٔ اخیر از هر چیز دیگری واضح‌تر باشد) اساساً غیرممکن است.

یگانگی تنها به شرطی به کل کیهان گسترش می‌یابد که ایده‌ها و آن صورت‌هایی از شهود که اطلاقی بی‌واسطه و ناب به عناصر اندامه‌ای در تجربه دارند، بر مادهٔ مرده، بر تغییرات و حرکت‌هایش، بر کنش‌گری‌ها و کنش‌پذیری‌هایش و بر پدید آمدن‌ها و نابود شدن‌هایش، بار شود. تنها در این صورت همهٔ پدیده‌های طبیعی هم به عنوان حیات کلی غیرقابل تقسیم یک اندام‌واره‌ی جهانی واحد، و هم به عنوان قالب سیال کلی‌ای که این حیات در آن بیان می‌شود، نمایان می‌گردد. این قالب بیانی (اکسپرسیو) ضرورتاً گرامر عام بیان (اکسپرشن) خود را دارد، نوعی پانتومیم یا نمایش صامت کیهانی که قواعدش تأثیر پنهانی در برداشت ما از طبیعت دارند... (Scheler, 2008, 81-82).

شلر همچون گوته (Goethe)، نوالیس (Novalis)، لاواتر (Lavater) و فشنر (Fechner) بر این گمان است که این قواعد را با ابزار عقل و تحلیل عقلانی می‌توان کشف کرد.

### نتیجه

در مقاله حاضر تلاش شد تا ضمن معرفی اجمالی اسطوره‌شناسی کاسیرر و جنبه‌های فلسفی آن، به یکی از دستاوردهای نهایی این اسطوره‌شناسی در مباحث نظری پرداخته شود. ایدهٔ "صورت اکسپرسیو ادراک" توسط جمعی از روانشناسان آلمانی قرن بیستم به ویژه لودویگ کلاگز (Ludwig Klages) طرح شد و بلافاصله به طرق مختلف ارزش فلسفی یافت. خود کلاگز، اساساً این ادراک را بهنجار می‌دانست و سیطرهٔ ادراک نظری را حاصل انحطاط فکری و فرهنگی بشر مدرن قلمداد کرد. ماکس شلر اهمیت این ایده و نقش تأثیرگذارش را در مبحث "تبیین ایگوی غیر" خاطر نشان ساخت و برای خود وی نیز مبنایی برای تقویت ایده‌های شبه رمانتیک بود. اگرچه نه

در عصر طلایی رمانتیسیسم و نه حتی در بین متفکران رمانتیک قرن بیستم چنین ایده‌ای آن قدر شناخته شده و برجسته نبود که برای شلر و کلاگز برجسته و تأثیرگذار بود. کاسیرر، از این ایده در تکمیل مباحث اسطوره‌شناختی خود بهره برد. بدین ترتیب که وی تجربه ادراکی آگاهی اسطوره‌ای را تجربه اکسپرشن ناب دانست. به نظر می‌رسد بررسی بیشتر این صورت ادراکی چه در قالب پژوهش‌های تجربی بیشتر و چه در قالب تحلیل‌های نظری بتواند اهمیت این مفهوم را بیش از پیش آشکار کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱- برای بحثی در مورد تفاوت علیت اسطوره‌ای از علیت علمی در اندیشه کاسیر رجوع کنید به: تبیین علمی و تبیین اسطوره‌ای - دینی: نقد علم‌گرایی مطابق با اسطوره‌شناسی فلسفی ارنست کاسیرر، حمید قاسمی، شماره ۳۴-۳۵ فصلنامه تخصصی ذهن از انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲- کاسیرر در جلد اول فلسفه صورت‌های سمبولیک: زبان می‌نویسد: «اگر ما انواع گوناگون روابط زمانی، فضایی و علیتی و ... را به عنوان  $R^1$ ,  $R^2$ ,  $R^3$  در نظر بگیریم، می‌بایست هر یک با یک نشانه الگویی (modality)  $m^1$ ,  $m^2$ ,  $m^3$  نشان گذاری شوند که زمینه کارکرد و معنایی را که در آن مورد استفاده هستند، معلوم سازد. چون هر یک از این زمینه‌ها، زبان، شناخت علمی، هنر، اسطوره، اصل تقوم بخش خودش را داراست که گویی مهر خود را بر صورت‌های خاص درون خود نقش می‌زنند» (Ernst Cassirer, 1923,97).

در جلد دوم همین کتاب (با عنوان فرعی: اندیشه اسطوره‌ای) می‌گوید: «هنگامی که جهان‌بینی تجربی - علمی را با جهان‌بینی اسطوره‌ای مقابله و مقایسه می‌کنیم این موضوع مبرهن می‌شود که تقابل آنها مربوط به مقولاتی نمی‌شود که با آنها واقعیت را مورد تأمل قرار می‌دهند و تفسیر می‌کنند. آنچه اسطوره را از شناخت تجربی - علمی متمایز می‌کند نه کیفیت مقولات بلکه الگو/مدل (modality) آنهاست» (Cassirer, 1925.60). (در برگردان پارسی همین اثر نگاه کنید به صفحه ۱۲۱).

۳- این نکته در واقع نتیجه مستقیم برداشتی‌ست که دیدگاه انتقادی از "ادراک" دارد. در این دیدگاه آن حالت ذهنی‌ای ادراک نامیده می‌شود که کارکردهای

شناختی ویژه‌ای را ضرورتاً بتوان به آن منتسب کرد. در نتیجه، تجربه اکسپرشن نوع خاصی از تجربه ادراکی نیست که ذاتی دستگاه شناخت است، بلکه در این دیدگاه هر تجربه ادراکی برحسب تعریف عهده‌دار نقشی تقویمی در شناخت است. به این نکته کمی جلوتر در بخش روش بیشتر پرداخته می‌شود.

۴- اندرو سیمز پس از آنکه روان‌آسیب‌شناسی تبیینی (explanatory) را از توصیفی (descriptive) جدا می‌کند این دومی را شامل دو بخش "مشاهده‌ی رفتار" (observation of behaviour) و "برآورد همدلانسه از تجربه سوئیکتیو" (empathetic assessment of subjective experience) بیمار معرفی می‌کند. در بخش دوم سعی پزشک این است که از ظرفیت خود به عنوان مشاهده‌گر برای بازسازی تجربه عاطفی و شناختی بیمار بهره‌گیرد؛ به این طریق که با پرسش‌های دقیق و پی‌گیر نهایتاً توصیفی از حالت درونی بیمار ارائه کند که بیمار آن را به عنوان تجربه خود تأیید نماید، در غیر این صورت پرسش‌ها تا رسیدن به هدف مذکور ادامه پیدا می‌کند. بدیهی‌ست که این روش دوم در مورد کودکان و حیوانات قابل استفاده نیست (Sims, 1995; 2).

۵- حتی اگر بتوان آن دست موارد مورد اشاره شیلدر را که در آن بیمار تلقی جادویی- اسطوره‌ای از واژگان زبان دارد زیر عنوان زبان‌پریشی طبقه‌بندی کرد، مع‌الوصف باید تصدیق کرد که چنین مواردی به ندرت در مطالعات زبان‌پریشی گزارش می‌شود. کاسیرر به گزارش‌های شیلدر در این مورد در جلد دوم (اندیشه اسطوره‌ای) اشاره می‌کند. رجوع کنید به همان، صفحه ۴۲ (برگردان پارسی صفحه ۹۶).

۶- برای مطالعه اختصاصی درونمایه‌های مشترک ذهنیت اسطوره‌ای آثار متعددی خلق شده‌است که از میان آنها برای نمونه می‌توان به دو اثر کلاسیک زیر اشاره کرد:

-Eliade, Mircea. (1996), *Patterns in Comparative Religion*, translated by Rosemary Sheed, Bison Books.

- Rene Guenon. (2004), *Symbols of Sacred Science*, translated by Henry D. Fohr, Sophia Perenni Pub

۷- کارل یونگ که مواردی از این دست را مرتبط با کارکردهای ناآگاهی می‌کند در فصل "گذشته و آینده در ناآگاهی" از کتاب *انسان و سمبول‌هایش*، نمونه جالبی را در مورد نیچه ذکر می‌کند: وی در کتاب *چنین گفت زرتشت* نیچه، فرازهایی را می‌یابد که شباهت غیرقابل انکاری با دفتر یادداشت‌های به جا مانده از یک کشتی در سال 1686 دارد. مکاتبه یونگ با خواهر نیچه به او ثابت می‌کند که یادداشت‌های مزبور را نیچه در دوران کودکی خوانده بوده‌است. اعتقاد یونگ این است که نیچه مرتکب سرقت ادبی نشده، بلکه به شیوه‌ای ناخودآگاهانه، آنچه را که به خود او متعلق نبوده، به عنوان نوشته خود ارائه داده است (Jung, 1964, 24). برای متن پارسی رجوع کنید به: انسان و سمبول‌هایش، برگردان: محمود سلطانی، انتشارات جام، چاپ اول ۱۳۷۷، صفحه ۴۳.

۸- ذکر این نکته خالی از فایده نیست که شلر انسان بالغ بدوی را از حیث اینکه تمایزی میان خود و محیط عینی‌اش نمی‌نهد و تا حدود زیادی، در دیگران می‌زید تا در خود فردی‌اش، با وضع کودک قابل مقایسه می‌داند. سپس به این ایده اشاره می‌کند که این وضع که امروزه آسیب‌شناختی قلمداد می‌کنیم، در هزاره‌های گذشته، وضعیتی عمومی بوده‌است: «اگرچه امروزه، وقتی حیات درونی فردی به نحوی غیرارادی مطابق با نگرش‌ها و معیارهای محیطش شکل بگیرد، [به طوری که فردیت فرد را در خطر اضمحلال قرار دهد] آن را یک عارضه آسیب‌شناختی قلمداد می‌کنیم (مثلاً عارضه هیستری)، اما این نشانه آسیب‌شناختی امروز همچون خیلی خصوصیات مشابه دیگر، سرشت هر شکلی از حیات بدوی بوده است» (Scheler, 2008, 248).

۹- هوسرل، ادراک غیرمستقیم ایگوی دیگر را قابل مقایسه با انتظاراتی می‌داند که در ادراک از وجه هنوز نامکشوف شیء به وجود می‌آید. این انتظارات به وجود آمده در ادراک، خود نوعی ادراک می‌تواند محسوب شود، هرچند به صورتی غیرمستقیم. «اما تفاوت میان ادراک یک شیء و ادراک "دیگری" (که صرفاً یک شیء نیست) این است که در ادراک شیء می‌توان بالفعل یا بالقوه با تبدیل هر ادراک غیرمستقیم به ادراک مستقیم (مثلاً با چرخاندن شیئی یا چرخیدن خودمان به دور آن و قرار گرفتن در مقابل وجهی که تاکنون مستقیماً مشهود نبود) ادراک غیرمستقیم را تأیید و تصدیق کرد، و به تعبیر هوسرل هر *aperception* را به *perception* تبدیل کرد. اما در مورد ادراک دیگری چنین تبدیلی امکان‌پذیر نیست. یعنی هرگز نمی‌توان از خصوصیات جسمانی او به گونه‌ای اصیل خصوصیات روانی او را به ادراک مستقیم درآورد» (عبدالکریم رشیدیان، ۱۳۸۴، هوسرل در متن آثارش، نشر نی، صفحه ۳۸۷).

## منابع

- کانت، ایمانوئل.(۱۷۸۳)، *تمهیدات*، برگردان حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۶.
- کاسیرر، ارنست.(۱۹۲۵)، *فلسفه صورت‌های سمبولیک*، جلد دوم، اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، چاپ اول، نشر هرمس.
- رشیدیان، عبدالکریم.(۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، چاپ اول، نشر نی.
- یونگ، کارل گوستاو.(۱۳۷۷)، *انسان و سمبول‌هایش*، برگردان: محمود سلطانیه، چاپ اول، انتشارات جام.

-Cassirer, Ernst.(1923), *The Philosophy of Symbolic Forms, volume I: Language*, translated by Ralph Manheim, by Yale university press.

- -----.(1925), *The Philosophy of Symbolic Forms, volume II: Mythical Thought*, , translated by Ralph Manheim, by Yale university press.

- -----.(1929), *The Philosophy of Symbolic Forms, volume III: Phenomenology of Knowledge*, translated by Ralph Manheim, by Yale university press.

- -----.(1972), *An Essay on Man*, Yale university press, renewed by Henry Cassirer and Anne Applebaum.

- -----.(1953), *Substance and Function, and Einstein's theory of relativity*, Dover Publications, Inc., New York.

-Emmet, Dorothy.(1966), *The Nature of Metaphysical Thinking*, St. Martin's Press, New York.

-Harteluis, Glenn.(2007), "Quantitative Somatic Phenomenology: toward an epistemology of subjective experience", *Journal of Consciousness Studies*, 14, No. 12, pp. 24-56.

-Hinde, Robert, A.(editor).(1979), *Non-Verbal Communication*, Cambridge University Press, (first published 1972)

-Jung, C. G.(1964),*Man and his Symbols*,A Laurel Book, published by Dell Publishing.

-Kant, Immanuel.(1783),*Prolegomena*, based on translation by Paul Carus (1902).

-Scheler, Max.(2008). *The Nature of Sympathy*, translated by Peter Heath. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey (first edition 1912).

-Schilder,Paul.(1918), *Wahn und Erkenntnis, eine psychopathologische studie, Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie*, Berlin.

-Shanon,Benny(2002), *The Antipodes of the Mind: charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*, Oxford University Press.

-Sims, Andrew.(1995)*Symptoms in the Mind*, W.B. Sanders Company Ltd, (second edition).

-Washburn, M.(1995), *The Ego and the Dynamic Ground: A Transpersonal Theory of Human Development*. 2<sup>nd</sup>. Ed., revised(Albany, NY: State University of New York Press).