

## فریدریش شیلر و روشن‌گری بررسی انتقادی تفسیر لوکاچ از تربیت زیبایی‌شناختی

حمیدرضا حاجی قاسم\*

مسعود سلامی\*\*

### چکیده

دوران روشن‌گری از حیث مسائل سیاسی دوران پرتنش است. در عرصه نظر شاهد تحولات بنیادین و در تعامل با آن در عرصه‌های اجتماعی با موضع‌گیری‌های سیاسی رادیکال و محافظه‌کار مواجهیم. اخیراً تحقیقات روشن‌گری و متفکرانش را از حیث سیاسی از این دو منظر بررسی می‌کنند: نگرشی که از تفکرات مارگارت سی. جیکوب آغاز می‌شود و با نوشته‌های جان‌تان ایزرایل در مرکز توجه قرار می‌گیرد. شیلر در اثری که پس از انقلاب فرانسه به رشته تحریر درمی‌آورد، در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان در رشته‌ای از نامه‌ها، به وضوح موضع‌گیری سیاسی دارد. آن‌گونه که می‌توان از گفته‌های لوکاچ برداشت کرد این نامه‌ها حکایت از آرای محافظه‌کارانه شیلر دارند. آیا واقعاً با شیلری مواجهیم که پس از انقلاب فرانسه خواستار حفظ شرایط موجود است؟ این تحقیق نشان خواهد داد که تعبیر لوکاچ از نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی جای تأمل دارد و اندیشه‌های شیلر را می‌توان به موضع‌گیری سیاسی رادیکال نسبت داد.

**کلیدواژه‌ها:** فرهنگ حق‌محور، رادیکالیسم، محافظه‌کاری، تربیت، اخلاق، جمهوری خواهی.

---

\* دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات آلمانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،  
(نویسنده مسئول)، h.hajighasem@gmail.com

\*\* استادیار و عضو هیئت علمی، گروه زبان و ادبیات آلمانی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،  
تهران، ایران، drmsalami@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۶

## ۱. مقدمه

جریان‌ات سیاسی دوران روشن‌گری از دید بسیاری از صاحب‌نظران چون مارگارت سی. جیکوب (Margaret C. Jacob) تعاملی از مؤلفه‌های هم‌عرض سیاسی و اجتماعی و رویدادهای دنیای اندیشه در سطح اروپاست (Jacob 2014: 23) و از دید صاحب‌نظرانی چون ارنست کاسیرر و پُل هَزَرْد جریان‌ات رادیکال از فلسفه سیاست و جریان اندیشه آغاز می‌کند. مباحث اخلاق و حق مبانی حقوق حقه را فراهم می‌آورند و این تفکرات اندیشه دولتی حق‌محور و مساوات‌خواه را ایجاد می‌کنند، اندیشه‌ای که باید در قالب جمهوری تحقق یابد. تحقق این خواسته جریان‌ات رادیکالی را به‌هم‌راه دارد که حرکت انقلابی انقلاب فرانسه را تجلی اجتماعی این جریان می‌دانند. فریدریش شیلر به‌عنوان شاعر، فیلسوف، و تاریخ‌دان دوران **طوفان و طغیان** و **کلاسیک آلمان** نه‌تنها در دوران طوفان و طغیان، بلکه در دوران کلاسیک نیز در فضای اندیشه سیاسی دوران روشن‌گری پیش و پس از انقلاب فرانسه تفکرات خود را به‌طبع درمی‌آورد. نوشته فلسفی وی *در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان در رشته‌ای از نامه‌ها اثری فلسفی در باب زیباست*. در این اثر شیلر صریحاً از عملکرد تربیت اخلاقی زیبا در مواجهه با سیاست، آزادی سیاسی، و دولت سخن می‌گوید و شاید بتوان گفت بیش از هر اثر دیگری این امکان را فراهم می‌سازد که تفکرات سیاسی وی را بلاواسطه ذیل تفکرات سیاسی دوران روشن‌گری قرار دهیم. حال سؤالی که مکرراً با آن مواجهیم این است که تربیت زیبایی‌شناختی را همانند لوک‌اچ دارای مقاصدی محافظه‌کارانه بدانیم، برنامه‌ای تربیتی که هدف آن «انقلاب بدون انقلاب است» (Lukács 1969: 22) یا این اثر را برگرفته از اندیشه‌های رادیکال شیلر بشناسیم، شیلری که قاعدتاً نوشته‌های ادبی متعلق به دوران **طوفان و طغیان** وی اجازة تفسیری انقلابی را به انقلابیون فرانسه می‌دهد (Berghan 2008: 235; Oellers 1996: 292).

## ۲. پیشینه پژوهش

هلموت کوپمن در مقدمه چاپ دوم کتابچه *راهنمای شیلر* که با هم‌کاری انجمن شیلر مارباخ آلمان تدوین شده است به‌درستی به حجم بسیار زیاد پژوهش‌های شیلر اشاره دارد که اشراف بر کل پژوهش‌های موجود را محال می‌سازد؛ به‌ویژه که در سال‌های ۲۰۰۵ و ۲۰۰۹ برگزاری یادبود شیلر موجب شده است این حجم به‌طرز عجیبی رشد کند (Koopmann 2011a: XVIII). به‌علت حجم زیاد پژوهش و به‌دلیل دست‌رسی نداشتن کامل

محقق به اسناد شیلسناسی شاید نتوان درمورد وضعیت پژوهش متقن نظر داد، اما تاجایی که کتابچه *راهنمای شیلر* چاپ ۲۰۱۱ فهرستی تاریخی از پژوهش‌های موجود از دهه پنجاه به بعد در اختیار ما می‌گذارد، پژوهشی ملاحظه نمی‌شود که باتوجه به تحقیقات اخیر به موضوع پرداخته باشد، تحقیقاتی که روشن‌گری را از حیث سیاسی به دو جریان تقسیم و تمرکز خود را بیش‌تر عطف روشن‌گری رادیکال و استخراج شاخص‌های آن می‌کند.

### ۳. روش تحقیق

به‌منظور بررسی مسئله تحقیق، اثر فلسفی شیلر، در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان در رشته‌ای از نامه‌ها، ابتدا با نگاهی به تاریخ اندیشه به‌ویژه با نگاهی به نظریه‌های موجود درباره مسائل سیاسی دوران روشن‌گری تحلیل می‌شود. در گام بعدی به نظریه لوکاچ پرداخته خواهد شد، نظریه معتبری که باتوجه به استناد مکرر به آن تا به امروز از اعتبار آن کاسته نشده است. برای سنجش و گذر از تفکرات لوکاچ به وجه تمایز اندیشه‌های فلسفی کانت و شیلر اشاره می‌شود. به‌منظور سنجش تفکرات لوکاچ، پس از برقراری ارتباط لازم میان آثار ادبی و این اثر فلسفی شیلر، از دو اثر نمایشی شیلر، *دُن کارلوس* و *ویلهلم تیل*، باتوجه به بن‌مایه‌های سیاسی‌شان و ارتباطی که با جریان‌ات و اندیشه‌های سیاسی دوران برقرار می‌کنند بهره خواهیم جست. *دُن کارلوس* اثری است که پیش از وقوع انقلاب فرانسه، مطالعه کانت، و تألیف نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی خلق و *ویلهلم تیل* پس از رخ‌دادن وقایع و امور مذکور نوشته می‌شود. انتخاب دو اثر از دو دوره متفاوت حضور اندیشه‌ای واحد را بدون تغییر در آثار شیلر اثبات می‌کند و بیان‌گر این امر است که هر اس از وقایع انقلاب فرانسه در آلمان (Borris 1997: 11) تغییری در خواست سیاسی شیلر ایجاد نکرده است. هم‌چنین با وجود تأثیر تفکرات کانت بر شیلر (Schiller 1997a: 312) باز هم او همانند گذشته به دنبال تحقق رادیکال تقاضای سیاسی خود است. در انتها با مروری بر مؤلفه‌های مذکور به نتیجه‌گیری می‌نشینیم.

### ۴. فلسفه سیاسی دوران روشن‌گری

در بررسی تاریخ اندیشه می‌بینیم که فیلسوفان حقوق طبیعی به دنبال تعریف مبادی عدالت مطلق‌اند، مبنایی که می‌تواند حق فی‌حد ذاته و عدالتی منفک از قدرت را توجیه کند (کاسیرر ۱۳۸۵: ۲۰۸-۲۲۲; Cassirer 1973: 312-333)؛ حقی که ریشه در خواسته‌های

فردی نداشته باشد و قائم به اراده فرد یا جمع کوچک صاحب قدرت نباشد (Cassirer 1973: 321). «آن‌گونه که افلاطون پرسش اساسی درباره رابطه میان حق و قدرت را مطرح می‌کند، دوباره در دوران روشن‌گری پیش کشیده می‌شود و وارد فضای فکری دوران می‌شود» (ibid.: 314).

دو بر نهاد اساسی آن‌گونه که به واسطه ترازیماخوس (Thrasymachos) و سقراط در جمهوری افلاطون مطرح می‌شوند در برابر هم قرار می‌گیرند [...] آیا مفاهیم عقلانی و اخلاقی ما نشان‌دهنده امر عینی پایدار و معینی، هستی قائم به خویشی است یا این‌که این مفاهیم صرفاً نمادهایی هستند که به خواست خویش به آن‌ها محتوایی را نسبت می‌دهیم؟ (ibid.: 315).

عصر جدید با نگرش و برداشتی عقلانی - ریاضی از هستی و با روشی هندسی به این سؤال پاسخ می‌دهد. مناظ نگرش سده هفدهم همان اصلی است که در تفکر گالیله نهفته است، از دید او کتاب طبیعت «به زبان ریاضی نوشته شده است. [...] اگر ما نتوانیم این زبان هندسی را بفهمیم، فهمیدن یک کلمه از کتاب طبیعت برای ما ممکن نخواهد بود» (کاسیر ۱۳۸۵: ۲۰۹). حال «نه تنها علوم طبیعی بلکه علوم انسانی نیز در این مسیر گام برمی‌دارند» (Cassirer 1973: 317). در نظر گروتیوس (Grotius)،

پیدا کردن نوعی ریاضیات سیاست به هیچ‌روی ناممکن نیست. زندگی اجتماعی انسان صرف توده‌ای از واقعیات آشفته و اتفاقی نیست، بلکه بر داوریهایی استوار است که مانند قضایای ریاضی دارای اعتبار عینی و قابل اثبات قطعی هستند، زیرا این داوریه‌ها بر مشاهدات تجربی عارضی و اتفاقی متکی نیستند؛ خصلت آن‌ها خصلت حقایق کلی و ابدی است (کاسیر ۱۳۸۵: ۲۱۰-۲۱۱).

از دید پوفن دورف اصول حقوق طبیعی نیز اصولی اند که از «همان اعتبار گزاره‌های ریاضی برخوردارند. در امتداد تحول نظریه‌های حقوق طبیعی این ریاضی شدن حق تشدید می‌شود» (Cassirer 1973: 318). بدین ترتیب حق به صورتی پیشینی اعتبار کسب می‌کند و با این نگرش به عدالت معقول - فرافردی می‌رسیم که از ویژگی عمومیت برخوردار و در مورد همگان صادق است. «تجربه‌گرایان نیز استثنا نیستند. ولتر (Voltaire) و دیدرو (Diderot) نظری دیگری به غیر از نظر گروتیوس و مونتسکیو (Motesquieu) ندارند» (ibid.: 326). از دید ولتر «یک اصل فراگیر اخلاق وجود دارد. پذیرش این اصل بدین معنا نیست که این اصل از ابتدا در هر موجود با شعور بالفعل و فعال است، بلکه فقط به واسطه او به صورت نابی

یافت می‌شود. عمل یافتن به زمان و مرتبه‌ای خاص از رشد مرتبط است؛ اما محتوایی که حین این عمل کشف می‌شود از این عمل یافتن نیست که پدید می‌آید و بر آگاهی آشکار می‌شود، بلکه از مدت‌ها پیش بوده است (ibid.: 327)، در قیاس با خلقت زنبورها و غریزه‌ای که براساس آن رفتار می‌کنند و در این چهارچوب با تکیه بر قوانین طبیعت. از دید ولتر خداوند

به انسان‌ها احساساتی داده است که سلب‌شدنی نیستند و این احساسات پیوندهای جاودان هستند و اولین قوانین جامعه بشری [...] چنانچه طبیعت در همه‌جا وحدت، نظم، و قاعده‌مندی فراگیر را مبدأ قرار می‌دهد، آیا این وحدت را در یک جا خدشه‌دار می‌کند، در آن‌جا که موضوع عالی‌ترین مخلوق اوست، آن‌جا که موضوع انسان است؟ آیا طبیعت باید با قواعدی همگانی و نقض‌ناشدنی بر جهان فیزیکی حاکم باشد و فقط جهان اخلاق را به‌راحتی به‌دست اتفاق و هوس بسپارد؟ [...] آن‌گونه‌که قانون جاذبه را بر روی کره زمینمان کشف می‌کنیم، فقط به همین کره زمین محدود نمی‌شود، سراسر جهان را فرامی‌گیرد و هر جزء را با جزء دیگری پیوند می‌دهد. بدین ترتیب اصل بنیادین اخلاق بر همه مللی که می‌شناسیم نافذ است (ibid.: 328).

«هم‌چنین دیدرو نیز اعتماد راسخ به طبیعت اخلاقی ثابت انسان دارد و به اصل استوار عدالت که از آن سرچشمه می‌گیرد» (ibid.: 329). حتی جان لاک (John Lock) به‌نقل از کاسیرر نیز در اثر خود رساله‌ای درباب دولت از تعهداتی پیشینی سخن می‌گوید:

قرارداد اجتماعی که میان یکایک افراد منعقد می‌شود به‌هیچ‌وجه تنها دلیل روابط حقوقی میان انسان‌ها نیست. تعهداتی نخستینی بر همه این تعهدات قراردادی مقدم‌اند که نه به‌واسطه قرارداد ایجاد شده‌اند و نه به‌واسطه آن می‌توان آن‌ها را به‌سادگی کنار زد و مرتفع کرد. حقوق طبیعی انسان وجود دارد، پیش از هر تعهد نهادهای اجتماعی و دولتی وجود داشته است [...] عملکرد و غایت واقعی دولت در این امر نهفته است که این حقوق را در نظم خود لحاظ کند (ibid.: 334-335).

آن‌گونه‌که می‌بینیم این بحث‌های نظری درباب حق، چه نزد عقل‌گرایان و چه نزد تجربه‌گرایان، به حق اعتباری فرازمانی و فرامکانی می‌دهند، اعتباری منفک از شرایط و مناسبات قدرت. حال از دید کاسیرر فراتر از بحث‌های نظری این فیلسوفان سیاسی «درصد اثبات اصول نخستین زندگی بشر نبودند، بلکه می‌خواستند این اصول را به‌کار بندند و صحت آن‌ها را تأیید کنند [...]»، فلسفه سیاسی این دوران مباحث صرفاً نظری نیست، بلکه

آن‌ها [...] حربه‌هایی برای نبرد سیاسی‌اند» (کاسیرر ۱۳۸۵: ۲۲۴). ازدید او این اندیشه‌ها پویایی لازم را به انقلاب فرانسه می‌بخشند و «جریان کلی اندیشه در دوره روشن‌گری بار دیگر اثبات می‌کند که تاجه‌اندازه ارتباط میان [دنیای] عمل و [دنیای] نظر میان نخبگان فکری و انقلاب فرانسه وجود دارد» (Cassirer 1973: 338-339). اندیشه‌های هزررد نیز به‌گونه‌ای با تفکرات کاسیرر در یک ردیف قرار می‌گیرند. هزررد در مقدمه اثر خود، *بحران اندیشه اروپایی*، از بحران آگاهی اروپا سخن می‌گوید، از «بحرانی که از رنسانس آغاز شده و تا انقلاب ادامه دارد» (Hazard 1939: 22). او بر این عقیده است که «تقریباً همه ایده‌هایی که در سال ۱۷۶۰ یا حتی ۱۷۸۹ نیز به‌طرزی انقلابی به‌ظهور می‌رسند در سال ۱۶۸۰ بیان شده بوده است» (ibid.). ازدید او «فلسفه عصر جدید سعی بر آن دارد فرهنگی را که استوار بر مفهوم تکلیف است [...] تکلیف در برابر حکام با فرهنگی که بر مفهوم حق استوار است جای‌گزین کند» (ibid.).

اما صرف‌نظر از تعبیر کاسیرر و هزررد که به فلسفه سیاسی دوران روشن‌گری به‌صورت عام خصیصه‌ای رادیکال می‌بخشند و درنهایت تجلی آن را در انقلاب فرانسه و براندازی رژیم لویی شانزدهم می‌بینند تحقیقات اخیر مباحث سیاسی دوران روشن‌گری را از دو منظر مطالعه می‌کند و جریان روشن‌گری را به روشن‌گری رادیکال و محافظه‌کار تقسیم می‌کند.

درکل می‌توان روشن‌گری رادیکال را به‌عنوان حرکت متفکران، نویسندگان [...]، و اصلاح‌طلبان دانست که در اواخر سده هفدهم آغاز می‌شود و درطول سده هجدهم ادامه می‌یابد. روشن‌گری رادیکال درکل به همان ایدئال‌های روشن‌گری محافظه‌کار پای‌بند است، همان ایدئال‌هایی که شکل‌دهنده جریان اصلی روشن‌گری هستند، درواقع ستایش عقل، آزادی اجتماعی [...] و فردی [...] روشن‌گری رادیکال به‌واسطه اهداف اساسی عملی متعددی از روشن‌گری محافظه‌کار متمایز می‌شود [...]، اهدافی مانند این که پادشاهی بهتر است یا جمهوری، لیگاری یا دموکراسی؟ (Israel and Muslow 2014: 7).

ازدید ایزرائیل،

از اواخر سده هجدهم اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها حضور خود را در عصر روشن‌گری هرچه بیش‌تر درمی‌یابند و اختلاف میان روشن‌گری محافظه‌کار و رادیکال بخشی از مسائل سیاسی روز می‌شود [...] باید موافقان و مخالفان رهایی از قیومت، مساوات‌خواهی، جمهوری‌خواهی و دموکراسی‌خواهی از هم جدا و غربال شوند [...]

در اوایل دهه هفتاد سده هجدهم بی تردید دو جریان روشن‌گری وجود دارد: یک جریان انقلابی دموکراتیک [رادیکال] و یک جریان محافظه‌کار، سلطنتی، و اشرافی (Israel 2014: 236).

درباره این‌که کدام اندیشمند و کدام اندیشه را رادیکال یا محافظه‌کار بدانیم اغلب آرا متعارض است. مارتین موزلو در مقاله خود «روشن‌گری رادیکال، روشن‌گری محافظه‌کار، و پویایی عصر جدید» این موضوع را تحلیل می‌کند و این اتفاق‌نظرنداشتن را نشئت‌گرفته از روش‌ها و رویه‌های متفاوت پژوهشی می‌داند؛ برای مثال از طرفی ولتر و ریماروس (Reimarus) برای ایزرایل محافظه‌کارند و برای مارتین موزلو که براساس تاریخ تأثیر و تأثر تصمیم می‌گیرد رادیکال (Muslow 2014: 217). اما به‌دوراز هر افتراق‌نظر حاصل از روش می‌توان به یقین حد و مرز معین روشن‌گری رادیکال و روشن‌گری محافظه‌کار را همان انقلابی‌بودن و نبودن آن یا به‌عبارتی همان خواستن جدی یا نخواستن تحقق جمهوری، یعنی تغییر ساختار سیاسی، دانست.

#### ۱.۴ اهداف سیاسی درباب تربیت زیبایی‌شناختی انسان در رشته‌ای از نامه‌ها

آنچه از عنوان اثر فلسفی شیلر درباب تربیت زیبایی‌شناختی انسان در رشته‌ای از نامه‌ها بی‌درنگ قابل‌برداشت است این است که این نوشته فلسفی درباب زیبایی‌شناسی قصد تربیت انسان را دارد، تربیتی اخلاقی که در همان نامه آغازین درمی‌یابیم مطابق با تفکرات روشن‌گری فراتر از فرد، دامنه، و اعتبار سیاسی و اجتماعی خواهد داشت. شیلر در نامه دوم این رساله صریحاً اعلام می‌دارد که نه‌تنها به‌عنوان «شهروند جامعه» [بلکه به‌عنوان] شهروند زمانه (Schiller 1997a: 313) به کامل‌ترین هنرها به تأسیس آزادی سیاسی حقیقی می‌پردازد (ibid.). بدین ترتیب او که در چهارچوب مسائل روز موضوع آزادی سیاسی را بررسی می‌کند بی‌شک از متفکران سیاسی زمانه روشن‌گری است و به همین دلیل است که او اخلاق را مبنای آزادی سیاسی حقیقی قرار می‌دهد. او مبدأ نبودن آزادی را در قوانین حاکم مأخوذ از قراردادهای اجتماعی می‌یابد. به‌منظور تبیین مبرهن مدعای خویش تا اندازه‌ای به‌روش فیلسوفان حقوق طبیعی عمل می‌کند و تاریخ سلطه و قدرت را بازسازی می‌کند و مدلی تاریخی می‌سازد متشکل از مقدمات و عناصر فرضی و داده‌هایی از تاریخ اندیشه و بررسی‌های انسان‌شناختی. او با شکل‌گیری جوامع پیش از تاریخ آغاز می‌کند. از دید وی،

جبر نیازها در زمانی که او [انسان] قادر نیست به‌عنوان موجود معقول آزاد رفتار کند این شرایط را اضطراب براساس قوانین طبیعت صرف فراهم می‌آورد، پیش از آن‌که او [انسان] آن را براساس عقل فراهم آورد. اما این حکومت اضطراب که برگرفته از تعیین طبیعت اوست و هم‌چنین مطابق آن است نمی‌توانسته و نمی‌تواند موجب رضایت او به‌عنوان موجود اخلاقی باشد (ibid.: 315).

زیرا «این حکومت طبیعی (می‌توان هر بدنه سیاسی را نامید که مؤسساتش بدو از قدرت متفرع می‌شوند و نه از قانون) در تعارض [...] با انسان اخلاقی است» (ibid.: 316). ازدید لوکاچ اصطلاح حکومت اضطراب یا حکومت طبیعت نزد شیلر جای‌گزین همان حکومت‌های فئودال مطلقه هم‌عصر شیلرند (Lukács 1969: 20). با رجوع به تفکرات فیلسوفان حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی از جمله هابز، روسو، و پوفن دورف می‌توان تصویری کامل‌تر از این کلی‌گویی شیلر داشت. الفاظی چون جبر نیازها، شرایط اضطراب، و طبیعت صرف در قیاس با صیانت نفس و عشق به خود (مراقبت از خویشتن) این متفکران به‌عنوان صفت ابتدایی ذاتی طبیعت انسان مفهوم می‌یابند (Hobbes 1999: 94-98; Pufendorf 1994: 46-48, 146; Rousseau 2012a: 24). آگاهی از یک آزادی معقول، که باتوجه‌به نحوه بیان شیلر می‌توان آن را آگاهی تاریخ‌مند از یک آزادی معقول دانست، تمهیدات براندازی یا ترفیع حکومت اضطراب یا به‌عبارتی حکومت‌های مطلقه فئودال دوران را فراهم می‌آورد. رویدادهای تاریخ اندیشه و وقایع تاریخی و اجتماعی حکایت از اقدام نخبگان و جامعه مدنی جهت براندازی حکومت‌های مطلقه فئودال برای دست‌یافتن به آزادی سیاسی می‌کنند. انسان «در دوران بلوغ کودکی خود را جبران می‌کند [...] و به‌گونه دیگری عمل نمی‌کند، مگر این‌که از ابتدا آغاز کند و شرایط استقلال، استقلال از روی نگرشی کامل، و تصمیمی آزاد را با شرایط قراردادها جای‌گزین کند» (Schiller 1997a: 315). ازدید شیلر،

انسان از بی‌تفاوتی و خواب خودفریبی طولانی بیدار شده و با اکثریت آزا و با داشتن حقوق سلب‌ناپذیر احیای این حقوق را مطالبه می‌کند. اما او نه تنها [این حقوق را] مطالبه می‌کند، بلکه در این سو و آن سوی مرزها برخاسته تا به‌عنف آن چیزی را به‌دست آورد که در نظر او از او به ناحق دریغ داشته‌اند (ibid.: 320).

اما این اقدام رادیکال به‌قصد براندازی حکومت و تأسیس دولت قانون به ثمر نشسته و اقدام مشابه نیز به کسب موفقیت نخواهد انجامید، زیرا «زمینه اخلاقی آن فراهم نیست و لحظه



پرثمر نسل عقیمی را یافته است» (ibid.). پس تحقق ایدئال‌های روشن‌گری و تأسیس دولت اخلاق را به تربیت اخلاقی زیبایی‌شناختی موكول می‌کند.

ازدید وی بزرگ‌ترین مانع و سد تأسیس جمهوری منش اخلاقی انسان و جامعه است.

انسان به‌واسطه رفتارش تصویری از خود می‌کشد و این چه تصویری است که خود را در نمایش روزگارمان منعکس می‌سازد؟ در این طرف توحش است و در طرف دیگر رخوت، یعنی دو کرانه انحطاط انسانی و هردوی آن در یک زمان درکنار هم قرار دارند (ibid.: 321).

براساس منش و اخلاق انسانی دو طبقه اجتماعی قابل‌رؤیت است:

در طبقات پائین و پرجمعیت جامعه تمایلات خشن و بی‌قید خود را بر ما نمایان می‌کنند، که پس از گسیختن بندهای نظم شهروندی می‌خروشند و با خشمی لگام‌گسیخته می‌شتابند تا امیال حیوانی خود را ارضا کنند. [...] در طرف دیگر طبقه متمدّن از رخوت و فساد شخصیت منظره‌ای تصویر می‌کند که به‌مراتب منجرکننده‌تر است و از آن‌جاکه فرهنگ سرچشمه آن است موجب خشم بیش‌تری است (ibid.).

شیلر این انفعال را با تفاوت‌هایی نسبت به روسو محصول تمدن و فرهنگ می‌داند (Rousseau 2012a: 19, 28, 37, 48-49; Schiller 1997: 321-329). ازدید روسو و شیلر حس هم‌دردی که باید به‌واسطه زندگی جمعی رشد یابد بالعکس به‌واسطه زندگی اجتماعی که موجب رشد خودپرستی شده است خاموش شده است (Rousseau 2012b: 211-214; Schiller 1997: 320ff). درنظر شیلر «روح زمان در نوسان است میان بیراهه‌روی و بدویت، میان منشی‌تصنعی و طبیعت محض، میان خرافات و ناباوری اخلاقی» (Schiller 1997a: 322). ازدید او «انسانی که به دو صورت در تعارض با خویشتن اخلاقی خویش است یعنی یا به‌عنوان متوحش، هنگامی که احساساتش بر اصولش غالب است، یا به‌عنوان بربری که اصولش احساساتش را می‌کشند» (ibid.: 320) نمی‌تواند به‌عنوان مطالبه‌گر سیاسی جامعه را به آزادی سیاسی حقیقی برساند.

ازنظر شیلر انسانی که به تمامیت شخصیت اخلاقی می‌رسد «قادر و لایق است حکومت اضطرار را با دولت آزادی جای‌گزین کند» (ibid.: 317). او این شخصیت را شخصیت سوم می‌نامد و هدف او از تربیت زیبایی‌شناختی تربیت شخصیت سوم است که تکیه‌گاه و بستر تحقق آزادی سیاسی باشد.

چنانچه هنرمند قصد اصلاح چرخ‌دنده‌های ساعتی را دارد مانع حرکت چرخ‌دنده‌ها نمی‌شود؛ این ساعت زنده حکومت است که باید درحین حرکت اصلاح شود و این جاست که هنرمند چرخ‌دنده‌ها را حین حرکت تعویض می‌کند. پس باید برای بقای جامعه به دنبال محل اتکایی بود، تا جامعه را از حکومت اضطراری که قصد انحلال آن را دارند جدا سازد (ibid.: 316).

باتوجه‌به گفته‌های شیلر آیا او به‌دنبال تربیتی است که به اراده‌های آزاد افراد جامعه در قالب میثاقی ملی جهت دهد و موجبات تأسیس جمهوری و تغییر در ساختار سیاسی را فراهم آورد، بی‌آن‌که تبعات انقلاب فرانسه را در پی داشته باشد؟ درهرصورت براساس گفته‌های کاسیرر و هزررد و براساس پژوهش‌های اخیر شیلر هدفی رادیکال دارد. اما لوکاچ برنامه تربیت زیبایی‌شناختی شیلر را محافظه‌کارانه می‌داند.

## ۵. تربیت زیبایی‌شناختی در نظر لوکاچ

لوکاچ بر این عقیده است که تربیت زیبایی‌شناختی شیلر انقلابی را به‌معنای براندازی حکومت به‌هم‌راه نخواهد داشت.

این تربیت باید پیش از انقلاب، پیش از تحول اجتماعی، براساس خواسته‌های عقل تحقق یابد؛ باید هم‌چنین مستقل از دولت موجود و نیروهای واقعی جامعه صورت گیرد. درنظر شیلر، راهی که خواسته‌های عقل محتوای اجتماعی انقلاب بورژوازی را بدون انقلاب تحقق می‌بخشد و انقلاب را زائد می‌سازد تربیت زیبایی‌شناختی نوع بشر است، تبدیل اصول موضوعه غیرواقعی بایدگونه اخلاق به واقعیت زندگی عملی روزمره و زندگی روان‌شناختی انسان (Lukács 1969: 22).

او برای اثبات مدعی خویش ابتدا نظریه فرانتس مرینگ را رد می‌کند و با ارجاع به سایر آثار و گفته‌های شیلر سعی بر آوردن دلایل کافی برای اثبات نظریه خویش دارد. فرانتس مرینگ معتقد است که «برای بورژوازی که به‌جدوجهد رشد می‌کند تنها میدان رقابت هنرهای زیبا بازمانده است» (ibid.: 17). این نظریه را لوکاچ نمی‌پذیرد؛ ازدید او هنرها و نظریه‌های هنر تنها میدان مصاف ایدئولوژیک نیستند. او حوزه‌هایی چون نظریه‌های شناختی، نظریه‌های حق و دولت، تاریخ و نظریه‌های تاریخ، و الهیات را با محدودیت‌هایی هنوز میدان فعالیت‌های رادیکال می‌داند. او با ارجاع به آثاری چون اثر ریماروس، لسینگ (Lessing)، و فلسفه حق فیشتنه (Fichte) میدان مبارزه‌ای وسیع‌تر از

میدان هنر می‌یابد (ibid.) و با توجه به این امر که هنرها و نظریه‌هایی در باب هنر دیگر تنها ابزار نبرد جامعه مدنی علیه جامعه سیاسی نیستند، گرایش رادیکالی را که مرینگ با تفسیرش به اجبار به هنر و نظریه‌های هنر می‌بخشد از آن‌ها سلب می‌کند. لوکاچ در سایر آثار و نامه‌های شیلر نیز نکاتی را می‌یابد که بیان‌گر تفکری محافظه‌کارانه و بیان‌گر تربیتی است در جهت پذیرش شرایط سخت و نامساعد اجتماعی. لوکاچ به اثر شیلر *در باب فوائد اخلاقی نوشته‌های زیبا* اشاره دارد. در این اثر شیلر ذوق و سلیقه را گرامی می‌دارد، زیرا:

موجب ترغیب رفتار به ظاهر اخلاقی (Legalität) است (رفتاری که مطابقت ظاهری با اخلاق دارد) هنگامی که به دلیل عدم ارزش اخلاقی به ظاهر اخلاقی رفتارمان وقعی نمی‌نهم و ممکن است بدین وسیله نظم جهانی از هم بپاشد، پیش از آن‌که اصولمان را بپذیریم، پیوند جامعه از هم گسسته شود. ما موظف هستیم که خود را به واسطه دین و قوانین زیبایی‌شناختی متعهد سازیم تا هوا و هوس‌ها در دوران حکومتشان نظم فیزیکی را خدشه‌دار نکنند (ibid.: 22).

لوکاچ تعبیر انگلیسی **فرار به بینوایی شعف‌زده** را نیز به اثر شیلر *در باب شعر احساسی و فطری* نسبت می‌دهد. شیلر در این اثر از پذیرش آزادانه و از تسلیم در برابر بدی‌های فرهنگ سخن می‌گوید و بدون توجه به نابسامانی محیط، آرامش، نظم، و قانون‌مندی درون را توصیه می‌کند (ibid.: 23). وی هم‌چنین به نامه شیلر به کورنر (Körner) اشاره دارد که در آن شیلر نظر خود را درباره *آموزه فلسفی دین* کانت ابراز می‌دارد؛ او به کورنر چنین می‌نویسد: «او [کانت] در این نوشته از اصلی تبعیت می‌کند که بسیار مورد علاقه توست، در واقع حفظ امور جاری تاجایی که بتوان واقعیتی از آن انتظار داشت، [...] من این اصل را بسیار گرامی می‌دارم» (ibid.: 22).

## ۶. در جست‌وجوی رادیکالیسم

### ۱.۶ شیلر در قیاس با کانت

در قیاس *نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی* با اثر کانت *ایده‌ای در باب تاریخ همگانی با اهداف جهان‌وطنی* (Kant 1784) که نگاهی به فرجام‌شناسی این دو اندیشمند را میسر می‌سازد درمی‌یابیم که شیلر هم‌چون کانت به توانایی قانون در ایجاد مساوات در طی زمان یا به عبارتی تحقق تاریخی روشن‌گری امیدوار نیست؛ او برخلاف کانت به تحقق تاریخی

روشن‌گری در گسترده‌ترین سطح خود دل‌ن بسته است، یعنی در انتظار تأسیس جامعه‌ای نیست که از وضعیت بی‌قانونی توحش گذر می‌کند و در اتحادیه قانون‌مند ملل حضور دارد؛ آن‌گونه که تبیین شد، او به‌واسطه تربیت زیبایی‌شناختی درصدد ایجاد تغییرات وسیع است، حتی اگر او برنامه‌ای درازمدت برای تحقق شرایط آرمانی داشته باشد، باز هم تأسیس دولت قانون را به دست وقایع تاریخی نمی‌سپارد و از این حیث نسبت به کانت در درجه بالاتری از مطالبه‌گری و فعالیت سیاسی قرار می‌گیرد. در گفته‌های لوکاخ نیز نکات دیگری یافت می‌شوند که از حیث اندیشه فلسفی شیلر را نسبت به کانت در مرتبه دیگری از مطالبه‌گری قرار می‌دهند. از دید او،

از طرفی شیلر از پیروان کانت است، او هیچ‌گاه محورهای اصلی نظریه شناخت کانت را [...] به‌نقد نمی‌کشد. اما از طرفی دیگر او، آن‌گونه که هگل مکرراً به آن اشاره مؤکد دارد، اولین کسی است که پا به مسیر ایدئالیسم عینی می‌گذارد (Lukács 1969: 23).

وجه افتراق تفکر شیلر و کانت «در نسبت میان اخلاق و زیبایی است، مشخصاً موضوع برسر فراروی از ایدئالیسم کاملاً صوری اخلاق کانتی است» (ibid.: 24). موضوعی که مارکس نزد کانت می‌یابد و فلسفه او را از واقعیت اجتماعی جدا می‌پندارد این است که

لیبرالیسم فرانسوی استوار بر منافع واقعی طبقاتی [...] که در آلمان صورت خاص به خود گرفته [...] تعینات مادی اراده بورژوازی فرانسه را مبدل به تعینات ناب خویشتن اراده آزاد انسانی می‌کند، اراده فی‌نفسه و بدین ترتیب آن را به تعاریف ایدئولوژیک صرف و به پیش‌فرض‌های اخلاقی مبدل می‌سازد (ibid.).

اما «شیلر قصد دارد تا به‌کمک تربیت زیبایی‌شناختی به‌واقع انسان واقعی را متحول سازد [...] به‌واسطه این برنامه باید انسان زیباشناس و فرهنگ زیبایی‌شناختی به سپهری از واقعیت تبدیل شود» (ibid.: 25). بدیهی است که لوکاخ در چهارچوب تعبیر خود از اندیشه‌های شیلر این تفکر را محافظه‌کارانه برمی‌شمرد و این تربیت را «برنامه‌ای در جهت جلوگیری از انقلاب می‌داند» (ibid.). آیا این سؤال نیز مطرح نمی‌شود که این تربیت فراتر از تغییرات فرهنگی و تغییرات در سطح جامعه مدنی به جد به تغییر در ساختار سیاسی می‌اندیشد، زیرا این تربیت خواه‌ناخواه جامعه مدنی که به‌دنبال تحقق آزادی سیاسی حقیقی است با جامعه سیاسی که حاضر به ازدست‌دادن شرایط ممتاز خود نیست رودررو قرار می‌دهد و درنهایت این تربیت به براندازی یا اقدام به براندازی ختم می‌شود.

چنانچه آثار ادبی و نمایشی شیلر ارتباط لازم با *نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی* را برقرار سازد، کمک بزرگی در جهت رفع این ابهام و سنجش شدت این مطالبه‌گری است، هم‌چنین شاید بتوان دریافت که تصور شیلر از نحوه برقراری *آزادی حقیقی سیاسی* چیست؟

## ۲.۶ آثار ادبی و نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی

شیلر آثار ادبی و تربیت زیبایی‌شناختی خود را با توجه به مشاهدات انسان‌شناختی‌اش با موضوعی مشترک یعنی تربیت تألیف می‌کند. او در اثر فلسفی‌اش از انسان‌هایی رذیل سخن می‌گوید و در آثار ادبی‌اش این انسان‌ها را به تصویر می‌کشد، انسان‌هایی که یا غیراخلاقی‌اند، یا بی تفاوت نسبت به تحقق اخلاق و یا ناکام در تحقق ایدئال‌ها. این انسان‌ها باید به واسطه تربیت اخلاقی شوند. قصد از خلق آثار ادبی تربیت انسان رذیل است و هدف از تألیف اثر *تربیت زیبایی‌شناختی* تبیین و توجیه این برنامه تربیتی است. در *راه‌زنان* «شخصیت‌هایی پا به صحنه می‌گذارند که حس ممتاز فضیلت را آزار می‌دهند» (Schiller 1997 b: 9) از دید شیلر این نحوه ترسیم انسان «برای همه نقاشان انسان، اگر قصد ارائه رونوشتی از واقعیت را داشته باشند، الزام آور است» (ibid.)؛ در مقدمه *توطئه فیسکو شیلر* درباره هدف تربیتی خود این چنین می‌گوید: «از توطئه ساختگی موقعیت‌های [نمایشی] را که برای انسانیت سودآور است اخذ می‌کنیم» (Schiller 1879a: 389). تصویرکردن این انسان‌شناسی یعنی خلق شخصیت‌هایی از این دست و موضوع تربیت در آثار نمایشی با توجه به فضاهای سیاسی‌شان باید مانند *تربیت زیبایی‌شناختی* در نسبت با سیاست درک شوند. لوکاچ و پژوهش‌های معاصر نیز به موضوع و بن‌مایه مشترک آثار شیلر اشاره دارند و به‌انحای مختلف *تربیت زیبایی‌شناختی* و آثار ادبی شیلر را در یک ردیف قرار می‌دهند. در *چالش‌های زیبایی‌شناسی* در تحلیل *تربیت زیبایی‌شناختی* لوکاچ نقد شیلر به انسان دوران انقلاب فرانسه را همان انتقادی می‌داند که او از شخصیت‌ها و قهرمانان داستان‌های نمایشی دوران پیش از مطالعه کانت می‌کند (Lukács 1969: 21)، قهرمانان *راه‌زنان* و *ژن کارلوس*، کارل مور و مارکی فون پوسا، «فراتر از تحقق سریع تصمیمشان به هستی انسان، به قوانین انسان زنده توجه نمی‌کنند» (ibid.). از دید او تو و جانستون شیلر در آثار نمایشی ابتدایی سعی بر آن دارد تا خطرهایی را که در دستگاه روانی - فیزیکی انسان نهفته است به تصویر کشد، نزاع میان بایدهای اخلاقی و بودن روان‌شناختی - فیزیکی انسان را. هم‌چنین،

مطالعه کانت مؤید این برداشت رایج در آلمان است [...] که نباید دیگر ریشه‌های واقعیت نامطلوب را در روابط تاریخی - واقعی قدرت جست‌وجو کرد، بلکه باید در درون وجود انسان یافت [...]، کانت [هم‌چنین] به او می‌آموزد که ایجاد وحدت میان ایدئال‌ها و واقعیت عقل ناممکن است [...]. آیا این امکان وجود ندارد که میان این ساحات پلی بزنیم؟ جواب شیلر این است: [...] در ساحت زیبا، در شرایط خلاقیت و دریافت زیبایی‌شناختی میان روح و قلب، عقل و احساس توازن برقرار می‌شود (Johnston 2011: 53).

پس مطالعه کانت از طرفی برداشت شیلر از علت واقعیت نامطلوب را، که البته باید در نسبتش با سیاست درک شود) تأیید می‌کند، اما از طرف دیگر شیلر را با چالش جدیدی مواجه می‌سازد که برای گذر از آن به تألیف تربیت زیبایی‌شناختی دست می‌زند. هلموت کوپمن نیز در تحلیل توطئه فیسکو به این تعارض و تقابل وجوه انسانی اشاره می‌کند و خواست فیسکو برای برقراری جمهوری و یا میل به تصاحب حکمرانی حکومت مطلقه را به نزاعی درونی میان قدرت طلبی و اخلاق نسبت می‌دهد و این درحالی است که به قدرت طلبی به‌مثابه پدیده‌ای روان‌شناختی می‌نگرد و مفهوم اخلاق را در چهارچوب خواسته‌های دوران روشن‌گری درک می‌کند (Koopmann 2011b: 376) و بدین ترتیب این نزاع درونی را در نسبت با سیاست دوران روشن‌گری قرار می‌دهد. از نظر نوربرت اولرز نیز

علت روی آوردن شیلر به فلسفه از سال ۱۷۹۱ این است که او می‌داند دیگر [تحقق] رفتار نیک به‌واسطه اراده نیک و نه حتی به‌واسطه تشخیص نیاز که براساس برداشت از روند تاریخ حاصل می‌شود تضمین و پذیرفته می‌شود و مشروع است، بلکه فقط در مسیری که از زیبایی هنر می‌گذرد حقیقت مشخص شده و عمل نیک میسر است (Oellers 1996: 294).

او نیز بدین ترتیب به وحدت اندیشه در آثار شیلر اشاره دارد و این آثار را جدا از هم نمی‌پندارد.

### ۱.۲.۶ دُن کارلوس، ولیعهد اسپانیا

دُن کارلوس (Schiller 1879b) داستان ولیعهد اسپانیا فرزند فیلیپ (Philipp) است که پس از مدت‌های مدید دوست دوران جوانی خود، مارکی فون پوسا، را ملاقات می‌کند. این دو دوست قدیمی در دوران جوانی و در دوران دانشجویی‌شان آرمان‌های انسان‌دوستانه‌ای در سر دارند. اکنون دُن کارلوس پس از بازگشت به قصر و دربار آرمان‌های انسان‌دوستانه

خود را فراموش کرده و عاشق ملکه است. مارکی فون پوسا سعی بر آن دارد که دُن کارلوس را از این انفعال حاصل از عشق جعلی بیرون کشد و زمینه اقدام به فعالیت برای تغییرات سیاسی و اجتماعی را در او به عنوان ولیعهد اسپانیا فراهم آورد. او قصد دارد دُن کارلوس را متقاعد سازد تا به کمک هلندی‌های پروتستان تحت سیطره کاتولیک‌ها بروند. او نه تنها سعی دارد که کارلوس را متقاعد سازد، بلکه تلاش می‌کند شاه فیلیپ را نیز با خود هم‌عقیده سازد. تمام تلاش او برای ترغیب دُن کارلوس به منظور آزادی هلندی‌ها بی‌فایده است و در نهایت پوسا خودکشی می‌کند و کارلوس به‌دست انکزیسیون سپرده می‌شود.

دُن کارلوس در قالب داستان و شخصیت‌های داستان اقدام به مطالبه‌گری سیاسی و انفعال در مطالبه‌گری هم‌چنین تقابل جمهوری‌خواهی و استبداد را به تصویر می‌کشد. در شخصیت کارلوس و پوسا تلاش کردن یا تلاش نکردن فرد برای کسب آرمان‌های سیاسی دیده می‌شود، انفعالی که شیلر در *نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی*، شاید با تفاوت‌هایی در مبادی، آن را علت تحقق نیافتن آزادی سیاسی می‌داند. کارلوس پس از تحصیل و بازگشت به دربار استبدادی فیلیپ به نظاره‌گری بی‌عمل تبدیل شده که در عشقی جعلی می‌سوزد (Schiller 1879c) و گرفتار احساساتی است که به او مجال مطالبه‌گری سیاسی را نمی‌دهند. پوسا شخصیتی است هم‌نوع دوست و آزادی‌خواه که در برابر او فیلیپ به‌عنوان تجلی استبداد و نماینده‌ی حکومت‌های استبدادی قرار دارد. حتی اگر تحقیقات اخیراً با طرح سؤال تردیدهایی را در این باره ایجاد کند که آیا این اثر را تصویری از تقابل میان حکومت استبدادی و آرمان‌های روشن‌گرانه بدانیم یا نه؟ باز هم به‌خوبی می‌توان در شخصیت فیلیپ حکمرانی را دید که براساس مقتضیات رژیم استبدادی حکومت می‌کند و این موضوع هنگامی که کارلوس را به‌دست انکزیسیون می‌سپارد به‌خوبی مشهود است (Hartmut 2011: 405-406). شاید محورهای متعدد و بن‌مایه‌هایی چون عشق و دوستی موجب شوند که پی‌رنگ سیاسی این اثر بی‌رنگ جلوه کند. شیلر در *نامه‌هایی درباره دُن کارلوس*، در نامه هشتم، به محور سوم این اثر اشاره دارد که همان عنصر یا محور سیاسی این اثر است و همه محورهای این اثر چون عشق و دوستی را در ارتباطی لاینفک قرار می‌دهد و از آن کل یک‌پارچه‌ای می‌سازد (Schiller 1879c).

عشق ممنوعه زمانی به‌واسطه [تقابل] نظم کلیسا و نظم طبیعت نیروی تکان‌دهنده‌ای می‌یابد که مناسبات سیاسی توجه ما را به خود جلب می‌کنند، حقوق موضوعه از عشق کارلوس [...] خواستی نامشروع می‌سازد. آن چیزی که در این‌جا تصویر

خانوادگی نامیده می‌شود در طول داستان با سیاست، با ملاحظات قدرت در قلمرو شاهنشاهی، با ممنوعات قوانین درباری، با استبداد در وجه سیاسی اش در تقابل است (Hartmut 2011: 404).

پژوهش به‌خوبی از این نمایش‌نامه سیاسی ردپای فلسفه روشن‌گری را استخراج کرده و در جزئیات تبیین می‌کند، از آن جمله حضور آزادی‌اندیشه انگلیسی و فرانسوی و نقش‌پای روسو و منتسکیو در این اثر است (Berghan 2008: 241; Hartmut 2011: 408 cited Wiese and Schings). هارتموت، به‌نقل از ویزه و شینگز، در این اثر تفکرات مونتسکیو را (دربارۀ صور مختلف دولت و مبادی آن‌ها و هم‌چنین دربارهٔ جمهوری یا مردم‌سالاری که در کتاب روح‌القوانین به آن می‌پردازد) ملاحظه می‌کند (Hartmut 2011: 408). اما در این اثر، فراتر از اندیشه‌های سیاسی که در کلام نهفته است، اقدام علیه حکومت استبدادی نیز ملاحظه می‌شود. پوسا قصد دارد با بستن پیمانی با نیروی‌های ترک، به‌رهبری کارلوس، شورش هلندی‌ها را به‌ثمر بنشاند (ibid.: 410). بدین ترتیب با بهره‌جستن از خشونت به‌دنبال تحقق ایدئال‌های روشن‌گری در سطح سیاسی است، موضوعی که تحقیقات اخیر آن را از مشخصه‌های بارز روشن‌گری رادیکال می‌داند. پوسا یکی از اعضای فرقهٔ مالت است. تحقیقات در این اثر نمایشی این فرقه را جای‌گزینی برای فرقهٔ روشن‌ضمیران یا ایلومیناتی‌ها می‌داند؛ این فرقه به‌دست ویزه‌هاپت (Weishaupt) در سال ۱۷۷۶ در اینگولاشتات آلمان شکل می‌گیرد (ibid.: 410-411). شیلر در نامهٔ دهم نوشتهٔ خود *نامه‌هایی دربارهٔ دُن کارلوس* به این موضوع اشاره دارد که او نه عضوی از روشن‌ضمیران و نه عضوی از فراماسون‌هاست، ولی تعبیری که از آن می‌شود این است که او به‌صورت رسمی عضوی از اعضای روشن‌ضمیران نیست، اما کارل از دوران مدرسه به‌خوبی با اهداف و شکل این سازمان و با تفکرات روشن‌ضمیران و فراماسون‌ها آشناست (ibid.). «روشن‌ضمیران قصد آن را داشتند تا جامعه را براساس ایده‌های روشن‌گری شکل دهند، اعضای برجسته سعی بر تأثیر در نخبگان فکری و سیاسی آلمان داشته‌اند» (ibid.: 411). ویزه‌هاپت در سال ۱۷۸۲ در بیانیه‌ای خطاب به روشن‌ضمیران دربارهٔ براندازی حکومت‌ها بدون اعمال خشونت و دربارهٔ تأسیس جمهوری که مبنای آن قانون اساسی است سخن می‌گوید (ibid.). شاید لفظ اعمال‌نکردن خشونت در این‌که روشن‌ضمیران را رادیکال بدانیم ایجاد تردید کند. تحقیقات اخیر نیز درمورد شدت رادیکالیسم روشن‌ضمیران باتوجه‌به فراکسیون‌های مختلف تفاوت‌هایی را قائل است، اما ویزه‌هاپت را به‌مراتب رادیکال‌تر برمی‌شمرد (Muslow 2014: 219).



## ۲.۲.۶ ویلهلم تل

ویلهلم تل (Schiller 2000) یکی از آثار نمایشی شیلر است که پس از مطالعه کانت و تألیف نامه‌های تربیت زیبایی‌شناختی به‌رشته تحریر درمی‌آید. فضای این نمایش‌نامه کاملاً سیاسی و رادیکال است. پرده‌های مختلف این نمایش‌نامه همواره حکایت از رویارویی مردم سوئیس با هابزبورگ‌ها (Habsburg) و فرمان‌داران منتصب به حکمرانی در مناطق مختلف با فوگت‌ها (Vogt) می‌کند که درنهایت این نمایش‌نامه با به‌قتل‌رساندن گسler (Gessler) (سرسخت‌ترین و مخوف‌ترین فوگت) به‌پایان می‌رسد.

هانس یورگ کنوبلوخ در تفسیر ویلهلم تل به‌خوبی به عناصری اشاره دارد که برگرفته از فلسفه سیاسی دوره روشن‌گری است. انتخاب سوئیس به‌عنوان محل وقوع داستان از جانب شیلر را کنوبلوخ تحت‌تأثیر روسو تعبیر می‌کند و جنبه‌ای سیاسی به این اثر می‌بخشد (Knobloch 2011: 522)، روسویی که تحقیقات اخیر او را فیلسوفی رادیکال می‌شناسد (Israel 2014: 238) و تأثیراتش در انقلاب فرانسه محرز است (Coplestone 1985: 47).

روسو در تأملات نظری‌اش درباب قانون اساسی مکرراً به سوئیس ارجاع می‌دهد، زیرا او دموکراسی جاری در کانتون‌های کوچک را به‌عنوان تنها صورت واقعی دموکراسی می‌شناسد. به همین دلیل روی طرح قانون اساسی برای کوزیکا کار می‌کند (Knobloch 2011: 522).

صحنه سوگند روتلی (Rütlichschwur) و رأی‌گیری و تصمیم‌گیری جمع ۳۳ نفره نیز نمایش‌گر عملی دموکراتیک است (ibid.). حتی اگر این جمع به‌صورت رسمی منتخب و نمایندگان مردم نباشند، باز هم آن‌گونه که ملشتال (Melchtal) در دیالوگش به آن اشاره دارد با قلب تمام مردم در این جمع حاضرند و «از آن‌جاکه قلب تمام ملت است که در وجودشان می‌تپد، مشروعیت می‌یابند» (ibid.: 523). شیلر صحنه سوگند روتلی را با تفکری مأخوذ از اندیشه‌های قرارداد اجتماعی خلق می‌کند (ibid.: 524). افراد حاضر در جمع حق اقدام رادیکال را با توجه به وضعیت ابتدایی طبیعت موجه می‌دانند (ibid.). این وضعیت ابتدایی طبیعت را باید با توجه به گفته‌های روسو درک کنیم و وجه دموکراتیک متن نمایش‌نامه نیز در این چهارچوب قابل‌فهم است «[...] روسو بیش‌تر در قانون طبیعت آن چیزی را که به‌صورت طبیعی وجود دارد می‌بیند و این به‌معنای قانون الهی است» (ibid.: 525) و افراد حاضر در روتلی نیز «دست به‌سوی حقوق حقایق دراز می‌کنند که در آسمان‌ها آویخته است» (ibid.).

## ۷. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که دیدیم، دوران روشن‌گری از لحاظ سیاسی و اجتماعی دورانی است پر از کشمکش. تحقیقات اخیر اندیشه‌ها و جریان‌های سیاسی دوران روشن‌گری را به جریان‌های محافظه‌کار و رادیکال تقسیم می‌کند. همان‌گونه که مبرهن شرح داده شد، در باب تربیت زیبایی‌شناختی انسان در رشته‌ای از نامه‌ها نوشته‌ای است که تربیت با مقاصد و اهداف سیاسی را تبیین و توجیه می‌کند. با توجه به مقاصد تربیتی شیلر برای تغییر حکومت اضطرار یا حکومت طبیعت (حکومت‌های فئودال هم‌عصر شیلر) به دولت اخلاق می‌توان این نوشته و به تبع، از آن‌جاکه این فلسفه سیاسی مقصدش تغییر ساختار سیاسی است، تفکرات شیلر را رادیکال دانست. اما لوکاچ نظر دیگری دارد؛ وی که از منظر تفکرات مارکسیستی و انگلسی به نوشته شیلر می‌نگرد، با استناد به دیگر نوشته‌های شیلر و نظر او درباره‌آموزه فلسفی دین کانت تفکرات او را محافظه‌کارانه و در جهت حفظ شرایط موجود می‌داند. تلاش شیلر برای گذر از ایدئالیسم ذهنی به ایدئالیسم عینی و تحقق اخلاق در عالم اعیان تبیین مبانی نظری تربیتی که تحقق روشن‌گری را برخلاف کانت به تاریخ واگذار نمی‌کند خلاف این امر را ثابت می‌کنند. هم‌چنین به اعتبار ارتباطی که آثار نمایشی شیلر با این اثر فلسفی شیلر دارند، نمایش‌نامه‌های *دُن کارلوس* و *ویلهم تل* که در کلام مملو از اندیشه‌های سیاسی رادیکال دوران روشن‌گری است و فراتر از آن اقدام به براندازی و تأسیس جمهوری را حتی به واسطه خشونت به تصویر می‌کشند فرای **انقلاب بدون انقلاب** نشانی از تفکرات رادیکال شیلر دارند.

## کتاب‌نامه

کاسیرر، ا. (۱۳۸۵)، *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.

Berghan, K. (2008), "Citoyen Schillers ästhetische Revolution", in: *Die Realität der Idealisten*, von Hans Feger und Hans Richard Brittnacher, Köln Weimar Wien: Böhlau Verlag.

Borris, E. von (1997), *Die Weimarer Klassik, Goethes Spätwerke*, Bd. 3, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Jacob, M. C. (2014), "Die Krise des europäischen Geistes: Ein erneuter Blick auf Hazard", in: *Radikalaufklärung*, von Jonathan I. Israel und Martin Muslow, Berlin: Suhrkamp Verlag. Kindle Edition.

Cassirer, E. (1973), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen: Mohr.

- Coplestone, S. J. Frederick (1985), *A History of Philosophie*, Bd. 4., London: Burns Oates.
- Hartmut, R. (2011), *Don Karlos*, in: *Schiller- Handbuch*, von Helmut Koopmann, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Hazard, P. (1939), *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Hobbes, Th. (1999), *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, <<http://www.uni-muenster.de/FNZ/Online/recht/polittheorie/quellen/hobbesPufendorf2.htm>>.
- Israel, J. I. and M. Muslow (2014), “Was ist Radikalaufklärung? Eine aktuelle Debatte”, in: *Radikalaufklärung*, von Jonathan I. Israel und Martin Muslow, Berlin: Suhrkamp Verlag, Kindle Edition.
- Israel, J. I. (2014), “Radikalaufklärung: Entstehung und Bedeutung einer fundamentalen Idee”, in: *Radikalaufklärung*, von Jonathan I. Israel und Martin Muslow, Berlin: Suhrkamp Verlag. Kindle Edition.,.
- Kant, I. (1784), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Berlin: Berlinischer Monatsschrift.
- Koopmann, Helmut (2011a), *Schiller-Handbuch*, in: *Schiller-Handbuch*, von Helmut Koopmann, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Koopmann, H. (2011b), *Die Verschwörung des Fieskos zu Genua*, in: *Schiller -Handbuch*, H. Koopmann, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Lukács, G. (1969), *Probleme der Ästhetik*, Neuwied: Luchterhand.
- Muslow, M. (2014), “Radikalaufklärung, Moderate Aufklärung und die Dynamik der Moderne Eine ideengeschichtliche Ökologie”, in: *Radikalaufklärung*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Oellers, N. (1996), *Friedrich Schiller*, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag.
- Pufendorf, S. von (1994), *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, <<http://www.uni-muenster.de/FNZ/Online/recht/polittheorie/quellen/hobbesPufendorf2.htm>>.
- Rousseau, J. J. (2012a), *Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste*, Übersetzung: Doris Butz-Striebel in Zusammenarbeit mit Marie-Line Petrequin, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Rousseau, J. J. (2012b), *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, Übersetzung: Philipp Rippel, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Schiller, F. (7 6 1784), *Briefe von Friedrich Schiller*, <<http://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/briefe/1784/178406071.htm>>.
- Schiller, F. (1997), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Bde. V, Philosophische Schriften, in: *Sämtliche Werke in fünf Bänden*, Düsseldorf/ Zürich: Artemis & Winkler.
- Schiller, F. (1997), *Die Räuber*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Schiller, F. (1879a), *Schillers Sämtliche Werke, Erster Band, Die Verschwörung zu Fisco*, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung

۷۰ غرب‌شناسی بنیادی، سال نهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

Schiller, F. (1879b), *Schillers Sämtliche Werke, Erster Band, Don Carlos, Infant von Spanien*, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Schiller, F. (1879c), *Briefe über Don Carlos*, <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/briefe-uber-don-carlos-1-3336/1>>.

Schiller, F. (2000), *Wilhelm Tell*, Stuttgart: Philip Reclam jun.