

نقد اجتماعی و زیبایی شناسی در شوپنهاور

پل بیشاپ
ابوالفضل مسلمی

اگرچه شوپنهاور را معمولاً «فیلسوف بدبینی» توصیف می‌کنند، این مقاله با توجه به کتاب جهان به‌مثابه اراده و تصور نه‌تنها به متافیزیک، که به نقد اجتماعی شوپنهاور نیز می‌پردازد. چنین تفسیری ممکن است برای فهم زیبایی‌شناسی شوپنهاور از استلزامات مثبت، و در واقع «خوش‌بینانه»، برخوردار باشد. فلسفه‌ی شوپنهاور متضمن عنصری معنوی و اخلاقی است و این بدان معناست که حتی اگر شوپنهاور زندگی را به‌مثابه «موضوعی ناخوشایند و نامطلوب» در نظر بگیرد، رسیدن به این نتیجه که «شوپنهاور جهان را به‌عنوان کانون و محور فعالیت‌های عملی در نظر نمی‌گرفت» نادرست خواهد بود. شوپنهاور به لطف نفوذ فرهنگی کلاسیسیم وایمار و اختلاف آن با رومانتیسیسم پنا و محافل دیگر، و نیز به‌خاطر آشنایی شخصی‌اش با گوته، به‌طور اجتناب‌ناپذیری با نظریات زیبایی‌شناسی شیلر مواجه شد، نظریاتی که زمینه‌ی حیاتی را برای فهم زوایای پنهان زیبایی‌شناسی شوپنهاور فراهم می‌کند. تأکید شوپنهاور بر ناپایداری لذت می‌تواند تأکیدی باشد بر وظیفه‌ی اخلاقی ما در توجه به زندگی خودمان و پرسش از تصوراتمان از زندگی و آنچه که در زندگی می‌خواهیم — پرسشی که در انضمامی‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین شرایط مطرح می‌شود.^۱

جوانی که آنها به زور مرا وادار به خواندن آثارش در آکسفورد می‌کردند، چه کسی بود؟ شیپ - شوپ یا شوپنهاور؟ بله اسم او شوپنهاور است، کسی که از جزمی‌ترین توصیف‌ها گله و شکایت می‌کند. بله، وقتی که عمو توماس به او آزادی عمل می‌دهد، لابد می‌تواند شوپنهاور را شبیه پلینا درآورد.

پ. گ. وودهاوس در کری آن جویس، این تعلق عمومی را از دریافت شوپنهاور منعکس می‌سازد که این فیلسوف را یک بدبین تمام‌عیار در نظر می‌گیرند.^۲ مثلاً این واقعیت که واگنر شامگاهان شوپنهاور را مطالعه می‌کرد و صبح‌گاهان غروب خدایان^۳ را تألیف می‌کرد، باعث شد که

نیچه اظهار کند که بدبینی شوپنهاور در رینگ به موسیقی انتقال یافته است.^۴ فردریک کاپلستون، یکی از منتقدان بسیار جدید شوپنهاور، او را «فیلسوف بدبینی» می‌نامد.^۵ برتراند راسل می‌نویسد که بدبینی شوپنهاور یکی از دو مؤلفه‌ی مهم شوپنهاور است (دیگر مؤلفه‌ی مهم او مقدم برشمردن اراده بر شناخت بود).^۶ و والتر کافمن ادعا می‌کند که فلسفه‌ی شوپنهاور «عمدتاً به افراد بدبین، به افراد ناامید و مایوس و به جوانان سرخورده توسل یافته است».^۷ با این همه، مفسران دیگر به ما هشدار می‌دهند که برجسب بدبینی‌ای که بدون تأمل بر شوپنهاور زده شده است، نباید باعث گمراهی ما شود. براین مکی در بررسی مهم خود درباره‌ی شوپنهاور چنین اشاره می‌کند:

اگرچه کل فلسفه‌ی شوپنهاور با واژگان بدبینی بیان شده‌اند، می‌توان برخی از بخش‌هایی که با اخلاق و زیبایی‌شناسی سروکار دارند به دقت با واژگان خوش‌بینی، یا با واژگان لادری‌گرایانه که میان این دو واژگان قرار می‌گیرد، صورت‌بندی کرد ... بسیاری از اینها عمق و بصیرتی عظیم دارند و درک آنها نباید تحت‌الشعاع واکنش‌هایی قرار گیرد که فقط مناسب اصطلاحات انباشته از بدبینی است - اصطلاحاتی که شوپنهاور به کار برده است.^۸ چنان که استدلال خواهیم کرد، دقیقاً اخلاق و زیبایی‌شناسی شوپنهاور است که بدبینی منتسب به وی را بی‌اعتبار می‌سازد.

سوزان میوس در کتاب مقدماتی عمومی و غیرتخصصی درباره‌ی شوپنهاور، که از سوی بسیاری از خوانندگان آلمانی‌زبان برگزیده شده است، فراتر می‌رود و ادعا می‌کند که «شوپنهاور در درونی‌ترین قسمت جان، که هیچ نیازی به ایثار و از خودگذشتگی وجود ندارد، یک خوش‌بین ناامید است»؛ و «در عین حال که شوپنهاور به تاریکی و ناکامی گرایش شدید داشت، اراده‌ی مستحکمی به جانب زندگی نیز داشت»؛ و «اگرچه تاریکی، رنج و ناکامی، معمولاً به‌عنوان ویژگی‌هایی از بدبینی وی توصیف می‌شود (و در اثر اصلی و چندجانبه‌ی وی بیان شده‌اند)، اطمینان و امیدواری که برای آسایش و تسلی قطعی است در ملاحظات نهانی وی نمایان می‌شود».^۹ شاید با ارزش‌ترین جنبه‌ی مقدماتی میوس، این اظهار نظر باشد که کتاب اصلی شوپنهاور - جهان به‌مثابه اراده و تصور (۱۸۸۸، ج ۲، ۱۸۴۴)^{۱۰} - دربر دارنده‌ی «ملاحظات پنهان شده‌ای» است که می‌تواند کشف، و با نوعی خوانش دقیق تفسیر شود؛ خوانشی که خود شوپنهاور خواننده را بدان فرا می‌خواند، آن هنگام که در مقدمه‌ی چاپ نخست می‌نویسد: «هیچ توصیه‌ای نمی‌توان داشت مگر این که این کتاب را دوباره، و با شکیبایی بسیار، بخوانید.» شوپنهاور می‌افزاید که چنین شکیبایی «ناشی از اطمینانی است که با خوانش دوم یا خوانش‌های بیشتر، در پرتوی کاملاً متفاوت نمایان شود» (جهان به‌مثابه اراده و تصور، جلد اول، ص. ۱۱۱). پس شاید خوانش‌های سوم، چهارم یا خوانش‌های دیگر پرتو بسیار متفاوتی بر روی این متن بیفکند. در مجموع، براساس گزارش خواهر شوپنهاور (آدل شوپنهاور)، حتی گوته که شوپنهاور برای اولین بار در ۱۸۱۳ با وی ملاقات کرد و تا پنج‌سال بعد از آن یا بیشتر^{۱۱} با وی به مکاتبه پرداخت، این امر را تشخیص داد که زبان جهان به‌مثابه اراده و تصور را باید به‌شیوه‌ای تقریباً نمادین خواند:

آنچه وی به‌ویژه درباره‌ی این کتاب می‌پسندید، وضوح و روشنی تصورات و سبک نوشتار بود، حتی اگر زبان شما متفاوت از زبان دیگران باشد و فرد باید عادت کند تا اشیاء را به شیوه‌ای که شما می‌خواهید بنامد. اما به محض این که فرد این را درک کند و بفهمد که اسب، «اسب» نامیده نشده است، بلکه یک کوالو و رب‌النوع دیو (dio) یا چیز دیگر نامیده شده است، آنگاه می‌تواند به راحتی و آسانی بخواند.^{۱۲}

یا اگر بخواهیم در مسیر متفاوتی پیش رویم، خوانش دقیق این متن می‌تواند ابعاد تازه و جدیدی را کشف کند؛ و من در این مقاله می‌خواهم با پیروی از اشاره‌ی گوته بر این که ما نیازمند خوانش شوپنهاور به‌شیوه‌ای خاص هستیم، دو بُعد را در نظر بگیرم: ۱. با توجه به کتاب جهان به‌مثابه اراده و تصور، نه‌تنها به متافیزیک بلکه به نقد اجتماعی نیز می‌پردازم؛ ۲. چنین تفسیری ممکن است برای فهم زیبایی‌شناسی شوپنهاور از استلزامات مثبت و درواقع «خوش‌بینانه‌ای» برخوردار باشد.

۱

توماس مان در مقاله‌ی اصلی‌اش درباره‌ی شوپنهاور (۱۹۲۸)، تحلیل مفصلی ارائه می‌دهد از آنچه که «برتر بودن فلسفه‌ی هنرگرا»^{۱۳} می‌نامد. مان با بحث درباره‌ی مفهوم نبوغ از نظر شوپنهاور، آن را برحسب «ابژکتیویته»^{۱۴} ای که به‌تفسیر توماس مان به‌عنوان «توانایی اتخاذ یک رویکرد عقلانی به‌وسیله‌ی سوژه‌ی شناسنده، و چشم باز جهان» تعریف می‌کند. (ص. ۳۹۹، مقایسه کنید با جهان به‌مثابه اراده و تصور، جلد اول، بخش ۳۶، ص. ۱۸۶).

توماس مان در این‌جا می‌نویسد: «شوپنهاور با گوته ارتباط داشت و به‌گونه‌ای بی‌حد و حصر او را تحسین می‌کرد» و در ادامه شوپنهاور را به‌عنوان «یک اومانیسست سنتی، و پیش از همه یک زیبایی‌شناس در نظریه‌ی خودش از زیبایی» تلقی کرد: «نظریه‌ی وی که نبوغ را به‌عنوان ناب‌ترین ابژکتیویته تعریف می‌کند کاملاً آپولونی و گوته‌ای است؛ وی به گوته متوسل می‌شود و گمان می‌کند که در راستای گوته قرار دارد». شوپنهاور احتمالاً باور داشت که در راستای گوته قرار دارد و ظاهراً توماس مان چنین عقیده‌ای دارد. توماس مان همچنین به «اما و اگرهایی اشاره می‌کند که اومانیسیم و نقدگرایی شوپنهاور را مورد پرسش قرار می‌دهند و به نظر می‌رسد که بیشتر نشان‌دهنده‌ی این امر هستند که شوپنهاور باید رومانیک نامیده شود.» (ص. ۴۰۱). به‌طور خاص، آنچه که ما را از پذیرش رویکرد اومانیسستی و دیدگاه‌های سنتی و آپولونی‌اش برحذر می‌دارد، «افراط‌گرایی او، یعنی آنتی‌تر دوگانه‌گرایی و عجیب در طبیعت‌اش، است که باید به‌معنای نامتعارف کلمه، رومانیک محسوب شود و همین امر شوپنهاور را به فراتر از قلمرو گوته می‌برد، فراتر از چیزی که او آگاهانه تصورش را می‌کرد».^{۱۴} (صص. ۴۰۴-۴۰۵) اگرچه توماس مان درنهایت کاربرد عناوین «کلاسیک / سنتی» و «رمانیک» را درباره‌ی شوپنهاور رد می‌کند، نتیجه می‌گیرد که نحوه‌ی تفکر شوپنهاور که آمیزه‌ی دوگانه و عجیبی از تندخویی و شور و هیجان ناشی از نبوغ است، بیشتر مدرن است تا رومانیک. (ص. ۴۰۷)

توماس مان به روشنی بر کشمکش مهم - و به نظر من حل نشده - در تفکر شوپنهاور به طور عام، و در زیبایی‌شناسی وی به طور خاص، متمرکز می‌شود. به پیروی از نمونه توماس مان، مقایسه‌ی جنبه‌های مناسب و مربوط کلاسیسیم وایمار می‌تواند در روشن کردن فلسفه‌ی شوپنهاور به ما کمک کند و به عنوان نقطه‌ی آغاز، می‌توانیم گفته‌های گوته را که در کتاب آلبوم شوپنهاور (۱۸۱۴) ذکر شده است، در نظر بگیریم: «اگر می‌خواهی از ارزش کامل برخوردار باشی، باید به جهان ارزش ببخشی.»^{۱۵}

در این بیت که دقیقاً قبل از حرکت شوپنهاور به درسدن و آغاز اثر جهان به مثابه اراده و تصور به نگارش درآمده، گوته بیان می‌کند که باید به «جهان» ارزش اعطا شود. مفهوم «جهان» دقیقاً در آغاز جلد اول کتاب شوپنهاور، که چهار سال بعد در سال ۱۸۱۸ کامل شد، آمده است: «جهان، تصور من است.» در مقدمه‌ی ویرایش نخست، شوپنهاور اشاره می‌کند که شناخت کتاب قبلی‌اش، یعنی درباب منشاء چهارگانه‌ی اصل جهت کافی، برای فهم کتاب حاضر ضروری است (جهان به مثابه اراده و تصور، جلد اول، ص. xiv)؛ و شرح و توضیحی که کتاب اخیر شوپنهاور با آن آغاز می‌شود، اصلی را انعکاس می‌دهد که در کتاب قبلی‌اش اثبات شده است: «هیچ چیزی فی‌نفسه بدون جهت [دلیل] نیست.» مطابق این اصل، برای «چیزی بودن» باید چیز دیگری هم وجود داشته باشد؛ بنابراین، هیچ ابژه‌ای بدون ابژه‌ای دیگر که در نسبت پیشین با آن است - یعنی «سوژه» - وجود نخواهد داشت (و برعکس). بدین ترتیب به این نتیجه می‌رسیم که «[انسان] هیچ خورشید و هیچ زمینی را نمی‌شناسد، اما تنها چشمی را که خورشید را می‌بیند و دستی را که زمین را لمس می‌کند می‌شناسد. جهان پیرامون انسان فقط به صورت گمان و تصور وجود دارد؛ به عبارت دیگر، فقط در ارجاع به شیء دیگر - یعنی آنچه که تصور می‌شود - و این خود انسان است.» (همان، جلد اول، بخش اول، ص. ۳). از این جهت، اصطلاح «جهان» به همان معنای (پدیده‌شناختی) که کانت در سنجش خرد ناب برای ارجاع به «مجموعه‌ی تمام و کمال نمودها» به کار می‌برد، مورد استفاده قرار می‌گیرد: «منظور از «جهان» مجموعه‌ی تمام و کمال نمودهاست، و [...] به معنای استعلایی اصطلاح «جهان» به کلیت مطلق مجموعه‌ی کامل اشیاء موجود دلالت می‌کند.»^{۱۶} (سنجش خرد ناب، A420).

اما واژه‌ی «جهان» معنای ضمنی غنی‌تری نیز دارد، بدین معنا که جهان به مجموعه‌ی پیچیده‌ای از تفکرات اشاره دارد و روابطی را احساس می‌کند که جهان زندگی انسان را (در شرایط پدیده‌شناختی) تشکیل می‌دهد.^{۱۷} در صحنه‌ی آغازین و مشهور فاوست I، فیلسوف، حقوقدان پیر به ما می‌گوید که درصدد است تا «آنچه را که جهان را در درونی‌ترین [حالت] پیوند می‌دهد، بشناسد.» (در این جا اصطلاح «جهان» به معنای وحدت گیتی به کار رفته است.) اما کمی بعد، با نگاهی مأیوس به قفسه‌های گردوغبار گرفته‌اش، با ناامیدی فریاد می‌زند: «پیرامون خویش چیزی جز تل شیشه‌ها و جعبه‌ها و ابزاروالات و اشیاء پوسیده که بازمانده‌ی نیاکانم است نمی‌بینم؛ و این دنیای تو است و آن را دنیایی می‌نامند.»

و بعد، مفیستوفلس تعهد می‌کند که فاوست را به سیر در «جهان کوچک و سپس جهان بزرگ»

ببرد.^{۱۸} «جهان به‌مثابه کانون تجربه‌ی حسی، عاطفی و فکری» معنایی گسترده و تجربی از جهان است که شوپنهاور آن را در یک قطعه‌ی مشهور به‌کار می‌برد:

اگر انسانی خوش‌بین، بی‌رحم و بسیار سنگدل را به بیمارستان‌ها، اتاق‌های بیماران، اتاق‌های عمل، در داخل زندان‌ها، شکنجه‌گاه‌ها و کلیه‌ی بردگان بر فراز میدان‌های نبرد و در مکان‌های اعدام ببریم؛ اگر برای وی که از نگاه کنجکاوانه سر باز می‌زند تمام مکان‌های تاریک و فلاکت‌بار را بگشاییم، و در نهایت به وی اجازه دهیم تا درون دخمه‌های اوگولینو که در آن زندانیان از گرسنگی می‌میرند نظری افکند، آنگاه به‌طور قطع او در نهایت جهانی را می‌بیند که بهترین جهان ممکن است. زیرا دانه اگر مواد خودش را برای دوزخش از جهان واقعی ما به دست نیاورده باشد، پس از کجا آورده است؟ (جهان به‌مثابه اراده و تصور، جلد اول، بخش ۵۹، ص. ۳۲۵)

فهرست ترس و هراس‌های زمینی مورد نظر شوپنهاور، رد مثبت‌نگری و تقدیرگرایی لایبنیتس و وولف است، و انعکاس و تشدید آنچه که گوته در کتاب آلبوم فردریش کلسمیلیان مورس (۱۷۶۵) در مورد جهان می‌نویسد: این است تصویر جهانی که بهترین جهان نامیده می‌شود: «جهان همچون خلوتگاه دزدان، همچون اتاق پسرکی جوان، همچون تالار اپرا، خوراک مری، سروران شاعر، آثار نفیس، پولی در بانک است؛ بهترین جهان چنین به نظر می‌رسد.»^{۱۹}

به‌علاوه، اگر شوپنهاور می‌گوید: «جهان، تصور من است» از موضع خودانگارانه‌ی اسلاف ایده‌آلیست آلمانی (همانند کانت و فیشته) یا حتی اخلاف فلسفی قدیمی‌ترش دفاع نمی‌کند. او در وهله‌ی اول، در استدلال خود این امر را خاطرنشان می‌کند که کانت و افلاطون «هر دو به جهان مشهودی که باید پدیداری، و فی‌نفسه تهی و خالی باشد اشاره می‌کنند و این جهان تنها از طریق شیئی که خودش را در جهان نمایان می‌کند، دارای معنا و واقعیت عرضی است - شیء فی‌نفسه درمورد اول، و ایده درمورد دوم (همان، جلد اول، بخش ۳۱، ص. ۱۷۲). در انتهای بخش اول جهان به‌مثابه اراده و تصور، که نظریه‌ی محوری شوپنهاور بدین‌گونه صورت‌بندی شده است که «هیچ اراده [یعنی]: هیچ تصور و هیچ جهان»، وی از جهانی سخن می‌گوید که «برای کسانی که در نزد آنها اراده تغییر یافته و خودش را انکار می‌کند، هیچ چیز نیست»، یعنی به‌عنوان «همین جهان واقعی خودمان با خورشید و کهکشان‌هایش» و بنابراین جهان به‌عنوان گیتی (همان، جلد اول، بخش ۷۱، صص. ۱۲-۴۱۱). اما توجه دقیق به این کتاب آشکار می‌کند که معانی ضمنی‌ای در اصطلاح «جهان» وجود دارد که شوپنهاور قصد دارد تا قلمرو اجتماعی را در بر بگیرد و بدان تمرکز کند - قلمرو اجتماعی بدان‌گونه که می‌توانیم «شیوه و روش جهان» بنامیم.

با این همه، شوپنهاور بر این تأکید می‌ورزد که وی درباره‌ی جهان از آن جهت که نمایان می‌شود، سخن می‌گوید و در یک سطح، رساله‌ی فلسفی عظیم شوپنهاور، تفسیری بر آداب و رسوم اجتماعی و هم‌کنشی اجتماعی است. ما می‌توانیم توجه و گرایش شوپنهاور به این موضوعات را در جای دیگری نیز ببینیم. شوپنهاور در طی کارآموزی‌اش در هامبورگ، درباره‌ی نسبت میان «انسان

برتر» و توده‌ها پرسشی مهم را مطرح می‌کند:

چرا باید بخت تعداد اندکی از انسان‌های بزرگ، به گونه‌ای سطحی به توده‌ها، [یعنی] خیل عظیمی از دیگران محدود و محصور باشد - چرا این افراد باید به واسطه‌ی هزاران مانع منزوی و متروک باشند به طوری که صدای آنها به یکدیگر نرسد، یکدیگر را نشناسند و نتوانند لحظه‌ای معنوی و خوشایند که توأم با صمیمیت است، برخورد روا دارند؟ چرا باید چنین فردی گاه‌گاهی هستی مشابهی را در یک اثر هنری درک کند و چرا باید آرزو و حسرت، درد و رنج او را افزایش دهد، در حالی که او مشتاق تنهایی‌ای است که همانند ریگی در بیابان، تنها خیل بی‌شماری از حیوان‌نماهای فرومایه با نگاه او مواجه می‌شوند؟^{۲۰}

سال‌ها بعد شوپنهاور در *Parerga and paralipomene* (۱۸۵۱) دقیقاً به همین پرسش بازگشت وقتی اظهار داشت که: «تنهایی و انزوا برای انسانی که به لحاظ عقلانی برتر است، امتیاز دوگانه دارد: اول این که با خودش هست و دوم آن که با دیگران نیست»^{۲۱}

دقیقاً به روشی بسیار مشابه سارتر نمونه‌هایی از رویکردهای اگزیستانسیالیستی، اصیل یا غیر اصیل، از مشاهدات خود از زندگی ارائه می‌دهد؛ یا والتر بنیامین روایت خویش را از «دیالتیک در یک توقف، از طریق تجربه‌ی بازارچه‌های خرید پاریس، بسط می‌دهد. متن دیگری از Nachlass، با عنوان درباره‌ی پیشخدمت‌ها، به شیوه‌ی فلسفه‌ی شوپنهاور اشاره می‌کند که در شرایط اجتماعی انضمامی پایه‌گذاری شده است:

این که چه تأسف‌برانگیز زمان و نیروی حیات بشری، [یعنی] حیرت‌انگیزترین و موجزترین

چیز که می‌شناسیم، مورد استفاده قرار می‌گیرد و با حماقتی باورنکردنی، تلف می‌شود.

برای من وقتی بسیار روشن شد که شخصی را دیدم که شغلش خدمت‌کردن به من بود: چگونه این هستی غیر قابل درک و پیچیده، والاترین و شگفت‌انگیزترین طبیعت ایجاد شده است و به ناهنجارترین نگرانی‌ها و دلواپسی‌های پیرامون خودشان مشغول می‌شود و روزها و ماه‌ها را بدون اندیشه و تفکرهای دیگر سپری می‌کند.^{۲۲}

توجه به این مسئله‌ی اساساً اجتماعی، در بخش ۱۶ جلد ۱ جهان به مثابه اراده و تصور ادامه می‌یابد در تضاد میان «انسان طبیعی متعارف» - که «برای آنچه که مستقیماً و از طریق ادراک شناخته شده ارزش بیشتری قائل می‌شود تا برای مفاهیم مجرد و آنچه که صرفاً مورد اندیشه قرار گرفته است و کسی که شناخت تجربی را به شناخت منطقی ترجیح می‌داند» - از یک سو، و از سوی دیگر «کسانی که شیوه‌ی تفکر متضادی دارند که بیشتر با کلمات زندگی می‌کنند تا با اعمال، بیشتر بر سر کتاب‌ها و کاغذها دیده می‌شوند تا در جهان واقعی، و کسانی که بزرگ‌ترین انحطاطشان تبدیل شدن به یک فرد ملانقطی و فضل‌فروش و عاشق حرف صرف است. شوپنهاور در همین بخش تفسیری درباره‌ی چگونگی زندگی انسان به طور انضمامی و به طور انتزاعی ارائه می‌دهد: انسان در زندگی انضمامی در توفان‌های واقعیت و در تأثیر حال حاضر رها می‌شود؛ او باید نبرد کند، رنج بکشد و همچون حیوان بمیرد؛ در حالی که انسان در زندگی انتزاعی «تأمل آرام زندگی‌اش در امر انضمامی

است، تأمل بر جهانی که در آن زندگی می‌کند. شوپنهاور زندگی در امر انتزاعی را با طرح هندسی و «بی‌رنگ و لعاب»، همان‌طور که یک دریانورد در اختیار دارد، مقایسه می‌کند در حالی که کارکنان ... که البته به کار واقعی می‌پردازند ... تنها امواج و آسمان را می‌بینند (همان، جلد اول، بخش ۱۶، صص. ۸۵-۸۴).

در این جا می‌توان انتظار داشت که شوپنهاور «انسان طبیعی متعارف» را سرزنش کند. در واقع در این سلسله‌مراتب تنها نابغه بالاتر از انسان متعارف قرار می‌گیرد و سرزنش و تحقیر معطوف به «انسان‌های ملائطی و عاشقان حروف صرف» می‌شود: تنها از این طریق می‌توان درک کرد که چگونه لایب‌نیتس، ولف و تمام جانشینان آنها تاکنون سرگردان بوده‌اند از این جهت که مثلاً بعد از دنزسکوتوس، شناخت ادراکی [شهودی] را این‌گونه تبیین می‌کردند که باید یک شناخت انتزاعی مبهم و آشفته باشد.

گفته در یکی از ضرب‌المثل‌ها و تأملات خود، به دنبال نقد اول کانت، خواستار «نقد حواس» می‌شود.^{۲۳} شوپنهاور نیز در جلد دوم جهان به مثابه اراده و تصور می‌کوشد تا ارزش و اعتبار «شهود حسی» را با دفاع از آن در برابر «بی‌احترامی»، که اکنون نسبت به «جنسیت» و امر «حسی» یا «امر محسوس» صورت می‌گیرد و حتی توسط استادان فلسفه منشاء اصلی اخلاق‌ستیزی و فساد تلقی شده است، حفظ کند. اما شوپنهاور تأکید می‌کند که «چون حواس در ترکیب با کارکردهای پیشینی خرد، ادراک را ایجاد می‌کند، پس دقیقاً حواس منشاء محض و ناب شناخت‌های ما هستند و تمام اندیشه و تفکر محتوای خود را از آن وام می‌گیرد.» (همان، فصل ۲۲، صص. ۷۷-۲۷۶). در واقع شوپنهاور به ما می‌گوید که ادراک جهان بیرونی یا آگاهی از اشیاء دیگر مقدم بر «جهان ثانویه‌ی تصور» است. بنابراین، از یک سو جهان بیش از تصور است، اما از سوی دیگر شوپنهاور در راستای این پرسش گام برمی‌دارد که: آیا این جهان چیزی بیش از تصور نیست؟ «در این مورد، به‌طور اجتناب‌ناپذیر یک رویای کاذب [تهی] یا یک تصویر شیخ‌گون در برابر ما می‌گذارد که ارزش تأملات ما را ندارد. یا ما [در این مورد] می‌پرسیم که آیا آن چیز دیگری است، چیزی علاوه بر این [تصور] و اگر چنین است، آن چه چیز است؟» (همان، جلد اول، بخش ۱۷، صص. ۹۶-۹۸). البته بخش دوم از جلد ۱ جهان به مثابه اراده و تصور، به ما می‌گوید که آن چیز باید «اراده» باشد.^{۲۴}

قبل از بررسی مفهوم اراده از نظر شوپنهاور، باید گفت که شوپنهاور میان «ماهیت درونی جهان که خود را به‌صورت معقول برای هرکسی در امر انضمامی (یعنی احساس) نمایان می‌سازد» و «شناخت متمایز و انتزاعی خرد [قوه‌ی عقل] که ماهیت جهان بدان منتهی می‌شود» تمایز قائل می‌شود. به نظر شوپنهاور، گذر از اولی به دومی، حداکثر کاری است که فلسفه می‌تواند انجام دهد: «فلسفه هرگز نمی‌تواند کاری بیش از تفسیر و توضیح آنچه که حاضر و در دست است انجام دهد؛ با وجود این، فلسفه این کار را در هر نسبت و رابطه‌ی ممکن و از هر نقطه نظری انجام می‌دهد.» و بنابراین پیوند میان فلسفه و هنر وجود دارد و «حالت و وضعیت ذهن به‌تنهایی منجر به پارسایی حقیقی و نجات از جهان می‌شود.» (همان، جلد اول، بخش ۵۳، صص. ۲۷۴ و ۲۷۱). در نتیجه، «این

جهان به مثابه تصور تنها از طریق فاهمه و نیز صرفاً برای فاهمه وجود دارد، اما این بینش که جهان «واقعا» (برحسب آنچه کانت شیء فی نفسه می نامد) اراده است، بینشی است که محدود به خرد است (همان، جلد اول، بخش ۴، ص. ۱۲).

در تفکر آلمانی، از زمان کریستین وولف، تمایزی پیشین میان فاهمه و خرد وجود دارد؛ و در درون نظام کانتی به طور خاص، خرد نسبت به فاهمه از جایگاه والاتری برخوردار است. علی‌رغم وجود رابطه‌ای پیچیده میان ایده/خرد و واقعیت/فاهمه، وظیفه‌ی فاهمه تسلط بر «اعضاء سرکش» حواس است^{۲۵} در حالی که خرد به نظر کانت، قوه‌ی برتر شناخت است که قلمرو واقعی آن تنظیم اهدافی است که همزمان تنظیم طبیعت است (سنجش خرد ناب، B425). برای گوته این دو قوه ارزش یکسانی دارند: «خرد با شدن [صیوروت] و فاهمه با آنچه که صیوروت یافته، مرتبط است. خرد با پرسش «برای چه هدف و غایت؟» و فاهمه با پرسش «از کجا؟» ارتباط ندارند. خرد از پیشرفت لذت می‌برد اما فاهمه می‌خواهد هر چیزی را چنان قاطع دربرگیرد که بتواند از آن بهره‌برداری کند.^{۲۶} شوپنهاور به نوبه‌ی خود تمایل داشت که خرد را کم‌اهمیت جلوه دهد، با این توصیف که خرد، بدلاحظ منفی (به گفته‌ی شوپنهاور) «زنانه، منفعل، محافظ و غیر خلاق است.» (همان، جلد اول، بخش ۱۶، ص. ۸۶). در جلد دوم، شوپنهاور با گنجاندن فاهمه و خرد تحت یک اصطلاح واحد، عقل را چیزی بیش از «کارکرد مغز» نمی‌داند و اضافه می‌کند که «معنا و هدف زندگی، عقلانی نیست، بلکه اخلاقی است» (همان، جلد دوم، فصل ۱۹، صص. ۲۳۳ و ۲۰۱). بنابراین ما باید محدوده‌ای را در نظر بگیریم که در آن فلسفه‌ی شوپنهاور می‌تواند حاوی عنصر اخلاقی یا وجدانی باشد.

نگرش سیاسی شوپنهاور، فضای مناسبی برای آغاز چنین پژوهشی عرضه می‌دارد. از یک سو وی هیچ توجه و علاقه‌ی روشنی به وقایع تاریخی نداشت و به شدت از وقایع و حوادث انقلابی بیزار بود. شوپنهاور در انقلاب کبیر سال ۱۸۴۸ تنها کسی بود که از ورود سربازان به آپارتمانش، به منظور آتش گشودن بر روی شورشیان، بسیار خشنود بود و وقتی سالن خالی شد، و وی متصدی خودش را فرستاد تا از دوربین تأثیرش استفاده کند.^{۲۷} به نظر توماس مان، موضع ضدانقلابی شوپنهاور «مبتنی بر تصور وی از جهان بود»^{۲۸} و ماکس هورکهایمر تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید شوپنهاور «از تاریخ می‌ترسید»^{۲۹} طبق نظر شوپنهاور در جهان به مثابه اراده و تصور، تاریخ - ازدحام، وقایع، تغییر زمان، صور بسیار متغیر زندگی انسان در کشورها و قرن‌های مختلف - چیزی بیش از «شکل عرضی و اتفاقی پدیده‌ی ایده» نیست (همان، جلد اول، بخش ۳۵، ص. ۱۸۲). و در همین زمینه (فلسفی) شوپنهاور بلافاصله به نقد انسان عامه و متعارفی می‌پردازد که هرروز به وجود آورنده‌ی هزاران امر طبیعی است (همان، جلد اول، بخش ۳۶، ص. ۱۸۷)، یا به نقد فردی می‌پردازد که در جایی دیگر او را «فرد بی‌فرهنگ» می‌نامد (همان، جلد اول، بخش ۶۳، ص. ۳۵۲). اما دلیل چنین نقد تند و شدیدی این است که بنا به اصطلاحات شوپنهاور، چنین افرادی واقعا فرد نیستند زیرا آنها آگاهی کاملی از جایگاه و شأن خود به عنوان «فرد» ندارد.

شوپنهاور در فصلی از جلد دوم جهان به مثابه اراده و تصور، با عنوان «در باب اخلاق»،

می‌نویسد: «تنها افراد واقعاً وجود دارند.» وی در ادامه‌ی همان فصل اظهار می‌دارد که «فلسفه‌ی من تنها فلسفه‌ای است که حقوق کامل اخلاق را به آن اعطا می‌کند» (ص. ۵۸۹) و «منصف، شریف و مهربان بودن چیزی جز تبدیل متافیزیک من به عمل نیست.» (ص. ۶۰۰) بنابراین قوانین رفتاری وجود دارد که از والاترین اصول متعارف برگرفته شده‌اند که شوپنهاور، علی‌رغم بدبینی‌اش، مایل است آنها را تأیید کند. شوپنهاور این رفتارها را به‌عنوان رفتارهای ضدخودخواهی توصیف می‌کند. چیزی که مانع چنین رفتاری می‌شود در «خودخواهی هر موجود زنده‌ای» نهفته است (ص. ۶۰۰)، به‌طوری که طبیعت از [نگاه] یک حشره یا کرم به ما می‌گوید: «من روی هم رفته تنها هستم: در حفظ ذات و صیانت ذات هر چیزی نهفته است؛ دیگران [چیزهای دیگر] نابود می‌شوند و واقعاً تبدیل به عدم می‌شوند.» (ص. ۵۹۹) بنابراین شوپنهاور می‌نویسد: «هر فردی [...] که از درون دیده می‌شود همه‌چیز است، و [وقتی] از بیرون دیده می‌شود عدم است یا هیچ چیز نیست.» شوپنهاور اشاره می‌کند که «تفاوت عمده میان آنچه که هر فردی ضرورتاً در نظر خودش هست و آنچه که در نظر دیگران است منجر به خودخواهی می‌شود، که به‌واسطه‌ی آن هر فردی به سرزنش و انتقاد از فردی دیگر می‌پردازد.» (ص. ۶۰۰) بنابراین شوپنهاور از موضع اخلاقی خواستار رفتار غیر خودخواهانه است. در سراسر جهان به‌مثابه اراده و تصور ما تفاسیر او را از شیوه‌های هم‌نوعانش، و لذا نقد ضمنی اما مداوم او را از رفتار اجتماعی [خودخواهانه] می‌یابیم. مثلاً در بخش اول از جلد ۱، شوپنهاور میان «شهود حسی» و «مفهوم»، با ارجاع به سودمندی نسبی آنها در رفتارهای مناسب، تمایز قائل می‌شود: «حتی با توجه به رفتار و شیفتگی فردی برای اختلاط با مردم، مفهوم در مهار و کنترل طغیان‌های خشن [بی‌فرهنگی] که توأم با خودخواهی و خشونت است فقط ارزش منفی دارد، به‌طوری که ادب و نزاکت، کار قابل تحسین و درخور ستایش آن است. آنچه که در رفتار، جذاب، مؤدبانه و خوشایند است و آنچه که دوستانه و محبت‌آمیز است ممکن نیست برآمده از مفهوم باشد.»^{۳۰} (همان، جلد اول، بخش ۱۲، ص. ۵۷) وی در چند صفحه‌ی بعد به نقد فضل‌فروشی در هنر، اخلاق و زندگی می‌پردازد: «آدم فضل‌فروش با اصول متعارف کلی‌اش همواره در زندگی دچار تنگ‌دستی می‌شود و خودش را نادان، مزخرف و نالایق نشان می‌دهد.» (ص. ۶۰) وی همچنین بعدها از تاریک‌اندیشی، دانش‌ستیزی و دشواری انتقاد می‌کرد (همان، جلد اول، بخش ۴۷، ص. ۲۲۹). به‌علاوه نظر وی مبنی بر این که «زندگی هر فردی، اگر به‌صورت یک کل یا به‌طور کلی دیده شود و اگر مهم‌ترین ویژگی‌های آن مورد تأکید قرار گیرد، واقعاً یک ترازوی است؛ اما اگر جزئیات دیده شوند، ویژگی یک کم‌دی را می‌یابد.» (همان، جلد اول، بخش ۸، ص. ۳۲۲). مانع نمی‌شود تا به‌طور مفصل درباره‌ی نقش دولت در حفظ قانون بحث نکند (بخش ۶۲). پیش از همه، رفتار، نه بر مفاهیم بلکه بر احساس‌ها مبتنی است، و بنابراین مطابق با ارزش و محتوای اخلاق شکل می‌گیرد (همان، جلد اول، بخش ۱۲، ص. ۵۸).

در جلد دوم، بحث شوپنهاور درباره‌ی رفتار اجتماعی مفصل‌تر و جدی‌تر است. شوپنهاور با جدیت از نظام‌های فلسفی‌ای انتقاد می‌کند که «بدون نزول به امر واقعی» در قلمرو مفاهیم کلی باقی

می‌مانند (همان، جلد دوم، فصل ۶ ص. ۶۴). وی در انتقاد گزنده‌اش از محکومیت آکادمی‌ها، به مفهوم «شناخت شهودی» اشاره می‌کند تا تبیین کرده باشد که «چرا شایستگی محقق در فراوانی شناخت انتزاعی است و چرا چنین حقیرتر از مرد دنیاست؛ که چرا شایستگی مرد دنیا در شناخت شهودی کامل است، شناختی که به وی وضعیت و حالتی اساسی ارائه می‌دهد و تجربه‌های غنی را می‌گستراند» (همان، جلد دوم، فصل ۷، ص. ۷۶). ما می‌توانیم تمام ۳۰۰ اصل متعارف گراسینی درباره‌ی خرد را از صمیم قلب دریابیم، اما اگر شناخت شهودی نداشته باشیم اشتباهاتی فاحش خواهیم کرد (ص. ۷۵). به نظر شوپنهاور «ادراک نه تنها منبع شناخت است، بلکه خود شناخت تمام‌عیار است» و «خرد، نگاه واقعی به زندگی، بینش صحیح و داوری روشن نیز ناشی از شیوه‌ای است که می‌توان جهان ادراک را، نه از روی شناخت انتزاعی صرف و نه از روی مفاهیم انتزاعی، درک کرد» (ص. ۷۷). در جای دیگر، شوپنهاور نظر واقعی‌اش را چنین اظهار می‌دارد: «اراده به‌عنوان امر متافیزیک، همواره سنگ بنای هر پژوهشی است» (همان، جلد دوم، فصل ۲۸، ص. ۲۵۹)؛ و درباره‌ی رابطه‌ی حماقت با خیانت برحسب رابطه‌ی اراده و قدرت تعقل بحث می‌کند.

شوپنهاور با اظهار نظری درباره‌ی حساسیت و میزان جار و جنجال کانت، گوته و ژان پل سارتر در بخشی از کتابش با عنوان «در باب حواس» پیشنهاد می‌کند که «مقدار سر و صدا و جار و جنجالی که هر فرد می‌تواند به‌راحتی تحمل کند، با توانایی‌های روحی و روانی او نسبت عکس دارد، و می‌تواند یک ارزیابی تقریبی از آنها تلقی شود». وی در ادامه دو نمونه از چگونگی کارکرد این قاعده را در عمل ارائه می‌کند: «بنابراین وقتی من صدای پارس بی‌وقفه‌ی سگان را برای ساعت‌ها در حیاط خانه می‌شنوم، می‌دانم که قوای ذهنی سکنه به چه می‌اندیشند. فردی که بنا به عادت درها را محکم به هم می‌زند به جای آن که آنها را با دست ببندد، یا اجازه می‌دهد که این کار در خانه‌اش اتفاق بیفتد صرفاً بی‌نزاکت نیست، بلکه بی‌ادب و کوتاه‌بین است.»^{۳۱} (همان، جلد دوم، فصل ۳، ص. ۳۰) شوپنهاور با چنین تصویری از زمینه‌ی اجتماعی است که می‌نویسد: «همان‌طور که نیاز و خواست، بلا و مصیبت همیشگی مردم است، کسالت و خستگی نیز جزئی از جهان سبک و مد است. کسالت زندگی طبقه‌ی متوسط در یک‌شنبه نمایان است، همان‌طور که خواست آنها در شش روز هفته آشکار است» (همان، جلد اول، بخش ۵۷، ص. ۳۱۳). مشهورترین تمام این‌ها جایی است که شوپنهاور به‌طور مفصل به تشریح «متافیزیک عشق جسمانی» می‌پردازد، که به نظر وی «دقیقاً با متافیزیک من به‌طور کلی مرتبط است» (همان، جلد دوم، فصل ۴۴، ص. ۵۵۸).

گرن: گویه‌های شوپنهاور درباره‌ی خرد زندگی در بخش از پاررگاو پارالیپومنا، و ترجمه‌ی شوپنهاور از معبد کوچک: هنر خرد دنیوی و زندگی بالتازار گراسین، نشان می‌دهد که چگونه فلسفه‌ی شوپنهاور با تمام «نه‌گویی» زندگی‌ستیزانه‌اش، به‌طور عمده با رفاه عملی فرد مرتبط است. پس حتی اگر شوپنهاور زندگی را به‌عنوان یک «کار نامطلوب» - چنان که پیش‌تر به ویلانو گفته است - در نظر بگیرد و تأملات خود را بر آن متمرکز کرده باشد،^{۳۲} این نتیجه‌گیری نادرست خواهد بود که شوپنهاور هیچ درکی از جهان به‌عنوان کانونی برای فعالیت عملی ندارد. مثلاً اظهار نظرهای

وی درباره‌ی نزاکت باعث این سوء برداشت می‌شود که وی هیچ نوع علاقه‌ای به جهان نداشته است. در واقع عنوان فصل چهارم گزین‌گویه‌ها که عبارت است از «درباب آنچه که می‌توان تصور کرد»، به نحوی شاهکار شوپنهاور را انعکاس می‌دهد و موضوع آن – آنچه که ما در جهان تصور می‌کنیم، یعنی آنچه که در نظر دیگران هست – با شرف، شهرت و مقام ارتباط دارد.^{۳۳} بنابراین به نظر شوپنهاور تصور (Vorstellung) علاوه بر معنای معرفت‌شناختی معنایی بسیار انضمامی و اجتماعی برای فرد دارد. با وجود این، شأن وجودشناختی فرد در نظام شوپنهاوری چیست؟

به نظر شوپنهاور اراده، شیء فی نفسه، «محتوای درونی و ماهیت جهان است»؛ و زندگی در جهان مشهود و پدیدار تنها آینه‌ی اراده است. پس «اگر اراده وجود داشته باشد، زندگی یعنی جهان نیز وجود خواهد داشت (همان، جلد اول، بخش ۵۴ ص. ۲۷۵). به یک معنا، زندگی زمان را متوقف می‌کند، زیرا «شکل زندگی، حضور بی‌نهایت است» و شوپنهاور زمان را با یک گوی بی‌نهایت چرخان، که نقطه‌ی مماس «حضور غیر ممتد» را نشان می‌دهد، مقایسه می‌کند (همان، جلد اول، بخش ۵۴ صص. ۲۸۱ و ۲۷۹). شوپنهاور در جلد ۱، بخش دوم، توضیح می‌دهد که چگونه هر انسانی به‌عنوان یک فرد، از طریق شهود حسی و به‌واسطه‌ی فاهمه، شناختی از جهان به‌عنوان «تصور» دارد؛ و نیز از طریق بدن شناخت بی‌واسطه‌ای از جهان به‌مثابه «اراده» دارد.^{۳۴} به‌عنوان اراده (به‌عنوان شیء فی‌نفسه) هر انسانی آزاد است (یعنی آزاد از هر تعین است)، زیرا اراده «جهت» ندارد (همان، جلد اول، بخش ۲۳، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ و بخش ۵۵، ص. ۲۸۶)، اما به‌عنوان «تصور» هر انسانی تابع شکل پدیدار و اصل جهت کافی است و بنابراین آزاد نیست:

به‌طور پیشینی هر فردی خود را کاملاً آزاد در نظر می‌گیرد، حتی در اعمال و تصور فردی خودش می‌تواند در هر لحظه به‌شیوه‌ی متفاوتی از زندگی بهره‌مند شود، و این معادل است با بیان این که او می‌تواند به فرد متفاوتی تبدیل شود. اما به‌طور پسینی از طریق تجربه، او دچار حیرت می‌شود که آزاد نیست، بلکه در معرض ضرورت است. (همان، جلد اول، بخش ۲۳، صص. ۱۱۳-۱۱۴)

«در اینجا تنها به نظر می‌رسد که شما آزاد هستید» همان‌طور که پروردگار به مفیستو در آستانه‌ی فرودش به جهان (پدیداری) می‌گوید.^{۳۵}

در ادامه، شوپنهاور با استفاده از استعاره‌ی نمایشی می‌نویسد: «انسان به‌رغم تمام عزم و اراده و تأملات خویش، رفتارش را تغییر نمی‌دهد و [...] از آغاز تا پایان زندگی‌اش باید همان شخصیتی را به‌دوش بکشد که خود او سرزنش می‌کرد و باید تا پایان نقشی را که پذیرفته است، ایفا کند.» (همان، جلد اول، بخش ۲۳، ص. ۱۱۴). و در جلد دوم شوپنهاور این ایده‌ی «شخصیت» ثابت را بسط و گسترش می‌دهد:

این چیزی که بدون تغییر است و همواره و مطلقاً یکسان باقی می‌ماند و با ما پیر نمی‌شود، همان هسته‌ی ماهیت درونی ماست و در جریان زمان قرار نمی‌گیرد [...]. از سوی دیگر، هر چیزی که با شناخت مرتبط است در معرض فراموشی قرار می‌گیرد؛ حتی اعمالی که از

اهمیت اخلاقی برخوردارند گاهی اوقات نمی‌توانند بعد از سال‌ها کاملاً به یاد ما بیایند و ما به‌طور دقیق و مفصل چندان نمی‌دانیم که در یک مورد حیاتی چگونه رفتار کرده‌ایم. با وجود این، ما نمی‌توانیم خود شخصیت را که به‌وسیله‌ی آن اعمال و کردار صرفاً تحقق می‌یابند، فراموش کنیم؛ شخصیت، اکنون همانند آینده، دقیقاً یکسان است. (همان، جلد دوم، بخش ۱۹، صص. ۹-۲۳۸)

همچنین شوپنهاور بیان می‌کند: «انسان را در قلب می‌بایست یافت، نه در سر». از این رو تجربه‌ی رفتار انسان، و مهم‌تر از آن تلقی انسان به‌عنوان شخصیت بدون تغییر، به‌معنای فقدان آزادی است. پس رفتار اخلاقی چگونه ممکن می‌شود؟

شوپنهاور در بخش چهارم از جلد ۱، به بحث خود درباره‌ی آزادی، ضرورت و شخصیت بازمی‌گردد که وی آن را در بخش دوم آغاز کرده بود. در اینجا او می‌نویسد: «هرکسی به‌طور پیشینی (یعنی براساس احساس اولیه‌اش)، حتی در اعمال خاص خود، خودش را آزاد در نظر می‌گیرد؛ به این معنا که در هر مورد معین هر عملی برای وی ممکن است. اما تنها به‌طور پسینی، یعنی از روی تجربه و تأمل، درمی‌یابد که رفتارش تابع ضرورت مطلق است که شخصیت را با انگیزه‌ها سازگار می‌کند.»

شوپنهاور براساس چنین اصلی، به ملاحظه‌ی انواع آن می‌پردازد: «لذا این امر نمایان می‌شود که هر فرد بی‌نزاکت و بی‌فرهنگ با پیروی از احساسات خود، با بیشترین شدت و حدت از آزادی کامل در اعمال فردی دفاع می‌کند، در حالی که متفکران بزرگ تمام اعصار و نیز تعالیم بسیار معروف آن را انکار می‌کنند. (همان، جلد اول، بخش ۵۵، ص. ۲۸۹)

شوپنهاور، با بازگشت به مفهوم شخصیت، میان شخصیت تجربی و شخصیت معقول که از کانت اخذ شده بود، تمایز نهاد.^{۳۶} در جریان بحث شوپنهاور، این دو شخصیت - تجربی و معقول - تحت یک مقوله‌ی واحد قرار می‌گیرند و از شخصیت اکتسابی متمایز می‌شوند (همان، جلد اول، بخش ۵۵، ص. ۳۰۳). شوپنهاور اظهار می‌دارد که با توجه به شخصیت اکتسابی، آنچه که اهمیت دارد «مقیاس و جهت قوای ذهنی و جسمانی ما است» (ص. ۳۰۵). شوپنهاور می‌گوید که بدون چنین شخصیتی، دستیابی به چیزی برای فرد غیر ممکن می‌شود:

ما می‌توانیم در زندگی برخی از فعالیت‌های خاص را پی‌گیری کنیم - خواه توام با خوشی، افتخار، ثروت، علم و هنر باشد یا توام با ارزش، جدیت و موفقیت - و آن تنها هنگامی است که از تمام موارد بیگانه دست بشوییم و از هر چیز دیگری چشم‌پوشیم. بنابراین اراده و توانایی صرف برای انجام یک کار کافی نیست، بلکه انسان باید بداند که چه می‌خواهد و چه کاری را می‌تواند انجام دهد. تنها بدین‌گونه انسان می‌تواند شخصیت را نمایان سازد و تنها بعد از آن می‌تواند به هر چیزی که ضرورتاً درست است، دست یابد (ص. ۳۰۴).

شوپنهاور توضیح می‌دهد که «ما در وهله‌ی اول باید آنچه را که می‌خواهیم و آنچه را که می‌توانیم انجام دهیم، از روی تجربه بیاموزیم» و تا آن موقع ما «بدون شخصیت» ایم. اما با

«شخصیت اکتسابی» - با کامل‌ترین شناخت ممکن از فردیت خودمان - امور متفاوت می‌شوند: این امر ما را در وضعیتی قرار می‌دهد که به‌طور آگاهانه نقش غیر قابل‌تغییر خودمان را ایفا کنیم و شکاف‌هایی را که به‌واسطه‌ی سستی و کاهلی‌ها در آن ایجاد شده، تحت هدایت مفاهیم ثابت پر کنیم. [...] ما اکنون به اصول متعارف آگاهانه‌ای می‌رسیم که همواره نزد ما حاضرند. [یعنی این‌که] شیوه‌ی عمل ضرورتاً به‌واسطه‌ی ماهیت فردی‌مان تعیین می‌شود. [...] اکنون اگر ما نقاط قوت و ضعف‌مان را دریافته باشیم، تلاش خواهیم کرد تا به هر طریق استعدادهایی را که به‌طور طبیعی در معرض دید ما هستند، بسط دهیم و آنها را به کار بگیریم. [...] ما از تلاش‌هایی که به موفقیت نمی‌رسیم، اجتناب خواهیم کرد. (ص. ۳۰۵)

شوپنهاور از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید: «از این جهت، شناخت ذهن و انواع قابلیت‌هایمان، و نیز شناخت حدود تغییرناپذیر آنها، مطمئن‌ترین راه برای دست‌یابی به بزرگ‌ترین رضایت ممکن از خودمان است.»^{۳۷} (ص. ۳۰۶) پس برخلاف معمول، برحسب تلقی عامیانه از شوپنهاور، فلسفه‌ی وی مجال امکان موفقیت واقعی، پیشرفت واقعی و رضایت واقعی را فراهم می‌آورد. اما دلیل آن است که روشن می‌شود «جهان ما که هیچ چیز نیست»، بسیار واقعی است. شوپنهاور خاطر نشان می‌سازد که شخصیت اکتسابی، چنان که برای زندگی در جهان مهم و ضروری است، برای اخلاق واقعی مهم نیست - اگرچه بی‌اهمیت هم نیست. (ص. ۳۰۷)

اما یک مسئله باقی می‌ماند: آزادی انسان تا چه اندازه ممکن است؟ باین همه، «اگرچه اراده را فی‌نفسه و صرف‌نظر از پدیده می‌توان آزاد و حتی قدرت مطلق نامید، در پدیدار فردی‌اش که توسط شناخت روشن می‌شود و بنابراین در افراد و موجودات، از طریق انگیزه‌هایی معین می‌شود که شخصیت [تجربی] در هر مورد به‌طور منظم و ضروری و با شیوه‌ای یکسان به این انگیزه‌ها واکنش نشان می‌دهد.» شوپنهاور در قسمت قبلی دیدگاه اسپینوزا را نقل می‌کند که: «سنگی که به هوا پرتاب شده اگر می‌توانست بیندیشد گمان می‌کرد که با اختیار خود در حال حرکت است.»^{۳۸} شوپنهاور می‌افزاید که چنین سنگی «حق خواهد داشت» زیرا «تکانه‌ی سنگ همان چیزی است که برای من انگیزه است و آنچه که در مورد سنگ به‌عنوان چسبندگی، گرانش و صلابت در شرایط فرض شده نمایان می‌شود، از لحاظ ماهیت درونی‌اش همان چیزی است که من در خودم به عنوان اراده تشخیص می‌دهم.» این استدلال مستقیماً از بحث وی درباره‌ی شخصیت نشأت می‌گیرد، زیرا «وجود درونی که در ابتدا معنا و اعتبار را ضروری می‌سازد (یعنی معلول را از علت) در مورد انسان «شخصیت» نامیده می‌شود، در حالی که در مورد سنگ «کیفیت» نامیده می‌شود - اما این در هر دو یکسان است.» (همان، جلد اول، بخش ۲۴، ص. ۱۲۶) براساس توضیحات شوپنهاور، موارد اندکی وجود دارند که آزادی ممکن است:^{۳۹}

بدین‌گونه آزادی که از جهات دیگر - یعنی از آن جهت که به شیء فی‌نفسه تعلق دارد - هرگز نمی‌تواند خودش را در پدیدار نشان دهد، در چنین موردی در این پدیدار نمایان می‌شود؛ و با برچیدن ماهیت ذاتی از ریشه‌ی پدیدار، در حالی که خود پدیدار هنوز در زمان به وجود خود ادامه می‌دهد،

تناقضی را میان پدیدار و خودش ایجاد می‌کند. تنها در این روش، آزادی پدیده‌های پارسایی و از خود گذشتگی را نمایان می‌سازد (همان، جلد اول، بخش ۵۵، ص. ۲۸۸). البته، یکی از این موارد هنر است، و ما باید اکنون به زیبایی‌شناسی شوپنهاور بپردازیم.

۲

بگذارید آن‌گونه که می‌خواهد باشد

زندگی برای من بسیار زیباست

(گوته)

زندگی هرگز زیبا نیست

(شوپنهاور)^{۴۰}

مطلبی که در بالا نقل شد، در پایان بخش ۱ آمده است که در آن، شوپنهاور به‌وضوح به ما می‌گوید که در انسان «اراده می‌تواند به خودآگاهی کامل و شناخت متمایز و فراگیر از ماهیت درونی خودش، از آن جهت که در کل جهان مورد تأمل قرار گرفته است، دست یابد؛ و هنر از حضور و وجود این درجه از شناخت ناشی می‌شود. همین مطلب نشان می‌دهد که یکی از علائق فلسفی شوپنهاور زیبایی‌شناسی است. زیرا جمله‌ی:

die Freiheit, welche sonst[...] nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser [= seiner voll kommensten Erscheinung] hervortritt

تعریف مشهوری را از «زیبایی» انعکاس می‌دهد که فردریش شیلر در نامه‌های خود به گوتفرد کورنر (یعنی *Kalliasvriefe*) ارائه کرده بود^{۴۱} - همان جایی که وی در نامه‌ی ۸ ۱۷۹۳ می‌نویسد:

«بنابراین زیبایی چیزی جز آزادی در نمود (پدیدار) نیست.»

شیلر در نامه‌ی خود در ۱۸ فوریه سعی می‌کند استلزامات چنین تعریفی از زیبایی را، که نمایان‌گر آزادی است، بیابد؛ همان‌طور که دو تن از مفسران وی توضیح داده‌اند^{۴۲}: «[شیلر] در پی معیار زیبایی در درون نسبت سوژه - ابژه بود و (با تغییر مفهوم آزادی اخلاقی کانت به زبان زیبایی‌شناسی) نتیجه گرفت که یک ابژه زمانی در نظر ما زیبا جلوه می‌کند که به‌واسطه‌ی ماهیت خودش تعیین شده باشد». بنابراین یک ابژه وقتی زیبا به نظر می‌رسد که «اگرچه در آن قانونی وجود دارد، رها از هر قانونی به نظر برسد؛ اگرچه تابع قوانین فیزیکی جهان است، فراتر از همه‌ی آنها به نظر آید؛ و نیز خارج از خود کارکردی دارد، یک کارکرد فرعی برای شکل بخشیدن داشته باشد - و به‌عبارت دیگر، نشان‌گر تأثیر آزادی بر حواس یا تأثیر «آزادی بر نمود» باشد. شوپنهاور به‌لطف نفوذ فرهنگی کلاسیسیسم و ایماز و اختلاف آن با رومانتیسیسم ینا و محافل دیگر، و نیز به‌خاطر آشنایی شخصی‌اش با گوته به‌طور اجتناب‌ناپذیری با نظریات زیبایی‌شناسی شیلر مواجه شد.^{۴۳} اگرچه از نقطه‌نظر سخت‌گیرانه‌ی شوپنهاور درخصوص جهان، برخی از تلاش‌های شیلر برای سازگاری و

هماهنگی میان خرد و تجربه از طریق هنر و امیدواری وی به «تعلیم زیبایی‌شناختی بشر» چندان مناسب نبود. نوشته‌های زیبایی‌شناسانه‌ی شیلر زمینه‌ی حیاتی را برای فهم آنچه که در زیبایی‌شناسی شوپنهاور نامعلوم است، فراهم می‌کند.

شوپنهاور همانند شیلر رابطه‌ی میان سوژه و ابژه را نقطه‌ی آغازین خود قرار می‌دهد؛ این مورد نقطه‌ی آغازین کل فلسفه‌ی شوپنهاور - و نه فقط زیبایی‌شناسی او - است. از لحاظ معرفت‌شناختی، اصل جهت کافی پیش‌شرط اساسی برای باقی استدلال وی است:

از آن‌جا که این اصل، صورتی است که در ذیل آن تمام شناخت سوژه فراهم می‌آید تا جایی که سوژه به‌عنوان یک فرد شناخته می‌شود، پس ایده‌ها کاملاً خارج از قلمرو شناخت قرار می‌گیرند. بنابراین، اگر ایده‌ها به ابژه‌ی شناخت تبدیل شوند، آن‌گاه این امر فقط می‌تواند به‌واسطه‌ی کنارگذاشتن فردیت از سوژه‌ی شناسا رخ دهد. (همان، جلد اول، بخش ۳۰، ص. ۱۶۹)

رفع فردیت از سوژه‌ی شناسا هنگامی رخ می‌دهد که سوژه‌ی فردی، چنان که خواهیم دید، به «سوژه‌ی شناسای محض» تبدیل شود. ایده‌هایی که شوپنهاور به آنها اشاره می‌کند، صور افلاطونی‌اند که از سوی شوپنهاور به‌عنوان «ابژکتیویته‌ی بی‌واسطه و کافی اراده» به‌عنوان «صور اولیه‌ی تمام اشیاء» و به‌عنوان «صور نخستین واقعی» تعریف شده‌اند؛ صوری که از طریق آنها اراده خودش را در جهان پدیداری منفرد می‌کند [فردیت می‌بخشد]. (همان، جلد اول، بخش ۳۱، ص. ۱۷۰) طبق تفسیر شوپنهاور، ما به‌واسطه‌ی بدن و جسم شناخت بی‌واسطه‌ای از خود اراده داریم (همان، جلد اول، بخش ۱۸، ص. ۱۰۰)، اما تنها از طریق تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه، از ایده‌ها شناخت داریم. کلید اصلی «لذت زیبایی‌شناختی» که می‌تواند مستقیماً از طریق شهود طبیعت و زندگی، و به‌واسطه‌ی «هنر، اثر و فعالیت نبوغ» به دست آید «ادراک محض» ایده‌ها است (همان، جلد اول، بخش ۳۷، ص. ۱۹۵؛ بخش ۳۶، ص. ۱۸۴). به نظر شوپنهاور، تجربه‌ی زیبایی‌شناختی متضمن دو لحظه است (همان، جلد اول، بخش ۳۸، ص. ۱۹۵؛ بخش ۴۱، ص. ۲۰۹). از جهت ابژه، هنر «ابژه‌ی مورد تأملش را از جریان جهان بیرون می‌کشد و در برابر جهان آن را منفرد و یگانه نگاه می‌دارد: این شیء خاص که در آن جریان، یک جزء ناچیز بود، برای هنر تبدیل به نمونه‌ای از کل، معادل کثرت بی‌نهایتی در مکان و زمان می‌شود. بنابراین هنر در این شیء خاص توقف، و چرخ زمان را متوقف می‌کند؛ روابط برای هنر ناپدید می‌شود و ابژه‌ی هنر تنها امر ذاتی [یعنی] ایده است. از این‌رو ما می‌توانیم هنر را دقیقاً به‌عنوان شیوه‌ی نگرستن اشیاء، مستقل از اصل جهت کافی، تعریف کنیم [...]» (همان، جلد اول، بخش ۳۶، ص. ۱۸۵)

یا همان‌طور که شوپنهاور با معکوس کردن گفته‌های گوته در فاوست بیان می‌دارد^{۴۲}: «ما دیگر در مورد اشیاء [مقولات] «کجا»، «چوقت»، «چرا» را در نظر نمی‌گیریم بلکه صرفاً چپستی آن را لحاظ می‌کنیم» (همان، جلد اول، بخش ۳۴، ص. ۱۷۸؛ مقایسه کنید با بخش ۵۳، ص. ۲۷۴). و از جهت سوژه، سوژه‌ی «منفرد» از سوژکتیویته‌ی خود دست می‌کشد تا به «سوژه‌ی محض»

شناخت تبدیل شود: «فردی که به این ادراک پی می‌برد دیگر یک فرد نیست، زیرا در چنین ادراکی فرد خودش را از دست می‌دهد؛ او سوژه‌ی محض بی‌اراده، بی‌درد و بی‌زمان شناخت است» که تنها به‌عنوان «آینه‌ی روشن ایزه به‌عنوان چشم روشن جهان» به وجود خود ادامه می‌دهد. (همان، جلد اول، بخش ۳۳، ص. ۹-۱۷۸؛ بخش ۳۶، ص. ۱۸۶)

شوپنهاور، از این لحاظ به‌شدت از تحلیل تجربه‌ی زیبایی‌شناختی که به‌واسطه‌ی گوته و شیلر در وایمار صورت گرفته بود، فاصله می‌گیرد. به نظر شوپنهاور هم فردیت سوژه و هم ویژگی ایزه در جریان تأمل زیبایی‌شناختی قربانی امر کلی می‌شوند.^{۲۵} به نظر گوته، ادراک زیبایی‌شناختی عبارت است از دربرگیری توأمان امر کلی و امر جزئی (از همان نقطه)، به‌طوری که امر جزئی به امر کلی و امر کلی به امر جزئی تبدیل شوند.^{۲۶} بنابراین، در مجموعه‌ی جدید *chinesisch-Deutsche Jahres-und Tageszeiten* چنین بیان می‌شود که یک غنچه‌ی گل رز خاص، کل جهان گه‌گاه‌شناختی را کامل می‌کند و یک رز منفرد چیزی بیش از پژوهش قانون و دلایل اشیاء، چرایی و «چگونگی» آنها - یا شاید «چیستی» - را آشکار می‌کند.^{۲۷} مقایسه‌ی مطالب یادشده از بخش سوم جلد ۱ جهان به‌مثابه اراده و تصور، و دو متن گوته (یعنی پیش‌گفتار بر آموزه‌ی رنگ‌ها *Farbentheorie* (۱۸۰۷) و مقدمه‌ی *Propylaea* (۱۷۹۸)) آنچه را که در اینجا نهفته و پنهان است، آشکار خواهد کرد. اختلاف میان آنها در چهار حوزه‌ی اصلی است.

اول آن که در نظر شوپنهاور، تأمل زیبایی‌شناختی ایزه‌ها فراتر از آنها می‌رود و به قلمرو ایده‌ها می‌رسد. به نظر گوته تأمل زیبایی‌شناختی ایزه‌ها ما را به ایزه‌ها می‌برد و بنابراین پایه و اساس را برای نظریه شکل می‌بخشد «زیرا نگاه صرف به یک شیء بی‌فایده است» به‌بیان دقیق‌تر، «هر عمل نگرینی به مشاهده، هر عمل مشاهده‌ای به تأمل، و هر عمل تأملی به تداعی‌سازی تبدیل می‌شود؛ بنابراین آشکار است که ما دربارهِ هر لحظه‌ای که به دقت به جهان می‌نگریم، نظریه‌پردازی می‌کنیم»^{۲۸} زمانی که به جهان می‌نگریم، اگر نظریه‌پردازی کنیم، آنگاه نظریه ما را در جهان قرار می‌دهد نه این که ما را در «انتزاع» رها کند.

دوم آن که به نظر شوپنهاور کار هنر «تکرار» است نه تکرار ایزه بلکه تکرار ایده‌ی ایزه؛ و طبق مادمای که کار هنری به‌وسیله‌ی آن تکرار می‌شود، کار هنری شامل پیکرتراشی، نقاشی، شعر یا موسیقی خواهد بود» برای گوته، هنر تقلیدی است، نه به‌معنای تکرار که به‌معنای «بازسازی» پدیدارهای طبیعی است: «بهترین و برجسته‌ترین نیاز هنرمند این خواهد بود که از طبیعت پیروی کند، آن را مطالعه و بازآفرینی کند و چیزی را فراهم کند که مشابه آن است».^{۲۹}

سوم آن که به نظر شوپنهاور، هنر ما را از طبیعت دور و به سمت ایده‌ها هدایت می‌کند. در واقع وی به‌نحوی هنر را به‌عنوان مرحله و گام مقدماتی در راهی می‌داند که به پارسایی یا «تقدس» نهایی منتهی می‌شود. به‌منظر گوته هنر و طبیعت مقابلاً به‌هم پیوسته باقی می‌مانند.

درنهایت، به نظر شوپنهاور ایزه تنها از طریق رابطه‌اش با اراده «مورد توجه» فرد قرار می‌گیرد (همان، جلد اول، بخش ۳۳، ص. ۱۷۷)؛ اما به‌منظر گوته ایزه زمانی که به‌طور زیبایی‌شناختی درک

شود «مورد توجه» واقع می‌شود و همین ادراک است که به ابژه «ارزش» می‌دهد و به معنایی آن را می‌آفریند: «به محض این که هنرمند یک ابژه‌ی طبیعی را برمی‌گزیند، این ابژه دیگر متعلق به طبیعت نخواهد بود. ما حتی می‌توانیم بگوییم که هنرمند آن را در همین لحظه می‌آفریند، زمانی که در ابژه چیزی را درک می‌کند که معنادار، خاص و جالب است یا به عبارت بهتر، زمانی که هنرمند ابژه را سرشار از ارزش والا می‌گرداند.»^{۵۰} به عبارت دیگر، از طریق هنر و ادراک زیبایی‌شناختی کلی‌تر است که می‌توان ارزش (ارزشی که گوته در آلبوم شوپنهاور قید می‌کند که باید به جهان داده شود) را تعیین کرد و نسبت داد. استدلال گوته^{۵۱} در اینجا شاید توضیح دهد که چرا شوپنهاور در استعاره‌ی نمایشی دیگری در جهان به مثابه اراده و تصور، به ما می‌گوید که از طریق هنر، جهان (به عنوان تصور) می‌تواند «مورد تأمل قرار گیرد»^{۵۲} و بنابراین... اگرچه به اندازه‌ی یک لحظه - «معنادار» شود: خود زندگی، اراده و خود وجود، رنج مداوم است که بخشی از آن اندوه و غم و بخشی از آن نیز ترس است. از سوی دیگر، همین امر که رها از درد به عنوان تصور تنها، از طریق هنر به طور محض مورد تأمل قرار می‌گیرد یا تکرار می‌شود، منظره‌ی چشم‌گیری را به ما نشان می‌دهد.^{۵۳}

گوته در *Tag-und Jahreshefte* خود (۱۷۸۰)، گویی در پاسخ به ایده‌هایی که سرانجام در تحلیل شوپنهاور از زندگی - در - جهان و توصیف وی از وظیفه‌ی هنرمند بیان می‌شوند، می‌نویسد:^{۵۴} «چون شاعر جهان را از طریق پیش‌بینی^{۵۵} از پیش خلق می‌کند، پس جهان واقعی از آن جهت که خودش را بر شاعر تحمیل می‌کند آزاردهنده و مخرب است.» بنابراین گوته با ارجاع به یکی از مفاهیم خودش اظهار می‌دارد که یک فهم زیبایی‌شناختی و «غیر متافیزیکی» از گفته‌ی شوپنهاور [می‌تواند عبارت از این باشد] که هر انسانی به واسطه‌ی تصور، جهان را (به عنوان تصور) خلق می‌کند.^{۵۶}

گوته در دو رساله‌ای که در بالا ذکر کردم، در مورد موقعیت‌های مختلف درباره‌ی شخصیت صحبت می‌کند و به نظر وی یکی از ویژگی‌های متمایز پدیدار زیبایی‌شناختی این است که «شخصیت» دارد. بنابراین گوته در بخش آموزه‌ی رنگ‌هایش که «تأثیر حسی - اخلاقی رنگ» نامیده شده است، بر «شخصیت» هر رنگ و نیز شخصیت ترکیب‌های خاص رنگ‌ها تأکید می‌ورزد.^{۵۷} اگر معانی ضمنی زیبایی‌شناسی «شخصیت» را به یاد آوریم، می‌توانیم استدلالات بحث شوپنهاور درباره‌ی آزادی را بیشتر درک کنیم. همان‌طور که دیدیم، اگرچه اراده به این معنای سلبی آزاد است که بیرون از ضرورتی قرار می‌گیرد که به واسطه‌ی اصل جهت کافی ایجاد شده است (همان، جلد اول، بخش ۵۵ ص. ۲۸۶)، در نمود پدیداری‌اش آزاد نیست زیرا «در افراد و موجودات آزادی به واسطه‌ی انگیزه‌هایی معین شده است که شخصیت در هر مورد به‌طور منظم و ضروری همواره به شیوه‌ای یکسان بدان واکنش نشان می‌دهد». وقتی می‌توانیم بگوییم اعمال فرد آزادانه است که در وضعیت یکسان قادر باشیم حداقل به دو شیوه‌ی متفاوت رفتار کنیم، اما شوپنهاور تأکید می‌کند که این کار ممکن نیست زیرا «ماهیت تغییرناپذیر شخصیت تجربی، نمایش صرف شخصیت معقول

است که بیرون از زمان اقامت دارد. در نتیجه «همه‌ی آنچه که در رفتار ما در طول زندگی حیاتی و ضروری است، و به عبارت دیگر محتوای اخلاقی، همواره تعیین شده است و از این رو باید خود را در پدیداراش، یعنی شخصیت تجربی، نشان دهد» (همان، جلد اول، بخش ۵۵ ص. ۳۰۱-۳۰۰)

شوپنهاور در ادامه می‌گوید: می‌توان چنین نتیجه گرفت که «تلاش برای بهبود شخصیت یا مقاومت در برابر قدرت گرایش‌های شر، بیهوده خواهد بود.» همان‌طور که در مورد نظریه‌های اصالت تقدیرگرایی می‌توان همین نتیجه را گرفت (یا همان‌طور که شوپنهاور آنها را سرنوشت «محتوم» می‌نامد). از این دیدگاه بدبینی عمیقی در این نظر وجود دارد که «تمام زندگی انسان مطلقاً در میان خواست و موفقیت جریان دارد و خواست فی‌نفسه درد است و موفقیت سریعاً منجر به دل‌تنگی و دل‌زدگی می‌شود»: «تنها هدف روشن و واضح بود؛ مالکیت افسون خود را از دست می‌دهد. خواست و نیاز دوباره با شکل جدید بر صحنه ظاهر می‌شود: اگر چنین نشود، آنگاه دل‌تنگی، پوچی و کسالت جریان می‌یابد و نبرد علیه آن همانند نبرد علیه خواست، دردآور می‌شود (همان، جلد اول، بخش ۷۵ ص. ۱۴-۳۱۳). این همان جهان مخوفی است که فاوست در بحث خود با مفیستو مجسم می‌کند و حتی بعد از عهد و پیمان خود با آن درگیر می‌شود: «بدین‌گونه من از میل و اشتیاق به جانب لذت و خرسندی می‌چرخم / و در خرسندی حسرت میل و اشتیاق دارم.»^{۵۸}

اما شوپنهاور در واقع نتیجه‌ی تقدیرگرایی کامل را رد می‌کند، با خاطرنشان کردن این امر که «تنها امر ضروری و ماهوی این پدیدار [یعنی شخصیت تجربی] یعنی شکل بیرونی جریان زندگی ما، وابسته به شکل‌هایی است که انگیزه‌ها به‌واسطه‌ی آنها خودشان را نمایان می‌سازند (همان، جلد اول، بخش ۵۵ ص. ۳۰۱). اگرچه شوپنهاور می‌پذیرد که «همان‌طور که وقایع همواره مطابق با سرنوشت و تقدیر، و به عبارت دیگر مطابق با توالی بی‌پایانی از علل واقع می‌شوند، اعمال و کردار ما نیز طبق شخصیت معقول‌مان صورت می‌گیرد». اما وی چنین استدلال می‌کند:^{۵۹}

اگر شخصیت معقول این امر را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت که بتوانیم تنها بعد از کشمکش طولانی با یک وضعیت نامناسب، عزم و جزمی واقعی را به دست آوریم، پس باید این کشمکش آغاز شود و مورد انتظار باشد. تأمل بر ماهیت تغییرناپذیر شخصیت، تأمل بر وحدت منشأی که تمام کردارها و اعمال ما از آن جریان می‌یابد، نباید ما را در این جهت گمراه کند که مانع تصمیم‌گیری شخصیت به نفع این یا آن جهت شویم. در عزم و اراده‌ی بعدی درمی‌یابیم که چگونه انسانی هستیم و خودمان را در کردارمان انعکاس خواهیم داد (همان، جلد اول، بخش ۵۵ ص. ۳۰۲).

از این مطلب می‌توانیم دریابیم که ما با همان مسائلی مواجه هستیم که نیچه بعداً در نظریه‌ی بازگشت جاودان خود با آن مواجه شد. اگر هر چیزی بازمی‌گردد، پس میان این که به زندگی «آری» یا «نه» بگوییم تفاوتی وجود ندارد، زیرا تنها قادر به تکرار تصمیمی خواهیم بود که در گذشته اتخاذ کرده‌ایم. به عبارت دیگر ما مدلی از تقدیرگرایی کامل را در اختیار خواهیم داشت. برای معنادار کردن نظریه‌ی نیچه (یا به عبارت دقیق‌تر نظریه زرتشت) درباره‌ی بازگشت جاودان نیاز به این داریم که بازگشت جاودان را به معنایی که جرج زیمل بیان کرده در نظر بگیریم^{۶۰}، یعنی مفهوم بازگشت

جاودان به‌عنوان یک «امر تنظیم‌گر اخلاق» همچون مقولهای عمل می‌کند که هدایت رفتار را بر عهده می‌گیرد (عمل به شیوه‌ای که شما مایلید عمل‌تان تا ابد ادامه یابد [بازگردد]) این مسئله‌ی فلسفی به‌هیچ وجه در حوزه‌ی کاری قرن نوزدهم نبود (روی هم رفته، مسئله‌ی علم مطلق الوهی و آزادی انسان تا قرن‌ها الهیدانان را به خود مشغول داشته بود)؛ اما ذکر این امر، مثلاً، جالب است که رابطه‌ی میان مفاهیم آزادی و ضرورت، موضوع یکی از قطعات شعر گوته^{۶۱} در «کلمات نخستین ارفیک» است که تحت عنوان «تقدیر و ضرورت» نامیده شده است.

با وجود این، راه حل شوپنهاور برای این مسئله در «درون نظام [فلسفی] وی ارائه شده است. شوپنهاور با بحث در این باره که «انگیزه‌هایی که شخصیت در هر مورد به‌طور منظم و ضروری همواره به شیوه‌ای یکسان به آنها واکنش نشان می‌دهد»، مشاهده می‌کند که انسان، برخلاف حیوانات و دیگر موجودات، از توانایی تصمیم‌گیری اختیاری برخوردار است اگرچه این تصمیم‌گیری انتخابی «مسلماً شرط امکان توصیف کامل شخصیت فرد است، به‌هیچ وجه به‌عنوان آزادی خواست فردی و به‌بیان دیگر، مستقل از قانون علیت که ضرورتاً به هر پدیده‌ای از جمله انسان کشیده می‌شود، در نظر گرفته نمی‌شود». به بیان ساده و به‌طور نمایشی، این تصمیم‌گیری انتخابی انسان را «به صحنه‌ی تقابل و کشمکش انگیزه‌ها تبدیل می‌کند، بدون آن که انسان را از کنترل آنها بیرون بکشد». با وجود این، هم‌زمان شوپنهاور استدلال می‌کند که «پدیداری از اراده‌ی انسان می‌تواند نمایان شود که در قلمرو حیوانی غیر ممکن است، یعنی وقتی که انسان تمام شناخت مربوط به اشیاء منفرد را چنان که هست ترک گوید، شناختی که تابع اصل جهت‌کافی است و به‌واسطه‌ی شناخت ایده‌ها، به درک اصل فردیت نائل شود» (همان، جلد اول، بخش ۵۵، ص. ۳۰۱) همان‌طور که دیدیم، این نوع شناخت غیر متعارف می‌تواند مثلاً از طریق ادراک زیبایی‌شناختی به دست آید:

آنچه که می‌تواند از جهات دیگر زیباترین بخش زندگی و اصیل‌ترین لذت زندگی باشد، شناخت محضی است که بیگانه با تمام خواست‌ها، لذا یذ و خوشی‌های امر زیبا و خرسندی اصیل در هنر است، زیرا این شناخت ما را از وجود واقعی فراتر می‌برد و به بینندگان بی‌علاقه تبدیل می‌کند. (همان، جلد اول، بخش ۵۷، ص. ۳۱۴)

به‌وسیله‌ی چنین شناختی است که هنر ممکن می‌شود، هنری که «یک نمود واقعی از آزادی واقعی اراده را به‌عنوان شیء فی‌نفسه فراهم می‌کند که به‌واسطه‌ی آن پدیدار به تناقضی خاصی با خودش دچار می‌شود.» و این تناقض با اصطلاح «خودانکاری» بیان می‌شود، یعنی در واقع ماهیت واقعی در نهایت خودش را لغو و معلق می‌کند. (همان، جلد اول، بخش ۵۵، ص. ۳۰۱).

بدین منوال، واژگان شوپنهاور بار دیگر ما را مجبور می‌کند تا وی را از زمینه‌ی خاص نگاه کنیم و در این مورد، اصطلاح Selbstverleugnung اغلب مفهوم چشم‌پوشی گوته را که مورد سوء فهم واقع شده، به یاد می‌آورد. این مفهوم قبلاً توسط گوته چنین خلاصه شده بود: «کل هنر زندگی در این است که از وجودمان دست بشوییم تا بتوانیم وجود داشته باشیم».^{۶۲}

"Kunststück" شوپنهاور - روی هم رفته او فلسفه‌ی خود را یک Kunst توصیف می‌کند^{۶۳} -

عبارت است از نفی جهان (به‌عنوان تصور) به‌وسیله‌ی تطبیق اراده [مبنی بر] این که چنین جهانی وجود دارد. شوپنهاور می‌گوید برای انجام این کار باید «درونی‌ترین خودمان، و هسته‌ی اراده‌ی خودمان» را بشناسیم (همان، جلد اول، بخش ۵۵ ص. ۳۰۲. مقایسه کنید با جلد دوم، فصل ۱۹، ص. ۲۳۸). در اینجا ما تنها یک گام، هرچند ضروری و حیاتی، با مفهوم و تصور نیچه از جهان «بهمتابه یک پدیده‌ی زیبایی‌شناختی» فاصله داریم.^{۶۴} در واقع، اهمیت نیچه و همتای متفاوت وی (شوپنهاور) در کاربرد بسیار بنیادی مفاهیمی است که از گوته و شیلر اخذ شده بود. این نزدیکی میان شوپنهاور و نیچه از سوی توماس مان نادیده گرفته نشد، وی درباره‌ی مطلبی از جهان به‌مثابه اراده و تصور که از زندگی به‌عنوان یک «منظره‌ی منادار» سخن می‌گوید، چنین اظهار نظر کرده است:^{۶۵}

نیچه توجیه زندگی به‌عنوان یک صحنه و منظره‌ی زیباشناختی و نمود زیبایی را به همان شیوه‌ای اخذ می‌کند که شوپنهاور «بی‌علاقگی» را؛ یعنی در همین جاست که نیچه به تفکر شوپنهاور، گرایش عقلانی به جانب امر ضد اخلاقی، ایجابی و به جانب یک دیونوسیوس‌گرایی برای توجیه زندگی، ایجاد نمود که در آن بدبینی اخلاق‌گرایانه و زندگی‌ستیزانه‌ی شوپنهاور به‌سختی قابل تشخیص است اما با رنگ‌آمیزی و برچسب‌های دیگر و رفتارهای تغییر یافته به زندگی خود ادامه می‌دهد.

از آن‌جا که «جهان به‌مثابه تصور» می‌تواند به‌عنوان «جهان (اجتماعی) از آن جهت که ما آن را برای خودمان و برای دیگران تصور می‌کنیم» تفسیر شود، پس بدبینی زندگی‌ستیزانه‌ی منتسب به شوپنهاور نیز به‌سختی می‌تواند به‌عنوان دیدگاه فلسفی نهایی وی تلقی شود.^{۶۶} به‌بیان دیگر، بحث شوپنهاور درباره‌ی شخصیت، آزادی و تمیم در بخش ۵۵ از جلد ۱ جهان به‌مثابه اراده و تصور، می‌تواند به‌طور مؤثر و سودمند در کنار بحث شیلر درباره‌ی «فرد» و «شرایط و حالات» خوانده شود. بحث شیلر را می‌توان در نامه‌هایی در باب تعلیم زیباشناختی بشر (۱۷۹۵) یافت،^{۶۷} زیرا می‌توان گفت که انسان در «حالت زیباشناختی» هیچ (صفر) است «اگر ما به نتیجه‌ی خاصی بیندیشیم [...] و هیچ تصمیم خاصی را در انسان نبینیم.» (نامه‌ی ۲۱، بخش ۳)؛ اما شیلر می‌افزاید: «بهمحض این که ما به فقدان تمام محدودیت‌ها و به مجموعه‌ی کاملی از قدرت‌هایی که دائماً در درون آن فعال‌اند توجه کنیم» آنگاه «حالت زیباشناختی روان، حالتی از واقعیت والا است (نامه‌ی ۱۲، بخش ۱). همچنین وقتی به‌لحاظ زیباشناختی بنگریم، جهان به‌مثابه تصور برای کسانی که اراده‌ی آنها معطوف به چنین جهانی می‌شود و خود را نفی می‌کند، «عدم» و در عین حال «بسیار واقعی» است.^{۶۸}

۳

حال حاضر تنها الهی است که من می‌پرستم. (گوته^{۶۹})

شوپنهاور به ما می‌گوید: «اندیشه‌های سطحی متعارف حتی قادر به بهره‌مندی از مسرت واقعی نیستند، آنها در بی‌حسی احمقانه زندگی می‌کنند.» (همان، جلد دوم، فصل ۲۲، ص. ۲۸۱) مسرت

واقعی که شوپنهاور بدان اشاره می‌کند، تشخیص این امر است که چون شکل زندگی، حال حاضر بی‌انتها است، پس حال حاضر یعنی حال حاضر خیالی امر زیبایی‌شناختی، سرشار از معنا و تهی از امکان و احتمال ... نه گذشته و نه آینده ... است که اهمیت دارد. در نمایش‌نامه‌ی معروف گوته، تمهد و پیمانی که فاوست با شیطان بسته پیرامون رابطه‌ی فاوست با زمان و واگنر که همواره می‌خواهد به آینده بیندیشد و هرگز نمی‌خواهد در لحظه‌ی حاضر متوقف شود، متمرکز است: «اگر یک لحظه بگویم: / درنگ کن! تو چقدر دلنشین و زیبایی! / آن‌گاه پاهایم را به زنجیر می‌کنی / و آن‌گاه من با طیب خاطر زوال خواهم یافت.»^{۷۰} با وجود این، آنچه فاوست می‌فهمد این است که لحظه‌ی اکنون (و عمل ما در لحظه‌ی حاضر) مهم است: «آری، من کاملاً تسلیم این معنا هستم، این است آخرین نتیجه‌ی حکمت: / تنها لوست که آزادی و زندگی را به بار می‌آورد، / کسی که هر روز باید آنها را به تسخیر درآورد.»^{۷۱}

فاوست با همین بینش است که در پایان ماجرا «آزاد می‌شود». همین نکته و درس در جهان به‌مثابه اراده و تصور نیز بیان شده است. در مطالبی که تصور گوته‌ای از ایشار وجود دارد:^{۷۲}

به‌ویژه ما باید به‌وضوح دریابیم که شکل و صورت پدیدار اراده و بنا بر این شکل زندگی یا واقعیت واقعا و تنها [به صورت] حال حاضر است ... نه آینده و نه گذشته. آینده و گذشته تنها به‌صورت مفهوم‌اند، و تنها در ارتباط با شناخت و در تداوم و پیوستگی با آن وجود دارند تا آنجا که تابع اصل جهت کافی است. هیچ انسانی در گذشته زندگی نکرده و هیچ کسی در آینده زندگی نخواهد کرد؛ تنها حال حاضر، شکل تمام زندگی و همچنین مالک اصلی زندگی است که هرگز نمی‌تواند از آن رهایی یابد. حال حاضر با تمام محتوای خود وجود دارد؛ و بدون تزلزل همانند رنگین‌کمان بر فراز ایشار، استوار ایستاده است. (همان، جلد اول، بخش ۵۳، ص. ۳۷۸)

به‌همین دلیل، توماس مان میان نظریه‌ی مدرسیون از *nunc stans* یعنی «حال ابدی» و بحث شوپنهاور درباره‌ی ایده‌های افلاطونی، رابطه‌ای می‌یابد.^{۷۳} اما شوپنهاور از «حال ابدی» جهان به‌عنوان تصور نیز (با توجه به *nunc stans*) سخن می‌گوید: «تنها حال حاضر چیزی است که وجود دارد و استوار و تغییرناپذیر قوام دارد؛ [یعنی همچون] *nunc stans* مدرسیون.» (همان، جلد اول، بخش ۵۳، ص. ۳۷۹) تأکید شوپنهاور بر ناپایداری لذت می‌تواند تأکیدی باشد بر وظیفه‌ی اخلاقی ما در توجه به زندگی خودمان و پرسش از صورتمان از زندگی و آنچه که در زندگی می‌خواهیم؛ پرسشی که در انضمامی‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین شرایط مطرح می‌شود. براساس این خوانش و تفسیر، پیام جهان به‌مثابه اراده و تصور می‌تواند به‌شکل چند اندرز باشد: «اکنون پیش از آن که تحجیل کنیم، / توانی سخن عاقلانه‌ای به ما گویی؟ / [پاسخ:] اشتیاق را به دور دست، به آینده فرو نشان / با پشتکار به اینجا و اکنون همت گمار.»^{۷۴}

ما از طریق درک زیبایی‌شناختی‌مان از خود و جهان می‌توانیم از این پند گوته در آکوم شوپنهاور پیروی کنیم و به «این ... جهان خودمان» - جهان انضمامی، جهان اجتماعی، جهان «باتمام خورشید

و کهکشان‌هایش» - ارزش بیخشم، جهانی که به شکل لحظه‌ی (زیباشناختی) همواره حاضر، «بسیار واقعی» است. اگر بدین‌گونه شوپنهاور را بفهمیم نگاه فلسفه‌ی شوپنهاور در واقع مجموعه‌ای از «راه‌های منتهی به سعادت»^{۷۵} را ایجاد می‌کند و خود شوپنهاور از تصویر مرسوم درباره‌ی خود که او را به‌عنوان «کسی که از جزمی‌ترین و روشن‌ترین توصیف‌ها گله و شکایت می‌کند» توصیف می‌کنند بسیار فاصله می‌گیرد. با وجود این آنچه که می‌تواند مایه‌ی تسکین درد عمو توماس شود وقتی که به وی آزادی عمل می‌دهد، موضوع کاملاً دیگری است.

* این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله‌ی نقد اجتماعی و زیبایی‌شناسی در شوپنهاور: Bishop, Paul.(2003). Social critique and aesthetics in Schopenhauer, in History of European Ideas 29, pp. 411-435: WWW.elsevier.com

پی‌نوشت‌ها:

۱. "P.G. wodehouse, carry on, Jeeves, "clustering Around Yonng Bing" من از روبرت کاری بسیار ممنونم که توجهم را به این مقاله جلب کرد و از سارا کاتس به‌خاطر تأیید جایگاه این مسئله برای من. نویسنده از راجر استینسون نیز به‌خاطر اظهار نظر درباره‌ی طرح پیش‌نویس این مقاله تشکر می‌کند و از سه خواننده‌ی ناشناس دیگر که درباره‌ی پیش‌نویس‌های بعدی اظهار نظر کرده‌اند نیز سپاسگزاری می‌کند.

۲. برای بحث بیشتر درباره‌ی بدبینی یک چشم‌انداز فلسفی و جامعه‌شناختی، ن.ک.:

Max Horkheimer, "Pessimismus heute", Schopenhauer-Jahrbuch 52 (1971) 1-7; and Joe Bailey, Pessimism (London and New York: Routledge, 1988).

3. Magee, Bryan. The Philosophy of Schopenhauer (Oxford: Clarendon Press, 1983), Appendix 6, "Schopenhauer and wagner", p. 336.

۴. اپس [واگنر] رینگ را برحسب اصطلاحات شوپنهاور ترجمه کرده است. هر چیزی به‌نادرستی جریان دارد، هر چیزی نابرد می‌شود و جهان جدید همچون جهان پیشین بد است: [هر چیز به] عدم می‌پیوندد. (The Case of wagner, section 4) در:

Walter Kaufmann (ed. and trans.) Basic Writings of Nietzsche (New York: The Modern Library, 1968), p. 620.

5. Fredrick Copleston, Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism (London: Search Press. 1946).

6. Bertrand Russel, A History of western Philosophy (London: Geofge Alfen & Unwin, 1946), P. 727.

7. Walter Kaufmann, Discovering the Mind, Vol. 2: Nietzsche, Heidegger, Buber (New York: McGraw Hill, 1980), p. 36.

8. Magee, The Philosophy of schopenhauer, P. 14.

9. Susanne Möbuss, Schopenhauer für Anfänger: Die Welt als Wille und Vorstellung: Eine Lese-Einführung (Munich: Deutscher Taschenbnch Verlag, 1998), PP. 25, 31, 32.

۱۰. در اینجا از ترجمه‌ی ذیل نقل شده است:

Arthur Schopenhauer, The World as Will and Representation, trans. E.F.J.

Payne, 2 Vols (New York: Dover, 1966).

که به دنبال آن (WWR) شماره جلد، بخش و صفحه می‌آید. گاهی اوقات این ترجمه اصلاح شده است.

۱۱. ن. ک.:

Arthur Schopenhauer, *Der Briefwechsel mit Goethe und andere Dokumente zur Farbenlehre*, ed. Ludger Lütkehaus (Zurich: Haffmans Verlag, 1992).

12. Ludger Lütkehaus (ed.), *Die Schopenhauers: Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer* (Zurich: Haffmans Verlag, 1991), pp. 273-274.

شوپنهاور، همان‌طور که زیرنویسی که بعدها به جلد ۱ اضافه شد نشان می‌دهد، بدین خاطر که گوته جلد اول جهان به‌مثابه اراده و تصور را خوانده است، بسیار افتخار می‌کرد: (WWR, I, Section 54, pp. 280-281).

13. Thomas Mann, "Schopenhauer", in *Essays of Three Decades*, trans. H.T. Lowe-Porter (London: Secker & Warburg, 1947), pp. 372-410. (P. 373).

ترجمه‌ی Lowe-porter تغییر یافته است.

۱۴. لازم است تفاوت میان شهود زیبایی‌شناختی گوته (Anschauung)، که در اثر کوتاه خود - حکم از طریق ادراک شهودی (۱۸۲۰) - بیان داشت و ما در بخش ۲ بدان باز خواهیم گشت، و شهود شوپنهاور را به یاد داشته باشیم. شهود شوپنهاور دو معنا دارد: ۱. بخشی از ادراک حسی است و بنابراین معادل با «تصور» است (WWR, I, section, P. 3)؛ ۲. تجربه‌ی زیبایی‌شناختی را تشکیل می‌دهد زمانی که فرد نمی‌تواند آنچه را که شهودی است از شهود و ادراک متمایز کند. (WWR, I, section 34, P. 178).

15. Goethe, *Gedichte in zeitlicher Folge*, ed. Heinz Nicolai (Frankfurt am Main: Insel, 1982). P. 694.

16. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, and trans. Paul Guyer and Allen M. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), P. 466.

۱۷. نگاه کنید به استفاده‌ی هوسرل از همین واژه در بحران علوم اروپایی و پدیده‌شناسی استعلایی (۱۹۳۶)، که وی «زیست جهان» را به‌عنوان مقوم «بنیان شهود» توصیف می‌کند. یورگن هابرماس در نظریه‌ی کنش ارتباطی خود (۱۹۸۱) استعمال آلفرد شوتس را از این اصطلاح بیان می‌کند. ریچارد آوناریوس در کتاب *تفه تجربه‌ی محض* (۱۸۹۰-۱۸۸۸) اصطلاح «مفهوم طبیعی زندگی» را به کار می‌برد.

18. Goethe, *Faust I, II*. 382-383, 406-409, 2052, trans. Walter Arndt in *Goethe, Faust [A Norton Critical Edition]*, ed. Cyrus Hamlin (New York and London; WW. Norton & Co, 1976), pp. 10, 11, 49.

(ترجمه تغییر یافته است).

19. *Gedichte in zeitlicher Folge*, pp. 17-18.

نیچه به یک معنای مرتبط می‌نویسد:

"Welt" ein christliches Schimpfwort). ("Epilogue" to the Case of Wagner, in: *Basic Writings*, p. 646).

۲۰. ن. ک.:

Rudiger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, trans. Ewald Osers (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), P. 67.

21. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: Kleine Philosophische Schriften*, 2 Vols (Zurich: Diogenes, 1977), II, P. 417.

22. Schopenhauer, *Der Handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, ed. Arthur Hubscher, 5Vols (Frankfurt am Main: Kramer, 1966-1975, reprinted Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985), I, P. 5.

۲۳. Ed. Hecker, #468، برای بحث بیشتر ن. ک.:

R.H. Stephenson, "Weimar Classicism's Debt to the Scottish Enlightenment" in Nicolas Boyle and John Guthrie (eds.), *Goethe and the English speaking World* (Rochester, Ny: Camden House, 2002), pp. 61-70 (pp. 67-68).

۲۲. این تضاد در فلسفه‌ی شوپنهاور میان نمود و اراده تنها در امر انتزاعی حل شده است و نتیجه‌ی این مبحث در مقدمه‌ی مناقض‌گزین‌گویه‌هایی در باب خرد زندگی بیان شده است.

25. Kant. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. M.J. Gregor (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), Part I. Book I. section 8, P. 24.

26. Goethe. *Maxims and Reflexions* (ed. Hecker, # 555).

27. Safranski. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, P. 324.

28. Mann. "Schopenhauer", PP. 399-400.

29. Max Horkheimer. "Die Aktualität Schopenhauers", *Schopenhauer-Jahrbuch* 42 (1961), pp. 207-222 (P. 210).

از جانت استوارت که توجه مرا بدین مقاله جلب کرد، تشکر می‌کنم.

۳۰. شوپنهاور، با اشاره‌ی تلویحی به جمله‌ی مشهور گوته در *Torquato Tasso, ActII, Scene 1* نتیجه می‌گیرد که [...] در غیر این صورت «ما نیات را احساس می‌کردیم و رنجیده‌خاطر می‌شدیم».

(So fühlt man Absicht, und man ist verstimmt)

۳۱. سیورا در یکشنبه‌های زندگی تأمل و اندیشه‌ی شوپنهاور درباره‌ی این نکته را بسط می‌دهد.

(*Précis de decomposition* (Paris: Gallimard 1949), pp. 37-38).

۳۲. ن. ک.:

Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*. P. 105.

33. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, ed. Rudolf Max (Stuttgart: Alfred Kröner, 1974), P. 69.

۳۴. برای بحث درباره‌ی این موضوع ن. ک.:

Bryan Magee, *Misunderstanding Schopenhauer* [1989 Bithell Memorial Lecture] (London: Institute of Germanic Studies, 1990), pp. 4-7.

35. Goethe, *Faust I*, 1.336.

۳۶. ن. ک.: سنجش خرد ناب:

A538/B566_A541/B569, A555/B583_A557/B585 (pp. 535-537, 544-545).

۳۷. مطالبی از این قبیل که هم اکنون ذکر شد و با مطالب دیگر تفاوت دارد، از جمله پاراگراف سوم بخش ۵۷ که از متافیزیک «گرسنگان» بحث می‌کند، خرسندی و رضایتی را که صرفاً زودگذر است برجسته می‌سازد.

(WWR. I, Section 57, pp. 312-313)

نگاه کنید به نامه‌ی اسپینوزا به ج. ه. شولر در اکتبر ۱۶۷۴ (Epistola 58).

38. WWR. I. Section 24, p. 126.

مقایسه کنید با نامه‌ی اسپینوزا در اکتبر ۱۶۷۴، در:

On the Improvement of the Understanding/ The Ethics/ Correspondence, trans. R.H.M. Elwes (New York: Dover Publications, 1955), P. 390.

۳۹. می‌توان گفت که چهار بخش کتاب جهان به‌مثابه اراده و تصور دارای چهار نوع انسان است: انسان نظریه‌پرداز/ دانشمند، عمل‌گرا/ بازیگر، هنرمند و قدیس. از میان اینها، نوع *Künstler*، هنرمندان شوپنهاوری را از سو تا پروست، جویس، مان و بکت تحت تأثیر قرار داده است. البته این امر به‌خاطر تقدم این نوع به‌لحاظ عملی نیست.

40. Lynkeus, in *Faust II*, 11.11302-11303), WWR, II, Chapter 30, P. 374.

41. Friedrich Schiller, *Werke in drei Banden*, ed. Herbert G. Göpfert and Gerhard Fricke (Munich: Carl Hanser, 1966). II, p. 357.

برای تفسیر دربارۀ این نامه‌ها، ن.ک.:

J.M. Ellis, *Schillers Kalliasbriefe and the Study of his Aesthetic Theory* (the Hague and Paris: Mouton, 1969).

42. Elizabeth M. Wilkinson and L.A. Willoughby, *Introduction to Friedrich Schiller, On the Aesthetic Education of Man*, second edition (Oxford; Clarendon Press, 1982), pp. xxvii-xxviii.

۴۳. اگرچه واژگان مورد استفاده‌ی شیلر و شوپنهاور یکسان است، اهداف آنها متفاوت است و در حالی که شوپنهاور به منابع فلسفی شرقی (به‌خصوص، او پانیشادها) توجه دارد، به نظر می‌رسد شیلر عمدتاً در روشنگری اروپایی فعالیت دارد. (دربارۀ ربط و پیوستگی فهم شیلر از راز گل‌های طلایی و ذن بودیسم ن.ک.:

(Wilkinson and Willoughby, pp. 241 and 238)

برای بحث بیشتر دربارۀ اختلاف زیبایی‌شناسی شوپنهاور با کلاسیسیم وایمار نگاه کنید به ذیل.

44. *Faust*, II, 11.6992 and 11185.

۴۵. مقایسه کنید با مفهوم «فردیت تعمیم یافته» که در نامۀ شیلر به کورنر در نوامبر ۱۷۹۴ بیان شده است.

46. *Goethe, Maxims and Reflections*, #558.

نگاه کنید به این استدلال در:

R.H. Stephenson, "Goethes Prose Style: Making Sense of sense", *Publications of the English Goethe Society*, 66 (1969), pp. 33-41.

47. No. IX: اکنون دانم که چیست غنچه‌ی رز / اکنون رسیده است به پایان فصل رزها. / هنوز می‌درخشند بر ساقه آخرین غنچه‌ی رز / و دنیای گل‌ها را به تنهایی می‌کند کامل. و No. X: «گر زیباترین فرد دانسته شوی / گر شهربانوی اقلیم گل‌ها و شکوفه‌ها نامیده شوی / آن‌گاه این تو هستی که نمود صرف نیستی، / در تو است که تصور و ایمان آمیخته می‌شود؛ / اما پژوهش و تحقیق همواره نبرد می‌کند، هرگز خسته نمی‌شود، / تا بیابد قانون، دلیل، چرایی و چگونگی را). برای بحث بیشتر نگاه کنید به:

Paul Bishop, "Goethes" *Chinesisch-Deutsche Jahres und tageszeiten: An Intercultural Glance*", in Paul Bindop und R.H. Stephenson (eds.), *Goethe 2000: Intercultural Readings of his Work* (Leeds: Northern Universities Press, 2000), pp. 80-110.

۴۸. از همکار دانشگاهی‌ام، راجر استفنسن و از دانشجویان رشته‌ی فلسفه در مرکز اندیشه‌ی مدرن آلمانی در دانشگاه کلاسکو، که طی مباحثی که در زمینه‌ی این متون صورت گرفت نظرات خود را بیان داشتند، سپاسگزارم. نگاه کنید به این بحث در:

R.H. Stephenson, *Goethes Conception of Knowledge and Science* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995), pp.3 and 8-9.

49. *Theory of Colour: Preface*", in Johann Wolfgang von Goethe, *Scientific Studies*, ed. and trans. Douglas Miller [Goethe Edition, Vol. 12]. (New York: Suhrkamp Publishers, 1968), pp. 158-162 (P. 159).

50. *Introduction to the Propylaea*", in Johann Wolfgang von Goethe, *Essays on Art and Literature*, ed. John Gearey, trans. Ellen von Nardoff and Ernest H. Von Nardoff [Goethe Edition, Vol. 3]. (New York: Suhrkamp Publishers, 1986), pp. 78-90 (p. 81).

51. *Gedichte in zeitlicher Reihenfolge*, p. 510.

52. *Introduction to the Propylaea*, p. 83.

۵۳ شوپنهاور تأکید می‌کند که از آن جایی که هنر مستلزم و نیازمند افراد با استعداد و بی‌نظیر است پس هنر تنها به تعداد کمی از افراد تخصیص می‌یابد، و حتی به کسانی که «تنها دارای یک رؤیای گذرا هستند» (WWR, I, Section 57, p. 314) و برخلاف قدیس که تسلیم شناختی است که برای اراده مقدر شده است، هنرمند تنها به لحظات وفادار می‌ماند.

(WWR, I, Section 52, P267).

54. Goethe, Werke [Weimarer Ausgabe]. 1. Abteilung, Vol. 35, P. 6.

۵۵ برای بحث بیشتر درباره‌ی تصور گوته از Antizipation نگاه کنید به:

L.A. Willoughby. "Literary Relations in the Light of Goethes Principle of", *Wiederholte Spiegelungen*, in Elizabeth M. Wilkinson and L.A. Willoughby, *Goethe: Poet and Thinker* (London: Edward Arnold, 1962). pp. 153-166 (pp. 153-154).

۵۶ ایده‌ی شوپنهاور درباره‌ی خلق جهان بر روی تصور، باید از ایده‌ی «پدیده نخستین» گوته متمایز شود، زیرا ایده‌ی گوته هم انتزاعی و هم انضمامی است.

۵۷ «بنابراین ما با دلیل می‌توانیم بگوییم که این ترکیب‌ها دارای شخصیت‌اند، شخصیت هر یک از آنها با شخصیت رنگ‌های منفرد در آن ترکیب ارتباط دارند.»

Theory of color, Part Six, "Yellow Red and Blue-Red", Section 825; *Scientific Studies*, P. 285.

برای بحث بیشتر درباره‌ی «شخصیت» در این معنا نگاه کنید به:

Stephenson, *Goethes Couception of knowledge and Science*, pp. 56, 59, 68.

58. Faust, I, 11.3249-3250.

مقایسه کنید با: 11.1675-1687.

۵۹ مقایسه کنید با گوته: «چگونه می‌توانیم به شناخت خودمان نایل شویم؟ این شناخت هرگز با تأمل به دست نمی‌آید بلکه با عمل محقق می‌شود. سعی کنید به وظیفه‌ی خودتان عمل کنید و فوراً خواهید دانست که ارزش شما چیست.»

(Maxims and Reflections, Hecker, #204).

ما بیهوده تلاش می‌کنیم تا شخصیت یک فرد را توصیف کنیم، اما وقتی به‌طور کلی به اعمال و خواست‌های فرد توجه می‌کنیم تصویری از شخصیت او ظاهر می‌شود.

"Theoty of Color: Perface", *Scientific Studies*, p. 158.

60. Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (1907).

نگاه کنید به:

Uwe Justus Wenzel, "Übung im Geiste: Über Georg Simmels Deutung der 'ewigen Wiederkehr'", in *Neue Zürcher Zeitung*, 15/16 October 1994, P. 66; and Peter Rogers, "Simmels Mistake: the Eternal Recurrence as a Riddle About the Intelligible Form of Time as a Whole", *Journal of Nietzsche Studies*, 21 (spring, 2001) pp. 77-95.

61. *Gedichte in zeitlicher Folge*, p. 880.

نگاه کنید به بحث درباره‌ی این شعر در:

R.H. Stephenson, *Goethe's Wisdom Literature: A study in Aesthetic Transmutation* (Bern, Frankfurt am Main, New York: Peter Lang, 1983), pp. 165-172.

و با اشاره به آزادی در نمود شیلر

"on the Function of a Delphic Ambiguity in Goethe's Urworte. Orphisch and Kafka's Ein Hungerkünstler", *Quinquere*, 10 (1987), pp. 165-179.

۶۲ گوته به ریمر، ۲۴ می ۱۸۱۱. برای بحث بیشتر درباره‌ی این گزین‌گویه‌ها، نگاه کنید به:

R.H. Stephenson, "the Poem as Presentational Symbol: Poetic Wisdom in Goethes Maximen und Reflexionen" in Ronald Hagenbüchle and Joseph T. Swann (eds.), Poetic knowledge: Circumference and Centre: Papers from the Wuppertal Symposium 1978 (Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980), PP. 114-121.

63. Der handschriftliche Nachlaß, I, P. 126.

۶۴ نیچه، زایش تراژدی، بخش ۵ و ۲۴. برای بحث بیشتر نگاه کنید به:

Paul Bishop and R.H. Stephenson, Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism (Rochester, Ny: Camden House, forthcoming).

65. Mann, "Schopenhauer", P. 404.

۶۶ این درست است که به نظر شوپنهاور، هنر به عنوان چرخشی به جانب ایده، چیزی جز وقفه‌ی گذرای خواست نیست (تفسیر وی از بی‌میلی کانتی)، در حالی که پارسایی انکار یا نفی کامل اراده‌ی معطوف به زندگی است. این تلقی و بینش که خودانکاری اراده‌ی معطوف به زندگی را در بر دارد، نتیجه‌ی رنج و درد فردی قدیس است و نه شهود هنری. اما چنان که شوپنهاور اشاره می‌کند، شهود هنری به‌ندرت به‌وسیله‌ی قدیس حاصل می‌شود. (WWR, I, Section 71, P. 411)

67. Schiller, On the Aesthetic Education of man, pp. 145 and 151.

۶۸ در قسمت نتیجه‌گیری بخش ۴ جلد ۱، شوپنهاور به دو نوع «عدم و پوچی» متفاوت اشاره می‌کند: از یک سو، پوچی و عدمی تهی وجود دارد که به‌عنوان «هدف نهایی» در پس تمام ارزش‌ها و پارسایی‌ها «باقی می‌ماند» و ما مثل کودکان از تاریکی می‌ترسیم؛ این عدم و پوچی چیزی است که «بعد از رفع کامل اراده (در قدیس)» برای تمام کسانی که هنوز سرشار از اراده‌اند باقی می‌ماند. از سوی دیگر، عدم و پوچی (کاملی) وجود دارد که با «همین جهان واقعی ما با تمام خورشید و کهکشان‌هایش» متعلق به قدیس است، یعنی متعلق به یکی از کسانی که در نزد آنها اراده تغییر می‌کند و خود را انکار می‌کند. ما از قدیس می‌ترسیم، زیرا آنچه را که در پس ارزش‌ها و پارسایی‌هایش هست می‌بینیم، که گویی تا ابدیت به وی تعلق دارد؛ برعکس، قدیس پوچی و عدم (تهی) نهایی زندگی روزمره را تشخیص می‌دهد، اما اگر استدلال ارائه شده در این مقاله صحیح باشد، این بینش مانع از فعالیت غیرقدیسان در جهان، و گسترش شخصیت «اکتسای»‌شان، و نیز لذت‌بردن آنان از پوچی و «عدم» (کامل) قدیس نمی‌شود.

69. Letter to Friederike Brun of 7-9 July 1795.

70. Faust I, 11.1699-1702 (P. 41).

71. Faust II, 11.11573-11576 (P. 294).

72. Faust II, 11.4715-4727 (PP. 120-121).

مقایسه کنید با: Mann, "Schopenhauer", P. 380 (WWR, I, Section 32, P. 175). این مفهوم در نوشته‌های آلبرتوس مگنوس و توماس آکویناس وجود دارد.

۷۴. از این جهت، اشتراکی با تصور هگل از فلسفه‌ی تاریخ وجود دارد: «فلسفه از آن جهت که خود را با امر حقیقی مشغول می‌سازد، باید با حال حاضر جاودانه سروکار داشته باشد. هیچ چیزی در گذشته برای فلسفه از بین نرفته است، زیرا ایده همواره حاضر است؛ روح فناپذیر است؛ و با آن هیچ گذشته و آینده‌ای وجود ندارد، بلکه یک اکنون جاودانه وجود دارد.»

G.W.F. Hegel, Lectures on the Philosophy of History, trans. J. Sibree (London: G. Bell & Sons, 1900), p. 265.

75. Goethe, Gedichte in zeitlicher Folge, p. 1138.

۷۶. نگاه کنید به عنوان مجموعه‌ای از گزیده‌های آثار شوپنهاور که به‌وسیله‌ی اورسولا میشل - ونتس گردآوری و ویرایش شده است:

Wge zum Glück: Erkenntnisse zur Lebenswältignng (Frankfurt am main: Insel 1978).



پښتونستان د علومو او معاشقو د وزارت
پښتونستان د علومو او معاشقو د وزارت