University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ No. 23/ summer 2018

پژوهش‌های فلسفی
فصلنامه علمی-پژوهشی
سال ۱۲/ شماره ۲۳/ تابستان ۱۳۹۷

رابطهٔ ادراک حسی با تجربهٔ استتیکی و زیبایی در استتیک لایب‌نیتس*

داود میرزایی
دانشجوی دکتری فلسفهٔ هنر، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان
علی سلمانی**
استادیار فلسفهٔ هنر، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان (نویسنده مسئول)
رضا ماحوزی
دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

چکیده

شرح لایب‌نیتس از ادراک حسی برای درک سنت استتیک عقل‌گرایانهٔ آلمانی در قرن هجدهم بسیار حایز اهمیت است. تأملات او در این باب چارچوبی دکارتی دارد و برای دیدگاه‌های او دربارهٔ تجربهٔ استتیکی بسیار کانونی است. او با توجه به ماهیت واضح ولی مغشوش ادراک حسی، مفهوم کمال و لذت را تبیین می‌کند و از همین معبر ره به تعریف زیبایی می‌برد. کمال عبارت است از نیرو یا توانایی متحدساختن ویژگی-های کثیر در یک ویژگی؛ لذت، از نظر او، عبارت است از احساس کمال در اشیا؛ زیبایی هم نزد او همانا تعمق یا تأمل بر امری لذت‌بخش یا خوشایند، یا کمال شیء است. در این مقاله قصد داریم پس از بررسی اهمیت لایب‌نیتس در استتیک آلمان، ماهیت ادراک حسی نزد او، و سپس رابطهٔ آن را با تجربهٔ استتیکی، کمال، لذت و زیبایی در سپهر استتیک او بکاویم و در اخر هم نقد و نظری بر استتیک او داشته باشیم.

واژگان کلیدی: لایب‌نیتس، ادراک حسی، تجربهٔ استتیکی، کمال، لذت، زیبایی

* تاریخ وصول: ۹۵/۱۰/۶ تأیید نهایی: ۹۶/۱/۲۵

مقاله برگرفته از پایان‌نامه با عنوان: «ذوق و کلیت احکام ذوقی در زیباشناسی کانت و مقایسهٔ آن با سنت زیباشناسی عقل‌گرای آلمان در قرن هجدهم»، تاریخ دفاع: ۹۶/۳/۲۳، استاد راهنما: دکتر علی سلمانی، دانشگاه بوعلی‌سینا.

** E-mail: salmani@basu.ac.ir

www.SID.ir

مقدمه

اگرچه مقام ابوت حوزهٔ استتیک عموماً به باومگارتنی نسبت داده می‌شود که، پس از چیدن مقدمات آن در سال ۱۷۳۵ در رسالهٔ *تأملات در باب پاره‌ای موضوعات ناظر به شعر*، نهایتاً در سال ۱۷۵۰ در *استتیکای* خود این رشتهٔ مدرن را نام‌گذاری کرد، ولی لایب‌نیتس را باید پدربزرگ استتیک آلمانی بدانیم. ماتیک[۱] و بایزر معتقدند تفویض چنین مقامی به او کاملاً بجاست، زیرا او بود که بخش اعظمی از واژه‌شناسی، روان‌شناسی و معرفت‌شناسیِ استتیک باومگارتن و ولف، و به‌واقع سنت استتیک عقل‌گرایانه را صورت‌بندی کرد (Beiser, 2009: p. 31; Mattick Jr., 2008: p. 68). پر بیراه نخواهد بود اگر بگوییم سراسر این سنت پیش از کانت بر بنیاد لایب‌نیتسی استوار است. تعبیر استتیکیِ عالم ـ یعنی تلقی جهان به‌مثابهٔ اثر هنری یا ارگانیسم ـ عمیقاً ریشه در متافیزیک لایب‌نیتسی دارد. ولی به‌نظر می‌رسد در رابطه با مقام پدربزرگی لایب-نیتس پارادوکسی در کار باشد. در حالی که تأثیر او در استتیک آلمانی وسیع بوده است، ولی خود او در آثارش توجه بسیار کمی به این موضوع داشته، چرا که علاقهٔ چندانی به مسائل استتیک نداشت و نظریهٔ ذوق صریحی مطرح نکرد. به‌قول ارنست کاسیرر در *آزادی و صورت*، «انگیزهٔ استتیکی هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان فلسفهٔ لایب‌نیتس ندارد» (Cassirer, 1916: p. 64). در ظاهرِ امر کاسیرر کاملاً برحق است و می‌توان از سهم لایب‌نیتس در مباحث و منازعات استتیکی و ذوقی روزگارش چشم پوشید[۲]؛ به‌واقع، این موضوعات یا نقشی در رشد اندیشهٔ او نداشتند یا نقش‌شان بسیار ناچیز بود. اشارات اندک او به مسائل استتیکی پراکنده و ضمنی‌اند، که تلاش خواهش شد تصویر روشن و نظام‌مندی از آن در سطور آتی ترسیم شود.

این پارادوکس را چگونه می‌توان حل کرد؟ پاسخ را باید در بُعد استتیکی ژرف فلسفهٔ او جست. حتی اگر خود او نظریهٔ استتیکی روشنی نپرورده باشد، مفاهیم استتیکی نقش حساسی در فلسفهٔ او چونان یک کل دارند. بنابراین، از منظری ژرف‌تر ارزیابی کاسیرر کاملاً برخطاست: انگیزهٔ استتیکی نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان فلسفهٔ لایب‌نیتس ایفا می‌کند. خطوط استتیکی ژرفی به متافیزیک لایب‌نیتس منتهی می‌شوند. قطع به یقین، مفهوم کانونی متافیزیک او همانا جوهر است، زیرا جوهر را به‌منزلهٔ واحد مبنایی واقعیت ملحوظ می‌دارد. لایب-نیتس جوهر را بر حسب نیروی زنده (*Vis viva*, *Kraft*)، که آن را با قوهٔ وحدت‌بخشیدن به کثرات، یعنی ایجاد وحدت درون کثرت، یکی می‌داند، تعریف می‌کند. وحدت درون کثرت عبارت است از نظم یا هماهنگی، که ساختار خودِ زیبایی است. بنابراین، نیروی زنده خودش را در زیبایی عیان می‌سازد، به‌طوری که [درجهٔ] زیبایی عبارت خواهد بود از میزان نیروی جوهر: هر چه نیروی جوهر بیش‌تر باشد زیبایی نیز بیش‌تر خواهد بود. خود لایب‌نیتس در مقالهٔ «در باب حکمت» (۱۶۹۳)، این پیوند را به‌واسطهٔ یکی‌دانستن تجلی یا نمودِ نیرو با زیبایی تصریح می‌کند:

> در مورد نیرو، هر چقدر بیش‌تر باشد بیش‌تر خود را از طریق ساختن کثیر از واحد و واحد از کثیر نشان می‌دهد، زیرا واحد بر چیزهای بسیاری حکمفرماست و آن‌ها را در خود صورت می‌بخشد. حال، وحدت در کثرت چیزی نیست جز هماهنگی؛ و... نظمی که از این هماهنگی نشئت می‌گیرد نظمی است که هر زیبایی‌ای مشتق از آن است... از همین امر، شخص درمی‌یابد که چگونه سعادت، لذت، عشق، کمال، ذات، نیرو، آزادی، هماهنگی، نظم و زیبایی به هم مربوط می‌شوند، پیوندی که تنها از سوی عدهٔ قلیلی بازشناسی می‌شود (Leibniz, 1969: p. 426 [On Wisdom]).

www.SID.ir

آشکارگی بُعد استتیکی اخلاق لایب‌نیتس کم‌تر از فلسفهٔ او نیست. او خیر اعلا را اساساً استتیکی می‌فهمد. بنا به تعریف او، خیر اعلا عبارت است از سعادت یا آرامش‌خاطر، که منوط است به لذت مدام (Leibniz, 1969: p. 425 [On Wisdom]؛ هم‌چنین بنگرید به Leibniz, 1969: p. 136-7 [Elements of Natural Law]). طبق استدلال او، لذت از ادراک حسی کمال ناشی می‌شود، طوری که هر چه کمال بیش‌تر باشد لذتِ دریافتی هم بیش‌تر خواهد بود. ولی، نزد لایب‌نیتس، لذت برآمده از ادراک کمال چیزی جز خود زیبایی نیست. از این رو، لایب‌نیتس هر لذتی را، به‌مثابهٔ مؤلفهٔ اصلی سعادت، چونان پدیده‌ای استتیکی می‌بیند. طبق استدلال او در همان مقالهٔ «در باب حکمت»، حتی لذت فیزیکی یا حسی هم استتیکی است زیرا این نیز از ادراک کمال منشاء می‌گیرد، ولو این‌که آگاهی تامی از خود کمال نداشته باشیم (Leibniz, 1969: p. 426).

با این اوصاف، مقام پدربزرگیِ استتیک آلمان کاملاً برازندهٔ اوست. اینک به موضع او در قبال کیفیات حسی رو می‌کنیم که جایگاهی کانونی در استتیک او دارد و زیبایی و لذت بر پایهٔ آن توصیف و تبیین می‌شود.

۱. کیفیات حسی از نظر لایب‌نیتس

شرح لایب‌نیتس از کیفیات حسی برای دیدگاه‌های استتیکی او بسیار کانونی است. او زیبایی را محدود به لذت‌های محسوس نمی‌داند، ولی کاملاً تصدیق می‌کند که بسیاری از کیفیات استتیکی خاص، کیفیاتی حسی‌اند. به‌بیان بهتر، شرح لایب‌نیتس از کیفیات حسی برای کل سنت استتیک عقل‌گرایانه، به‌ویژه نزد کسانی که زیبایی را صرفاً لذتی حسی می‌دانند، بسیار بنیادی است. پیش از آن‌که به رده‌بندی لایب‌نیتس از شناخت یا ادراک حسی بپردازیم، شایان ذکر است چارچوب فکری او در این مسئله همان چارچوب دکارت در *اصول فلسفه* است، منتها با بسط بیش‌تر. دکارت در اصل ۴۵ انواع شناخت را رده‌بندی، و ادراک واضح و متمایز را چنین تصریح می‌کند:

> من چیزی را واضح می‌نامم که برای یک ذهن دقیق، حاضر و واضح باشد، درست به‌گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان‌مان قرار می‌گیرند و با قوت تمام بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند می‌گوییم آن‌ها را به‌وضوح می‌بینیم»؛ «اما متمایز چیزی است که چنان دقیق است و متمایز از اشیای دیگر، که فقط بیان‌گر همان چیزی است که آشکارا بر بینندهٔ دقیق ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶: ص. ۲۵۴).

بلافاصله در اصل ۴۶ با آوردن مثالی، توضیح می‌دهد که یک ادراک می‌تواند واضح باشد ولی متمایز نباشد (یا به‌بیان لایب‌نیتسی، «مغشوش» باشد)، در حالی که عکس آن ممکن نیست:

> مثلاً اگر درد شدیدی احساس کنیم ادراک این درد می‌تواند بسیار واضح باشد ولی همیشه متمایز نباشد، زیرا کسی که این درد را احساس می‌کند به دلیل قضاوت مبهمی که دربارهٔ چگونگی محل درد به خیال خویش دارد معمولاً آن را درست نمی‌شناسد، زیرا گمان می‌دارد منشاء درد شبیه همان تصور یا احساسی است که وی از درد در اندیشهٔ خود دارد؛ گرچه او هیچ ادراک واضحی جز همان احساس یا اندیشهٔ مبهم دردی که در او هست ندارد. پس شناخت می‌تواند واضح باشد ولی متمایز نباشد در حالی که ممکن نیست متمایز و در عین حال ناواضح باشد (همان، صص. ۵-۲۵۴).

www.SID.ir

طبقه‌بندی لایب‌نیتس از شناخت، ایده‌ها یا ادراک حسی در همین چارچوب دکارتی شکل می‌گیرد. او در نامه‌ای به ملکه سوفی شارلوت، به‌سال ۱۷۰۲، کیفیات حسی را *کیفیاتی مکتوم*[۳] معرفی می‌کند، طوری که برای فهم آن‌ها نیاز به کیفیات *عیان‌تر* دیگری هست (Leibniz, 1989: p. 186). برخلاف گفتهٔ تجربه‌گرایان که معتقد به فهم صِرف این کیفیات هستند، فهم ما از آن‌ها، در مقایسه با سایر کیفیات، کم‌تر است. به‌اعتقاد لایب‌نیتس در همین نامه، «استفادهٔ ما از حواس بیرونی همانند استفادهٔ نابینا از عصای خود است» (ibid). حواس بیرونی کمک‌مان می‌کنند ابژه‌ها را بر اساس الوان، اصوات و روایح و طعم‌هایشان از هم تمیز دهیم، ولی ما را به کنه ذات این کیفیات نمی‌رسانند، زیرا این کیفیات دربردارندهٔ عناصر و اجزای *غیرمحسوسی*، نظیر ارتعاشات هوا یا حرکات ذرات، هستند که از طریق خود حواس قابل تشخیص نیستند. تنها به‌مدد استنباط و استنتاج می‌توان ره به این عناصر و اجزا برد؛ ولی این‌که فعالیت این عناصر و اجزا چگونه این کیفیات خاص حسی را ایجاد می‌کند بر ما پوشیده می‌ماند. کیفیات حسی به‌واقع بسیار مرموز و مبهم‌اند و به همین خاطر حتی نمی‌توان تعاریفی *اسمی*[۴] از آن‌ها به‌دست داد. ما نمی‌توانیم به صِرف علائم و نشانه‌ها هیچ کیفیت محسوسی را بازشناسی کنیم، بلکه پیش از آن‌که دریابیم در حال صحبت از چه کیفیتی هستیم، باید واقعاً آن را حس کنیم. مثلاً اگر می‌خواهیم بدانیم آبی چیست، باید آن را مستقیماً ببینیم؛ با اتکا به صِرف علائم و نشانه‌ها (مثلاً ارتعاشات و طول موج‌ها و حرکات ذرات در هوا) وضعیتی بهتر از یک نابینا نخواهیم داشت.

پیش‌فرض تحلیل لایب‌نیتس از کیفیات حسی همانا طبقه‌بندی او از ایده‌هاست که، همان‌گونه که گفته آمد، به تأسی از دکارت، در مقالهٔ «تأملاتی در باب شناخت، حقیقت و ایده‌ها» (۱۶۸۴) با بسط بیش‌تر صورت‌بندی می‌شود. بر اساس این طبقه‌بندی، هر شناختی یا مبهم (obscure) است یا واضح (clear). «یک ایده زمانی مبهم است که برای بازشناسی چیزی و تمیز آن از سایر چیزها کافی نباشد.» «یک ایده به‌شرطی واضح است که برای بازشناسی چیزی و تمیز آن از سایر چیزها تکافو کند.» سپس می‌افزاید تمام ایده‌های واضح، یا متمایزند (distinct) یا مغشوش یا نامتمایز (confused) (Leibnize, 1989: p. 24). «یک ایدهٔ واضح زمانی مغشوش است که برشمردن یکایک علائم و ویژگی‌های متمایزکنندهٔ آن از سایر ایده‌ها ناممکن باشد. یک ایدهٔ واضح زمانی متمایز است که برشمردن یکایک علائم و ویژگی‌های متمایزکنندهٔ آن از سایر ایده‌ها ممکن باشد.» (ibid, p. 23-4). تمام ایده‌های متمایز ـ که قطعاً واضح هم هستند ـ یا کافی‌اند (adequate) یا ناکافی (inadequate). ایده‌های واضح و متمایز به‌شرطی کافی‌اند که تبیین چیستی و چگونگی هر یک از ویژگی‌های آن‌ها ممکن باشد، و زمانی ناکافی‌اند که چنین کاری ممکن نباشد. (خودِ شناخت یا ایده‌های واضح و متمایزِ کافی بر دو نوع‌اند: یا سمبلیک‌اند یا شهودی. شناخت واضح و متمایزی که هم‌زمان هم کافی و هم شهودی باشد شناختی مطلقاً کامل است) (ibid, p. 23). بنابراین، شناخت کافی متضمن شناخت متمایز هر یک از ویژگی‌های متمایزکننده است[۵] (ibid, p. 24).

رده‌بندی فوق مبنای تحلیل لایب‌نیتس از کیفیات حسی قرار می‌گیرد و اعلام می‌دارد کیفیات حسی واضح ولی مغشوش‌اند. واضح‌اند زیرا فوراً آن‌ها را بازشناسی می‌کنیم و از کیفیات دیگر تمیز می‌دهیم؛ مغشوش‌اند زیرا نه می‌توانیم توضیح دهیم که مبتنی بر چه چیزی هستند و نه قادریم ویژگی‌های متمایزکننده‌شان را ذکر کنیم. بنابراین، می‌توان گفت کیفیات حسی از نظر لایب‌نیتس کیفیاتی *ابتدایی* (*primitive* qualities) هستند (ibid). (باید مراقب بود با کیفیات اولیه [primary quality] اشتباه نشود)، زیرا حتی اگر بتوانیم علل‌شان، مثلاً پرتوهای نوری یا امواج صوتی، را تعیین کنیم، قادر نیستیم آن‌ها را بر اساس خصوصیات یا ویژگی‌های دیگرشان تعریف نماییم. لایب‌نیتس به دو دلیل کیفیات حسی را مغشوش می‌داند:

www.SID.ir

اولاً چون تعریف‌ناپذیرند (indefinable)، ثانیاً چون مرکب‌اند (composite)، یعنی مبتنی بر **ترکیب** عناصر مجزای کثیری هستند (ibid). مثلاً چیزی که ما ادراک می‌کنیم (نظیر رنگ یا صوت) ارتعاشات و ذرات کثیری است که تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند؛ ولی حواس ما آن‌ها را مغشوش می‌کنند، یعنی تمام این اجزای مجزای کثیر را چونان یک چیز واحد می‌سازند، هرچند به‌واقع یک چیز نیستند، بلکه اجزای کثیری هستند که با یکدیگر عمل می‌کنند. پس لایب‌نیتس خودِ ماهیت حواس را خلط کردن یا مغشوش ساختن امور کثیر، یعنی ادراکِ هم‌زمان امور بسیار متفاوت و کثیری می‌داند که جداگانه و پی در پی هم رخ می‌دهند (Mattick Jr., 2008: p. 79). مثلاً حواس ما (در این‌جا، عمدتاً بینایی) چرخ ریسندگیِ در حال چرخش را چونان شیئی شفاف یا پشت‌نما می‌بینند، چرا که چرخش آن مبتنی بر توالی سریع تعداد کثیری پره و فواصل مابین آن‌هاست. چنین ادراکی واضح ولی مغشوش است. بنابراین، به‌معنای تحت‌اللفظی، وقتی از مغشوش بودنِ ادراک حسی حرف می‌زنیم منظورمان درآمیختن امور کثیر و مجزا و با هم دیده شدن‌شان به‌صورت چیزی واحد است، طوری که نشود اجزای مجزای‌اش را از هم تشخیص داد.

نکتهٔ مهمی که از اظهارت لایب‌نیتس دربارهٔ ادراک حسی درمی‌یابیم این است که چون ماهیت حواس را درآمیختن امور در هم می‌داند، پس اگر سؤال شود آیا هر ادراک حسی‌ای مغشوش است، باید گفت، آری. به‌واقع لایب‌نیتس معتقد است ادراک حسی همواره ادراکی واضح ولی مغشوش ـ و مطلقاً نه متمایز ـ از چیزهایی است که، دست‌کم علی‌الاصول، می‌توان با عقل آن‌ها را به وضوح و تمایز شناخت (گایر، ۱۳۹۳: ص. ۱۸). مثلاً در مثال اخیر، همین چرخِ در حال چرخش را می‌توان با عقل، به وضوح و تمایز شناخت، یعنی اجزای‌اش مجزا و کثیرش را بازشناسی کرد و سازوکارش را به‌طور فنی تجزیه و تحلیل نمود. از این گفته می‌توان دریافت که عملکرد عقل دائر بر **تجزیه** و **تحلیل** است و می‌خواهد اجزای مجزا و کثیر امور را جدا از هم در نظر آورد، و لذا شناختی که به‌بار می‌آورد شناختی واضح و متمایز است، که می‌توان از آن تعبیر به شناخت عالی (superior) کرد؛ حال آن‌که عملکرد حواس مبتنی بر **خلط** و **ترکیب** است، یعنی اجزای مجزا و کثیر امور را با هم در نظر می‌آورد و ادغام می‌کند، و لذا به **ادارکی** واضح و نامتمایز (مغشوش) می‌انجامند (Hammermeister, 2002: p. 7-8). دقت شود هنوز نگفتیم **شناختِ** واضح و مغشوش، چرا که به‌کارگیری آن مستلزم توضیحی بسیار مهم است که در ادامه می‌آید.

اگرچه لایب‌نیتس می‌گوید ماهیتِ حواس مغشوش ساختنِ چیزهاست، ولی هم‌چنان معتقد است حواس می‌توانند صورتی از شناختِ واقعیت فراهم کنند، ولو شناختی تیره و تار و ضعیف، یا به‌عبارتی، نازل یا دانی (inferiore). لایب‌نیتس در نامه‌ای به‌سال ۱۹۷۵ به فوچر در این‌باره می‌گوید که اگر قرار باشد کیفیات حسی را به علل و اجزای‌شان تجزیه کنیم سرانجام خود واقعیت را کشف خواهیم کرد (Leibniz, 1989: p. 1-5 [Letter to Foucher]). به‌واقع، کیفیات حسی نمودات و معلول‌های این واقعیت‌اند و ضرورتاً از آن ناشی می‌شوند: *از تراکم اجزا و عناصر غیرمحسوس کثیر*، بنابراین پندار صِرف نیستند. کیفیات حسی چیزی هستند که او *phaenomena bene fundata* می‌نامد (Beiser, 2009: p. 39)، یعنی نمودهایی واقعی و مبتنی بر طبیعت‌اند، درست همانند رنگ‌های رنگین‌کمان که به‌طور طبیعی از انکسار نور خورشید هنگام عبور از قطرات معلق باران در هوا ایجاد می‌شوند؛ او این مطلب را در نامه‌هایی به سال‌های ۱۶۸۷ و ۱۷۰۴، به‌ترتیب به آرنولد و ولدر بیان می‌دارد (Leibniz, 1989: p. 80 [From the Letters to Arnauld]; p. 182 [From the Letters to de Volder, sec. D]). سؤال بسیار مهم اینک

www.SID.ir

این است که از نظر لایب‌نیتس کیفیات حسی بر چه اساسی می‌توانند شناختی از واقعیت عرضه دارند؟ طبق توضیح او، کیفیات حسی بر حسب *شباهت صوری‌ای* که با علل خود دارند، شناختی از واقعیت به ما می‌دهند. او، برخلاف لاک، بر آن است حتی «کیفیات ثانویه»، نظیر رنگ‌ها، طعم‌ها و بوها، شباهتی با ابژه‌های خود دارند. اگرچه واقعیت، فی‌نفسه، کاملاً معقول است، ولی کیفیات حسی دارای یک ساختار یا فرولایهٔ صوریِ زیربنایی هستند که به اجزای و علل معقول‌شان شباهت دارد. لایب‌نیتس از اصطلاح کلیدیِ «بیان» (expression) برای توضیح شباهت بین کیفیات حسی و علل آن‌ها استفاده می‌کند. طبق توضیح او در همان نامه به آرنولد، «یک چیز وقتی بیان‌گر چیزی دیگر است که رابطه‌ای منظم و مداوم بین دو طرف این بیان وجود داشته باشد» (ibid, p. 73 [From the Letters to Arnauld]). او در مقالهٔ «ایده چیست؟» (‘Quid sit Idea’) بیان را این‌گونه تعریف می‌کند: «بیان عبارت است از تطابق روابط موجود در بیان با روابط امر بیان‌شده» (به‌نقل از Beiser, 2009: p. 39). معنای این گفته چیست؟ از این گفته چنین برمی‌آید که ما می‌توانیم از مشاهدهٔ روابط موجود در بیان به شناخت امر بیان‌شده برسیم. بر همین اساس، از کیفیات حسی داده‌شده به حواس‌مان ـ البته تنها به‌شرطی که بتوانیم آن‌ها را به‌قدر کافی تحلیل کنیم ـ می‌توانیم به شناختی از خود واقعیت برسیم. به‌تصریح لایب‌نیتس، بیان عنصر مشترک همهٔ اَشکال شناخت است، به‌عبارتی، شناخت موکول است به بیان؛ بیان، به‌واقع جنسی است که انواع آن عبارت است از ادراک طبیعی، احساس حیوانی و شناخت معقول.

۲. رابطهٔ ادراک حسی با تجربهٔ استتیکی

اما چه نسبتی بین تحلیل لایب‌نیتس از حواس و کیفیات حسی و استتیک وجود می‌تواند داشت؟ به‌نظر می‌رسد تحلیل او دلالت‌های دوپهلویی به *شأن شناختی* تجربهٔ استتیکی حسی دارد. از یک سو، اگرچه کیفیات حسی مغشوش‌اند ولی چنین تجربه‌ای هنوز بینش‌هایی را نسبت به خود واقعیت (یا اسباب و علل‌شان) عرضه می‌دارند؛ به‌واقع، بر اساس واژگان لایب‌نیتسی، این تجربه نیز هم‌چون هر تجربهٔ حسی دیگری *بیانی* از علت خود است و لذا شباهتی صوری با آن دارد. ولی از سوی دیگر، همین تجربهٔ حسی مغشوش با سنجهٔ شناخت معقول سنجیده، و ناقص و ناکافی دانسته می‌شود؛ به‌عبارتی در مرتبه‌ای سافل‌تر از شناخت عقلی باقی می‌ماند. حواس صورتی صرفاً *مغشوش* از چیزی هستند که می‌توان یا می‌بایست آن را از طریق تحلیل کامل عقلی به‌تمایز شناخت (ibid, p. 40). بنابراین، هرچند لایب‌نیتس شأنی شناختی به تجربهٔ استتیکی بخشید، ولی این شأن بسیار تقلیل‌یافته بود: شناخت عقلی *مغشوش*. پس، هنرها سوای لذتی که عرضه می‌دارند، در مقام صورتی از شناخت قابل چشم‌پوشی‌اند. شناختی که هنرها می‌خواهند عرضه کنند، علوم با دقت بس‌بسیار بیش‌تری می‌توانند توسعه دهند. خود لایب‌نیتس در چند فقرهٔ اندک، تحلیل‌اش از کیفیات حسی را در مورد تجربهٔ استتیکی به‌کار می‌بندد. طبق توضیح او در مقالهٔ «گفتار در متافیزیک»، چیزی که توصیف‌ناپذیری تجربهٔ استتیکی ما را تبیین می‌کند همانا وجه مشخصهٔ حس، یعنی مغشوشیت آن است؛ توصیف‌ناپذیری تجربهٔ استتیکی عبارت است از عدم توانایی ما در تشخیص صریحِ چیزی که ما را ملذوذ می‌دارد (Leibniz, 1989, p. 56-7, §24)؛ هم‌چنین (p. 23-4). این پدیده که موسوم است به *Je ne sais quoi* (آنچه نمی‌دانم چیست[۶])، و وجه مشخصهٔ شعر و تصویر است، از عدم توانایی ما در توصیف کیفیات حسی ناشی می‌شود، چرا که، همان‌گونه که دیدیم، کیفیاتی مغشوش‌اند و نه متمایز؛ همین اغتشاشِ آن‌ها توصیف‌پذیری‌شان را به‌شدت می‌کاهد. این انگاره میراثی است که از مباحث قرن هفدهمیِ فرانسوی دربارهٔ زیبایی به‌مثابهٔ

www.SID.ir

Je ne sais quoi در قرن هجدهم وارد استتیک آلمانی شد[۷] (Buchenau, 2013: p. 11)، و در سیر تطور خود، نزد باومگارتن جایگاه رفیع‌اش را پیدا کرد و به‌عنوان نقطهٔ قوت تجربهٔ استتیکی از آن یاد شد (کاسیرر، ۱۳۸۹: صص. ۵۰۹). عبارتی از مقالهٔ «تأملات در باب شناخت، حقیقت و ایده‌ها» به‌خوبی این توصیف‌ناپذیری را توضیح می‌دهد که می‌توان آن را رأی عام لایب‌نیتس دربارهٔ ادراک حسی، به‌مثابهٔ ادراکی واضح ولی مغشوش، با ملاحظه‌ای دربارهٔ ادراک هنر و حکم هنری دانست:

> بر همین قیاس، گهگاه می‌بینیم که نقاشان و سایر هنرمندان در این‌باره که کاری به‌خوبی یا به‌بدی انجام شده است به‌درستی حکم می‌کنند؛ مع‌هذا، غالباً نمی‌توانند دلیلی در تأیید حکم‌شان به‌دست دهند، بلکه به پرسش‌گر می‌گویند کاری که خوشایندشان نیست فاقد 'چیزی است، منتها نمی‌دانم آن چیز چیست'» (Leibniz,1989: p.24).

جملهٔ آخر این نقل‌قول صراحتاً به انگارهٔ *Je ne sais quoi* ختم می‌شود. حال، اگر قرار باشد این کیفیات را به اجزای سازنده‌شان تجزیه کنیم جاذبهٔ استتیکی‌شان تماماً از کف خواهد رفت.[۸] لذا لایب‌نیتس در رسالهٔ *پژوهش‌های جدید در فهم بشر* (*New Essays on Human Understanding*) بیان می‌دارد:

> متناقض است اگر بخواهیم این تصاویر مغشوش پایدار باشند اما عناصرشان را بتوان توسط خود تخیل تمیز داد. مثل این است که بخواهیم از فریب‌خوردن لذت ببریم ولی بخواهیم در همان حال به فریب موردنظر پی ببریم ـ چنین کاری اثر را ضایع می‌کند (Leibniz, 1981: p. 202).

تصدیق *Je ne sais quoi* از سوی لایب‌نیتس حائز اهمیت است زیرا برابر با تعیین حد و مرز برای عقل در حیطهٔ تجربهٔ استتیکیِ محسوس است. *Je ne sais quoi* پدیده‌ای است که نمی‌توان به‌مدد عقل آن را به‌صراحت تعریف کرد، تحلیل کرد یا تشخیص داد؛ هر تلاشی برای تبیین و توصیف آن را تباه می‌کند (Hmmermeister, 2002: p. 6). به‌دیگر سخن، حیطه‌ای از شناخت هست که در آن اگرچه حس یا احساس می‌کنیم ولی علت آن را درنمی‌یابیم، زیرا چنین شناختی با سرعت بسیار زیاد رخ می‌دهد (مثال چرخ ریسندگی را به‌یاد بیاوریم). *Je ne sais quoi* تأثیر خود را در کوتاه‌ترین زمان ممکن می‌گذارد. حتی اگر بتوانیم منبع تأثیر را دریابیم، خود اثر نامتعین باقی می‌ماند. به‌واقع، لایب‌نیتس تحت‌تأثیر این میراث فرانسوی، خاصه از ناحیهٔ تأملات دومینیک بوئور، ذات این پدیده را رازآلودگی و عدم تعین معرفی می‌کند (Mattick Jr., 2008: pp. 68-69). پیش از کلاسیست‌های فرانسوی و هم‌چنین لایب‌نیتس، از زمان آلبرتی به این سو، هنرمندان و منتقدانی هنری هم بودند که چنین انگاره‌ای را مدنظر داشته‌اند؛ مثلاً آلبرتیِ ایتالیایی قطعی‌ترین عامل دخیل در زیبایی را همانا *io non so ché* یا همان *je ne sais quoi* می‌دانست. هم‌چنین، کسانی مثل میکل‌آنژ و شکسپیر هم که اعتقاد داشتند محمل حکم زیبایی نه در عقل بلکه در چشم است: *زیبایی توسط حکمی حاصل می‌شود که دایر به چشم ناظر* است، چنین مضمونی را در حکم ذوقی پیش‌بینی کرده بودند (Tatarkiewicz, 1999: p. 371). لایب‌نیتس در چندین و چند متن بر این انگاره صحه می‌گذارد (خصوصاً همان‌گونه که گفته آمد، در مقالهٔ «تأملات» و رسالهٔ *پژوهش‌های جدید در فهم بشر*) ولی در متون دیگر آن را رد می‌کند. به‌نظر می‌رسد او در جاهایی دست به انکار آن می‌زند که از

www.SID.ir

اظهاراتاش تلویحاً درمی‌یابیم که لذت ناشی از تجربهٔ استتیکی را مشتقی از زیرساخت عقلی آن قلمداد می‌کند (Beiser, 2009: p. 40). لذا در مقالهٔ «اصول طبیعت و فیض الهی» (۱۷۱۴) می‌نویسد: «لذت‌های برآمده از حواس قابل تحویل به لذت‌های معقولی هستند که به‌نحو مغشوش شناخته شده‌اند» (Leibniz, 1989: p. 212, §17]). در متن دیگری از مقالهٔ «در باب تأثرات» بیان می‌دارد زیبایی حقیقی آن زیبایی‌ای است که پس از تحلیل بر جای می‌ماند، یعنی پس از آن‌که همهٔ عناصر آن به وضوح و تمایز ادارک شد» (به‌نقل از Beiser, 2009: p. 40) این دو آموزهٔ ناظر به تأیید و دایر به انکار پدیدهٔ *Je ne sais quoi* با هم در تنش هستند، زیرا اگر لذت استتیکی علی‌الاصول تماماً قابل تحویل به لذت معقول باشد، طبق اظهارات ضمنی لایب‌نیتس، دیگر جایی برای پدیده‌ای که منشاء لذات حسی دانسته می‌شود، باقی نخواهد ماند. پس به‌نظر می‌رسد لایب‌نیتس ماهیت مغشوش حواس را هم شرط ضروری لذت استتیکی توصیف می‌کند و هم مانعی برای رسیدن به آن (Mattick Jr., 2008: p. 77). به‌واقع، او این تردید و دودلی دربارهٔ پدیدهٔ مزبور را برای نسل‌های پس از خودش به ارث گذاشت. این تنش دوباره در نظرورزی‌های بسیاری از رهروان او رخ می‌نماید، کسانی که معتقدند تحلیل عقلی هم لذت تجربهٔ استتیکی را به اوج می‌رساند و هم به حضیض تباهی می‌کشاند.

۳. زیبایی و لذت از نظر لایب‌نیتس

همان‌طور که گفته شد، لایب‌نیتس نظریهٔ استتیکی عام و مجزایی نداشت ولی به‌صورت پراکنده در آثار مختلف‌اش تعاریفی از زیبایی به‌دست داده، که یکی از روشن‌ترین آن‌ها را در مقالهٔ «عناصر قانون طبیعی» (۱–۱۶۷۰) طرح کرده است: «ما به‌دنبال چیزهای زیبا هستیم زیرا برای‌مان خوشایندند، به‌همین خاطر من زیبایی را تعمق به امری خوشایند می‌دانم» (Leibniz, 1969: p. 137). از این تعریف چنین برمی‌آید که لایب‌نیتس زیبایی را کیفیتی کاملاً سوبژکتیو می‌داند، زیرا به‌نظر می‌رسد این تعریف صرفاً متضمن لذتی است که از *تأمل* یا *تعمق* بر یک ابژه دریافت می‌کنیم. به‌اعتقاد او، **لذت** عبارت است از احساس کمال در اشیا، خواه در خودمان خواه در دیگران؛[۹] و از آن‌جایی که احساس ادراکی حسی است که طبق طبقه‌بندی دکارتی لایب‌نیتس، همانا واضح ولی مغشوش است، لذا احساس لذت، احساسی واضح و مغشوش به‌حساب می‌آید.[۱۰] این کمال کیفیتی نیست که ما به ابژه نسبت می‌دهیم بلکه به خود ابژه تعلق دارد، خواه توسط خود ما ادراک شود خواه نه؛ از آن‌جایی که لایب‌نیتس کمال را به‌مثابهٔ درجه‌ای از واقعیت محصل یا ذات شیء تعریف می‌کند، هیچ محدودیتی برای آن متصور نمی‌شود.[۱۱] در فقرهٔ ۴۱ *منادولوژی* می‌نویسد: « *کمال* چیزی نیست مگر عظمت واقعیت مثبت به‌معنای دقیق، با صرف‌نظر از حدود و کرانه‌ها در اشیائی که حائز آن‌اند، و از آن‌جایی که کرانه‌ای نیست، یعنی در خدا، کمال مطلقاً نامتناهی است» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ص. ۱۳۲). طبق توضیح او، کمال خودش را در نیروی شیء، یعنی توانایی متحدساختن ویژگی‌های کثیر در یک ویژگی، که همانا هماهنگی است، عیان می‌سازد.[۱۲] بنابراین، لذت نه‌تنها یک احساس، بلکه حالتی شناختی، یعنی بازنمودی از شیء در خود واقعیت، به‌عبارت دیگر، کمال آن، وحدت در کثرت یا هماهنگی آن نیز هست. طبق تعریفی که گفته آمد، نزد لایب‌نیتس، زیبایی، نه صرفاً امری سوبژکتیو، بلکه هم سویه‌ای سوبژکتیو دارد و هم سویه‌ای ابژکتیو. سوبژکتیو است زیرا متضمن احساس لذت است؛ ابژکتیو است زیرا با ادراک کیفیت ساختاری خاصی از شیء، یعنی هماهنگی یا وحدت در کثرت، سروکار دارد.[۱۳] از این رو، زیبایی اساساً مقوله‌ای نسبی است، چرا که به نحوهٔ واکنش سوژه به ویژگی‌های خاصی از ابژه یا چگونگی عملکرد این ویژگی‌ها بر روی سوژه بستگی

www.SID.ir

دارد. پس لایب‌نیتس با این تعریف، هم‌چون هاچسن، در میان‌گاه دو گروه از متفکران جای می‌گیرد. گروه اول تجربه‌گرایان مدرنی (مثل هیوم) هستند که زیبایی را کیفیتی تماماً سوبژکتیو می‌دانند و گروه دوم از آنِ متفکران کلاسیکی (نظیر شافتسبری) است که زیبایی را صرفاً اینهمان با تناسب، تقارن و هماهنگی می‌پندارند. لایب‌نیتس با قدم نهادن و پیش رفتن در این میان‌راه، کل سنت استتیک عقل‌گرایانه را به مسیری هدایت می‌کند که طی آن زیبایی نه صرفاً سوبژکتیو و نه صرفاً ابژکتیو، بلکه رابطهٔ بین سوژه و ابژه قلمداد می‌شود.

با نظر به تعریف لایب‌نیتس، می‌بینیم که زیبایی تبدیل به نوع خاصی از لذت می‌شود. زیبایی، هم‌چون هر لذت دیگری، از ادراک کمال اشیا ناشی می‌شود، و لذا ماهیت واضح و مغشوشی دارد؛ ولی لذت موردنظر لذتی خاص است که از *تعمق* بر شیء حاصل می‌آید.[۱۴] اشاره به نکته‌ای مهم در این‌جا ضروری است. تأکید لایب‌نیتس بر نقش کانونی تعمق در لذت استتیکی اصلاً بدین معنا نیست که او تاحدودی این نظر کانت را (در دقیقهٔ اول) که لذت استتیکی بی‌علقه است، یعنی کم‌ترین نسبتی با میل ندارد، پیش‌بینی می‌کرد. بلکه او در مقالهٔ «در باب حکمت»، در مقام مرید راستین دیوتیما، صراحتاً اعلام می‌دارد که ادراک زیبایی موجد **عشق** است (Leibniz, 1969: p. 426 [On Wisdom]). در همین راستا، او در مقالهٔ «عناصر قانون طبیعی» و رسالهٔ *پژوهش‌های جدید در فهم بشر* بیان می‌دارد هرگاه لذتی از [ادراکِ] کمال، بهروزی یا سعادتِ موجود ذی‌عقل یا ذی‌حیات دریافت کنیم، به آن موجود عشق می‌ورزیم (Leibniz, 1969: p. 137 [Elements of Natural Law]؛ هم‌چنین Leibniz, 1981: p. 68). ولی این‌گونه نیست که به هر زیبایی‌ای عشق می‌ورزیم، زیرا ابژه‌های فاقد حیات، مثلاً یک نقاشی، می‌توانند زیبا باشند ولی عشقی را در ما برنمی‌انگیزند. ولی هرگاه به کمال موجودی متعقل و ذی‌حیات وقوف می‌یابیم و آن را به‌خاطر خودش، سوای هرگونه علقه‌ای به استفاده یا مصرف آن، ارزشمند می‌یابیم، به‌عبارت دیگر، هرگاه از زیبایی این موجود آگاه می‌شویم، به آن عشق می‌ورزیم.

در خاتمه، نکتهٔ بسیار مهم آن است که لایب‌نیتس زیبایی را ابداً به عالم محسوس، یعنی به صِرف اموری که از طریق حواس ادارک می‌شوند، محدود نمی‌کند. اهمیت این نکته در این است که باید مراقب باشیم رأیِ او با دیدگاه بسیاری از پیروان او ـ نظیر باومگارتن، مایر، زولتسر و مندلسون ـ خلط نشود که زیبایی (یا لذت) را صرفاً ادراک حسی کمال می‌دانند. گرچه لایب‌نیتس هر لذتِ مبتنی بر تعمق را متضمن زیبایی می‌پندارد ولی چنین لذتی را به عالم مادی یا محسوس محدود نمی‌کند؛ این لذت، احساسی نیست که صرفاً محدود به سرشت مادی یا محسوس ما باشد، بلکه، به‌اعتقاد او، لذت‌های کاملاً *معقولی* وجود دارند، خاصه آن لذت‌هایی که از تعمق بر هماهنگی عالم حاصل می‌شوند. عالی‌ترین لذت‌ها عبارت است از بینشی زیبابین (beautific vision) که خدا را رودررو از طریق تعمق بر «هماهنگی اشیا یا مبداء زیبایی آن‌ها»[۱۵] (Leibniz, 1969: p. 109) شهود می‌کند.

پس درمی‌یابیم که لایب‌نیتس لذت معقول را الگویی برای همهٔ انواع لذت‌ها معرفی می‌کند، لذا بیان می‌دارد که کمال منوط است به هماهنگی‌ای که تنها به‌واسطهٔ عقل دریافت می‌شود. از این رو، لذت‌های حسی فقط به این خاطر برای ما خوشایندند که صورتی مغشوش و نیمه‌آگاهانه از ادراک عقلی هماهنگی‌اند. به‌نوشتهٔ او در مقالهٔ «اصول طبیعت و فیض الهی» (۱۷۱۴)، «لذات حسی قابل تحویل به لذات عقلی‌ای هستند که به‌

www.SID.ir

نحو مغشوش ادراک می‌شوند»، مثلاً موسیقی مسحورمان می‌کند زیرا زیبایی آن متضمن «هماهنگی اعداد و... محاسبهٔ نوسانات یا ارتعاشات ژرفای بدن‌ها است» (Leibniz, 1989: p. 212).

نتیجه‌گیری

نتایج این مقاله در دو بخش ارایه می‌شود: یکی به یافته‌های مقاله اختصاص دارد و دیگری به نقد و نظری بر این یافته‌ها:

الف) یافته‌ها

۱. شرح لایب‌نیتس از کیفیات حسی چارچوبی دکارتی دارد و مبتنی بر طبقه‌بندی او از انواع شناخت در *اصول فلسفه* است. لایب‌نیتس بر اساس همین چارچوب بیان می‌دارد کیفیات حسی واضح ولی مغشوش‌اند. واضح‌اند زیرا فوراً آن‌ها را بازشناسی می‌کنیم و از کیفیات دیگر تمیز می‌دهیم؛ مغشوش‌اند زیرا نه می‌توانیم توضیح دهیم که مبتنی بر چه چیزی هستند و نه قادریم ویژگی‌های متمایزکننده‌شان را ذکر کنیم.

۲. گرچه به‌گفتهٔ لایب‌نیتس، ماهیت حواس همانا مغشوش‌ساختن چیزهاست، ولی هم‌چنان معتقد است حواس می‌توانند صورتی از شناخت واقعیت فراهم کنند، ولو شناختی تیره‌وتار و ضعیف، یا به‌عبارتی، نازل یا دانی.

۳. تحلیل او از ادراک حسی دلالت‌های دوپهلویی به شأن *شناختی* تجربهٔ استتیکی حسی دارد. از یک سو، گرچه کیفیات حسی مغشوش‌اند ولی تجربهٔ ناظر به آن‌ها هنوز بینش‌هایی را نسبت به خود واقعیت (یا اسباب و علل‌شان) عرضه می‌دارد؛ به‌واقع، بر اساس واژه‌گزینی لایب‌نیتسی، این تجربه نیز هم‌چون هر تجربهٔ حسی دیگری *بیانی* از علت خود است و لذا شباهتی صوری با آن دارد. ولی از سوی دیگر، همین تجربهٔ حسی مغشوش با سنجهٔ شناخت معقول سنجیده، و لذا ناقص و ناکافی دانسته می‌شود؛ به‌عبارتی، در مرتبه‌ای سافل‌تر از شناخت عقلی باقی می‌ماند.

۴. تجربهٔ استتیکی، تجربه‌ای توصیف‌ناپذیر است. توصیف‌ناپذیری تجربهٔ استتیکی عبارت است از عدم توانایی ما در تشخیص صریح چیزی که ما را ملذوذ می‌دارد. لایب‌نیتس از این عنصر تبیین‌ناپذیر تجربهٔ استتیکی تحت عنوان *Je ne sais quoi* (آنچه نمی‌دانم چیست) یاد می‌کند، که ناظر به ماهیت حواس، یعنی مغشوشیت آن است؛ این ویژگی، مشخصهٔ تجربهٔ استتیکی و، به‌عبارتی، نقطهٔ قوت آن است.

۶. **کمال** عبارت است از نیرو یا توانایی متحدساختن ویژگی‌های کثیر در یک ویژگی. **لذت**، از نظر او، عبارت است از احساس کمال در اشیا، خواه در خودمان خواه در دیگران؛ و از آن‌جایی که احساس ادراکی حسی است که طبق طبقه‌بندی دکارتی لایب‌نیتس، همانا واضح ولی مغشوش است، لذا احساس لذت، احساسی واضح و مغشوش به‌حساب می‌آید. **زیبایی** از نظر لایب‌نیتس، تعمق یا تأمل به امری لذت‌بخش یا خوشایند، یا کمال شیء، است.

۷. نزد لایب‌نیتس، زیبایی صرفاً امری سوبژکتیو نیست، بلکه هم سویه‌ای سوبژکتیو دارد و هم سویه‌ای ابژکتیو. سوبژکتیو است زیرا متضمن احساس لذت است؛ ابژکتیو است زیرا با ادراک کیفیت ساختاری خاصی از شیء، یعنی هماهنگی یا وحدت در کثرت، که همانا کمال شیء باشد، سروکار دارد.

www.SID.ir

۸. از نظر لایب‌نیتس، لذت معقول، و لذا زیبایی معقول، الگویی برای همهٔ انواع لذت‌ها و زیبایی‌هاست. لذت‌های حسی، و لذا زیبایی حسی، فقط به این خاطر برای ما خوشایندند که صورتی مغشوش و نیمه‌آگاهانه از ادراک عقلی هماهنگی‌اند.

ب) نقد و نظر

۱. ویژگی بارز عقل‌گرایی لایب‌نیتس در ساحت استتیک، جایگاهی است که برای عنصر تبیین‌ناپذیر، یعنی پدیدهٔ *je ne sais quoi* [آنچه نمی‌دانم چیست] قایل می‌شود. کیفیت ویژهٔ هر تجربهٔ استتیکی عبارت از چیزی است که اساساً توصیف‌ناپذیر است، چیزی که نمی‌توان آن را در قالب واژگان بیان یا صورت‌بندی کرد، گرچه احساس می‌شود، و لذا توجه به این عنصر را باید نقطهٔ قوت استتیک او قلمداد کرد.

۲. وقتی لایب‌نیتس منشاء لذت استتیکی را ادراک کمال معرفی می‌کند، نمی‌تواند به‌خوبی از عهدهٔ تبیین مقایسهٔ زیبایی ابژه‌ها و لذا مراتب زیبایی برآید. بر طبق این معیار نمی‌توان بین زیبا و زیباتر فرق قائل شد، چرا که یگانه منشاء لذت استتیکی ادراک کمال است و کمال عبارت است از وحدت در کثرت. ولی لایب‌نیتس هیچ معیاری برای تعیین این‌که آیا این وحدت در برخی ابژه‌ها بیش‌تر یا کم‌تر از برخی دیگر است ارائه نمی‌دهد.

۳. وقتی لایب‌نیتس زیبایی را منوط به ادراک کمال می‌داند، برای زیبایی هر دو خصلت ابژکتیو (کمال) و سوبژکتیو (احساس لذت) را منظور می‌کند. طبق این تعریف، زیبایی نه صرفاً لذت است و نه صرفاً کمال، بلکه جمع میان این دو است: لذت ناشی از ادراک کمال. این تعریف، دایرهٔ شمول زیبایی را به‌اندازه‌ای گسترده می‌کند که هر چیزی در آن جای می‌گیرد (خواه قضیه‌ای ریاضیاتی یا رساله‌ای طبیعی خواه یک نقاشی یا یک ساختمان)، چرا که کلیهٔ فراورده‌های طبیعی و بشری مصادیقی از کمال‌اند و ما همواره از تشخیص کمال و غایت امور لذت می‌بریم و بر این اساس همگی را زیبا می‌یابیم. درحالی‌که یک نظریهٔ استتیکی جامع همواره باید بکوشد برای این‌که بتواند خود را با شهودهای معمول ما دربارهٔ زیبایی و عدم زیبایی سازگار کند، خود را از اتهام «هر چیزی زیباست» برهاند. به‌نظر می‌رسد نظریهٔ استتیکی لایب‌نیتس در انجام این مهم توفیق چندانی نمی‌یابد.

۴. نقد دیگری که به نظریهٔ استتیکی لایب‌نیتس وارد است به برخورد او با مسئلهٔ خطیر اختلاف‌نظرهای ذوقی برمی‌گردد. با توجه به جوهرهٔ نظریهٔ زیبایی لایب‌نیتس که عبارت است از «ادراک کمال»، جاذبهٔ نظریهٔ لذت و زیبایی در استتیک او برای سنت عقل‌گرایی، مبنایی است که برای حکم استتیکی فراهم می‌کند، و سنگ محک آن نیز «کمال» ابژه است. از آن‌جایی که نظریهٔ او کنش داوری و صدور حکم را در لذت استتیکی دخیل می‌داند، ذوق را تابع ارزیابی عقلانی کمال ابژه می‌سازد که کیفیتی ابژکتیو است. طبق این موقف به‌نظر می‌رسد ما می‌توانیم احکام ذوقی را با سنجهٔ عقل بسنجیم تا درستی و نادرستی‌شان را با توجه به این‌که ناظر به کمال حقیقی یا ظاهری (یا ابژکتیو) ابژه‌اند تعیین کنیم، و با توسل به چنین تکیه‌گاه ابژکتیوی ببینیم که آیا شواهد و مدارک کافی برای این احکام وجود دارد یا خیر، و بدین‌ترتیب مبنایی برای فیصله‌دادن به اختلاف‌نظرهای ذوقی به‌دست ما می‌افتد. ولی از سوی دیگر، لایب‌نیتس در تعریف زیبایی بر عنصر سوبژکتیو ادراک هم تأکید می‌کند و از آن‌جایی که این عنصر سوبژکتیو ناظر به ادراک بی‌واسطهٔ خود شخص است و ادراک بی‌واسطه همواره امری است که از تبیین متقن طفره می‌رود و لذا انتقال‌پذیری آن به دشواری می‌انجامد، انتقال‌پذیری احساس لذت را دچار مشکل می‌کند و آن نقطهٔ ارجاع ابژکتیوِ ناظر به کمال که در بادی امر مستحکم به‌نظر می‌رسید، به سستی می‌گراید. لذا به‌نظر می‌رسد نظریهٔ لایب‌نیتس نمی‌تواند آن‌طور که بایسته

www.SID.ir

و شایسته است مسئلهٔ اختلاف‌نظرهای ذوقی را منظور کند ـ باومگارتن هم که لذت را شهود کمال می‌داند، چنین مشکلی را تشخیص می‌دهد و لذا برای منظورکردن مسئلهٔ اختلاف‌نظرهای ذوقی به‌دنبال اصول عامی می‌گردد که بتوان حکم ذوقی را بر آن‌ها مبتنی ساخت. ولی به‌نظر می‌رسد، چون حوزهٔ استتیک برای لایب‌نیتس از اهمیت چندانی برخوردار نبود کوششی هم در استنتاج این اصول عام به‌کار نبست.

پی‌نوشت‌ها

۱. ماتیک در ضمن بحثی که دربارهٔ پاسکال دارد، به این مقام لایب‌نیتس در استتیک آلمان اشاره می‌کند. طبق گفتهٔ او، پاسکال، این استادِ «تمایز»، تمایزی که مبنای روش هندسی را برمی‌سازد، کسی بود که به عمقِ تکیهٔ شناختی ما به احساس و *ظرافت طبع*، امر نامشهود و بی‌نهایت خرد دست یافت. موضع او یادآور موقفِ دیگر پیشگامِ نظریهٔ احتمالات و پدربزرگ «استتیک»، یعنی جناب لایب‌نیتس است (Mattick Jr., 2008: p. 68).

۲. پس از جستجوی بسیاری از مقالات و رسالات لایب‌نیتس، درمی‌یابیم تنها در مقالهٔ «تذکراتی در باب مجلدات سه‌گانهٔ *ویژگی‌های انسان‌ها، منش‌ها، عقاید، زمان‌های* لرد شافتسبری» (۱۷۱۱، ۱۷۱۲) به بندی برمی‌خوریم که او مطلبی دربارهٔ ذوق (taste) آورده است، و گویی انگیزهٔ طرح همین یک بند هم به مطالعهٔ رسالهٔ شافتسبری برمی‌گردد که مباحث مفصلی در باب ذوق در آن وجود دارد: «بحث از ذوق به‌نظر من حائز اهمیت است. ذوق به‌عنوان [قوه‌ای] متمایز از فاهمه متشکل از ادراکاتی مغشوش است که نمی‌توان دلیل کافی برای آن ارائه کرد. ذوق چیزی شبیه به غریزه است. ذوائق توسط طبیعت و عادات شکل می‌گیرند. شخص برای داشتن ذوق خوب باید لذت‌بردن از چیزهای خوب را تمرین کند، چیزهایی که قبلاً از سوی عقل و تجربه تنفیذ شده‌اند. جوانان در زمینهٔ ذوق محتاج هدایت‌اند»
(Leibniz, 1969: p. 634) [Remarks on the three Volumes Entitled *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*].

۳. *occult*

۴. *nominal* definition؛ تعریف اسمی تعریفی است که با اتکا به علائم و نشانه‌ها برای تشخیص یک شیء و تمیزدادن آن از اشیای دیگر تکافو می‌کند (Leibniz, 1989: p. 24 [Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas]).

۵. البته لایب‌نیتس در فقرهٔ ۲۴ مقالهٔ «گفتار در متافیزیک» هم تمامی این انواع شناخت را صریحاً توضیح می‌دهد. بنگرید به Leibniz, 1989: p. 56-7 [Discourse on Metaphysics, §24]. در این‌باره هم‌چنین بنگرید به گایر، ۱۳۹۳: ص. ۱۸؛ Guyer, 2014: pp. 49-50؛ Beiser, 2009: p. 38، و Tatarkiewitcz, 1999: pp. 381-2.

۶. پدیدهٔ *Je ne sais quoi* جایگاهی کانونی در استتیک قرن هجدهم دارد. برخلاف تصویری جزمی که کانت در *نقد عقل محض* از عقل‌گرایی ترسیم و آن را به عقل‌گریزی متهم می‌کند و می‌گوید اعتقاد اینان به قوای عقل غیرانتقادی است، عقل‌گرایان از همان آغاز خودآگاهی زیرکانه‌ای در قبال مسئلهٔ حدود عقل در پدیده‌های استتیکی داشتند، مسئله‌ای که آنان را به دردسر

www.SID.ir

عظمایی هم انداخته بود. به‌واقع، بخش اعظمی از تاریخ عقل‌گرایی استتیکی تلاش برای دفاع از حدود عقل در برابر چالش‌های مخالفان عقل‌گرایی بود. عقل‌گرایان قرن هجدهم اعتقاد بر این داشتند که کیفیت ویژهٔ تجربهٔ استتیکی عبارت از چیزی است که اساساً توصیف‌ناپذیر و غیرقابل-توضیح است، چیزی که نمی‌توان آن را در قالب واژگان بیان یا صورت‌بندی کرد، چیزی که چونان پدیدهٔ *Je ne sais quoi* رخ می‌نماید. این مسئله نقل مباحث کلاسیست‌های قرن هفدهم فرانسه نظیر بوالو (Boileau)، بوئور (Bouhours) و کروزا (Crousaz) بود، هم‌چنین مضمون کانونی تحلیل لایب‌نیتس از کیفیات حسی را برمی‌ساخت. در حالی که لایب‌نیتس هرگز این مسئله را حل نکرد، این کار بعداً به‌دست باومگارتن به انجام رسید و مفهوم بسیار مهم «وضوح توسیعی» خود را با نظر به آن طرح ریخت (Beiser, 2009: p. 24-5). ریشهٔ ظهور این مفهوم در اندیشهٔ لایب‌نیتس را می‌توان در تأملات بوئور جست‌وجو کرد؛ ماتیک بخش درخشانی را با جزئیات و تفاصیل بسیار به این موضوع اختصاص می‌دهد (Mattick Jr., 2008: p. 68-74)، که پرداختن به آن از مسئلهٔ مقالهٔ حاضر فراتر می‌رود. از دلالت‌های انتقادی این پدیده می-توان دریافت که به‌خوبی این ظرفیت را دارد در استتیک کانت هم ایفای نقش کند: او از مفهوم *Je ne sais quoi* برای محدود ساختن قوای عقل استفاده می‌کند، البته از آن بدین شکل و سیاق استفاده نمی‌کند، بلکه در چهرهٔ بازی نامتعین (یعنی آزاد) و هماهنگ قوای شناختی، خیال و فاهمه، در استتیک او رخ می‌نماید و نقشی محوری در استنتاج کلیت حکم ذوقی بازی می‌کند.

۷. میراث دیگری که جنبش استتیک آلمانی در قرن هجدهم را شکل داد، به مباحث بریتانیایی دربارهٔ نقد، ذوق و نبوغ برمی‌گردد (Buchenau, 2013: p. 11).

۸. ارنست کاسیرر در *فلسفهٔ روشنگری* گزارش می‌دهد که این واقعیت نزد باومگارتن حیثی بسیار مبنایی می‌یابد (کاسیرر، ۱۳۸۹: صص. ۱۰–۵۰۸).

۹. لایب‌نیتس در فقرات کثیری چنین تعریفی از لذت به‌دست می‌دهد: «... لذت چیزی نیست جز احساس فزونی کمال...» (Leibniz, 1989 a: p. 218 [Two Dialogues on Religion])؛ «... لذت چیزی نیست مگر احساس کمال» (ibid: p. 569 [Reflections on the Common Concept of Justice])؛ «لذت عبارت است از احساس کمال، خواه در خودمان خواه در دیگران» (ibid: p. 425 [On Wisdom])؛ و نهایتاً در رسالهٔ *پژوهش-های جدید در فهم بشر* می‌گوید: «به‌باور من، اساساً لذت عبارت از احساس کمال است، و الم احساس نقص، و هر یک از این دو احساس آن‌قدر جالب‌توجه هستند که شخص از آن‌ها آگاه شود» (Leibniz, 1981, p. 87).

۱۰. به‌یاد داریم که دکارت در اصل ۴۶ *اصول فلسفه*، احساس درد یا الم را به‌عنوان شاهد مثال ادراک واضح و مغشوش می‌آورد (دکارت، ۱۳۷۶: صص. ۵–۲۵۴). احساس لذت نیز تابع همین قاعده است.

۱۱. «منظور من از *کمال* هرگونه کیفیت بسیط محصل و مطلق، یا کیفیتی است که هیچ محدودیتی برای آن متصور نتوان بود» (Leibniz, 1969: p. 167 [Two Notations for Discussion with Spinoza])؛ «*کمال* عبارت است از اندازه یا میزان واقعیت یا ذات، همان‌گونه که *شدت* عبارت است از اندازهٔ کیفیت و *نیرو* عبارت است از اندازهٔ عمل» (ibid: p.

www.SID.ir

[Letter to Arnold Eckhard] 177)؛ «کمال... عبارت است از اندازهٔ واقعیت محصل، یا... اندازهٔ وضوح ایجابی، طوری که هر چیز کامل‌تر چیزی است که در آن چیزهای شایان مشاهدهٔ بیش‌تری یافت می‌شود» (Leibniz, 1989: p. 230 [From the Letters to Wolff]).

۱۲. مثلاً در Leibniz, 1969: p. 426 [On Wisdom]؛ و Leibniz, 1989: p. 231 [From the Letters to Wolff]؛ و خصوصاً در ibid: p. 233، کمال این‌گونه تعریف می‌شود: «کمال عبارت است از هماهنگی اشیا... یعنی حالت توافق یا وحدت کثرات...».

۱۳. زیبایی نزد هاچسن نیز صرفاً کیفیتی واقعی یا ابژکتیو در عالم و امور نیست (برخلاف شافتسبری که چنین بود، چراکه زیبایی نزد او چیزی نبود جز تناسب و هماهنگی عالم و امور موجود در عالم) بلکه *تصوری* در ذهن است که از مشاهدهٔ کیفیتی خاص، یعنی هم‌گونگی درون چندگونگی، در برخی امور حاصل می‌شود، و لذا هم سوبژکتیو است و هم ابژکتیو. کیفیتی را که نزد او «همگونگی درون چندگونگی» خواندیم، نزد لایب‌نیتس همانا «وحدت در کثرت» است.

۱۴. توضیح این‌که، ما وقتی شیء را مورد تعمق قرار می‌دهیم که ویژگی‌های آن را به‌خاطر خود این ویژگی‌ها، یعنی با صرف‌نظر از هر علقه‌ای به استفاده یا تملک یا مصرف آن، ارزشمند می‌دانیم. لذت‌های فیزیکی هم از ادراک کمالات ابژه‌ها، یعنی توان آن‌ها در تهییج و سرزنده نگه داشتن ما ناشی می‌شوند، ولی لذت استتیکی برای ما ایجاد نمی‌کنند زیرا نه از تعمق بر ابژه بلکه از علاقه به استفاده یا مصرف آن ناشی می‌شوند. پس کنش تعمق در لذت استتیکی نقش اساسی ایفا می‌کند.

۱۵. این نوشتار، بخش اول مقالهٔ «تقریرات الهیاتی پیرامون براهین کلی» است که در مجموعه‌ای به نام *نامه‌ها و نوشته‌های فلسفی* (1969) گردآوری شده است.

www.SID.ir

منابع

- دکارت، رنه (۱۳۷۶) *اصول فلسفه*. در *فلسفهٔ دکارت*، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲) *تاریخ فلسفه: فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم* (جلد ۵)، ترجمهٔ امیر جلال‌الدین اعلم، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹) *فلسفهٔ روشنگری*، ترجمهٔ یدالله موقن، چاپ سوم، تهران، انتشارات نیلوفر.
- گایر، پل (۱۳۹۴) *زیبایی‌شناسی آلمانی در قرن هجدهم*، ترجمهٔ سید مسعود حسینی، تهران، نشر ققنوس.
- لاک، جان، (۱۳۸۹)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمهٔ صادق رضازاده شفق، چاپ سوم، تهران، انتشارات شفیعی.
- لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵) *مُنادولوژی*، ترجمهٔ یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ونزل، کریستین هلموت (۱۳۹۵) *مسائل و مفاهیم کلیدی زیباشناسی کانت*، ترجمهٔ داود میرزایی و مانیا نوریان، تهران، نشر حکمت.
- Beiser, Frederick C. (2009) *Diotima's Children: German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford: Oxford University Press.
- Buchenau, Stefanie (2013) *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment: The Art of Invention and the Invention of Art*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst (1916) *Freiheit und Form*, (Berlin: Cassirer).
- Guyer, Paul (2014) *A History of Modern Aesthetics. Volume I: The Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hammermeister, Kai (2002) *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mattick, Paul Jr. (2008) *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tatarkiewicz. Wladyslaw (1999) *History of Aesthetics*, *Volume III*, Continuum Classical Texts: Thoemmes Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1669) "The Confession of Nature against Atheist," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) ed. L. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: Reidel).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1770-71) "Elements of Natural Law," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn, (Dordrecht: D. Reidel).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1675) "Letter to Foucher," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis: Hackett).

www.SID.ir

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1776) "Two Notations for Discussion with Spinoza," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: D. Reidel).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1677) "Letter to Arnold Eckhard," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: D. Reidel).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1684) "Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1686 a) "Discourse on Metaphysics," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1686 b) "From the Letter to Arnauld," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1687) "Two Dialogues on Religion," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: D. Reidel).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1693) "On Wisdom," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: D. Reidel).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1702) "To Queen Sophie Shallotte of Prussia: On What Is Independent of Sense and Matter," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1686 b) "From the Letter to Arnauld," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1981) *New Essays on Human Understanding*, trans. P. Remnant and J. Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1702-3) "Reflection on the Common Concept of Justice," in *Political Writings* (1988) ed. Patrick Riley, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1704 or 5) "From the Letters to Volder," in *Philosophical Essays*, (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1711, 1712) "Remarks on the Three Volumes Entitled of *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. by Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: D. Reidel).

www.SID.ir

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714) "Principles of Nature an Grace, Based on Reason," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714-15) "From the Letters to Wolff," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1981) "From the Letters to Wolff," trans. P. Remnant and J. Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989) *Philosophical Essays*, eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).

www.SID.ir