



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

The Relationship between Perception with Aesthetic Experience and Beauty in Leibniz's Aesthetics

Davoud Mirzaei¹, Ali Salmani², Reza Mahoozi³

¹ *PhD Candidate of Philosophy of Art, Bu'ali Sina University, Hamadan,*
E-mail: Davidivad1981@gmail.com

² *Assistant Professor of Philosophy of Art Department, Bu'ali Sina University,*
Hamadan (Corresponding Author), E-mail: Salmani@basu.ac.ir

³ *Associate Professor, Institute of Social and Cultural Studies, Tehran,*
E-mail: mahoozi.reza@gmail.com

Abstract

Leibniz's account of perception for understanding of German rationalistic aesthetic tradition in 18 century is very crucial and important. His account of sense qualities has a Cartesian framework and it is so central to his views on aesthetic experience. He explains the concept of perfection and pleasure based on the clear but confused nature of perception. Accordingly, he defines beauty as follows: perfection is the ability or power to unite multiple properties into one; pleasure is feeling perfection in things. Beauty, for him, is the contemplation or reflection upon the pleasurable, or perfection of things. Having investigated the importance of Leibniz in German aesthetics, we intend to figure out the nature of perfection and its relationship to aesthetic experience, perfection, and beauty in his aesthetics.

Keywords: Leibniz, perception, aesthetic experience, perfection, pleasure, beauty

1. Liebniz Importance in German Rationalistic Aesthetic Tradition

Some commentators believe that Leibniz is the grandsire of German aesthetics, because it was Leibniz who formulated and introduced a great deal of the terminology, the psychology, and epistemology that lay behind Wolff's and Baumgarten's aesthetics, and indeed that of aesthetic rationalism as a whole. The entire tradition of aesthetic rationalism prior to Kant takes place on a Leibnizian foundation. Accordingly, German aesthetics grandsire is a good title for him.

2. Leibniz on Sense Qualities

Leibniz's account of sense qualities has a Cartesian framework and it is so important to his views on aesthetic experience. He elucidates the concept of perfection and pleasure based on the clear but confused nature of perception. Leibniz holds that sense qualities are clear but confused. They are clear because we recognize them immediately and distinguish them from one another; but they are confused because we cannot explain in what they consist or enumerate their distinguishing characteristics. Although as Leibniz said, nature of senses is to make things confused, yet he holds that senses could provide some form of cognition of reality, but a vague or inferior one.

3. The Relationship of Perception with Aesthetic Experience

Leibniz holds that aesthetic experience is an indescribable experience. Indescribability of aesthetic experience is our inability to explicitly recognize something that gives us pleasure. Leibniz calls this indescribable element of aesthetic experience "Je ne sais quoi" that is related to nature of senses, that is its confusedness. This feature is characteristic of aesthetic experience or, better to say, its merits.

4. Perfection, Pleasure and Beauty in Leibniz' View

Perfection is the force or ability to unite multiple feature in one. According to him, pleasure is feeling of prrfction in things, whether in us or others. And, sice feeling is a kind of perception that based on Leibniz's Cartesian taxonomy, is clear but confused, so feeling of pleasure is also clear and confused. For him, beauty is to contemplate or reflect the pleasurable, i.e. perfection of thing.

Leibniz holds that beauty is not merely subjective, but has both subjective nad objective aspects. It is subjective because it cotains feeling of pleasure; and it is objective because it involves particular structural quality of thing, that is harmony or unity in adversity which is perfection of thing.

For him, intellectual pleasure, hence intellectual beauty is a pattern of all kinds of pleasure and beauty. Sensory pleasures, hence sensory beauties are pleasurable to us only because they are a confused and semi-conscious form of conception of harmony.

References

1. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1669) "The Confession of Nature against Atheist," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) ed. L. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: Reidel).
2. 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).
3. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1675) "Letter to Foucher," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber, (Indianapolis: Hackett).
4. 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).
5. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1684) "Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
6. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1686 a) "Discourse on Metaphysics," in *Philosophical Essays* (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
7. 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).
8. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1693) "On Wisdom," in *Philosophical Papers and Letters* (1969) trans. and ed. Leroy E. Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: D. Reidel).
9. 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).
10. 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).
11. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1704 or 5) "From the Letters to Volder," in *Philosophical Essays*, (1989) eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).
12. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989) *Philosophical Essays*, eds. Roger Ariew and Daniel Garber. (Indianapolis: Hackett).



رابطه ادراک حسی با تجربه استتیکی و زیبایی در استتیک لایبنیتس*

دادو میرزایی

دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان

علی سلمانی**

استادیار گروه فلسفه هنر، دانشگاه بوعلی سینا، همدان (نویسنده مسئول)

رضماحوزی

دانشیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

چکیده

شرح لایبنیتس از ادراک حسی برای درک سنت استتیک عقل‌گرایانه آلمانی در قرن هجدهم بسیار حائز اهمیت است. تأملات او در این باب چارچوبی دکارتی دارد و برای دیدگاه‌های او درباره تجربه استتیکی بسیار کانونی است. او با توجه به ماهیت واضح ولی مغوش ادراک حسی، مفهوم کمال و لذت را تبیین می‌کند و از همین معتبر ره به تعریف زیبایی می‌برد. کمال عبارت است از نیرو یا توانایی متحداً‌ساختن ویژگی‌های 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 رابطه آن را با تجربه 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، تجربه 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 مقایسه آن با سنت زیباشناسی عقل‌گرای آلمان در قرن هجدهم»، تاریخ دفاع: ۹۶/۳/۲۳، استاد راهنمای: دکتر علی سلمانی، دانشگاه بوعلی سینا.

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

مقدمه

اگرچه مقام ابوت حوزه استتیک عموماً به باومگارتني نسبت داده می‌شود که، پس از چیدن مقدمات آن در سال ۱۷۳۵ در رساله تأملات در باب پارهای موضوعات ناظر به شعر، نهایتاً در سال ۱۷۵۰ در استتیکای خود این رشتۀ مدرن را نام‌گذاری کرد، ولی لایبنیتس را باید پدربرزرگ استتیک آلمانی بدانیم. ماتیک^۱ و بایزره معتقدند تفویض چنین مقامی به او کاملاً بجاست، زیرا او بود که بخش اعظمی از واژه‌شناسی، روان‌شناسی و معرفت‌شناسی استتیک باومگارتنه و لفظ، و بهواع 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 استتیکی عالم - یعنی تلقی جهان به مثابه اثر هنری یا ارگانیسم - عمیقاً ریشه در متافیزیک لایبنیتسی دارد. ولی بهنظر می‌رسد در رابطه با مقام پدربرزرگی لایبنیتس پارادوکسی در کار باشد. در حالی که تأثیر او در استتیک آلمانی وسیع بوده است، ولی خود او در آثارش توجه سیار کمی به این موضوع داشته، چرا که علاقه‌چندانی به مسائل استتیک نداشت و نظریه‌ذوق صریحی مطرح نکرد. به قول ارنست کاسیرر در آزادی و صورت، «انگیزه استتیکی هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان فلسفه لایبنیتس ندارد» (Cassirer, 1916: p. 64). در ظاهر امر کاسیرر کاملاً بحق است و می‌توان از سهم لایبنیتس در مباحث و منازعات استتیکی و ذوقی روزگارش چشم پوشید؛ بهواع، این موضوعات یا نقشی در رشد اندیشه او نداشتند یا نقش‌شان بسیار ناچیز بود. اشارات اندک او به مسائل استتیکی پراکنده و ضمنی‌اند، که تلاش خواهش شد تصویر روش و نظام‌مندی از آن در سطور آتی ترسیم شود.

این پارادوکس را چگونه می‌توان حل کرد؟ پاسخ را باید در بعد استتیکی ژرف فلسفه او جست. حتی اگر خود او نظریه استتیکی روشنی نپرورد و باشد، مفاهیم استتیکی نقش حساسی در فلسفه او چونان یک کل دارند. بنابراین، از منظری ژرف‌تر ارزیابی کاسیرر کاملاً برخطاست: انگیزه استتیکی نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان فلسفه لایبنیتس ایفا می‌کند. خطوط استتیکی ژرفی به متافیزیک لایبنیتس منتهی می‌شوند. قطعه به یقین، مفهوم کانونی متافیزیک او همانا جوهر است، زیرا جوهر را بهمنزله واحد مبنای واقعیت ملحوظ می‌دارد. لایبنیتس جوهر را بر حسب نیروی زنده (*Vis viva, Kraft*)، که آن را با قوه وحدت‌بخشیدن به کثافت، یعنی ایجاد وحدت درون کثافت، یکی می‌داند، تعریف می‌کند. وحدت درون کثافت عبارت است از نظم یا هماهنگی، که ساختار خود زیبایی است. بنابراین، نیروی زنده خودش را در زیبایی عیان می‌سازد، به طوری که [درجه] زیبایی عبارت خواهد بود از میزان نیروی جوهر: هر چه نیروی جوهر بیشتر باشد زیبایی نیز بیشتر خواهد بود. خود لایبنیتس در مقاله «در باب حکمت» (۱۶۹۳)، این پیوند را به‌واسطه یکی‌دانستن تجلی یا نمود 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 حکمرانست و آن‌ها را در خود صورت می‌بخشد. حال، وحدت در کثافت چیزی نیست جز هماهنگی؛ و... نظمی که از این هماهنگی نشئت می‌گیرد نظمی است که هر زیبایی ای مشتق از آن است... از همین امر، شخص درمی‌باید که چگونه سعادت، لذت، عشق، کمال، ذات، نیرو، آزادی، هماهنگی، نظم و زیبایی به هم مربوط می‌شوند، پیوندی که تنها از سوی عده قلیلی بازشناسی می‌شود (Leibniz, 1969: p. 426 [On Wisdom]).

آشکارگی بُعد استیتیکی اخلاق لایب‌نیتس کمتر از فلسفه او نیست. او خیر اعلا را اساساً استیتیکی می‌فهمد. بنا به تعریف او، خیر اعلا عبارت است از سعادت یا آرامش خاطر، که منوط است به لذت مدام Leibniz, 1969: p. 425 [On Wisdom]) که هر چه کمال بیشتر باشد لذت دریافتی هم بیشتر خواهد بود. ولی، نزد لایب‌نیتس، لذت از ادراک کمال ناشی می‌شود، طوری کمال چیزی جز خود زیبایی نیست. از این رو، لایب‌نیتس هر لذتی را، به مثابه مؤلفه اصلی سعادت، چونان پدیده‌ای استیتیکی می‌بیند. طبق استدلال او در همان مقاله «در باب حکمت»، حتی لذت فیزیکی یا حسی هم استیتیکی است زیرا این نیز از ادراک کمال منشاء می‌گیرد، و لو این که آگاهی تامی از خود کمال نداشته باشیم (Leibniz, 1969: p. 426).

با این اوصاف، مقام پدربرگی استیتیک آلمان کاملاً برازنده است. اینک به موضع او در قبال کیفیات حسی رو می‌کنیم که جایگاهی کانونی در استیتیک او دارد و زیبایی و لذت بر پایه آن توصیف و تبیین می‌شود.

۱. کیفیات حسی از نظر لایب‌نیتس

شرح لایب‌نیتس از کیفیات حسی برای دیدگاه‌های استیتیکی او بسیار کانونی است. او زیبایی را محدود به لذت‌های محسوس نمی‌داند، ولی کاملاً تصدیق می‌کند که بسیاری از کیفیات استیتیکی خاص، کیفیاتی حسی‌اند. بهبیان بهتر، شرح لایب‌نیتس از کیفیات حسی برای کل سنت استیتیک عقل‌گرایانه، بهویژه نزد کسانی که زیبایی را صرفاً لذتی حسی می‌دانند، بسیار بنیادی است. پیش از آن که به ردبهندی لایب‌نیتس از شناخت یا ادراک حسی پیرازیم، شایان ذکر است چارچوب فکری او در این مستله همان چارچوب دکارت در اصول فلسفه است، متنها با بسط بیشتر. دکارت در اصل ۴۵ نوع شناخت را ردبهندی، و ادراک واضح و متمایز را چنین تصریح می‌کند:

من چیزی را واضح می‌نامم که برای یک ذهن دقیق، حاضر و واضح باشد، درست به گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان مان 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 بیننده دقیق ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۷۶: ص. ۲۵۴).

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

مثالاً 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 مبهمنی که درباره چگونگی محل درد به خیال خویش دارد عموماً آن را درست نمی‌شناسد، زیرا گمان می‌دارد منشاء درد شبیه همان تصور یا احساسی است که وی از درد در اندیشه خود دارد؛ گرچه او هیچ ادراک واضحی جز همان احساس یا اندیشه مبهمن دردی که در او هست ندارد. پس شناخت می‌تواند واضح باشد ولی متمایز نباشد در حالی که ممکن نیست متمایز و در عین حال نا واضح باشد (همان، صص. ۲۵۴-۵).

طبقه‌بندی لایپنیتس از شناخت، ایده‌ها یا ادراک حسی در همین چارچوب دکارتی شکل می‌گیرد. او در نامه‌ای به ملکه سوفی شارلوت، به سال ۱۷۰۲، کیفیات حسی را کیفیاتی مکتوم^۳ معرفی می‌کند، طوری که برای فهم آن‌ها نیاز به کیفیات عیان‌تر دیگری هست (Leibniz, 1989: p. 186). بخلاف گفته تجربه-گرایان که معتقد به فهم صریف این کیفیات هستند، فهم ما از آن‌ها، در مقایسه با سایر کیفیات، کمتر است. به اعتقاد لایپنیتس در همین نامه، «استفاده ما از حواس بیرونی همانند استفاده نایین از عصای خود است» (ibid). حواس بیرونی کمکمان می‌کند ابزه‌ها را بر اساس الوان، اصوات و رواج و طعم‌هایشان از هم تمیز دهیم، ولی ما را به کنه ذات این کیفیات نمی‌رسانند، زیرا این کیفیات در بردارنده عناصر و اجزای غیرمحسوسی، نظیر ارتعاشات هوا یا حرکات ذرات، هستند که از طریق خود حواس قابل تشخیص نیستند. تنها به مدد استنباط و استنتاج می‌توان ره به این عناصر و اجزا برد؛ ولی این که 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 بدست داد. ما نمی‌توانیم به صرف عالم و نشانه‌ها هیچ کیفیت محسوسی را بازشناسی کنیم، بلکه پیش از آن که 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 اینکا به صرف عالم و نشانه‌ها (مثلًاً ارتعاشات و طول موج‌ها و حرکات ذرات در هوا) وضعیت بهتر از یک نایین نخواهیم داشت.

پیش‌فرض تحلیل لایپنیتس از کیفیات حسی همانا طبقه‌بندی او از ایده‌های است که، همان‌گونه که گفته آمد، به تأسی از دکارت، در مقاله «تأملاتی در باب شناخت، حقیقت و ایده‌ها» (۱۶۸۴) با بسط پیش‌تر صورت-بندی می‌شود. بر اساس این طبقه‌بندی، هر شناختی یا مهمن (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 ناتمایز (confused) (Leibnize, 1989: p. 24). «یک ایده واضح زمانی مغشوش است که بر شمردن یکایک عالم و ویژگی‌های متمایز‌کننده آن از سایر ایده‌ها ناممکن باشد. یک ایده واضح زمانی متمایز است که بر شمردن یکایک عالم و ویژگی‌های متمایز‌کننده آن از سایر ایده‌ها ممکن باشد.» (ibid, p. 23-4) (inadequate) یا ناکافی (adequate) یا ناکافی و متمایز به‌شرطی کافی‌اند که تبیین چیستی و چگونگی هر یک از ویژگی‌های آن‌ها ممکن باشد، و زمانی ناکافی‌اند که چنین کاری ممکن نباشد. (خود) شناخت یا ایده‌های واضح و متمایز کافی بر دو نوع‌اند: یا سمبليک‌اند 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 (ibid, p. 24).

رده‌بندی فوق مبنای تحلیل لایپنیتس 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 متمایز‌کننده-شان را ذکر کنیم. بنابراین، می‌توان گفت کیفیات حسی از نظر لایپنیتس کیفیاتی ابتدایی (primitive qualities) هستند (ibid). (باید مراقب بود با کیفیات اولیه [primary quality] اشتباہ 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. لایپنیتس به دو دلیل کیفیات حسی را مغشوش می‌داند:

اولاً چون تعریفناپذیرند (indefinable)، ثانیاً چون مرکب‌اند (composite)، یعنی مبتنی بر ترکیب عناصر مجازی 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 مغشوš می‌کنند، یعنی تمام این اجزای مجازی کثیر را چونان یک چیز واحد می‌سازند، هرچند به‌واقع یک چیز نیستند، بلکه اجزای کثیری هستند که با یکدیگر عمل می‌کنند. پس لایبنیتس خود ماهیت حواس را خلط کردن یا مغشوš ساختن امور کثیر، یعنی ادراک‌های زمان امور بسیار متناول 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 ریسندگی در حال چرخش را چونان شیئی شفاف یا پشت‌نمایی می‌بیند، چرا که چرخش آن مبتنی بر توالی سریع تعداد کثیری پره و فواصل مابین آن‌هاست. چنین ادراکی واضح ولی مغشوš است. بنابراین، به‌معنای تحت‌اللفظی، وقتی از مغشوš بودن ادراک حسی حرف می‌زنیم منظورمان درآمیختن امور کثیر و مجزا و با هم دیده شدن‌شان به‌صورت چیزی واحد است، طوری که نشود اجزای مجازی اش را از هم تشخیص داد.

نکته مهمی که از اظهارات لایبنیتس درباره ادراک حسی درمی‌باییم این است که چون ماهیت حواس را درآمیختن امور در هم می‌داند، پس اگر سؤال شود آیا هر ادراک حسی‌ای مغشوš است، باید گفت، آری. به‌واقع لایبنیتس معتقد است ادراک حسی همواره ادراکی واضح ولی مغشوš - و مطلقاً نه متمایز - از چیزهایی است که، دست‌کم علی‌الاصول، می‌توان با عقل آن‌ها را به‌وضوح و تمایز شناخت (گایر، ۱۳۹۳: ص. ۱۸). مثلاً در مثال اخیر، همین چرخ در حال چرخش را می‌توان با عقل، به‌وضوح و تمایز شناخت، یعنی اجزای اش مجزا و کثیرش را بازشناسی کرد و سازوکارش را به‌طور فنی تجزیه و تحلیل نمود. از این گفته می‌توان دریافت که عملکرد عقل دایر 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 آن که 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 نامتمايز (مغشوš) می‌انجامند (Hammermeister, 2002: p. 7-8). دقت شود هنوز نگفته شناخت واضح و مغشوš، چرا که به کارگیری آن مستلزم توضیحی بسیار مهم است که در ادامه می‌آید.

اگرچه لایبنیتس می‌گوید ماهیت حواس مغشوš ساختن چیزهاست، ولی هم‌چنان معتقد است حواس می‌توانند صورتی از شناخت واقیت فراهم کنند، ولو شناختی تیره و تار و ضعیف، یا به‌عبارتی، نازل یا دانی (inferiore). لایبنیتس در نامه‌ای به سال ۱۹۷۵ به فوچر در این‌باره می‌گوید که اگر قرار باشد کیفیات حسی را به علل و اجزای‌شان تجزیه کنیم سرانجام خود واقیت را کشف خواهیم کرد (Leibniz, 1989: 1-5 [Letter to Foucher]). بدروایع، کیفیات حسی نمودات و معلول‌های این واقیت‌اند و ضرورتاً از آن ناشی می‌شوند: از تراکم اجزا و عناصر غیرمحسوس کثیر، بنابراین پندار صرف 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، به ترتیب به آرنولد و ولدر بیان می‌دارد (Leibniz, 1989: p. 80 [From the Letters to de Volder, sec. D]; p. 182 [From the Letters to de Volder, sec. D])

این است که از نظر لایپنیتس 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، بخلاف لاک، بر آن است حتی «کیفیات ثانویه»، نظری رنگ‌ها، طعم‌ها و بوها، شباهتی با ابزه‌های خود دارند. اگرچه واقعیت، فی‌نفسه، کاملاً معقول است، ولی کیفیات حسی دارای یک ساختار یا فرولایه صوری زیربنایی هستند که به اجزای و علل معقول‌شان شباهت دارد. لایپنیتس از اصطلاح کلیدی «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 مقاله «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 39 (Beiser, 2009: p. 39). معنای این گفته چیست؟ از این گفته چنین برمی‌آید که ما می‌توانیم از مشاهده روابط موجود در بیان به شناخت امر بیان‌شده برسیم. بر همین اساس، از کیفیات حسی داده شده به حواس‌مان - البته تنها به‌شرطی که بتوانیم آن‌ها را به‌قدر کافی تحلیل کنیم - می‌توانیم به شناختی از خود واقعیت برسیم. به تصریح لایپنیتس، بیان عنصر مشترک همه آشکال شناخت است، به عبارتی، شناخت موکول است به بیان؛ بیان، به‌واقع جنسی است که انواع آن عبارت است از ادراک طبیعی، احساس حیوانی و شناخت معقول.

۲. رابطه ادراک حسی با تجربه استتیکی

اما چه نسبتی بین تحلیل لایپنیتس از حواس و کیفیات حسی و استتیک وجود می‌تواند داشت؟ به‌نظر می‌رسد تحلیل او دلالت‌های دوپهلوی به شأن شناختی تجربه استتیکی حسی دارد. از یک سو، اگرچه کیفیات حسی منشوش‌اند ولی چنین تجربه‌ای هنوز بینش‌هایی را نسبت به خود واقعیت (یا اسیاب و علل‌شان) عرضه می‌دارند؛ به‌واقع، بر اساس واژگان لایپنیتسی، این تجربه نیز همچون هر تجربه حسی دیگری بیانی از علت خود است و لذا شباهتی صوری با آن دارد. ولی از سوی دیگر، همین تجربه حسی منشوش با سنجه شناخت معقول سنجیده، و ناقص و ناکافی دانسته می‌شود؛ به‌عبارتی در مرتبه‌ای ساقله‌تر از شناخت عقلی باقی می‌ماند. حواس صورتی صرفاً منشوش از چیزی هستند که می‌توان یا می‌بایست آن را از طریق تحلیل کامل عقلی به‌تمایز شناخت (ibid, p. 40). بنابراین، هرچند لایپنیتس شائی شناختی به تجربه استتیکی بخشدید، ولی این شأن بسیار تقلیل‌یافته بود؛ شناخت عقلی منشوش. پس، هنرها سوای لذتی که عرضه می‌دارند، در مقام صورتی از شناخت قابل چشم‌پوشی‌اند. شناختی که هنرها می‌خواهند عرضه کنند، علوم با دقت بسیار بیش‌تری می‌توانند توسعه دهند. خود لایپنیتس در چند فقره‌اندک، تحلیل‌اش از کیفیات حسی را در مورد تجربه استتیکی به کار می‌بندد. طبق توضیح او در مقاله «گفتار در متافیزیک»، چیزی که توصیف‌ناپذیری تجربه استتیکی ما را تبیین می‌کند همانا وجه مشخصه حس، یعنی منشوشیت آن است؛ توصیف‌ناپذیری تجربه استتیکی عبارت است از عدم توانایی ما در تشخیص صریح چیزی که ما را ملنوذ می‌دارد (Leibniz, 1989, p. 56-7)، هم‌چنین (§24)؛ هم‌چنین (p. 23-4). این پدیده که موسوم است به *Je ne sais quoi* (آنچه نمی‌دانم چیست)، وجه مشخصه شعر و تصویر است، از عدم توانایی ما در توصیف کیفیات حسی ناشی می‌شود، چرا که، همان‌گونه که دیدیم، کیفیاتی منشوش‌اند و نه متمایز؛ همین اغتشاش آن‌ها توصیف‌پذیری شان را بهشت می‌کاهد. این انگاره میراثی است که از مباحث قرن هفدهمی فرانسوی درباره زیبایی به‌مثابة *Je ne sais quoi* در

قرن هجدهم وارد استیک آلمانی شد^۷ (Buchenau, 2013: p. 11). در سیر تطور خود، نزد باومگارتن جایگاه رفیع‌اش را پیدا کرد و به عنوان نقطه قوت تجربه استیکی از آن یاد شد (کاسپیر، ۱۳۸۹: صص. ۵۰۹). عبارتی از مقاله «تأملات در باب شناخت، حقیقت و ایده‌ها» به خوبی این توصیف‌تانایزیری را توضیح می‌دهد که می‌توان آن را رأی عام لایبنیتس درباره ادراک حسی، به مثابة ادراکی واضح ولی مغشوش، با ملاحظه‌ای درباره ادراک هنر و حکم هنری دانست:

بر همین قیاس، گهگاه می‌بینیم که نقاشان و سایر هنرمندان در این‌باره که کاری به-خوبی یا به بدی انجام شده است به درستی حکم می‌کنند؛ مع‌هذا، غالباً نمی‌توانند دلیلی در تأیید حکم‌شان به دست دهن، بلکه به پرسش‌گر می‌گویند کاری که خواشایندشان نیست فاقد 'چیزی است، متنها نمی‌دانم آن چیز چیست' (Leibniz, 1989: p. 24).

جمله آخر این نقل قول صراحتاً به انگاره *Je ne sais quoi* ختم می‌شود. حال، اگر قرار باشد این کیفیات را به اجزای سازنده‌شان تجزیه کنیم جاذبه استیکی‌شان تماماً از کف خواهد رفت.^۸ لذا لایبنیتس در رساله 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 مورد نظر پی ببریم - 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 حیطه تجربه استیکی محسوس است. *Je ne sais quoi* پدیده‌ای است که نمی‌توان به مدد عقل آن را به صراحة تعریف کرد، تحلیل کرد یا تشخیص داد؛ هر تلاشی برای تبیین و توصیف آن را تباہ می‌کند (Hmmermeister, 2002: p. 6). به دیگر سخن، حیطه‌ای از شناخت هست که در آن اگرچه حس یا احساس می‌کنیم ولی علت آن را در نمی‌باییم، زیرا چنین شناختی با سرعت بسیار زیاد رخ می‌دهد (مثال چرخ ریسندگی را به یاد 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 تحت تأثیر این میراث فرانسوی، خاصه از ناحیه تأملات دومینیک بوئور، ذات این پدیده را رازآلودگی و عدم تعیین معروفی 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 آلبرتی ایتالیایی قطعی‌ترین عامل دخیل در زیبایی را همانا *io non so ché* یا همان *je ne sais quoi*- دانست. هم‌چنین، کسانی مثل میکل آنث 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 مقاله «تأملات» و رساله 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

اظهارات اش تلویحاً درمی‌باییم که لذت ناشی از تجربه استتیکی را مشتقی از زیرساخت عقلی آن قلمداد می‌کند (Beiser, 2009: p. 40). لذا در مقاله «أصول طبیعت و فیض الهی» (۱۷۱۴) می‌نویسد: «لذت‌های برآمده از حواس قابل تحويل به لذت‌های معقولی هستند که بهنحو مشوش شناخته شده‌اند» (Leibniz, 1989: p. 212, §17). در متن دیگری از مقاله «در باب تأثرات» بیان می‌دارد زیبایی حقیقی آن زیبایی‌ای است که پس از تحلیل بر جای می‌ماند، یعنی پس از آن که همه عناصر آن بهوضوح و تمایز ادارک شد» (بهنقل از Beiser, 2009: p. 40) این دو آموزه ناظر به تأیید و دایر به انکار پدیده *Je ne sais quoi* با هم در تنش هستند، زیرا اگر لذت استتیکی علی‌الاصول تماماً قابل تحويل به لذت معقول باشد، طبق اظهارات ضمنی لاپینیتس، دیگر جایی برای پدیده‌ای که منشاء لذات حسی دانسته می‌شود، باقی نخواهد ماند. پس بهنظر می‌رسد لاپینیتس ماهیت مشوش حواس را هم شرط ضروری لذت استتیکی توصیف می‌کند و هم مانع برای رسیدن به آن (Mattick Jr., 2008: p. 77). بهواقع، او این تردید و دو دلی درباره پدیده 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 تجربه استتیکی را به اوج می‌رساند و هم به حضیض تباہی می‌کشاند.

۳. زیبایی و لذت از نظر لاپینیتس

همان‌طور که گفته شد، لاپینیتس نظریه استتیکی عام و مجزایی نداشت ولی بهصورت پراکنده در آثار مختلف‌اش تعاریفی از زیبایی بهدست داده، که یکی از روشن‌ترین آن‌ها را در مقاله «عناصر قانون طبیعی» (۱۶۷۰-۱) طرح کرده است: «ما بهدلیل چیزهای زیبا هستیم زیرا برای مان خوشایندند، بهمین خاطر من زیبایی را تعمق به امری خوشایند می‌دانم» (Leibniz, 1969: p. 137). از این تعریف چنین برمی‌آید که لاپینیتس زیبایی را کیفیتی کاملاً سویژکتیو می‌داند، زیرا بهنظر می‌رسد این تعریف صرفاً متنضم لذتی است که از تأمل یا تعمق بر یک ابڑه دریافت می‌کنیم، بهاعتقاد او، لذت عبارت است از احساس کمال در اشیا، خواه در خودمان خواه در دیگران؛^۹ و از آن جایی که احساس ادراکی حسی است که طبق طبقه‌بندی دکارتی لاپینیتس، همانا واضح ولی مشوش است، لذا احساس لذت، احساسی واضح و مشوش به حساب می‌آید.^{۱۰} این کمال کیفیتی نیست که ما به ابڑه نسبت می‌دهیم بلکه به خود ابڑه تعلق دارد، خواه توسط خود ما ادراک شود خواه نه؛ از آن جایی که لاپینیتس کمال را بهماثبۀ درجه‌ای از واقعیت محصل یا ذات شیء تعریف می‌کند، هیچ محدودیتی برای آن متصور نمی‌شود.^{۱۱} در فقره ۴۱ منادولوژی می‌نویسد: «کمال چیزی نیست مگر عظمت واقعیت مثبت بهمعنای دقیق، با صرف نظر از حدود و کرانه‌ها در اشیائی که حائز آن‌ند، و از آن جایی که کرانه‌ای نیست، یعنی در خدا، کمال مطلقاً نامتناهی است» (لاپینیتس، ۱۳۷۵: ص. ۱۳۲). طبق توضیح او، کمال خودش را در نیروی شیء، یعنی توانایی متحداختن ویژگی‌های کثیر در یک ویژگی، که همانا هماهنگی است، عیان می‌سازد.^{۱۲} بنابراین، لذت نه تنها یک احساس، بلکه حالتی شناختی، یعنی بازنمودی از شیء در خود واقعیت، به عبارت دیگر، کمال آن، وحدت در کثرت یا هماهنگی آن نیز هست. طبق تعریفی که گفته آمد، نزد لاپینیتس، زیبایی، نه صرفاً امری سویژکتیو، بلکه هم سویه‌ای سویژکتیو دارد و هم سویه‌ای ابژکتیو. سویژکتیو است زیرا متنضم 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 نسی ا است، چرا که به نحوه واکنش سوژه به ویژگی‌های خاصی از ابڑه یا چگونگی عملکرد این ویژگی‌ها بر روی سوژه بستگی

دارد. پس لایبنتیس با این تعریف، همچون هاپسن، در میان گاه دو گروه از متفکران جای می‌گیرد. گروه اول تجربه‌گرایان مدرنی (مثل هیوم) هستند که زیبایی را کیفیتی تماماً سوبِکتیو می‌دانند و گروه دوم از آن متفکران کلاسیکی (نظیر شافتسبری) است که زیبایی را صرفاً اینهمان با تناسب، تقاضا و هماهنگی می‌پندارند. لایبنتیس با قدم نهادن و پیش رفتن در این میان‌راه، کل سنت استیک عقل‌گرایانه را به مسیری هدایت می‌کند که طی آن زیبایی نه صرفاً سوبِکتیو و نه صرفاً اینهمانی بلکه رابطه بین سوژه و ابده قلمداد می‌شود.

با نظر به تعریف لایبنتیس، می‌بینیم که زیبایی تبدیل به نوع خاصی از لذت می‌شود. زیبایی، همچون هر لذت دیگری، از ادراک کمال اشیا ناشی می‌شود، ولذا ماهیت واضح و مشوشی دارد؛ ولی لذت موردنظر لذتی خاص است که از تعمق بر شیء حاصل می‌آید.^{۱۴} اشاره به نکته‌ای مهم در اینجا ضروری است. تأکید لایبنتیس بر نقش کانونی تعمق در لذت استیکی اصلاً بدین معنا نیست که او تاحدودی این نظر کانت را (در دقیقه اول) که لذت استیکی بی‌علقه است، یعنی کمترین نسبتی با میل ندارد، پیش‌بینی می‌کرد. بلکه او در مقاله «در باب حکمت»، در مقام مرید راستین دیوتیما، صراحتاً اعلام می‌دارد که ادراک زیبایی موجود عشق است (Leibniz, 1969: p. 426 [On Wisdom]). در همین راستا، او در مقاله «عناصر قانون طبیعی» و رساله پژوهش‌های جدید در فهم پسر بیان می‌دارد هرگاه لذتی از [ادراک] کمال، پهلوی یا سعادت موجود ذی عقل یا ذی حیات دریافت کنیم، به آن موجود عشق می‌ورزیم (Leibniz, 1969: p. 137 [Elements of Natural Law]). ولی این گونه نیست که به هر زیبایی‌ای عشق می‌ورزیم، زیرا ابده‌های فاقد حیات، مثلاً یک نقاشی، می‌توانند زیبایی باشند ولی عشقی را در ما برنمی‌انگیزند. ولی هرگاه به کمال موجودی متعقل و ذی حیات وقوف می‌یابیم و آن را به خاطر خودش، سوای هرگونه علجه‌ای به استفاده یا مصرف آن، ارزشمند می‌یابیم، به عبارت دیگر، هرگاه از زیبایی این موجود آگاه می‌شویم، به آن عشق می‌ورزیم.

در خاتمه، نکته بسیار مهم آن است که لایبنتیس زیبایی را ابدأ به عالم محسوس، یعنی به صرف اموری که از طریق حواس ادارک می‌شوند، محدود نمی‌کند. اهمیت این نکته در این است که باید مراقب باشیم رأی او با دیدگاه بسیاری از پیروان او – نظیر باومگارت، مایر، زولتس و مندلسون – خلط نشود که زیبایی (یا لذت) را صرفاً ادراک حسی کمال می‌دانند. گرچه لایبنتیس هر لذت 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 مادی باشد، بلکه، به اعتقاد او، لذت‌های کاملاً معقولة وجود دارند، خاصه آن لذت‌هایی که از تعمق بر هماهنگی عالم حاصل می‌شوند. عالی‌ترین لذت‌ها عبارت است از بینشی زیبایی (Leibniz, 1969: vision) که خدا را رو در رو از طریق تعمق بر «هماهنگی اشیا یا مبداء زیبایی آن‌ها»^{۱۵} (p. 109) شهود می‌کند.

پس در می‌یابیم که لایبنتیس لذت معقول را الگویی برای همه‌انواع لذت‌ها معرفی می‌کند، لذا بیان می‌دارد که کمال منوط است به هماهنگی ای که تنها به واسطه عقل دریافت می‌شود. از این رو، لذت‌های حسی فقط به این خاطر برای ما خوشایندند که صورتی مشوش و نیمه‌آگاهانه از ادراک عقلی هماهنگی‌اند. بهنوشتة او در مقاله «اصول طبیعت و فیض الهی» (۱۷۱۴)، «لذات حسی قابل تحويل به لذات عقلی ای هستند که به-

نحو مغشوش ادراک می‌شوند»، مثلاً موسیقی مسحورمان می‌کند زیرا زیبایی آن م牲من «همانگی اعداد و... محاسبه 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 به گفته لایبنیتس، ماهیت حواس همانا مغشوش‌ساختن چیزهاست، ولی همچنان معتقد است حواس می‌توانند صورتی از شناخت واقعیت فراهم کنند، ولو شناختی تیره‌وتار و ضعیف، یا به عبارتی، نازل یا دانی.
۳. تحلیل او از ادراک حسی دلالت‌های دوپهلویی به شأن شناختی تجربه استتیکی حسی دارد. از یک سو، گرچه کیفیات حسی مغشوش‌اند ولی تجربه 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 تجربه حسی دیگری بیانی از علت خود است و لذا شباهتی صوری با آن دارد. ولی از سوی دیگر، همین تجربه حسی مغشوش با سنجش شناخت مقول سنجیده، و لذا ناقص و ناکافی دانسته می‌شود؛ به عبارتی، در مرتبه‌ای سافل‌تر از شناخت عقلی باقی می‌ماند.
۴. تجربه استتیکی، تجربه‌ای توصیف‌ناپذیر است. توصیف‌ناپذیری تجربه استتیکی عبارت است از عدم توانایی ما در تشخیص صریح چیزی که ما را ملزم نمود می‌دارد. لایبنیتس از این عصر تبیین‌ناپذیر تجربه استتیکی تحت عنوان *Je ne sais quoi* (آنچه نمی‌دانم چیست) یاد می‌کند، که ناظر به ماهیت حواس، یعنی مغشوشیت آن است؛ این ویژگی، مشخصه تجربه استتیکی و، به عبارتی، نقطه قوت آن است.
۵. کمال عبارت است از توانایی متعدد ساختن ویژگی‌های کثیر در یک ویژگی. **لذت**، از نظر او، عبارت است از احساس کمال در اشیا، خواه در خودمان خواه در دیگران؛ و از آن جایی که احساس ادراکی حسی است که طبق طبقه‌بندی دکارتی لایبنیتس، همانا واضح ولی مغشوش است، لذا احساس لذت، احساسی واضح و مغشوش به حساب می‌آید. زیبایی از نظر لایبنیتس، تعمق یا تأمل به امری لذت‌بخش یا خوشایند، یا کمال شیء، است.
۶. نزد لایبنیتس، زیبایی صرفاً امری سوبیژکتیو نیست، بلکه هم سویه‌ای سوبیژکتیو دارد و هم سویه‌ای ابژکتیو. سوبیژکتیو است زیرا م牲من احساس لذت است؛ ابژکتیو است زیرا با ادراک کیفیت ساختاری خاصی از شیء، یعنی همانگی یا وحدت در کثرت، که همانا کمال شیء باشد، سروکار دارد.

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

ب) نقد و نظر

۱. ویژگی بارز عقل‌گرایی لایپنیتس در ساحت استتیک، جایگاهی است که برای عنصر تبیین‌ناپذیر، یعنی پدیده *je ne sais quoi* [آنچه نمی‌دانم چیست] قابل می‌شود. کیفیت ویژه هر تجربه 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 نقطه قوت استتیک او قلمداد کرد.

۲. وقتی لایپنیتس منشاء لذت استتیکی را ادراک کمال معرفی می‌کند، نمی‌تواند بخوبی از عهده تبیین مقایسه زیبایی ابزه‌ها 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 لایپنیتس هیچ معیاری برای تعیین این که آیا این وحدت در برخی ابزه‌ها بیشتر یا کمتر از برخی دیگر است ارائه نمی‌دهد.

۳. وقتی لایپنیتس زیبایی را منوط به ادراک کمال می‌داند، برای زیبایی هر دو خصلت ابزکتیو (کمال) و سوبزکتیو (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، دایرة شمول زیبایی را به اندازه‌ای گسترده می‌کند که هر چیزی در آن جای می‌گیرد (خواه قضیه‌ای ریاضیاتی یا رساله‌ای طبیعی خواه یک نقاشی یا یک ساختمان)، چرا که کلیه 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. درحالی که یک نظریه استتیکی جامع همواره باید بکوشد برای این که بتواند خود را با شهودهای معمول ما درباره زیبایی و عدم زیبایی سازگار کند، خود را از اتهام «هر چیزی زیباست» برهاند. بهنظر می‌رسد نظریه استتیکی لایپنیتس در انجام این مهم توفيق چندانی نمی‌پاید.

۴. نقد دیگری که به نظریه استتیکی لایپنیتس وارد است به برخورد او با مسئله خطیر اختلاف‌نظرهای ذوقی برمی‌گردد. با توجه به جوهره نظریه زیبایی لایپنیتس که عبارت است از «ادراک کمال»، جاذبه نظریه لذت و زیبایی در استتیک او برای سنت عقل‌گرایی، مبنای است که برای حکم استتیکی فراهم می‌کند، و سنگ محک آن نیز «کمال» ابزه است. از آنجایی که نظریه او کنش داوری و صدور حکم را در لذت استتیکی دخیل می‌داند، ذوق را تابع ارزیابی عقلانی کمال ابزه می‌سازد که کیفیتی ابزکتیو است. طبق این موقف بهنظر می‌رسد ما می‌توانیم احکام ذوقی را با سنجه عقل بستجیم تا درستی و نادرستی شان را با توجه به این که ناظر به کمال حقیقی یا ظاهری (با ابزکتیو) ابزه‌اند تعیین کنیم، و با توصل به چنین تکیه‌گاه ابزکتیوی بیینیم که آیا شواهد و مدارک کافی برای این احکام وجود دارد یا خیر، و بدین ترتیب مبنای برای فیصله‌دادن به اختلاف‌نظرهای ذوقی بددست ما می‌افتد. ولی از سوی دیگر، لایپنیتس در تعریف زیبایی بر عنصر سوبزکتیو ادراک هم تأکید می‌کند و از آنجایی که این عنصر سوبزکتیو ناظر به ادراک بی‌واسطه 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 نقطه ارجاع ابزکتیو ناظر به کمال که در بادی امر مستحکم بهنظر می‌رسید، به سستی می‌گراید. لذا بهنظر می‌رسد نظریه لایپنیتس نمی‌تواند آن‌طور که بایسته

و شایسته است مسئله اختلافنظرهای ذوقی را منظور کند – باومگارتن هم که لذت را شهود کمال می‌داند، چنین مشکلی را تشخیص می‌دهد و لذا برای منظورکردن مسئله اختلافنظرهای ذوقی بهدلیل اصول عامی می‌گردد که بتوان حکم ذوقی را بر آن‌ها مبنی ساخت. ولی بهنظر می‌رسد، چون حوزه استتیک برای لایب‌نیتس از اهمیت چندانی برخوردار نبود کوششی هم در استنتاج این اصول عام به کار نبست.

پی‌نوشت‌ها

۱. ماتیک در ضمن بحثی که درباره پاسکال دارد، به این مقام لایب‌نیتس در استتیک آلمان اشاره می‌کند. طبق گفته او، پاسکال، این استاد «تمایز»، تمایزی که مبنای روش هندسی را بر می‌سازد، کسی بود که به عمق تکیه شناختی ما به احساس و خرافت طبع، امر نامشهود و بی‌نهایت خرد دست یافت. موضع او یادآور موقف دیگر پیشگام نظریه احتمالات و پدربزرگ «استتیک»، یعنی جناب لایب‌نیتس است (Mattick Jr., 2008: p. 68).

۲. پس از جستجوی بسیاری از مقالات و رسالات لایب‌نیتس، در می‌یابیم تنها در مقاله «نذرکارانی در باب مجلدات سه‌گانه ویژگی‌های انسان‌ها، مشش‌ها، عقاید، زمان‌های لرد شافتسبری» (۱۷۱۱)، (۱۷۱۲) به بندی بر می‌خوریم که او مطلبی درباره ذوق (taste) آورده است، و گویی انگیزه طرح همین یک بند هم به مطالعه رساله شافتسری بر می‌گردد که مباحثت مفصلی در باب ذوق در آن وجود دارد: «بحث از ذوق به نظر من حائز اهمیت است. ذوق به عنوان [قوه‌ای] تمایز از فاهمه مشکل از ادراکاتی مشوش است که نمی‌توان دلیل کافی برای آن ارائه کرد. ذوق چیزی شبیه به غریزه است. ذوق 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 زمینه ذوق محتاج هدایت‌اند»

(Leibniz, 1969: p. 634) [Remarks on the three Volumes Entitled *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*].

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

۵. البته لایب‌نیتس در فقره ۲۴ مقاله «گفتار در متافیزیک» هم تمامی این انواع شناخت را صریحاً توضیح می‌دهد. بنگرید به Leibniz, 1989: p. 56-7 [Discourse on Guyer, 1989: ص. ۱۸؛ Metaphysics, §24] Tatarkiewitz, 1999: pp. Beiser, 2009: p. 38 و 2014: pp. 49-50

381-2

۶. پدیده *Je ne sais quoi* جایگاهی کانونی در استتیک قرن هجدهم دارد. برخلاف تصویری جزمی که کانت در نقد عقل مخصوص 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 مسئله حدود عقل در پدیده‌های استتیکی داشتند، مسئله‌ای که آنان را به دردرس

- عظمایی هم انداخته بود. بهواقع، بخش اعظمی از تاریخ عقل‌گرایی استیکی تلاش برای دفاع از حدود عقل در برابر چالش‌های مخالفان عقل‌گرایی بود. عقل‌گرایان قرن هجدهم اعتقاد بر این داشتند که کیفیت ویژه تجربه استیکی عبارت از چیزی است که اساساً توصیف‌ناپذیر و غیرقابل‌توضیح است، چیزی که نمی‌توان آن را در قالب واژگان بیان یا صورت‌بندی کرد، چیزی که چونان پدیده *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 لایبنتیس از کیفیات حسی را برمی‌ساخت. در حالی که لایبنتیس هرگز این مسئله را حل نکرد، این کار بعداً بدست باومگارتمن به انجام رسید و مفهوم بسیار مهم «وضوح توسیعی» خود را با نظر به آن طرح ریخت (Beiser, 2009: p. 24-5). ریشهٔ ظهر این مفهوم در اندیشهٔ لایبنتیس را می‌توان در تأملات بوئور جست‌وجو کرد؛ ماتیک بخش درخشنای 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 می‌توان دریافت که به خوبی این ظرفیت را دارد در استیک کانت هم ایفای نقش کند: او از مفهوم *ne sais quoi* برای محدود ساختن قوای عقل استفاده می‌کند، البته از آن بدین شکل و سیاق استفاده نمی‌کند، بلکه در چهرهٔ بازی نامتعین (عنی آزاد) و هماهنگ قوای شناختی، خیال و فاهمه، در استیک او رخ می‌نماید و نقشی محوری در استنتاج کلیت حکم ذوقی بازی می‌کند.
۷. میراث دیگری که جنبش استیک آلمانی در قرن هجدهم را شکل داد، به مباحث بریتانیایی دربارهٔ نقد، ذوق و نبوغ برمی‌گردد (Buchenau, 2013: p. 11).
۸. ارنست کاسیر در فلسفهٔ روشنگری گزارش می‌دهد که این واقعیت نزد باومگارتمن حیثی بسیار مبنایی می‌یابد (کاسیر، ۱۳۸۹: صص. ۵۰۸-۱۰).
۹. لایبنتیس در فقرات کثیری چنین تعریفی از لذت به دست می‌دهد: «... لذت چیزی نیست جز احساس فزوی کمال...» (Leibniz, 1989 a: p. 218 [Two Dialogues on Religion]; ibid: p. 569 [Reflections on the Common Concept of Justice]؛ «... لذت چیزی نیست مگر احساس کمال»)؛ «... لذت عبارت است از احساس کمال، خواه در خدمان خواه در دیگران» (ibid: p. 425 [On Wisdom])؛ و نهایتاً در رسالهٔ پژوهش‌های جدید در فهم بشر می‌گوید: «به باور من، اساساً لذت عبارت از احساس کمال است، و الم احساس نقص، و هر یک از این دو احساس آن قدر جالب‌توجه هستند که شخص از آن‌ها آکاه شود» (Leibniz, 1981, p. 87).
۱۰. بهیاد داریم که دکارت در اصل ۴۶/اصول فلسفه، احساس درد یا الم را به عنوان شاهد مثال ادراک واضح و مشوش می‌آورد (دکارت، ۱۳۷۶: صص. ۲۵۴-۵). 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 اندازهٔ میزان واقعیت یا ذات، همان‌گونه که شدت عبارت است از اندازهٔ کیفیت و نیرو عبارت است از اندازهٔ عمل» (ibid: p. 167).

- ۱۷۷ [Letter to Arnold Eckhard]؛ «کمال... عبارت است از اندازه واقیت محصل، یا... اندازه وضوح ايجابی، طوری که هر چيز کامل‌تر چيزی است که در آن چيزهای شایان مشاهده بيش‌تری يافت می‌شود» (Leibniz, 1989: p. 230 [From the Letters to Wolff]).
۱۲. مثلاً در [On Wisdom] Leibniz, 1969: p. 426 و [From the Letters to Wolff] Leibniz, 1989: p. 231؛ و خصوصاً در [ibid: p. 233]، کمال اين‌گونه تعريف می‌شود: «کمال عبارت است از هماهنگی اشیا... يعني حالت توافق یا وحدت کثرات...».
۱۳. زیبایی نزد هاچسن نیز صرفاً کیفیتی واقعی یا ایژکتیو در عالم و امور نیست (برخلاف شافتسبیری 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 مشاهده کیفیتی خاص، يعني هم‌گونگی درون چندگونگی، در برخی امور حاصل می‌شود، و لذا هم سوبژکتیو است و هم ایژکتیو. کیفیتی را که نزد او «همگونگی درون چندگونگی» خواندیم، نزد لاپنیتس همانا «وحدت در کثرت» است.
۱۴. توضیح این‌که، ما وقتی شیء را مورد تعمق قرار می‌دهیم که ویژگی‌های آن را به‌خاطر خود این ویژگی‌ها، يعني با صرف‌نظر از هر علقه‌ای به استفاده یا تملک یا مصرف آن، ارزشمند می‌دانیم. لذت‌های فیزیکی هم از ادراک کمالات ایژه‌ها، يعني توان آن‌ها در تهییج و سرزنش نگه داشتن ما ناشی می‌شوند، ولی لذت استئتيکی برای ما ایجاد نمی‌کنند زیرا نه از تعمق بر ایژه بلکه از علاقه به استفاده یا مصرف آن ناشی می‌شوند. پس کنش تعمق در لذت استئتيکی نقش اساسی ایفا می‌کند.
۱۵. این نوشتار، بخش اول مقاله «تقریرات الهیاتی پیرامون برآهین کلی» است که در مجموعه‌ای به نام نامه‌ها و نوشته‌های فلسفی (1969) گردآوری شده است.

منابع

- دکارت، رنه (۱۳۷۶) *اصول فلسفه*. در فلسفه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- کاپلستون، فردیک (۱۳۸۲) *تاریخ فلسفه: فیلسوفان انگلیسی از هابرتا هیوم* (جلد ۵)، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۹) *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، چاپ سوم، تهران، انتشارات نیلوفر.
- گایر، پل (۱۳۹۴) *زیبایی‌شناسی آلمانی در قرن هجدهم*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران، نشر ققنوس.
- لاک، جان، (۱۳۸۹)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه صادق رضازاده شفق، چاپ سوم، تهران، انتشارات شفیعی.
- لاپنیتس، گرفرید ویلهلم (۱۳۷۵) *ماندوتوزی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ونzel، کریستین هلموت (۱۳۹۵) *مسائل و مفاهیم کلیدی زیباشناسی کانت*، ترجمه داود میرزابی و مانی 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).

- 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).

- 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).