



تکلیف سیستم فلسفی خود از مطلق آغاز کرد و دیدید که در ایده آلیسم آلمان بعد از کانت فلسفه به ناچار باید از مطلق آغاز شود. اما این شروع از مطلق با استنتاج همراه بود. در استنتاج اول که من من هستم یا سوپرکتیویته‌ی مطلق به نحو منطقی استنتاج می‌شود و غیر من یا «جز من نامساوی با من است» در استنتاج دوم یا اُبژکتیویته‌ی مطلق و بعد «من» و «جز من» محدود کننده‌ی هم اند، همراهی سوژه و اُبژه را در استنتاج سوم به دست آورد. این سیستم فلسفی فیشته است که به ترتیب از بنیاد تاسیس شد.

اما این بحث و این مطلب در نزد فیلسوفان بعد از او مخصوصاً شلینگ و بعد از او هگل مورد نقد واقع شده بود. نقدهایی که بر این استنتاج‌ها شده است ابتدا از طریق شلینگ و حتی هولدرلین مطرح شده است. هولدرلین که هم اتاق هگل و شلینگ است و شاعر است در مباحث فلسفی دو تا انتقاد به فیشته کرده است و بعد از او هگل هم این مطالب را بیان کرده است. نقد شلینگ و هگل و هولدرلین به فیشته در استنتاج اول و دوم است. در استنتاج اول من وضع می‌شود یا من تجلی ذات بر ذات است که استنتاج اول را تشکیل می‌دهد. اشکالی که بر این وارد شده است این است که ذات قبل از وضع خودش یا قبل از تجلی وضع‌ها چه وضعی دارد؟

به طور کلی «من من هستم» در این استنتاج یا در استنتاج اول یک قضیه‌ی تألیفی است و صرفاً با قضیه‌ی تألیفی است که آگاهی ممکن است. یعنی قضیه‌ی تحلیلی آگاهی در آن حضور ندارد، در قضیه‌ی تحلیلی اتفاقی نمی‌افتد. قضیه‌ی تألیفی است که از کانت به بعد مناط آگاهی است. پس من من هستم در عین حال که ذات آن تحلیلی

است منتها تا قضیه‌ی تألیفی نباشد نمی‌تواند مناط آگاهی باشد. پس من اول و من دوم باید به نحو تألیفی در کنار همدیگر در این قضیه قرار گرفته باشند. من اول چیست؟ من اول عین کار، عین قدرت، عین آزادی است، همان منی است که فیشته آن را در عقل عملی کانت به وحدت رساند. یعنی سرآغاز کل فلسفه با آزادی همراه است و من در ذات خودش عین آزادی و فعل است.

این کار، قدرت و آزادی در اصل «وجه ناآگاه» است. یعنی حقیقت من، از آن جایی که مبدأ فعل است ناآگاه است، حقیقتش ناآگاهی است، حقیقتش فعل محض است و در واقع در فعل محض آگاهی حضور ندارد. اما این من که عین فعل و کار و قدرت است من را در وجه دوم وضع می‌کند که این من را به معنای آگاهی وضع می‌کند یا سوژکتیویته. پس «من من هستم» یک تألیف است که در این منی که عین فعل است، این من دوم که عین آگاهی است را وضع می‌کند و در این صورت با آن متحد می‌شود. پس تألیفی ما بین حقیقت فعل و حقیقت آگاهی رخ می‌دهد و بدین ترتیب عقل عملی و عقل نظری با همدیگر در اینجا متحد می‌شوند.

اما اشکالی که فیلسوفان وارد کردند همین است که در استنتاج اول چگونه وضع ناآگاه که در واقع من کور است، این می‌تواند مولد آگاهی شود؟

این نقص فلسفی در استنتاج اول است. پس از آن جایی که در نزد فیشته فعل محض مبدأ آگاهی است و فعل محض در ذات خودش ناآگاه است، پس ناآگاه مولد آگاه می‌شود. ناآگاه وضع‌کننده‌ی آگاه می‌شود و این قابل تبیین فلسفی نیست.

اشکال دومشان این طور مطرح شده است که سوژکتیویته‌ی مطلق چگونه عین آگاهی است؟

آگاهی همیشه متعلق به ما است. آگاهی متعلق آگاهی را همراه خودش دارد، آگاه به چیزی است. حالا اگر این من به نحو مطلق آگاه است یا خودآگاه است متعلق آگاهی در اینجا مفقود است. یعنی سوژکتیویته‌ی محض از آن حیث که مطلق است و هیچ متعلق در آن حضور ندارد چگونه عین آگاهی است؟ سوژه‌ی بدون اُبژه چگونه آگاهی را تأمین می‌کند؟ چون آگاهی همواره با جمع سوژه و اُبژه رخ می‌دهد. حالا آن فعل اول یا من اول که عین

فعل است من دوم را که عین آگاهی است وضع می کند. سوژکتیویته‌ی مطلق چگونه عین آگاهی است بدون اینکه هیچ اُبژه‌ای در آن وجود داشته باشد؟

دانشجو: استاد من متوجه نشدم چطور من مطلق ... ؟

استاد: من مطلق عین آگاهی است، سوژه‌ی محض است و سوژه‌ی محض عین آگاهی است. بدون علم حضوری، اینجا که علم حضوری مطرح نیست، اینجا علم حصولی است، شهود عقلی است. شهود عقلی هم حصولی است منتها عقلی است. منتها این چه اتفاقی افتاده است؟ این است که یک منی منی را وضع می کند، اما من اول چون کور است بنابراین در آن آگاهی نیست. آگاهی در من دوم است. آگاهی در من دوم عین سوژکتیویته است، سوژکتیویته‌ی بدون اُبژکتیویته. سوژکتیویته‌ای که در آن اُبژکتیویته‌ای حضور ندارد. آگاهی چون همیشه جمع سوژه و اُبژه است پس سوژه‌ی بدون اُبژه چگونه منوط آگاهی است؟ چگونه می تواند آگاهی مطلق وضع شود؟ بدین ترتیب انتقاد دیگر این است که سوژکتیویته‌ی مطلق نمی تواند عین آگاهی باشد، چون هر فاهمه‌ای از داخل آگاهی فراتر می رود. آگاهی همیشه با سوژه و اُبژه و در معیت سوژه و اُبژه رخ می دهد. این ها اشکالات مهم استنتاج اول است.

دانشجو: استاد در استنتاج اول که فرض می کنیم یک امر ناآگاه مولد یک امر آگاه است تصویر ماجرا نزد خود فیثته این جواری است یا دنبال شرطی بود؟

استاد: نه. خیلی بر این ناآگاهی تأکید نمی کند، منتها تلویحاً می گوید که من چون عین کار است پس ناآگاه است، فعل، کار ...

دانشجو: پس مولد آگاهی است یا شرط آگاهی است؟

استاد: نه، وضع میکند یعنی با او است که آگاهی وضع می شود. یعنی اگر بپرسیم آگاهی از کجا رخ می دهد؟ آگاهی چطوری پیدا می شود؟ مطلق باید به آگاهی منتهی شود.

دانشجو: چون چیزی غیر از آن هم ندارد ...

استاد: با مطلق است ... با یک ورق باید بازی کند. این چگونه آگاهی می‌شود؟ یعنی آگاهی را تبیین کنیم. آگاهی را که می‌خواهد تبیین کند ریشه‌اش در ناآگاهی می‌رود. چون همین کاری که کرد، جلسه‌ی پیش نشان دادیم که چطور از منطق از قضیه هوهویه یعنی بنیاد منطق را در فلسفه خودش پرورش می‌دهد و به فلسفه می‌رسد و در واقع از طریق «ضرورت ذاتی منطقی» به ضرورت ازلیه یا ضرورت ذاتی فلسفی منتهی می‌شود. حالا این اتفاق می‌افتد که ضرورت ذاتی منطقی می‌خواهد به ضرورت فلسفی منتهی شود باید یک فعلی، یک تألیفی رخ دهد. در این تألیف موضوع که من است، محمول را که من است وضع می‌کند و با وضع او با آن تألیف اتفاق می‌افتد والا قبل از این «من من هستم» به لحاظ صوری فقط منطقی است و گرنه از آن عبور به فلسفه نمی‌شود کرد. اما فیشته از منطق به فلسفه وارد می‌شود و منطق را بنیاد فلسفه قرار می‌دهد.

چگونه امکان دارد؟

وقتی که این من از صورت فراتر می‌رود و مبدل به ماده می‌شود. یعنی من ابتدائاً باید به نحو مادی و صوری با هم لحاظ شود و این بنیاد قضیه‌ی «الف الف است» می‌شود و اگر این نباشد، «الف الف است» که یک اصل منطقی و هم صوری است اصلاً امکان پذیر نیست. پس مبنای قضیه منطقی به یک قضیه‌ی فلسفی منتهی می‌شود.

حالا این «من من هستم» به این ترتیب است که یک فعلی آگاهی را وصف می‌کند. پس سوپرکتیویته یا من دوم عین آگاهی است ولی سوپرکتیویته عین آگاهی است در حالی که آگاهی یعنی سوژه‌ای که به اُبژه تعلق پیدا کرده است. پس سوپرکتیویته به نحو مطلق چگونه آگاهی است؟ این مشکل است. می‌گوییم عالم است، معلوم است یعنی معلوم است یعنی عالمی که معلوم است. آگاهی چگونه رخ می‌دهد؟

در استنتاج دوم مشکل دیگری پیدا می‌شود که این فیلسوفان وارد کردند. استنتاج دوم اشکال اولش این است که به چه دلیل سوپرکتیویته اُبژکتیویته می‌شود؟ یعنی سوپرکتیویته‌ی مطلق که هیچی کم ندارد و عین آزادی است، یعنی مشکلی ندارد. سوپرکتیویته‌ی محض و آزادی محض آرمیده است. این چه مرضی دارد که از خودش به در می‌شود؟ چرا باید چنان از خود به در شود که درست نقض خودش را بکند و به نحو «جز من» و «شیء» متجلی شود؟ یعنی مشکل سوپرکتیویته‌ی مطلق چیست که از وطن خودش به در می‌آید و وطن خودش را ترک می‌کند و به اُبژه و اُبژکتیویته‌ی محض یا غیر من یا جز من روی می‌آورد؟ این تبیین نشده باقی می‌ماند.

اشکال دوم‌اش هم این است که شیئیت مطلق یعنی چه؟ شیئیت مطلق یا اُبژکتیویته‌ی مطلق. چگونه می‌شود شیئیت را به نحو مطلق طرح کرد؟ ما همیشه با شیء سروکار داریم، نه شیء مطلق. مثل مثلاً بگوییم که جسم مطلق، جسم مطلق (نه مطلق جسم‌ها یعنی جسمی که از عوارض تهی است). یعنی جسمی که بی‌حد و مرز است و شیء است. شیء همیشه محدود است، شیء در نسبت با اشیاء است. اشیاء داریم، اما شیء مطلق چطوری قابل تصور است؟

آنچه که در نظام اسپینوزا مطرح است سلسله‌ی اشیاء است. فیشته براساس سلسله‌ی اشیاء است. در اسپینوزا هم شیء مطلق وجود ندارد، «طبیعت طبیعت ساز» اشیاء هستند، سلسله‌ی نظام عالم طبیعت است و نظام عالم طبیعت نظام کثرت است. چگونه شیء به معنای شیء با هویتی واحد و بدون اینکه یک کثرتی در ذاتش لحاظ شود قابل فرض است. برای این حکما شیء مطلق معنی ندارد. پس این دو تا اشکالات استنتاج دوم است.

استنتاج سوم به طور کلی وحدت را در کثرت منحل کرده است یعنی ما حالا با «من»، «جز من» و با «من‌ها» و «جز من‌ها» به نحو کثیر سروکار داریم. یعنی وحدت نهایتاً به کثرت منتهی شده است. حالا وقتی وحدت به کثرت منتهی شد، چگونه دو مرتبه وحدت امکان پذیر است؟ یعنی وقتی که حالا ما جز جز من‌ها و جز من‌های کثیر نداریم، وحدت کجا می‌رود؟ وحدت نفی می‌شود. این به عبارتی دیالکتیک کامل نیست، دیالکتیک ناقص است و باید این جواری در عنصر سوم مجدداً وحدت محفوظ بماند. اما در فیشته محفوظ نمی‌ماند. این‌ها اشکالات عمده‌ای است که به این نظام وارد می‌شود.

هگل در دو جا درباره‌ی فیشته و شلینگ صحبت کرده است. یک کتاب در ینا دارد که همان اوایل آن را نوشته است که آن کتاب اسمش «تفاوت‌های دو سیستم» است. که این دو تا سیستم مقصودش سیستم فیشته و شلینگ است و هگل در آنجا توضیح می‌دهد که این دو تا با هم چه ارتباطی با هم دارند و چه قدمی در فلسفه با این دو برداشته است. کتاب مهمی است منتها آخر سر یعنی در آن سال‌های آخر که در برلین درس می‌دهد یک کتابی دارد که lecture‌های آن در تاریخ فلسفه است، در تاریخ فلسفه درج شده است. خیلی مفصل و طولانی در سال ۱۸۱۷ تا ۱۸۳۰ که سال مرگش است این درس‌ها را دارد. در جلد سوم تاریخ فلسفه هم فیشته را مفصل بحث کرده است و هم شلینگ را مفصل بحث کرده است.

یک نکات پراکنده‌ای را ناظر بر اشکالات فیشته از زبان هگل به شما می‌گویم. در اینجا در بحث فیشته یعنی صفحه‌ی ۴۷۹ این نوشته تاریخ فلسفه، جلد سوم است. بعد اینجا می‌گوید که: «فیشته در زمان خودش یک شور و حس خیلی قوی ایجاد کرد. فلسفه‌ی او فلسفه‌ی کانت در مرحله‌ی کمال است (یعنی کمال فلسفه‌ی کانت است). و او از طریق منطق یک نظام فلسفی مهم را بنیان گذاشت. او از مبانی کانت عدول نمی‌کند و مبانی کانت را ترک نمی‌کند و خودش فلسفه‌ی خود را چیزی جز یک نظام سیستماتیک (، همان سیستمی که در کانت بحث کردم)، فلسفه آن چیزی جز یک استخراج سیستماتیک از فلسفه‌ی کانت چیز دیگری نیست. غیر از فیشته و غیر از شلینگ این دو تا هیچ نظام فلسفی دیگری در آلمان مطرح نشد.»

شرح: در زمان این‌ها نظام‌های فلسفی متعددی در آلمان مطرح بود. افراد مختلفی مطرح شدند مثل شولتز، راینهولد، ؟؟؟، ؟؟؟، ؟؟؟ که این‌ها فیلسوفان زمان فیشته هستند، نظام‌های متعددی را طرح کردند، با توجه به مبانی فیشته تدریس کنند. هگل می‌گوید این‌ها nonsense است. این حرف‌هایی که این‌ها زده‌اند این‌ها هیچ کدام حرف حساب نیست. حرف حساب را فیشته و شلینگ زده است و همین دو تا و گرنه بقیه دیگر nonsense یعنی خزعبلات است در فلسفه که این‌ها گفته‌اند. پس اهمیت مال این دو تا است.

ادامه نقل: «یک نقصی در فلسفه‌ی کانت بوده ایت و آن نقصش هم عدم سازگاری در آن بخشی است که در کانت وجود دارد و این عدم سازگاری و این shortcoming و نقص در فلسفه کانتی سبب شد که او این کار را کند. ناسازگاری نااندیشه‌ای در فکر کانت است که فیشته آن را برطرف می‌کند. فلسفه‌ی فیشته یک امتیاز بزرگ دارد.»

شرح: حالا از فلسفه‌ی فیشته تجلیل می‌کند.

ادامه نقل: «و آن هم این است که فلسفه را از یک اصل اعلاء استنتاج می‌کند.»

شرح: پس فلسفه بالاخره به یک مبدئی منتهی می‌شود که ما می‌دانیم که آن باید از کجا شروع شود. همه‌ی فلسفه را در یک امر می‌برد و این مهم است.

ادامه نقل: «به طوری که همه‌ی تعینات از همین یک اصل به ضروره منتشی می‌شود.»

شرح: در صورتی که می‌گوید شیوه‌ی کانت این طوری نیست.

فیشته برخلاف کانت است که به نحو روایی بحث می‌کند. یعنی کانت می‌گوید مقولات مقولات است و شیء فی نفسه هم این طوری است، بعد از اینجا شروع می‌شود، بعد یک زمان و مکانی ما داریم روایت می‌گوید کانت، منتها این روایت می‌گوید به شکلی ارتباط منطقی به آن می‌دهد.

دانشجو: روایت در تمایز ضرورت در اینجا است؟

استاد: بله، در تمایز و ضرورت. می‌گوید این narrative است و این necessitative است. یعنی بحث فیشته اولین بار شما یک مبدأ می‌گیرید و بعد تمام تعینات فلسفی را از این مبدأ به ضروره استخراج می‌کنید. این دیگر خیلی فلسفی است. ببینید مثلاً مقولات را در تاریخ فلسفه هیچ کس استنتاج نکرده است و حتی خود ارسطو گفته است که مقولات آن طور که ما می‌دانیم ده تا است. حالا اگر یکی دیگر و چیزی هم پیدا شد به این اضافه می‌شود. پس مقولات استقرایی است. در فلسفه‌ی اسلامی آن کسی که کوشید مقولات را استنتاج کند «شیخ اشراق» بود که مقولات را به نحو حصر عقلی استنتاج کرد. گفت حصر عقلی است که مقولات باید این باشد. شما می‌بینید که ایشان برخی مقولات را کم کرد، و برخی مقولات را خلاصه کرد و بعد یک دفعه نسبت مقوله شد، و بعد حالا مقوله‌ی حرکت را اضافه کرد که چنین مقوله‌ای وجود نداشت. در فلسفه اسلامی شیخ اشراق این کار را کرد و در فلسفه‌ی غرب فیشته اولین بار مقولات را به نحو ضروری استنتاج کرد و این را هگل ستایش می‌کند که این اولین بار است. خیلی مفصل بحث می‌کند.

ادامه نقل: «این مسئله که چطوری یعنی در استنتاج اول و دوم می‌گوید که این تناقض که فیشته در واقع می‌کوشد تا رفع کند، سعی می‌کند اما علی‌رغم تلاش او این دوئالیسم میان سوژه و اُبژه همچنان در فیشته دست نخورده باقی می‌ماند. یعنی باز شما یک سوژه دارید و یک اُبژه دارید که کاملاً از همدیگر متفاوت است. یعنی سوژه‌ای داریم که سوژه‌ی مطلق است و یک اُبژه هم دارد که اُبژه‌ی مطلق است. پس سوژه و اُبژه است.»

شرح: یعنی همان شیء فی نفسه که در کانت بود که جدا بود و این سوژه که جدا بود، باز این دوئالیسمی که در آنجا بود دیگر در فیشته حل نشد با اینکه کوشش کرد حل شود. اما او چه کار کرد؟

ادامه نقل: «این بنیاد فلسفه‌ی دوئالیسم را دست نخورده باقی گذاشت. آن امر نهایی که فیشته نمی‌تواند از کانت فراتر برود، فقط یک باید است.»

شرح: یعنی این باید این را وضع کند. یعنی عین فعل است، عین اشتیاق است، عین عمل است و عین غایت است و عین ضرورت است و این من باید این من را وضع کند. یعنی از یک بایدی که قابل تبیین نیست که چرا این کار را کرده است، فراتر نرفته است. پس بنیادش، بنیاد او تبیین نشده باقی مانده است.

ادامه نقل: «که این تفاوت را حل نمی‌کند. زیرا از آن جایی که من باید به طور مطلق در وطنم باشد، این من که به طور مطلق در وطن است و آزاد است در عین حال باید مرتبط با غیر خودش باشد، از خودش؟؟؟ و این مطلبی است که قابل حل نیست.

این activity این فعالیت محض عین اشتیاق و عین جهل و عین کار و عین فکر است.»

شرح: مانند آن باید کانت است. همان طور که باید کانت هم مبنایش آزادی بود، این هم همین طور است.

ادامه نقل: «این مطلب را (یعنی اینکه من عین کار است و فعل و انرژی و این‌ها)، فیشته با یک اطاله کلامی این را بحث می‌کند و فلسفه‌ی فیشته در نتیجه در همان نقطه‌ی کانتی باقی می‌ماند. و آن امرنهایی صرفاً سوبرکتیویته است. یک سوبرکتیویته‌ای است که صرفاً برای خودش موجود است، لافسه موجود است.»

شرح: پس ما تأکید می‌کنیم که از این من به شیء نمی‌شود عبور کرد.

ولی در عین حال آخر سر می‌گوید که: «فلسفه‌ی فیشته یک حلقه‌ی بسیار مهمی در فلسفه است که باید در حد خودش آنرا در نظر گرفت و از فیشته است و از طریق روش‌های او است که این تفکر انتزاعی شکل می‌گیرد و آن استنتاجات انتزاعی از طریق فکر او انجام می‌شود و فلسفه‌ی فیشته یک انقلابی است که در آلمان رخ داد و هر چند که آن فلسفه‌ی او را همگان نفهمیدند ولی نقطه‌ی عطف بسیار مهمی در فلسفه‌ی آلمان است.»

شرح: پس این نقاط ضعف را ایشان بیان کرد و بدین ترتیب فلسفه‌ی فیشته نیاز پیدا کرد به اینکه ترمیم شود.

حالا چند کلمه هم شلینگ را بگوییم که بالاخره بدون شلینگ هگل و فلسفه‌ی آلمان قابل فهم نیست. شلینگ که خیلی فیشته‌ای بود. پیرو فیشته بود و دیگر فیشته استادش بود و از همان نقطه شلینگ شروع به آن کرد. شلینگ هم از «مسئله‌ی من» شروع کرد. شلینگ هم می‌گوید «من من هستم»، همان طور که الف الف است؛ یعنی نقطه‌ی آغاز شلینگ دقیقاً همان نقطه‌ی آغاز است اما با این تفاوت که فیشته از الف الف است و من من هستم به معنای سوبرکتیویته‌ی مطلق را استنباط کرد و گفت من عین سوبرکتیویته است و مطلق است.

اما شلینگ از اول از این قضیه‌ی بدیهی طور دیگری تفسیر می‌کند و می‌گوید که این «الف الف است»، این موضوع است و این محمول است و وقتی این موضوع و محمول در حد «من من هستم» می‌آید و «من من هستم» بنیاد آن می‌شود، همان تحلیل فیثته‌ای، در این صورت من اول سوژه می‌شود و من دوم اُبژه می‌شود. پس من اول خودش باید به لحاظ سوژه باید لحاظ شود و من دوم باید به منزله‌ی اُبژه لحاظ شود. نه اینکه یک من داریم که عین سوژه است، بلکه یک من داریم که خودش خودش را به منزله‌ی اُبژه وضع می‌کند. پس در من من هستم ما در ابتدا با سوژه و اُبژه با همدیگر سروکار داریم. به این ترتیب می‌خواهیم آن مشکل را برطرف کنیم.

پس من من هستم نقطه‌ی عدم تغایر است. عدم تغایر یعنی جایی که سوژه و اُبژه از همدیگر تفکیک ناپذیر هستند. آیا در من من هستم سوژه و اُبژه دو چیز هستند؟ سوژه و اُبژه دو چیز نیستند و یک چیز هستند، اما یک چیز است که به تمامه سوژه است و به تمامه اُبژه است؛ نه اینکه یک سوژه‌ای برای اُبژه است و بالعکس. در اینجا این وحدت است، یک وحدت اطلاقی در اینجا وجود دارد. وحدت اطلاقیه است. من من هستم مقام احدیت است که در آن جمیع اسماء و صفات به نحو مطلق و بساطت در آن حضور دارند. پس من من هستم بسیط الحقیقه است. بسیط الحقیقه‌ای که در آن نه اینکه من و جز من یا من و اُبژه به نحو دو ماهیتی که این دو ماهیت در کنار هم باشند یا در هم جوشیده باشند، ماهیاتی نیستند که هر کدام جداگانه بی‌اثر باشند تا در کنار هم باشند، بلکه یک وحدت بسیط است. پس من من هستم عین بساطت است و عین وحدت است اما وحدت سوژه و اُبژه با هم است. در سوژه و اُبژه با هم؟ اُبژه چیست؟ اُبژه طبیعت است. اُبژه یعنی جز من در اصل طبیعت است. یعنی در این فلسفه اُبژه بایست در عالم طبیعت باشد. پس «من من هستم» از آن حیث که سوژه و اُبژه یکی است، پس در اصل این وحدت مبدل به طبیعت می‌شود. یعنی مطلق عین طبیعت است.

پس شلینگ از طبیعت آغاز می‌کند، برخلاف فیثته که از من مطلق آغاز می‌کند و بعد به طبیعت می‌آید و آمدن‌اش به طبیعت دچار مشکل می‌شود که چطوری من مطلق در طبیعت سیر می‌کند، از اول نقطه‌ی آغازش را خود طبیعت قرار می‌دهد از آن جهت که من و طبیعت یکی هستم و یک چیز هستم. فیثته هم می‌گوید یک چیز است.

دانشجو: اسپینوزا میشود.

استاد: بله، اسپینوزا می‌شود.

یعنی این «طبیعت طبیعت بخش» و «طبیعت طبیعت پذیر» عین همدیگر می‌شوند. این من مطلق که با سوژه و اُبژه‌ی مطلق تعریف می‌شود در ذات و حقیقت خودش یک حقیقت لا بشرط است. لا بشرط از کلیت یا جزئیت، لا بشرط از من و جز من، لا بشرط از سوژه و اُبژه، بلکه همه‌ی این‌ها با هم است، نه اینکه یکی باشد و دیگری نباشد. لا بشرط است به معنای اینکه جامع است، comprehensive همه‌ی این‌ها است. این در وحدت اطلاق خودش است.

حالا باید بالاخره شلینگ بتواند از این وحدت اطلاق دربیاید و این طبیعت به منزله‌ی کثرت متجلی شود. چون این در وحدت اطلاق است و اگر بگوییم همان طبیعت مطلق است که عین من مطلق است. ولی آن طبیعت مطلق که خودش هم قبول ندارد که شیء مطلق است. این در واقع باید عین کثرت باشد. یعنی یک وحدت اطلاق است که باید عین کثرت باشد. این لا بشرط در واقع عین بشرط شیء می‌شود، یا لا بشرط عین بشرط شیء تجلی پیدا می‌کند. پس لا بشرط و بشرط شیء همراه هم می‌شوند و جنبه‌ی ایده‌آل یا فوق حسی مبدل به جنبه‌ی حسی می‌شود. این real است و این ideal است. این دو تا یکی می‌شوند یعنی این در آن ظهور می‌کند.

پس لا بشرط بی‌واسطه بشرط شیء می‌شود. لا بشرط و بشرط شیء بی‌واسطه عین هم می‌شوند. وقتی بشرط شیء رخ داد در مرحله‌ی بعد مطلق بشرط لا اعتبار می‌شود و از اینجا سوژه به دست می‌آید. یعنی طبیعت در طی استنتاج‌اش به سوژه مبدل می‌شود، یعنی در طبیعت انسان پیدا می‌شود. یعنی طبیعت که بی‌جان است و طبیعت که عین کثرت اشیاء است، از طبیعت انسان متولد می‌شود و سوژه پدید می‌آید. وقتی سوژه پدید آمد مجدداً در دیالکتیک این‌ها یعنی در دیالکتیک طبیعت و سوژه، سوژه و اُبژه به هم برمی‌گردند و ما فهم داریم و فاهمه اتفاق می‌افتد و فهم مجدداً عبارت از نسبت سوژه و اُبژه است و سوژه و اُبژه دو مرتبه با همدیگر یکی می‌شوند.

پس یک مطلق در اول داریم که عین سوژه و اُبژه است. این به طبیعت هبوط می‌کند، در طبیعت مجدداً از طریق سوژه به خودش بازمی‌گردد. پس یک هبوط داریم و آن هبوط این است که لا بشرط عین بشرط شیء است. بعد سوژه در طبیعت پدید می‌آید و وقتی سوژه پدید آمد، یک صعود داریم که مجدداً طبیعت از طریق انسان و از طریق سوژه به آگاهی می‌رسد، به خودش آگاه می‌شود. طبیعت از طریق انسان به خودش آگاه می‌شود و از طریق این آگاهی فاهمه پدید می‌آید. یعنی سوژه و اُبژه دو مرتبه با همدیگر در یک ارتباط نهایی مرتبط می‌شوند.

شلینگ به این «ایلیاد جهان» و دیگری «ادیسه» می‌گوید. ایلیاد و ادیسه‌ی هومر که جنبه‌ی اسطوره‌ای دارد مبنای عالم است. ایلیاد آمدن است و ادیسه بازگشت است. پس ادیسه که همان طبیعت است از طریق انسان دو مرتبه به مطلق برمی‌گردد و این دو تا با همدیگر یکی می‌شوند و فاهمه دو مرتبه رخ می‌دهد. این طرح شلینگ است برای اینکه فلسفه‌ی فیشته را درست کند، نجات بدهد. نقطه‌ی اولش هم وحدت این دو تا است که تا این وحدت رخ ندهد نمی‌شود بحث‌های بعدی را مطرح کرد. چون سوژه و اُبژه نباید از همدیگر به طور کامل تفکیک شوند.

فیشته آخر سر نتوانست حرف خودش را توجیه کند و به تبیین نهایی در مسئله‌ی مطلق نرسید و بنابراین گرفتار همان داگماتیسمی شد که خودش از آن فرار می‌کرد و آن را نقد می‌کرد و می‌گفت داگماتیسم همان است که قابل تبیین نیست، همان است که باید تحکم می‌پذیرفت. اما خودش به سوژکتیویته‌ی مطلق قائل شد که نمی‌تواند از آن فراتر برود و بنابراین این استنتاجات باید به نحو مفروض واقع شود. پس فیشته از مفروض آغاز کرد و فلسفه که با مفروض آغاز شود بنیادش سست است؛ چون فلسفه باید از یک جایی شروع شود که یا بدیهی است و یا مبرهن است اما مفروض باشد که اصل موضوع می‌شود.

آن گرفتاری فیشته بود، حالا شلینگ خیلی سعی کرده است که این را حل کند اما شلینگ هم خودش گرفتار چنین وضعی شده است. حالا ببینیم که این در آن بحثی که کردیم، در این قسمت می‌گوید: «اگر ما اکنون برگردیم به اصل هوویت»

شرح: یعنی «الف الف است» یعنی از همان نقطه‌ای که فیشته آغاز کرد.

ادامه نقل: «ما می‌باییم که می‌توانیم بی‌واسطه اصل خود آن را از آن استنتاج کنیم و در هر قضیه‌ی اینهمانی آنچنان که ادعا شد یک فکر با خودش مقایسه می‌شود؛ یعنی در واقع یک فعل اندیشیدن در اینجا رخ می‌دهد. قضیه‌ی الف الف است بنابراین پیشفرضش یک اندیشیدنی است که بی‌واسطه مبدل به اُبژه‌ی خودش می‌شود.»

شرح: یعنی حالا ما با یک thinking اینجا سروکار داریم که خود این thinking بی‌واسطه اُبژه‌ی خودش است. یعنی تفاوت بحث او با فیشته است. در او در فیشته اُبژه شیء نمی‌شود، خود اُبژه‌ی خودش نمی‌شود، خود به منزله‌ی خود وضع می‌شود. این یک چیز دیگر است.

ادامه نقل: «اما این بحث که یک چیزی است که اُبژه‌ی خودش بی‌واسطه شود این فقط در اندیشیدن رخ می‌دهد».

شرح: یعنی در هیچ جایی چیزی اُبژه‌ی خودش نمی‌تواند واقع شود الا در خودآگاهی. پس در این صورت خودآگاهی هم تبیین می‌شود.

بعد حالا البته می‌گویند که: «چگونه می‌شود که یک چیز واقعی از یک فرضیه‌ی منطقی استنباط شود؟ از یک فرضیه‌ی منطقی استنباط شود، این بحث خیلی مشکل است. منتها این بحث فقط در مسئله‌ی خودآگاهی امکان پذیر است. این واقعیت که در خودآگاهی سوژه و اُبژه‌ی اندیشیدن یکی هستند که برای هر کسی روشن می‌شود از طریق خود خودآگاهی و در این صورت این آن چیزی که در اینجا مورد بحث است، آن چیزی است که همزمان این کار را به عهده می‌گیرد و بدین ترتیب این دو تا را یکی می‌کند. پس خودآگاهی فعلی است که به وسیله‌ی آن اندیشنده بی‌واسطه اُبژه‌ی خودش می‌شود».

شرح: این یعنی چه؟

بعد در صفحه‌ی ۳۰ می‌گویند که: «بدین ترتیب قضیه‌ی خود خود است به واسطه‌ی یک قضیه‌ی تألیفی، مبدل به قضیه‌ی الف الف است، می‌شود.»

شرح: یعنی قضیه‌ی من من است که مبدل به قضیه‌ی الف الف است می‌شود یک قضیه‌ی تألیفی می‌شود، یعنی الف الف است از حالت identical درمی‌آید و تألیفی می‌شود. چرا؟ به خاطر اینکه بنیادش من من هستم می‌شود و من من هستم دیگر قضیه‌ی تحلیلی نیست. چون در اینجا من سوژه می‌شوم و همین من به منزله‌ی اُبژه تلقی می‌شود و تألیفی بین این‌ها در خودآگاهی رخ می‌دهد.

ادامه نقل: «پس این یک قضیه‌ی تحلیلی نیست و ما در اینجا نقطه‌ای را یافتیم که در آن شناخت تحلیلی بی‌واسطه به شناخت تألیفی منتهی می‌شود و شناخت تألیفی بی‌واسطه به شناخت تحلیلی منتهی می‌شود. در اینجا تحلیلی و تألیفی از همدیگر تفکیک ناپذیر می‌شوند و این نقطه در واقع اصل کل بحث فلسفی است. پس این اصل را می‌توان به شکل من من هستم یا خود خود است بیان کرد.»

شرح: خیلی بحث می‌کند که چگونه این سوژه و اُبژه در اینجا یک چیز هستند.

ادامه نقل: «دومین لازمه‌ای را که بر اصل کل شناخت تأمین می‌شود را تأمین می‌کند و این اصل هم محتوا و هم صورت شناخت را به یکسان تأمین می‌کند. ولی باید در نظر گرفت که این در واقع این latter یعنی «من من است» که بنیاد آن دومی است و اگر این «من من است» نبود بنابراین هرگز «الف الف است» نمی‌توانست رخ بدهد و در اینجا یک حالت تساوی رخ می‌دهد و این حالت تساوی این است که میان self، عنوان و اُبژه یک balance و یک تعادلی اتفاق می‌افتد».

شرح: این نقطه‌ی عظیمت شلینگ و مساوی شدن این دو است.

خیلی بحث مفصل شلینگ اینجا می‌کند که این دو تا یکی هستند. حالا این دو تا که یکی شدند بعد بلافاصله شلینگ می‌گوید که این که اتفاق افتاد، این حالت لا بشرطی که در اینجا اتفاق افتاد این همان «حرکت» است. در طبیعت است که این دو تا به نحو لا بشرط با همدیگر حضور دارند، پس این مطلق و طبیعت عین هم هستند و این نقطه‌ی آغاز فلسفه هستند. در این صفحه‌ی ۴۴ ببینید از نقطه‌ی آغاز صحبت می‌کند.

نقل قول: نقطه‌ی آغاز صرف، نقطه‌ی شروع فلسفه و آن شرطی که بدون آن نمی‌توان به فلسفه وارد شد، این بینش است که absolute ideal (یعنی همان مطلقی که این جوری است که سوژه و اُبژه در آن عین هم هستند) در عین حال absolute real یعنی طبیعت است».

شرح: این نکته‌ی مهمی است یعنی همان در واقع همان که این مال کتاب فلسفه‌ی طبیعت است. آن مال transcendental بود و این مال کتاب ideal philosophy of nature ایده‌های فلسفه‌ی طبیعت است. در اینجا در صفحه‌ی ۴۴ بالا می‌گوید که نخستین گام در فلسفه همین است که absolute ideal باید absolute real باشد. آن وقت در آخر پاراگراف اول همین چند سطر آخر می‌گوید که اینجا بین فلسفه و باقی علوم تفکیک قائل شود یعنی در بحث بالا و می‌خواهد بگوید که چرا فلسفه با دیگر علوم فرق دارد.

همین بحث را می‌کند که هر علمی به یک موضوع جزئی می‌پردازد ولی فلسفه به مطلق می‌پردازد. اصلاً موضوع فلسفه مطلق است. پس شناخت مطلق فلسفه است و چون ما جز مطلق چیزی نداریم پس مطلق است که مطلق را می‌شناسد و شناخت مطلق یا فلسفه عین مطلق دانایی است و عین فعل دانایی است. فعل مطلق دانایی همان فلسفه است یعنی همان وقت که مطلق شروع به شناخت خودش می‌کند، آنجا فلسفه رخ می‌دهد. چون چیزی جز مطلق نیست. مطلق هم وقتی مطلق را شناخت فلسفه می‌شود. فلسفه شناخت نامتناهی مطلق از خودش است.

که این در ذهن فیلسوف ظهور می‌کند یعنی فیلسوف فقط محل تجلی شناخت مطلق از خودش است. این فلسفه در ذهن ما می‌شود.

ادامه نقل: «پس بنابراین فلسفه برای اینکه به نحو مطلق آگاه شود باید به absolute آگاه شود و در واقع absolute به سوی فلسفه از طریق شناخت خودش باز می‌شود و در این صورت واضح است که اولین ایده‌ی فلسفه این مطلب است که یک عدم تفاوت و یک عدم تغایری میان آگاهی مطلق و خود مطلق وجود دارد. پس آگاهی مطلق و خود مطلق یک چیز بیشتر نیستند و بنابراین آگاهی مطلق و خود مطلق یک چیز بیشتر نیستند یعنی آن ideal absolute عین real absolute است. پس آگاهی مطلق که سوژکتیویته‌ی مطلق است در واقع عین خود مطلق به معنای real است».

شرح: پس طبیعت و آگاهی یک چیز بیشتر نمی‌شوند. این استدلال می‌شود برای اینکه ideal باید real باشد. می‌گوید آگاهی آگاهی مطلق است، چیزی جز مطلق وجود ندارد، پس مطلق به خودش آگاه می‌شود. وقتی مطلق به خودش آگاه شد، از آن حیث که آگاه است ideal است و از آن حیث که متعلق آگاهی است real است. پس چون این دو تا یک چیز بیشتر نیستند پس real و ideal باید یکی باشند پس طبیعت و آگاهی باید عین هم باشند. این استدلال شلینگ است برای اینکه باید مطلق عین طبیعت باشد.

دانشجو: این استدلال چی بود؟

استاد: استدلالش این است که اول گفت قدم اول در فلسفه است. قدم اول در فلسفه چیست؟ این است که ببینیم ideal و real در absolute یکی هستند. یعنی این لا بشرط که ideal است در اصل عین به شرطی است یعنی بی‌واسطه یکی هستند و این دو تا باید یکی باشند. چطوری یکی هستند؟ به چه دلیل یکی هستند؟ به دنبال آن بحث می‌کند که حالا آن‌ها که نبودند اول ایده بود، چه میشود؟ این علوم مختلف هر کدام یک موضوع جزئی را بحث می‌کنند. پس همیشه مقید موضوع علم است. اما فلسفه با علم فرقی این است که موضوع مقید متعلقش نیست. پس مطلق موضوع فلسفه است. پس موضوع فلسفه یعنی اُبژه‌ی فلسفه مطلق است.

حالا چه کسی به مطلق آگاه می‌شود؟ «خود مطلق». چون چیزی جز آگاهی که اصلاً جز مطلق رخ نمی‌دهد. جز مطلق چیزی موجود نیست پس آگاهی هم شأن مطلق است. پس مطلق عین سوژه است و مطلق عین اُبژه است. پس آگاهی به مطلق که عین فلسفه است از ناحیه‌ی فعل مطلق رخ می‌دهد. پس این مطلق که جنبه‌ی ایده‌آل

دارد و یا آن لا بشرطی است که در آن سوژه و اُبژه عین هم هستند، در اصل آگاهی به اُبژه‌ی مطلق است و مطلق به منزله‌ی آگاهی عین مطلق به منزله‌ی متعلق آگاهی است و چون این دو تا یکی هستند و این رئال است و آن یکی ایده‌آل است چون متعلقش است و چیزی که متعلق باشد طبیعت است (دیگر بحث فرشته و اینها که مطرح نیست).

تا می‌گوید اُبژه طبیعت است، اُبژه در فلسفه‌ی غرب طبیعت است. پس مطلق است که عین آگاهی است و عین متعلق آگاهی است. پس ideal و real یکی هستند. پس این استدلال است و از طریق خود فلسفه استدلال می‌کنیم که فلسفه چیست. فلسفه این است.

دانشجو:؟؟؟

استاد: رئال است. مقصودش از رئال، طبیعت است. ببینید خودش طبیعت است.

دانشجو: این تبیین نشده است.

استاد: منتهی طبیعت به اعتبار به شرط شیء است. خودش طبیعت است، لا بشرط به اعتبار اینکه مبدأ است. در مبدأ سوژکتیویته نیست، سوژکتیویته و اُبژکتیویته با هم است منتها آنجا، همه چیز در حال ذوب است. آنجا هیچ چیز از هیچ چیز تفکیک نمی‌شود. نقطه‌ی «بی تمایز» است. آنجا که طبیعت نیست، طبیعت یعنی این شیء، اشیاء. برای اینکه اشیاء پیدا شود باید به نحوی آن حالت لابشرطی بشرط شیء شود. برای اینکه این اتفاق بیفتد این استدلال را می‌کند، می‌گوید که مطلق عین آگاهی است و آگاهی هم عین فعل آگاهی است و فعل آگاهی هم باید در مطلق اتفاق بیفتد پس باید چیزی متعلق آگاهی شود. پس باید این از حالت آن مطلقیت مبدل شود و بشرط شیء شود تا فلسفه رخ دهد آگاهی مطلق اتفاق بیفتد.

دانشجو: یعنی مطلق چون متعلق می‌خواهد متغیر می‌شود؟

استاد: بله.

دانشجو: یعنی اینجا خود؟؟؟ متعین در؟؟؟ است و طبیعت هم برای چی بیرون است؟

استاد: به خاطر اینکه سوژه و اُبژه یکی هستند. یعنی مطلق چه می‌خواهد؟ ببینید سوژه سوژکتیویته‌ی محض نیست که طبیعت نخواهد. تمام بحث شیء این است که از سوژکتیویته به تنهایی چیزی در نمی‌آید. سوژه و اُبژه

باید با هم باشد. در مرحله‌ی اولی که «self مساوی self است»، اینجا چیزی رخ نمی‌دهد، اینجا همه چیز در مرحله‌ی تاریکی است، خود شلینگ می‌گوید حالا بعد هگل بعد از همینجا اورا نقد میکند، اینجا که چیزی نیست. پس برای اینکه چیزی شود در واقع آن باید بشرط شی اعتبار شود. یعنی طبیعت فقط وقتی ممکن است که شما بتوانید یک اعتبار لایشرطی قبل از آن داشته باشید والا اگر آن را نداشته باشید طبیعت نمی‌تواند پیدا شود. طبیعت بشرط آن است. یعنی فلسفه‌ی طبیعت، فلسفه‌ی وجود، فلسفه‌ی حقیقت این‌ها جدای از هم نیست و یک مطلب است. این اتفاق می‌افتد.

در صفحه‌ی ۴۶ می‌گوید: «subjective and objective» در صفحه‌ی ۴۷ فهمیده شود از اینجا می‌خوانم. «subjective and objective are ??? explained not one»: «سوبژکتیو و اُبژکتیو برای تحقیقی که من می‌کنم این طوری نیست که متحد میان دو امر متقارن هستند که یک سوژه و یک اُبژه داریم که این دو تا با هم وحدت پیدا کردند».

«not one as opposite are for with read be should at ??? subjectivity and objectivity»

ترجمه: «بلکه این همان سوبژکتیویته و اُبژکتیویته است که عین هم هستند، نه اینکه دو تا چیز هستند که به هم وصل می‌شوند».

شرح: در کجا است؟ در مرتبه لایشرطی که «من من هستم» که من من هستم را از کجا به دست آورد؟ از الف است. یعنی می‌آید قضیه‌ی منطقی بسیط را گرفته و این حرف را از آنجا درآورده.

«Only total of that pure absoluteness which in itself ??? »

ترجمه: آن pure absoluteness و آن مطلقیت محضی که «in dependent of the» لا بشرط است، مستقل است. نه این است و نه آن است اما هر دو تای آن‌ها است. خودش را لنفسه و بنفسه عرضه می‌کند. خودش را به نحو لنفسه و بنفسه عرضه می‌کند آن طوری که هر دو تای این‌ها در مطلقیت یکی هستند.

حالا بر ما است که ضرورت این Self-differentiation را استدلال کنیم. حالا این چیزی که در ذات خودش بسیط و نامنقسم است چگونه به ضروره منقسم می‌شود؟ به عالم منقسم می‌شود؟ به کثرت منقسم می‌شود؟

می‌گوید «we have to demonstrate» ما اینجا باید نشان دهیم، باید استدلال کنیم.

در صفحه‌ی ۴۷ می‌گوید که: «گفتیم که مطلق فعل سرمدی شناخت است که این فعل سرمدی شناخت را به خودش تعلق می‌گیرد»

شرح: حالا از همین جا شروع می‌کنیم.

ادامه نقل: «این چون فعل سرمدی شناخت است، «which is the matter and form» که در عین حال هم صورت است و هم ماده، یک امر مولد که در آن به نحو سرمدی «it convert itself ??? totality as Ideal» خودش از آن حیث که Ideal است»

شرح: که این Ideal را هم با I بزرگ نوشته است نه تصور. Ideal یعنی آن حیث سوپرکتیو، حیث فوق رئال.

دانشجو: مطلق است؟

استاد: بله. آن حیث مطلقش برای آنکه لا بشرط در همه‌ی کثرات است.

می‌گوید: «به عنوان Ideal، به عنوان اینهمانی محض باید خودش را «convert itself into real» باید خودش را مبدل به امر واقعی کند، «into the form» به صورت؛ یعنی در وهله‌ی اول باید خودش را عین رئال کند به خاطر اینکه فعل مطلق اُبژه می‌خواهد پس باید به اُبژه بدل شود و به رئال بدل شود.»

شرح: وقتی که به رئال بدل شد طبیعت می‌شود.

ادامه نقل: «دو مرتبه به نحو سرمدی است. حالا به عنوان صورت (به عنوان اُبژه) خودش را، extended of object into the subject دو مرتبه خودش را به سوژه برگرداند.»

شرح: پس باید اول در اُبژه هبوط کند و بعد دو مرتبه خودش را از اُبژه به در کند و به سوژه مبدل شود. یعنی اول طبیعت بعد از دل طبیعت دو مرتبه سوژه است. البته اینکه از دل طبیعت دوباره سوژه برگردد و مبدل شود بحث داروینیسیم نیست، طبیعت به شکل تاریخی از یک تک سلولی انسان مولد شود، اصلاً و ابداً شلینگ بحث داروین نیست، هر چند که داروینیسیم مؤید شلینگ است، یعنی اگر داروینی به عالم نگاه کنیم می‌بینیم که شلینگ راست می‌گوید، منتهی بحث خود شلینگ اصلاً بحث زمانی نیست. داروین تاریخ طبیعت را می‌گوید. شلینگ اصلاً با بحث تاریخی کاری ندارد. این بحث بحثی صرفاً استنتاج عقلی است. می‌گوید باید آن ایده مبدل به طبیعت شود و این مطالب اینجا اتفاق می‌افتد.

این دم دوم بود یا به اصطلاح موقف دوم بود. موقف اول که ایده آل رئال میشود، رئال دو مرتبه اوج می گیرد. بعد از صفحه ی ۴۸ سومی را می گوید.

همان بالای صفحه ی ۴۸ سطر پنجم می گوید: «(It is absoluteness)) در این مطلقیت و در این فعل سرمدی که این فعل مجدداً این سه تا به هم برمی گردد.»

شرح: یعنی آن ایده که اول بود و آن ایده که مبدل به رئال شد و رئال که مجدداً به ایده مبدل شد، این ها یکی می شوند.

ادامع نقل: «(namely that in which ??? absolutely shaped in form)) آن وقت مجدداً آن صورت و ماده یکی می شوند و ((the form the absolutely shaping to essence)) و صورت مطلقاً مبدل به ذات می شود و این ها در هر دو ((in which whole this absoluteness ??? one absoluteness)) و مجدداً این دو تا یک absoluteness خالص می شوند.»

شرح: یعنی در نهایت هم دو مرتبه absolute به absolute برمی گردد. آن مطلق که در اول بود مطلق هبوط نکرده ی خام در رئال هبوط می کند و بعد مجدداً برمی گردد و مطلق می شود. اما این مطلق دوم مطلق است که از کثرت عبور کرده است. یعنی مطلق اول «مطلق قبل از کثرت» است، بعد «مطلق فی الکثرت» می شود و بعد «مطلق بعد الکثرت» می شود؛ قبل از کثرت، فی الکثرت و بعد از کثرت.

اول ایده است، بعد رئال می شود، بعد از رئال دو مرتبه برمی گردد، دو مرتبه فاهمه می شود و در فاهمه برای شما مجدداً سوژه و ابژه یکی می شوند و آگاهی اتفاق می افتد. این ها فرمایشات شلینگ است. این ابژه و سوژه که یکی شد، در آن اول ابژه و سوژه یکی شد، «نقطه ی عدم تعادل» آنجا است که هیچ چیزی با چیز دیگری تفاوت ندارد. صفحه ی ۴۹ این جمله را می گوید:

«We see that in this manner just as that eternal ... »

ترجمه: در آن حالتی که آن فعل سرمدی شناخت (چه کار می کند؟) خودش را از حالت عدم تمایز درمی آورد، یعنی مبدل به real می شود. در آن حالت ((as out of the night)) و از آن شب درمی آید. از آن شبی که در آن قرار دارد این ذاتش آزاد می شود و «یولد نهار فی الیل» و وارد می شود ((into the day)) و روز می شود. و از آن

شب روز پیدا می‌شود، روز طبیعت. شعر می‌گوید از آن حالت که خارج می‌شود از آن شب روز می‌شود. در این صورت این سه تا به نحو خاص با همدیگر یکی می‌شوند.

پس در یک شب تیره‌ای یک مرتبه طلوع می‌کند ... این‌ها را خودش گفت که بعد هگل در مقدمه‌ی فنومنولوژی روح می‌گوید: «یکی هم گفته است که در شب و از شب این‌ها پیدا می‌شوند. اما آن شبی که ایشان می‌گوید یک شبی است که همه‌ی گاوهای آن سیاه اند. آن چه شبی است که هیچی در آن پیدا نمی‌کند.» می‌گوید این چه جور که این شب که همه چیز سیاه است یکدفعه چطوری روز می‌شود؟ یعنی این حرف‌ها شعر است که می‌گویی یا فلسفه می‌گویی؟

دانشجو:؟؟؟ (دقیقه ۷۵)

استاد: ببینید از فیشته شی فی نفسه می‌رود و مابقی همه فیلسوف‌های رمانتیک اند؛ این‌ها با مخصوصاً یاکوب بومه که عارف زمان آلمانی، این‌ها با اکهارت و بومه بسیار آشنا و اصلاً این تفکر را از آنجا گرفتند، هم فیشته بسیار و هم شلینگ و هم هگل. آن وقت آن‌ها هر سه تا وقتی به این لا بشرط توجه می‌کنند، مباحث عرفانی است. بحث لا بشرط و این‌ها در عرفان است. این‌ها این حرف‌ها را می‌زنند پس این جناب شلینگ یک شب سیاهی درست کرد که در آن سوژه و اُبژه عین هم هستند. خب اُبژه اُبژه‌ی ناآگاه است، سوژه آگاه است. یعنی حیث آگاه مال سوژه است، اُبژه از آن حیث که اُبژه است حیث ناآگاه است یعنی آن است که متعلق آگاهی قرار می‌گیرد. این میز که خودش آگاهی ندارد، این متعلق آگاهی قرار می‌گیرد. پس اُبژه از حیث اُبژوئیتش حیث ناآگاه است.

پس یک مطلق را لحاظ کرد که در آن مطلق آگاه و ناآگاه با هم هستند. یعنی نقطه‌ی تلاقی آگاه و ناآگاه هستند.

آگاه و ناآگاه کجا عین هم می‌شوند؟

در هنر ... شلینگ از هنر شروع می‌کند. هنر نقطه‌ی تلاقی آگاه و ناآگاه است. این مطلب در کانت، در نقد سوم کانت، به شکل بسیار شیوایی در آنجا بحث شده است. کانت برای آنکه بتواند این دو تا نقد اول و دوم را به هم وصل کند به نقد سوم رجوع می‌کند. شما در نقد اول ضرورت بودید، ضرورت محض. در نقد دوم با آزادی سروکار دارید. آزادی و ضرورت با هم تقابل دارند.

در نقد سوم آزادی و ضرورت با هم وصل می‌شوند. این دو تا در اثر هنری با هم متحد می‌شوند. اثر هنری نقطه‌ی تلاقی آزادی و ضرورت است. یعنی وقتی شما به یک تابلوی نقاشی نگاه می‌کنید این تابلوی نقاشی یک ضرورت



تامی در خودش دارد. یعنی شما مثلاً به تابلو کفش‌های ونگوگ، نگاه میکنید ولی می‌بینید که هیچ کم ندارد یعنی نمی‌شود چیزی به این نقاشی اضافه کرد. شعر حافظ را یک بیت می‌خوانید می‌بینید این بیت تام است، این نمی‌شود چیزی به آن اضافه کرد. در عین حال که full freemen یعنی تمامیت در آن است یعنی آن حیث تام و ضرورت که در آن وجود دارد یعنی چیز حالت امکانی در آن نیست که بشود آن را جابجا کرد اما در عین حال شما در مواجهه با این شعر احساس آزادی می‌کنید. یعنی گویی انسان متحیر

می‌شود. یعنی از قید ضرورت و فهم درمی‌آید وارد در یک حالت خاص تجرید از عالم طبیعت یعنی زیبایی می‌شود.

در زیبایی شما محو می‌شوید. فهم اینجا کاره‌ای نیست، فهم اینجا تحت‌الشعاع آزادی و زیبایی قرار می‌گیرد. پس ما در مقابل امر هنری هم مواجه با ضرورت و هم مواجه با آزادی هستیم، این دو تا با هم یکی می‌شوند. این را کانت گفت. حالا شلینگ اینجا مطلق را گفت. مطلق نقطه‌ی in difference آزادی و ضرورت، آزادی از حیث سوژه و ضرورت از حیث ابژه این دو تا با هم یکی هستند پس شلینگ از هنر آغاز کرد. همان طور که فیثته از کجا آغاز کرد؟

از اخلاق، از practical reason. فیثته چه کاری انجام داد؟ فیثته نقادی اول را بر نقادی دوم استوار کرد. گفت از فعل شروع می‌شود. حالا شلینگ چه می‌گوید؟ می‌گوید از «زیبایی» آغاز میشود؛ یعنی مطلق در حقیقت خودش اثر هنری است، هنر است و اگر از اینجا بپرسیم که این absolute که لایشرط است چگونه از آن شب به روز می‌آید؟ شلینگ می‌گوید با هنر یعنی با خلاقیت بیرون می‌آید. خلاقیت هنری، یعنی مطلق در ذات خودش عین خلاقیت است، خلاق است. همان طور که در هنر هنرمند خلاق است آن هم به فعل خلاقیت که مال هنر است درمی‌آید و از خودش به در می‌شود.

بعد در طبیعت می‌رود و در طبیعت هم هنر است، چون از این طبیعت است که اشیاء درمی‌آید، کثرت به شکل هنری پیدا می‌شود. یعنی طبیعت یک روحی در خواب و در خواب و در رویا شعر می‌گوید و این اشیائی که در

طبیعت هستند شعر مطلق در عالم خواب هستند. خیلی عالم زیباست، همه‌ی آن هنر است. شلینگ یک فکر صد در صد عرفانی و هنری در عالم عرضه میکند، یعنی اینکه این مطلق چطوری از لحاظ رئال تحول پیدا می‌کند؟ چطوری این تحولات اتفاق می‌افتد؟ و آن شعور خلاق که در ذات مطلق اتفاق می‌افتد و به انسان می‌رسد و انسان هم فهم پیدا می‌کند و آن؟؟؟ دوم می‌شود که مجدداً سوژه پیدا می‌شود.

حالا سوژه طبیعت را فهم می‌کند تا سوژه اوج می‌گیرد و در اوج دوباره هنر می‌شود. یعنی اثر هنری،

چه در موسیقی و چه در هنر پیدا می‌شود اوج بازگشت مطلق به خودش است. چون در آن مطلق هم دو مرتبه آگاه و ناآگاه یکی می‌شد (به هم وصل میشود). پس هنرمند از نظر شلینگ اوج روح است، اوج مطلق است. خانه‌ی حقیقی مطلق در هنر است و هنر فوق فلسفه است. چون در فلسفه فقط آگاهی مطرح است، اما در هنر آگاهی با چه چیزی مطرح است؟ آگاهی با ناآگاهی، یعنی دو مرتبه آگاه و ناآگاه در هنر یکی می‌شوند. یعنی از اول که در مطلق یکی بودند دو مرتبه در کجا یکی می‌شوند؟ در هنر، در هنرمند، این بی‌نهایت شاعرانه است یعنی این عالم خیلی شعر است. این فکر شلینگ خیلی زیبا است ...

هگل هم می‌گوید هرچه شما می‌گویید به درد هنر می‌خورد و فلسفه این‌ها نیست. هگل به شلینگ اشکال می‌کند همان طور که به فیثته اشکال می‌کند. می‌گوید خیلی شما فرمایشات خوبی دارید. این‌ها خیلی انسان را مبتهج می‌کند، خیلی اشعار خوبی پیدا می‌شود، شب است، روز می‌شود و بعد هنر است و همه چیز و این‌ها را ما رد نمی‌کنیم.

نقل قول هگل: «اما ((What is ??? Schelling philosophy)) این فقدان، این نفی، این نداری فلسفه‌ی شلینگ، این نقطه‌ی عدم تغایر سوژکتیویته و اُبژکتیویته و یا مفهوم عقل ((is absolutely presupposed)) این امری صد در صد مفروض است. یعنی این یک امری است که مبرهن نیست، برهان در آن نیامده است. ((??? of in attend)) و از اینجا شلینگ آغاز کرده است و این بحث‌ها را مبرهن نکرده است. ((Schelling in this has this conception of the ???)) او این مطلب را به نحو کلی بیان کرده است اما آنچنان آن را به نحو منطقی و به شیوه‌ی منطقی ادامه نداده است به طوری که این مطلب برای او صرفاً به نحو بی‌واسطه قرار گرفته است.»

شرح: یعنی مطلق یک امر بی‌واسطه‌ی بسیط است و چون بسیط است قابل اثبات و استدلال نیست و فقط با یک جور تنبه می‌خواهد مسئله‌ی مشتق را توضیح بدهد. می‌گوید مطلق همان نقطه‌ی «عدم تمایز» است که هر چه کاوش می‌کنی نمی‌فهمی که این چیست اما به عقل درمی‌آید و مفهوم نمی‌شود که چه چیزی است این نقطه‌ی عدم تمایز که در آن سوژکتیویته عین اُبژکتیویته و اُبژکتیویته عین سوژکتیویته است و این‌ها را نمی‌شود فهمید. خود شلینگ هم می‌گوید این‌ها را نمی‌شود فهمید و می‌گوید این‌ها فقط شهود عقلی است. این‌ها را یک شهود عقلی فقط می‌فهمد. شهود عقلی هم به معنای امر بی‌واسطه است. آن چیزی به مفهوم درمی‌آید که مرکب باشد. چون این بسیط است به عقل درمی‌آید، به آن شهود عقلی می‌گوید. خیلی بحث می‌کند و خلاصه پنبه‌ی شلینگ را هم اینجا زده است. حالا اگر وقت می‌شد که این را هم برای شما بخوانم که بله، می‌گوید این حرف‌های شلینگ هیچ کدام develop of a ??? themselves by emotion نیست.

می‌گوید این‌ها حرف‌هایی نیست که به ضروره شلینگ این‌ها را استنتاج کرده باشد و می‌گوید فلسفه دنبال حقیقت است نه دنبال کار هنری و فلسفه به دنبال مفهوم است، به دنبال بحث عقلی است و این چیزها در شلینگ آن طور که باید و شاید مطرح نیست. هگل در عین حال که بسیار تحت تأثیر شلینگ است اما به این ترتیب از شلینگ هم عبور می‌کند. حالا باید ببینیم این هگل چه کاری می‌خواهد بکند؟

این دو تا بزرگوار، هم فیشته و هم شلینگ، هر دو تا از مطلق شروع کردند، چاره‌ای نداشتند. بعد یکی مطلقش سوژکتیویته شد و امر مفهومی شد، نتوانست استدلال درست کند، نتوانست فلسفه را به حرکت دریاورد. شلینگ هم که از نقطه‌ی عدم تغایر شروع کرد باز در اینکه چگونه این مبدل به یک نظام ضروری در عالم می‌شود، او هم این مطلب را منقح نکرد. چرا؟ چون از امر بسیط آغاز کرد که از امر بسیط به شهود دست یافت و شهود چیز فلسفی نیست، باید تبیین شود. باز اصل اول در فلسفه شلینگ تبیین نشده باقی ماند. شلینگ هم به ناآگاه بیشتر علاقه دارد تا آگاه. این ناآگاه است که از داخل آن هنر درمی‌آید. این است که این دو تا هر دو مواجه با بن‌بست می‌شود.

هگل باید یک جور دیگری برود، باید یک راه دیگری پیدا کند. عظمت هگل در این است که مطلق را مبرهن می‌کند. این فلسفه می‌شود. مطلق نامبرهن در فیشته و شلینگ به مطلق مبرهن در هگل مبدل می‌شود. این است که هگل اوج همه‌ی این فیلسوفان می‌شود... مطلق را که به طور کلی از عقل می‌گریزد

و مطلق ورای عقل می‌رود، هگل به داخل عقل می‌آورد و مطلق امر عقلی می‌شود که نه فیشته و نه شلینگ زورشان هیچکدام به این کار نرسیده است. از اینجا وارد بحث هگل می‌شویم یعنی این درست نقطه‌ی آغاز فهم هگل می‌شود. هگل در میان این بحث‌ها چه می‌گوید؟ آن وقت آخر سر این چیزهایی که درباره‌ی شلینگ می‌گوید باید درباره‌ی خودش می‌رسد؛ یعنی کار تاریخ فلسفه به هگل تمام می‌شود.

ولی آخر سر هم شلینگ هگل را وارونه می‌کند. یعنی این طوری نیست که شلینگ هم بیکار بنشیند.

دانشجو: اصل الگو را هگل از شلینگ می‌گیرد؟

استاد: بله، یعنی اینکه اُبژه و سوژه باید با هم باشند خیلی مهم است. یعنی نقطه‌ی بسیار مهمی است که هگل از این خیلی متأثر میشود، ولی آخر اول هگل می‌میرد و بعد یک بیست سال بعد شلینگ می‌میرد. در مرگ هگل شلینگ خدمتش را میرسد.