

دوفصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۳۸-۱۱۹»

دوفصلنامه فلسفی: شماره ۸۶/۱

بهار و تابستان ۱۴۰۱، Knowledge, No.86/1

## اهمیت لامسه در فلسفه متقدم هردر

بردیا حیدری<sup>۱</sup>، اصغر واعظی<sup>۲</sup>

**چکیده:** هدف این مقاله کاوش درباره اهمیت کانونی لامسه در فلسفه اولیه یوهان گوتفرد هردر، فیلسوف آلمانی سده هجدهم میلادی است. با این قصد، در طول متن، وجوهی از تأملات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه فلسفه دوران جوانی او بررسی می‌شود. با این حال، راهبر راستین این پژوهش نقشی است که لامسه در آموزه استتیک هردر ایفا می‌کند، آموزه‌ای که پیوستگی اساسی و جدایی‌ناپذیر با تمام حوزه‌های نظروزی او دارد. در این متن کوشش آن است که طرحی کلی از موضع هردر جوان در باب بدن‌مندی و لامسه ارائه شود، به‌طور خاص در نسبت با هستی‌شناسی و استتیک در سنت عقل‌گرایی آلمانی و نیز در نسبت با فلسفه پیشانقدی کانت. در روند مقاله آشکار می‌شود که نزد هردر، لامسه بنیادی‌ترین ابزار نفس‌آدمی برای حصول تجربه استتیکی است، تجربه‌ای که همانا عبارت است از ادراک کمال، یعنی درک این‌همانی خود و جهان - یا به عبارتی، اندیشه و هستی - بر مبنای مفهوم نیرو. **کلمات کلیدی:** استتیک، امر زیبا، دریافت حسی، لامسه، مجسمه.

## The Importance of the Sense of Touch in Herder's Early Philosophy

Bardya Hedari, Asghar Vaezi

**Abstract:** This essay aims to explore the focal importance of the sense of touch in the young Johann Gottfried Herder's Philosophy. In line with this purpose, some ontological and epistemological aspects of his early philosophy are examined. However, the true incentive of this inquiry is the role that sense of touch plays in Herder's Aesthetics, the discipline which has a fundamental and indispensable interrelation with all fields of his thought. This text attempts to outline Herder's stance regarding embodiment and sense of touch especially in relation to Ontology and Aesthetics of German rationalist tradition and also to Immanuel Kant's pre-critical philosophy. It will be explained that the sense of touch, as Herder contends, is the most fundamental part of human perception, which grasps the being of the soul and the being of the world in terms of one single force, i.e. the force of representation; And aesthetic experience, as Herder assumes, consists in the very experience of detecting this unity between the soul and the world, namely the experience of perceiving perfection.

**Keywords:** Aesthetics, sculpture, sensation, the Beautiful, touch.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۹

تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴

۱. دانشجوی دکترا، دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: bardiiiia1392heidarri@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، ایمیل: a\_vaezi@sbu.ac.ir

## مقدمه

در فلسفه اولیه یوهان گوتفریت هردر<sup>۱</sup>، که در آثار دهه‌های ۱۷۶۰ و ۱۷۷۰ میلادی او یافتنی است، مسئله بدن‌مندی، دریافت حسی و به‌طور خاص حس لامسه جایگاهی حیاتی دارد. این جایگاه در جریان غالب تاریخ فلسفه کم‌سابقه است. کم‌توجهی تاریخی به لامسه نه‌تنها در مباحث عمومی فلسفه بلکه حتی در آموزه‌های به‌طور خاص ناظر به امر حسی، یعنی استتیک و فلسفه هنر، که به‌طور معمول فقط دو حس بینایی و شنوایی را موضوع پژوهش خود می‌سازند، مشهود است. اما، نزد هردر لامسه نه‌تنها نقشی کلیدی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ایفا می‌کند بلکه مرکز ثقل قسمی آموزه استتیک را نیز تشکیل می‌دهد که به‌نوبه خود از اندیشه فلسفی او، به‌طور کلی، جدایی‌ناپذیر است. قصد مقاله حاضر آن است که این نقش بنیادی لامسه نزد هردر را با توجه به زمینه‌زمانه فلسفی آن تبیین کند. به این منظور، دیدگاه هردر درباره جایگاه هستی‌شناسانه لامسه و قسمی استتیک که در پیوند تنگاتنگ با آن تبیین می‌شود، به‌ویژه با توجه به ارتباط اندیشه او با جوهی از سنت عقل‌گرایی آلمانی و نیز فلسفه پیشانقدی ایمانوئل کانت<sup>۲</sup>، بررسی می‌شود. به این ترتیب، در فرآیند مقاله، شرح داده خواهد شد که نزد هردر (۱) هستی بر مبنای مفهوم نیرو و توضیح‌دانی است که در زمان و مکان بروز می‌یابد؛ (۲) این نیرو، به‌عبارتی، همان نیروی تصور یا نیروی اندیشه است، نیرویی که، در انطباق با وضع‌یافتگی بدن انسان در جهان، نفس نامیده می‌شود و به انگیزش عشق به‌سوی کمال راه می‌پوید؛ (۳) نیرو یا نفس نه بر اساس علیت فاعلی یا مکانیکی، بلکه بر اساس علیت صوری و غایی عمل می‌کند و می‌تواند، بی‌یاری عامل بیرون از دستگاه، زبایی و پویایی داشته باشد. پس می‌توان آن را نیروی زیستی نامید که خود و جهان را جان‌دار می‌یابد. این کشف جان‌داری خود و جهان یا، به‌عبارتی، این کشف وحدت در دوگانگی خود و جهان، که همان ادراک کمال است، از نظر هردر از راه لامسه ممکن است و از آنجا که زیبایی جز ادراک کمال نیست، می‌توان لامسه را به‌چنگ آورنده زیبایی و اساس تجربه استتیکی دانست.

## هردر و کاوش مفهوم هستی

نخستین تأملات هستی‌شناسانه هردر را می‌توان در متن کوتاهی به نام جستاری درباره هستی<sup>۳</sup> (۱۷۶۳) یافت. اگرچه این متن اشاره مستقیمی به لامسه ندارد اما می‌توان در آن، بیش از هر جای دیگر، زمینه بحث‌های آینده هردر درباره جایگاه هستی‌شناسانه لامسه را جست‌وجو کرد. هردر این جستار را در مقام دانشجوی متافیزیک ایمانوئل کانت و تحت تأثیر رساله‌ای از او به نام تنها

1. Johann Gottfried Herder (1744-1803)

2. Immanuel Kant (1724-1804)

3. *Versuch über das Sein / Essay on Being* (1763)

حیدری، واعظی

حجت ممکن در تأیید برهان وجود خدا<sup>۱</sup> (۱۷۶۳) نوشته است. در این متن، هر در این نکته اساسی رساله کانت را می پذیرد که وجود، به منزله تحلیل ناپذیرترین مفهوم، محمول نیست بلکه بنیاد همه محمول ها و، به این ترتیب، بنیاد همه امکان هاست. با این حال، از قبول این نکته کانت که وجود به نحو پیشین<sup>۲</sup> دریافتنی است سر باز می زند. در مقابل، هر در ادعا می کند که وجود تنها در فرایند به بیان آمدن در تجربه هرروزه به چنگ می آید.

در آغاز جستاری درباره هستی این فرض تجربه گرایانه پیش نهاده می شود که همه مفهوم های ما حسی اند و هیچ حقیقت فطری ای وجود ندارد. در ادامه، این فرض عقل گرایانه طرح می شود که همه داده های حسی تنها تا آنجا می توانند به آگاهی یقینی درآیند که از آنها شناختی واضح<sup>۳</sup> و متمایز<sup>۴</sup> داشته باشیم، یعنی برابریستاهای حس را از هم باز شناسیم (شناخت واضح) و جزء های هر برابریستا را بر شمریم (شناخت متمایز). به عبارت دیگر، همه موجودات حسانی، چه انسان و چه حیوان، در توانایی تصور به میانجی حس ها اشتراک دارند ولی میان این توانایی عام تصور<sup>۵</sup> و آگاهی تفاوتی ذاتی وجود دارد، یعنی انسان از حس درونی برخوردار است و به یاری این حس درونی تصورهای خود را به برابریستای فکر بدل می کند و بر فرایند شناختی خود تأمل می کند. ولی مسئله اینجاست که، بنابر این فرض ها، تمام ادراک به حساسیت و حس درونی محدود می شود و، به این ترتیب، شکاکیت چنین رخ خواهد نمود: چگونه باید یقین کرد که بیرون از حس درونی، انطباق های بیرونی<sup>۶</sup> نیز وجود دارند و بیرون از تصور من چیزهایی ضرورتاً هستند؟ هر در می گوید:

اینک [فرض گیریم که] من حس درونی دارم. آن گاه آیا انطباق های بیرونی نیز دارم؟ هر کس که بر مبنای وضعیت [هرروزه] خود حکم کند، بی درنگ پاسخ مثبت خواهد داد. اگر پیش تر رویم و حس های درونی [مان] را همچون توانایی ای برای آگاهی از تصورهای بیرونی توضیح دهیم، مسئله درست به همان آسانی و خردمندانی ای حل و فصل می شود که در عالمانه ترین برهان های فلسفی شاهدیم، برهان هایی که در

1. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes / The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763)*

2. Prädikat / predicate

3. Grundlage / foundation

4. Möglichkeit / possibility

5. a priori

6. klar / clear

7. deutlich / distinct

8. gemeines Vorstellungsvermögen / common capacity for representations

9. innerliche Sinne / inner sense

۱۰. äußere Eindrücke / external impressions. هر در در متن جستاری درباره هستی اصطلاح انطباق

بیرونی را در معنای اثرگذاری اشیا، فارغ از اینکه توسط موجودی حس گر دریافت شوند یا نه، به کار می برد.

Hedari, Vaezi

آن‌ها همان چیزی که باید اثبات شود را در توضیح مشمول می‌کنند. ولی مُراد از آنچه این [حسِ درونی] به آن راجع است تواناییِ تصورهای واضح خواهد بود، بی هیچ اعتنا به شیوه‌های [رفتار] انسانی. [یعنی] توجه، انتزاع و تأمل. از این مستقیماً هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت جز آنکه بدونِ حس‌ها [ی درونی مان] هیچ ایده‌ی بیرونی‌ای درباره‌ی چیزهای بیرونی نمی‌تواند به خویشتن‌های ما وارد شود و اینکه ما بخشی از جهان نیستیم.<sup>۱</sup>

در اینجا، پیکانِ نقدِ هردر، راه‌حلی را نشانه می‌رود که سنتِ دکارتی برای گریز از شکاکیت پیش نهاده بود. براساس این راه‌حل، بدونِ هیچ یقین برآمده از چیزهای بیرونی، صرفاً با تکیه بر این واقعیت که می‌اندیشم، ضرورتاً نتیجه می‌شود که من هستم، منی که بناست داده‌ها را تحلیل کند، یعنی از آنها شناختی واضح، متمایز و کافی و سرانجام آگاهی یقینی حاصل کند. این راه از نظر هردر به رویکردی اگونیستی<sup>۲</sup> می‌انجامد. هردر می‌گوید:

...باین حال، هرآینه [بحث] جهانِ اندیشه اگونیستی در میان است، چنان چیزی که فارغ از انطباق‌های حسی، بدونِ هیچ مفهومِ داده‌شده، بدونِ جزئی‌ترین فرضِ مقدمِ پسینی می‌تواند به خودش من بگوید.<sup>۳</sup>

هردر این جهانِ اگونیستی را ناپذیرفتنی می‌داند و این‌گونه در رد آن می‌کوشد که نشان دهد اساساً چنین تحلیلی از سوی من نه قانع‌کننده است و نه مطلوب. او ادعا می‌کند که اگر من به خودم رو کنم و تلاش کنم که داده‌های حسی را تحلیل کنم، زود در خواهم یافت که، به‌رغم هر تلاشی، داده‌های حسی هیچ‌گاه یکسره واضح و متمایز نخواهند شد. نخست اینکه، در کثرتِ داده‌های حسی همواره چیزهایی از فرایندِ بازشناسی بیرون می‌مانند. دوم اینکه، هنگامی که چیزی را بازشناختم می‌توانم به برشمردنِ جزء‌های هر چیز، سپس جزء‌های هر جزء، سپس جزء‌های هر جزء و... تا بی‌نهایت ادامه دهم بی آنکه هرگز بتوانم بگویم کافی است. وانگهی، در این فرایندِ تحلیل، تصورِ شادابی و تازگیِ نخستینش را از دست خواهد داد. بنابراین، امرِ حسی همواره تاحدی تحلیل‌ناپذیر باقی خواهد ماند و از آنجا که پذیرفته‌ایم همه مفهوم‌ها حسی‌اند نه فطری، همچنین باید بپذیریم که هیچ مفهومی سراسر تحلیل‌شدنی نیست. به تعبیر هردر،

ولی من [تصورها را] بیرون می‌کشم و از امرِ حسی می‌پالایمشان تا جایی که [تصور] نتواند پالوده‌تر شود و تُفاله‌ای ناهنجار [از آن] بر جای ماند. بنگرید. [تصور] تحلیل‌ناپذیر

1. Herder in Noyes, 2018: 58-59

۲. به نظر می‌رسد که کاربرد اصطلاح *syllopsisism* از سده نوزدهم میلادی در متون فلسفی رایج شده باشد. در سده هجدهم، به‌طور خاص از سوی کانت، هردر و یاکوبی، اصطلاح *egoism* در معنایی نزدیک به آنچه ما اکنون از *Syllopsisism* مراد می‌کنیم به کار می‌رفته است.

3. *ibid*: 59

حیدری، واعظی

بود. پس [امر] حسی و [امر] تحلیل‌ناپذیر مترادف‌اند: پس هرچه مفهومی حسی‌تر، تحلیل‌ناپذیرتر...<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هرچند از راه تحلیل می‌توانیم امکان یک مفهوم را اثبات کنیم و نوعی یقین درباره آن حاصل نماییم، هرگز این یقین را قانع‌کننده نخواهیم یافت. زیرا نمی‌توانیم شباهت چندانی میان مفهوم تحلیل‌شده و تصور نخستین بیابیم. هررد پیشنهاد می‌کند که چنین یقین قانع‌کننده‌ای را نه در مفهوم‌های تحلیل‌شده، بلکه در مفهوم‌های حسی<sup>۲</sup>، یعنی در تصویرها در بی‌واسطگی و بسودگی نخستینشان جست‌وجو کنیم. او می‌گوید:

ولی مگر مفهوم‌های حسی یقینی نیستند؟! ... مگر از نیروی اقتناع برخوردار نیستند، همان‌طور که مفهوم‌های تحلیل‌شده یقینی هستند چون از نیروی اثبات برخوردارند؟ اگر این دو اندیشه را که به منتهای درجه دور از هم‌اند در وضعیت انسانی دوپاره‌مان برگزیم، یکی [یعنی مفهوم تحلیل‌شده] به کمترین حد قانع‌کننده است، درحالی‌که دیگری [یعنی مفهوم حسی] اثبات‌ناپذیر است.<sup>۳</sup>

هرچند مفهوم‌های تحلیل‌شده و مفهوم‌های حسی هر دو از نوعی یقین برخوردارند، اما هررد مفهوم‌های حسی را دارای این برتری می‌داند که ما همواره و پیشاپیش از آن‌ها بهره‌مندیم. مفهوم‌های حسی بر مفهوم‌های تحلیل‌شده مقدم‌اند و بنیاد هرگونه یقین سوژکتیو و ابژکتیو، چنان‌که ما پیش از هر نظروزی فلسفی و در زیست‌روزمه‌مان تردید نداریم که چیزها هستند. بدین ترتیب، هررد نتیجه می‌گیرد که اگر حسی‌ترین، تحلیل‌ناشده‌ترین و بی‌واسطه‌ترین مفهوم را بیابیم، بنیاد هر یقین را یافته‌ایم و این مفهوم جز مفهوم هستی نیست.

اگر بخواهیم حسی‌ترین مفهوم‌ها را بجوییم، این مفهوم یکسره برایمان تحلیل‌ناپذیر خواهد بود. [مفهومی] دارای بالاترین درجه از یقین حسی، کمابیش [همچون] غریزه‌ای نظری، بنیاد همه مفهوم‌های تجربی دیگر و یکسره برهان‌ناپذیر. تحت آن، دیگر مفهوم‌های تحلیل‌ناپذیر می‌توانند گرد آیند و در آشوب مغشوششان می‌توان، اگر نه به نحو ابژکتیو، به نحو سوژکتیو در نسبت با ما، نظم‌ی یافت. به‌طور خاص اساس تحلیل‌ناپذیری را خواهیم دید که هرگز متعلق درونی چیزها نیست، بلکه متعلق درونی ما است... آیا مفهومی هست که حسی‌ترین باشد؟... [البته]. مفهوم هستی. چه کسی می‌تواند به مفهومی حسی بیندیشد، واژه‌ای ساده به ذهن آورد، فکر مفهومی را بکند که

1. ibid: 59-60

۲. اصطلاح «مفهوم حسی» در زبان فارسی ناسازوار می‌نماید، زیرا «مفهوم» در فارسی معمولاً دلالت بر تصویری واضح دارد، نه مبهم و حسی. ولی باید توجه داشت که واژه آلمانی Begriff یا واژه لاتین conceptum و نیز واژه انگلیسی concept اولاً و اساساً معنای

«دریافت» یا «بگرفت» دارند و هررد نیز همین معنای آغازین را مدنظر دارد.

3. ibid: 60

در مفهوم هستی بنیاد ندارد؟<sup>۱</sup>

در اینجا منظور از هستی یا وجود آن چیزی است که هر در، به پیروی از کانت، هستی واقعی<sup>۲</sup> می‌نامد. کانت در تنها حجت ممکن در تأیید برهان وجود خدا در جست‌وجوی وجودی مطلقاً ضروری است که الغای آن الغای تمام امکان‌هاست. منظور کانت از امکان وضعیت مجموع محمول‌ها و تعیین‌های چیزی است که وجودش یکسره وابسته به این باشد که خداوند به آن هستی اعطا کند. اینکه این چیز دارای وجود بشود یا نشود، نه چیزی به محمول‌ها و تعیین‌های این چیز می‌افزاید و نه از آنها می‌کاهد، زیرا وجود محمول نیست. کانت می‌گوید:

... کیست که انکار کند در تصویری که موجود متعالی از آن چیزها دارد حتی یک تعیین مفقود نیست، گرچه وجود در زمره این تعیینات نیست، زیرا موجود متعالی آن چیزها را صرفاً ممکن‌الوجود می‌داند. پس چنین نیست که اگر آن چیزها به وجود می‌آمدند، محمول اضافه‌ای را در بر می‌گرفتند. چون در صورت امکان وجود چیزی با تعیین کاملش، هیچ محمولی نمی‌توانست مفقود باشد. و اگر خدا می‌خواست چیزهای متفاوت دیگری بیافریند یا جهان دیگری بیافریند، آن جهان با همه تعییناتش به وجود می‌آمد، بدون تعیین اضافه‌ای که خدا برای آن می‌شناخت، گرچه آن جهان صرفاً ممکن‌الوجود می‌بود.<sup>۳</sup>

کانت، برای توضیح وجود، مفهوم وضع<sup>۴</sup> را پیش می‌نهد که «مترادف مفهوم "بودن" به‌طور کلی است»<sup>۵</sup>. وجود یا هستی امکانی همان وضع است، ولی هستی واقعی ضروری را نمی‌توان به‌سادگی وضع دانست. هستی واقعی نه وضع نسبت موضوع با محمول، بلکه وضع نسبت موضوع با خودش است.

می‌توان اندیشید که چیزی تنها نسبی وضع شود یا، بهتر بگوییم، می‌توان آن را صرفاً نسبت<sup>۶</sup> چیزی به‌عنوان شناسه سرشتی آن چیز پنداشت. در این صورت، بودن، یعنی وضع این نسبت، بیش از نسبت حکمی<sup>۷</sup> در گزاره‌ای نیست. اگر آنچه لحاظ می‌شود نه تنها این نسبت بلکه خود شیء فی‌نفسه و لافسه باشد، آن‌گاه این بودن می‌شود عین وجود.<sup>۸</sup>

1. ibid: 60-61

2. Realsein / real Being

۳. کانت، ۱۳۹۶: ۱۴ [با اصلاح ترجمه]

4. Position / position

۵. همان: ۱۶

6. respectus logicus

7. copula

۸. همان

حیدری، واعظی

به این ترتیب، نسبت وجودی - گزاره الف الف است - از نسبت ایدئال - گزاره الف ب است - متمایز می‌گردد، هر چند هر دو در مفهوم هستی واقعی بنیاد دارند. در برابر هستی واقعی، هستی منطقی<sup>۱</sup> قرار دارد که بر اصل عدم تناقض میان موضوع و محمول استوار است. هم کانت و هم هررد هستی منطقی را صرفاً رونوشتی از هستی واقعی می‌دانند که از تبیین مسئله ضرورت و امکان واقعی درمی‌ماند. امکان واقعی نزد کانت و هررد همان است که در منطقی صورتی امکان عام<sup>۲</sup> خوانده می‌شود، یعنی صرف سلب امتناع بدون طرد وجود، در برابر امکان خاص (یا تصادف)<sup>۳</sup> که طرد وجود است. در حقیقت، کانت پیشانقدی و شاگردش هررد از ما می‌خواهند که برای درک هستی واقعی مطلقاً ضروری امکان خاص یا منطقی را وانهییم، زیرا این نوع امکان یکسره با رابطه موضوع و محمول سروکار دارد و دانستیم که وجود محمول نیست و به جای آن امکان عام، که همان کاربرد روزمره و اژه امکان است، را مدنظر قرار دهیم تا بتوانیم هستی تحلیل ناپذیری را دریابیم که از هر امکان بری است و در همین حال بنیاد همه امکان‌هاست.

بدین ترتیب، مشخص شد که مفهوم هستی واقعی، که هررد از کانت پیشانقدی برگرفته، چگونه چیزی است: نخستین مفهوم مطلق که محمول گزاره نیست بلکه بنیاد همه محمول‌ها و، بنابراین، بنیاد هر امکان است. ولی گسست هررد از کانت درست از جایی آغاز می‌شود که کانت به مقصود اصلی رساله‌اش می‌پردازد یعنی جایی که می‌کوشد از این تأملات درباره امکان حجتی یکسره پیشین درباره خدا - همچون موجودی مطلقاً ضروری که ذهنی یگانه، بسیط، بی‌تغییر و سرمدی و دربرگیرنده واقعیت متعالی است - اقامه کند، حجتی که به گفته کانت «نه وجود من را پیشاپیش فرض می‌گیرد، نه وجود اذهان دیگر را و نه وجود جهان مادی را»<sup>۴</sup>. هررد فهم هستی را به این شیوه که تا این حد پیشین باشد ناممکن می‌داند و باور دارد که گام‌هایی که تاکنون در این راه برداشته‌ایم نیز استواری‌شان را از نیروی اقناع‌گر حس‌ها گرفته‌اند، حس‌هایی که همواره ما را پیشاپیش در فهمی از هستی غوطه‌ور می‌سازند: هستی کانون یقین، تحلیل ناپذیرترین، مبهم‌ترین و حسی‌ترین مفهوم‌هاست و تنها از راه تجربه زندگی در میان جهان و در میان موجودات حسانی دیگر به دست آمدنی است. پس باید یک‌باره تحلیل پیشینی گزاره‌ها را وانهییم و به بحث مقدم بر آن، یعنی بحث از امکان‌های واقعی در بستر تجربه انسانی، بپردازیم، جایی که ممکن شدن معلول به موجب علت را با مفهوم نیرو و توجیه می‌کنیم. هررد می‌گوید:

1. das logische Sein / logical Being

2. Möglichkeit / possibility

3. Zufälligkeit / contingency

Hedari, Vaezi

...آدمی معلول‌های نامنتظره می‌دید و چیزی که با یقین انتظارش را داشته باشد در کار نبود. [این امر] نخست موجب حیرت می‌شد. ولی چون [این پدیده] بارها و بارها ملاحظه شد، آدمی [برای معلول‌ها] علت در نظر گرفت و جنبه ناشناخته علت را نیرو نامید. رابطه بین این دو را امکان نامید و نبود رابطه را امتناع. پس چون نیرو رابطه‌ای بین سبب‌های واقعی و معلول‌هایشان است و امکان رابطه نیرو با علت‌هاست، اگر هستی علت باید بر مبنای امکان توضیح داده شود، این توضیح در مفهوم نیرو یافتنی خواهد بود...<sup>۱</sup>

در پایان جستاری درباره هستی، هر در طرحی ارائه می‌دهد در این خصوص که ما چگونه هستی را در می‌یابیم؛ هستی در مقام خدا یکسره تحلیل‌ناپذیر است. دیگر چیزها که از هستی برخوردارند نسبتاً تحلیل‌ناپذیرند. مفهومی که پس از مفهوم هستی به بالاترین حد حسی و تحلیل‌ناپذیر است نیرو است. پس از نیرو مکان و زمان قرار دارند. جهان عبارت است از مکان و زمان که از نیرو پُر شده‌اند. ولی جهان جز آشوبی نیست مگر آنکه مبنایی سوژکتیو در نسبت با وضعیت انسانی حسی، جسمانی و زبان‌مند ما داشته باشد. به عقیده هر در، مفهوم انسانی کجا<sup>۲</sup> مفهوم مکان، مفهوم انسانی کی<sup>۳</sup> مفهوم زمان و مفهوم انسانی به‌موجب<sup>۴</sup> مفهوم علیت یا همان نیرو است. او چنین توضیح می‌دهد:

هستی حسی‌ترین است، پس یگانه مفهوم یکسره تحلیل‌ناپذیر است و این درباره دیگر چیزها تنها می‌تواند به‌نحو نسبی گفته شود، زیرا همه آنها می‌توانند تا مفهوم هستی فروگشوده شوند. در عین حال، هر مفهوم چیزی را حفظ می‌کند که تا آنجا که ما می‌توانیم ادراکش کنیم به‌نحو منحصر به فرد تحلیل‌ناپذیر است. ... در فرایند فروگشایی، هر چه هستی بیشتری مندرج در یک مفهوم یافت شود، [آن مفهوم] تحلیل‌ناپذیرتر است و بالعکس. بدین ترتیب، پس از مفهوم هستی، در کنار<sup>۵</sup>، در پی<sup>۶</sup> و به‌موجب احتمالاً تحلیل‌ناپذیرترین‌ها هستند. ... و هر سه، علاوه بر هستی‌شان از چیزی فردی نیز برخوردارند که در مورد اولی کجا، در مورد دومی کی و در مورد سومی به‌موجب نامیده می‌شود.<sup>۷</sup>

نکته مهم این است که هر در، در سیر آینده فلسفه‌اش، این مفهوم به‌موجب علیت را، که مطابق با مفهوم نیرو است، بر حس لامسه، به‌منزله بنیادی‌ترین و مبهم‌ترین و حسی‌ترین بخش دستگاه ادراک

1. ibid: 66

2. ubi

3. quando

4. per

5. iuxta

6. post

7. ibid: 72



حیدری، واعظی

آدمی، استوار می‌سازد. چنان‌که چند سال بعد، در یادداشت کوتاهی با نام درباره لامسه، این حس را بنیادی‌ترین راه ادراک هستی معرفی می‌کند و در برابر «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، که نمونه نتیجه‌گیری هستی‌اگزیستانسیال از هستی‌ایدئال است، این ادعای خود را می‌نهد که «لمس می‌کنم! هستم»<sup>۴</sup>. خواهیم دید که اهمیت کانونی بدن‌مندی و لامسه در دو رساله دیگر او به نام‌های در باب شناخت و احساس<sup>۵</sup> (۱۷۷۸) و مجسمه: دریافت‌هایی درباره فرم و ریخت از رؤیای پیکر آفرین پیگمالیون<sup>۶</sup> (۱۷۷۸) آشکارتر خواهد شد. پیش از بسط بیشتر موضع هردر لازم است نگاهی به پیشینه مفهوم نیرو و اهمیت دریافت حسی در سنت عقل‌گرایی آلمانی بیندازیم تا زمینه تاریخی بحث هردر در این باره بهتر تبیین شود.

### نیرو، نفس و استتیک در سنت عقل‌گرایی آلمانی

همان‌طور که اشاره شد، مفهوم نیرو نزد هردر پیوندی مهم با کاربرد این مفهوم در سنت عقل‌گرایی آلمانی دارد. این پیوند نه تنها به‌طور عام از حیث متافیزیکی، بلکه همچنین به‌خصوص در بحث استتیک حائز اهمیت است. چنان‌که فردر یک‌بایزر<sup>۷</sup> در کتاب فرزندان دیوتیما<sup>۸</sup> می‌گوید:

ریسمان استتیکی استواری تا متافیزیک لایب‌نیتس<sup>۹</sup> در کار است. بی‌شک، مفهوم کانونی متافیزیک لایب‌نیتس مفهوم جوهر در نزد اوست. زیرا او جوهر را واحد اساسی واقعیت به‌شمار می‌آورد. لایب‌نیتس جوهر را با اصطلاح نیروی زیستی<sup>۱۰</sup> تعریف می‌کند، نیرویی که او با توانایی ایجاد وحدت در کثرت این همان می‌داند. وحدت در کثرت همان نظم یا هماهنگی است که ساختار خود زیبایی است.<sup>۱۱</sup>

کریستیان ولف<sup>۱۲</sup> نیز، در مقام نماینده بارز سنت لایب‌نیتسی، نفس را چیزی بسیط و متشکل از نیرویی واحد می‌داند. بایزر می‌گوید:

1. Zum Sinn des Gefühls / On Sense of Touch

2. *Cogito, ergo sum.*

۳. و معنای مضیق آن حس لمس است. *Ich fühle mich! Ich bin! / I feel! I am.*؛ گفتمی است که معنای وسیع *Gefühl* یا *sich fühlen* احساس بدن‌مندی به‌طور کلی

۴. به نقل از مقدمه گایگر بر ترجمه رساله مجسمه (9): (Gaiger in Herder, 2002(b)).

5. *Über Erkennen und Empfinden / On Cognition and Sensation (1774-1778)*

6. *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume / Sculpture: Some Observations on Shape and Form from Pygmalion's Creative Dream (1778)*

7. Frederick C. Beiser

8. *Diotima's Children* (2009)

9. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

10. *vis viva*

11. Beiser, 2009: 32

12. Christian Wolff (1679-1754)

Hedari, Vaezi

نیرو [نزد و لُف] عبارت است از یک کوشش<sup>۱</sup> و اگر بیش از یک کوشش وجود می‌داشت، فعالیت‌های نفس مرکب می‌بودند نه بسیط. پس در نفس باید تنها یک نیروی واحد موجود باشد که همه دگرگونی‌های نفس از آن ناشی شده‌اند. همه قوه‌های گوناگونِ نفس - احساس، تخیل، فاهمه، مفهوم‌آفرینی و میل - به این ترتیب، جنبه‌ها یا نمودهای آن نیروی واحدند.<sup>۲</sup>

نکته قابل توجه این است که تا آنجا که نفس از راه تحلیل و یقین عقلی به کمال دست یابد کمال همان حقیقت است، تا آنجا که نفس به کمال میل داشته باشد کمال همان خیر است و، در نهایت، تا آنجا که این نیرو، یا همان نفس، کمال را واضح، ولی نامتمایز، یعنی از راه دریافت حسی دریابد کمال همان زیبایی است.

به این ترتیب، بحث از نسبت میان نیروی هستی‌شناسانه و کمال نزد عقل‌گرایان پیوندی تنگاتنگ با بحث از امر حسی و زیبایی، یا به عبارتی با آموزه استتیک می‌یابد. از این حیث، هستی‌شناسی و استتیک عقل‌گرایان در امتداد آموزه افلاطونی دیوتیما<sup>۳</sup> در باب عشق قرار می‌گیرد. آموزه دیوتیما عبارت است از نظریه عشق افلاطون که در محاوره مهمانی<sup>۴</sup> از زبان سقراط بیان شده است. در آنجا، خود سقراط به نقل از کاهنه‌ای به نام دیوتیما که آموزگار اوست عشق یا اروس<sup>۵</sup> را دمیونی می‌داند واسطه میان آدمیان و خدایان:

اروس میان خدایان و آدمیان جای دارد و فاصله‌ای را که میان آنهاست پُر می‌کند و از برکت هستی او همه جهان به هم می‌پیوندد و به صورت واحدی درمی‌آید.<sup>۶</sup>

او فرزند پنیا<sup>۷</sup> (نیاز) و پوروس<sup>۸</sup> (فراوانی) است. پس همیشه میان این دو حال است. خود زیبا نیست ولی چون نطفه‌اش در جشن زایش آفرودیت<sup>۹</sup> بسته شده همواره خدمتگزار زیبایی است و رو به سوی آن دارد. و از آن رو که زیبایی و خیر و حقیقت نزد افلاطون به هم پیوسته‌اند، اروس انگیزاننده نیروی وحدت‌بخش جهان به سوی این سه‌گانه است.

در میان عقل‌گرایان آلمانی، بیش از همه الکساندر گوتلیب باومگارتن<sup>۱۰</sup> این ایده را دنبال می‌کند.

1. Bemühung / striving

2. Beiser, 2009:58

3. Διοτίμα / Diotima

4. Συμπόσιον / Symposium

5. Ἔρως / love

۶. افلاطون، ۱۳۶۷: مهمانی، ۲۰۴-۲۰۲ ع

7. Πενία / need, poverty

8. Πόρος / resourcefulness, expediency

9. Ἀφροδίτη / Aphrodite

10. Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762)

حیدری، واعظی

اوست که جایگاه دریافتِ حسی را با بنیادگذاریِ دانشِ استتیک به رسمیت می‌شناسد. او زیبایی را کمالِ شناختِ حسی تعریف می‌کند

درواقع می‌گوید چنین نیست که زیبایی در باز نمودِ کمالی عینی در دلِ صورتی که برای حواس قابلِ دسترس است مستقر باشد ... بلکه ... در بهره‌برداری از امکاناتِ خاصِ بازنماییِ حسی به خاطرِ خود این امکانات نهفته است.<sup>۱</sup>

بنابراین، دانشی را که او بنیاد نهاد و نام‌گذاری کرد می‌توان به درستی استتیک یا دانشِ شناختِ حسی و امر زیبا دانست.

از این فراتر، برای درکِ بهترِ اهمیتِ حس‌ها نزدِ باومگارتن، باید به تعریفِ او از دریافتِ حسی و نفس در کتابِ متافیزیک<sup>۲</sup> اشاره کرد. او دریافتِ حسی را «تصورِ وضعِ کنونیِ من یا وضعِ کنونیِ جهان»<sup>۳</sup> تعریف می‌کند. او همچنین حس را دارای دو قوه می‌داند، یکی درونی و دیگری بیرونی. حسِ درونی وضعِ نفسِ من<sup>۴</sup> را تصور می‌کند و حسِ بیرونی وضعِ بدنِ من<sup>۵</sup> را. نکته مهم این است که، به تعبیرِ بایزر،

به نظر می‌رسد که باومگارتن تصورِ وضعِ کنونیِ من را با تصورِ جهانِ بیرونی یکی می‌داند، چنان‌که گویی توصیف‌هایی جایگزین از تصویری واحد و یکسان باشند.<sup>۶</sup>

مهم‌تر آنکه، باومگارتن در نهایتِ برابر استایِ تصورِ حسِ درونی - یعنی نفس - را «نیرویِ تصورِ جهان برابر با وضعِ یافتگیِ بدنِ انسان در آن»<sup>۷</sup> تعریف می‌کند. نتیجه آنکه، نیرویِ تصور یا نیرویِ اندیشه همواره رو به سویِ وضعیتی و شبکه‌ی پیوندهای بدن دارد و دریافتِ حسی را باز می‌نمایاند.

از آنچه گفته شد چنین به نظر می‌رسد که میانِ استتیکِ بدنِ محورِ باومگارتن و اهمیتِ معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه لامسه نزدِ هردر، که تاحدی در آغازِ مقاله حاضر آشکار شد، فاصله اندکی وجود دارد، زیرا تا آنجا که برابر استایِ تصور را دریافتِ حسی بدانیم، اگر بیشتر از دیگر حس‌ها لامسه را ارج ننهیم، دستِ کم باید آن را به اندازه دیگر حس‌ها ارج ننهیم. ولی باومگارتن نه تنها لامسه را چنین ارج نمی‌نهد، قاعدتاً از آن رو که در میانِ حس‌ها مبهم‌ترین است، در نهایت همچون لایب‌نیس و ولف شناختِ حسی را به‌طور کلی مربوط به سویه فروترِ نفس در نظر می‌گیرد. او هرگز مانند

۱. گایر، ۹۴: ۶۲.

2. *Metaphysica* (1743)

۳. نک. به 534-5، p. 205، Baumgarten, 2013.

4. *status animae meae*

5. *status corporis mei*

6. Beiser, 2009: 140

7. نک. *vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem* ؛

Baumgarten, 2013: p. 200, §513; p. 205, §534.

Hedari, Vaezi

هر در نمی‌پذیرد که مفهوم‌های حسی بتوانند بر مفهوم‌های تحلیل‌شدهٔ عقلی برتری‌ای داشته باشند. باومگارتن از چنین نتیجه‌گیری‌ای می‌رهیزد، زیرا عقل گراست و دو اصلی که تمام سنت عقل‌گرایی بر آن استوار شده است، یعنی اصل عدم تناقض<sup>۱</sup> و اصل دلیل کافی<sup>۲</sup>، او را از این کار بازمی‌دارند. بر اساس اصل عدم تناقض، یک گزاره زمانی درست است که موضوع و محمولش متناقض نباشند و بر اساس اصل دلیل کافی هر چیزی دلیل یا علتی دارد. باومگارتن در مقام فیلسوفی عقل‌گرا همچنان بر آن است که هر شناخت حقیقی از هستی باید مطابق با این دو اصل باشد و مفهوم‌های تحلیل‌شده‌اند که از وضوح و تمایز کافی برای چنین شناختی برخوردارند. مفهوم‌های حسی تنها شناختی معشوش به دست می‌دهند و نمی‌توانند گزاره‌هایی نامتناقض بسازند یا علت چیزها را دقیقاً مشخص کنند. پس مفهوم‌های حسی فروتر از مفهوم‌های تحلیل‌شده‌اند. برعکس باومگارتن، هر در عقل‌گرا نیست و از قیدوبند این دو اصل رهاست. چنان‌که در بخش یکم آشکار شد، در نظر او هستی محمول نیست که از تحلیل رابطهٔ موضوع و محمول، به نحو واضح و متمایز، دریافت شود. هستی مبهم‌ترین و بنیادی‌ترین مفهوم است و مبهم‌ترین و بنیادی‌ترین عضو دستگاه ادراک ما، یعنی لامسه، آن را به دست می‌آورد. همچنین، در بخش بعدی خواهیم دید که هر در از اصل دلیل کافی، یا، بهتر بگوییم، مفهوم علیت با تفسیر باومگارتن و نیز اغلب فلاسفهٔ سدهٔ هجدهم از این مفهوم متفاوت است.

### هر در و جان‌بخشی به جهان از راه لمس

آنچه در علم و فلسفهٔ سدهٔ هجدهم به‌طور گسترده از مفهوم علیت مراد می‌شد علیت فاعلی یا مکانیکی بود. در این حالت، نیرو صرفاً جنبهٔ ناشناختهٔ علیت مکانیکی است و مفهومی است که به یاری آن این نوع علیت توجیه و فهم‌پذیر می‌شود، نه علیت غایی ارسطویی که، چنان‌که معلوم خواهد شد، هر در به آن تکیه می‌کند. آنچه فیلسوفان برجستهٔ سنت عقل‌گرایی، به‌استثنای لایب‌نیتس، تحت مفهوم علیت در جهان مادی می‌فهمیدند نیز همین گونه از علیت بود. به گفتهٔ بایزر

وُلَف از کاربست علت‌های غایی در فلسفهٔ طبیعی پروا دارد... [زِد و لَف] غایت‌شناسی

در فلسفه باید تنها پس از یزدان‌شناسی و فیزیک به کار بسته شود.<sup>۳</sup>

مشکل آنجا بود که، به‌این ترتیب، فیلسوفان سدهٔ هجدهم از تبیین پیوند میان نیروی علی فاعلی جنبانندهٔ جهان و نیروی تصور جهان، یا همان نفس، درمی‌ماندند. به‌این ترتیب، جهان مادی و ممتد به‌ناچار باید چیزی مُرده و بی‌جان‌وجنبش تصور می‌شد که صرفاً به یاری عامل بیرون از دستگاه

1. Satz vom Widerspruch / principle of non-contradiction

2. Satz vom zureichenden Grund / principle of sufficient reason

3. Beider, 2009: 67

.....  
 حیدری، واعظی

نیروی فاعلی به حرکت در می‌آید و در پیوندی نامعلوم با این جهان نیروی جنبانندهٔ نفس<sup>۱</sup> قرار دارد که جهان مادی را تصور می‌کند.

برای مقابله با این چالش، هر در می‌کوشد، با بازگشت به علیت صوری و به‌ویژه علیت غایی ارسطویی، تبیینی ارگانیک و حیات‌گرایانه<sup>۲</sup> از جهان به دست دهد، جهانی که نیروی جاری و زایندهٔ آن به نیروی تصور جهان پیوسته است و این پیوستگی از راه لامسه دریافتنی است. آن‌طور که بایزر در کتاب فرجام عقل<sup>۳</sup> مدعی است، هر در این کار را به پشتوانهٔ تازه‌ترین پیشرفت‌های علوم تجربی انجام می‌دهد. از نگاه بایزر این گام بلندپروازانهٔ هر در به فلسفهٔ ذهنی حیات‌گرایانه در نظر او می‌انجامد که می‌تواند عقل را بدون یاری جستن از قلمرو ذهنی فراطبیعی از دام دترمینیسم و ماتریالیسم برهاند. به گفتهٔ او:

پیشرفت علوم زیستی طی اواسط سدهٔ هجدهم، ظاهراً مؤید اصول فلسفهٔ حیات‌گرایانهٔ ذهن بود. نظریهٔ تهییج<sup>۴</sup> هالر<sup>۵</sup> ... ظاهراً شواهدی قوی له نظریهٔ حیات‌گرایانه به دست می‌داد. به نظر می‌رسید که این نظریه مؤید این ادعای حیات‌گرایانه است که میان قلمروهای روانی و فیزیکی و نیروی زیستی ذات هر دوی آنها پیوستگی ای وجود دارد. بنابراین، هر در که همواره نظری دقیق به واپسین پیشرفت‌های زیست‌شناختی داشت، نظریهٔ خود را مطلقاً مدرن و علمی می‌دانست. در نتیجه، دیگر لازم نبود که علیه مکانیسم بجنگد، زیرا علوم زیستی ناقوس مرگ آن را به صدا درآورده بودند.<sup>۶</sup>

نظریهٔ تهییج آلبرشت فون هالر به هر در در تبیین فلسفهٔ ذهنش بیشترین یاری را رساند. از نظر اشتفانی بوخناو<sup>۷</sup>، انسان‌شناسی تن‌کردشناسانه<sup>۸</sup> عصر روشنگری بیش از هر کس دیگر الهام‌گرفته از تن‌کردشناسی هالر و تمایزی بود که او میان تهییج‌پذیری<sup>۹</sup> ماهیچه و حساسیت<sup>۱۰</sup> عصب‌ها گذاشت. بوخناو می‌گوید:

هالر بخشی از بدن را که به‌هنگام جنبش منقبض می‌شود تهییج‌پذیر تعریف می‌کند، درحالی‌که بخشی را که در جانور نشانه‌های درد یا لذت پدید می‌آورد حساس می‌نامد... هالر می‌گوید که این دو مشخصه می‌توانند در همراهی تنگاتنگ با اقدام‌هایی خاص و

1. anima / Seele / soul

2. vitalistic

3. *Fate of Reason* (1987)

4. Reiz / irritation

5. Albrecht von Haller

7. Stephanie Buchenau

8. physiological anthropology

9. Reizbarkeit / irritability

10. Empfindlichkeit / sensibility

۶. بایزر، ۱۳۹۷: ۲۰۳ با تغییری اندک در ترجمه

Hedari, Vaezi

مستقر در این اندام‌ها باشند: درحالی‌که تهییج‌پذیری ویژگی ماهیچه (یعنی ویژگی آنچه او نَسجِ ماهیچه‌ای و اندام‌های ماهیچه‌ای مانند قلب می‌خواند) است، حساسیت کیفیت عصب (یعنی نسج و اندام‌های عصبی) است، و کِش‌سانی کیفیت نسجی است که به فشار واکنش نشان می‌دهد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب، هالر توضیحی از حرکتِ بدن (یا جسم) ارائه می‌دهد که یکسره بر استعداد و ویژگی درونی ماهیچه و عصب استوار است. توضیح او، به گفته بوخناو، به آن می‌انجامد که در عصرِ روشنگری و به ویژه نزد روشنگران و فیلولوزوف‌های فرانسوی باورهای جزمی و کهن دربارهٔ نفس، از جمله باور به بساطت و همه‌جاحاضر بودن، غیرمادیت، اختیار و جاودانگی نفس به چالش کشیده شود.<sup>۲</sup>

ولی این نکته دربارهٔ فیلسوفانِ پروتستانِ آلمانی، از جمله هردر، صادق نیست. هردر، به شتابِ روشنگران، باورهای متافیزیکی کهن دربارهٔ نفس را یکسره دور نمی‌اندازد بلکه، همان‌طور که اشاره شد، قصد دارد، به یاریِ علوم زیستی، متافیزیکی غایت‌باورانه اقامه کند که با بهره‌گیری از مفهوم تهییج، همچون حلقهٔ مفقود میان امر مادی و امری ذهنی، جسم و ذهن را دو جوهر متفاوت بشمارد. هردر در رسالهٔ دربارهٔ شناخت و دریافتِ حسی، شالودهٔ چنین متافیزیکی را می‌افکند. او این اثر را تحت تأثیر هالر ولی همچنان پای‌بند به این باورِ عقل‌گرایان می‌آغازد که نفس بسیط و متشکل از نیرویی واحد، یعنی نیروی تصور یا اندیشه است و، به این ترتیب، در همان ابتدای کار وجود انشقاقِ میانِ دو قوهٔ نفس را رد می‌کند. سپس فراتر می‌رود و ادعا می‌کند که نیروی واحد و بسیطِ نفس انسانی قابلِ تعمیم و فرافکنی بر تمام جهان، از جمله حیوان، گیاه و حتی سنگ، نیز هست. در نسخهٔ ۱۷۷۵ دربارهٔ شناخت و دریافتِ حسی چنین می‌خوانیم:

هیچ دریافتِ حسی‌ای نمی‌تواند یکسره بدونِ شناخت تصور شود، یعنی بدونِ تصویری مبهم از کمال یا بی‌تناسبی. باری، حتی خودِ واژهٔ دریافتِ حسی گویای این امر است. آیا به‌هنگام احساس کردن، به خود و وضعیتِ خود، درعین حال به برابری استایی که با آن یکی می‌شویم، مشغول نیستیم؟ پس آیا وضعیتِ خود و برابری استای نافذ را دست‌کم به نحوی مبهم شناسایی نمی‌کنیم؟ آیا کاهش یا افزایش، صعود یا سقوط را در بهره‌مندی از کمال، تداوم یا عدم حس نمی‌کنیم؟ حتی گیاه اگر از دریافتِ حسی برخوردار باشد باید به این طریق احساس کند... حتی سنگ، اگر به میانجیِ رانه‌ای درونی فروافتد، باید که بشناسد، یعنی رانه‌اش را به سویِ میان‌گاهِ [حرکتش] به مبهم‌ترین نحو حس

کند.<sup>۳</sup>

1. Buchenau in Waldow; DeSouza, 2017: 76-77

2. ibid: 78

3. Herder, 2002 (a): 180

حیدری، واعظی

همچنین در نسخه ۱۷۷۸ این رساله، هردر فاش می‌کند که در جست‌وجوی تبیینی از پیوندِ نفس با جهانِ جسمانی است که همچون نظریه‌های طبیعت‌شناسانِ باستانی، به‌طورِ خاصِ نظریهٔ مهر و کینِ امپدوکلس، جهان را در مماثلت با وضعیتِ انسانی فهم کند. چون هردر بر این باور است که فلسفه و علم در اصل استعاره‌هایی از وضعیتِ انسانی هستند و جز این نیز نمی‌توانند باشند:

خردمند مردِ یونانی که نشانی از نظامِ نیوتن را به خواب دیده بود، از کین و مهرِ جسم‌ها سخن می‌گفت؛ مغناطیسِ سترگ موجود در طبیعت که می‌زباید و می‌راند دیری است که نفسِ جهان پنداشته شده ... انسانِ حس‌گر به همه چیز از راهِ حس راه می‌جوید، همه چیز را از بیرونِ خود حس می‌کند، و با تصویرش، با انطباعش آن را نقش می‌زند. ... آیا در این مماثلت به انسان حقیقتی هم هست؟ البته، حقیقتِ انسانی؛ و تا جایی که من انسانم هیچ آگاهی‌ای از حقیقتی بالاتر ندارم.<sup>۱</sup>

هردر می‌کوشد دریافتِ حسی و شناخت (یا همان اندیشه) را بر مبنای نظریهٔ تهییج‌غایت‌مند تعریف کند: به این ترتیب مشخص می‌شود که بدنِ من، که همواره برای من ملموس و حاضر است، بر اساس نیرو و غایتی درونی کار می‌کند:

... پس این نیروی بس سترگ‌تر از کجا می‌آید جز از انگیزش‌های تهییجِ درونی و چه‌بسا دقیقاً از انگیزش‌های تهییجِ درونی؟ طبیعت هزار تارِ کوچک و زنده راه در پیکاری هزارگون، در چنان تماس و مقاومتی گوناگون به هم بافته است. آن تارها خود را با نیروی درونی کوتاه و دراز می‌کنند. هر کدام به‌شیوهٔ خود در عملکردِ ماهیچه مشارکت می‌کند این است آنچه ماهیچه را به دوام و کشش وامی‌دارد. آیا هرگز چیزی شگفت‌انگیزتر از قلبی تپنده با تحریکِ خستگی‌ناپذیرش دیده شده؟ مگای از نیروهای درونی و مبهم، تصویرِ حقیقیِ قادرِ مطلقِ ارگانیکی که چه‌بسا ژرف‌تر از جنبش خورشیدها و زمین‌هاست.<sup>۲</sup>

او در ادامه بیان می‌کند که ژرف‌ترین تحریکِ نفسِ عشق است. به این ترتیب، او با طرحِ عشق به‌عنوان انگیزندهٔ نفس به‌سوی غایتش، شباهتِ نظرِ خود با آموزهٔ عشقِ افلاطون را آشکار می‌کند: سرانجام، ژرف‌ترین تحریک، همچنان که تواناترین گرسنگی و تشنگی است: عشق! اینکه دو هستمند جُفت می‌شوند، خودشان را در نیاز و اشتیاقشان یکی حس می‌کنند، اینکه سائقهٔ مشترکشان، سرچشمهٔ یکپارچهٔ نیروهای ارگانیکی، متقابلاً یکی است و در تصویرِ قسمت‌شده‌شان بدل به سومی‌ای می‌گردد - وه که چه اثری از تحریک در من زینده هستمندهای جان‌مند در تمامیتش.<sup>۳</sup>

1. ibid: 188

2. ibid: 190

3. ibid: 193

Hedari, Vaezi

در واقع، هر در قصد دارد، اکنون که پیوند کش‌سانی نسج نازگانیک، تحریک ماهیچه و احساس را به یاری تن‌کردشناسی هالر معین کرده، با برقراری مماثلت میان جهان و بدن غایت‌مند من، غایت‌مندی را بر جهان فرافکند تا از این راه، به تعبیر بوخناو

ایده‌ارسطویی نفس به منزله اصل محرک جسم را با دیدگاه متأخران درباره نفس به منزله نیروی تصور آشتی دهد.<sup>۱</sup>

در بخش ۱ شرح داده شد که هر در هستی را، که مبهم‌ترین و تحلیل‌ناپذیرترین و در عین حال کانون تمام یقین است، نه بر مبنای مفهوم جوهر، بلکه بر مبنای مفهوم نیرو توضیح‌پذیر می‌داند. نیرو جنبه ناشناخته‌علیت و دومین مفهوم تحلیل‌ناپذیر است که زمان و مکان را پُر کرده است. زمان و مکان پس از هستی و نیرو مبهم‌ترین مفهوم‌ها هستند. دانستیم که این مفهوم‌ها هر چند تحلیل‌ناپذیرند اما یقینی‌اند زیرا در نسبت با هستی لمس‌کننده ما بر ساخته شده‌اند و میان آنها و حس‌های ما نوعی همخوانی موجود است. همچنین اشاره شد که نزد هر در از میان سه مفهوم نیرو، زمان و مکان بنیادی‌ترینشان که مفهوم نیروست همخوان با بنیادی‌ترین و مبهم‌ترین حس بدن یعنی لامسه است. در بخش دوم توضیح داده شد که پرداختن هر در به مفهوم نیرو مسبق به پیشینه‌ای استوار در سنت عقل‌گرایی است. آنچه هر در درباره تبیین جهان همچون کلی جاندار و ارگانیک از راه برقراری نسبت و مماثلت با بدن من و، به این ترتیب، پیوند جهان و نفس می‌گوید آشکارا و ام‌دار تعریف با و مگارتن از نفس، یعنی نیروی تصور جهان برابر با وضع‌یافتگی بدن آدمی در آن است. اینک که معلوم شده هر در چگونه به یاری نظریه تهییج هالر، بدن انسان و در مماثلت با آن، جهان را کلیتی غایت‌مند در نظر می‌گیرد، می‌توانیم سرانجام طرحی کلی از متافیزیک هر در را پیش روی آوریم و نقش بنیادی لامسه را در آن دریابیم.

به گفته نایجل دسوزا<sup>۲</sup> هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هر در سه سطح دارد: سطح نخست «خداوند و جهان؛ یعنی پیوند خداوند با جهانی که می‌آفریند»، سطح دوم «نفس و بدن؛ یعنی پیوند مماثلتی بر اساس برهم‌کنش میان نفس و بدنی که نفس برای خود می‌سازد» و سطح سوم «نفس، بدن، جهان و آگاهی؛ یعنی دستیابی نفس بدن‌یافته به آگاهی از راه پرداختن به جهان»<sup>۳</sup>. هر در که هستی‌شناسی بر مبنای نیرو را به جای هستی‌شناسی بر مبنای جوهر برگزیده باور دارد که آفرینش، دست‌کم ظاهراً، شامل دو نیروست: (۱) نیروی درونی اندیشه، (۲) نیروی بیرونی زایش و رانش. توجه داریم که دومی بیرونی‌شده اولی است. پس ساختار جهان بیرونی مندرج در نیروی اندیشه و همخوان با آن

1. Buchenau in Waldow; DeSouza, 2017: 83

2. Nigel DeSouza

3. DeSouza in Waldow; DeSouza, 2017: 53



است.

به باور هررد، آدمیان کرانمند در اندیشه‌ی الهی سهیم‌اند و سرشتِ بنیادی و نیروی کانونیِ نفسِ بشر نیروی اندیشه یا نیروی تصور است. پس درباره‌ی پیوندِ نفس و بدن نزد هررد باید گفت که نفس، در مماثلت با خدا، خود را به میانجیِ بدن درمی‌یابد، یعنی همان‌گونه که خدا خود را به میانجیِ جهان درمی‌یابد. ولی به‌گفته‌ی دسوزا، از نظر هررد، همچنین مماثلت و تطابقی میان این نفس‌بدن و جهان برقرار است:

نخست، همان‌طور که جهانِ فیزیکی با نیروی ربایش و گرانش گردانده می‌شود، بدنِ آدمی نیز، به‌منزله‌ی واحدِ فیزیکی، چنین است.<sup>۱</sup>

و توجه داریم که نیروهای ربایش و گرانش در نهایت حالت‌گشت‌های نیروی تصورند.

دوم، درست همان‌طور که جهانِ فیزیکی مُتصف است به نسبت‌های مکان، زمان و نیرو، بدن و حس‌هایش نیز با این نسبت‌ها همخوان‌اند. حسِ بینایی با در-کنار-هم مکان همخوان است، حسِ شنوایی با در-پی-هم زمان و لامسه با در-میان-هم نیرو.<sup>۲</sup>

نکته‌ی مهم این است که در این‌بین نسبتِ لامسه و نیرو بنیادی‌تر از نسبتِ بینایی و مکان یا نسبتِ شنوایی و زمان است، زیرا نزد هررد فرایندِ بدن‌یابیِ نفس به یاریِ نیروی ربایش و گرانش و، به‌این ترتیب، پرداختن به جهان و تعامل با آن برای فرد فرد ما به میانجیِ لامسه شدنی است. می‌توانیم چشم‌هایمان را ببندیم و نبینیم، می‌توانیم گوش‌هایمان را بگیریم و نشنویم، می‌توانیم مادرزاد کور و کر باشیم ولی هرگز، دست‌کم تا جایی که در بندِ نیروی گرانش و ربایشیم، نمی‌توانیم لمس نکنیم. هیچ انسان، جانور، گیاه و حتی سنگی نیست که لحظه‌ای لمس نکند. هر چیز تا هست، در مماثلت با بدنِ من جان دارد و لمس می‌کند. به‌این ترتیب، هر موجودی که لمس می‌کند نیروی علی، زمان و مکان را به مبهم‌ترین ولی یقینی‌ترین نحو درمی‌یابد. همخوانیِ حسِ بینایی و حسِ شنوایی با مکان و زمان نیز بر لامسه استوار است، جز اینکه دریافتِ بینایی و شنوایی کمی واضح‌تر است، ولی وضوح تا آنجا که بحثِ دریافتِ هستی در میان باشد برتری به شمار نمی‌آید. پس مهم‌ترین ویژگیِ لامسه جدایی‌ناپذیری‌اش از دیگر حس‌هاست، در هنگام دیدن، شنیدن، بویدن و چشیدن و نیز، در هنگام شناختن، لامسه همیشه حاضر است و در بنیادِ همه‌ی تجربه‌های ما موجوداتِ حسّانی قرار دارد: تجربه‌ی لمس بسترِ سیلاب از هر سو روانِ تجربه‌ی حسّی و درست از این‌رو اساسِ دانشِ حسّی یا استتیک است.

این تأکید هررد بر جایگاه لامسه، بیش از هر جای دیگر در رساله‌ی مجسمه، به‌ویژه در پاره‌ی نخست

1. ibid: 58

2. modification

3. ibid

Hedari, Vaezi

آن، قابل مشاهده است. در آنجا، هر در ابتدا با نقل روایت‌هایی از انسان‌هایی کور کوشش می‌کند نشان دهد که آنان، با تکیه صرف بر لامسه‌شان، نه تنها هیچ کمبودی نسبت به بینایان نداشته‌اند، بلکه درک بنیادی تری از هستی خویش حاصل می‌کرده‌اند.<sup>۱</sup> این نکته قابل توجه است و ارتباطی است که هر در در ادامه این متن، بین این بحث با تجربه استتیک هنرهای زیبا برقرار می‌کند؛ به این ترتیب که ساختار در-کنار-هم مکان را به سرشت دیدنی هنر نقاشی، ساختار در-پی-هم زمان را به سرشت شنیدنی هنر موسیقی و ساختار در-میان-هم نیرو را به سرشت بساوشی هنر مجسمه‌گره می‌زند. به تعبیر او، ما حسی داریم که مؤلفه‌ها را بیرون از خود و در-کنار-هم، حسی دیگر داریم که آن‌ها را در-پی-هم، و حس سومی داریم که آن‌ها را در-میان-هم فراهم می‌آورد: بینایی، شنوایی و لامسه... پس در ما حسی برای سطح‌ها، حسی برای صداها و حسی برای فرم‌ها وجود دارد و هنگامی که بحث امر زیبا در میان باشد، سه حس برای سه گونه زیبایی در کارند که باید همچون سطح، صدا و جسم از هم متمایز گردند... و اگر هنرهایی موجود باشند که هر یک همخوان با یکی از این گونه‌ها عمل کند، ما به این ترتیب، هم از گستره بیرونی هر هنر چونان سطح، صدا یا جسم و هم از گستره درونی آن چونان بینایی، شنوایی یا بساواپی آگاه می‌شویم... سه هنر در نسبت با یکدیگر هم چون سطح، صدا و جسم یا چونان مکان، زمان و نیرو - که سه واسطه بزرگ آفرینش همه‌گستری‌اند و به یاری این سه همه‌چیز را فرامی‌گیرد و کران‌مند می‌کند - عمل می‌کنند.<sup>۲</sup>

بر اساس این عبارات، می‌توان گفت که با به‌میان‌آمدن بحث اثر هنری، طرح فلسفه هر در - یا دست‌کم طرح فلسفه دوره جوانی او - کامل می‌شود. اثر هنری، به‌طور خاص مجسمه که از نظر هر در هنری است اولاً و اساساً لمسی، امکان درک این همانی نیروی اندیشه و نیروی هستی را در طرح فلسفی هر در فراهم می‌کند. تجربه لمس مجسمه میانجی حقیقی زیبایی است، زیرا هر در پیشنهاد می‌کند که ما به یاری لمس مجسمه، به منزله یک تجربه، درمی‌یابیم جهان همچون ما جان‌مند است. این تجربه جان‌بخشی به جهان از راه یافتن خویشتن در آن (یا به تعبیری، تجربه عشق) از راه لمس مجسمه، نزد هر در همان عالی‌ترین تجربه زیبایی یا به عبارتی تجربه استتیک است. چنان‌که در جملاتی از پاره چهارم همین رساله می‌توانیم نقش تجربه بساوشی مجسمه را در کشف وحدت جان و جهان نزد هر در مشاهده کنیم:

نمی‌دانم آیا یاری آن دارم که برای آنچه از بدن آدمی به بدن هنر جاری می‌شود واژه‌ای بیابم و آن را ایستا یا پویا بنامم: در هر انحنا و ژرفنا، در هر نشان خم‌پذیری و استواری،

۱. ن. ک. به 33-34 (b): Herder, 2002.

.....  
 حیدری، واعظی

چنان‌که گویی در کوشش برای تعادل آونگان باشد، می‌زید و از آن توان برخوردار است که نفس ما را در همان نهادمانِ همدردانه ترانهد... می‌توان گفت که ما خود را در طبیعت پیش رویمان بدن‌یافته می‌بایم یا اینکه طبیعت به یاریِ نفسِ خود ما زندگی می‌یابد.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

در این مقاله شرح داده شد که هردر با طرح هستی به عنوان مبهم‌ترین، حسی‌ترین و تحلیل‌ناپذیرترین مفهوم توانست با دو ویژگیِ وضوح و تمایز، که عقل‌گرایان لازمه دریافت هستی می‌دانستند، مخالفت کند و، درمقابل، ابهام و تحلیل‌ناشدگی را که ویژگی داده‌های لامسه هستند جایگزین آن‌ها سازد. همچنین نشان داده شد که هردر توانست با ارائه تبیینی غایت‌باورانه از اصل دلیل کافی، به یاری نظریه تحریکِ هالر، تبیین کند که نفس از راه لامسه به نیروی خودانگیخته و غایتمند تحریک ماهیچه‌ها و حساسیت عصب‌ها، که هر اندام را به کنش برمبنای غایتش وامی‌دارند، پی می‌برد و از راه برقراری مماثلت میان وضعیت جسمانی خود و جهانی که در آن نهاده شده جهان را نیز دارای جان و غایت می‌یابد. یعنی نیروی تصور پی می‌برد که نیروی ربایش و رانش حاکم بر طبیعت وجه‌گشتی از خودش است. کشف این اینهمانی -که به انگیزش عشق یا اروس رخ می‌دهد- چیزی نیست جز ادراکِ کمال، و تجربه این کشف همان تجربه زیبایی یا تجربه استتیک است که همواره، به یاری لامسه، که همیشه در کار است و کنش دیگر حس‌ها را نیز ممکن می‌کند، در حال رخ‌دادن است. از این رو، می‌توان گفت که نزد هردر، لامسه، که بیش از هر جا در تجربه هنر مجسمه محقق می‌شود، دریابنده وحدت آگاهی و هستی و همچنین عنصر اساسی آموزه استتیک است.

## منابع

افلاطون (۱۳۶۷). دوره آثار، ترجمه محمدحسین لطفی؛ رضا کاویانی، چ ۲، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

بایزر، فردریک سی. (۱۳۹۷). فرجام عقل، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، چ ۱، تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۶). سه رساله پیشانقدی، ترجمه حسن افشار، چ ۱، تهران: نشر مرکز.  
گایر، پل (۱۳۹۴). زیبایی‌شناسی آلمانی در قرن هجدهم، ترجمه سیدمسعود حسینی، چ ۱، تهران: نشر ققنوس.

Baumgarten, Alexander G. , *Metaphysics* , Courtney D. Fugate; John Hymers (London, New York: Bloomsbury, 2013)

Beiser, F. C. (2009) *Diotima's Children*, New York, Oxford University Press.

Herder, J. G. (2002) (a) *Philosophical Writings*, translated by Michael Neil Forster; Cambridge: Cambridge University Press

Herder, J. G. (2002) (b) *Sculpture*, translated by Jason Gaiger; Chicago: The University of Chicago Press.

Noyes, J. K. (2018) *Herder's Essay on Being: A Translation & Critical Approaches*, New York: Camden House.

Waldow, Anik; DeSouza, Nigel (2017). *Herder: Philosophy and Anthropology*, Oxford: Oxford University Press.