

THE SIS

#11

مفهوم نقد در رمانتیسم آلمانی

× والتر بنیامین ×

× ترجمه: محسن ملکی، صالح نجفی ×

تیز
یازدهم



مفهوم نقد در رمانتیسم آلمانی

والتر بنیامین

ترجمه محسن ملکی، صالح نجفی

متنی که در دست دارید، بخشی از رساله دکتری است که والتر بنیامین در سال ۱۹۱۹ به دانشگاه برن ارائه کرد. این نوشته کوششی است برای شرح ماهیت «نقد» در رمانتیسم اولیه، و عمدتاً بر دو شخصیت اصلی حلقه رمانتیک‌های ینا تمرکز می‌کند: فریدریش شلگل و نوالیس، و در ضمن به ریشه‌های فلسفی این مفهوم در تفکر رمانتیک‌های متقدم، خاصه پیوند آن‌ها با فیشته، می‌پردازد. این نوشته در نظر اول شباهت چندانی به نوشته‌هایی که از بنیامین می‌شناسیم ندارد: بر اساس قواعد دانشگاهی نوشته شده، کند پیش می‌رود و گاهی پر از آن زوائدی چون مقدمه و منابع و تعیین حدود مسئله و چه و چه است که بنیامین، به دلیل تأثیری که از سبک نوشتاری نیچه گرفته، از آن‌ها پرهیز می‌کند. با این همه، این نوشته، در مقام تأمل منسجم و دقیق بنیامین درباره یکی از سرچشمه‌های اصلی تفکر خود، یکی از مهم‌ترین نوشته‌های بنیامین است که رد بسیاری از مهم‌ترین مفاهیم نظری و سیاسی بعدی او را باید در آن جست. شاید ادعایی گزاف نباشد گفتن این حرف که متن حاضر یکی از مهم‌ترین نوشته‌های قرن بیستم درباره نقد ادبی است. متن کامل این رساله به‌زودی به همت نشر بان منتشر خواهد شد. امید داریم بعد از انتشار این رساله، ترجمه رساله استادی او (خاستگاه درام سوگناک آلمانی) را به سرانجام برسانیم، رساله‌ای که به رابطه متزلزل او با دانشگاه برای همیشه پایان داد.

کسی که قصد تحلیل دارد، در درجه اول، باید تحقیق کند یا به بیان بهتر باید چشم خود را تربیت کند تا ببیند آیا به‌راستی ترکیبی^۱ اسرارآمیز یافته است یا صرفاً با توده‌ای از عناصر سر و کار دارد که در جوار هم قرار گرفته‌اند... و ببیند چگونه می‌توان این همه را جرح و تعدیل کرد.

گونه

¹ Synthesis

تعیین حدود مسئله

نوشته حاضر قصد دارد به تحقیق درباره تاریخ یک مسئله کمک کند و خواهد کوشید مفهوم نقد را و دگرگونی‌هایی را که این مفهوم از سر گذرانده است نشان دهد. انکار نمی‌توان کرد که چنین تحقیقی درباره تاریخ مفهوم نقد زمین تا آسمان با تاریخ خود نقد فرق می‌کند؛ این تحقیق رسالتی فلسفی دارد یا دقیق‌تر بگوییم رسالتی مسئله - تاریخی^۲. آن چه در ادامه می‌آید هیچ نیست مگر کوششی برای کمک به حل مسئله این رسالت فلسفی، زیرا نه کل زمینه و سابقه تاریخی مسئله را بلکه فقط یک لحظه واحد از تاریخ تحول آن مفهوم را عرضه می‌کند - یعنی، مفهوم نقد هنر در رمانتیسم^۳. نوشته حاضر خواهد کوشید تاحدودی اشاراتی به زمینه مسئله - تاریخی گسترده‌تری داشته باشد که این لحظه واحد در آن جای گرفته و موقعیتی برجسته دارد، اما این کار را فقط در پایان خواهد کرد.

تعیین حدود مفهوم نقد نه بدون پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی میسر است، نه بدون پیش‌فرض‌های زیباشناختی - نه فقط چون پیش‌فرض‌های زیباشناختی پای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی را هم به‌میان می‌کشند، بلکه در درجه اول به این علت که نقد همواره حاوی عاملی مرتبط با شناخت است، و مهم نیست این عامل را شناخت محض تلقی کنیم یا شناختی دارای بار ارزشی. بدین قرار، تعیین حدود مفهوم نقد در رمانتیسم در عین حال سر به سر استوار بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی است، و این البته بدان معنی نیست که رمانتیک‌ها آگاهانه این مفهوم را از آن پیش‌فرض‌ها استنباط کردند. اما خود این مفهوم قطعاً متکی بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی است - هم‌چنان‌که، سرآخر، هر مفهومی که به معنای درست کلمه مفهوم نامیده

^۲ تحقیق درباره تاریخ مسائل می‌تواند برای رشته‌های غیرفلسفی نیز اهمیت داشته باشد. بنابراین، برای پرهیز از هر نوع ابهام، باید تعبیر «فلسفی - مسئله - تاریخی» (philosophico - problem - historical) را جعل کنیم، و اصطلاح فوق‌الذکر را همیشه باید خلاصه‌ای برای این تعبیر دانست.

^۳ رمانتیسم متأخر با هیچ مفهوم یکپارچه‌ای از نقد هنر آشنا نیست که از نظر نظری حدود و ثغورش تعیین شده باشد، اما در زمینه حاضر، که مسئله اساساً و منحصرأ به رمانتیسم اولیه مرتبط است، شاید بتوانیم بدون تن دادن به مخاطره مبهم‌گویی از تعبیر «رمانتیک» استفاده کنیم. همین نکته درباره استعمال تعبیر «رمانتیسم» و «رمانتیک‌ها» در این پژوهش صدق می‌کند.

می‌شود بر چنین پیش‌فرض‌هایی تکیه دارد. به همین علت، در بحثی که در ادامه می‌آید، اول باید این پیش‌فرض‌ها را به‌روشنی نشان دهیم و هرگز از نظر دور نداریم. این نوشته، در عین حال، بر آن پیش‌فرض‌ها به مثابه لحظه‌هایی قابل درک نظام‌مند درون تفکر رمانتیک تمرکز خواهد کرد. این برخورد موجب می‌شود آن‌ها در سطحی بالاتر و با معنایی عظیم‌تر از آن‌چه معمولاً توقع می‌رود نمایان شوند.

ضرورتی ندارد که تحقیق پیش رو را به مثابه کاوشی مسئله - تاریخی و از این حیث دارای گرایش نظام‌مند، از پژوهشی سراپا نظام‌مند درباره مفهوم نقد متمایز سازیم.

البته دو مرزکشی دیگر ممکن است ضروری‌تر باشند: یکی با مسائل تاریخ فلسفه و دیگری با مسائل فلسفه تاریخ. پژوهش‌ها در زمینه تاریخ مسائل را فقط به نابجاسترین معنای کلمه می‌توان پژوهش‌هایی در تاریخ فلسفه قلمداد کرد، هرچند در بعضی موارد خاص مرزهای میان این وجه‌های متفاوت تحقیق، ناگزیر، محو می‌شوند. زیرا این تصور، دست‌کم می‌توان گفت، فرضیه‌ای متافیزیکی است که کل تاریخ فلسفه به معنای صحیح کلمه در آن واحد و فی حد ذاته تاریخ انکشاف و تاگشایی مسئله‌ای واحد است. مثل روز روشن است که موضوعات ارائه‌ای⁴ که با تاریخ یک مسئله سر و کار دارد به شیوه‌های گوناگون با موضوعات تاریخ فلسفه در هم می‌تنند؛ این فرض که روش‌های آن‌ها هم به همین اندازه در هم می‌تنند نشان می‌دهد مرزها جابجا شده‌اند. از آن‌جا که این نوشته با رمانتیسم سر و کار دارد، مرزکشی دیگری هم ناگزیر است. این نوشته نمی‌کوشد ذات تاریخی رمانتیسم را نمایان سازد، کوششی که در بیش‌تر موارد با وسایلی نابسنده صورت بسته است؛ به عبارت دیگر، مسائل مربوط به فلسفه تاریخ در این‌جا محلی از اعراب ندارند. با این‌همه، گزاره‌هایی که در ادامه خواهید خواند، به‌ویژه در مورد تفکر نظام‌مند خاص فریدریش

⁴ Presentation

شلگل و ایده هنر در رمانتیسم اولیه، مواد و مصالحی فراهم خواهند ساخت که برای تعریف ذات رمانتیسم ارزشمندند، هرچند به زاویه دیدی که به انجام رساندن این کار را ممکن می‌سازد نمی‌پردازند.^۵

رمانتیک‌ها واژه کریتیک^۶ را به معانی متعدد به کار می‌برند. کریتیک در ادامه ناظر به نقد هنر خواهد بود، نه در مقام روش معرفت‌شناختی و نظرگاه فلسفی. چنان‌که در ادامه نشان خواهیم داد، واژه کریتیک در آن زمان در پیوند با فلسفه کانت به تراز معنای اخیر رسید — یعنی، در مقام واژه‌ای مرموز و باطنی^۷ برای نامیدن نظرگاه فلسفی بی‌همتا و کامل‌شده؛ اما در تداول عام، کریتیک فقط به معنای داوری یا حکمی قوی‌بنیاد به کار می‌رفت. و شاید نفوذ نهضت رمانتیسم هم در این میان بی‌تأثیر نبود، زیرا فراهم نمودن بنیادی برای نقد آثار هنری و نه البته برای هیچ آموزه فلسفی درباره نقد، یکی از دستاوردهای ماندگار رمانتیسم بود. همان‌طور که درباره مفهوم نقد با تفصیلی نه بیش از آن که نظریه هنر ایجاب می‌کند بحث خواهیم کرد، نظریه رمانتیسم درباره هنر را هم فقط تا جایی دنبال خواهیم کرد که این نظریه برای ارائه آن مفهوم اهمیت دارد.^۸ این قضیه مستلزم محدود کردن بسیار معنادار مواد و مطالب بحث است: نظریه‌های راجع به آگاهی هنری و آفرینش هنری، مسائل روانشناسی هنر — همه و همه کنار گذاشته می‌شوند و فقط مفهوم‌های ناظر به ایده هنر و ایده اثر هنری درون افق بررسی ما می‌مانند. بنیاد عینی مفهوم

^۵ این زاویه دید را شاید باید در مسیح‌باوری یا مسیانیت رمانتیک جست. «میل انقلابی به تحقق ملکوت خداوند بر زمین، حد‌کش‌سانی سیر پیش‌رونده تمدن و آغاز تاریخ مدرن است. هرآنچه که با ملکوت خداوند بی‌ارتباط باشد اساساً در این تاریخ اهمیتی ثانوی دارد» (فریدریش شلگل، *Athenaeum Fragments*، شماره ۲۲۲). «در خصوص مذهب، دوست عزیز باید اشاره کنم که وقت آن رسیده است که مذهبی را تأسیس کنیم؛ نزد ما، این نه یک لطیفه، که خطرناک‌ترین دغدغه‌هاست. هدف همه اهداف است و خود نقطه مرکزی. فی‌الواقع، می‌بینم عظیم‌ترین زایش زمانه مدرن پیشاپیش در راه است — همان‌قدر فروتن و بی‌ادعا که مسیحیت متقدم که هیچ‌کس گمان نمی‌برد به‌زودی بر امپراتوری روم سایه خواهد افکند، درست همان‌طور که این فاجعه عظیم با موج خروشان و هر دم بزرگ‌تر خود انقلاب فرانسه را که آن را به وجود آورده و شاید تنها مزیت واقعی آن در همین کار بوده، خواهد بلعید» (شلگل، *Briefe an seinen Bruder, August Wilhelm* (نامه به برادرش، آگوست ویلهلم)، برلین، ۱۸۹۰، ص ۴۲۱). در ضمن بنگرید به شلگل، ایده‌ها، شماره‌های ۵۰، ۵۶، ۹۲؛ و نووالیس، *Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm, Charlotte und Caroline* (نامه‌نگاری با فریدریش و آگوست ویلهلم، شارلوت و کارولاین شلگل)، و البته بسیاری جاهای دیگر در آثار هر دو نویسنده. «آنچه بی‌پرده انکار می‌شود آرمانی در خصوص خرسندی انسان است که در نامتناهی محقق خواهد شد؛ بلکه، موضوع مطالبه "ملکوت خداوند" در همین لحظه بود — در زمان و روی زمین... تحقق و خرسندی در هر لحظه زندگی، آرمان محقق‌شده در هر سطح زندگی: این است آن دستور یا امر مطلق [به معنای کانتی] که مذهب جدید شلگل از بطن آن زاده می‌شود»، شارلوت پینگود، *Grundlinien der asthetischen Doktrin Fr. Schlegels* (شرحی اجمالی درباره آموزه زیباشناختی فریدریش شلگل).

^۶ Kritik

^۷ Esoteric

^۸ بر اساس نکته فوق‌الذکر، هرکجا که زمینه و بافت بحث چیزی غیر از این را حکم نمی‌کند، اصطلاح ساده «نقد» به نقد آثار هنری اشاره خواهد داشت.

نقد که فریدریش شلگل فراهم ساخت فقط با ساختار عینی ایده هنر و با آرایش‌ها و شکل‌بندی‌هایی آن، با آثار هنری، ارتباط دارد. در مورد دیگر مطالب، شلگل به هنگام صحبت درباره هنر در درجه اول به ادبیات [پوئزی⁹ به آلمانی: شعر] نظر دارد؛ دیگر هنرها، در دوره مورد بحث ما در این مقال، تقریباً فقط از جهت ارتباطشان با شعر یا ادبیات خاطر او را به خود مشغول می‌داشتند. قانون‌های پایه‌ای ادبیات، به احتمال قریب به یقین، در نظر او قانون‌های پایه‌ای همه هنرها به شمار می‌آمد، البته تا جایی که این مسئله اصلاً برای او مطرح می‌شد. در نوشته حاضر، واژه «هنر» همواره به ادبیات، نظر به جایگاه مرکزی آن در میان همه هنرها، دلالت خواهد داشت؛ به همین قیاس، واژه «اثر هنری» به آثار منفرد ادبی اشاره دارد. اگر پژوهش حاضر می‌کوشید راهی برای رفع این ابهام معنایی پیش نهد، ممکن بود برداشتی نادرست در ذهن خواننده پدید آرد، زیرا این ابهام نشان از فقدان بنیادی در نظریه رمانتیک‌ها درباره ادبیات و در واقع درباره کل هنر دارد. این دو مفهوم فقط به وجهی مبهم از همدیگر متمایز می‌شوند، بگذریم که این دو مفهوم چنان به همدیگر میل می‌کنند که هیچ فهمی از ماهیت ویژه و حدود بیان شاعرانه به تفکیک از ماهیت و حدود سایر هنرها نمی‌تواند در این نظریه شکل بندد.

در این چارچوب، کاری نداریم به احکامی که رمانتیک‌ها درباره هنر صادر کردند، اگر این حکم‌ها را امور واقعی متعلق به تاریخ ادبیات تلقی کنیم. زیرا نظریه رمانتیک‌ها راجع به نقد هنر را نباید از هیچ نوع عمل¹⁰ (بگیریم روش آگوست ویلهلم شلگل) استنتاج کرد، بلکه باید آن را به وجهی نظام‌مند مطابق با آرای نظریه‌پردازان رمانتیک هنر نشان داد. روش فعالیت انتقادی آگوست شلگل ربط چندانی به مفهوم نقدی ندارد که برادرش پروراند، همو که مرکز ثقل آن مفهوم را در روش نهاد، نه به سیاق آگوست شلگل در معیارهای حکم یا داوری¹¹. اما خود فریدریش شلگل به آرمانی که برای نقدنویسی در نظر داشت فقط در

⁹ Poesie

¹⁰ Practice

¹¹ Judgment

متنی به طور کامل واکنش نشان داد که در مرور ویلهلم مایستر گوته تحریر کرد، متنی که به همان اندازه که نقد رمان گوته است نظریه‌ای در باب نقد است.

منابع

در ادامه نظریه فریدریش شگل را به عنوان نظریه اصلی رمانتیک‌ها درباره نقد بررسی خواهیم کرد. این نظریه را به اعتبار نمونه بودنش نظریه اصلی رمانتیک‌ها می‌خوانیم. نه این‌که همه رمانتیک‌های اولیه با آن هم‌داستان باشند یا حتی بدان توجه کرده باشند: آرای فریدریش شگل را در اغلب موارد حتی دوستانش هم درک نمی‌کردند. اما دیدگاه او درباره ذات نقد حرف آخر مکتب رمانتیسم در این باب است. شگل این موضوع مسئله‌ساز و فلسفی را از آن خود گردانید — گو این‌که بی‌گمان آن را ملک طلق خویش نساخت. از نظر آگوست شگل، نقد هنر مسئله‌ای فلسفی نبود. در کنار نوشته‌های فریدریش شگل، فقط نوشته‌های نوالیس را در این مقال به عنوان «منابع» بحث به معنای محدودتر کلمه بررسی خواهیم کرد، درحالی‌که نوشته‌های جوانی فیشته منابعی ضروری به دست‌مان می‌دهند، البته نه برای واریسی خود مفهوم نقد در رمانتیسم بلکه برای درک جامع آن. نوشته‌های نوالیس را به این اعتبار در کنار نوشته‌های شگل^{۱۲} مطرح خواهیم کرد که بر سر مقدمات و نتایج منطقی نظریه نقد اتفاق نظر کامل میان این دو در کار است. نوالیس علاقه کمتری به خود مسئله داشت؛ ولی با پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی شگل در برخورد با این مسئله هم‌داستان بود و در مورد پیامدهای این نظریه در باب هنر با شگل همراه. نوالیس هر دو این‌ها را، گاهی روشن‌تر و راه‌گشا‌تر از رفیقش، صورت‌بندی می‌کرد، آن هم در قالب دیدگاه عرفانی نظرگیری راجع به معرفت و نظریه مهمی راجع به نثر. این دو رفیق در سال ۱۷۹۲ با هم دیدار کردند. هر دو بیست‌ساله بودند. پنج سال بعد، در ۱۷۹۷، نامه‌نگاری‌هایی

^{۱۲} از اینجا به بعد همیشه به فریدریش شگل اشاره دارد [و نه برادرش].

بس بارور و نشاطانگیز را آغاز کردند و نوشته‌های‌شان را نیز برای همدیگر می‌فرستادند^{۱۳}. این رفاقت صمیمانه پژوهش درباره میزان اثرپذیری متقابل این دو را عمدتاً ناممکن می‌سازد؛ و البته از منظر مسئله مطرح در این مقال، این پژوهش کاملاً زائد است.

شهادت^{۱۴} نوالیس نیز در این میان بی‌اندازه ارزش دارد، زیرا ارائه نظریه فریدریش شلگل کار بسیار دشواری است. نظریه او درباره هنر — بگذریم از نظریه او درباره نقد هنر — آن‌چنان بر پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی استوار است که بدون فهم این پیش‌فرض‌ها نظریه او نامفهوم خواهد ماند. با این‌همه، فریدریش شلگل، قبل و حول و حوش سال ۱۸۰۰، هنگامی که این نوشته‌ها را در مجله «آتناوم»^{۱۵} منتشر کرد (یعنی منبع اصلی این جستار^{۱۶})، هیچ نظام فلسفی صریحی مطرح نکرده بود که بتوان توقع بحث قاطعی در زمینه معرفت‌شناسی از خود آن داشت. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی در قطعه‌ها و جستارهای منتشرشده در «آتناوم» پیوند تنگاتنگی با تعیین‌های زیباشناختی و مستقل از منطق دارند و جدا نمودن آن پیش‌فرض‌ها از این تعیین‌ها کار بسیار دشواری است. شلگل، دست‌کم در این دوره خاص، نمی‌تواند هیچ ایده‌ای را دنبال کند مگر آن‌که کل تفکرش را و تمام ایده‌هایش را به جنبشی عنان‌گسیخته درآورد. این فشرده شدن و پیوند تنگاتنگ بصیرت‌های معرفت‌شناختی درون کل توده تفکر شلگل از قرار معلوم خصلت خارق‌اجماع و جسارت‌آمیز آن‌ها را برجسته ساخته است و بالعکس. برای فهم این مفهوم نقد، نمی‌توانیم از توضیح و مجزا ساختن، از توضیح محض آن نظریه درباره معرفت، صرف نظر کنیم. بخش اول جستار حاضر به این ایضاح اختصاص دارد. هرچند ممکن است دشوار بنماید، مصادیق بسیاری داریم که قطعاً نتایج حاصل‌شده را تأیید می‌کنند. اگر، بر پایه معیار درون‌ماندگار، هم‌چنان احساس می‌کنیم استدلال‌های مربوط به نظریه هنر و نقد هنر بدون رجوع به این پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی به هیچ وجه کیفیت مبهم و دلبخواهی‌شان را از دست نمی‌دهند، آن‌گاه قطعه‌های مکتوب نوالیس را، در مقام

^{۱۳} «دفترچه‌های یادداشت تو بی‌اندازه حیات درونی مرا به خود مشغول داشته است» (Novalis, Briefwechsel).

^{۱۴} Testimony

^{۱۵} Athenaeum

^{۱۶} مجله آتناوم که بین سال‌های ۱۷۹۸ و ۱۸۰۰ دوبار در سال منتشر می‌شد، نشریه نظری جنبش رمانتیسم متقدم در آلمان بود. فریدریش و آگوست ویلهلم شلگل سردبیران آن بودند، و نوالیس و فریدریش شلایرماخر و خود سردبیران در آن آثاری به انتشار می‌رساندند — مترجم انگلیسی.

معیاری ثانوی، در دست داریم که نظریه معرفت^{۱۷} شلگل را — با توجه به میل ترکیبی عام و مفهومی به‌غایت مدّون میان این دو متفکر — به‌راحتی می‌توان به مفهوم معرفت‌شناختی پایه‌ای آن قطعه‌ها، یعنی مفهوم تأمل^{۱۸}، مربوط ساخت. و راستش مطالعه دقیق‌تر نشان می‌دهد نظریه معرفت شلگل با مفهوم محوری نوالیس تطابق دقیق دارد. از بخت‌یاری ماست که پژوهش درباره نظریه معرفت شلگل منحصرأ و اولأ وابسته به قطعه‌های مکتوب او نیست؛ نظریه او مبنای وسیع‌تری در اختیار دارد: درس‌گفتارهای فریدریش شلگل که به «درس‌گفتارهای ویندیشمان»^{۱۹} شهرت دارند، چرا که گردآوری و ویرایش‌شان بر عهده کارل یوزف ویندیشمان (۱۷۷۵—۱۸۳۹) بود. این سخنرانی‌ها که از ۱۸۰۴ تا ۱۸۰۶ در پاریس و گُرن ایراد شدند و سر به سر تابع ایده‌های فلسفه بازگشت‌گرای کاتولیک بودند^{۲۰}، بر مدار مضمون‌هایی می‌گردند که مؤلف‌شان آن‌ها را پس از سقوط مکتب رمانتیسم نگاه داشت و تا پایان عمر روی آن‌ها کار کرد.

اکثر ایده‌های مطرح‌شده در این درس‌گفتارها در کار شلگل تازگی دارند، هرچند به هیچ وجه بکر یا بدیع نیستند. اظهار نظرهای سابق او درباره انسان و اخلاق و هنر اینک در نظرش بی‌اعتبار می‌نمایند. اما نگرش معرفت‌شناختی سال‌های گذشته اولین بار در این درس‌گفتارها به‌وضوح پدیدار می‌شود، هرچند به صورتی حک و اصلاح شده. اگرچه می‌توان رد پای مفهوم تأمل را، که در ضمن مفهوم پایه‌ای معرفت‌شناسی شلگل است، در نوشته‌های او در نیمه دوم دهه ۱۷۹۰ یافت، تنها در این درس‌گفتارها است که اولین بار این مفهوم به صورتی کاملاً مدّون و مصرّح باز می‌شود و بسط می‌یابد. شلگل در این سخنرانی‌ها آشکارا قصد داشت نظامی تدارک بیند که شامل معرفت‌شناسی هم بشود. اغراق نیست اگر بگوییم این مواضع پایه‌ای معرفت‌شناختی دقیقاً نمایانگر مولفه ایستا و مثبت رابطه میان دوره میانی و متأخر شلگل اند — گو این که باید دیالکتیک درونی رشد فکری او را مولفه پویا و منفی آن رابطه قلمداد کرد. این مواضع از دو جهت مهم‌اند، هم برای فهم رشد فکری خود شلگل هم به طور کلی برای

¹⁷ Theory of knowledge

¹⁸ Reflection

¹⁹ The Windichmann lecture

²⁰ Catholic philosophy of Restoration

درک گذار از رمانتیسیم اولیه به رمانتیسیم متأخر^{۲۱}. در مورد سایر مطالب، بحث‌هایی که در ادامه می‌آیند نمی‌توانند و نمی‌خواهند تصویری شسته و رفته از کل درس‌گفتارهای ویندیشمان ترسیم کنند؛ فقط می‌خواهند یکی از خط‌های فکری حاضر در آن‌ها را که از منظر بخش اول این جستار اهمیت دارد بررسی کنند. در نتیجه، این درس‌گفتارها همان نسبتی را با کل ارائه مسئله دارند که نوشته‌های فیشته با بستر خاصی که در آن به بحث گذاشته شده‌اند. هر دو این‌ها منابع مکتوب درجه دو بحث حاضرند؛ هر دو به فهم منابع اصلی مدد می‌رسانند — یعنی آثار شلگل در قطعات نشریه «لوسیوم»^{۲۲} و «آنتائوم» و همچنین در **وصف‌ها و نقدها** و نیز آن قطعات نوالیس که فی‌الغور مفهوم نقد را تعریف می‌کنند^{۲۳}. به نوشته‌های جوانی شلگل درباره ادبیات یونان و روم قدیم در این سیاق که قصد داریم نه سیر تکوین مفهوم نقد را در اندیشه او بلکه خود این مفهوم را نشان دهیم، فقط گه‌گاه اشاراتی می‌شود.

بخش اول: تأمل

یک. تأمل و برنهادن^{۲۴} در فیشته

^{۲۱} زیگبرت الکوس، در نوشته مهم خود که پس از مرگ او به انتشار رسید، **در باب ارزیابی رمانتیسیم و نقد تحقیقات درباره آن** (۱۹۱۸)، به میانجی ملاحظات اساسی نشان داده است که دوره متأخر شلگل و نظریات رمانتیک‌های متأخر چقدر برای کاوش درباره تصویر کلی رمانتیسیم مهم هستند: «تا وقتی هم‌چنان چون گذشته خود را اساساً با دوره متقدم این جان‌های بزرگ مشغول کنیم، و عموماً این پرسش را نادیده بگیریم که آن‌ها چه افکاری را توانستند با خود به دوره مثبت یا ایجابی خود ببرند،... بعید است که بتوانیم دستاورد تاریخی آن‌ها را بفهمیم و ارزیابی کنیم». اما به نظر می‌رسد الکوس شکاک است نسبت به این تلاش اغلب بی‌حاصل برای تعیین دستاورد ایده‌های **جوانانه** رمانتیک‌ها در مقام چیزی کاملاً مثبت و ایجابی. اثر حاضر امید دارد که این نکته را در حوزه کار خود اثبات کند که کار فوق‌الذکر با وجود این ممکن است، اگر نه بدون ارجاع مستقیم و صریح به دوره متأخر آن‌ها. ابرخی وجوه استدلال بنیامین بر یک برداشت غلط بنیادین تکیه دارد. فریدریش شلگل در مجموعه سخنرانی‌هایی که در سال ۱۸۰۰ - ۱۸۰۱ در دانشگاه ینا ایراد کرد، موضعی نظام‌مند را بسط داد. وقتی بنیامین روی پژوهش حاضر کار می‌کرد، این سخنرانی‌ها را از دست رفته به حساب می‌آوردند. سخنرانی‌های ینا بخش اعظم حدس و گمانه‌زنی‌های بنیامین در خصوص متون ویندیشمان را نقض می‌کند — مترجم انگلیسی.

^{۲۲} Lyceum

^{۲۳} برخی از قطعات شلگل در مجله برلین «Lyceum der schonen Kunste» (لیسیوم یا انجمن هنرهای ظریفه) منتشر شد، که به طور منظم آثاری را در آن به چاپ می‌رساند. بخش اعظم نقدها و مقالات خود را که به مناسبتی خاص تصنیف کرده بود در مجله **وصف‌ها و نقدها** به ویراستاری خود و برادرش آگوست ویلهلم گردآوری کرد (۱۸۰۱) — مترجم انگلیسی.

^{۲۴} Positing

تفکری که در متن خودآگاهی درباره خویش تأمل می‌کند امر واقع پایه‌ای است که نقطه شروع ملاحظات معرفت‌شناختی شلگل و تا حد زیادی ملاحظات معرفت‌شناختی نوالیس است. رابطه‌ای که تفکر در حین تأمل با خود دارد نزدیک‌ترین رابطه با تفکر به طور کلی تلقی شده است؛ همه روابط دیگر از دل این رابطه می‌بالند. شلگل در جایی از رمان *لوتسنیده*^{۲۵} می‌گوید: «خصلت منحصر به فرد تفکر آن است که در جنب خودش، بیش از همه ترجیح می‌دهد درباره چیزی فکر کند که بتواند تا ابد درباره‌اش فکر کند.»^{۲۶} این نشان می‌دهد که تفکر را پایانی نیست، خاصه هنگامی که از راه تأمل درباره خودش فکر می‌کند. تأمل متواترترین «نوع»^{۲۷} تفکر در میان رمانتیک‌های اولیه است؛ قطعه‌های مؤید این مدعا در قطعه‌های مکتوب ایشان یافت می‌شود. تقلید^{۲۸} و تکلف^{۲۹} و سبک^{۳۰}: این سه صورت که به راحتی می‌توان مصادیق‌شان را در تفکر رمانتیک‌ها بازجست، نشان ویژه خویش را در تأمل می‌یابند. یک‌جا تقلید از فیشته (خاصه در نوشته‌های اولیه نوالیس)؛ یک‌جا، سبک‌زدگی و تکلف در تحریر^{۳۱} (مثلاً هنگامی که شلگل به خوانندگانش گوشزد می‌کند که باید به «فهم قوه فهم»^{۳۲} بپردازند)^{۳۳}. اما تأمل، اصولاً، سبک تفکر است^{۳۴} و رمانتیک‌های اولیه — نه به دلخواه خویش بلکه بر سبیل ضرورت — عمیق‌ترین بصیرت‌هاشان را در قالب آن بیان می‌کردند. شلگل درباره رهنوردی‌های فرانتس اشتربالت^{۳۵} اثر تیک می‌گوید، «چنان می‌نماید که روح رمانتیک از خیال پرداختن^{۳۶}

²⁵ Lucinde

²⁶ Lucinde, p. 83, "A Reflection"

²⁷ Type

²⁸ Imitation

²⁹ Manner

³⁰ Style

³¹ Mannerism

^{۳۲} آثار منثور دوره جوانی، جلد دوم، صفحه ۴۲۶.

^{۳۳} درباره استعمال اصطلاح «سبک»، بنگرید به الکوس، ص ۴۵، در خصوص رمانتیک‌ها.

^{۳۴} فرانتس اشتربالت، نقاش نسبتاً ماهر بیست و دو ساله، کارگاه استادش آلبرشت دورر را ترک می‌کند و در بیشه مجاور سرگردان می‌شود و با آهنگری آنتورپی به نام مسیس آشنا می‌شود. فرانتس، که هم‌چنان تمایلات کودک‌منشانه دارد، نمی‌خواهد به سان دوستش زیباستیان کمرو و خجالتی باشد و پیش استادش بماند. فرانتس متوجه می‌شود مرد پیر دوست دارد پیش از مرگ سفری به نورمبرگ داشته باشد و نمی‌داند که نورمبرگ چقدر به شری که در آن می‌زید نزدیک است. فرانتس نامه استادش را به کارخانه‌دار متمولی به نام تسوینر تحویل می‌دهد. همه چیز در اطراف آقای تسوینر گرد پول می‌گردد. فرانتس از این موضوع دلخور است. برنامه‌های سفرش را با تسوینر در میان می‌گذارد. باید به ناحیه فلامان برود و سپس به ایتالیا. ناظر کارگران پرشمار تسوینر به تازگی مرده است. فرانتس پیشنهاد وسوسه‌انگیز تسوینر را رد می‌کند و از این شغل و نان‌وآب‌دار می‌گذرد چون برای ثروت پشیزی ارزش قائل نیست. در همان شهر فرانتس باید نامه دیگری تحویل دهد. دریافت‌کننده از قاصد می‌خواهد نامه را به صدای بلند بخواند. اشک در چشمان خواننده حلقه می‌زند چون او در نامه بهترین هنرجوی کارگاه آلبرشت دورر وصف شده است — م. فارسی.

³⁵ Fantasizing

دربارهٔ خویش لذت می‌برد»^{۳۶}. و این گفته نه فقط دربارهٔ آثار هنری رمانتیسم اولیه بلکه هم‌چنین و به‌ویژه (گیرم به وجهی جدی‌تر و انتزاعی‌تر) در مورد تفکر رمانتیک اولیه صدق می‌کند. نوالیس در قطعهٔ مکتوبی که به‌واقع بر پایهٔ خیال‌پردازی تحریر کرده است، می‌کوشد کل هستی دنیوی را تأمل ارواح آدمیان در خویشتن خویش تعبیر کند و هستی انسان را درون این زندگی زمینی تا اندازه‌ای کوششی برای دفع کردن و «شکستنِ دیوارِ آن تأمل ابتدایی» تلقی کند^{۳۷}. و شگل هم در درس‌گفتارهای ویندیشمان این اصل را که از دیرباز برایش آشنا بود در قالب این کلمات می‌ریزد: «توانایی فعالیتی که به درون خویش برمی‌گردد، قابلیتِ "من" برای "من" بودن، تفکر نامیده می‌شود. این تفکر هیچ موضوعی برای فکر کردن جز خودِ ما ندارد.»^{۳۸} تفکر و تأمل بدین قرار با هم یکی می‌شوند. البته این یکی شمردن فقط به این قصد صورت نمی‌بندد که آن نامتناهی^{۳۹} را برای تفکر تضمین کند که در تأمل داده می‌شود و، بدون ملاحظهٔ دقیق‌تر، ممکن است چیزی جز فکر کردن تفکر دربارهٔ خودش ننماید و از این حیث ارزشش زیر سؤال برود. نه. رمانتیک‌ها در ماهیتِ تأملیِ تفکر ضامنی برای خصلتِ شهودی^{۴۰} آن می‌جستند. به مجرد آن‌که تاریخ فلسفه، در نظام کانت (هرچند نه برای اولین بار)، به صورتی صریح و مؤکد هم امکان تفکر به شهودی عقلی^{۴۱} را، و هم ناممکنی آن را در قلمرو تجربه تأیید کرد، کوششی چندجانبه و تقریباً تب‌آلود درگرفت که می‌خواست این مفهوم را به عنوان تضمین والاترین دعاوی فلسفه باز یابد. در خط مقدم این جد و جهد، این چهار تن ایستاده بودند: فیشته و شگل و نوالیس و شلینگ.

^{۳۶} قطعات آتناوم، شمارهٔ ۴۱۸. [لودویگ تیک (۱۷۷۳ - ۱۸۵۳)، نویسندهٔ رمانتیکی که کم و بیش با حلقهٔ شگل‌ها ارتباط داشت. تیک نویسنده‌ای پرکار بود؛ معروف‌ترین آثار او عبارتند از درام پارودیک *گرهٔ چکمه‌پوش* (۱۷۹۷)؛ مجموعه‌ای از داستان‌های بلند بر اساس الگوی سنت قصه‌های عامیانه، از جمله *اکبرِتِ موبور* (۱۷۹۷)، و *کوه رون*، (۱۷۹۷)؛ و *رمان رهنوردی‌های فرانسیس اشترن‌بالت* (۱۷۹۸) — مترجم انگلیسی].

^{۳۷} Schriften (Berlin, 1901), vol. 2, p. 11

^{۳۸} سخنرانی‌های فلسفی، ۱۸۰۴ - ۱۸۰۶ (بُن، ۱۸۴۶)، ص ۲۳.

^{۳۹} Infinity

^{۴۰} Intuitive

^{۴۱} Intellectual intuition

فیشته در همان تحریر اول علم معرفت یا آموزه دانش^{۴۲} در ۱۷۹۴ بر داده‌شدگی دوجانبه تفکر تأملی و شناخت بی‌واسطه تأکید می‌گذارد. این کار را با وضوح تمام در باب موضوع بحثش می‌کند، هرچند تعبیر «شناخت بی‌واسطه» را در متن او نمی‌یابیم. این قضیه برای مفهوم تأمل نزد رمانتیک‌ها بی‌اندازه اهمیت دارد. در این‌جا باید کاملاً روشن سازیم که این مفهوم چگونه با همتای فیشته‌اش پیوند می‌خورد. بله، معلوم است که این مفهوم به مفهوم فیشته وابسته است، ولی این معنی برای مقصود مقال حاضر کافی نیست. در این‌جا باید ببینیم رمانتیک‌های اولیه دقیقاً تا کجا از فیشته پیروی می‌کنند تا به وضوح دریابیم ایشان در کجا راه خود را از او جدا می‌سازند^{۴۳}. این نقطه جدایی را می‌توان از طریق فلسفی تعیین کرد؛ نمی‌توان آن را صرفاً مبتنی بر روی گرداندن هنرمند از فیلسوف و متفکر علمی دانست. زیرا نزد رمانتیک‌ها نیز انگیزه‌های فلسفی و در حقیقت معرفت‌شناختی هست که پایه این جدایی‌اند؛ بنای نظریه رمانتیک‌ها درباره هنر و درباره نقد هم بر پایه همین انگیزه‌ها ساخته شده است.

درباره مسئله شناخت بی‌واسطه، می‌توان نشان داد که هم‌چنان توافق کامل هست میان رأی رمانتیک‌های اولیه و موضع فیشته در علم معرفت یا آموزه دانش. فیشته بعدها این موضع را کنار گذاشت و دیگر بدان‌سان که در این نوشته‌اش می‌بینیم چنین رابطه نظام‌مند نزدیکی با تفکر رمانتیک برقرار نکرد. در این رساله، او «تأمل» را «تأمل انعکاسی یک صورت»^{۴۴} تعریف می‌کند و از این طریق، بی‌واسطگی معرفت داده‌شده در آن را اثبات می‌کند. سیر استدلال او بدین ترتیب پیش می‌رود: نظریه معرفت نه‌تنها محتوا بلکه صورتی هم دارد؛ این نظریه «علم به چیزی است، ولی خود این چیز نیست». علم معرفت در حقیقت معرفت به چیزی است: «عمل» ضروری «هوش»^{۴۵} آدمی، آن عملی که مقدم بر هر چیز عینی در ذهن است و در واقع صورت محض

⁴² Wissenschaftslehre/ The Science of Knowledge

⁴³ رودولف هیم درباره فیشته و فریدریش شلگل می‌نویسد: «با نظر به دورانی چنین سرشار از ایده‌ها، کیست که بخواهد با حالتی ملانقطی به مأخذ نسبی افکاری منفرد بپردازد یا به حقوق مالکیت اذهانی منفرد؟»، هیم، مکتب رمانتیک (برلین، ۱۸۷۰). در اینجا نیز موضوع از مقوله تعیین کردن دقیق یک مأخذ یا تأثیر خاص نیست، که البته روشن است، بلکه بر سر مشخص کردن آن چیزی است که کمتر بدان ارج نهاده شده است: تفاوت‌های چشم‌گیر میان دو مدار فکری.

⁴⁴ Reflection of a form

⁴⁵ Intelligence

هر چیز عینی است^{۴۶}. «تمام مواد لازم برای صورت ممکن از علم معرفت در همین جا قرار دارد، ولی نه خود این علم. پدیدآوردن خود آن علم هم‌چنان در گرو عملی از جانب ذهن بشر است که در ظرف هیچ یک از دیگر اعمال ذهن نمی‌گنجد — یعنی عمل برکشیدن وجه عمل ذهن در کل به تراز آگاهی... به میانجی این عمل برآمده از آزادی، چیزی که از پیش فی‌نفسه صورت است — یعنی عمل ضروری هوش — به مثابه محتوا به درون صورتی نو ریخته می‌شود، صورت معرفت‌یابی یا صورت آگاهی، و بر این اساس، باید گفت آن عمل نوعی تأمل کردن است.»^{۴۷} بدین قرار، منظور از «تأمل» فعالیتی مبدل^{۴۸} — فعالیتی فقط و فقط مبدل — است: فعالیت تأمل کردن درباره یک صورت. فیشته در سیاق دیگری درون همین رساله، منتها دقیقاً به همان معنا، این مطلب را بدین قرار صورت‌بندی می‌کند: «آن عمل برآمده از آزادی که صورت از طریق آن تبدیل می‌شود به صورت صورت به مثابه محتوای آن و به خودش برمی‌گردد "تأمل" نامیده می‌شود.»^{۴۹} این پاره شایسته بیش‌ترین حد توجه است. آن‌چه به‌وضوح در این‌جا مطرح شده کوششی است برای تعریف شناخت بی‌واسطه و مشروعیت بخشیدن بدان، کوششی متفاوت با پروژه آینده فیشته برای بنیاد نهادن شناخت از طریق شهود عقلی. کلمه «شهود» (در آلمانی، آنشائونگ^{۵۰} به معنی «نظر») هنوز در این جستار نیامده است. بدین‌سان، فیشته گمان می‌کند در این‌جا می‌تواند از راه برقرارکردن پیوند میان دو صورت آگاهی (یعنی پیوند صورت و صورت صورت یا پیوند میان شناختن و شناخت شناختن) بنیاد شناختی بی‌واسطه و یقینی را بگذارد، صورت‌هایی که به درون همدیگر رخنه می‌کنند و به درون خویش برمی‌گردند. فاعل یا سوژه مطلق معرفت، یگانه چیزی که عمل برآمده از آزادی با آن رابطه دارد، مرکز این تأمل است و بدین اعتبار باید آن را از راه شناخت بی‌واسطه شناخت. مسئله نه بر سر شناخت یک عین یا ابژه از راه شهود، بلکه بر سر خودشناسی یک روش است، چیزی صوری — و سوژه مطلق چیزی جز این را باز نمی‌نمایاند. صورت‌های آگاهی در گذارشان به یکدیگر یگانه موضوع یا ابژه شناخت بی‌واسطه‌اند، و این گذار یگانه روشی است

^{۴۶} فیشته، مجموعه آثار (برلین، ۱۸۴۵ - ۱۸۴۶)، جلد اول، صفحه ۶۷.

^{۴۷} فیشته، ص ۷۱.

^{۴۸} بنیامین اصطلاح «ترانسفرماتیو» را به کار برده: «دگر- صورت - ساز»، یعنی فعالیتی که صورت را دگر می‌سازد — م. فارسی.

^{۴۹} فیشته، صفحه ۶۷.

^{۵۰} Anschauung

که قادر است آن بی‌واسطگی را بنیاد گذارد و قابل فهم گرداند. این نظریه شناخت با صورت‌گرایی^{۵۱} عرفانی ریشه‌ای‌اش، چنان‌که نشان خواهیم داد، عمیق‌ترین شباهت را با نظریه هنر در رمانتیسم اولیه دارد. رمانتیک‌های اولیه به این صورت‌گرایی پایبند بودند و آن را بسی فراتر از طرح اجمالی فیشته گسترانیدند، گو این‌که خود فیشته در نوشته‌های آتی‌اش بی‌واسطگی شناخت را بر ماهیت شهودی آن مبتنی ساخت.

رمانتیسم معرفت‌شناسی خود را بر مفهوم تأمل مبتنی ساخت، نه فقط از آن روی که این مفهوم ضامن بی‌واسطگی شناخت است، بلکه به همان اندازه از آن رو که ضامن نامتناهی‌بودن ویژه فرایند شناخت است. تفکر تأملی اهمیت نظام‌مند ویژه‌اش را برای رمانتیسم به لطف آن قابلیت بی‌حدی کسب کرد که در سایه آن هر تأمل مقدمی را به موضوع یا ابژه تأملی تالی بدل می‌کند. فیشته هم بارها به این ساختار شگفت‌آور تفکر اشاره کرده است. عقیده فیشته در این باب مخالف رأی رمانتیک‌هاست. پس این نکته، هم به جهت توصیف غیرمستقیم دیدگاه رمانتیک‌ها هم برای تعیین حدود صحیح آن دیدگاه، مهم است که قضایای فلسفی رمانتیسم اولیه سر به سر وابسته به فیشته‌اند. فیشته همه‌جا می‌کوشد نامتناهی‌ت عمل «من» را از قلمرو فلسفه نظری طرد کند و آن را، در عوض، به قلمرو فلسفه عملی واگذارد، اما رمانتیک‌ها می‌کوشند آن نامتناهی‌ت را دقیقاً رکن مقوم فلسفه نظری خویش و بدین‌سان کل فلسفه خویش گردانند. چراکه فریدریش شلگل علاقه چندانی به فلسفه عملی نداشت. فیشته دو وجه نامتناهی‌ت عمل برای «من» در نظر می‌گیرد و عمل برنهادن^{۵۲} را به تأمل می‌افزاید. صورت فعل فعال^{۵۳} فیشته را

^{۵۱} Formalism

^{۵۲} Positing

^{۵۳} برای فهم منظور بنیامین از فعل فعال یا «active deed» در فیشته بد نیست نگاهی بیندازیم به توضیحات مسعود حسینی، مترجم بنیاد آموزه فراگیر دانش (انتشارات حکمت) در این باره: «فیشته در آموزه دانش در توصیف "کنش" یا "فعل" من چندین اصطلاح به کار می‌برد. نخست اصطلاح Tathandlung است که بر ساخته خود فیشته است و مترجم انگلیسی در ازای آن Act را گذاشته است (و برخی از شارحان فیشته آن را به deed-act و fact-act برگردانده‌اند) و ما نیز آن را به کردوکار برگردانده‌ایم. اصطلاح یادکرده از دو بخش تشکیل شده است: یکی tat و دیگری handlung. کلمه tat را در انگلیسی می‌توان به act, action, deed برگرداند که جملگی به معنای کنش یا فعلی هستند که به انجام رسیده است. کلمه handlung نیز در همین معانی به کار رفته است، جز این‌که بر نفس انجام گرفتن کنش یا فعل نیز دلالت دارد، نه صرفاً بر کنش یا فعلی که به انجام رسیده باشد. بنابراین، tathandlung بر کنشی دلالت دارد که خود فراورده خویش است، و این معنی ذات و سرشت من را عیان می‌سازد: زیرا من نه تنها خود کنش است، بلکه خود چیزی جز فراورده کنش خویشتن نیست. به عبارت دیگر، من مادام که کنش می‌کند هست. Tathandlung کنش بنیادی من است و با دیگر مضمون عمده فلسفه فیشته، یعنی شهود عقلی، رابطه تنگاتنگی دارد» (ص ۲۳).

می‌توان ترکیبی از این دو وجه نامحدودِ عمل «من» تلقی کرد — ترکیبی که این دو وجه در آن می‌کوشند خالی‌های همدیگر را پر کنند و ماهیتِ سراپا صورتِ خویش، یعنی خالی بودنِ خویش، را تعیین بخشند. فعل فعال تأملی برهنده^{۵۴} یا برنهادنی تأمل‌شده^{۵۵} است: بنا به صورت‌بندی فیشته، «خود — برنهادنی در مقام برنهادن ... اما نه به هیچ وجه برنهادنی محض»^{۵۶}. هریک از این دو اصطلاح چیزی متفاوت را بیان می‌کند؛ هر دو برای تاریخ فلسفه بسیار مهم‌اند. مفهوم تأمل بنیاد فلسفهٔ رمانتیسم اولیه شد، اما مفهوم برنهادن — که البته بی‌ارتباط با مفهوم تأمل نیست — صورتِ کاملاً رشدیافته‌اش را در دیالکتیک هگل می‌یابد. شاید این ادعا گزاف نباشد که خصلت دیالکتیکی برنهادن، درست به علت ترکیبش با مفهوم تأمل، بیان کامل و خصلت‌نمایی را که در هگل خواهد یافت در فیشته ندارد.

به اعتقاد فیشته، «من»، ذات خود را فعالیتی نامتناهی می‌داند، که عبارت از برنهادن است. این فعالیت به قرار ذیل پیش می‌رود: «من» خود را برمی‌نهد (الف)، و در پهنهٔ تخیل در تقابل با خود یک «تا — من»^{۵۷} را برمی‌نهد (ب).

عقل پای در میان می‌گذارد و قوهٔ تخیل را وامی‌دارد تا «ب» را به درون «الف» متعین (سوژه) ببرد. اما «الف»، که به صورتی متعین برنهاد شده است، باید بار دیگر از راه یک «ب» نامحدود محدود شود، یک «ب» نامحدود که قوهٔ تخیل به یاری آن درست مثل قبل پیش می‌رود. و به همین قرار ادامه می‌دهد تا به نقطه‌ای برسد که در آن عقل (که اینک صرفاً نظری است) به خود تعینِ کامل می‌بخشد، و دیگر به هیچ «ب» محدود‌کننده‌ای غیر از عقل در قوهٔ تخیل نیاز ندارد — یعنی، تا رسیدن به بازنماییِ آنچه بازمی‌نماید [فُرشتلُونگ دِس فُرشتلِنْدِن]^{۵۸}. قوهٔ تخیل در میدان عمل تا

⁵⁴ A positing reflection

⁵⁵ A reflected position

^{۵۶} فیشته، ص ۵۲۸.

⁵⁷ A "not I"

⁵⁸ Vorstellung des Vorstellenden

بی‌نهایت به فعالیت ادامه می‌دهد، تا رسیدن به ایده مطلقاً تعیین‌ناپذیر وحدت اعلی — وحدتی که فقط مطابق با

نامتناهی‌تی کامل‌شده امکان می‌پذیرد، نامتناهی‌تی که خود ناممکن است.^{۵۹}

در نتیجه فعالیتِ برنهادن در حوزه نظری تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابد. ماهیت ویژه آن حوزه را جلوگیری از نامتناهی شدن برنهادن شکل می‌دهد؛ این جلوگیری در بطن بازنمایی جای دارد. از طریق بازنمایی‌ها و، در نهایت، از طریق والاترین شکل بازنمایی — یعنی بازنمایی فعالیتِ بازنمودن — «من» به لحاظ نظری کامل می‌شود و به تحقق می‌رسد. این بازنمایی‌ها در حقیقت بازنمایی‌هایی از «نا - من» اند. «نا - من»، همان‌طور که جمله‌های نقل‌شده در بالا نشان می‌دهند، کارکردی دوگانه دارد: در مورد شناخت، بازگرداندن^{۶۰} آن به وحدتِ «من»؛ در مورد عمل، پیش بردن^{۶۱} آن تا بی‌نهایت. — برای رابطه میان نظریه معرفت فیشته و نظریه معرفت رمانتیک‌های اولیه این نکته مهم خواهد بود که شکل‌گیریِ «نا - من» در «من» متکی به یکی از کارکردهای ناخودآگاه «من» است. «محتوای واحد آگاهی را... در ضرورت تامی که این محتوا به موجب آن در آگاهی غلبه دارد، نه بر مبنای وابستگی آگاهی به هیچ نوع شیء فی نفسه، بلکه فقط بر مبنای خود "من" می‌توان تبیین کرد. اما تمام تولیدهای آگاهی را بنیادها تعیین می‌کنند و بدین قرار هر تولید آگاهی لاجرم محتواهای جزئی بازنمایی را پیش‌فرض می‌گیرد. تولید آغازینی که "نا - من" از طریق آن اولین بار در "من" حاصل می‌شود نمی‌تواند آگاهانه باشد — فقط ناخودآگاه می‌تواند بود.»^{۶۲} از دید فیشته، «یگانه راه برون‌شد برای تبیین محتوای داده‌شده آگاهی این واقعیت است که محتوای مزبور از نوع برتری از بازنمایی نشئت می‌گیرد، از فعل ناخودآگاه آزادانه بازنمودن.»^{۶۳}

^{۵۹} فیشته، ص ۲۱۷.

^{۶۰} Lead back

^{۶۱} Lead forward

^{۶۲} ویلهلم ویندلاند، تاریخ فلسفه متأخر (لایپزیگ، ۱۹۱۱)، جلد دوم، ص ۲۲۳.

^{۶۳} ویندلاند، جلد دوم، ص ۲۲۴.

آنچه تاکنون گفته آمد باید روشن کرده باشد که تأمل کردن و برنهادن دو فعل متفاوت‌اند. و راستش تأمل، در گُنه خود، همان صورت خودزای^{۶۴} برنهادن نامتناهی است: تأمل عبارت است از برنهادن در نهاده (=تَـ) مطلق، آنجا که به نظر می‌رسد برنهادن نه به جنبه مادی معرفت بلکه به جنبه تماماً صوری دانستن مربوط می‌شود. وقتی «من» خودش را در نهاده مطلق برمی‌نهد، تأمل سر برمی‌آورد. شلگل در درس‌گفتارهای ویندیشمان یکبار، به معنایی کاملاً فیشته‌ای، از «تکثیری درونی»^{۶۵} در «من» سخن می‌گوید.

باری باید گفت فعل برنهادن، حدود و ثغور خود را از طریق بازنمایی، از طریق «نا - من»، از طریق برنهادن متقابل^{۶۶}، تعیین می‌کند. فعالیت برنهادن که در ذات خود تا بی‌نهایت پیش می‌رود^{۶۷}، بر اساس برنهادن‌های متقابل متعین، سرانجام دیگر بار به درون «من» مطلق بازگردانده می‌شود، و در آن‌جا چون بر تأمل منطبق می‌شود در بند فرایند بازنمایی فعل باز نمودن می‌افتد و دچار وقفه می‌شود. بنابراین، این محدودشدن فعالیت نامتناهی برنهادن شرط امکان تأمل است. «تعیین یافتن "من"، تأمل آن در خویش...، فقط به این شرط امکان می‌پذیرد که خود را از طریق چیزی متقابل با خویش محدود سازد.»^{۶۸} تأمل که بدین طریق مشروط می‌شود خود به برنهادن می‌ماند — فرایندی نامتناهی. و نظر به این مهم، تلاش فیشته دیگر بار به معرض دید می‌آید — یعنی تلاش برای تبدیل تأمل به ارغنون یا ساز و برگی فلسفی از طریق ویران کردن وجه نامتناهی آن. این مسئله در قطعه «جستجوی راهی نو برای ارائه نظریه معرفت»^{۶۹} (۱۷۹۷) مطرح می‌شود. استدلال فیشته در آن مقال به قرار ذیل است:

می‌گویید از «شما»ی خویش آگاهید؛ بر این اساس، بالضرورة میان «من» متفکران و «منی» که موضوع تفکر آن «من» است تمایز می‌گذارید. ولی برای این‌که بتوانید چنین تمایزی بگذارید، آن‌چه فاعل این فعل فکر کردن است

⁶⁴ Autochthonous

⁶⁵ Vorlesungen, p. 109

⁶⁶ Counterpositing

^{۶۷} فیشته، ص ۲۱۶.

^{۶۸} فیشته، ص ۲۱۸.

⁶⁹ Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre/ Search for a new presentation of the theory of knowledge

باید خود مفعول یا موضوع تفکری برتر باشد تا بتواند موضوع آگاهی گردد؛ و در عین حال، به فاعل یا سوژه جدیدی می‌رسید که خود از آن چه قبلاً حالت خودآگاه بودن بود آگاه است. استدلال من در این جا مثل قبل است؛ و پس از آن که حرکت‌مان را مطابق با این قانون آغاز کردیم، هرگز نمی‌توانید جایی را نشانم دهید که باید در آن توقف کنیم. بدین قرار هم‌چنان تا ابد برای هر آگاهی به آگاهی جدیدی نیاز خواهیم داشت، آگاهی جدیدی که موضوعش آگاهی متقدم بر آن است و بدین‌سان هرگز به نقطه‌ای نخواهیم رسید که در آن قادر به مفروض گرفتن یک آگاهی بالفعل باشیم.^{۷۰}

فیشته در این مقال این استدلال را سه بار اقامه می‌کند تا هر بار به این نتیجه برسد که بر اساس این بی‌حدبودن تأمل، «آگاهی برای ما تصورناپذیر می‌ماند.»^{۷۱}

بدین قرار، فیشته در پی نگرشی ذهنی است که در آن خودآگاهی از پیش بی‌واسطه حاضر باشد و نیازی نباشد به واسطه تأملی که اصولاً پایان ندارد احضار شود، و این نگرش ذهنی را می‌یابد: تفکر. «آگاهی از تفکر من مشروط یا موقوف به تفکر من نیست، چیزی نیست که بدان افزوده شود و بدین وسیله بدان منضم گردد، بلکه از تفکر من تفکیک‌ناشدنی است.»^{۷۲} آگاهی بی‌واسطه از تفکر همان خودآگاهی است. این آگاهی به لطف بی‌واسطگی‌اش شهود نامیده می‌شود. در این خودآگاهی — که در آن شهود و تفکر، سوژه و ابژه، بر هم منطبق می‌شوند — تأمل می‌خکوب می‌شود، متوقف می‌شود، و بی‌پایانی‌اش را از کف می‌دهد، اما بدین واسطه نیست نمی‌شود.

در «من» مطلق بر نامتناهیّت تأمل غلبه می‌شود، هم‌چنان که در «نا - من» بر نامتناهیّت برنهادن. با آن که فیشته در مجموع نظر صریحی درباره نسبت میان این دو فعالیت ابراز نکرده است، کاملاً روشن است که تمایز آن دو را احساس می‌کرد و می‌کوشید

^{۷۰} فیشته، ص ۵۲۶.

^{۷۱} فیشته، ص ۵۲۷.

^{۷۲} همان.

هر یک را به شیوه‌ای خاص در نظام خویش وارد کند. این نظام نمی‌تواند هیچ نوع نامتناهیت را در بخش نظری خویش تاب آورد. ولی در تأمل (چنان‌که نشان دادیم)، دو سویه یا دقیقه [دیالکتیکی] هست: بی‌واسطگی و نامتناهیت. دقیقه اول ناظر به شیوه جستجوی فلسفه فیشته در پی منشاء و تبیین جهان در همان بی‌واسطگی است؛ اما دقیقه دوم آن بی‌واسطگی را تار و مبهم می‌کند و قرار است از طریق فرایندی فلسفی از پهنه تأمل حذف شود. فیشته از جهت علاقه به بی‌واسطگی معرفت اعلی با رمانتیک‌های اولیه هم‌داستان بود. کیش نامتناهی‌پرستی^{۷۳} ایشان که حتی در نظریه معرفت‌شان مهر و نشانی متمایز دارد، مسلک ایشان را از فلسفه فیشته جدا کرد و خاص‌ترین و خصلت‌نماترین سمت و سوی تفکر ایشان را رقم زد.

دو. معنای تأمل نزد رمانتیک‌های اولیه

جا دارد تلاش خود را برای ارائه نظریه معرفت رمانتیک بر پایه پارادوکس آگاهی استوار کنیم که فیشته شرح داده است — پارادوکسی که بر تأمل بنا شده است^{۷۴}. در واقع، رمانتیک‌ها به هیچ روی از نامتناهیتی که فیشته مردودش می‌دانست بدشان نمی‌آمد، و بدین قرار این سؤال مطرح می‌شود: رمانتیک‌ها چه برداشتی از نامتناهی بودن تأمل داشتند و از چه جهت بر آن تأکید می‌گذاشتند؟ روشن است که برای آن‌که این امر اخیر یعنی نامتناهیت تأمل رخ دهد، تأمل، یعنی فکرکردن درباره فکرکردن درباره فکرکردن و قس علی هذا، باید نزد ایشان چیزی بیش از فرایندی تهی و بی‌پایان باشد و، هرچند این نکته ممکن است در نظر اول عجیب بنماید، فهم آرای ایشان در گرو آن است که در آغاز راه در این زمینه پیرو ایشان باشیم و ادعای ایشان را به مثابه یک فرضیه بپذیریم تا به منظور ایشان از آن مدعا پی ببریم. این معنی، وقتی بدین سیاق ملاحظه شود، به هیچ وجه غامض نخواهد نمود بلکه نتایجی پربار و سرشار برای نظریه هنر خواهد داشت. — در آغاز باید گفت نامتناهی بودن تأمل، از نظر

⁷³ The cult of the infinite

^{۷۴} نگاه کنید به بخش اول متن حاضر.

شلگل و نوالیس، نه نامتناهی بودن پیشروی پیوسته^{۷۵} بلکه نامتناهی بودن به هم پیوستگی^{۷۶} است. این ویژگی بسیار مهم و تعیین کننده است و کاملاً جدا از و مقدم بر پیشرفت آن که در مختصات زمان کامل شدنی نیست و نباید آن را تهی انگاشت. هولدرلین — که، بدون هیچ تماسی با افکار گوناگون رمانتیک‌های اولیه که در این مقال با ایشان مواجه خواهیم شد، واپسین و ژرف‌ترین حرف را در این زمینه زده است — در قطعه‌ای که در آن می‌خواهد پیوندی درونی و تمام عیار را بیان کند می‌نویسد: «آن‌ها به شکلی نامتناهی (دقیق) به هم پیوسته و هماهنگ‌اند»^{۷۷}. شلگل و نوالیس همین معنی را در نظر داشتند وقتی نامتناهیت تأمل را نامتناهیت کامل اتصال و به هم پیوستگی^{۷۸} تلقی می‌کردند: همه چیز در تأمل به وجهی بی‌نهایت چندجانبه به هم پیوسته و هماهنگ است — و با تعبیر امروزی می‌توان گفت، «به وجهی نظام‌مند»، و به تعبیر ساده‌تر هولدرلین به وجهی «دقیق». این به هم پیوستگی را می‌توان به شیوه‌ای وساطت یافته با توجه به مراحل بسیار نامتناهی تأمل درک کرد، چرا که همه تأمل‌های باقی‌مانده به تدریج در جمیع جهات پخش می‌شوند. اما این وساطت یافتن از طریق تأمل‌ها، اصولاً، هیچ تضادی با بی‌واسطگی درک جامع تفکر^{۷۹} ندارد، زیرا هر تأملی فی‌نفسه بی‌واسطه است^{۸۰}. بدین قرار، مسئله بر سر وساطت از طریق بی‌واسطگی‌هاست؛ فریدریش شلگل هیچ نوع دیگری از وساطت نمی‌شناخت، و بعضی وقت‌ها از این حیث درباره «گذاری که لاجرم همواره نوعی جهش است» سخن می‌گوید^{۸۱}. سرزندگی به هم پیوستگی آن‌ها بر پایه همین بی‌واسطگی وساطت یافته، که اصولاً حالت تقویمی دارد اما با این همه مطلق نیست، استوار است. بی‌گمان، حتی بی‌واسطگی مطلق، به مثابه واقعیتی نهفته (یا مجازی)^{۸۲}، در درک سیاق تأمل قابل تصور است؛ سیاق^{۸۳} تأمل بدین وسیله خود را در تأمل مطلق درک تواند کرد. در این

⁷⁵ An infinity of continuous advance

⁷⁶ An infinity of connectedness

⁷⁷ کفر حکمت (مونیک، ۱۹۱۶)، ص ۳۰۹. [ترجمه پیندار، «نامتناهی»، به همراه شرح و تفسیر — مترجم انگلیسی].

⁷⁸ A full infinitude of interconnection

⁷⁹ The immediacy of thinking comprehension

^{۸۰} بنگرید به بخش اول متن حاضر.

⁸¹ Jungendschriften (نوشته‌های ایام جوانی)، vol. 2, p. 176

⁸² Virtuality

⁸³ Context

گفته‌ها، چیزی بیش از شاکله‌ای کلی از نظریه معرفت رمانتیک نمی‌توان یافت؛ جاذبه اصلی آن‌ها ناشی از این دو سؤال است:

اول این که رمانتیک‌ها جزئیات این نظریه را دقیقاً چگونه تدوین می‌کنند و دوم این که چگونه نظریه‌شان را تکمیل می‌کنند.

در وهله اول، تا جایی که به تدوین نظریه برمی‌گردد، نظریه رمانتیک‌ها به لحاظ نقطه شروعش نزدیکی و قرابت خاصی به نظریه

تأمل فیشته در رساله علم معرفت یا آموزه دانش^{۸۴} دارد. فکرکردن محض، با تفکر متضایفش، ماده خام تأمل است. فکرکردن

محض در مقابل تفکر حکم صورت دارد — فکرکردن به چیزی است، و به همین سبب به ملاحظات که مربوط به کاربرد

اصطلاحات می‌شود اجازه داریم آن را تراز اول تأمل بخوانیم؛ در شلگل، این صورت از فکرکردن «معنا»^{۸۵} خوانده می‌شود^{۸۶}. با

این وصف، تأمل به معنای دقیق و کامل کلمه فقط در تراز دوم سر برمی‌آورد، یعنی در فکرکردن به آن فکرکردن اول. نسبت

میان این دو صورت آگاهی را، میان فکرکردن اول و فکرکردن دوم، باید در امتداد گفته‌های فیشته در اثر مذکور باز نمود. در این

فکرکردن دوم یا اگر از اصطلاح فریدریش شلگل بهره گیریم در «عقل»^{۸۷}، فعل اول فکرکردن در واقع به صورتی مبدل در تراز

بالتر باز می‌گردد: حال فکرکردن بدل شده است به «صورت صورت به مثابه محتوایش»^{۸۸}، [یعنی «صورتی که محتوای صورت

شده است»]^{۸۹} — به عبارت دیگر، تراز دوم، از طریق تأملی راستین، از دل تراز اول بر می‌آید، و این یعنی بدون وساطت. به

عبارت دیگر، فکرکردن در تراز دوم به اتکای قدرت خودش و به وجهی فعال بالذات از فکرکردن اول سر برآورده است^{۹۰} — یعنی

به مثابه معرفت نفس فکرکردن اول. «معنایی که خود را می‌بیند روح می‌شود»، این تعبیر شلگل است و اصطلاح‌هایی که این‌جا

در آتناوم به کار برده است^{۹۱} با آن‌هایی که بعداً در درس گفتارها به کار برد هماهنگ است. شک نیست که، از منظر تراز دوم،

⁸⁴ Wissenschaftslehre

⁸⁵ Sense/ Sinn

⁸⁶ Vorlesungen, p. 6

^{۸۷} همان.

⁸⁸ The form of the form as its content

^{۸۹} فیشته، ص ۶۷.

^{۹۰} «پنجا (در فلسفه) آن تأمل زنده‌ای سر برمی‌آورد که، با پروراندن دقیق و محتاطانه، سپس به خودی خود گسترش می‌یابد تا به عالمی فکری با آرایش

و قوامی نامتناهی سروشکل دهد — هسته و منشأ سامانی فراگیر»، نوالیس، نوشته‌ها، ص ۵۸.

^{۹۱} شماره ۳۳۹.

فکر کردن محض ماده است؛ فکر کردن به فکر کردن صورت آن است. از این رو، صورت فکر کردنی که اعتبار معرفت‌شناختی دارد — و این نکته بنیاد تلقی رمانتیک‌های اولیه است — منطق نیست، چرا که منطق به تراز اول فکر کردن تعلق دارد، به فکر کردن «مادی»^{۹۲}. این صورت همان فکر کردن به فکر کردن است. این فکر کردن به فکر کردن، بر پایه بی‌واسطگی منشأش در تراز اول فکر کردن، برابر است با معرفت به فکر کردن. این نزد رمانتیک‌های اولیه صورت پایه‌ای هر معرفت شهودی است و بدین قرار، اعتبار روشی دارد؛ و در مقام معرفت به فکر کردن همه دیگر شاخه‌های فروتر شناخت را در ذیل خود جای می‌دهد، و از این طریق نظام را تقویم می‌کند.

در این شیوه رمانتیک استنتاج^{۹۳} مفهوم تأمل، نباید تفاوت خصلت‌نمای آن را با شیوه استنتاج فیشته، با وجود شباهت‌های بسیارشان، نادیده بگیریم. فیشته از اصل اولای مطلق هر شناختنی سخن می‌گوید: «پیش از کانت، دکارت اصل اساسی مشابهی پی ریخت: کوگیتو، ارگو سوم»^{۹۴} [فکر می‌کنم، پس هستم]... اصلی که به راحتی می‌توانست آن را یک امر واقع بی‌واسطه در آگاهی لحاظ کند. آنگاه می‌توانست این اصل را بدین صورت باز نویسد: کوگیتانس سوم، ارگو سوم^{۹۵} [من فکر کردن هستم، پس هستم]... ولی در آن صورت افزودن کوگیتانس کاملاً بی‌مورد می‌شد؛ آدمی هنگامی که هستی دارد بالضروره فکر نمی‌کند، اما وقتی فکر می‌کند بالضروره هستی دارد. فکر کردن به هیچ وجه ذات نیست، بلکه فقط تعیینی جزئی از وجود است.»^{۹۶} در این نوشته کاری نداریم به اختلاف نظرگاه رمانتیک‌ها و دکارت؛ مجال طرح این سؤال را هم نداریم که آیا فیشته در عبارتی که از بنیاد کل علم معرفت یا بنیاد آموزه فراگیر دانش^{۹۷} نقل کردیم روش خودش را به پرسش نمی‌گیرد. همین بس که اشاره کنیم تضادی که فیشته میان موضع خود و دکارت ترسیم می‌کند میان او و رمانتیک‌ها هم پیدا می‌شود. فیشته گمان می‌کند

⁹² Material thinking

⁹³ Deduction

⁹⁴ Cogito, ergo sum

⁹⁵ Cogitans sum, ergo sum

^{۹۶} فیشته، ص ۹۹ و صفحات بعد.

⁹⁷ Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre/ Foundation of the Entire Science of Knowledge

می‌تواند بنیاد تأمل را در برنهادن آغازین^{۹۸} بجوید — یعنی در وجود آغازین^{۹۹} — اما از نظر رمانتیک‌ها آن تعیین انتولوژیک ویژه‌ای که در برنهادن نهفته است به تدریج زایل می‌شود. تفکر رمانتیک، بودن و برنهادن را [به وجهی دیالکتیکی] در تأمل رفع می‌کند. رمانتیک‌ها از به خود فکر کردن محض به مثابه یک پدیدار آغاز می‌کنند؛ این صورت از فکر کردن در همه چیز یافت می‌شود، زیرا هرچیزی یک خود است. از نظر فیثسته، خود فقط به «من» تعلق دارد و بس^{۱۰۰} — یعنی، تأمل فقط و فقط در تضایف با یک برنهادن هستی دارد. از نظر فیثسته، آگاهی همان «من» است؛ از نظر رمانتیک‌ها، آگاهی «خود» است. یا به بیان دیگر: در فیثسته، تأمل به «من» ارجاع دارد؛ در رمانتیک‌ها، به فکر کردن محض، و دقیقاً از طریق همین ارجاع است که، همان‌طور که در ادامه با وضوح بیشتر نشان خواهیم داد، مفهوم ویژه تأمل نزد رمانتیک‌ها تقویم می‌شود.

تأمل نزد فیثسته در برنهاد (تز) مطلق جای دارد؛ تأمل درون این برنهاد مطلق قرار می‌گیرد و بس. به زعم فیثسته، تأمل، برون از برنهاد مطلق به خلاء منتهی می‌شود و از این رو معنایی ندارد. درون این برنهادن، تأمل آگاهی بی‌واسطه — یعنی، شهود — را پی می‌ریزد و از آن حیث که تأمل است شهود عقلی این برنهادن را پی می‌ریزد. فلسفه فیثسته بی‌گمان از فعلی فعال^{۱۰۱} آغاز می‌کند نه از «امری واقع»^{۱۰۲}، اما کلمه «فعل» [act/ Tat] هم‌چنان، به معنایی تبعی^{۱۰۳}، به امر «واقع» [Tatsache/ fact] اشاره دارد، به «عمل انجام شده»^{۱۰۴}. این فعل فعال (از آن حیث که در حقیقت کنشی آغازین^{۱۰۵} است) و فقط همین فعل فعال است که به واسطه اثر یاری‌بخش تأمل بنیاد نهاده می‌شود. فیثسته می‌گوید: «از آنجا که سوژه یا موضوع^{۱۰۶} قضیه^{۱۰۷} سوژه

⁹⁸ The original positing

⁹⁹ The original being

^{۱۰۰} «خود یا نفس... مفهوم "من" را پیش‌فرض می‌گیرد؛ و هرچیز منبعث از آن که درباره امر مطلق فکر می‌شود از این مفهوم مشتق شده است» (فیثسته، ص ۵۳۰).

¹⁰¹ An active deed

¹⁰² A fact

¹⁰³ Subordinate

¹⁰⁴ Fait accompli

¹⁰⁵ An original action

¹⁰⁶ Subject

^{۱۰۷} یعنی قضیه «من من هستم».

مطلق، یعنی فقط سوژه ولاغیر، است، در این مورد بی‌همتا محتوای درونی قضیه به اتفاق صورتش برنهاد می‌شود.^{۱۰۸} بدین‌سان، او فقط یک مورد از کاربرد ثمربخش تأمل را به رسمیت می‌شناسد — یعنی کاربرد آن تأملی که در شهود عقلی به وقوع می‌پیوندد. نتیجهٔ کاربرد تأمل در شهود عقلی عبارت است از «من» مطلق، فعلی فعال، و بر این اساس باید گفت فکرکردن به شهود عقلی فکرکردنی بالنسبه عینی است. به عبارت دیگر، تأمل روش فلسفهٔ فیشته نیست؛ درست‌تر آن است که تأمل را در فلسفهٔ او در فرایند برنهادن دیالکتیکی^{۱۰۹} لحاظ کنیم. شهود عقلی فکرکردنی است که عین یا متعلق خود را تولید می‌کند؛ اما تأمل، به مفهوم مورد نظر رمانتیک‌ها، فکرکردنی است که صورت خود را تولید می‌کند. آخر آن‌چه در فیشته فقط در موردی «واحد»، به عنوان کاربرد ضروری تأمل، روی می‌دهد و آن‌چه در این تک مورد اهمیت تقویمی برای چیزی بالنسبه عینی (یعنی، فعل فعال) دارد — این فرایندی که طی آن ذهن می‌شود «صورتی که محتوایش صورت است»، بنا به شهود رمانتیک‌ها، دائماً روی می‌دهد و پیش از هر چیز نه عین یا ابژه بلکه صورت را تقویم می‌کند، یعنی خصلت نامتناهی و تماماً روش‌مند^{۱۱۰} فکرکردن حقیقی را. بر این اساس، فکرکردن به فکرکردن می‌شود فکرکردن به فکرکردن (و قس علی هذا)، و بدین‌سان تراز سوم تأمل به دست می‌آید. در تحلیل این تراز سوم، نخستین بار میزان تفاوت میان تفکر فیشته و تفکر رمانتیک‌های اولیه تمام و کمال نمایان می‌شود. می‌توان انگیزهٔ دشمنی با دیدگاه‌های فیشته را در درس‌گفتارهای ویندیشمان درک کرد و می‌توان درک کرد که چرا شلگل در مطلبی که در مرور نوشته‌های فیشته در ۱۸۰۸ تحریر کرد، گرچه قطعاً نه کاملاً بی‌تعصب و پیش‌داوری، توانست تماس‌های قبلی حلقهٔ همفکرانش را با فیشته سوءتفاهمی وصف کند برآمده از برخورد جدلی با دشمن مشترک، برخوردی که به هر دو ایشان تحمیل شده بود^{۱۱۱}. تراز سوم تأمل، در قیاس با تراز دوم، دلالت بر چیزی از بنیاد نو دارد. تراز دوم، یعنی

^{۱۰۸} فیشته، ص ۶۹.

^{۱۰۹} Dialectical positing

^{۱۱۰} Methodical

^{۱۱۱} گزیده‌ای از آثار آگوست ویلهلم شلگل و فریدریش شلگل، به گزینش اسکار والتسل، و به ویراستاری جوزف کورشنر (اشتوتگارت، ۱۸۹۲)، صفحهٔ ۳۱۵. از اینجا به بعد تحت عنوان کورشنر به آن ارجاع می‌دهیم.

فکرکردن به فکرکردن، صورت آغازین تأمل، صورت معیارین آن^{۱۱۲}، است؛ فیثته هم به همین لحاظ آن را در «صورتی که محتوایش صورت است» بازشناخت. اما در تراز سوم و تک تک ترازهای بالاتر بعدی تأمل، نوعی فروپاشی در این صورت آغازین روی می دهد — نوعی فروپاشی که در ابهامی ویژه عرض اندام می کند. مغلطه آشکار تحلیل ذیل نمی تواند مانعی در راه پژوهش ما بگذارد؛ اگر کسی وارد بحث مسئله تأمل شود، همان طور که سیاق بحث ایجاب می کند، آنگاه بی گمان نمی تواند از اندیشیدن به تمایزهای ظریف پرهیزد؛ و در این میان تمایز ذیل دلالت های اساسی دارد. فکرکردن به فکرکردن به فکرکردن را می توان به دو شیوه تصور کرد و پیش برد. اگر از عبارت «فکرکردن به فکرکردن» آغاز کنیم، آنگاه این عبارت در تراز سوم یا متعلق فکر شده^{۱۱۳}، یعنی فکر کردن (به فکرکردن به فکر کردن) خواهد بود یا در غیر این صورت، سوژه متفکر (فکر کردن به فکر کردن) تفکر. صورت آغازین متقن تأمل در تراز دوم به واسطه ابهامی که در تراز سوم تأمل وجود دارد زیر سؤال می رود و متزلزل می شود. اما این ابهام می باید در کثرت همواره پیچیده تر معانی در هر تراز بعدی منکشف شود. این است نقطه اتکای خصلت ویژه نامتناهی تأمل که رمانتیک ها مدعی اش بودند: انحلال صورت بایسته تأمل در برابر مطلق^{۱۱۴}. تأمل بدون حد یا مهار گسترش می یابد و فکرکردنی که در تأمل واجد صورت می شود بدل به فکرکردن بی صورتی می شود که به سوی مطلق راه می جوید. این انحلال صورت دقیق تأمل که همانا کاهش میزان بی واسطگی آن است، بی گمان، فقط برای فکرکردنی محدود شده انحلال به شمار می آید. پیش تر در همین مقال نشان دادیم که مطلق می تواند خود را از راه تأمل و بدون وساطت — یعنی، در تأمل بسته و کامل شده — درک کند، حال آن که ترازهای پایین تر تأمل فقط به وساطت بی واسطگی می توانند به بالاترین تراز نزدیک شوند؛ و این تأمل وساطت یافته، همین که این صورت های پست تر به تأمل مطلق دست یابند، چاره ای نخواهد داشت جز سپردن جای خود به بی واسطگی کامل. قضیه منطقی^{۱۱۵} شلگل به محض این که پیش فرض استدلالش را بازشناسیم غموضش را از دست

¹¹² The canonical form of reflection

¹¹³ the object thought of

¹¹⁴ The absolute

¹¹⁵ Theorem

می‌دهد. نخستین پیش‌فرض که خصلت اصل موضوعی^{۱۱۶} دارد آن است که تأمل در مسیر خود به سوی یک نامتناهی^{۱۱۷} راه نمی‌پوید، بلکه فی‌نفسه جوهر دارد و پر است. فقط با ارجاع به این شهود است که می‌توان تأمل مطلق بسیط^{۱۱۸} را از قطب مقابل آن، تأمل آغازین بسیط^{۱۱۹}، متمایز ساخت. این دو قطب تأمل سر به سر بسیط‌اند؛ سایر اشکال تأمل فقط به طور نسبی بسیط‌اند، یعنی وقتی به خودی خود لحاظ شوند و نه از نظرگاه مطلق. برای تمایز گذاشتن میان این دو قطب، باید فرض گیریم که تأمل مطلق از حداکثر واقعیت تشکیل شده است، حال آن‌که تأمل آغازین از حداقل واقعیت، چرا که، اگرچه هر دو کل محتوای واقعیت و کل محتوای فکر کردن را در بر دارند، آن محتوا در تأمل مطلق با حداکثر وضوح منکشف می‌شود و حال آن‌که در تأمل آغازین نامنکشف و ناواضح می‌ماند. این تمایز در میان ترازهای وضوح، در تقابل با نظریه تأمل تحقق‌یافته^{۱۲۰}، سازه‌ای یدکی بیش نیست برای منطقی‌تر ساختن سیر تفکری که رمانتیک‌ها با وضوح کامل آن را پیش نبردند. همان‌طور که فیشته کل جهان واقعی را در افعال برنهادن جای داد — گرچه فقط به لطف غایتی^{۱۲۱} که وارد این افعال کرد — شگل نیز، بی‌واسطه و بی‌آن‌که نیازی به اثبات این مدعا احساس کند، معتقد بود کل جهان واقعی با تمام محتوایش در مراحل تأمل منکشف می‌شود و در هر مرحله متمایزتر از مرحله پیش می‌شود تا در مطلق به بالاترین حد تمایز می‌رسد. هم‌چنان باید نشان دهیم که او جوهر این واقعیت را چگونه تعریف می‌کند.

مخالفت شگل با فیشته باعث شد، در درس‌گفتارهای ویندیشمان، وارد جدلی در بسیاری موارد پر تب و تاب در رد تلقی فیشته از شهود عقلی شود. از نظر فیشته، امکان تحقق نوعی شهود متعلق به «من» در گرو امکان تحدید و تثبیت تأمل در برنهاد (=تز) مطلق است. شگل شهود را درست به همین علت رد می‌کرد. شگل، در بحث «من»، از «دشواری» عظیم و «در حقیقت،

¹¹⁶ Axiomatic

¹¹⁷ An empty infinity

¹¹⁸ Simple absolute reflection

¹¹⁹ Simple original reflection

¹²⁰ Fulfilled reflection

¹²¹ Telos

ناممکن بودن درکِ خاصِ "من" در شهود^{۱۲۲} سخن می‌گوید، و بر «نادرستی هر دیدگاهی» پای می‌فشارد که در آن «شهود نفس» تثبیت شده منبع اصلی معرفت نموده می‌شود.^{۱۲۳} «شاید دقیقاً به علت مسیری که او^{۱۲۴} برای پیمودن برگزید، یعنی مسیری که از شهود نفس آغاز می‌شود، در پایان باز هم نتوانست به طور کامل بر مذهب اصالت واقعیت یا رئالیسم^{۱۲۵} فائق آید...»^{۱۲۶} «کسی نمی‌تواند خودش را شهود کند؛ هرگاه کسی در صدد شهود خویش برمی‌آید "من" از نظر غایب می‌شود. آری، شک نیست که آدمی می‌تواند به خودش فکر کند. اما بعد، در کمال شگفتی، نزد خودش نامتناهی می‌نماید، زیرا در زندگی عادی آدمی خود را سراپا متناهی احساس می‌کند.»^{۱۲۷} تأمل نه شهود بلکه تفکری کاملاً نظام‌مند است، قسمی مفهوم پرداختن^{۱۲۸}. با این حال، کاملاً واضح است که، از نظر شلگل، بی‌واسطه بودن معرفت یافتن را به هر روی باید حفظ کرد؛ و به این منظور، او باید راه خود را از آموزه کانت جدا کند که می‌گوید شهودها فقط می‌توانند شناخت بی‌واسطه را تضمین کنند. فیشته در کل هم چنان به این آموزه پایبند بود^{۱۲۹}؛ از دید او، این آموزه پیامدی خارق اجماع دارد، این که «در آگاهی عادی ... فقط

¹²² Vorlesungen, p. 11

^{۱۲۳} همان.

^{۱۲۴} یعنی فیشته.

^{۱۲۵} که شلگل بالضرورة در عمل برنهادن می‌دید.

¹²⁶ Vorlesungen, p. 26

¹²⁷ Vorlesungen, p. 13

¹²⁸ Conceiving

^{۱۲۹} نزد او نیز، معرفت بی‌واسطه فقط در شهود یافت می‌شود. پیش‌تر در بالا بدان اشاره کردیم: از آنجاکه «من» مطلق از خود به شکلی بی‌واسطه آگاه است، فیشته شیوه پدیدارشدن آن را «شهود» می‌نامد، و چون در تأمل از خود آگاه است، این شهود، «عقلی» نامیده می‌شود. مضمون محوری این استدلال در تأمل نهفته است، که همانا بنیاد حقیقی بی‌واسطگی معرفت است؛ بعدتر است — یعنی پس از پذیرفتن کاربرد کانتی — که فیشته این بنیاد را شهود می‌نامد. در واقع، در آموزه دانش^{۱۷۹۴} (به این نکته نیز در بالا اشاره شد)، هنوز معرفت بی‌واسطه را معرفت شهودی تلقی نمی‌کرد. و بنابراین، «شهود عقلی» فیشته هیچ ربطی به شهود عقلی کانت ندارد. به کمک این اصطلاح، «کانت مرز مفهومی اعظم "متافیزیک دانش" خود را می‌نامد: فرض گرفتن روحی خلاق که نه تنها صور فکر کردنش، که محتوا را نیز تولید می‌کند، نومن‌ها، اشیاء فی‌نفسه را. نزد فیشته، این فهم از مفهوم زائد و توجیه‌ناپذیر شد، مثل مفهوم شیء فی‌نفسه. شهود عقلی نزد او فقط آن کارکرد عقل بود که به خود و کنش‌هایش اعتناء دارد» (ویندلباند، جلد دوم، ص ۲۳۰). — اگر بخواهیم مفهوم معنا در تفکر شلگل را (معنا در مقام سلول آغازینی که تأمل از دل آن سر بر می‌آورد) با مفهوم شهود عقلی در کانت و فیشته مقایسه کنیم، آنگاه این کار را — در ضمن پیش‌فرض گرفتن تفسیری مشخص‌تر — می‌توانیم با استفاده از سخن پولور انجام دهیم: «اگر شهود عقلی نزد فیشته ارغنون و سازوبرگ تفکر استعلالی است، آن‌گاه می‌توان گفت فریدریش شلگل اجازه می‌دهد ابزار تصور و فهمش از جهان چون نوعی حد وسط یا واسطه بین تعریف کانت و تعریف فیشته از شهود عقلی پرپر بزند و این پا و آن پا کند»، ماکس پولور، *آبرونی رمانتیک و کمدی رمانتیک* (سنت گالن، ۱۹۱۲)، ص ۲. البته این حد وسط، چنان‌که پولور می‌خواهد نتیجه بگیرد، چیزی نامتعیین نیست: «معنا» ظرفیت خلاق صور معقول کانت (intellectus) و حرکت تأملی شهود عقلی فیشته را دارد.

مفهوم‌ها حضور دارند و نه به هیچ وجه شهودهای فی‌نفسه^{۱۳۰}؛ «با وجود این، مفهوم فقط به میانجی شهود به وجود می‌آید.»^{۱۳۱}

شلگل با این نظر مخالف است: «تفکر را سراپا با واسطه انگاشتن و فقط شهود را بی‌واسطه دانستن روال تماماً خودسرانه آن فیلسوفانی است که مدعی شهودی عقلی‌اند. آری، احساس است که به معنای حقیقی بی‌واسطه است، اما تفکر بی‌واسطه هم داریم.»^{۱۳۲}

رمانتیک‌ها، به یاری این تفکر بی‌واسطه متعلق به تأمل، به ساحت مطلق ره می‌جویند. در آنجا چیزی می‌جویند و می‌یابند یکسره متفاوت با آنچه فیشته یافته بود. اگرچه تأمل نزد ایشان، بر خلاف فیشته، توپر است، لاقلاً در دوره موضوع بحث ما در ادامه، روشی نیست که ظرفش را با محتوای عادی علم پر کنند. آنچه در نظریه فیشته درباره علم باید به دست آورد همان تصویری است که علوم اثباتی از جهان می‌پردازند. رمانتیک‌های اولیه، از برکت روش‌شان، این نگاه به جهان را به طور کامل درون مطلق حل می‌کنند و در اینجا محتوایی می‌جویند متفاوت با محتوای علم. بدین قرار، همین‌که مسئله شاکله‌سازی^{۱۳۳} حل شود، مسئله شرح و بسط آن سر برمی‌آورد؛ همین‌که مسئله نحوه ارائه روش حل شود، مسئله نظام از پی می‌آید. نظامی که در درس گفتارها مطرح می‌شود، یعنی منبع یکتای انسجام دیدگاه‌های فلسفی شلگل، فرق می‌کند با نظامی که در دوره آتناوم معرفی می‌شود و در این مقال در نهایت با آن سر و کار داریم. با این همه، همان‌طور که در مقدمه شرح دادیم، تحلیل درس گفتارهای ویندیشمان یکی از شرط‌های لازم فهم فلسفه هنر شلگل حول و حوش سال ۱۸۰۰ می‌ماند. این تحلیل باید نشان دهد شلگل چه عواملی از معرفت‌شناسی دوره حول و حوش ۱۸۰۰ را در شالوده درس گفتارهای چهار تا شش سال بعدش گنجانده و این کار از نظرش یگانه راه انتقال آن‌ها به آیندگان بود. و نیز باید نشان دهد چه عناصر جدیدی در ادامه به آن‌ها افزوده شده، یعنی آن عناصری که نمی‌توان جزو تفکر اولیه‌اش تلقی کرد. نظرگاه این درس گفتارها در کل حاصل کوششی است برای برقراری سازش میان تفکر

¹³⁰ Intuitions as such

^{۱۳۱} فیشته، ص ۵۳۳.

¹³² Vorlesungen, p. 43

¹³³ Construction of schema

سرشار جوانی شلگل و نخستین جوانه‌های فلسفه بازگشت‌گرای مردی که سرانجام منشی کلمنس فُن مترنخ، دیپلمات اتریشی، شد. [شلگل در سال ۱۸۰۹ به اتریش کوچید و مشغول کار روزنامه‌نگاری شد و به خدمت مترنخ درآمد.] در قلمرو تفکر عملی و زیباشناختی، دایره افکار و عقاید جوانی‌اش تقریباً به طور کامل از هم پاشیده است، هرچند این منظومه هم‌چنان در قلمرو نظری به حیات خود ادامه می‌دهد. به راحتی می‌توان عناصر جدید و قدیم اندیشه او را از هم جدا کرد. تلاش ما برای بررسی نظام درس‌گفتارها باید نه تنها آن چه را درباره اهمیت روش‌شناختی تأمل گفته آمد به اثبات رساند، بلکه باید تا جایی که به دوره جوانی مربوط می‌شود بعضی ویژگی‌های مهم نظام او را برنامید و سرانجام وجه ممیز دیدگاه جوانی و دیدگاه میان‌سالی او را برجسته سازد.

دومین اولویت ما در این بحث، جواب‌دادن به این سوال است: فریدریش شلگل چه تصویری از نامتناهیّت توپر مطلق داشت؟ در درس‌گفتارها می‌گوید: «نمی‌توانیم دریافت که **موظفیم** نامتناهی باشیم؛ در عین حال، باید اذعان کنیم که "من"، در مقام خزانه همه چیز، نمی‌تواند چیزی جز نامتناهی باشد. اگر، پس از بررسی دقیق، نتوانیم انکار کنیم که همه چیز درون ماست، آن‌گاه نخواهیم توانست احساس محدودبودن را تبیین کنیم... مگر با پذیرفتن این فرض که ما فقط جزئی از خویشتن خویشیم. از این مقدمه راست به نوعی اعتقاد به "تو" می‌رسیم — نه، آن‌چنان که در زندگانی، به مثابه چیزی مقابل و با این حال مشابه "من" ... بلکه در مجموع در مقام یک "پاد - من" ^{۱۳۴} — و ناگزیر همپای این اعتقاد به وجود یک "سر - من" یا "من آغازین" ^{۱۳۵}». ^{۱۳۶} این «سر - من» همان مطلق است، هسته اصلی تأملی که در نامتناهی به تحقق کامل می‌رسد؛ تحقق تأمل، چنان که پیش‌تر اشاره کردیم، موجب تفاوتی تعیین‌کننده است بین برداشت شلگل و فیشته از تأمل؛ این نکته به‌وضوح در ردّ نظر فیشته بیان می‌شود: «آنجا که تفکر "من" با مفهوم جهان یکی نیست، می‌توانیم گفت که این فکر کردن محض درباره تفکر "من" تنها به فرایند

¹³⁴ Conuter-I

¹³⁵ Ur-I

¹³⁶ Vorlesungen, p. 19

ابدی آینه‌نهادن در برابر خود^{۱۳۷} راه می‌برد، به سلسله‌ای نامتناهی از تصویرهای درون آینه که همواره فقط و فقط یک چیز را نشان می‌دهند و نه هیچ چیز جدیدی.^{۱۳۸} صورت‌بندی حیرت‌انگیز شلایرماخر دربارهٔ این عقیده به همان دایرهٔ افکار و عقاید رمانتیک تعلق دارد: «شهود نفس و شهود کائنات مفهوم‌هایی دوطرفه‌اند؛ به همین علت، هر تأملی نامتناهی است.»^{۱۳۹} نوالیس هم به زنده‌ترین وجه ممکن با این عقیده هم‌دل بود — و راستش دقیقاً به علت تقابل این عقیده با مفهوم نامتناهی فیشته. او در همان سال ۱۷۹۷ این سطرها را خطاب به فریدریش شلگل می‌نوشت: «شما مبعوث شده‌اید تا در مقابل جادوی فیشته از این متفکر بالذاتی دفاع کنید که می‌کوشد رو به بالا رود.»^{۱۴۰} برگ برندهٔ او و بسیاری دیگر در ردیف او در مقابل فیشته در این سطرها رو می‌شود: «نکند فیشته در تناقض با مدعیات خود سخن می‌گفت هنگامی که اذعان داشت، "من" نمی‌تواند خودش را محدود سازد...؟ امکان خود - محدودسازی یا تحدید نفس هر آینه امکان هر ترکیب دیالکتیکی، هر معجزتی، است. و معجزتی بود که جهان را آغازید.»^{۱۴۱} اما چنان‌که معروف همگان است، «من» در فیشته خود را از طریق «نا - من» محدود می‌سازد — منتها این کار را به وجهی ناخودآگاه می‌کند. این گفته در کنار تأکید نوالیس بر ضرورت قسمی «فیشته‌گرایی» راستین و «بی‌مهار و بدون "نا - من" به معنای مورد نظر او،»^{۱۴۲} معنایی جز این نمی‌تواند داشت که محدودکردن «من» نمی‌تواند ناخودآگاه باشد، بلکه باید از روی آگاهی صورت بندد و بنابراین لاجرم نسبی است. این در واقع گرایش اساسی در خرده‌گیری رماتیک‌های اولیه است، گرایشی که هم‌چنان در درس‌گفتارهای ویندیشمان به چشم می‌خورد، آنجا که شلگل می‌گوید: «"سر - من"، آن‌چه در "سر - من" همه چیز را در بر می‌گیرد، همه است. برون از آن، هیچ نیست؛ هیچ چیز را نمی‌توان مفروض گرفت مگر "من‌بودن"

¹³⁷ Self-mirroring

¹³⁸ Vorlesungen, p. 38

¹³⁹ به نقل از ویلهلم دیلتای، *زندگی شلایرماخر*، جلد اول (برلین، ۱۸۷۰)، ص ۱۱۸.

¹⁴⁰ Briefwechsel, pp. 38ff

¹⁴¹ *نوشته‌ها*، ص ۵۷۰. برای مطالعهٔ ملاحظات متضاد نوالیس، بنگرید به هاینریش سیمون، *بنیاد نظری ایدئالیسم جادویی نوالیس* (هایدلبرگ، ۱۹۰۵)، صفحات ۱۴ به بعد. به دلیل ناتمام بودن نوشته‌های نوالیس و خصلت استثنائی سنتی که در آن کم و بیش هر آنچه از ذهن او گذشته حفظ شده است، برای بسیاری از سخنان او می‌توان سخنی مخالف یافت. در این‌جا موضوع بر سر زمینهٔ مسئله - تاریخی مرتبطی است که در دل آن باید و شاید بتوانیم به نوالیس و سخنان او استناد کنیم.

¹⁴² نوالیس، *نوشته‌ها (آثار)*، به ویراستاری جی. مینور (ینا، ۱۹۰۷)، جلد سوم، ص ۳۳۲.

را. امر واقع محدود بودن صرفاً تأمل یا بازتابِ پریده‌رنگِ "من" نیست، بلکه "منی" واقعی است؛ نه "نا - من" بلکه یک "پاد - من"، یک "تو".^{۱۴۳} همه چیز صرفاً جزئی از "من بودن" نامتناهی است.^{۱۴۴} یا با ارجاع واضح‌تر به تأمل: «توانایی بازگشتن به خویشتنِ خویش، توانایی "من" بودنِ "من" - این یعنی فکر کردن. این فکر کردن متعلق ندارد جز خویشتن ما.»^{۱۴۵} رمانتیک‌ها بیزارند از محدود شدن از طریق ناخودآگاه؛ جز محدود شدن نسبی نباید باشد و این فقط در خود تأمل آگاهانه روی می‌تواند داد. دربارهٔ این سؤال، نیز شگل (در تضاد با نظرگاه جوانی‌اش) در درس‌گفتارها راه حل سازش‌مدار تضعیف‌شده‌ای پیش می‌نهد: محدودسازی تأمل در خود تأمل روی نمی‌دهد؛ در نتیجه، این محدود شدن در واقع نسبی نیست، بلکه معلول ارادهٔ آگاه است. «اراده» در قاموس شگل دلالت دارد بر «توانایی متوقف کردن تأمل و هدایت شهود به میل و بنا به تشخیص خود به سوی هر عین یا ابژه متعینی.»^{۱۴۶}

مفهوم امر مطلق نزد شگل حالا دیگر به حیث تقابلش با فیشته کاملاً روشن شده است. صحیح‌ترین راه برای وصف این مطلق، به ذات خود، این است که آن را «واسطهٔ تأمل»^{۱۴۷} بخوانیم.^{۱۴۸} با این تعبیر، می‌توان کل فلسفهٔ نظری شگل را وصف کرد و در ادامه این تعبیر را کم نقل خواهیم کرد. بنابراین، لازم است آن را دقیق‌تر تبیین کنیم و حدود و ثغورش را مشخص سازیم. تأمل امر مطلق را تقویم می‌کند و آن را به صورت یک واسطه تقویم می‌کند. خود شگل از تعبیر «واسطه» استفاده نکرده است؛ مع‌الوصف، او کمال اهمیت را برای پیوندِ پیوسته متحدالشکل در مطلق یا در نظام قائل بود و هر دو این‌ها را باید به مثابهٔ مرتبط‌بودگی یا به‌هم‌پیوستگی واقعیت تعبیر کرد، نه به اعتبار جوهر آن (که در همه‌جا یکی است) بلکه در درجات انکشافِ

^{۱۴۳} شاید بتوان گفت شکلی از تأمل است.

^{۱۴۴} Vorlesungen, p. 21 n

^{۱۴۵} Vorlesungen, p. 23

^{۱۴۶} Vorlesungen, p. 6

^{۱۴۷} Medium of reflection

^{۱۴۸} ابهام این عنوان (یعنی واسطهٔ تأمل) در این مورد عدم وضوح به بار نمی‌آورد. چراکه، از یک طرف، تأمل به خاطر زمینهٔ پیوسته‌اش یک واسطه است، و از طرف دیگر، واسطهٔ مورد بحث چنان است که تأمل درون آن حرکت می‌کند - زیرا تأمل، در مقام مطلق، درون خود حرکت می‌کند.

واضح آن. بدین قرار است که می‌گوید: «اراده ... قابلیت "من" است برای افزودن بر خویش یا کاستن از خویش»^{۱۴۹} به حداکثر یا حداقلِ مطلق. از آنجا که این قابلیت برآمده از آزادی است، هیچ حد و مرزی ندارد.^{۱۵۰} او تصویر بسیار واضحی برای این نسبت دارد: «بازگشت به درون خویشتن، "من" "من"، نوعی بررفتن به قدرتی بالاتر است؛ از خویش برون رفتن^{۱۵۱} مشتق‌گیری یک ریشه در ریاضیات است.»^{۱۵۲} نوالیس این حرکت درون واسطه تأمل را در چارچوبی بسیار مشابه وصف کرده است. این حرکت به زعم او رابطه‌ای چنان تنگاتنگ با ذات رمانتیسم دارد که او نام «رمانتیک‌سازی»^{۱۵۳} را بر آن می‌نهد. «رمانتیک‌سازی هیچ نیست مگر قوه‌افزایی کیفی^{۱۵۴}. در این عملیات، خود فرومرتب‌تر با خودی بهتر یکی می‌شود. همان‌طور که ما خود سلسله‌ای از این‌گونه توان‌های کیفی برکشیده‌ایم... فلسفه رمانتیک... ترفیع و تقلیل دوجانبه است.»^{۱۵۵} شلگل، به قصد بیان کاملاً واضح منظور خود درباره ماهیت واسطه‌ای^{۱۵۶} امر مطلق که در ذهن دارد، از تشبیه نور مدد می‌گیرد: «تصور "من" را باید... نور درون همه تصورها قلمداد کرد. تصورها جملگی هیچ نیستند مگر تصویرهای رنگی منکسر این نور درونی. "من" نور پنهان درون هر تصور است؛ در هر فکری، آدمی خویشتن را می‌یابد. آدمی همواره فقط دارد به خویشتن خویش یا به "من" فکر می‌کند — نه، بی‌گمان، به خودِ مشتقِ مشترک... بلکه به خود در معنایی برتر.»^{۱۵۷} نوالیس با ذوق و شوق همین تلقی از واسطه‌بودن امر مطلق را در نوشته‌هایش اظهار داشت. او برای اشاره به وحدت تأمل و واسطه‌بودگی، تعبیر عالی «خودشکافی» (یا «اختراق نفس»)^{۱۵۸} را ضرب کرد، رخنه‌کردن در خویش، و بارها و بارها این حالت روح را پیش‌گویی کرد و واجب شمرد. «امکان هر فعالیت فلسفی... — یعنی، این‌که هوش، با متأثرساختن خویش، حرکتی بر وفق قانون خودش به خودش می‌بخشد — یعنی، صورتی از فعالیت به خود

^{۱۴۹} یعنی در تأمل.

^{۱۵۰} Vorlesungen, p. 35

^{۱۵۱} یعنی فروتر بردن سطح تأمل.

^{۱۵۲} Vorlesungen, p. 35

^{۱۵۳} Romanticizing

^{۱۵۴} A qualitative potentiation

^{۱۵۵} نوشته‌ها (یا آثار)، صفحات ۳۰۴ به بعد.

^{۱۵۶} Medial

^{۱۵۷} Vorlesungen, pp. 37ff

^{۱۵۸} Self-penetration

می‌بخشد که به‌تمامی از آن خودش است.^{۱۵۹} (به عبارت دیگر، تأمل)، باری، این امکان در عین حال «آغاز قسمی خودشکافی حقیقی روح است، فرایندی که هرگز پایان نمی‌یابد.»^{۱۶۰} «آشوبی که به درون خویش رخنه کرده» (یا «آشوبی که خود را شکافته است»)^{۱۶۱} همان است که او آینده جهان می‌خواند. «نخستین نابغه‌ای که به درون خویش رخنه کرد و خود را شکافت در این جا هسته نوعی جهانی بی‌اندازه را یافت. کشفی کرد که شایسته بیش‌ترین حد توجه در تاریخ جهان بوده، زیرا او به این ترتیب دورانی یکسره نو در تاریخ بشر آغاز کرد. در این مرحله، نخستین بار هر نوع تاریخ حقیقی ممکن می‌شود، زیرا راهی که تا بدان لحظه طی می‌شد اینک به کلی راستین و سراسر بازنمودنی شکل می‌دهد.»^{۱۶۲}

دیدگاه‌های اساسی نظری ارائه‌شده در نظام درس‌گفتارهای ویندیشمان از یک لحاظ بسیار مهم با دیدگاه‌های شلگل در دوره آتناوم فرق دارند. به عبارت دیگر، اگرچه نظام و روش تفکر متأخر شلگل در کل برای نخستین بار درون‌مایه‌های معرفت‌شناختی تفکر متقدم وی را ثبت و ضبط می‌کنند، در یک زمینه راهشان را به طور کامل از تفکر سابق او جدا می‌کنند. امکان این جدایی میان دیدگاه‌های دو دوره، که از سایر جهات حداکثر توافق میان‌شان حکمفرماست، در یکی از ویژگی‌های عجیب و مشخص خود نظام تأمل نهفته است. این ویژگی در فیشته به قرار ذیل وصف می‌شود: «"من" به درون خویش بازمی‌گردد؛ موکد می‌شود. پس آیا "من" در آنجا برای خودش حضور ندارد، حتی پیش از این حرکت بازگشتی و مستقل از آن؟ آیا نباید از پیش برای خودش وجود داشته باشد تا بتواند خود را غایت کنشی گرداند؟... به هیچ وجه. ابتدا از طریق این فعل... از طریق کنشی روی خود یک کنش، که در آن هیچ کنشی اصلاً مقدم بر این کنش متعین نیست، باری، از این طریق است که "من" در اصل برای خودش می‌شود. فقط برای فیلسوف است که "من" از قبل به شکل امری واقع حضور دارد، زیرا فیلسوف^{۱۶۳} پیشاپیش کل این تجربه را

^{۱۵۹} نوشته‌ها (یا آثار)، ص ۶۳.

^{۱۶۰} نوشته‌ها (یا آثار)، ص ۵۸.

^{۱۶۱} نوالیس، نوشته‌ها (یا آثار)، به ویراستاری مینور، جلد دوم، ص ۳۰۹.

^{۱۶۲} نوشته‌ها (یا آثار)، ص ۲۶.

^{۱۶۳} بر اساس مشارکتش در "من" استعلایی.

از سر گذرانده است.^{۱۶۴} ویندلباند، در شرح خود بر فلسفه فیشته، صورت‌بندی بسیار روشنگری برای این تلقی به دست می‌دهد:

«اگرچه آدمی معمولاً فعالیت‌ها را چیزی تلقی می‌کند که وجود موجودی را پیش‌فرض می‌گیرد، از نظر فیشته وجود هیچ نیست مگر محصول عمل آغازین. عملکرد، بدون موجودی که دست به عمل می‌زند، از دید او اصل متافیزیکی آغازین است. این‌طور نیست که ذهن متفکر در آغاز "وجود" دارد و سپس در ادامه از طریق بعضی علت‌های سبب‌ساز، حال هر چه باشند، به خودآگاهی می‌رسد؛ ذهن اول بار از طریق فعل مشتق‌نکردنی و توضیح‌ندادنی خودآگاهی به وجود می‌آید.»^{۱۶۵} اگر فریدریش شلگل، در مقاله «مکالمه در باب شعر» (۱۸۰۰)، به همین معنی^{۱۶۶} نظر دارد وقتی می‌گوید ایدئالیسم «به تعبیری از هیچ سر برآورده است»^{۱۶۷}، این طرز فکر را، با توجه به کل مطالبی که تاکنون ارائه شد، می‌توان در این قضیه خلاصه نمود: تأمل تقدم و اولویت منطقی دارد. و از آنجا که تأمل صورت فکرکردن است، فکرکردن بدون تأمل محال منطقی است، گیرم بر خود فکرکردن تأمل کند. فقط به یاری تأمل است که آن فکرکردنی پدید می‌آید که تأمل بر آن روی می‌دهد. به همین دلیل، می‌توان گفت هر تأمل بسیط به وجهی مطلق از نقطه‌ای بی تفاوت سر برمی‌آورد. آدمی مختار است به این نقطه بی تفاوت تأمل هر کیفیت متافیزیکی‌ای که مایل باشد نسبت دهد. در این نقطه است که دو خط فکری‌ای که در نوشته‌ها و سخنرانی‌های شلگل تشریح می‌شوند از هم جدا می‌شوند. درس گفتارهای ویندیشمان، به تأسی از فیشته، این نقطه وسط را، یعنی مطلق را، «من» تعریف می‌کنند. در نوشته‌های دوره آتنائوم شلگل، این مفهوم نقش کم‌رنگ‌تری دارد، کوچک‌تر از نقشی که نه تنها در فیشته بلکه در نوالیس دارد. میانگاه تأمل^{۱۶۸}، بنا به تلقی رمانتیک‌های اولیه، هنر است، نه «من». تعریف‌های پایه‌ای آن نظامی که شلگل در درس گفتارها به مثابه نظام «من» مطلق اظهار داشت، در تفکر جوانی او، هنر را موضوع خود می‌گیرند. تأملی دیگر در این تلقی تغییر یافته از مطلق

^{۱۶۴} فیشته، صفحات ۴۵۸ به بعد.

^{۱۶۵} ویندلباند، جلد دوم، صفحات ۲۲۱ به بعد.

^{۱۶۶} تفکر او در درس گفتارهای متأخر مغشوش و مبهم شده است. مسلماً، نقطه عزیمت او نیز در آنجا یک موجود نیست، البته یک عمل فکر نیز نیست. بلکه اراده ناب یا عشق است (Vorlesungen, pp 64ff).

^{۱۶۷} نوشته‌ها یا آثار جوانی، جلد دوم، ص ۳۵۹.

^{۱۶۸} The midpoint of reflection

در کار است. شهود رمانتیک‌ها از هنر بر این پایه استوار است: در فکر کردن به فکر کردن، هیچ آگاهی‌ای از «من» به فهم در نمی‌آید. تأمل بدون «من» تأملی است در وجه مطلق هنر. بخش دوم این جستار به تحقیق در معنای این مطلق، به پیروی از اصول بیان‌شده در این‌جا، اختصاص دارد. در بخش دوم، نقد هنر را تأملی در واسطه هنر تلقی خواهیم کرد. در بالا شاکله تأمل را نه با مفهوم «من» بلکه با مفهوم فکر کردن توضیح دادیم، زیرا مفهوم «من» در دوره‌ای از تفکر شگل که در این مقال برای ما مطرح است نقشی ندارد. بر عکس، فکر کردن به فکر کردن در مقام شاکله اولیه هر تأمل همانا پایه برداشت شگل از نقد است. فیشته پیش‌تر این فکر کردن به فکر کردن را، به شیوه‌ای تعیین‌کننده، به مثابه صورت تعریف کرده بود. او خود این صورت را «من» تعبیر کرد، سلول بنیادی مفهوم عقلی جهان؛ فریدریش شگل رمانتیک آن را حول و حوش ۱۸۰۰ صورت زیباشناختی تعبیر کرد، سلول بنیادی ایده هنر.