

تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۹/۲۳

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۱۱/۹

مریم بختیاریان^۱، دکتر محمد ضمیران^۲

مناسبت میان زیبایی و انسانیت در اندیشه فلسفی فریدریش شیلر

چکیده

یوهان کریستوف فریدریش فون شیلر، شاعر، نمایشنامه‌نویس، نقدپرداز و نظریه‌پرداز است که توانست نظریه‌های خویش را در آثار ادبی‌اش به شهودی شاعرانه مبدل کند. و همچنین، به زعم آثار ادبی خویش توانست در تنویر افکار و ارتقاء درک و شعور سیاسی مردم آلمان سهم بسزایی داشته باشد. او در طرح نظام استتیک خود با هدف غلبه بر «دوگانه‌انگاری» کانتی و زدن پلی میان ضرورت طبیعی و آزادی اخلاقی، و نیز هماهنگ ساختن دو انگیزه حسی و عقلی، و ایجاد وحدت که عمده‌ترین دغدغه فیلسوفان پس از کانت بود؛ آموزش زیباشناختی و هنر را تنها ابزار کارآمدی معرفی کرد که مصون از تحولات و تغییرپذیری‌های تاریخی و اجتماعی بوده و تنها به وسیله آنها می‌توان بر معضلات و مشکلات روان‌شناختی، اجتماعی و سیاسی غلبه کرد که به زعم مدرنیته و روشنگری برای انسان مدرن، پیش آمده‌اند. از این‌رو، اصل توازن‌گرایی یکی از نکات برجسته در نظریه‌های اوست. او همچنین سعی کرد تا مجدداً قلمرو زیباشناسی را به سایر قلمرو تجربه‌های بشری نزدیک سازد. این مقاله به تبیین رابطه میان زیبایی و انسانیت در اندیشه شیلر اختصاص دارد که ادعا داشت انسان مدرن برای تحقق انسانیت و آزادی خویش به تجربه زیباشناسانه و آموزشی زیباشناختی نیاز دارد.

واژه‌های کلیدی: زیبایی انرژی‌دار، انگیزه شکل، زیبایی آمیزنده، انگیزه بازی، انگیزه مادی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، استان تهران، شهر تهران.

Email: maryam.bakhtiarian@yahoo.com

۲. استادیار گروه آموزشی فلسفه هنر، دانشگاه ماساچوست آمریکا، استان تهران، شهر تهران.

Email: mzaimaran16@yahoo.com

مقدمه

تبیین ماهیت راستین زیبایی از زمان‌های بسیار دور مشغولیت ذهنی اندیشمندان و فلاسفه در شرق و غرب بوده است. در دوران تجدد با ظهور سوژکتیویسم دکارتی پایه‌های تفکری مدرن بنا شد، و به تبع آن فلسفه استعلایی کانت، بنیانگذار مبانی سوژکتیو در شناخت زیبایی و داوری ذوقی گردید. شیلر، بحث هنر و زیبایی را از کانت آغاز نمود. تمایل او بر تحقق کامل مفهوم تماماً انسان بودن توأم با آزادی و استقلال شخصیت، او را بر آن داشت تا به زیبایی از منظری دیگر بنگرد و آن را ابزاری بداند که انسان را در جهت رسیدن به کمال و اعتلای انسانیت یاری می‌دهد. تعاریف متعدد در تاریخ زیباشناسی و فلسفه هنر از نگاه نقادانه او دور نماند. او عقیده داشت که پاسخی قانع‌کننده و رضایت‌بخش به این پرسش که زیبایی چیست، داده نشده است. او از کسانی که در تلاش برای به‌دست دادن تعریفی از زیبایی، بیش از حد به یکی از دو قوای حسانی و یا عقلانی اعتبار داده‌اند، انتقاد می‌کند. در پروژه کالیاس او از ادموند برک، ایمانوئل کانت، موزیز مندلسون و باوم گارتن، به‌عنوان کسانی یاد می‌کند که هر یک تنها توانسته‌اند بخشی از حقیقت را در مورد زیبایی بیان کنند. بر این اساس، او قصد داشت تا تعریفی دیگر از زیبایی ارائه دهد و با یافتن معیاری عینی برای آن، از سوژکتیویسم عقلانی کانت بگذرد و در تعریف خویش ذهن و عین را به یک نسبت در نظر آورد. لذا، فائق آمدن بر دوگانه‌انگاری کانتی و پر کردن ورطه میان عقل و حس، دغدغه اصلی ذهن شیلر را تشکیل می‌داد. به عقیده وی، هر یک از فلاسفه به جهت آنکه در نظام فکری خود به یکی از دو نیروی حس و عقل بیش از دیگری بها داده‌اند، در ورطه شکاف و افتراق میان جسم و روح گرفتار آمده‌اند. بر این اساس، شیلر به دنبال وحدت است، وحدتی که زیبایی به برکت آن تأثیر می‌بخشد. او زیبایی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که زمینه‌ساز آزادی و شرط تحقق انسانیت است و تجربه زیباشناختی را واجد قدرتی می‌داند که ضمن آموزش انسان، او را انعطاف‌پذیر و اصلاح‌پذیر می‌گرداند و تعادل روحی- روانی او را تضمین می‌کند. بدیهی است که آموزه‌های زیباشناسانه او تحت تأثیر تعریفش از انسانیت و آزادی شکل گرفت. از این رو، تبیین چستی زیبایی از نظر شیلر، پرسش‌های دیگری را به میان خواهد آورد که این پژوهش درصدد پاسخگویی به آنهاست. بنابراین، اینکه زیبایی چگونه زمینه‌ساز تحقق آزادی و اعتلای انسانیت می‌گردد؟ و زیبایی چرا شرط ضروری تحقق انسانیت است؟ و سرانجام، ماهیت تجربه زیباشناختی از نظر شیلر، مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش را تشکیل می‌دهند که با تحلیل نظریات مطرح شده در منابع موجود سعی شده است پاسخی در خور و مناسب به آنها داده شود.

آزادی در پدیدار

شیلر در ارزیابی انتقادی خویش از کانت، سعی کرد تا از سوژکتیویسم عقلانی کانت، با یافتن معیاری عینی برای زیبایی، گذر کند. مشهورترین تعریف وی از زیبایی در پروژه کالیاس آمده است: «زیبایی آزادی در پدیدار است».[۱]

در پروژه کالیاس، شیلر در توضیح این مطلب که زیبایی را باید در عقل نظری جستجو کرد یا در عقل عملی [۲]، بیان می‌دارد که عقل نظری درخصوص شناخت و معرفت، و اینکه آیا تصورات داده شده مفهوم هستند یا شهود، فعالیت می‌کند. لذا به جهت آنکه زیبایی مستقل از مفاهیم است، زیبایی

را با عقل نظری کاری نیست و با آن دریافت نمی‌شود؛ اما از طرفی زیبایی، تباری عقلانی نیز دارد و یک امر حسانی صرف نیست. در این‌جا شیلر می‌گوید زیبایی را باید در عقل عملی جستجو کرد (Schiller, 2003, 150).

صورت عقل عملی، اراده محض یا خودمختاری است. وقتی پای عمل اخلاقی در میان باشد، کنکاش باید بر اساس اراده محض انجام بگیرد، و وقتی پای عمل طبیعی صرف در میان باشد عقل عملی باید بر اساس طبیعت محض عمل کند تا خودمختاری آنها آشکار گردد. واقعیت این است که در عالم حسانی، آزادی به معنای واقعی کلمه، وجود ندارد. یک آزادی تمام عیار، هرگز نمی‌تواند به حواس داده شود و چیزی نمی‌تواند کاملاً از امر فراحسی آزاد باشد؛ پس در این‌جا یک عین، تنها می‌تواند همچون چیزی آزاد ظاهر شود، نه اینکه واقعاً آزاد باشد. بر این اساس، شباهت داشتن یک عین با صورت عقل عملی، آزادی نیست و صرفاً «آزادی در پدیدار» یا «خودمختاری در پدیدار» است (Schiller, 2003, 150-151).

شیلر برای آنکه به تعریف زیبایی برسد، از اقسام داورها و قضاوت‌های انسان، سخن به میان می‌آورد. قضاوت‌ها و احکام انسان می‌توانند منطقی، غایت‌شناختی، اخلاقی و یا زیباشناختی باشند. [۳] اگر حکم، در مورد تأثراتی که آزاد نیستند، در تطابق با صورت اراده آزاد صادر شود، چنین حکمی زیباشناختی است. و بدین ترتیب، همچنانکه در حکم منطقی، مطابقت داشتن با فاهمه و در مورد حکم غایت‌شناختی، شباهت داشتن به فاهمه مطرح است، در حکم اخلاقی، مطابقت و توافق داشتن یک عمل با اراده محض مطرح است و سرانجام شباهت یک پدیدار با اراده محض، زیبایی در کلی‌ترین معناست. بر این اساس، زیبایی چیزی نیست مگر «آزادی در پدیدار» (Schiller, 2003, 152-154).

شیلر در پی ارائه اصل و معیاری عینی برای زیبایی، به تعریف فوق‌الذکر از زیبایی دست یافت. او معتقد بود که مفهوم آزادی در عقل نظری یافت نمی‌شود؛ خودمختاری تنها کیفیت تحت‌الشعاع قرار داده شده عقل عملی است. عقل عملی است که کنش آزاد را بر چیزی اطلاق می‌کند و خواستار آن است تا عمل انجام شده از ماده، هدف و غایت خاصی متأثر نشده باشد. بنابراین، اگر چیزی در عالم حواس به خودی خود ظاهر شود و حواس آن را، نه به واسطه ماده آن و نه به واسطه غایتی خاص دریابند گفته می‌شود که با اراده محض شباهت دارد، نه اینکه محصول اراده محض است. چنین شکلی و فرمی که به خودی خود بر حواس ظاهر می‌شود، و نه به واسطه چیزی دیگر (ماده و غایت) باز نمود آزادی است. [۴] بنابراین «آزادی در پدیدار» چیزی نیست مگر خودمختاری یک عین تا آن‌جا که برای شهود، قابل دست یافتن باشد (Schiller, 2003, 152-154).

همچنین شیلر از کسانی که زیبایی را از نظم، تناسب و کمال و ... استنتاج می‌کنند، انتقاد می‌کند. به عقیده وی، منطقی نیست که انسان فکر کند زیبایی شامل این ویژگی‌ها و اوصاف است. این کیفیات می‌توانند ماده زیبایی لحاظ شوند که ممکن است در هر حال تغییر کنند، اما زیبایی تنها فرم است (Schiller, 2003, 169). شیلر بیان می‌دارد: «زیبایی هیچ‌گونه پیامد فردی - خواه برای فهم یا برای اراده - در بر ندارد؛ زیبایی هیچ‌گونه غایت فکری و اخلاقی را به کرسی نمی‌نشانند، هیچ حقیقتی را کشف نمی‌کند، راه انجام هیچ‌گونه تکلیفی را بر ما هموار نمی‌کند. در یک کلام، رسالت ندارد که منشی را پایه‌گذاری کند و افکار را روشن نماید» (شیلر، ۱۳۸۵، ۱۳۵). اما از طرفی هم می‌گوید: «زیبایی آن چیزی است که آدمی به شأن آن گام به سوی آزادی می‌نهد» (شیلر، ۱۳۸۵، ۲۶). و در پروژه کالیاس می‌گوید: «آزادی در پدیدار، زمینه آزادی است» (Schiller, 2003, 162). بدین ترتیب، شیلر برای نخستین بار از مناسبت و رابطه مهم زیبایی با آزادی در پروژه کالیاس سخن به میان می‌آورد و در مقالات بعدی خویش آن را پی می‌گیرد و بسط می‌دهد.

مناسبت میان زیبایی و آزادی

نظر به اینکه انسان در قلمرو طبیعت و عالم حس می‌زید و در عالم حس آزادی به معنای واقعی وجود نداشته و انسان پیوسته از جانب نیروها و انگیزه‌ها و تمایلات درونی خود و نیز از جانب شرایط و عوامل طبیعی و محیطی تحت فشار قرار دارد، و با توجه به اینکه در این قلمرو هیچ چیز از امر فراحسی آزاد نیست، اکنون این پرسش به میان می‌آید که در چنین شرایطی انسان چگونه می‌تواند آزادی را به دست آورد؟

کلاسیسیسم گوته و شیلر این نظر را وارد هنر کرد که آزادی اخلاقی با «خودمختاری» و با قانون خودساخته همسان است. این ریشه در آن اصل داشت که فقط قانون می‌تواند به انسان آزادی بدهد (کاسیرر، ۱۳۷۴، ۱۲۳). همچنانکه استقلال ذهن از نظر کانت بدان معنا بود که انسان از قانونی تبعیت کند که خود آن را وضع کرده باشد (کوفمان، ۱۳۸۵، ۱۷۹). «آزادی و اختیار» نیز در نزد او به معنای توانایی اطاعت کردن از امر تنجیزی یا نامشروط بود (سولومون، ۱۳۷۹، ۷۱). [۵] روایت‌ها و برداشت‌های متعددی از نظریه کانت در باب اخلاق و آزادی اراده شده است که پیامدهای عدیده‌ای در عرصه‌های سیاسی، اخلاقی و زیباشناسی در پی داشته است. شیلر نیز همچون کانت، سرمست فکر اراده، آزادی، خودسالاری و انسان مختار گردید. نظریه تراژدی شیلر بر مفهوم آزادی بنا شده است. کل فعالیت او در مقام نویسنده تراژدی و شعر از این مفهوم تأثیر پذیرفته است و به همین دلیل، این نوشته‌ها شاید بیشتر از مطالعه بی‌واسطه آثار کانت، بر هنر رمانتیک، تأثیری نمایان نهاده باشد (برلین، ۱۳۸۵، ۱۳۳-۱۳۴). در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق کانت، مفهوم آزادی به عنوان خودآئینی یا خودقانونگذاری، و بنابراین مستقل از هر قانون از پیش داده شده‌ای لحاظ شده است. کانت تلاش کرد تا نشان دهد که چگونه «اراده آزاد» را می‌توان تصور کرد. او اراده را علیت آزاد، یعنی قدرت عمل علی آزاد تعریف کرد. اگر اراده نمی‌تواند بی‌قانون باشد، پس قوانین آن باید متفاوت از قوانین طبیعت باشد. قوانین طبیعت «دگرسالار» هستند، یعنی از جانب دیگری تحمیل و وضع شده‌اند. در حالی که خصیصه اصلی قوانین آزادی، خودتحمیلی بودن آنهاست. یعنی اراده بر طبق قوانین خود عمل می‌کند و این همان «خودمختاری» است.

به نظر شیلر، انسان زمانی آزاد است که نه بر اساس تمنا و تمایلات خویش عمل کند و نه بر اساس قوانین و خواست‌های طبیعت. اکنون این ابهام که به انسان گرفتار آمده در ساحت ضرورت طبیعی چگونه می‌توان آزادی را نسبت داد، به مدد «اراده آزاد» روشن می‌گردد. به عقیده شیلر نیز آنچه ممکن است آزادی را از انسان سلب کند، شرایط اجتماعی و اقتصادی و اصالت دادن بیش از اندازه به حس و دیدگاه‌های ماتریالیستی است که انسان تنها در سایه اراده خویش می‌تواند آنها را پشت سر گذارده و به آزادی دست یابد و نیز آنچه اراده انسان را متحقق خواهد ساخت، زیبایی است. از این رو، وجهی همبستگی میان آزادی و زیبایی هست که در وضع ماتقدم تجربه قرار دارد. بر این اساس شیلر، زیبایی را شرط وصول به آزادی قرار می‌دهد (ضمیران، ۱۳۸۵، ۲۸۱). از آنجا که انسان در قلمرو طبیعت و عالم ماده در بند ضرورت‌های طبیعی گرفتار است، برای رسیدن به آزادی نیاز به واسطه دارد و آزادی زمانی تحقق می‌پذیرد که انگیزه‌ها و طبایع متضاد انسانی (حس و عقل) در تقابل با هم، هر یک در قلمرو خویش به دوستی عمل کرده و محدودیت‌ها و ضرورت‌های یکدیگر را بر طرف نمایند. و تنها به زعم «حالت زیباشناختی» است که انگیزه‌های متضاد انسانی در تقابل با هم محدودیت‌ها و ضرورت‌های یکدیگر را مرتفع می‌سازند، و تنها در چنین صورتی است که انسان می‌تواند از ضرورت به آزادی راه برد.

مناسبت میان زیبایی و انسانیت

بنا بر نظر شیلر، انسان همان «حیوان ناطق»، یعنی موجودی حسانی- عقلانی است که تنها به اعتبار این هر دو جنبه انسان نام گرفته است. با تولد انسان، تنها موجودیت او محقق می‌گردد و انسانیت، استعدادی است درون او که باید با اراده خویش آن را محقق گرداند و تحقق این امر بسته به آن است تا او بتواند ضرورت طبیعی خویش را به ضرورت اخلاقی اعتلا دهد.

بدین ترتیب حالت اخلاقی برای انسان در حالت طبیعی، صرفاً یک آرمان است که باید در جهت دست یافتن به آن تلاش کند؛ چرا که انسان از جنبه‌ای معنوی و غایتی اخلاقی برخوردار است که ماندن در حالت طبیعی با قوانین ضروری آن و با قدرت دمساز شدن، موجبات خرسندی او را فراهم نخواهد آورد. [۶] همچنین امکان اینکه انسان مستقیماً از حالت طبیعی به حالت اخلاقی رهسپار شود نیز منتفی است. بر این اساس، شیلر مراحل را برای تکامل روان‌شناختی انسان بر می‌شمارد، که انسان برای رسیدن به غایت خویش باید این مراحل را پشت سر گذارد.

مراحل تکامل روان‌شناختی انسان

آیزایا برلین در کتاب *ریشه‌های رمانتیسم* به نقل از شیلر، مراحل تکامل روان‌شناختی انسان را این‌گونه شرح می‌دهد: نخست، انسان در وضعیتی به‌سر می‌برد که تابع ضرورت است. این مرحله در انگیزه مادی (حسی) تجلی می‌یابد، در این مرحله عامل تحرک انسان، ماهیت ماده است. در واقع، نوعی جنگل‌هازی است که در آن انسان‌ها مقهور شهوت و تمنا هستند؛ جنگلی که انسان‌ها در آن آرمانی ندارند، صرفاً با هم برخورد می‌کنند و گاه لازم می‌آید که آنها را از هم جدا کنند. این مرحله را شیلر، «توحش» [۷] می‌خواند (برلین، ۱۳۸۵، ۱۴۴). این همان حالت طبیعی است که انسان‌ها در این حالت، صرفاً دغدغه برآوردن نیازهای زیستی و طبیعی خویش را دارند و لذا این تمایلات و نیازهای جسمانی (فیزیکی) او هستند که او را به حرکت وا می‌دارد.

در مرحله بعد، انسان‌ها به فکر می‌افتند برای بهبود وضع خود قواعد و اصولی سخت و انعطاف‌ناپذیر را وضع کنند. قواعد و اصول را به‌صورت بت درآورده و پرستش می‌کنند، بی آنکه دلیل آن را بدانند. این مرحله را شیلر «بربریت» [۸] می‌نامد. او این مرحله را وضعیتی عقلانی نیز می‌نامد؛ چرا که قواعد دعوی اقتداری عقلانی دارند (برلین، ۱۳۸۵، ۱۴۴). در این مرحله انسان با حاکمیت عقل و اندیشه روبه‌روست. اما واقعیت این است که هیچ‌یک از این حالت‌ها در نظر شیلر، حالتی دلخواه و آرمانی نیستند. زیرا هر یک مؤید نادیده گرفتن قلمرویی است که به عقیده وی باید هر دو مستقل از هم باشند، در عین حال که با هم هماهنگ و متحد می‌شوند.

در حقیقت، شیلر می‌خواست بگوید که انسان بدون نادیده انگاشتن حس و ماده، بدون یأس و سرخوردگی از اینکه در بند محدودیت‌ها و ضرورت‌های فیزیکی خویش است، با پاسخ دادن به تمام نیازهای جسمی خویش نیز می‌تواند در رسیدن به کمال، همچنان طی طریق کند؛ زیرا «به زعم زیبایی‌امکانی در دست است که آدمی برای اثبات روح بودن خود به گریز از ماده نیاز ندارد.» (شیلر، ۱۳۸۵، ۱۶۶). بنابراین، حالت زیباشناختی به‌خودی‌خود، هدف و غایت نیست، بلکه بیشتر وسیله و واسطه‌ای است برای توانا کردن انسان به اینکه موجودی عقلانی و اخلاقی شده و غایت خویش یعنی انسانیت را تحقق بخشد (Murray, 1994, 373).

حالت زیباشناختی «حالتی است که زیبایی آرمانی روی حس و عقل هر دو کار می‌کند و آنها را در یک وضعیت هماهنگی و توازن قرار می‌دهد. حالت زیباشناختی توانا کردن نفس نیست، بلکه تنظیم

آن است؛ حالتی که انسان در آن همه چیز هست و هیچ چیز نیست. کل استعداد او در این جا وارد عمل شده و آشکار می‌گردد، اما، همچنان نفس انسان در نوسان است و به جانب هیچ یک (حس یا عقل) میل نمی‌کند.» (Sharp, 1991, 160).

به زعم حالت زیباشناختی، آن انسان فرهیخته‌ای که شیلر ویژگی‌های آن را در نامه چهارم از نامه‌هایی در تربیت زیباشناخت انسان بر می‌شمارد، هستی می‌یابد. انسانی که نه عقل او حاکم بر احساساتش است و نه احساس او بر عقلش چیره است، نه طبیعت را تحقیر کرده و به فکر سلطه بر آن می‌افتد؛ و نه همچون چالشگر مهار نیافته خویش، طبیعت را در نظر می‌آورد. بلکه او انسانی است که با طبیعت دوستی می‌کند و به آزادی ارج می‌نهد (شیلر، ۱۳۸۵، ۳۷).

شرح استعلایی و روان‌شناختی زیبایی

ایجاد توازن و هماهنگی میان عناصر متقابل، اندیشه‌محوری شیلر در نامه‌هایی در تربیت زیباشناخت انسان را تشکیل می‌دهد که کلیدی برای فهم ماهیت زیبایی و راهی برای ایجاد جامعه‌ای آزاد و باثبات در آینده محسوب می‌گردد. شیلر در نامه‌های زیباشناختی، علت ناکامی و شکست انقلاب فرانسه را در تحقق شعارها و آرمان‌هایش، نه در بی‌کفایتی مردم بلکه در نقص روشنگری به‌عنوان یک کل می‌جست. او در ضمن جستجو به دنبال چاره نیز می‌گشت (Sharp, 1991, 178). انقلاب فرانسه او را رهنمون گرداند به این باور که طبیعت انسان بسیار از هم گسسته است و این چنین طبیعتی برای متحقق کردن آرمانهای انقلاب ناکامل است و اگر شرایط حاضر به این انسان‌ها داده شود، آشوب و هرج و مرج انقلابی نتیجه خواهد شد (Martin, 1996, 64). در واقع، انسانی که قوای درونی او در تقابل با هم و در ناسازگاری به‌سر می‌برند، آن جامعیت و کلیت درونی خویش را از دست داده است، از این رو گرفتار سستی و بی‌جنبشی و در نهایت دچار انحطاط (اخلاقی) می‌گردد. شیلر عقیده داشت مدنیت و تمدن مدرن که تقسیم کار و تقسیمات طبقاتی را ایجاد می‌کرد، انسان مدرن را از خویش و از انسان‌های دیگر و نیز از محصول کار خویش بیگانه ساخته است. او بیگانگی انسان از طبیعت را نیز دلخوش نداشته و به دوستی با طبیعت ارج می‌نهاد. لذا نه تسلیم طبیعت شدن و بردگی آن را می‌پذیرفت و نه حاکم شدن و سلطه کردن بر آن را.

او شرایط ایده آل را در گذشته تاریخ می‌جست تا از این طریق برای معاصران خویش، بهترین نمونه شایسته تقلید را بیابد. در این رهگذر، او در عصر طلایی یونان، انسان‌هایی را یافت که بیگانگی در ادبیات آنان معنایی نداشت، آنها انسان‌هایی بودند که جامعیت خویش را از دست نداده بودند؛ چرا که هنوز نزد آنان تمایز میان حس و عقل مطرح نبود. آنان از هماهنگی هرچند ناخودآگاهانه‌ای برخوردار بودند. به عقیده وی، مدرنیته به انسان فرصت و امکان گستردن شقاق‌ها و تمایزها را می‌دهد، از این‌رو، انسان‌ها تنها یک بخش از استعدادها و توانایی‌هایشان را بسط می‌دهند، تنها به ندای یک انگیزه خود گوش فرا می‌دهند و این هرگز به بسط هماهنگ طبیعت انسان منجر نخواهد گردید. و این تک‌بعدی شدن فرصت‌های بسیاری از جمله فرصت آزاد بودن و تحقق انسانیت را از انسان می‌گیرد (Hammermeister, 2002, 47). شیلر، گذشته (عصر طلایی یونان) را نمونه‌ای می‌داند که آینده‌ای خواستنی را موجب می‌گردد، و وضعیت یونان قدیم را وضعیتی اولیه و آغازین در حیات بشری می‌داند؛ او مدعی است که انسان مدرن از آن حالت اصیل به حالت جدائی و گسست‌های آگاهانه در درون و برون خویش افتاده است. او وضعیت بشر در دوره یونان باستان را تز، و دوره مدرن را آنتی‌تز، و آینده را سنتز معرفی می‌کند. به نظر او تقابل‌ها می‌توانند مثر ثمر واقع

شوند. آنچه در زیباشناسی شیلر شاخص است ارتباط دیالکتیکی مفاهیم متقابل است. او می‌خواهد کنش آگاهانه انسان، موجب شکل‌گیری مرحله سنتز گردد (Martin, 1996, 56-57). او بسیاری از معضلات و مشکلات انسان مدرن را برخاسته از یکسونگری انسان مدرن می‌داند؛ چرا که مدرنیته با بیش از حد اعتبار دادن به یکی از انگیزه‌ها و قوای درونی انسان، فرصت توسعه و گسترده شدن دیگری را از آن سلب کرده است. او معضلات و مشکلات مدرنیته را هم معضلات و مشکلاتی روان‌شناختی می‌داند و هم سیاسی-اجتماعی.

نامه‌های زیباشناختی شیلر، درباره مجموعه‌ای از تضادها و تقابل‌هاست که همواره مورد سومی میانجی‌گری کرده و تضادها را از میان بر می‌دارد و هماهنگی و توازن را جایگزین آن می‌کند. نمونه‌ای از این تقابل‌ها، قرار دادن حالت طبیعی و حالت آرمانی در برابر هم است که در نهایت، حالت زیباشناختی نقش یک میانجی را ایفا کرده و زمینه‌ساز انتقال انسان از آن حالت طبیعی و اولیه به حالت آرمانی می‌گردد. بنابراین، انسان زیباشناخت، میان انسان طبیعی و آرمانی، میانجی محسوب می‌گردد. این انتقال و گذر به یک حالت ایده‌آل و آرمانی در نظریه انگیزه‌های شیلر بیشتر بسط داده شده است. عقیده بر این است که این نظریه شیلر، مبتنی بر نظریه انگیزه‌های فیخته است که در فلسفه اخلاق خویش آن را مطرح کرده است؛ یک انگیزه طبیعی و یک انگیزه آزادی که می‌باید در انگیزه سوم، یعنی اخلاق تلفیق شوند. شیلر همین را الگوی اساسی خویش قرار می‌دهد، اما در هنگام بیان نظریاتش در خصوص سه انگیزه تغییراتی می‌دهد که مهم‌ترین این تغییرات در انگیزه سوم است (Hammermeister, 2002, 51). گفتنی است که شیلر نظریه خویش را از آن‌جا آغاز می‌کند که می‌گوید: مرادش از زیبایی، مفهوم عقلی محض زیبایی است که از امور واقع استنتاج نمی‌گردد و از راه تجرید به دست می‌آید و از امکانات طبیعت حسی-عقلی استنتاج می‌گردد. شیلر در تلاش بود تا فراسوی محدودیت‌های ایده‌آلیسم استعلایی کانت برود، اما نه تا آن‌جا که زمینه استنتاج استعلایی زیبایی را از دست بدهد. [۹]

شیلر، از دو جنبه متغیر (وضعیت) و با دوام (شخصیت) انسان سخن به میان می‌آورد. از آن‌جا که انسان موجودی زمان‌مند است، باید برخوردار از تغییر باشد. بدون شدن و تغییر یا بدون زمان، انسان نمی‌تواند موجودی متعین باشد. بنابراین، انسان شخصی است در وضعیت متعین. اما در سراسر تغییرات، یک جنبه و خصلت پاینده دارد و آن شخصیت اوست. تغییر یافتن چیزی است که در یک امر پابرجا انجام می‌گیرد (شیلر، ۱۳۸۵، ۷۶-۷۷).

بر این اساس، انسان موجودی با دو بعد حسانی-عقلانی است و لذا نه باید ماده یا جهان صرف باشد و نه شکل صرف و قوه بی محتوا. او باید به شکل، واقعیت بخشد از طریق به زمان درآوردن آنچه پایدار است و وحدت سرمدی «من» خویش را با گونه‌گونی جهان روبه‌رو سازد. همچنین او باید به ماده شکل بخشد، ضمن آنکه دگرباره زمان را رفع می‌کند، پایداری را در تغییر نشان دهد و گونه‌گونی جهان را تابع وحدت «من» خویش کند (شیلر، ۱۳۸۵، ۷۹). در تبیین این امر و در بیان شرح استعلایی و روان‌شناختی از زیبایی، شیلر، نظریه انگیزه‌ها را مطرح می‌کند.

نظریه انگیزه‌ها

شیلر می‌گوید دو انگیزه وجود انسان را در بر گرفته‌اند که هر دو متقابل و مکمل هم هستند. یکی از آنها «انگیزه حسی» (مادی) [۱۰] نام دارد که در موجودیت فیزیکی و طبیعت حسی انسان ریشه دارد. انگیزه دیگر «انگیزه شکل» (صوری) [۱۱] نام دارد که از موجودیت مطلق یا از طبیعت عقلانی انسان ناشی می‌شود.

انگیزه حسی

انگیزه حسی از زندگی حسی انسان نشأت گرفته و در پیوند با وجود انسان در زمان است که در فراشدی از تغییر و تبدیل قرار دارد. وقتی که پای انگیزه حسی در میان است، «خود» مسؤول سر و سامان دادن به تأثرات حسی است. در این مرحله، خود قادر به انتزاع کردن و حکم کلی صادر کردن نیست. انسان، تحت قانون انگیزه حسی عاری از فردیت است و تنها پذیرنده تأثرات است. لذا برای این خود، آزادی نمی‌تواند به تحقق بپیوندد، استدلالی که کانت، فیخته و شیلر آن را مطرح کرده و پیش بردند. عالم این خود، ماده محض است و ارتباطش با این عالم، صرفاً انفعالی است. در این حالت، خود، تحت تأثیر و نفوذ قوانین طبیعت یا ضرورت فیزیکی قرار دارد (Hammermeister, 2002, 51). به عقیده شیلر، این انگیزه خواهان وجود تغییر است، خواستار آن است که زمان واجد محتوا گردد. این حالت اشباع شدن «احساس» نام دارد و تنها حالتی است که معرف موجودیت فیزیکی انسان است (شیلر، ۱۳۸۵، ۸۲). وقتی که این انگیزه به تنهایی وارد عمل می‌شود، در آنجا انسان به ناگزیر با حد اعلا محدودیت رو به رو است و شخصیت او آنچنان که باید ظهور پیدا نمی‌کند. انسان تا زمانی که در عالم حسانی به سر می‌برد، از خود بیگانه یا بی‌خود است. انگیزه حسی از یک طرف سرشته آدمی را به جنبش درمی‌آورد؛ اما از طرف دیگر، راه انسان به سوی کمال را با پایبند کردن روح به عالم مادی، سد می‌کند. لذا انسانی که همواره درصدد شناخت بیشتر محیط پیرامونش و در جستجوی حقیقت است و کمال‌طلبی و صعود به قله‌های رفیع انسانیت از آرمان‌های اوست، انگیزه دیگری را طلب می‌کند.

انگیزه شکل

انگیزه شکل (صوری) از طبیعت عقلانی انسان و از جنبه نامتغیر او ناشی می‌شود. این بخش از خود، تغییرناپذیر و بی‌زمان بوده و همچنین علتی بیرون از خودش نمی‌تواند داشته باشد و باید زمینه آن در خودش باشد. این‌جا دیگر شریک در کار نیست و خود بر اساس اصول عقلی، عمل می‌کند. در حالی که انگیزه حسی، داده‌های حسی را دریافت می‌کند، انگیزه شکل به آن داده‌ها شکل می‌دهد. لذا این عالم دیگر عالم ماده نیست، بلکه عالم روح است؛ روحی که فعال است و ضرورت آن نه فیزیکی بلکه اخلاقی است و قوانین آن عقلی است، نه طبیعی (Hammermeister, 2002, 52). این انگیزه تلاش دارد تا انسان را آزاد کند و پدیدارهای مختلف او را هماهنگ گرداند و شخصیت او را در مقابل هرگونه تغییر وضعیت پابرجا نگه دارد. این انگیزه خواهان آن است تا زمان یا تغییر را رفع کند، و همچنین می‌خواهد امر واقعی، ضروری و ابدی باشد و امر سرمدی و ضروری، واقعی باشد. به عبارت دیگر، می‌خواهد به حقیقت دست یابد (شیلر، ۱۳۸۵، ۸۴). با این انگیزه عقل خودقانونگذار برای همیشه و برای نوع، حکم می‌کند (Boos, 2002, 22).

اکنون شیلر با دو انگیزه متقابل و متضاد روبه‌روست که هر یک عملکرد خاص خویش را دارند. که هر یک را به بهانه دیگری نمی‌توان فروکاست؛ چرا که پیامد آن برای انسان، تباه شدن بخشی از نیروها و توان اوست. اما او عقیده دارد که تقابل و تضاد این دو انگیزه مانع وحدتشان نمی‌گردد؛ چرا که انگیزه حسی خواهان تغییر است ولی نه آن چنان که این را شامل شخصیت کند، و انگیزه شکل نیز به وحدت و ماندگاری راه می‌برد، ولی نه تا آنجا که ضمن تثبیت کردن شخصیت، وضعیت را ثابت نگهدارد؛ بیشتر در پی تحقق احساس است. بنابراین، دو انگیزه حسی و شکلی به حکم طبیعت خود متخالف نیستند (شیلر، ۱۳۸۵، ۸۸).

از آنجا که هر دو انگیزه در حوزه‌های متفاوتی عمل می‌کنند، نمی‌توانند مستقیماً با هم در تعامل قرار گیرند، لذا هر دوی آنها نیاز به تحدید شدن دارند؛ چرا که بسط و گسترش یک جانبه و ناهماهنگ هر یک از انگیزه‌ها پیامدهای ناخوشایندی را به همراه دارد. شیلر، اراده را همچون نیرویی می‌داند که عملکرد هر دو انگیزه را کنترل می‌کند. اراده به مثابه یک قدرت در برابر هر دو انگیزه عمل می‌کند تا هیچ‌یک از آن انگیزه‌ها نتواند همچون قدرتی علیه دیگری عمل کند (Hammermeister, 2002, 52). البته این برای اعاده جامعیت از دست‌رفته انسان کافی نیست، از این‌رو او می‌گوید که به انگیزه میانجی دیگری نیاز داریم.

بدین ترتیب، مسئله محوری برای شیلر، وحدت نیروها و انگیزه‌های سرشت آدمی است. لذا اگر تبعیتی در کار باشد متقابلاً از جانب هر دو انگیزه باید باشد. باید حد سومی در کار بیاید که در آن هر دو انگیزه در کنش و واکنش با هم، تابع و نیز هماهنگ گردند. به‌گونه‌ای که انسان در صحنه و فعال، تأثیرپذیر و تأثیرگذار باشد.

انگیزه بازی

شیلر، ضمن انتقاد از توجه و گرایش یک‌جانبه به هر یک از انگیزه‌ها، از انگیزه سومی نام می‌برد با عنوان «انگیزه بازی» [۱۲]. انسان با توجه به انگیزه بازی، افراط حس و تفریط عقل را کنار زده و خویشتن را از چنگال یکسونگری رها می‌کند و حقیقت را در تعامل و آشتی میان حس و عقل جستجو خواهد کرد (ضیمران، ۱۳۸۵، ۲۸۲). انگیزه بازی قادر است تا زمان‌مندی و بی‌زمانی، شدن و بودن، تغییر و عدم تغییر را تلفیق کند. انگیزه بازی، تأثیرات فیخته‌ای و کانتی را با رجوع به بازی آزاد قوا در تجربه زیباشناختی کانت و نظریه انگیزه‌های فیخته ترکیب می‌کند (Hammermeister, 2002, 52). متعلق و موضوع انگیزه حسی، زندگی است و متعلق انگیزه صوری، شکل است در حالی‌که متعلق و موضوع انگیزه بازی، «ریختار زنده» یا زیبایی است در کلی‌ترین معنا (Boos, 2002, 22).

اصطلاح بازی به تفکری از زیبا اشاره دارد که انسان را از زمان و از خواست‌های شهوانی رها می‌کند؛ و انسان به‌وسیله آن، رضایت و خرسندی از حواس و قانون اخلاقی را جدی می‌گیرد. در بازی انسان طبیعت کاملش را محقق می‌بیند، که دیگر به حسیت و اخلاقیات تقسیم نشده است (Hammermeister, 2002, 53). البته شیلر هرگز مرادش این نبود که هنر، نوعی سرگرمی بیهوده و بی‌فایده است و یا اینکه هر چیز که انگیزه بازی را ارضا کند، زیباست. بلکه صورت نهایی بازی تفکر و تعمق به زیباست؛ یعنی آنجا که انسان حقیقتاً بازی می‌کند، نه نیازهای مادی خویش را ارضا می‌کند و نه در پی تحقق قصد و غایتی خاص است. و در این عرصه، اتحاد مجدد و هر چند گذرای از هر دو جنبه و خصلت متضادش را به‌دست می‌آورد و به این ترتیب، می‌تواند به انسانیت اعتلا یابد (Sharp, 1991, 158).

بنابراین، زیبایی حالتی میانه است میان ماده و شکل، و میان انفعال و فعالیت که ابتدا تقابل دو انگیزه را رفع می‌کند و آنگاه آنها را همبسته می‌گرداند، و بدین نحو، هر دو حالت در حالت سوم محو خواهند شد. زیبایی مورد نظر شیلر، از کنش و واکنش دو انگیزه حسی و شکلی و در واقع از پیوند دو اصل مختلف پدید می‌آید. لذا آن زیبایی آرمانی، در کمال یافته‌ترین حالت، توازن و همبستگی میان آن دو انگیزه قابل تصور است که البته در مرتبه فکرت باقی خواهد ماند و در واقع هیچ‌گاه کاملاً تحقق نخواهد یافت، زیرا در واقعیت، نوعی چیرگی یک عنصر بر عنصر دیگر همواره به‌جای خواهد ماند و برترین مرتبتی که تجربه می‌تواند بدان دست یابد، حالت نوسان میان آن دو است که گاه واقعیت و گاه شکل چیره است (شیلر، ۱۳۸۵، ۱۰۹).

تأثیر زیبایی بر تعادل روانی انسان

شیلر مدعی است بر اساس ارتباط دو انگیزه اصلی (حسی - عقلی)، زیبایی به دو نحو اثرگذار است؛ زیبایی قادر است به اینکه توأم هر دو انگیزه را «تضعیف» یا «نیرومند» کند، یعنی نیروهایشان را به یک نسبت آزاد کند و یا فرو بکاهد. آن زیبایی که بیشتر در صدد است تا نیروی فزونی یافته را فرو بکاهد «زیبایی انرژی‌دار» [۱۳] و آن زیبایی که نیروی تضعیف شده را آزاد کرده و غنی‌سازی می‌کند «زیبایی آمیزنده» [۱۴] نام دارد. اگرچه در اینجا روی هر دو انگیزه کار می‌شود، ولی این انگیزه حسی است که بیشتر تحت تأثیر قرار می‌گیرد. شیلر دو نوع آسیب روان‌شناختی را در انسان مطرح می‌کند که ناشی از ارتباط این دو انگیزه است. یکی از این آسیب‌ها، عدم تعادل روانی ناشی از یکی از انگیزه‌های اصلی است که یا بر دیگری غالب شده و یا مغلوب آن گشته است و به این ترتیب، کل وجود انسان را تحت تأثیر قرار داده است. آسیب دیگر، زمانی است که هر دو انگیزه اصلی تضعیف شده‌اند. زیبایی در این میان می‌تواند با روان درمانی، این آسیب‌ها را بر طرف نماید. به زعم دو نوع اثرگذاری زیبایی، انگیزه بیش از حد نیرومند شده آرام می‌شود، و انگیزه و نیروی تضعیف شده در انسان احیا می‌شود. او می‌افزاید: تأثیر این دو نوع زیبایی بر طبیعت عقلانی انسان غیرمستقیم است، لذا با تضعیف حس به عقل فرصت بسط یافتن داده می‌شود، و یا در صورت غالب بودن عقل یا انگیزه شکل، با تقویت و نیرومند کردن انگیزه حسی، زمینه برای هماهنگی و تعادل میان انگیزه‌ها و طبایع انسانی فراهم می‌گردد (Murray, 1994, 371-372).

بنابراین شیلر پس از بیان طبیعت دو گانه انسان، «ایده زیبایی» را از ایده وجود انسانی استنتاج می‌کند. او با اعتبار کردن انگیزه بازی همبسته‌ساز آن را برای انسجام مفهوم یا ایده وجود انسانی یک ضرورت منطقی می‌داند و همچنین آن را برای شکل دادن ماهیت هستی‌گرایانه بشری که موجب به‌وجود آمدن هماهنگی و توازن میان دو جنبه وجودی انسان می‌گردد، یک ضرورت روان‌شناختی می‌داند (Murray, 1994, 370-371).

تجربه زیباشناختی

از نظر شیلر، تجربه زیباشناختی مرتبه بالاتری از تعمق و تفکر نیست. قلمرویی خاص نیست که حد و حدود آن تعیین شده باشد و منحصر به زمان و مکانی خاص باشد. بر این اساس، ادراک زیباشناختی ممکن است در فراشد یک ادراک معمولی و روزمره دریافت شود. انسان در برخورد با پدیدارها، خواه ناخواه ممکن است به قضاوتی زیباشناسانه در مورد آنها بپردازد. از این رو، لزوماً نباید به دنبال تجربه زیباشناختی در گالری‌های هنر، سالن‌های کنسرت، پارک‌ها، مکان‌ها و مواقع خاص بود. تجربه زیباشناختی در اغلب موارد غیرمنتظره، بدون برنامه‌ای از پیش تعیین شده، بدیع و ناگهانی رخ می‌دهد (Murray, 1994, 379).

به‌طور کلی آنچه در نامه‌های زیباشناختی شیلر در مورد تجربه زیباشناختی بارز و برجسته است، ربط آن به دیگر حوزه‌های تجربه بشری است. شیلر دیدگاه خوبی را درخصوص اینکه چگونه حالت زیباشناختی و حالت روان‌شناختی به اعمال معین شناخت و اراده ربط پیدا می‌کنند، عرضه می‌کند. او حالت زیباشناختی را همچون زمینه‌ای می‌داند که به نحو روان‌شناسانه گونه‌هایی از دانستی‌ها و خواست‌های روزانه ما را فراهم می‌کند، و سطح کیفی فعالیت‌های روزانه ما را ارتقاء می‌دهد (Murray, 1994, 379). از آنجا که آنچه برای شیلر اهمیت دارد «تماماً انسان بودن» است، او نشان می‌دهد که برای حیات تماماً انسانی، این تجربه نقشی حیاتی و مهم ایفا می‌کند. بنابراین او

می‌گوید که تجربه زیباشناختی، یک سرگرمی غیرضروری و بیهوده برای اوقات فراغت نبوده بلکه بیشتر بازسازنده و نیرودهنده قدرت روانی انسان و موجد شور و نشاط و سرزندگی در انسان است، و لذا انسان به واسطه آن می‌تواند سطح کیفی دانش و اراده خویش را در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی ارتقاء دهد. همچنین تحقق آزادی و انسانیت، تنها در سایه تجربه زیباشناختی ممکن است که پیش از این ذکر آن رفت.

شیلر، با بیان استطاعت تجربه زیباشناسی در مهیا کردن انسان برای پذیرش تغییرات و موفقیت انجام اصلاحات در نظام سیاسی- اجتماعی و اصلاحات فرهنگی، از ارتباط آموزش زیباشناختی با قلمرو سیاست می‌گوید. درخصوص انقلاب سه‌جانبه روانی- اخلاقی و سیاسی، نظریه‌ای ارائه می‌دهد که در آن عقیده داشت یک انقلاب سیاسی برای موفقیت، نیاز به پیش‌زمینه‌هایی دارد که یکی از آنها آمادگی روحی- روانی افراد جامعه و اصلاح اخلاقی آنان از طریق آموزش زیباشناختی است. و این نظریه در روند شکل‌گیری اندیشه و نظریات زیباشناسانه پس از وی، در خصوص آن چیزهایی که زیباشناسی می‌تواند و باید در بر گیرد، نقش بسزایی داشت (Murray, 1994, 370-381).

شیلر، لذت برآمده از زیبایی را «عشق» خواند؛ زیرا عشق آن حدی است که عقل را با حس در زیبایی پیوند می‌دهد. قبل از شیلر نیز «کارل فیلیپ موریتس» [۱۵] به لمحۀ عشق در زیبایی اشاره کرده بود که باعث می‌شود تا انسان بر محدودیت‌های فردی‌اش غلبه کند و در یک هستی والاتری انباز شود: «خرسندی در زیبایی باید نزدیکتر به عشق شود، اگر می‌خواهد واقعی باشد.» (Ham-mermeister, 2002, 55-56). بنابراین، تجربه زیباشناختی همچون عشق می‌تواند قلمرو پیوندها و یکی‌شدن‌ها باشد. به زعم تبیین شیلر از ماهیت تجربه زیباشناختی، در قلمرو این تجربه، دوگانه انگاری کانتی برداشته می‌شود و به جای تعارض و تضاد، هماهنگی و توازن رخ می‌نمایند. همچنین، ربط تجربه زیباشناسی با دیگر تجربه‌های بشری، اهمیت وجود آن را در حیات بشری ایجاب می‌کند؛ چرا که خوی و منشی که به واسطه تجربه زیباشناختی دست می‌دهد به آزادی وجود بخشیده و مسیر اعتلای انسان و تحقق انسانیت او را هموار می‌کند.

به عقیده شیلر، تجربه زیباشناختی مستقل و خودمختار است و حقیقت آن از هیچ امر بیرونی و نامربوط به آن و یا از هیچ حقیقت مابعدالطبیعی گرفته نمی‌شود، خودش حقیقت است و لذا به هیچ ارجاع یا اعتبار خارجی نیاز ندارد. همچنین تجربه زیباشناختی می‌تواند ضامن و یا تأییدی برای اراده آزاد انسان و اخلاق‌مندی او باشد. این تجربه، جنبه‌های اخلاقی و فیزیکی طبیعت انسان را هماهنگ می‌کند، این هماهنگی با هیچ تجربه دیگری به دست نمی‌آید. تجربه و آموزش زیباشناختی انسان را مهبای اخلاقی شدن می‌کند و دستورات و فرامین اخلاقی را برای انسان جذاب جلوه‌گر می‌کند. بنابراین نکته اساسی در تبیین تجربه زیباشناختی، کارکرد آموزشی و اقناعی آن برای آحاد مردم و جنبه التیام‌بخشی آن در حفظ تعادل روانی انسان و بازگرداندن آن جامعیت از دست‌رفته انسان است که در نهایت، منجر به استقرار نظم اجتماعی- سیاسی خواهد گردید (Martin, 1996, 182). بدین ترتیب، تأثیرات تجربه زیباشناختی می‌تواند علاوه بر فرد، کل جامعه را نیز در بر گیرد.

نتیجه‌گیری

شیلر ریشه بسیاری از معضلات و مشکلات انسان مدرن را در مدرنیته و روشنگری نهفته می‌داند و عقیده داشت که آنها برخاسته از یکسونگری انسان مدرن هستند؛ چرا که مدرنیته با بیش از حد اعتبار دادن و بها دادن به یکی از انگیزه‌ها و قوای درونی انسان، فرصت توسعه و گسترده

شدن دیگری را از آن سلب کرده است. از این رو، نیمی از استعداد‌های انسان نادیده گرفته شده است و به نیمی از نیازهای او پاسخ داده نشده است و این‌گونه ناهماهنگی و افتراق و تقابل در عرصه‌های مختلف دانش و ارزش بشری سایه افکنده است. او معضلات و مشکلات مدرنیته را، هم معضلات و مشکلاتی روان‌شناختی می‌دانست و هم سیاسی-اجتماعی. اما در عین حال که ثمرات و دستاوردهای مفید مدرنیته را نادیده نمی‌گرفت؛ باورش بر این بود که مدنیت و تمدن مدرن که تقسیم کار و تقسیمات طبقاتی را ایجاد می‌کرد، انسان مدرن را از خودش، از محصول کارش و از دیگران بیگانه ساخته است. همچنین، بیگانگی انسان از طبیعت را نیز دلخوش نداشته و به دوستی با طبیعت ارج می‌نهاد. لذا نه تسلیم طبیعت شدن و بردگی آن را می‌پذیرفت و نه حاکم شدن و سلطه کردن بر آن را. او شرایط ایده آل را در گذشته تاریخ می‌جست، تا از این طریق برای معاصران خویش، بهترین نمونه شایسته تقلید را بیابد. او در این رهگذر، در عصر طلایی یونان انسان‌هایی را یافت که بیگانگی در ادبیات آنان معنا نداشت، انسان‌هایی که جامعیت خویش را از دست نداده بودند؛ چرا که هنوز نزد آنان تمایز میان حس و عقل مطرح نشده بود. آنان از هماهنگی هرچند ناخودآگاهانه‌ای برخوردار بودند. گرچه وی بازگشت به ادراک منسجم و شرایط ایده‌آل آن دوران را تماماً ممکن نمی‌دانست، اما گونه صلح و آشتی دیگری را در آینده پیش بینی می‌کرد و برای آینده گونه‌ای هماهنگی آگاهانه را طلب می‌کرد. او به ایجاد وحدتی آگاهانه میان نیروهای انگیزشی در آینده امیدوار بود. به باور وی، بشر برای فائق آمدن بر معضلات و مشکلات مدرنیته و برای غلبه بر افتراق‌ها و تضادها به ابزاری نیازمند است که از این معضلات و مشکلات به‌دور باشد. بنابراین، در این رهگذر، فرهنگ زیباشناختی را مثبت، سازنده و همبسته‌ساز یافت.

بدین ترتیب، وقتی شیلر از طبع زیباشناس و زیبادوست انسان سخن به میان می‌آورد، در حقیقت مراد او کل طبیعت حیوانی و عقلانی انسان است. زیرا آن طبعی که به‌واسطه تفکر انتزاعی و یا به‌واسطه کار سخت و تمرکز بسیار و هیجان حسی شدید، تعادل میان قوای خود را از دست داده است، هرگز نمی‌تواند زیبایی را احساس و ادراک کند. بنابراین زیبایی، تنها در هماهنگی و همکاری حس و عقل ادراک‌شدنی است و به عبارتی دیگر، زیبایی خود را بر تمام قوای انسانی آشکار می‌کند. اما مسئله حائز اهمیت این است که شیلر در مواجهه با «کانت» که عالم را به دو قطب مقابل هم تقسیم کرده بود و ساحت ضرورت را در برابر ساحت آزادی قرار داده بود و در نهایت نتوانسته بود بر این «دوگانه‌نگاری» فائق بیاید، زیباشناسی خویش را تدوین نمود و قصد کرد تا به زعم زیباشناسی، از ضرورت طبیعی به آزادی اخلاقی پل بزند.

شیلر در پی اصلاح فرمالیسم کانتی و نقد تعریف کانت از زیبایی، زیبایی را امری عینی فرض نمود، و آن را متعلق به ابژه‌هایی دانست که در عالم پدیدار وجود دارند. از این‌رو، در پروژه کالیاس زیبایی را به «آزادی در پدیدار» تعریف کرد. اما این مسئله را که آیا آزادی در نگاه بیننده است یا در تأثیر زیبایی، مشخص نکرد. همچنین از لابه‌لای نظریه‌هایش پیداست که او بیشتر به تبیین ادراک زیبایی پرداخته است تا تعریف و تبیین مفهوم زیبایی.

شیلر جهت ارائه مفهوم عقلی محض از زیبایی، ضمن آنکه راهی استعلایی در پیش گرفت و از استنتاج استعلایی کانت فراتر رفت، همچنان زمینه استنتاج زیبایی را با استفاده از امکانات طبیعت حسانی و عقلانی حفظ کرد. او از دو انگیزه حسی و عقلی که با هم در ستیز هستند، نام می‌برد. مطابق عادت ذهن خویش، حد سومی (انگیزه بازی) را اعتبار می‌کند تا بدین وسیله میان دو انگیزه متقابل و متضاد آشتی و مصالحه برقرار نماید. او همواره از ارتباطی دیالکتیکی میان امور متقابل دم می‌زند و

حالت و وضعیت ایده‌آل را در ترکیب «تز» و «آنتی‌تز» می‌جوید.

شیلر انسانیت انسان را بسته به تحقق یگانگی و هماهنگی در نهادش می‌داند. زیرا «تماماً انسان بودن» مورد نظر او، نه به معنای صرفاً حیات داشتن انسان است و نه به معنای صرفاً تعقل کردن. از آن‌جا که انسان موجودی است با قدرت ادراک زیبایی و هنرآفرینی، پس الزاماً موجودی خواهد بود که قادر به ایجاد هماهنگی در نهاد خود نیز هست.

بدین ترتیب، از نظر شیلر تجربه و ادراک زیباشناختی، حالت تعینی آزاد است که در آن هر دو انگیزه اصلی در تقابل و ارتباطی دیالکتیکی با هم بر محدودیت‌ها و ضرورت‌های خویش فائق می‌آیند. و تنها با وجود چنین حالتی میانه است که انسان می‌تواند از حالت طبیعی و از دل ضرورت‌های طبیعی به حالت اخلاقی راه ببرد و آزادی و انسانیت خویش را محقق گرداند.

پی‌نوشت‌ها

۱- در پروژه کالیاس، شیلر در توضیح آزادی در پدیدار می‌گوید: تصوراتی وجود دارند که از عقل نظری ناشی نشده‌اند، اما با صورت آن سازگار بوده و تقلیدی از مفاهیم محسوب می‌گردند. همچنین اعمالی وجود دارند که از عقل عملی ناشی نشده‌اند، اما در عین حال با صورت آن موافق بوده و تقلیدی از اعمال آزاد به حساب می‌آیند. لذا هر دو نوع را می‌توان تقلیدی عقلی خواند. از آن‌جا که یک مفهوم، به واسطه عقل موجودیت می‌یابد، نمی‌تواند تقلیدی از عقل باشد، چرا که عقل نمی‌تواند از خویش تقلید کند. به علاوه، یک مفهوم نمی‌تواند صرفاً شبیه به عقل باشد و لذا باید حقیقتاً مفهوم در تطابق با عقل باشد. در مورد عمل ارادی نیز چنین است، نمی‌تواند یک عمل ارادی شباهت به آزادی داشته باشد، بلکه باید حقیقتاً آزاد باشد. از طرفی، هر اثر مکانیکی که به واسطه قوانین طبیعی شکل می‌گیرد، هرگز نمی‌تواند حقیقتاً آزاد باشد، اما می‌توان در مورد آن این‌گونه قضاوت کرد که به آزادی شباهت دارد (Schiller, 2003, 149).

۲- مراد از عقل نظری، عقل در کاربرد نظری آن است. یعنی آن وجه از توانایی ذهن انسان که اختصاص دارد به شناخت اشیاء به نحو پیشینی، آن‌هم با قطع نظر از احساس لذت و الم و قوه میل. عقل عملی نیز عقل خودقانونگذار است که در حوزه اخلاق و دین قوانین را وضع می‌کند. این تعریف با نظر به اندیشه‌های کانت بیان شده است. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: اشتفان، کورنر (۱۳۸۰) فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

۳- اگر انسان در مورد مفاهیم در تطابق با صورت شناخت حکم صادر کند، منطقی است. و اگر در مورد شهودات در تطابق با صورت شناخت داور می‌کند، حکم غایت‌شناختی است. حال اگر در مورد تأثراتی که مانند عمل اخلاقی آزاد هستند، در تطابق با صورت اراده آزاد داور می‌کند، حکم اخلاقی است (Schiller, 2003, 152-154).

۴- شیلر عقیده داشت که در صدور حکم ذوقی محض، باید ارزش نظری و عملی را از عین انتزاع کرد و به ماده و غایت آن توجهی نکرد. بنابراین او فرمی را زیبا می‌دانست که بی‌واسطه مفهوم و غایتی خاص خود را عرضه کند؛ چرا که مفهوم و هر امر بیرونی نسبت به عین یا شیء زیبا عدم آزادی و دگرسالاری را نشان می‌داد و خودمختاری آن را از میان می‌برد. لذا، علی‌رغم اینکه عین زیبا هم تحت قوانینی قرار دارد، اما در عین حال باید آزاد از قوانین پدیدار شود. این در حالی است که وابسته به قانون دانستن و هدفمند دانستن چیزی کار عقل نظری است و نیز انسان از درک استقلال و خودمختاری چیزی بیشتر مشعوف می‌شود (Schiller, 2003, 154-156).

۵- در نظر کانت، آزادی برای انسان در صورتی محقق می‌گردد که او تابع قانون اخلاقی شده و به آن ارج بنهد. او عقیده داشت که هر چیزی بهایی دارد مگر عمل اخلاقی که دارای ارج، یعنی ارزش نامشروط است.

۶- اساساً انسان با دو قلمرو از قانون مواجه است، قلمرو طبیعت و قلمرو عقل. در این میان وجود عقل، وحدت را ضروری می‌سازد و طبیعت، گرایش به کثرت دارد. تقابل میان وحدت و کثرت نیز علاوه بر تقابل میان جزء و کل، حس و عقل، تکلیف و تمایل، و ضرورت و آزادی، از جمله تقابلهایی است که شیلر دغدغه سازگاری و تلفیق میان آنها را دارد.

7-Vasage (Notstaat)

8- Barbarism (Vernunft staat)

۹- استعلایی Transcendental را نباید با متعالی مشتبّه ساخت. متعالی یعنی فراسوی قلمرو تجربه، استعلایی یعنی عاملی در تجربه که بدون آن حصول تجربه امکان‌پذیر نیست. کانت قالب‌ها یا صورت‌های مستقل از تجربه را که

حصول شناخت نزد آدمی در چارچوب آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود را استعلایی می‌خواند.

- 10- Stoff Trieb (sense-drive)
- 11- Form Trieb (form-drive)
- 12- Spiel Trieb (play-drive)
- 13- Energizing beauty
- 14- Melting beauty
- 15- Karl Philipp Moritz (1756-1793)

فهرست منابع

- برلین، آیزایا (۱۳۸۵) *ریشه‌های رمانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: ماهی.
- سولومون، رابرت ک. (۱۳۷۹) *فلسفه اروپایی (از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود)*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- شیلر، فریدریش (۱۳۸۵) *نامه‌هایی در تربیت زیباشناختی انسان*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: اختران.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۵) *نگاهی به روشنگری مدرنیته و ناخرسندی‌های آن*، تهران: نشر علم.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۴) *روسو، کانت، گوته*، ترجمه حسین شمس‌آوری، و کاظم فیروزمند، تهران: مرکز.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰) *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- کوفمان، والتر (۱۳۸۵) *گوته، کانت و هگل (کشف ذهن، جلد یک)*، ترجمه ابوتراب سهراب و فریدالدین رادمهر، تهران: چشمه.

- Bernstein, J. M. (2003) *Classic and Romantic German Aesthetics*, Cambridge University Press.
- Glowacka, Dorota and Boos, Stephen (2002) *Between Ethics and Aesthetic's*, State University of New York Press.
- Hammermeister, Kai (2002) *The German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press.
- Martin, Nicholas (1996) *Nietzsche and Schiller: untimely Aesthetics*, Oxford: Clarendon Press.
- Murray, Patrick (1994) *The Development of German Aesthetic Theory from Kant to Schiller*, A philosophical commentary on Schiller's *Aesthetic Education of Man* (1795), The Edwin Mellen Press.
- Sharp, Lesley (1991) *Freidrich Schiller (Drama, Thought and Politics)*, [Lecture Department of German University of Exeter], Cambridge University Press.