

تحقق ظرفیت‌های رئالیسم فراگیر از برهم‌آمیزی ایدئالیسم آلمانی و زیبایی‌شناسی منفی

آرش پرنوسی^{۱*}

۱. کارشناسی ادبیات نمایشی، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیده

در تبیین‌های متداول از ایدئالیسم، تبعیت از ارزش‌های مرسوم آن، اهمیت اساسی دارد. تا حدی که نتیجه‌گیری‌ها، از پیش مشخص و میزان عمق برای کاوش و جست‌وجو، از قبل معین است. روش‌های دستیابی به واقعیت دست‌چین شده و حتی سبک نگارش، تنظیم گردیده است. خواننده، در بیم غافلگیر شدن نیست چرا که با تبیین‌های مرسوم از ایدئالیسم، اشباع شده است. اما در این میان، تکلیف رئالیسم چه می‌شود؟ این خوانش مرسوم از ایدئالیسم و نسبت آن با رئالیسم، تا چه حد قابل اعتنا است؟ آیا اصلاً نسبتی میان آنها وجود دارد؟ در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش قیاسی و از مقایسه‌ی تولد و بلوغ ایدئالیسم در آلمان قرن نوزدهم با پدید آمدن زیبایی‌شناسی منفی در دل رومانتیسیسم آلمانی، رئالیسم را هم‌چون برآیند دیالکتیکی این دو جریان، مورد مذاقه قرار می‌دهیم. در نهایت، به تبیین ایدئالیسم آلمانی هم‌چون کلی که در خود، حامل دوگانه‌انگاری است پرداخته خواهد شد که به فراخور این امر، امکان گسترش ظرفیت‌های رئالیسم فراهم می‌شود.

واژه‌های کلیدواژه

رومانتیسیسم، زیبایی‌شناسی، ایدئالیسم، شیلر، کانت، رئالیسم، اسپینوزا

* ایمیل نویسنده: Arashparnoosi@yahoo.com

مقدمه

تأثیری که ایدئالیسم آلمانی از ابتدا تا انتها، بر زیبایی‌شناسی می‌گذارد - و بالعکس - کتمان‌ناپذیر است. سیر تطور ایدئالیسم آلمانی که با «کانت»^۱ آغاز می‌شود، هم‌زمان، زمین بازی را برای زیبایی‌شناسی تغییر می‌دهد. زیبایی‌شناسی و هنر در این فرایند، مسیری را برای وسعت‌یابی هرچه بیش‌تر ظرفیت‌های خود طی می‌کنند و این پیشروی، هنگامی به حد غایی خود می‌رسد که در ایدئالیسم، شکاف میان سوژه و ابژه حل شود و بنای ایدئالیسم در زمین رئالیسم گذاشته شود.

در این پژوهش سعی شده تا با مدنظر قراردادن این پرسش که ایدئالیسم آلمانی، چگونه سبب گسترش مرزهای رئالیسم در قرن ۱۹ می‌شود، در ابتدا به بررسی و تبیین تبارشناسانه‌ی ایدئالیسم آلمان و روند تطور آن نزد فیلسوفان مختلف نظیر کانت و «فیخته»^۲ و «شلینگ»^۳ پرداخته شده و در ادامه، چگونگی آن در بستر رمانتیسم با تکیه بر آرای «شیلر»^۴ بررسی شود. در این سیر تطور، از «ایدئالیسم دوگانه‌انگار کانتی» تا «ایدئالیسم تک‌پایه‌انگار شلینگی» که در سایه‌ی رومانتیسم شکل می‌گیرد را پی خواهیم گرفت، هم‌چنین تأثیر آن بر رئالیسم و این‌که چطور چنین ایدئالیسم تک‌پایه‌انگار و رمانتیکی، در واقع، سرآغازی است بر رئالیسمی با ظرفیت‌های همه‌جانبه و گسترده که وجود طبیعت را مستقل از هر آگاهی، حتی فعالیت‌های من‌استعلایی می‌پذیرد. برای نیل به این هدف، پس از بررسی این شکاف مهم مدرنیته در دو اثر «هیپریون»^۵ و «راهزنان»^۶، به بررسی زیبایی‌شناسی منفی در آرای شیلر و در انتها با استفاده از رئالیسم‌سیاسی «اسپینوزا»^۷ به تبیین و هم‌آمیزی ایدئالیسم مطلق در دل رئالیسم، پرداخته خواهد شد.

روش تحقیق

ایدئالیسم آلمانی و زیبایی‌شناسی رمانتیک را اگر به طور قیاسی و در نسبت با هم، چون دو رود موازی مورد مطالعه قرار دهیم، نقطه‌ی تلاقی آنها، آبریزی را ایجاد می‌کند که هم‌چون رئالیسمی است فراگیر با دامنه‌های وسیع‌تر و ظرفیت‌های بیش‌تر. در این متدولوژی، ابزار مورد استفاده برای واردشدن به هریک از دو رود، نگاهی است تحلیلی از روح زمانه در ابعاد اقتصادی و سیاسی که منجر به رقم‌خوردن چنین جریاناتی در قرن نوزدهم شده است. رئالیسم، آبریزگاه جدید و بزرگ‌تری است، برآمده از دل دو جریان ذکر شده که در پی شناخت آن هستیم.

پیشینه تحقیق

مقاله‌ی «شیلر» تحت عنوان «در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان»^۸ که در آن باور دارد تجربه‌ی زیبایی‌شناختی، قابلیت این را دارد که تمامی بنای هنر زیبا و هنر زندگی را دربرگیرد. همین‌طور آرای فیخته در خصوص کشف تناقض عظیم در دل ایدئالیسم دوگانه‌انگار کانتی که به‌زعم وی، شکافی است میان امر سوژکتیو و امر ابژکتیو، باعث می‌شود او برای حل این معضل، مترصد ساخت نظامی تک‌پایه‌انگار باشد. مقاله‌ی «رانسیر»^۹ تحت عنوان «انقلاب زیبایی‌شناختی و محصل آن»^{۱۰} که با مدنظر قرار دادن مقاله‌ی در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان اثر شیلر، به این مسئله می‌پردازد که رژیم زیبایی‌شناختی تا کجا امکان فراروی دارد و اساساً مرز میان هنر و زندگی چگونه طرح می‌شود. «فردریک بیزر»^{۱۱} نیز در کتاب «رمانتیسم آلمانی» که به تبارشناسی این مفهوم می‌پردازد، آن را به عنوان یکی از ایدئال‌هایی برمی‌شمارد که در ساحت زیبایی‌شناختی، هم‌چون ارگانیک‌پویا، در صدد نفوذ به مرزهای رئالیسم و حتی ناتواریسم هم بوده است. تمام این تلاش‌ها، باعث طرح پرسش چگونگی نسبت زندگی (امر انضمامی) با هنر می‌شود که سرآغاز راهی است برای این پژوهش که در پی تبیین مناسبات ایدئالیسم آلمانی و رئالیسم مطلق است.

مبانی نظری

برای سخن گفتن از ایدئالیسم آلمانی، ابتدا لازم است تا به بررسی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آن بپردازیم. به این‌که اساساً نطفه‌ی پدید آمدن فلسفه‌ی آلمانی یا ایدئالیسم، کجا و در چه شرایطی بسته شد؟ تا اواخر قرن هجدهم، برای سخن گفتن از آلمان، باید آن را داخل گیومه قرار می‌دادیم زیرا در آن زمان، چیزی به نام آلمان به مفهوم فعلی آن وجود نداشت. طبق شرایط معاهده‌ی «وستفالی» در سال ۱۶۴۸ که به جنگ‌های سی ساله شهرت دارد، آلمان پس از شکست و از دست‌دادن بخش زیادی از جمعیت خود، به تعدادی شاهزاده‌نشین در مناطق مختلف تقسیم شد. به همین دلیل، به لحاظ شکل سیاسی، نه شباهتی به دولت داشت نه به نوعی کنفدراسیون و نه اتحادیه‌ای ائتلافی بود؛ بلکه موجودیت سیاسی کاملاً بی‌مثالی داشت که توصیفش با مفاهیم سیاسی مائوس امروزی، بسیار دشوار است (پینکار، ۱۳۹۹، ۵۶).

این سرزمین، تنها حین بازاندیشی گذشته، آلمان شد. با وجود این، فلسفه‌ی آلمانی که از سال ۱۷۸۱ آغاز شد، برای مدتی به فلسفه‌ی مسلط اروپا تبدیل شد و شیوه‌ی تلقی اروپاییان و عملاً همه‌ی جهان را از خودشان، طبیعت، دین، تاریخ بشر، سرشت دانش، سیاست و به طور کلی ساختار ذهن انسان تغییر داد. این فلسفه، از آغاز، فلسفه‌ای بحث‌برانگیز و همواره دیرپهم بوده و تقریباً همیشه با عنوان آلمانی توصیف می‌شده است.

اندیشه و فلسفه آلمانی

به نظر می‌رسد شکافی عظیم بین تئوری و پراکسیس رخ داده است؛ این شکاف، پروبلماتیک اصلی پژوهش پیش رو است. آن سوی مرز، فرانسوی‌ها شاهد بزرگ‌ترین انقلاب سیاسی اجتماعی تاریخ بشر بودند و این طرف مرز، فیلسوفان ایدئالیست آلمانی در مناطق بیلابقی «درینا» خود را در حال تئوری‌پردازی پیرامون انقلاب در تمامی ارکان بشری می‌دیدند. اما این تصور اگر سراسر غلط نباشد، به جد گمراه‌کننده است. آلمان‌ها در این دوران، به هیچ وجه غیرسیاسی، یا به لحاظ عملی و سیاسی بی‌اعتنا نبودند. در واقع، آنها در حال تجربه‌ی گذاری سریع و دفعی به زندگی مدرن بودند که درک آنها از همه چیز را متأثر می‌کرد. همان‌گونه که هگل می‌گوید برای فهم فلسفه‌ی آلمانی باید به خاطر داشته باشیم که حقیقت، کل است؛ که ایده‌ها و ساختارهای اجتماعی، جدا از هم و در قلمروهای متفاوت قرار نمی‌گیرند بلکه هر دو به یکدیگر تعلق دارند، گاه هماهنگ‌اند و گاه در تقابل قرار می‌گیرند و تغییر را ایجاد می‌کنند (بیزر، ۱۳۹۸، ۱۳۲) و تغییر آن چیزی بود که در آن زمان، در هوای آلمان موج می‌زد.

شاهزادگان هر ناحیه، برای توسعه‌ی فرهنگی و اقتصادی، احتیاج به نیروهای متخصص و آموزش‌دیده داشتند. فرهنگ نوظهور انجمن‌های مطالعه اگرچه فرهنگی دولتی و درباری نبود، فرهنگی متمدن و مردمی هم نبود. این فرهنگ، از آن گروه نوظهوری بود که بیش از آن‌که خود را متعلق به بورژوازی بداند، خود را با فرهنگ، تحصیلکرده و مهم‌تر از همه، خرد راهبر می‌دانست. آرمان این گروه، در اصطلاح آلمانی «بیلدونگ»^{۱۲} مجسم شده بود که اشاره به نوع خاصی از درک فرهنگی و روشنفکرانه از امور دارد؛ نوعی برخورد با جهان که شیوه‌ی انسان‌هایی است که درست تربیت شده‌اند و درست آموزش دیده‌اند. زن یا مرد برخوردار از بیلدونگ، نه تنها تحصیلکرده است بلکه باذوق نیز هست و طوری آموزش دیده که در برخورد با جهان اطرافش، همواره راهبر خود باشد و این ارزشی است که با فشارهای سنتی برای همسان‌سازی اجتماعی در تقابل قرار می‌گرفت. این شخص، عضو ایدئال انجمن‌های مطالعه بود و جمع‌شدن این افراد در کنار هم، آنان را قانع می‌کرد که جملگی، نوعی فضای همگانی یا نوعی «وونلیشکایت»^{۱۳} تشکیل می‌دهند؛ جمعی از مردم که با مشارکت هم و آزادانه، وارد حوزه‌ی قضاوت درباره‌ی خوب و بد مسائل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی می‌شوند. در قرن هجدهم در اروپا که هنوز دموکراسی‌ای وجود نداشت و موارثی‌های مختلف و پراکنده برقرار بود، کانت

الگوی احساس و حساسیت، زندگی می‌کند و در حال تجربه‌ی بیگانگی با محیط اطرافش است و به این نتیجه می‌رسد که زندگی‌ای که در آن حساسیت‌های او جایی ندارند و ارضا نمی‌شوند، ارزش ادامه‌دادن ندارد یا در واقع، به این نتیجه می‌رسد که باید بمیرد. بی‌شک، انقلابی در حال برخاستن بود اما حداقل در ابتدا، شمایل انقلابی سیاسی را نداشت و ممکن نبود سیاسی باشد. چرا که به هر حال، جبر و محدودیت زندگی در آلمان، مولود منبع قابل تشخیصی که مردم بتوانند طغیان و شورش را علیه آن متمرکز کنند، نبود. در آلمان متکثر آن زمان، نه کلیسای واحدی در کار بود، نه دربار واحدی و نه حتی اقتصاد واحدی که بتوان همه مسئولیت‌ها را بر دوشش انداخت. هیچ باستانی نبود که دگراندیشان آلمانی در آن زندانی باشند. اصلاً هیچ زندگی آلمانی‌ای وجود نداشت (پینکار، ۱۳۹۹، ۷۳). اما ایده‌ی ورتر این بود که به رغم همه‌ی این‌ها، حسی در سرتاسر آلمان یا حتی سرتاسر اروپا در حال خیزش است که تغییر در امور را به وسیع‌ترین معنا ضرورت می‌بخشد. نمایشنامه‌ی راهزنان اثر شیلر، در آن دوران در کنار رنج‌های ورتر جوان، از مهم‌ترین متون است که در نسبت با صاعقه‌های انقلاب و اندیشه‌ی نو خلق شد.

شناخت‌شناسی در ایدئالیسم آلمانی

کانت در کتاب «نقد عقل محض» استدلال می‌کند که آگاهی ما از جهان، محصول ترکیب دو نوع بسیار متفاوت از بازنمود است: از یک‌سو، بازنمودهایی از ابژه‌های زمان‌مند و مکان‌مند که به شکلی متغیانه در شهود حسی به ما داده می‌شوند و از سوی دیگر، بازنمودهای استدلالی یا مفاهیمی که برای برساختن احکام، آنها را با بازنمودهای شهودی ترکیب می‌کنیم. در تمام این فرایندها، ما از خود به عنوان نظرگاهی نسبت به جهان آگاهی که احکامی می‌سازد که صادق یا کاذب‌اند. ما به‌عنوان سؤزهایی خودآگاه، به شکلی خودانگیخته یعنی بدون آن که تحت تأثیر هیچ امر دیگری باشیم، به جای برگرفتن کیفیات آگاهی‌مان از تجربه، کیفیات خاصی از آگاهی خودمان را به درون تجربه‌مان وارد می‌کنیم. بنابراین، مقادیر چشم‌گیری از خصلت‌های تجربه‌ی ما از خودمان و از جهان، هرگز آینه یا بازتاب بخش‌های از پیش موجود عالم نیستند، بلکه خودمان به شکل خودانگیخته، آنها را به تجربه عرضه کرده‌ایم (کانت، ۱۳۹۸، ۲۶۷).

آگاه‌شدن ما از ابژه‌های تجربی نه به معنای دیدن یا شنیدن متغیانه‌ی شیء است و نه به معنای قرارگرفتن در رابطه‌ی علی صرف با یک ابژه؛ رابطه‌ی شناختی ما با ابژه، نتیجه‌ی موضع فعال ما در قبال آن است و این فعالیت، به شکل ترکیب عناصر مختلف (شهودی و مفهومی)، در تجربه نمایان می‌شود. بازنمودهای ما (اگر از اصطلاح ریچارد رورتی^{۱۷} استفاده کنیم) آینه‌ی طبیعت نیستند؛ طبیعت نمی‌تواند هیچ چیز را به مثابه بازنمود متعین کند؛ اشیاء در طبیعت، فقط هستند و اگر ما با عمل شناختی خودمان، آنها را به شیوه‌ای خاص متعین نکنیم، نه چیزی را بازنمایی می‌کنند و نه نشان‌دهنده یا بیان‌گر چیزی هستند. شهودهای حسی ما، تنها به واسطه‌ی ترکیب‌شدن با صورت‌های مفهومی غیرشهودی به بازنمودهایی از ابژه‌های طبیعت بدل می‌شوند. علاوه بر این، مفاهیم، بدون ترکیب‌شدن با شهودها، قواعدی صرفاً صوری و تهی هستند؛ همان‌طور که در شعار معروف کانت آمده است: فکر بدون محتوا، تهی است، شهود بدون مفهوم، کور است (آمریکس، ۱۳۹۸، ۱۷۷). حاصل استدلال نسبتاً پیچیده‌ی کانت، تکان‌دهنده بود. در پس تمام تجربه‌ی ما از جهان، واقعیت گریزناپذیر خودانگیختگی بشر نهفته است، واقعیت فعال‌بودن بشر در تفسیر این تجربه و بخشیدن شکل و صورتی به آن به صورتی که اکنون پیش روی خود می‌بینیم، نه طبیعت می‌تواند این کار را برای ما انجام دهد و نه خدا؛ ما باید خود مسئولیتش را برعهده بگیریم.

در پاسخ به پرسش «روشنگری چیست؟»^{۱۴} صحبت از/وفیلیشکایت یا فضای همگانی می‌کند. فضای عمومی یا همگانی‌ای که همه بتوانند در آن آزادانه خردورزی و تبادل فکر کنند و به‌زعم او، تحقق دموکراسی، این‌گونه ممکن است نه به‌طور برعکس و با رأی‌گیری. فضای عمومی، مقدم بر رأی‌گیری است. دموکراسی منهای فضای عمومی، کلاه بزرگی است بر سر دموکراسی (کانت، ۱۳۷۰، ۷).

اصلاحات دینی و انقلاب فکری

یکی دیگر از ارکان اصلی پدیدآمدن انقلاب فکری در اندیشه و زیست آلمانی، اصلاحات دینی بود. آلمانی‌ها در این دوران، با آن چیزی مواجه شدند که ما امروز معضلات «مدرن» می‌خوانیم، پایه‌های اقتدار سنت، کتاب (مقدس) و حتی طبیعت و دین به‌طور کلی، برای آنها به لرزه درآمده بود و هر راهنمایی و هدایتی که مردم، پیش‌تر از این نهادها دریافت می‌کردند، یا دیگر از اساس معنایی نداشت یا به سادگی در معرض شک و تردید قرار می‌گرفت. در نمایشنامه‌ی راهزنان اثر شیلر، زمانی که کارل به همراه دسته‌ی راهزنان، پس از آتش‌زدن شهر و کشتن اهالی شهر به جنگل می‌گریزد، کشیشی از طرف حکومت نزد آنها می‌آید تا راضیشان کند با تسلیم، در مجازات خود تخفیف گیرند:

«کارل: به آنها بگو حرفه من انتقام است. انتقام پیشه من است (به کشیش پشت می‌کند) [...]»

کارل: می‌شنوید؟ می‌شنوید؟ چرا معطلید؟ چرا مرددید؟ کلیسا به شما آزادی می‌بخشد. در حقیقت شماها مجوسین حقیقی او هستید. کلیسا به شما حیات می‌بخشد و این از آن حرف‌های بی‌معنی نیست، زیرا شماها حقیقتاً محکوم هستید. کلیسا به شما وعده شرافت و مقام می‌دهد و جز ننگ و آوارگی چه چیز دیگری سرنوشت شما خواهد بود؟ کلیسا نوید آشتی با خداوند می‌دهد، اما شما در حقیقت مطرود هستید، ممکن نیست حتی یک تار موی وجود شماها از آتش جهنم معاف شود. آیا باز مرددید؟ باز مسامحه می‌کنید؟ آیا انتخاب میان بهشت و جهنم این قدر مشکل است؟» (شیلر، ۱۳۹۴، ۱۳۴).

آنها با نوعی دوگانگی در آگاهی سروکار داشتند، زیرا از سویی نسبت به نقشی که می‌بایست ایفا کنند، آگاه بودند و احساس می‌کردند که راه زندگیشان، پیشاپیش برای آنها تعیین شده (حسی که بعضاً بسیار رنج‌آور بود) و از سوی دیگر، می‌دانستند که این راه از پیش تعیین‌شده‌ی زندگی، آنها را از درون مجبور نمی‌کند؛ چرا که می‌خواستند رهبر زندگی خودشان باشند و این آگاهی پریشان و آشفته، برای ایشان فشار اخلاقی و پرسش سیاسی را به همراه می‌آورد. چگونه بایستی می‌زیستند؟ چگونه ایمان خود را به خانواده، دوستان و حتی مذهبشان حفظ می‌کردند، در حالی که حتی درباره‌ی خودشان، موضعی دوگانه و خودباخته داشتند؛ روح زمانه، این چنین بود: باید بکشیم تا از بندهای اجتماع خلاص شویم، طبیعی باشیم، شکلی از اصالت را در زندگی خود پیدا کنیم، خودرهبر باشیم و به احساساتمان تکیه کنیم که راهنماهای طبیعی تری برای زندگیمان هستند. تنها راه ممکن بیانگری برای مردمی که آگاهی دوگانه و تقسیم‌شده‌ی از خود و جهان اجتماعیشان را تجربه می‌کردند - همان چیزی که ایدئالیست‌های آلمانی بعدها آن را دوپارگی خواندند- تربیت احساساتی اصیل و درآویختن به آن چیزی بود که از آن خودشان باشد و از جهان همسان‌ساز و مصنوعی دولت و بوروکراسی که یا پیشاپیش اسیرشان می‌کرد یا ناگزیر انتظارشان را می‌کشید، مستقل و رها باشد. یکی از مهم‌ترین آثار ادبی که بازتابی است از روح آن زمان «رنج‌های ورتر جوان»^{۱۵} اثر گوته^{۱۶} است. ورتر، نقش بی‌بدیل کسی را بازی می‌کرد که نوعی دوگانگی در آگاهی را به خواننده‌اش القا می‌کند یا حداقل آن را به سطح خودآگاهی او بر می‌کشد، آگاهی از این‌که آنها، همین شخصیت بودند و در همان حال، از آن‌جا که مطالبی درباره‌اش می‌خواندند، همین شخصیت نبودند. ورتر، شخصیتی است که درون

از ایدئالیسم دوگانه‌انگار کانت و معضلات آن، تا ایدئالیسم مطلق شلینگ

ایدئالیسم استعلایی کانت، با یک دوگانه‌انگاری پیوند دارد. این دو گانه‌انگاری تصدیق می‌کند که پارادایم مکانیکی-ریاضی، همه چیز را در طبیعت توضیح می‌دهد، اما انکار می‌کند که هر چیز که وجود دارد، در طبیعت هست. این دوگانه‌انگاری، تمایزی بین جوهر امتدادیافته که درون طبیعت قرار دارد و جوهر ذهنی یا اندیشه‌ای که بیرون از آن است، ایجاد می‌کند. اما این دوگانه‌انگاری، بهای خودش را نیز می‌پردازد؛ قلمروی ذهنی به چیزی مرموز بدل می‌شود که با قوانین علمی، توضیح‌پذیر نیست (آمریکس، ۱۳۹۸، ۱۷۹). از این رو به نظر می‌رسد که پارادایم مکانیکی-ریاضی تبیین روشنگری به یک بن‌بست منطقی در فلسفه می‌انجامد که در آن، تنها امکانات ماتریالیسم و دوگانه‌انگاری بود. اما آنها هر دو قابل قبول نیستند؛ زیرا اگر ماتریالیسم، ذهن را توضیح می‌دهد، جایگاه متمایز آن را منکر می‌شود و آن را به یک ماشین تقلیل می‌دهد، و اگر دوگانه‌انگاری، کیفیت‌های یگانه‌ی ذهن را تشخیص می‌دهد، آن را به باشنده‌ای مرموز تبدیل می‌کند. به این ترتیب، ذهن به ماشین یا روح بدل می‌شود؛ با هیچ شرحی ممکن نیست کیفیت‌های خاص آن را بنا به قوانین طبیعی توضیح داد.

راه حل فیشته برای این دوره‌ای «من» مطلق که تمام طبیعت را می‌آفریند، واقعیت نیست، بلکه ایده است؛ هدف، تلاش «من» کران‌مند است. آنچه برای «من» کران‌مند باقی می‌ماند، جهد و تلاش ثابت است؛ مبارزه‌ی بی‌وقفه برای این که طبیعت با خواست‌های فعالیت عقلانی هم‌ساز شود. اگر «من» کرانمند بکوشد طبیعت را کنترل کند، به ایدئال «من» مطلق نزدیک می‌شود، هرچند هرگز به آن دست نمی‌یابد (فیشته، ۱۳۹۵، ۲۳۵). پس این مفهوم (جهد و تلاش)، دوگانه‌انگاری را حل می‌کند. این رهیافت، عدالت را در حق هر دو شاخه‌ی دوره‌ه به جا می‌آورد؛ دوگانه‌انگاری را، هم رد و هم تأیید می‌کند. دوگانه‌انگاری را تأیید می‌کند، چون سوژه هرگز کنترل کامل بر طبیعت را به دست نمی‌آورد و طبیعت در مقابل تلاش‌هایش مقاومت می‌ورزد؛ از طرفی، دوگانه‌انگاری را رد می‌کند، چون سوژه، کنترل معینی بر طبیعت اعمال و آن را با خواست‌های عقل هم‌ساز می‌کند. مسئله این بود که چگونه می‌توان امر سوژکتیو و ایزکتیو، ایدئال و واقعی را هم‌زمان، همانند و ناهمانند دانست. چنان که هگل بعدها این موضوع را فرمول‌بندی کرد، وظیفه‌ی فلسفه، برقراری همانندی و ناهمانندی بود. راه حل رمانتیک این مسئله، ارائه‌ی فلسفه‌ی طبیعی بود که شلینگ، نوآیس^{۱۸}، شگل^{۱۹} و هگل، آن را تکوین بخشیدند. استراتژی مرکزی در پس فلسفه‌ی طبیعی، غلبه بر دوگانه‌انگاری‌های مداوم فلسفه‌ی مدرن با بازبررسی ماهیت خود بود. به نظر رمانتیک‌ها، خاستگاه این دوگانه‌انگاری‌ها از دریافت دکارتی از ماده به عنوان گستره‌ای منفعل ناشی می‌شد. چون ذهن و زندگی، هیچ‌یک بر اساس معیارهای مکانی با ریاضی تصویرپذیر نیستند، توضیح آنها نیز بنا به این قوانین طبیعت، ناممکن می‌شود. مادامی که این مفهوم ماده مسلط بود، رمانتیک‌ها باور داشتند تنها راه گریز از این دو حد، در بازگشت به مفهوم مخالفی از ماده، یعنی ماده به مثابه قوه‌ی حیات، نهفته است. لایب‌نیتس^{۲۰}، این مفهوم را زمانی علیه فلسفه‌ی دکارت مطرح کرده بود و فلسفه‌ی طبیعت قصد داشت آن را حیات دوباره بخشد. آنها لایب‌نیتس را پدر فیزیک حیات باور می‌دانستند که دریافتش از ماده‌ی زنده بر آن دوگانه‌انگاری غلبه کرد. به نظر آنها، قوت بزرگ مفهومی لایب‌نیتس از ماده این است که بر دوگانه‌انگاری بین سوژه و ایزه غلبه می‌کند و در همان حال، تفاوت بین آنها را نیز شرح می‌دهد. اکنون، سوژه و ایزه به جای این که جوهرهای نامتجانس باشند، درجات متفاوت سازمان و تکوین یک قوه‌ی حیات محسوب می‌شوند. در واقع، از لحاظ درجه یا شکل، تفاوتی بین آنها وجود دارد؛ اما این تفاوتی در نوع یا جوهر نیست. فقط یک قوه وجود دارد که امر سوژکتیو

و ایزکتیو، ایدئال و واقعی، صرفاً تجلی‌ها، تجسدها و نمودهای متفاوتشان هستند. ذهن و جسم، اکنون کاملاً به هم وابسته‌اند. ذهن، بالاترین درجه‌ی سازمان و تکوین قوای حیات جسم است، در حالی که جسم، پایین‌ترین درجه‌ی سازمان و تکوین قوای حیات ذهن محسوب می‌شود. امر سوژکتیو و ایدئال، همانا درونی‌شدن قوه‌ی حیات است، در حالی که امر ایزکتیو و واقعی، همانا برونی‌شدن و حیات است. به تعبیر شاعرانه‌ی شلینگ، «ذهن، طبیعت نامشهود است و طبیعت، ذهن مشهود» (بیزر، ۱۳۹۸، ۱۳۴).

نسبت ایدئالیسم و زیبایی‌شناسی رمانتیک

نسبت زیبایی‌شناسی با ایدئالیسم و دوگانه‌انگاری

تجربه‌ی امر زیبا با درگیری خیال رخ می‌دهد، اگرچه این خیال کاملاً باواسطه فاهمه در تجربه حضور دارد. در حالی که فاهمه، تحت حاکمیت مفاهیمی است که برای ممکن شدن تجربه ضروری‌اند، تخیل در ترکیب امور تجربی بر اساس طرح‌ها و نقشه‌های خودش آزاد است. با وجود این، وقتی خیال، وحدتی از تجربه برمی‌سازد که ذیل مفاهیم (قواعد) قرار نمی‌گیرد، هم چنین با احکام مفهومی مولود هماهنگ است و خود این هماهنگی، بدون هیچ قاعده‌ی راهنمایی به شکل خودانگیخته تولید می‌شود، در این صورت، فرد امکان ادراک امر زیبا را پیدا خواهد کرد. هرچند چنین بازی هماهنگ آزادانه‌ای، به خودی خود مستقیماً تجربه نمی‌شود (برخلاف حس خوشایندی یا لذت که مستقیماً تجربه می‌شود). به این ترتیب، تجربه‌ی زیباشناسانه، عناصری از خودانگیختگی و انفعال را ترکیب می‌کند: هماهنگی بی‌قید و قاعده‌ی فاهمه و خیال، باید در فرد اثر کند و به هارمونی باید به صورتی خودانگیخته دقت و توجه شود و فرد باید چیزی را به مثابه موجودی زیبا درک کند، به مثابه ایزه‌ای در تجربه که درون خودش همان اثری را بازتاب می‌دهد که اگر فاهمه و خیال قرار بود به شکل خودانگیخته ایزه‌ای را بسازند، آن ایزه چنین اثری از خود به جا می‌گذاشت (همان). لذتی که در ارزیابی زیباشناسانه تجربه می‌شود، بر حکم تقدم ندارد. برخلاف تجربه معمول خوشایندی یا لذت که در آن، فرد ابتدا چیزی را تجربه می‌کند و سپس به دنبال آن (به‌عنوان گزارشی از یک حس) به لذت بخش بودن تجربه حکم می‌کند، در تجربه‌ی زیباشناسانه، فرد باید حکمی تأملی با این مضمون داشته باشد که چیزی زیباست - یعنی چیزی هست که فرد به شکلی خودانگیخته به بازی هماهنگ فاهمه و خیال در آن عطف توجه کرده - تا بتواند لذت زیباشناسانه را تجربه کند، تجربه‌ای که به عنوان بازی آزادانه‌ی هماهنگ، به‌طریقی بی‌واسطه، خود لذت است (یا اگر بخواهیم همین امر را به شکلی متفاوت بیان کنیم، لذت تجربه شده (در مواجهه با امر زیبا)، لذتی جدا از بازی هماهنگ و آزادانه فاهمه و خیال نیست، بلکه این بازی هماهنگ آزادانه، خود لذت است).

تولد ایدئالیسم مطلق از دل ایدئالیسم دوگانه‌انگار

کانتی

هردر^{۲۱} با پیش‌دستی بر ایدئالیست‌های جوان، به هجو سستی و ناتوانی زمانه‌اش می‌پردازد: بیگانگی نظریه از عمل و ذهن از قلب، تعلق خودشیفته آمیخته با انتزاعی‌گری فلسفی، همه‌ی آنها نه تنها با ممکن‌ساختن، بلکه با معقول‌جلوه‌دادن یک‌دستی و مکانیکی‌شدن خودسرانه، به خدمت استبداد نظری و سیاسی درمی‌آیند (همان، ۱۳۶). شیلر یادآور می‌شود که انسان با زیبایی، بازی می‌کند و فقط با زیبایی است که بازی خواهد کرد؛ زیرا رک و راست باید گفت انسان فقط زمانی بازی می‌کند که به معنای کامل کلمه انسان باشد و زمانی به معنای کامل کلمه انسان است که بازی می‌کند (آمریکس، ۱۳۹۸، ۱۹۹).

برتر حقیقت‌مندی و نیکی که به طرفشان در حرکتیم آماده می‌سازد. در غیر این صورت، ما به‌عنوان مخلوقات فاسدی که در امیال خود غرق گشته‌ایم، احتمالاً فرامین عقل را به شکل ناخوشایندی مستبدانه و دل‌بخوایی حس می‌کنیم و در نتیجه، قادر به پیروی از آنها نخواهیم بود. به باور شیلر، مفهوم وظیفه‌ی کانت نیز، مانند یک پادشاه مستبد بدبین، به هیچ‌وجه اعتماد لازم را به غرایز پذیرای توده‌ی مردم برای دنباله‌روی از او ندارد. در نتیجه، اگر بنا باشد که هژمونی او تضمین شود، این پادشاه خودکامه‌ی بدخلق و بدگمان، به اندکی همدلی پوپولیستی نیازمند است (بایزر، ۱۳۹۷، ۲۲۶). اشاره‌ی سیاسی، این‌جا مناسب است، وحشی ناپرونده‌ی مورد نظر شیلر - در این‌جا، دسته‌ی راهزنان در همین نمایشنامه مدنظر است، البته کارل که سرده‌ی آنها و شخصیت اصلی است، به‌طور متناقض هم شاهزاده‌ی فیلسوف و تحصیل‌کرده‌ی است که هم‌زمان دست به خشونت و وحشی‌گری می‌زند - که خویش را می‌جوید و با این حال، بی‌خویش است، قانون نمی‌شناسد و از این‌رو آزاد نیست، عضوی از قبیله‌ی دور و غریب نیست، بلکه نمونه‌ی متعارفی از طبقه‌ی متوسط هنرنشان آلمان است که در وفور شکوهمند طبیعت، چیزی جز طمع‌های برای خود نمی‌بیند و متعلقات طبیعت را یا با دست‌اندازی برآمده از میل می‌بلعد و یا آن‌جا که تهدید به نابودی‌اش می‌کنند، آنها را با خود از سر راه برمی‌دارد. با غرایز خام و بی‌قاعده‌اش که با سستی‌گرفتن پیوندهای نظم مدنی، از بند رسته‌اند و با خروشی مهارناپذیر شتابان در پی ارضاء حیوانی خویش‌اند. شیلر، این مناسبات را بیش از هر متن دیگری در راهزنان تصویر کرده است. هم‌آمیزی دوگانه‌ی عقل و عمل، بیش از هر جای دیگری، در این متن یافت می‌شود. در عمده‌ی دیالوگ‌های کارل در نمایشنامه‌ی راهزنان، جهد و کوششی عظیم را شاهد هستیم برای پرکردن شکاف وسیعی که بین اندیشه و عمل یا سوژه و اژه برایش تصویر شده است. شیلر در وهله‌ی اول با هویت‌بخشی به این شکاف در قالب شخصیت کارل و با بازنمایی ضرورت هم‌آمیزی آنها، دامنه‌های رئالیسمی گسترده‌تر و پویاتر را رقم می‌زند.

«کارل: جرقه آتش "پرومتوس" خاموش شده و در مقابل باید از شعله آتش مسخره‌ای که حتی یک چپک را روشن نمی‌کند استفاده کرد. آنها حالا مثل موش روی گرز هرکول وول می‌زنند و می‌خواهند بفهمند که او در چپته چه دارد. یکی از کشیش‌های فرانسوی اظهار نظر می‌کند که اسکندر آدم ترسو و بی‌غیرتی بود. یک استاد مسلول در هر کلمه‌ای که ادا می‌کرد یک شیشه سرکه زیر بینی‌اش می‌گرفت تا بتواند راجع به نیرومندی درس بدهد! کسانی که هر وقت بچه درست می‌کنند و از ضعف بی‌هوش می‌شوند، بر شیوه جنگی هانیبال ایراد می‌گیرند. بچه‌های تازه به دوران رسیده اصطلاحات و جملات مخصوص جنگ‌گان را بر زبان می‌آورند و برای پیروزی‌های سی پیون گریه می‌کنند. کارل: بهترین پادشاه مبارزات جنگ‌ها و عرق‌هایی که ریخته‌اند همان است که حالا دیگر در مدرسه‌ها و مکتب‌خانه‌ها زندگی می‌کنند و کتاب‌هایی را که نام شما در آنها جاودانی شده است با تسمه‌ای به این سو و آن سو می‌کشید. مزد و تاوانی را که در ازای ریختن خون و عرق جبین خود به دست آورده‌اید، یک بقال ساده‌ی نورنبرگی به دور فلفل و زردچوبه می‌پیچد و به دست مشتری می‌دهد، یا یک تراژدی‌نویس فرانسوی آن را به شکل مسخ‌شده‌ای برای صحنه آماده می‌کند.

کارل: آه آه از آن قرن منجرم که ثمری نداشته جز اینکه عملیات قدیمی‌ها را نشخوار کند، از کیسه قهرمانان اعصار باستانی بخورد و آنها را با تراژدی‌ها بدنام کند! قوای او تحلیل رفته و حالا بایستی دیگر مخمر آبدو نسل بشر را حفظ کند» (شیلر، ۱۳۹۴، ۱۲۲).

رانسیر، فیلسوف فرانسوی در مقاله‌ای با نام «انقلاب زیبایی‌شناختی و حاصل آن»، نسبت شیلر و زیبایی‌شناسی را این‌گونه تبیین می‌کند:

اگر تشخیص دهیم که ایدئالیسم مطلق، درجه‌ی بالاتری از رئالیسم و ناتوریسم را می‌پذیرد - رئالیسم و ناتوریسمی که کانت و فیخته به عنوان «جزم‌گرایی» یا «رئالیسم استعلایی» رد کرده بودند - گسست ایدئالیسم مطلق از ایدئالیسم سوژکتیو، بسیار آشکار خواهد شد. ایدئالیسم مطلق به رئالیسم بزرگ‌تری امکان تحقق می‌دهد، زیرا وجود طبیعت را مستقل از هر آگاهی، حتی فعالیت‌های من استعلایی می‌پذیرد؛ و ناتوریسم بزرگ‌تری را نیز خواهد پذیرفت، زیرا ادعا می‌کند تمام خودآگاهی، حتی خودآگاهی سوژه‌ی استعلایی، از قوانین طبیعت ناشی می‌شود. دامن‌زدن این ایدئالیسم مطلق و تک‌پایه‌انگار به گسترش ظرفیت‌های رئالیسم، چه در رئالیسم سیاسی و چه در ادبیات و هنر، مهم‌ترین دستاورد آن است که علاوه بر حل بسیاری از مشکلات ایدئالیسم پیشین، عرصه را برای تحقق ایدئالیسمی نوین در زمینه‌ی رئالیسم مهیا می‌کند. شخصیت «هیبرون» در رمان «گوشه‌نشین در یونان»^{۲۲} اثر هولدرلین، در نخستین نامه‌هایش تأمل را مصیبتی می‌دانست که او را از یگانگی سنسجیده با جهانی که اعتقاد داشت روزگاری از آن لذت می‌برد، به ویژه هم‌نشینی با «دیوتیما» دور می‌کند، اما هنوز اشتیاق بازیافتن آن را دارد. خودفراموشی خجسته میان زیبایی طبیعت، بالاترین شادمانی‌اش است، اما لحظه‌ای تأمل، او را بر زمین می‌زند. وجودش به کران‌هایی متضاد تکه‌تکه می‌شود، هیبرون فریاد برمی‌آورد: «انسان هنگامی که رؤیا می‌بیند، شاه است؛ هنگامی که تأمل می‌کند، گداست!» (هولدرلین، ۱۳۹۲، ۱۸۵). تأمل، تمامی یگانگی با جهان را نابود می‌کند؛ زیرا به نظر می‌رسد مستلزم جهد و کوششی است عظیم که کل باشد. با این همه، با وجود احساس بی‌پناهی‌ای که تأمل را برمی‌انگیزاند، هیبرون نمی‌خواهد آن را کنار نهد؛ زیرا تأمل، نشانه آزادی اوست. نشان می‌دهد که او برای تازیه‌ی بی‌غ و بی‌زاده نشده است. به این ترتیب، بین تمایل به بودن (در) هر چیز و میل به بودن (بر) فراز هر چیز، پیچ و تاب می‌خورد. انسان، تمایل دارد همواره در و بر فراز هر چیز باشد (هولدرلین، ۱۳۹۲، ۱۲۲).

تحقق رئالیسم مطلق

زیبایی‌شناسی شیلر در بستر ایدئالیسم

شیلر در مقاله‌ی «در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان»، حرکتی در راستای مخالف چارچوب کانتی پیش می‌گیرد. اگر کانت با جدیت تمام، طبیعت و عقل را از جایگاه آشنای خود خارج کرد، شیلر امر زیبایی‌شناختی را دقیقاً به‌عنوان لولا یا مرحله‌ی گذار میان حسانت کور و ناگویا و عقلانیت والا و باعظمت، تعریف می‌کند. انسان یعنی تبدیل هر آن‌چه که صورت محض است به جهان و آشکارساختن تمامی باقوگی‌های خویش. رانه‌ی صورت‌بخشی بر صورت‌مندی مطلق، تأکید می‌کند. انسان باید هر چیزی را که درون خویش دارد، بیرونی کند و به هر چیزی که بیرون اوست صورت بخشد (Schiller, 2004).^{۲۳} آن‌چه که حل و فصل حس و روح، ماده و صورت، دگرگونی و ماندگاری تاهای و نامتناهیت را به ارمغان می‌آورد، امر زیبایی‌شناختی است، مقوله‌ای معرفت‌شناسانه که شیلر حالا به آن کیفیتی سراسر انسان‌شناسانه می‌دهد.

با این همه، می‌توان متن شیلر را به عنوان نتیجه‌ی نرم‌کردن آبرمن سلطه‌گر عقلی کانتی قرائت کرد، نوعی تعدیل که ضرورت ایدئولوژیک خود را دنبال می‌کند. در قلمرو زیبایی‌شناسی، انسان باید جنگ علیه ماده^{۲۴} را تا به درون قلمرو خود آن ادامه دهد. به عبارت دیگر، اگر عقل پیشاپیش از درون، سرگرم فرسودن و والایش‌بخشیدن به طبیعت حسی باشد، مدیریت آن برایش ساده‌تر خواهد بود. بازی زیبایی‌شناختی دوجانبه‌ی روح و حس، دقیقاً به همین ویژگی دست پیدا می‌کند. گویی در تجربه‌ی زیبایی‌شناختی، عقل با حواس همراهی می‌کند، آنها را از درون به صورت فرمال به عنوان نوعی ستون پنجم در اردوگاه دشمن جای‌گذاری می‌کند، و بدین وسیله، ما را برای آن احوالات

اگر طبیعت چیزی جز ذهنی مرئی و ذهن، چیزی جز طبیعت نامرئی نباشد، آن گاه ایدئالیسم و رئالیسم، هر دو صادق‌اند (شلینگ، ۱۳۹۸، ۸۸). نکته‌ی رجحان دادن یک شکل یا تبیین بر دیگری نیست؛ هر دو تبیین، بر اساس واقعیتی یگانه، یعنی نیروی زنده، چشم‌اندازهایی هستند مستقل و به یک میزان معتبر. رمانتیک‌ها در پی فهمی از عالم بودند که دیگر بی‌اعتنا نسبت به خود نباشد؛ و بدین‌سان، با سروری‌بخشیدن مجدد به خود، به منزله‌ی نقطه‌ی اوج آفرینش، از این دلالت ضمنی اسپینوزاگرایی اجتناب می‌کردند. این ایراد، می‌تواند به درستی وارد شود که این کار صرفاً رجعت به انسان‌گونه‌انگاری و انسان‌محوری بوده است، همان معایی که زمانی اسپینوزا در غایت‌شناسی، تشخیص داده بود. با این حال، اهمیت دارد که بینیم این سنخ جدیدی از انسان‌گونه‌انگاری و انسان‌محوری است که هرگز در دیدرس اسپینوزا قرار نداشت. آن‌سان که پیش‌تر دیدیم، رمانتیک‌ها مدعی بودند که آماج جدل اسپینوزا، غایت‌شناسی بیرونی الهیات طبیعی کهن است که همه‌ی امور را تنها برای انسان، به مثابه اسبابی برای غایات او، موجود می‌بیند. این همان غایت‌شناسی‌ای بود که وجود درختان بلوط چوب‌پنبه‌ای را با نیاز انسان به سر بطری برای بطری‌های شراب توضیح می‌داد (بیزر، ۱۳۹۸، ۳۰۱). با این حال، انسان‌گونه‌انگاری و انسان‌محوری رمانتیک‌ها، از بطن غایت‌شناسی‌ای درونی برمی‌آید که مطابق با آن، همه چیز در طبیعت، فی‌نفسه غایت است. رمانتیک‌ها مدعی بودند که به تبع قوانین ذاتی رشد و نمو طبیعت است که هدف طبیعی، زمینه را برای شکل‌گیری خودآگاهی انسان فراهم می‌آورد.

فلسفه‌ی سیاسی اسپینوزا، در امتداد سنت بزرگ جمهوری‌خواهی فلورانس و ونیز و در چهارچوب رئالیسم سیاسی مدرن، تحلیل می‌شود. اساس این جمهوری‌خواهی یا رئالیسم‌سیاسی، دریافتی از مدینه یا جمهوری است که بر تحلیل و ارزیابی مناسبات نیروها استوار است. به عبارتی، محور اصلی رئالیسم سیاسی اسپینوزایی، مفهوم قدرت یا «پوتنتیا» است و فلسفه‌ی سیاسی تمهید شده با محوریت مفهوم قدرت و ساخت کشمکش‌آمیز نیروهای اجتماعی، بر دستگاه متافیزیکی ویژه‌ای تکیه دارد که تلقی خاص اسپینوزا از عنصر متافیزیکی رئالیسم‌سیاسی، وی را از سنت غالب رئالپولیتیک گسسته از اخلاق جدا می‌سازد (اسپینوزا، ۱۳۹۲، ۱۲۲). بر این اساس، جهد و تلاش، صرفاً رانه‌ای طبیعی یا عنصری مربوط به سامان روانی - جسمانی انسان نیست؛ بلکه با ساحت الوهی و عاطفی زیست بشری نیز قرین است و عناصر اخلاقی‌ای چون شادی، عشق و دوستی را در حوزه‌ی عمومی یا جمهوری، مستقر می‌سازد. جهد و تلاش به‌منزله‌ی یکی از مفاهیم اصلی دستگاه نظری اسپینوزا، در واقع سیاسی‌ترین بُعد متافیزیک وی است. جهد و تلاش، رانه‌ای است که بر پایه‌ی آن می‌توان گفت متافیزیک اسپینوزا، متافیزیک قدرت است. جهد و تلاش، محوری است که حکمت نظری اسپینوزا را مستقیماً به حکمت عملی وی متصل می‌کند؛ هم‌چنان که مابعدالطبیعه‌ی وی را به طبیعیات پیوند می‌دهد. فلسفه‌ی اسپینوزایی از رهگذر این مفهوم، به سنت عظیم رئالیسم‌سیاسی (اگر نه رئالپولیتیک یا سیاست قدرت) پیوند می‌خورد.

کوشش برای حفظ خود، عین زندگی و عمل اجتماعی است. قضیه‌ی بیست و یکم بخش چهارم اخلاق از این حکایت دارد: «هیچکس نمی‌تواند خواهش خوشبختی، کار خوب یا زندگی خوب داشته باشد، مگر آنکه در عین حال خواهش‌بودن، کارکردن، زندگی‌کردن، یعنی واقعاً موجود بودن داشته باشد» (اسپینوزا، ۱۳۹۸، ۳۳۲). در تبصره‌ی قضیه‌ی بیست و چهارم همین بخش چهارم نیز که جهد و تلاش با عمل و زندگی همسانی دارد و اسپینوزا صراحتاً آنها را هم‌معنا می‌داند: «مطلقاً مطابق فضیلت کارکردن در ما عبارت است از همان عمل کردن، زیستن و وجود خود را حفظ کردن (این سه معنی واحدی دارند) تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان مفید است.» فایده‌گرایی اسپینوزایی، فضیلت را در پرتو جهد و تلاش، قائم بر فعل عقلانی

شیلر می‌گوید تجربه‌ی زیبایی‌شناختی قابلیت آن را دارد که تمامی بنای هنر زیبا و هنر زندگی را دربرگیرد. تمامی پرسش «سیاست زیبایی‌شناسی» یا به عبارت دیگر رژیم زیبایی‌شناسی هنر در گرو این حرف ربط کوتاه است. تجربه‌ی زیبایی‌شناختی همانقدر تاثیرگذار است که تجربه‌ی آن «و». این پایه‌گذار خودآیینی^{۲۵} هنر است تا آنجا که آن را به امید «تغییر زندگی» پیوند می‌زند. مسئله آسان می‌شد اگر به سادگی می‌توانستیم بگوییم که زیبایی‌های هنر نباید به هر نوع سیاست تقلیل داده شود یا می‌گفتیم که آن خودآیینی معروف هنر وابستگی خود به سلطه را مخفی می‌کند. متأسفانه مسئله این نیست: شیلر می‌گوید قوه‌ی بازی تمامی بنای هنر و بنای زندگی را بازسازی خواهد کرد. در پایان‌نامه‌ی پانزدهم؛ او خود و خواندگانش را در برابر موجودی با «ظاهر آزاد» قرار می‌دهد؛ مجسمه‌ای یونانی شناخته شده به عنوان یونو لودوویسی. مجسمه «خودبسته» است و «در خود ساکن» است چنانکه مناسب ویژگی‌های الهگان است: بطالت او و دوری او از هرگونه اهمیت دادن؛ وظیفه؛ هدف یا خواست و اراده. الهه اینگونه است زیرا هیچ ردی از هدف یا اراده ندارد. به طور مشخص ویژگی‌های الهه همان ویژگی‌های مجسمه است. مجسمه به طور تناقض‌آمیزی چیزی که ساخته نشده را نشان می‌دهد؛ چیزی که هرگز ایزه‌ی اراده‌ای نبوده است. به عبارت دیگر؛ او تجسم ویژگی‌های چیزی است که یک اثر هنری نیست. متقابلاً؛ تماشاگری که نوعی بازی آزاد را در برابر مجسمه‌ی «ظاهر آزاد» تجربه می‌کند؛ از خودآیینی بسیار ویژه‌ای لذت می‌برد. این خودآیینی خرد آزاد نیست که بی‌نظمی احساس را مطیع خود کند؛ این درواقع تعلیق آن خودآیینی است. این یک خودآیینی است که به طور خاص مربوط به عقب‌نشینی قدرت است. «ظاهر آزاد» مقابل ما ایستاده؛ غیرقابل دسترسی؛ غیرقابل درک توسط دانش؛ اهداف و تمناهای ما. این مجسمه به سوژه وعده‌ی مالکیت جهانی جدید را می‌دهد که به هیچ وجه نمی‌توانست به دست آورد. الهه و تماشاگر؛ بازی آزاد و ظاهر آزاد با هم در یک مرکز حسی خاص جمع شده‌اند؛ جایی که تفاوت فعل و انفعال و اراده و مقاومت از بین می‌رود. «خودآیینی هنر» و «وعده‌ی سیاست» در مقابل هم قرار ندارند. خودآیینی؛ خودآیینی تجربه است؛ نه اثر هنری (Ranciere, 2011, 22). بنابراین، صحنه‌ی اصلی زیبایی‌شناسی، تناقضی را برملا می‌کند که تقابل هنر با سیاست یا هنر والا با فرهنگ عامه یا هنر با زیبایی‌سازی کردن زندگی نیست. تمام این تقابل‌ها، جنبه‌ها و تفسیرهای مشخصی هستند از یک تناقض بنیادی‌تر. در نظام زیبایی‌شناسی هنر، هنر تا آنجایی هنر است که چیزی غیر از هنر باشد. چیزی که همواره «زیبایی‌سازی‌شده» باشد؛ یعنی که همواره به صورت «فرمی از زندگی» باشد. فرمول کلیدی این رژیم زیبایی‌شناسی هنر این است که هنر، فرم خودآیینی‌شده‌ای از زندگی است. تجربه‌ی زیبایی‌شناختی هم‌چون منفیت به مثابه فقدان تعیین‌گری، نوعی بن‌بست خلاقانه است؛ نوعی تعلیق نیروانایی هرنوع تعیین‌گری و میل که سرشار از محتوایی کاملاً نامشخص‌اند. اما این تناقض سوژه و ایزه است که هم‌چون موتور محرکی، امر زیبایی‌شناختی را به راه می‌اندازد. اثر هنری، این همانی فعالیت آگاه و ناآگاه را به ما باز می‌تاباند. اما تقابل این دو با یکدیگر، نوعی تقابل نامتناهی است و الغای آن، بدون هرگونه دخالت آزادی صورت می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که هنرمند در اثر خویش گذشته از چیزی که با قصد آشکار در آن نهاده است، به طور غریزی اصطلاحاً نوعی نامتناهی را نمایش داده است که هیچ فاهمه‌ متناهی‌ای قادر نیست آن را به‌کلی بسط دهد.

پی‌ریزی ساختمان ایدئالیسم تک‌پایه‌انگار در زمین

رئالیسم، به تبعیت از رئالیسم‌سیاسی اسپینوزا

رمانتیک‌ها به آموزه‌ی اسپینوزا، چرخشی ارگانیک دادند؛ در نتیجه، تلفیق ایدئالیسم و رئالیسم باید در قالبی ارگانیک فهم شود (پینکارد، ۱۳۹۹، ۱۶۶).

پی‌نوشت

۱. Kant
2. Fichte
3. Schelling
4. Schiller
5. The Hyperion
6. The Robbers
7. Spinoza
8. Letters Upon the Aesthetic Education of Man
9. Ranciere
10. The Aesthetic Revolution and Outcomes
11. Frederick Beiser
12. Bildung (معنای تحالف‌لفظی بیلدونگ، تحصیلات است)
13. Öffentlichkeit (معنای تحالف‌لفظی این کلمه، عموم یا جامعه است)
14. Answering the Question: What Is Enlightenment? (1784)
15. The Sorrows of Young Werther
16. Johann Wolfgang von Goethe
17. Richard Rorty
18. Novalis
19. Schlegel
20. Leibniz
21. Johann Gottfried von Herder
22. Hyperion; or, The Hermit in Greece
23. Translated by Reginald Snell Friedrich Schiller on The Aesthetic Education of Man
24. matter
25. Autonomy

منابع

- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۹۸). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. چاپ دهم. تهران: نشر مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ و نگری، آنتونیو. (۱۳۹۲). رساله سیاسی. ترجمه ایمان گنجی و پیمان غلامی. تهران: نشر روزبهان.
- آمریکس، کارل. (۱۳۹۸). ایدئالیسم آلمانی. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: نشر علمی فرهنگی.
- بایزر، فردریک. (۱۳۹۷). فرجام عقل. ترجمه محمدجواد سیدی. تهران: نشر دنیای اقتصاد.
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۸). رومانسیسم آلمانی. ترجمه مسعود آذرفرام. تهران: نشر ققنوس.
- (۱۳۹۸). هگل. ترجمه سیدمسعود حسینی. چاپ چهارم. تهران: نشر ققنوس.
- پینکار، تری. (۱۳۹۸). فلسفه آلمانی. ترجمه ندا قطروبی. چاپ دوم. تهران: نشر ققنوس.
- شلینگ، فردریش. (۱۳۹۸). نظام ایدئالیسم/استعلایی. ترجمه سید مسعود حسینی. تهران: نشر نی.
- شیلر، فردریش. (۱۳۹۴). راه‌نشان. ترجمه ابوالحسن میکده. چاپ دوم. تهران: نشر علمی فرهنگی.
- فیشته، یوهان گوتلیب. (۱۳۹۵). بنیاد فراگیر آموزه دانش. ترجمه مسعود حسینی. تهران: نشر حکمت.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۰). روشنگری چیست؟. ترجمه همایون فولادپور. تهران: نشریه کلک، شماره ۲۲.

می‌داند. شبکه‌ی مفهومی رئالیسم‌سیاسی اخلاق‌باورانه‌ی اسپینوزا از عناصری تشکیل می‌شود که پیوند ناگسستگی با هم دارند. در این رئالیسم اسپینوزایی، آزادی تفلسف، ارزش دوستی، نفی خشونت، خواست شادی و لذت، خواست عشق و خواست خیر، بر بنیاد نقد الهیات خرافه به هم می‌پیوندند و این پیوند، در پرتو هدایت عقل صورت می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به چشم‌انداز رئالیستی، با فرض این که طبیعت جدا و پیش از آگاهی انسان وجود دارد، به درستی می‌توان تصور کرد که طبیعتی مستقل از سوپرناتیویته وجود دارد. اگر سوپرناتیویته، در مراتب تبیین در جایگاه نخست قرار داشته باشد، در مراتب هستی، ایزدکشی‌یته جایگاه نخست را دارد. در واقع، این نکته صحیح است که خودآگاهی انسان، فقط تجلی و رشد و نمو قوایی است که به نحوی پنهان، نوبنیان و بالقوه، درون ماده حضور دارند. اما رئالیست‌ها نیز در این اندیشه که طبیعت، شیء فی‌نفسه‌ای بی‌تفاوت برای انسان، سوپرناتیو یا ایدئال است به بیراهه رفته‌اند. اگر خودآگاهی انسان، والاترین ساماندهی و رشد و نمو کل قوای ارگانیک طبیعت باشد، طبیعت تنها به واسطه‌ی این خودآگاهی، تماماً متحقق می‌شود و تعین می‌یابد. چنانچه به دلایلی، چنین خودآگاهی‌ای در کار نباشد، طبیعت خود را تمام و کمال محقق نمی‌سازد. در واقع، طبیعت به وجود خود ادامه می‌دهد؛ اما تنها به شکلی بالقوه، نوبنیاد و نامتعین. آن‌گاه به‌سان نهالی خواهد بود که هرگز به بلوطی تنومند بدل نمی‌شود. به راحتی می‌توان دید این که رمانتیک‌ها ایدئالیسم را در اسپینوزاگرایی سامان‌یافته‌شان جای می‌دهند، آن را اساساً از سقوط نجات می‌دهند.

کوشش رمانتیک‌ها برای تلفیق ایدئالیسم و رئالیسم را باید اولاً و بالذات به مثابه کوششی برای احیای آموزه‌ی صفات اسپینوزا دانست. مطابق با این آموزه، می‌توان کل عالم یا جوهر نامتناهی یگانه را ذیل صفت فکر یا امتداد دید. بر این اساس، امر ذهنی و فیزیکی، دیگر جواهری متمایز نیستند، بلکه صرفاً صفات متفاوت - خصایص یا چشم‌اندازهای (یا هر دو از) - یک امر واحدند. از آن‌رو که دیگر امور ذهنی و فیزیکی، نامتجانس نیستند، مشکلی در تبیین میان آنها نیز در کار نیست، جوهر نامتناهی یگانه - کل عالم - اشتقاق نیافته باقی می‌ماند، بدین سبب که همه چیز را می‌توان ذیل صفت فکر یا امتداد توضیح داد. در آرای اسپینوزا، به ظاهر ارج یکسانی بر دعاوی ایدئالیسم و رئالیسم نهاده می‌شود. اگر همه چیز را ذیل صفت فکر تفسیر کنیم، اقدامی ایدئالیستی انجام داده‌ایم، گویی که همه‌ی امور موجود ذهنی یا ایدئال‌اند؛ و اگر همه چیز را ذیل صفت امتداد تبیین کنیم، همه چیز را ماده‌باورانه یا رئالیستی توضیح داده‌ایم، چنان که گویی هر آن چه موجود است تنها نمود یا تجلی ماده است. مزایای چنین تفسیری هر آن چه باشد، رمانتیک‌ها بر آن صحه گذارده و آن را نزد خود به منزله‌ی اشارتی برای تلفیق ایدئالیسم و رئالیسم تلقی می‌کنند. آنان اکنون اصل این‌همانی سوژه، ابژه‌ی فیخته را در امتداد خطوط اسپینوزایی، بازتفسیر می‌کنند. حال، این‌همانی سوژه و ابژه، نه در خودشناسی سوژه‌ی استعلایی که در جوهر نامتناهی یگانه جای می‌گیرد، که چه به نحو سوپرناتیو (ایدئالیستی) تفسیر شود و چه به نحو ایزدکشی (رئالیستی)، واحد و یکسان باقی می‌ماند.

اگر گمان کنیم که این تلفیق ایدئالیسم و رئالیسم، هر دو دیدگاه را بدون هیچ‌گونه تنمهای در خود جای می‌دهد، چنان‌که گویی کل دعاوی آن پذیرفتنی است، حاکی از خام‌دستی ما خواهد بود. اگر قرار بر این باشد که به صیانت از بصیرت‌های آنها بپردازیم، باید اوهاوم آنها را نیز نفی کنیم. در چنین گستره‌ای، ایدئالیسمی که هم‌چون یک کل، آن دوگانه‌انگاری را در خود حمل می‌کند، با وسعت‌بخشیدن به ظرفیت‌های رئالیسم، به خود امکان تحقق و بازیابی دائمی را می‌دهد.

Ranciere, Jacques. (2011). *The Aesthetic Revolution and Its Outcomes*, translated by Steven Corcoran, New York: Continuum International Publishing Group.

----- (۱۳۹۸). نقد عقل محض. ترجمه بهروز نظری. چاپ پنجم. تهران: نشر ققنوس.
 گوته، یوهان ولفگانگ فون. (۱۳۹۴). *رنج‌های ورتتر جوان*. ترجمه محمود حدادی. چاپ هفتم. تهران: نشر ماهی.
 هولدرلین، فردریش. (۱۳۹۲). *هیپریون*. ترجمه محمود حدادی. تهران: نشر نیلوفر.

Schiller, Friedrich. (2004). *On the Aesthetic Education of Man*, translated by Reginald Snell, Dover Publications, INC. New York: Mineola.

