

مانیفستی علیه خوش‌بینی و خودآگاهی

نقدی بر فلسفه آرتور شوپنهاور با تکیه بر کتاب اخلاق، قانون و سیاست

رضا نصیری حامد*

چکیده

کتاب اخلاق، قانون و سیاست شامل برگردان جستارهایی از آرتور شوپنهاور فیلسوف معروف آلمانی است. بخش‌های مختلف کتاب دربرگیرنده مسائلی انضمامی است که شوپنهاور همانند هر فیلسوف دیگری این موضوعات را در ذیل بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی‌اش بسط داده است. در این نوشتار تلاش می‌شود با نگاهی به مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و نیز روش‌شناختی او و نیز ارتباط اوضاع و احوال و زمینه زندگی فردی و اجتماعی‌اش با اندیشه‌ورزی او به مهم‌ترین دغدغه‌های او، که در قالب این اثر گرد آمده است، پرداخته شود. هم‌چنین، ضمن اشاره‌ای به ساختار اثر از نظر شکلی و محتوایی، نسبت زیست‌جهان کنونی‌مان با اندیشه‌ها و تأملات شوپنهاور به‌طور مختصر مورد واکاوی قرار می‌گیرد. مسئله مهم در زمینه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی شوپنهاور نقش اراده‌ای کور و بی‌هدف به‌مثابه بنیان هستی‌شناختی آرای اوست که موجب نگاهی تلخ به انسان و حیات سیاسی شده است. باین‌حال، او برای زندگی آدمی و به‌ویژه ساحت‌هایی هم‌چون اخلاق به‌عنوان روابط فیما بین انسان‌ها و نیز هنر اهمیت فراوانی قائل است. او با وجود نگاه بدبینانه و تراژیک درصدد ارائه بینشی آری‌گویانه به زندگی است.

کلیدواژه‌ها: شوپنهاور، اراده، درد، رنج، اخلاق، هنر.

۱. مقدمه

مدرنیته به‌عنوان جریانی مدعی سردمداری و حاکمیت عقل بر دیگر ساحت‌های وجود بشری سر برآورد. ویژگی مهم عقل جدید نیل به معرفتی متمایز و روشن بود که مبنای

* استادیار علوم سیاسی، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز، r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۲۰

سوپرکتیویته جدید قرار گرفت. از مفروضات مهم مدرنیته امکان نیل به معرفت حقیقی براساس استفاده از قابلیت‌های عقل و باور به آدمی در مقام سوژه‌ای داننده و دارای اختیار و انتخاب بود. با این حال، مدرنیته منتقدانی نیز داشت که به نقد مفروضات و، به تعبیر لیوتار، فراروایت‌های مدرنیته پرداختند. آرتور شوپنهاور از جمله منتقدان جدی بسیاری از دعاوی مدرنیته هم چون عقل، خودآگاهی، و نیز باور به خوش بینی در خصوص انسان و نیز مقوله پیشرفت است و آرای او در اندیشمندان بعد از خود، همانند نیچه، فروید، یونگ، ویتگنشتاین، و هم چنین، دیدگاه‌های پساساختارگرایانه و پست‌مدرن تأثیر به‌سزایی داشت.

منتقدان مدرنیته تلاش کردند نشان دهند برخلاف مفروضه‌های سوپرکتیویته انسان صرفاً از نیروی عقل خویش فرمان نمی‌برد، بلکه تحت تأثیر نیروهای غیرعقلانی وجود خویش و نیز عوامل خارجی است. یکی از این نیروها اراده (will) است که به باور برخی از اندیشمندان در منزلتی والا و مقدم بر عقل انسان او را به پیش می‌برد. «اراده معطوف به قدرت» نیچه در این زمینه شناخته‌شده‌تر از بقیه است. نیچه بر آن بود که در پس کردارها، تلاش‌ها، و حتی اخلاق بشری نیرویی قدرت‌مند وجود دارد که انگیزه کنش‌های اوست. هرچند تلقی او از اراده چندان بدبینانه نیست و او آن را واقعیت ناگزیر زندگی آدمی برمی‌شمرد، با این حال، او آن گونه که خود نیز تصریح دارد، در طرح بحث اراده وام‌دار شوپنهاور است و او را مریبی آموزگار خود خوانده است. آثار شوپنهاور تا مدت‌ها چندان که باید و شاید مورد توجه واقع نشده بود؛ به تعبیر برایان مگی، شاید بتوان گفت فلسفه شوپنهاور جزو فلسفه‌های مد روز نبود و در متن مدرنیته نوعی خرق عادت و بلکه نابه‌هنجار به‌شمار می‌آمد. از این رو، بخشی از اقبال دوران بعد به نظرات او را باید ناشی از روح زمانه و تحولات دوران جدید برشمرد؛ دورانی که در آن هرچه پیش‌تر آمده‌ایم، مدرنیته بیش از گذشته مورد نقد قرار گرفته و می‌گیرد. در چنین وضعیتی، اهتمام به آرای شوپنهاور نیز افزون‌تر شده است و آثار او بیش از گذشته مورد مطالعه قرار می‌گیرد. هم‌چون نقاط دیگر جهان، در ایران نیز به‌ویژه در سال‌های اخیر شاهد اقبال زیادی به نوشته‌های او هستیم که خوش‌بختانه با ترجمه برخی از نوشته‌های مهم و اصلی او همراه بوده است. کتاب *اخلاق، قانون و سیاست* از آن جمله است که شامل گزینشی از نوشته‌های شوپنهاور است. آرای او در این اثر، همانند هر فیلسوف نظام‌مند دیگر ریشه در بنیان‌های هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، و انسان‌شناسانه او دارد و از این رو، برای فهم و نقد بهتر آن‌ها در این نوشتار ضمن اشاره به کلیت ویژگی‌های این اثر و نیز بیان کلی شرایط و مشخصات زندگی شوپنهاور و هم‌چنین، اصول حاکم بر اندیشه او به نقد و بررسی مختصر این اثر پرداخته می‌شود.

۲. درباره اثر

کتاب *اخلاق، قانون و سیاست* از آرتور شوپنهاور ترجمه عظیم جابری را نشر افراز در ۱۳۹۳ ش منتشر کرد و دربردارنده پنج جستار از این فیلسوف بزرگ آلمانی است. این اثر از فرانسه برگردانده شده است و البته به گفته مترجم اثر با همکاری مهدی سمائی با ترجمه انگلیسی آن نیز تطبیق داده شده است. بخش‌هایی از این اثر پیش‌ازین نیز به فارسی برگردانده شده بود که مترجم توضیحاتی درباره آن‌ها ارائه کرده است. کتاب افزون بر مقدمه نسبتاً کوتاهی از مترجم و نیز مقدمه نسبتاً مبسوطی از مترجم فرانسوی، اوگوست دپتریش (Auguste Dietrich)، شامل فصل‌هایی به نام‌های اخلاق، قانون و سیاست، فلسفه حقوق، درباب تعلیم و تربیت، و نیز ملاحظات روان‌شناختی است. هریک از حوزه‌های مختلفی که در این اثر مورد بحث واقع شده‌اند، در عین استقلال موضوعی شان ریشه در اصول فکری و بنیان‌های فلسفی شوپنهاور دارند و ذیل آن‌ها بسط یافته‌اند. در عین حال، هم‌چون هر متنی در کنار عوامل درونی اندیشه شوپنهاور باید از وضعیت بیرونی و زمینه زندگی فردی و اجتماعی او نیز یاد کرد که تأثیر به‌سزایی در روند فکری او داشته است.

۳. زندگی مؤلف و اوضاع و احوال زمانه او

آرتور شوپنهاور فیلسوف نام‌دار آلمانی در ۲۲ فوریه ۱۷۸۸ در شهر دانزیگ (Danzig) در خانواده‌ای با اصل و نسب هلندی به دنیا آمد و در ۱۸۶۰ م از دنیا رفت. پدر و مادرش هردو از خانواده‌های بازرگان و سرشناس بودند. او نیز مدتی به تجارت پرداخت، ولی چندان علاقه‌ای به ادامه آن نشان نداد و به مطالعات ادبی، علمی، و نیز فلسفی روی آورد. باین حال، او نظر مساعدی درباره اغلب فلاسفه نداشت و جز با معدودی از آن‌ها هم‌چون افلاطون و کانت، البته آن هم با نگاهی نقادانه، احساس هم‌سخنی و هم‌دلی نمی‌کرد. در خلال سال‌های جوانی به مسافرت‌های متعددی در نقاط مختلف اروپا پرداخت و همین مسئله او را متقاعد کرد که دیدن واقعیت‌ها نیز همانند تحصیل و مطالعه آثار اندیشمندان ضروری است (Gardiner 1997: 33؛ ناناجیوکو ۱۳۹۴: ۱۶).

شوپنهاور پس از مرگ پدرش، که به احتمال قوی بر اثر خودکشی اتفاق افتاد، با مادرش زندگی می‌کرد. حساسیت زیاد مادرش به رفتارهای او و متقابلاً ناراحتی شوپنهاور در مورد برخی رفتارها و اخلاق مادرش، از جمله معاشقه‌های او به رابطه‌ای توأم با خصومت و تنفر بین آن‌ها انجامید که در فلسفه او به‌ویژه بدبینی شدیدش درباره زنان مؤثر بوده است.

(Singh 2010: 1- 14). شوپنهاور در زندگی شخصی‌اش به اموری هم‌چون سحر، جادو، و احضار ارواح علاقه نشان می‌داد. از سوی دیگر، با آن‌که او در فلسفه خویش ظاهراً زندگی را خیلی آسان می‌گرفت و درزمره فلاسفه‌ای است که مرگان‌دیشی در آثارش نمود خاصی دارد، و سواس عجیب، محافظه‌کاری شدید، و نوعی هراس دائمی داشت (راسل ۱۳۶۵: ۱۰۲۸-۱۰۳۰). درکل، به نظر می‌رسد که وضعیت اجتماعی-سیاسی قرن نوزدهم میلادی از جمله اوضاع نامساعد پس از انقلاب فرانسه در اروپا، فشارها و بحران اقتصادی، و نیز روابط آشفته خانوادگی و مشکل در تعامل با اطرافیان در بدبینی و عزلت او نقش زیادی داشت و در آثارش نیز نمود بارزی یافته است؛ به گونه‌ای که افرادی از اثر مهم او جهان هم‌چون اراده و تصور (*The World as Will and Representation*) به‌عنوان حماسه‌یأس نام برده‌اند (Gardiner 1997: 11- 32؛ توماس و توماس ۱۳۷۲: ۳۱۲). باور به وجود رنج و محنت در زندگی دنیوی باعث گرایش شوپنهاور به عرفان شرقی و دوری از لذت‌های معمول زندگی گردید (تتر ۱۳۸۷: ۶). به‌موازات آن بدبینی خاصی در او ایجاد شده بود، به نحوی که معتقد بود زمانه قدر و منزلت او را نمی‌داند و شاید آیندگان ارزش آثار او را بهتر بفهمند. از قضا، گذر زمان این گمان او را تأیید کرد و مدت‌ها پس از انتشار اولیه آثارش و حتی بخشی نیز پس از حیات او قدر دید و حتی بر صدر نشست.

۴. هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی شوپنهاور و به‌هم‌پیوستگی آن‌ها شاید بیش از هر جای دیگری در بخش آغازین کتاب جهان هم‌چون اراده و تصور نمودار و متجلی شده است؛ آن‌جاکه او می‌گوید جهان تصور من است. در نگرش او ذهن و عین به‌هم‌پیوسته هستند و شناخت جهان نه به‌تنهایی در عین و نه در ذهن، بلکه در تصور ریشه دارد. بنابراین، جهان آن چیزی است که خود را در تجربه سوژه آشکار می‌سازد (Janaway 2002: 28- 29). پس از دیدگاه شوپنهاور، جهان با بودن و در تصور ما قوام می‌یابد؛ به‌عبارت‌دیگر، جهان وجود ندارد مگر هم‌چون پدیده‌ای متعلق به ذهن ما و آنچه تصور جهان را امکان‌پذیر می‌کند، همانا فاعل شناسنده است (جهانبگلو ۱۳۷۷: ۶۳، ۷۱). بدین ترتیب، شوپنهاور در نزاع همیشگی بین سوژه و ابژه موضعی بینابین اتخاذ می‌کند و بر آن است که اول، ازسویی، ذهن نقش مهمی در درک و دریافت تصویر جهان دارد و دوم، پدیده‌های مختلف بیرونی همگی تعین‌های شیء فی‌نفسه است و بنابراین اموری واقعی‌اند (Hannan 2009: 104). پس، ارتباط با جهان هستی از تعامل ذهن و اعیان جهان شکل می‌گیرد.

از نظر شوپنهاور، اراده و خواستی فراتر از اختیار و آگاهی ما بر هستی حاکم است که امور را به شکل کور و بی‌هدف به پیش می‌برد. همه چیز در جهان از جمله ذهن تجلی و نیز برساخته این اراده به شمار می‌آیند (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۹۴۸). برای دریافت آنچه شوپنهاور می‌گوید اشاره به دیدگاه کانت می‌تواند راه‌گشا باشد. کانت از دو نوع شیء سخن گفته بود که شامل شیء فی‌نفسه یا نومن و نیز شیء آن‌گونه‌که بر ما آشکار و پدیدار می‌شود یا فنومن بود. کانت بر آن بود که شیء فی‌نفسه برای ما قابل‌شناخت نیست و ما امور مختلف را فقط آن‌گونه‌که برای ذهن ما پدیدار می‌گردند، می‌شناسیم. شوپنهاور با قبول بخش اخیر گفته کانت بر آن است که شیء فی‌نفسه را هم می‌توان شناخت. این شیء فی‌نفسه همان خواست و اراده است که جلوه آن را در قالب اراده خویش می‌توانیم دریابیم (شوپنهاور ۱۳۸۵: ۱۳۱؛ کاپلستون ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۶۹). این خواست و به تعبیری اراده نه‌فقط وجه هستی‌شناسانه فلسفه شوپنهاور را تشکیل می‌دهد، بلکه افزون‌بر آن وجهی زیست‌شناختی نیز دارد که همانا کمک آن به حفظ و بقای نسل انسان‌هاست. به‌واقع، همین اراده کور و ناخودآگاه است که انسان‌ها را به تولیدمثل و تداوم نسل خویش وامی‌دارد.

تجلی موجودات در این عالم مطابق صورت‌ها و نمونه‌هایی انجام می‌شود که ثابت و فارغ از زمان و مکان هستند؛ آن‌ها هر یک در حکم رب‌النوعی هستند که افلاطون صور یا مثل نامیده است. این صور ثابت در عالم واقع به‌مثابه تجسم اراده مطلق و البته واحد به عالم نمایش و تصویر درآمده و تابع زمان، مکان، و علیت می‌شوند و فقط در این حالت است که قابل فهم می‌گردند، درحالی‌که اراده به‌مثابه شیء فی‌نفسه از هر نوع قید عقلی و علیت آزاد است (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۲۸۶؛ فروغی ۱۳۲۰: ۵۱).

الگوها و مثال‌های اراده در حکم موجودات و انواع منفردی هستند که ثابت و پایدارند. درمقابل، افراد به‌عنوان مصادیق یا افراد و نموده‌های آن‌ها موجوداتی ثانوی، فرعی، و محدود به شمار می‌آیند که جاودانه نیستند؛ افراد می‌میرند و از بین می‌روند، ولی مثل و الگوهای ابدی و تغییرناپذیر هم‌چنان پس از مرگ افراد به حیات خویش ادامه می‌دهند (قیصر ۱۳۸۴: ۸۲؛ فروغی ۱۳۲۰: ۵۲). البته برخلاف معنایی که از اراده در ذهن حاصل می‌شود، اراده متضمن عملکرد آگاهانه و عامدانه نیست و از این‌رو، برایان مگی بر آن است که شاید بهتر بود اصطلاح انرژی برای بیان این مفهوم به‌کار می‌رفت، چون از این دیدگاه مثلاً افتادن یک سنگ و کارهای یک فرد انسانی به یک میزان دارای اراده تلقی می‌شوند (مگی ۱۳۷۲: ۳۵۶). اراده با هدف ادامه زندگی به‌شکلی کور و بی‌هدف در همه امور هستی دخالت دارد، اما در جهان انسانی خود را با انواع سفسطه‌های فکری و معاذیر عقلانی

می‌پوشاند. در واقع، انسان هر چند می‌پندارد که در انتخاب‌هایش آزادی دارد، اما او نیز مقهور اراده است. بیان شوپنهاور از ماهیت این اراده و عملکرد آن بیش از آن‌که وصف چرایی داشته باشد و دارای خصلت تبیینی (explanatory) باشد، نگرشی توصیفی (descriptive) است. این نکته شاید بدان علت است که او با همه تلاشی که انجام می‌دهد، همچنان از ارائه ماهیت واقعی اراده ناتوان می‌ماند و ظاهراً فقط می‌تواند به همین مقدار کفایت کند که بگوید اراده با حرکتی غیرمعقول و غیرمنطقی پیوسته خود را تکرار می‌کند و ما اغلب آن را از راه نتایج و آثارش موردشناسایی قرار می‌دهیم.

بنابر آن‌چه شوپنهاور اظهار می‌کند، همه پدیده‌های هستی فقط در رابطه با من در مقام ذهن شناسنده وجود دارند و معنا می‌یابند. البته حیوانات نیز توان درک بازنمودهای شهودی را دارند، ولی فقط انسان است که دارای توان برساختن و درک مفاهیم انتزاعی است؛ از این رو، با آن‌که حیوانات فهم دارند و روابط علی و معلولی را نیز می‌فهمند، فاقد عقل هستند، یعنی قوه درک مفاهیم تجربیدی و انتزاعی را ندارند (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۵۶۱؛ کاپلستون ۱۳۸۲: ۲۶۴-۲۶۵). با همه اهمیتی که مفاهیم انتزاعی برای شوپنهاور دارد، او برخلاف کانت معتقد نیست که برای شناخت یک عین حتماً باید مفاهیمی انتزاعی داشته باشیم؛ چون برای شوپنهاور قوه دیگری هم‌چون شهود نیز جایگاه معرفتی مهمی دارد، بنابراین او برخلاف کانت که شهود حسی ماقبل فاهمه را مرحله نخست آگاهی می‌داند، به درهم‌تنیدگی فاهمه در متن شهود حسی قائل است (طالب‌زاده ۱۳۹۲: ۴۸؛ جهان‌نگلو ۱۳۷۷: ۷۹-۸۰). بر همین اساس، برای فهم ماوراءطبیعت و کشف سرّ و جوهر حقیقت به جای ماده باید از نفس خودمان که آن را به‌طور مستقیم و به‌صورت حضوری درک می‌کنیم، آغاز کنیم. چنین تأملی افزون‌بر کمک به شناخت خویشتن راهی است برای حصول معرفت در مورد سرشت درونی اشیای بیرونی که البته با واسطه نفس انسانی محقق می‌شود (مگی ۱۳۷۲: ۳۵۲؛ فروغی ۱۳۲۰: ۴۸).

شوپنهاور با تأکید بر اراده و به‌ویژه نمودهای عینی آن در هستی در ظاهر، از مبادی مابعدالطبیعی در هستی‌شناسی فاصله می‌گیرد و بحث خود را هرچه بیش‌تر زمینی و عینی می‌سازد؛ با این حال، او نیز متافیزیک خاص خود را دارد؛ چراکه او هم درصدد یافتن علت نخستین موجودات بوده است که آن را اراده نام می‌نهد و تصریح دارد که آن را همانند همه باورمندان به متافیزیک علت نهایی غیرتجربی برای هر تجربه ممکن و واقعی برشمارد (ژیلسون ۱۴۰۲ ق: ۲۷۹-۲۸۱). در فلسفه شوپنهاور اراده بر عقل تقدم دارد و فی‌نفسه و به‌خودی‌خود روشنی‌بخش است، ولی عنصر شناسنده یعنی عقل فقط روشنی آن را بازتاب

و انعکاس می‌دهد و به این ترتیب، اراده بدون واسطه موردتعلق ادراک واقع می‌شود (ابراهیمی دینانی ۱۳۷۶: ۹۴-۹۵).

از ماحصل این گفته‌ها این نتیجه به دست می‌آید که اراده‌ای غیرعقلانی در هستی حکم می‌راند و از چنین جهانی نمی‌توان وضعی مطلوب و عقلانی انتظار داشت. به همین علت، برخلاف هگل که در مسیر فکری‌اش درباره جهان به تکامل و وضعیتی ایده‌آل می‌رسد، اندیشه شوپنهاور به بدبینی و بدگمانی (pessimism) منتهی می‌گردد. از نظر او، اراده امری بدون آگاهی و دانش و فقط یک انگیزش و خواست پیوسته و دائمی است که جهان پدیداری به عنوان آینه و عینیت آن تبلور یافته و در نتیجه، حیات چیزی جز بازنمایی اراده‌ای کور و بی‌هدف نیست (ورنو و دیگران ۱۳۷۲: ۲۶۹؛ ۲۱۷: Edman 2002). شوپنهاور برخلاف دیدگاه لایبنیتس که جهان موجود را بهترین نمونه ممکن هستی برمی‌شمرد، بر آن است که از قضا نظام موجود شاید بدترین نظام هستی محتمل باشد (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۱۰۲۰-۱۰۲۱). در واقع، وجود این همه آلام، شرور، و نامالایمات در جهان جایی برای خوش‌بینی باقی نمی‌گذارد. باور شوپنهاور آن است که در ورای نمودهای قابل مشاهده در جهان پدیداری نه خدا، که شیطانی اغواگر و خبیث قرار دارد و جهانی این‌گونه پر از درد و رنج نمی‌تواند تجلی‌گاه الهی باشد و از این رو، تلقی از زندگی به مثابه موهبتی الهی نیز پنداری نادرست است (راسل ۱۳۶۵: ۱۰۳۵؛ مگی ۱۳۷۲: ۳۴۴؛ مهرین بی‌تا: ۵۰، ۱۱۴).

شوپنهاور چون نمی‌تواند به وجود خداوند باور داشته باشد، در نتیجه به دین و اثربخشی آن برای نیل به حقیقت هم اعتقادی ندارد. به نظر او، برای انسان‌های آگاهی، مانند فلاسفه نیازی به دین نیست. دین شریک‌لازمی است که توده‌ها تا وقتی مهبای رسیدن به مرحله فهم عقلانی نشده‌اند، بدان نیاز دارند (مهرین بی‌تا: ۱۰۳-۱۰۶). از نظر او، با آن‌که دین انسان را به عالی‌ترین مدارج زندگی فرامی‌خواند، اما تفسیر دین از زندگی چنان کامل و خطابش به آدمی چنان انحصاری است که تلاش‌های عقلانی در نقد آموزه‌های خود را ارتداد می‌شمارد (تافه ۱۳۷۹: ۱۶، ۱۵۹).

با چنین تصویری خوش‌بینی در خصوص ماهیت جهان آموزه‌ای غلط است و موجب می‌شود آدمی در زندگی خویش به اشتباه خوش‌بختی را به مثابه غایت و هدف خویش تلقی کند. انسان به نادرستی گمان می‌کند که حق دارد از خوش‌بختی و لذت برخوردار باشد و چون معمولاً چنین چیزی در زندگی اتفاق نمی‌افتد، احساس می‌کند مورد بی‌عدالتی واقع شده است (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۱۰۲۲؛ ۱۰۶۵-۱۰۷۰). بسیاری از دستگاه‌ها و نظام‌های فلسفی تلاش کرده‌اند نشان دهند دنیا چیزی است متفاوت از آنچه می‌نماید؛ به‌ویژه از

دوران قرون وسطی به بعد عده‌ای اصرار داشتند بگویند درد و رنج فقط فقدان و نبودن لذات و خیرهاست، اما برعکس شوپنهاور می‌گوید خوشی‌ها و لذت‌ها سلبی هستند و آن‌چه ایجابی است، دردها و رنج‌های واقعی است (تنر ۱۳۸۷: ۳۰). ارسطو هم معتقد بود انسان حکیم و عاقل باید در جست‌وجوی نقصان الم و کاهش درد باشد و نه در جست‌وجوی لذات (شوپنهاور ۱۳۹۳: ۱۵۱؛ شوپنهاور ۱۳۲۷: ۸۳، ۱۲۳). این موضوع باید سرلوحه زندگی انسان قرار گیرد:

هر حالت آسودگی و هر احساس اقناع و التذاذ در ذات خود امری است منفی؛ یعنی مساوی است با آسودگی و رهایی از درد که عنصر مثبت زندگی است. نتیجه این‌که آسودگی زندگی نه به سنجه لذات و خشنودی‌های آن، که می‌باید با میزان فراغت آن از محنت و درد از شر مثبت سنجیده شود (شوپنهاور ۱۳۹۱: ۹۱-۹۲).

شوپنهاور از این‌که برخی اندیشه‌ها این همه عناصر اسفناک زندگی را نادیده می‌انگارند، ناخرسند است (تنر ۱۳۷۳: ۱۸، ۳۳-۳۴). او با اشاره به ناملایمات جهان بر آن است که انسان‌ها پس از این‌که حیاتشان پایان یافت، هرگز نمی‌خواهند بار دیگر بدین دنیا بازگردند و با عنایت به رنج‌های این عالم احتمالاً، نیستی کامل را ترجیح خواهند داد (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۳۲۱، ۱۰۱۲؛ دورانت ۱۳۵۰: ۲۹۸). کل چرخه زندگی روندی تکراری است و تاریخ نیز همان چیزی است که تاکنون بوده است و فقط به‌شکلی متفاوت و به‌گونه‌ای دیگر ادامه می‌یابد. می‌توان گفت زندگی فریبی مداوم است بی‌آن‌که هدف و غایتی برای آن وجود داشته باشد.

۵. انسان‌شناسی

از نظر شوپنهاور، انسان عالی‌ترین درجه تعین و تجلی اراده حاکم بر هستی است (Edman 2002: 181). با این حال، انسان به‌صورت ناخواسته و بی‌آن‌که بداند، مطیع خواش‌های اراده است و به‌عنوان ابزار تحقق اهداف آن عمل می‌کند و چون موجودی کاملاً مقهور اراده است، جز میل و خواست اراده کار دیگری نمی‌تواند انجام دهد (شوپنهاور ۱۳۹۲: ۴۹). مهم‌ترین نمود تحمیلی اراده در میل جنسی آدمی و تمایلش برای تولیدمثل است. حتی عشق هر اندازه هم که امری روحانی به‌نظر برسد، ریشه در محرک جنسی دارد و هدف آن فقط حفظ بقای نوع آدمی است (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۳۲۶-۳۲۷، ۹۷۸-۹۷۹؛ شوپنهاور ۱۳۲۷: ۲۵-۲۷؛ Schopenhauer 2005 a: 148-152).

در این میان، با آن‌که انسان‌ها متوجه این دردها و رنج‌ها می‌شوند، اما اراده با اقداماتش زندگی را خوب و خوش جلوه می‌دهد و آدمی را به ادامه آن وامی‌دارد. آدمی هر قدر آگاهی‌اش بیش‌تر باشد، درد و رنجش نیز به سبب آن‌که مقهور اراده است، بیش‌تر خواهد بود. آدم فقط می‌تواند با نظاره (contemplation) خود را از نفوذ اراده دور نگه دارد؛ نظاره یعنی آن‌که آدمی در برابر خواهش‌های اراده سر فرود نیارد و از مرحله بازیگری یا تن‌دادن به منویات اراده فقط به تماشاگری فارغ از هوا و هوس تبدیل شود. ترک امیال و خواهش‌ها هدایت‌گر آدمی به آرامش و رستگاری خاصی است که در بودیسم با عنوان نیروانا از آن نام برده شده است و شوپنهاور هم‌دلی زیادی با آن نشان می‌دهد (شوپنهاور ۱۳۷۵: ۷-۸).

مهم‌ترین و اساسی‌ترین انگیزش و محرک آدمی خودمحوری و خودخواهی اوست که ضروری‌ترین عامل برای تداوم حیات آدمی است، به گونه‌ای که او دوست دارد مالک همه چیز شود. آدمی دوست دارد هر چیزی فقط برای او باشد و هیچ چیزی برای دیگران نباشد، چراکه فقط خود را کانون و مرکز هستی قلمداد می‌کند و به تعبیر اسپینوزا، برای تداوم وجود زیستی خود تلاش می‌کند (کرسون بی تا: ۲۰؛ تافه ۱۳۷۹: ۱۲۶؛ Schopenhauer 2005b: 75-76). با این حال، انسان نیز هم‌چون دیگر موجودات مدتی در این دنیا زندگی می‌کند و سپس، ناگزیر گرفتار مرگ می‌شود (Edman 2002: 217-218).

شاید با تسامح بتوان گفت شوپنهاور نسبت به دردها و آلام بشری نگاهی گفتمانی دارد، بدین معنا که درد و رنج علاوه بر فرد رنج‌دیده فرد اعمال‌کننده رنج را هم متأثر می‌سازد. بر این اساس، اگر از سطح ظواهر فراتر رویم، متوجه خواهیم شد که در واقع، همه انسان‌ها در معرض این آلام قرار دارند. کافی است، پرده پندار ظاهری که در این دنیا مانع دیدن حقایق می‌شود برداشته تا آن‌که تحمیل‌گر رنج است بداند و فهم کند که خود او هم در وجود همه آن‌ها که رنج می‌کشند، زندگی می‌کند و حضور دارد (شوپنهاور ۱۳۹۳: ۱۲۱؛ استیس ۱۳۶۱: ۳۳۸). با وجود پیوستگی سرنوشت مشترک بشری با هم‌نوعان خویش، شوپنهاور بر آن است که عامل اصلی در تعیین خوش‌بختی و سعادت فردی درون خود آدمی قرار دارد. سعادت مربوط به این است که چه هستیم نه آن‌که چه چیزی داریم. امور بیرونی اعم از مال و منال یا احترام و شهرت نمی‌تواند عامل خوش‌بختی و احساس رضایتمان باشد. از این‌رو، افراد فرهیخته از قضا سعادت راستین را عموماً در انزوا و کناره‌گیری از جمع جست‌وجو می‌کنند (کرسون بی تا: ۴۳، ۷۵؛ مهرین بی تا: ۱۴۵-۱۴۷). افراد با ارتقای شناخت خویش می‌توانند هوش و استعداد خود را افزایش دهند، ولی این امر لزوماً نه فقط از راه مطالعه زیاد، بلکه با فکر توأم با عمل محقق می‌گردد. بنابراین

شوپنهاور تحصیلات و مطالعات آکادمیک را نیز نقد می‌کند و بیش از تکرار گفته‌ها و نوشته‌های پیشینیان سفارش می‌کند که به مشاهده و تجربه اهتمام ورزیده شود (Schopenhauer 2005a: 79- 87)؛ توماس و توماس ۱۳۷۲: ۳۲۳-۳۲۴). آگاهی و شناخت آدمی بیش از هر چیز دیگری معطوف به زندگی و مرگ است؛ با وجود این، دل‌بستگی زیاد انسان به زندگی و نیز ترسش از مرگ هرگز از شناخت واقعی نشئت نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، اگر امکان شناخت برای آدمی فراتر از نمودهای ظاهری وجود داشت، او هرگز نه دل‌بستگی شدیدی به زندگی می‌داشت و نه هراس و واهمه از مرگ، چراکه هردوی این‌ها برآمده از خواهش‌های اراده کور حاکم بر هستی‌اند (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۹۴۷؛ مهرین بی‌تا: ۵۷). به گفته او، از نظر آگاهی واقعی زندگی بر نیستی رجحانی ندارد. از آن گذشته، به نظر او باور به این‌که موجودات دیگر با مرگ به نیستی و نابودی می‌رسند، ولی انسان از امتیاز یک جاودان برخوردار می‌شود اندیشه‌ای نادرست و خطاست (شوپنهاور ۱۳۲۷: ۱۳۴-۱۳۷).

وجه تراژیک که شوپنهاور از هستی جهان و انسان در جهان ترسیم می‌کند لزوماً به انفعال او نمی‌انجامد و او بر لزوم تلاش آدمی برای تعیین سرنوشت خود تأکید دارد: «نیمی از سرنوشت شخص به دست خود اوست و نیمی دیگر بسته به حوادث و مقدرات خارج است» (همان: ۵۹).

۶. اخلاق

بنای اخلاق مدنظر شوپنهاور بر هم‌دردی و شفقت (compassion) استوار است. اخلاق برآمده از معرفت درمورد موقعیت انتولوژیک ما و دیگری است و طبیعی است که چنین اخلاقی نمی‌تواند فقط با اموری هم‌چون وعظ و خطابه ایجاد شود، برعکس اخلاق بیش از هر چیز در متن زندگی و هم‌دلی با افراد هم‌نوع موضوعیت می‌یابد (Singh 2010: 88). از نظر شوپنهاور، در موضوع اخلاق باید دو مورد را از هم‌دیگر تفکیک کرد: یکی، چیستی (what) اخلاق است که به اصول پایه‌ای و قوانین مندرج در اخلاق ناظر است و دیگری، چرایی (why) اخلاق که شامل زمینه‌های متافیزیکی اخلاق است. درباره چیستی اخلاق و اصولی هم‌چون این‌که نباید به دیگری صدمه و آسیبی وارد کرد، تقریباً می‌توان به اجماع دست یافت، اما تبیین چرایی این امر و اصول مابعدالطبیعی ناظر به توجیه این امر معمولاً مشکل‌ساز و محل مناقشه است (Hannan 2009: 91).

شوپنهاور برای توجیه چرایی اخلاق تصریح می‌کند چون همه انسان‌ها و بلکه هرچیزی در جهان هستی جلوه‌ای از امری واحد یعنی اراده است، بنابراین، همگان سرشتی یک‌سان دارند و این خود بهترین دلیل بر لزوم غم‌خواری و شفقت ما نسبت به دیگران است. پس، روا نیست انسان‌های دیگر را به‌عنوان شیئی خارجی یا بیگانه قلمداد کنیم، چراکه همه ما دارای وحدتی باطنی هستیم و هرگونه تلاش برای آسیب‌رساندن به دیگری درحکم آسیب‌زدن به خودمان است. بدین ترتیب، همه ما نمودهای اراده‌ای واحد هستیم و درنتیجه، همه باید برای کاهش آلام هم‌نوعان خویش تلاش کنیم (مگی ۱۳۷۲: ۳۶۵؛ تنر ۱۳۷۳: ۴۲-۴۴). همین باور درخصوص حساسیت درمورد درد و رنج هم‌نوعان یکی از مواردی است که شوپنهاور را به آموزه‌های آیین بودا علاقه‌مند کرد. این روند در آثار متأخر شوپنهاور افزون‌تر شد و از جمله در ویرایش‌های بعدی کتاب *جهان هم‌چون اراده* و تصور نمودار گردید (Singh 2007: 55-58). معمولاً، اخلاق در اندیشه‌های مختلف بر مبنای آگاهی و معرفت انسان استوار می‌گردد و برخی برآن‌اند که باید مبنای آن را در عقل و نیز اراده و اختیار آدمی جست‌وجو کرد:

اول از همه، چنین فرضی نیازمند این است که ما از همه عواملی که افکار و اعمال ما را معین می‌کنند آگاه باشیم و بعد، نیازمند این است که ما مهار کاملی بر همه این عوامل داشته باشیم؛ اما در این جا با پارادوکسی مواجه می‌شویم که دقیقاً همین انگاره آزادی را از اعتبار ساقط می‌کند، چون چه چیزی است که می‌تواند بر همه عوامل تأثیرگذار دیگر تأثیر بگذارد (هریس ۱۳۹۲: ۸۶).

اما شوپنهاور در نقطه مقابل با تلقی مبناهایی پیشینی و مطلق برای اخلاق چندان میانه خوبی ندارد و از این رو، مثلاً، به نقد اخلاق کانتی می‌پردازد و برخلاف او بر اخلاقی تأکید می‌کند که اول، در مسائل جاری و ساری بین انسان‌ها وجود دارد و دوم، در ساختار آن افزون‌بر عقل به احساسات و عواطف نیز نقش والایی داده می‌شود. بدین ترتیب، شوپنهاور، که در فلسفه نظری هم‌دلی و هم‌راهی زیادی با کانت نشان می‌داد، در فلسفه عملی و از آن جمله اخلاق از او فاصله می‌گیرد (Janaway 2002: 14-17). شوپنهاور خواهان آن است که در اخلاق بر ابعاد، وقایع، و رخدادهای ناشی از زندگی واقعی افراد تمرکز شود. او با آن‌که خود از سنت فلسفی آلمان برخاسته است، اما منتقد سرسخت رویکرد انتزاعی آلمانی‌هاست و امتیاز کار خویش را توجه به امور انضمامی و عینی، البته درکنار توجه به مفاهیم، می‌داند.

۷. هنر

باتوجه به جایگاه تعیین‌کننده اراده در هستی و مخصوصاً زندگی بشری، رهایی از آن به قدری دشوار و سخت است که برخی متوسل به خودکشی می‌شوند، اما شوپنهاور می‌گوید این کار نیز اراده را از بین نمی‌برد؛ چون فرد می‌میرد، ولی اراده در قالب هم‌نوعان فرد به حیات خود ادامه خواهد داد (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۹۴۵؛ کرسون بی‌تا: ۶۲). راه‌کار اصلی در مواجهه با آلام هستی همان آموزه بودا یعنی رهاکردن خویش از قید و بند خواست‌ها و امیال خویش است، چراکه رفتن به دنبال تمناهای نفسانی روند مستمر زایش و گسترش دردها و رنج‌ها را به دنبال خواهد داشت (قیصر ۱۳۸۴: ۸۵). راه‌حل دیگر پرداختن به هنر است. ویژگی مهم هنر آن است که به مشاهده و تأمل محض می‌پردازد و از خواست‌های اراده سرپیچی می‌کند (دوکاسه ۱۳۶۷: ۱۰۶؛ شپرد ۱۳۸۲: ۱۱۶-۱۱۷). در واقع، باید گفت هنر بدین سؤال پاسخ می‌دهد که زندگی چیست و بنابراین کارکرد آن مسئله‌ای هستی‌شناسانه است (Young 2005: 142).

شوپنهاور بسیار به هنر اهمیت می‌دهد، چون هنر از معادلات معمول حاکم بر هستی، به‌ویژه تأثیر اراده در کنش‌های ما آزاد است و تجلی نبوغ و هوش آزاد انسانی است، یعنی هوش گسسته از قید و بندهای اراده. این‌ها بدان علت است که دستاوردهای نبوغ در اشکال مختلف هنری اعم از موسیقی، نقاشی، یا شعر در صدد تحقق هیچ نوع هدف و سودمندی خاصی نیستند و توجه بدان فقط به علت دریافت زیبایی آن است که فارغ از نگاه منفعت‌طلبانه و سودجویانه صورت می‌گیرد؛ چیزی که در عرصه‌های دیگر بر رفتار و کنش انسانی حاکم است (شوپنهاور ۱۳۸۸: ۸۵۰؛ توماس و توماس ۱۳۷۲: ۳۲۴؛ دوران ۱۳۵۰: ۲۳۳). زیبایی‌شناسی شوپنهاور بسیار متأثر از فلسفه کانتی است و طبق آن امری زیباست که محاسبات سود و زیان درباره آن به‌کار نرود (احمدی ۱۳۷۵: ۹۱-۹۲، ۱۴۸-۱۴۹). از گفته‌های شوپنهاور این‌گونه برمی‌آید که نابغه فردی است که از عقل محاسبه‌گر معمول و مناسبات مربوط بدان گسسته و توجهی به رعایت روابط علی و معلولی ندارد. از این نظر تعجب نباید کرد که نبوغ قرابت بسیاری با جنون پیدا می‌کند، چراکه هم دیوانه و هم نابغه اصالت و ارزش واقعی برای روابط و پدیده‌های موجود قائل نیستند و حقیقتی را در ورای آنچه پدیدار است می‌جویند. با چنین تصویری هنر فقط ابزاری برای بیان کردن عواطف و احساسات نیست و از طریق آن می‌توان به دریافت سرشت و حقیقت کلی امور نائل گردید. بدون تردید لازمه این امر ژرف‌نگری خاصی است که از نگاه ابژه‌گونه در خصوص پدیده‌ها فراتر برود و به باطن آن‌ها راه یابد.

۸. فلسفه سیاسی

از نظر شوپنهاور، چون اراده در آدمی به شکل خودخواهی بروز می‌یابد و می‌تواند به دیگران آسیب برساند، بنابراین برای حفظ موجودیت افراد انسانی باید دولت تشکیل داد. دولت براساس قرارداد بنا می‌گردد و نهادی ضروری برای حفظ انسان‌هاست، اما نمی‌تواند متکفل رساندن انسان‌ها به رستگاری باشد:

خودخواهی و آزمندی و ددمشی و ستم‌پیشگی انسان نزد شوپنهاور دلیل حقیقی وجود دولت است. دولت نه نمودگار خدا، که چیزی جز آفریده آن خودخواه روشن‌بینی نیست که می‌کوشد جهان را اندکی تاب‌آوردنی‌تر از آن کند که در نبود دولت می‌بود (کاپلستون ۱۳۸۲: ۲۷۱).

شوپنهاور در فرازی از کتاب *اخلاق، قانون و سیاست* تصریح دارد حکومت در ذات خود نهادی است که به منظور حمایت از اعضایش علیه حملات خارجی یا نفاق‌های داخلی ایجاد شده است و بنابراین ضرورت آن مبتنی بر لزوم کنترل بی‌عدالتی ناشی از طبع و نژاد انسانی است (شوپنهاور ۱۳۹۳: ۸۷). او منتقد دیدگاه کسانی هم‌چون هگل که دولت را به جایگاهی والا می‌رسانند بود و به نظر می‌رسد که نظرش در سیاست با دیدگاه کسانی هم‌چون کارل پوپر با طرح بحث مهندسی اجتماعی در جهت کاهش شرور اجتماعی و نیز ریچارد رورتی در طرح نگرش عمل‌گرایانه‌اش با هدف کاستن از درد و رنج دیگران قرابت‌ها و همانندی‌هایی داشته باشد. در باور او، دولت نمی‌تواند درصدد ایجاد بهشت بر روی زمین باشد:

هیچ‌گونه جهل و نادانی بدتر از آن نیست که انسان بخواهد زندگانی را که دار مصیبت و سیه‌روزی است تبدیل به بهشت برین نماید و همواره در جست‌وجوی لذات زندگانی باشد. عاقل کسی است که این جهان را هم‌چون دوزخی پندارد و بکوشد خویشتن را حتی‌المقدور از آتش این دوزخ مصون دارد (شوپنهاور ۱۳۲۷: ۸۴).

البته دیدگاه اراده‌محور مستمسک برخی ایدئولوژی‌هایی شده است که نگاه خوش‌بینانه‌ای به انسان ندارند و بر نقش عوامل غیرعقلی در تعیین کنش‌ها و تکوین شخصیت انسان تأکید زیادی دارند. برای این قبیل اندیشه‌ها فضیلت‌های عمده سیاسی نه در امور نظری یا خصایص عقلانی، بلکه در به‌پیش‌بردن هرچه بیش‌تر اراده و فضایل عملی و عینی قدرت‌افزاست. بی‌سبب نیست که اندیشه‌های کسانی چون شوپنهاور، نیچه، و نیز

ژرژ سورل که بر اراده به‌عنوان نیروی محرکه جوامع و بلکه کل هستی تأکید می‌کنند، از سوی ایدئولوژی‌هایی مثل فاشیسم مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (شه‌وری ۱۳۷۵: ۸۴-۸۵، نیچه ۱۳۷۸: ۴۵۳). بنابراین، در انداختن طرحی برای بهشت در روی زمین با توجه به شرور موجود کاری است ناشدنی و بنابراین بهشتی هم اگر باشد، در کاهش و بلکه از بین بردن خواسته‌ها و امیال خویش است. به تعبیر صائب تبریزی:

عمر عارف همه طی شد به تمنای بهشت

او ندانست که در ترک تمناست بهشت

۹. نتیجه‌گیری و نقد اثر

شوپنهاور با وجود بدبینی حاکم بر اندیشه و فلسفه او، تلاش وافری دارد که آلام و دردهای زندگی بشری را تا حد امکان کاهش دهد. هم‌دردی با دیگران به‌عنوان رکن مهم اخلاق، تلاش به ژرف‌اندیشی در معنای هستی به وسیله هنر، و مهم‌تر از همه، اجتناب از خواهش‌ها و امیال سیری‌ناپذیر اراده در زمره مهم‌ترین راه‌کارهایی است که او ارائه می‌کند. شوپنهاور به خیر فراگیر و نیز امکان تحقق شادکامی و سعادت بشری باور ندارد؛ چراکه بنیاد هستی را بر اراده‌ای کور، بی‌هدف، و فاقد آگاهی می‌بیند. در بهترین حالت به تأسی از دیدگاه‌های عمل‌گرایانی هم‌چون ریچارد رورتی شاید بر آن باشد که زندگی را هم‌چون یک بازی تلقی کند که در عین جدی‌بودنش، فاقد معنای خاصی در ورای ظاهرش است:

«عاقلاًنه‌ترین کار این است که زندگی را چون پنداری بیهوده، چون یک فریب بنگریم؛ افسانه‌ای که بس واقعی می‌نماید» (شوپنهاور ۱۳۹۱: ۸۳).

بدبینی شوپنهاور پیش از این نیز سابقه داشته است (گنجیان خناری بی‌تا)؛ با این حال، با غالب‌شدن روایت اصلی مدرنیته نوعی خوش‌بینی نسبت به عقل و نیز پیشرفت بشری به وجود آمد که آرای شوپنهاور مغایر با این روند بود. از این رو، تا مدت‌ها اقبال چندان به نوشته‌های او وجود نداشت. خود او علت این امر را طرح حقایق تلخ در اندیشه خویش می‌دانست. این که به مرور آثار او مورد توجه افزون‌تری قرار گرفت، بخشی به هم‌دلی روح زمانه با مضامین فلسفه شوپنهاور بازمی‌گردد و این که بسیاری از اصول مدرنیته زیرسؤال رفتند و مورد نقدهای رادیکال واقع شدند.

در کشور ما نیز اقبال به ترجمه و خوانش آثار او به‌ویژه در سال‌های اخیر، گواهی بر اهمیت‌دادن، ولو دیر هنگام، به آثار اوست که به نظر می‌رسد با نوعی هم‌دلی با او

در خصوص بدبینی دربارهٔ اوضاع و احوال زمانه بی‌ارتباط نیست. او که از خلال نظرانش آن‌گاه که از نقش اراده در تعیین سرنوشت هستی و به‌ویژه انسان سخن می‌گوید، طنین و ندای ارادهٔ معطوف به قدرت نیچه شنیده می‌شود یا زمانی که از نیمهٔ تاریک و ناآگاه وجود بشری که آدمی چندان کنترلی بر آن ندارد و گاه از آن به روان‌شناسی اعماق تعبیر شده است می‌توان رنگ و بوی دیدگاه‌های فروید و یونگ را یافت (کوفمان ۱۳۸۸: ۱۰۶). افزون‌بر آن، زمانی که سخن از فرونهادن پی‌گیری سعادت و رستگاری از سوی دولت‌ها و حکومت‌ها به‌میان می‌آورد و به‌جای تلاش برای استقرار بهشت و مدینهٔ فاضله بر روی زمین، بر آن است که باید آلام و رنج‌های بشری را کاهش داد، هم‌آوایی و قرابت معناداری را با دیدگاه‌های مختلف اعم از کارل پوپر و پراگماتیسم‌هایی همانند ریچارد رورتی می‌توان یافت. همهٔ این‌ها نشان از ژرف‌نگری‌های شوپنهاور در توجه به ابعاد ناآگاه و درعین‌حال تعیین‌کنندهٔ بشری است که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. درعین‌حال، چنین باورهایی به‌قول آیزایا برلین، منشأ نسبت‌گرایی در بسیاری از باورهای معاصر است. با همهٔ آن‌چه گفته شد، باید اذعان کرد که بدبینی شوپنهاور در خدمت ارائهٔ مسیری برای زندگی است که مبتنی بر اخلاق شفقتی که او ترسیم می‌کند، به هم‌دلی بین انسان‌ها بینجامد که البته چنین مسیری بدون باور و اعتقاد به روند تکامل خطی و عقلانی برای انسان‌هاست (برلین ۱۳۹۳: ۱۲۲).

ویژگی مهم جستارهایی که در کتاب *اخلاق، قانون و سیاست* گرد آمده است پرداختن به موضوعات انضمامی‌تری است که ذیل بخش انتزاعی‌تر و فلسفی‌تر شوپنهاور باید مورد نقد و بررسی قرار گیرد که در این نوشتار تلاش شد بخشی از آن‌ها واکاوی شوند؛ از جمله مباحث اثر، بیان دیدگاه شوپنهاور دربارهٔ مسائل سیاسی، و حکومت است. او حکومت را زادهٔ خودخواهی می‌داند و آن را به‌علت پی‌آمدهای شوم و ناگوار مترتب بر این خودخواهی ضروری برمی‌شمارد (شوپنهاور ۱۳۹۳: ۱۹). با آن‌که شوپنهاور به مسیحیت مؤمن نیست، همانند این آیین انسان را ذاتاً به‌سبب ارتکاب ذنب ازلی گناه‌کار می‌داند. او ضمن نکوهش یهودیت به‌عنوان دینی که تصدیق‌کنندهٔ زندگی است، از مسیحیت در این مورد تمجید می‌کند؛ چراکه این دین به زندگی پر از درد و رنج اذعان دارد. بی‌جهت نیست که نماد این دین صلیب به‌مثابهٔ نمادی از شکنجه و اعدام است؛ دینی که پیروان خود را به ریاضت‌کشیدن و ازدواج‌نکردن تشویق می‌کند. بر همین اساس، پروتستان‌ها که سعی داشتند مسیحیت را به دینی مؤید حیات دنیوی تبدیل کنند، راه خطایی پیموده‌اند (Hannan 2009: 138). بنابراین، ماهیت زندگی این دنیایی سراسر درد و رنج است و

در نتیجه، آیین‌ها و اندیشه‌هایی که از اعتراف بدین امر سر باز می‌زنند، شایسته نکوهش و نقد هستند. چنان‌که گفته شد، او ذات انسانی را نیز تباه‌شده می‌داند و با اشاره به داستان فاوست که روح خود را تسلیم شیطان کرده بود، بر آن است که نباید از این مسئله در شگفت شد؛ چون در واقع همه ما چنین شرارتی در طبع خویش داریم و گویی همه ما با شیطان چنین عهدی بسته‌ایم (شوپنهاور ۱۳۹۳: ۱۲۰-۱۳۱). ستم‌گران و مستبدان بزرگی هم چون ناپلئون‌ها به سبب آن‌که امکاناتی در اختیار داشته‌اند، فقط به آشکارشدن و نشان‌دادن چنین ذات شروری در انسان‌ها کمک کرده‌اند، وگرنه دیگران هم اگر چنین وضعیتی داشتند، هم‌چون ایشان عمل می‌کردند. این خودخواهی و شرارت در آدمی را نمی‌توان از بین برد؛ با این حال، حکومت و نهاد قدرت به مثابه امری لازم و ضروری در جامعه برای آن تعبیه شده است که بتواند تاحدودی این امور شر را کنترل کند.

نظرات شوپنهاور در جاهایی متضاد و بلکه متناقض به نظر می‌رسد؛ از جمله این‌که او در مواردی زنان را از احکام انسان‌شناسانه‌ای که ارائه می‌کند، مستثنی می‌کند و ایشان را نه فقط از جنبه‌های کمی، بلکه از بعد کیفی در مرتبه‌ای مادون‌تر از مردان قرار می‌دهد، از جمله این‌که ظاهراً او امکان‌رهایی از خواست‌های اراده را برای زنان ممکن نمی‌داند؛ در صورتی‌که در کلیت فلسفه‌اش اموری هم‌چون ریاضت‌کشیدن را برای این امر تجویز می‌کرد. در این زمینه، افزون‌بر تجارب شخصی‌اش، که او را به زنان بدبین کرده بود، نگرش خاص او که زنان را عمدتاً دارای رفتاری غریزی و طبیعی برمی‌شمارد هم مؤثر بوده است. از گفته‌های او برمی‌آید که او توان زنان را در امور انتزاعی و عقلی کم‌تر از مردان می‌داند. قضاوت او در خصوص زنان به امتیازات معرفتی و فلسفی منحصر نشده و دامنه آن‌ها تا سطح مسائل اجتماعی نیز کشیده می‌شود؛ چنان‌که معتقد است زنان همواره باید تحت قیمومیت مردان باشند و حتی شهادت یک زن در شرایط مساوی باید در مقایسه با مردان ارزش کم‌تری داشته باشد. او قضاوتش را به حوزه اخلاق نیز تعمیم می‌دهد و از جمله بیان می‌کند که مثلاً با آن‌که همه انسان‌ها دروغ می‌گویند، زنان در این زمینه بدترند.

از سوی دیگر، در حالی‌که شوپنهاور خواهان ایجاد هم‌دلی بین انسان‌ها براساس شفقت است، اما باید اذعان کرد که امکان تحقق آن باتوجه به نقش پررنگی که او برای خبثت، خودخواهی، و بدذاتی آدمیان قائل است، جای تأمل و سؤال جدی دارد؛ چراکه در قبال توصیه شوپنهاور به لزوم اتخاذ چنین مبنایی برای اخلاق می‌توان پرسید چه چیزی ما را بدین امر الزام می‌کند که با هم‌نوعان خویش مهر و شفقت بورزیم؟ آیا صرف آگاهی از این‌که همه ما نموده‌های اراده‌ای واحد هستیم، برای کنارنهادن خودخواهی‌هایمان در قبال

دیگران کافی و بسنده است؟ این نکته حتی نیچه را به‌عنوان کسی که در موضوع اراده با شوپنهاور هم‌دلی دارد، به اعتراض واداشته است، به‌گونه‌ای که تصریح می‌کند چنین شفقتی خرافه‌ای قدیمی است که نشانی از آن در دوران جدید تمدن بشری باقی نمانده است (همان: ۱۴). بنابراین اگر آن‌گونه که شوپنهاور بیان می‌کند آدمی به‌تمامی مقهور اراده کور و بی‌هدف حاکم بر هستی است، منشأ زیست اخلاقی و نیز مسئولیت و انتخاب او از کجاست و چگونه قابل توجه است، به‌ویژه که او با آن‌که بارها و از جمله در همین اثر بر اهمیت شناخت در ارتقای منزلت آدمی تصریح می‌کند؛ درعین حال، به‌جد بر دشواری و بلکه گاه منتفی بودن امکان دست‌یابی به معرفت به‌سبب احاطه اراده بر آدمی نیز تأکید می‌ورزد (شوپنهاور ۱۳۹۳: ۱۶۶).

ازسوی دیگر، ژرف‌تر شدن معرفت و آگاهی انسان با آن‌که ظاهراً امید به کاستن از آلام و رنج‌های بشری را افزایش می‌دهد، ولی هم‌زمان او را به ابعاد وسیع‌تری از دردهای انسانی متوجه می‌سازد. به‌گفته شوپنهاور، هرچند آدمی از مصائب و آلام موجود در هستی و طبیعت رنج بسیاری متحمل می‌شود، اما مهم‌ترین رنج‌های آدمی آن‌هایی است که او از ناحیه هم‌نوعانش متحمل می‌شود، چراکه آن‌ها را تحمیلی برمی‌شمارد و برای مقابله با آن‌ها خود را ناگزیر می‌بیند که یا انتقام بگیرد یا درقبال آن‌ها صبر کند که در هر حال، مقوله‌ای انفعالی و تحمیلی است (همان: ۱۵۴-۱۵۵).

بنابر آن‌چه گفته شد، وظیفه انسان‌ها به‌خصوص در حوزه سیاست و با تأسیس نهاد حکومت آن است که بدون بلندپروازی درباره رساندن انسان‌ها به سعادت به کاهش آلام بشری همت گمارند (همان: ۱۱۹-۱۲۰). با این حال و با وجود آن‌که حکومت مطلوب از نظر او باید براساس تلاش برای کاهش آلام بشری مورد قضاوت قرار گیرد، اما به‌روشنی در نمی‌یابیم که چرا شوپنهاور از تلاش جمعی و توأمان افراد برای تحقق این مهم چندان به نیکی یاد نمی‌کند و به نفع پادشاهی و علیه جمهوری موضع می‌گیرد. از جمله دلایل او که چندان هم، حداقل در روزگار ما، قانع‌کننده به‌نظر نمی‌رسد آن است که در حکومت‌های جمهوری در مقایسه با پادشاهی، امکان نیل به مناصب بالا برای دارندگان هوش‌های بالاتر و تأثیرگذاری مستقیم ایشان دشوارتر است. در هر حال، این فراز از اندیشه او نشان‌دهنده آن است که او به توده‌ها بدگمان است. البته علت دیگر شاید پذیرفتنی‌تر باشد، آن‌جاکه می‌گوید نظام پادشاهی اقتدار مستحکم‌تری را در مقایسه با انواع دیگر حکومت می‌تواند محقق سازد (همان: ۲۱). افزون‌براین، ماهیت جهان از نظر او به‌گونه‌ای است که حق برای این‌که بتواند خود را نشان دهد و متجلی سازد، ناگزیر نیازمند ضمیمه‌شدن به درجاتی از

قدرت و حتی استبداد است و بدون آن‌ها راه به جایی نخواهد برد. البته فقط قدرت سیاسی نیست که حق را پشتیبانی می‌کند، بلکه هر فضیلت و دارایی دیگری اعم از حقوق موروثی و دین رسمی و ... هم می‌تواند به حق در مسیر تعیین‌یابی اجتماعی و سیاسی‌اش کمک کند. او گاهی از این هم فراتر می‌رود و اظهار می‌کند که در زمین به‌طور کلی و از جمله طبیعت خشونت است که فرمان می‌راند و خشونت در مقایسه با قانون قدرت و سیطرهٔ بیشتری دارد: «حق به‌خودی‌خودش ناتوان است؛ در طبیعت زور حکومت می‌کند. مشکلی که هنر سیاست باید حل کند این است که زور را در خدمت حق قرار دهد، طوری که حق را از طریق زور مستقر سازد» (همان: ۹۶).

تحقق چنین امری، یعنی این‌که زور تابع حق شود، ازسویی دشوار و گاه محال به‌نظر می‌رسد؛ هم‌چنان‌که معلوم نیست حقی که با زور استقرار یافته باشد، تاچه میزان قادر خواهد بود که هم‌چنان بر سنبل درست و حق باقی بماند و منحرف نگردد. این مطلب در جایی دشوارتر می‌شود که به انسان‌شناسی خاص شوپنهاور مبنی بر خودخواه‌بودن آدمیان توجه کنیم. او در کتابی جدل‌گونه با عنوان هنر همیشه برحق‌بودن بر آن است که اگر طبیعت بشری خوب و شریف بود، می‌شد که ما هم در مباحثه با یک‌دیگر دنبال حقیقت باشیم؛ ولی از آن‌جایی که ذات بشری این‌گونه نیست، در بحث با یک‌دیگر هم به‌شیوه‌ای که یادآور مشی سوفسطایی‌هاست فقط به پیروزی خود در جدل، ولو با انواع و اقسام سفسطه‌ها و مغالطه‌ها می‌اندیشیم (شوپنهاور ۱۳۸۵: ۹-۱۱، ۱۸). آدمیان در همهٔ عرصه‌های زندگی خویش نقابی بر چهره زده‌اند و به‌طور دائم به‌دروغ آن چیزی را می‌نمایانند که در اصل و واقعیت نیستند. بی‌جهت نیست که در زبان‌های مختلف اروپایی برای اشاره به «شخص» از واژه‌هایی استفاده می‌شود که ریشه در «persona» دارد، یعنی نقابی که بازیگران تئاتر در دوران باستان بر چهره می‌نهادند (شوپنهاور ۱۳۹۱: ۲۳۲). از این نظر، شوپنهاور به حیوانات غبطه می‌خورد، چراکه آن‌ها همان چیزی هستند که باید باشند و همهٔ وجود خویش را بدون نقاب و صادقانه حتی در رابطه با انسان‌ها ارائه می‌کنند. شاید سر‌این‌که شوپنهاور نیز با وجود همهٔ تأملات فلسفی‌اش بیش از هرکس با سگ خویش خو گرفته بود و او را هم‌دم و مونس خوبی برای خویش می‌دانست، در همین واقعیت نهفته باشد.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در اسلام*، ج ۱، تهران: طرح نو.
احمدی، بابک (۱۳۷۵)، *حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر*، تهران: نشر مرکز.

استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
برلین، آیزایا (۱۳۹۳)، *سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.

تافه، تامس (۱۳۷۹)، *فلسفه آرتور شوپنهاور*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان: پرسش.
تنر، مایکل (۱۳۷۳)، *آرتور شوپنهاور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: کهکشان.
تنر، مایکل (۱۳۸۷)، *شوپنهاور، متافیزیک، و هنر*، ترجمه اکبر معصومی‌گی، تهران: آگه.
توماس، هنری و دانالی توماس (۱۳۷۲)، *ماجرای جاودان در فلسفه*، ترجمه احمد شهسا، تهران: ققنوس.

جهانگلو، رامین (۱۳۷۷)، *شوپنهاور و نقد عقل کانتی*، ترجمه محمد نبوی، تهران: نشر نی.
دورانت، ویل (۱۳۵۰)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران: اندیشه.
دوکاسه، پیر (۱۳۶۷)، *فلسفه‌های بزرگ*، ترجمه احمد آرام، تهران: پرواز.
راسل، برتراند (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز.
زیلسون، اتین (۱۴۰۲ ق)، *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت.

شپرد، آن (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفه هنر*، ترجمه علی رامین، تهران: علمی و فرهنگی.
شوپنهاور، آرتور (۱۳۲۷)، *افکار شوپنهاور*، ترجمه مشفق همدانی، تهران: بی‌نا.
شوپنهاور، آرتور (۱۳۷۵)، *هنر و زیبایی‌شناسی*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: زریاب.
شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۵)، *هنر همیشه برحق‌بودن: ۳۸ راه برای پیروزی در هنگامی که شکست خورده‌اید*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.

شوپنهاور، آرتور (۱۳۸۸)، *جهان هم‌چون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.
شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۱)، *جهان و تأملات فیلسوف: گزیده‌هایی از نوشته‌های آرتور شوپنهاور*، گزیده و ترجمه رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.

شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۲)، *در باب طبیعت انسان*، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: نشر مرکز.
شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۳)، *اخلاق، قانون و سیاست*، ترجمه عظیم جابری، تهران: افراز.
شهوری، احمد (۱۳۷۵)، *دیپلماسی بحران: مطالعه موردی: روسیه به ضمیمه جغرافیای بحران در آفریقا*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

طالب‌زاده، سیدحمید (۱۳۹۲)، «ارزیابی انتقاد شوپنهاور از تحلیل علیت کانت»، *نشریه فلسفه*، س ۴۱، ش ۱.

فروغی، محمدعلی (۱۳۲۰)، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۳: از آغاز سده نوزدهم میلادی تا زمان حاضر، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.

- قیصر، نذیر (۱۳۸۴)، *اقبال و شش فیلسوف غربی (فیخته، شوپنهاور، نیچه، جیمز، برگسون، مک تاگارت)*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران: یادآوران.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه جلد هفتم از فیخته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی؛ سروش.
- کرسون، آندره (بی‌تا)، *فلاسفه بزرگ: شوپنهاور*، ترجمه کاظم عمادی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
- کوفمان، والتر (۱۳۸۸)، *کشف ذهن: نیچه، هایدگر، و بویر، ج ۲*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: چشمه.
- گنجیان خناری، علی (بی‌تا)، «بدینی فلسفی در اندیشه ابوالعلاء معری و آرتور شوپنهاور»، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، س ۴، ش ۱۳.
- مگی، برایان (۱۳۷۲)، *فلاسفه بزرگ: آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- مهرین، مهرداد (بی‌تا)، *جهان‌بینی شوپنهاور*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- ناناجیوکو، بیکو (۱۳۹۴)، *رویکرد شوپنهاور به شرق*، ترجمه محسن اکبری، تهران: نگاه معاصر.
- نیچه، فردریک (۱۳۷۸)، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: مس.
- ورنو، روزبه و ژان وال و دیگران (۱۳۷۲)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هریس، سام (۱۳۹۲)، *دروغ/اراده آزاد*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: گمان.

- Edman, Irwin (1928), *The Philosophy of Schopenhauer*, New York: The Modern Library.
- Gardiner, Patrick (1997), *Schopenhauer*, Bristol: Thoemmes Press;
- Hannan, Barbara (2009), *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer, Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Janaway, Christopher (2002), *Schopenhauer: A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Schopenhauer, Arthur (2005), *Essays of Schopenhauer*, trans. Rudolf Dircks, the Pennsylvania State University.
- Schopenhauer, Arthur (2005), *The Basis of Morality*, trans. Arthur brodrick bullock, London, Dover Publications Inc.
- Singh, R. Raj (2007), *Death, Contemplation and Schopenhauer*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited.
- Singh, R. Raj (2010), *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum International Publishing Group.
- Young, Julian (2005), *Schopenhauer*, Abingdon, Routledge.