



## The Fleeting Disappearance of Suffering and the Unstable Appearance of Pleasure in the Philosophical Apparatus of Schopenhauer

Payam Jahandar Lashaki<sup>1</sup>, \* Majid Mollayousefi<sup>2</sup>

1 MA in Philosophy of Religion, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

2 Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.

---

### Article Info ABSTRACT

---

**Article type:**  
**Research  
Article**

**Received:**  
2024/05/19  
**Accepted:**  
2024/06/29

The concept of the will in the philosophical apparatus of Schopenhauer can be a result of his profound thinking about the concept of the thing in itself in Kant's philosophical system; the concept, despite its prominent position in Kant's transcendental method, was not explained. Although Schopenhauer, by asking what is the truth behind this world, ties the essence and institution of every phenomenon in the world of representation, which he understood through the principle of sufficient reason and its four forms, to the concept of the will, but by passing from the scope of the world as representation and by revealing the will as things in itself and the understanding of this will through the body, successive the will in the phenomena and in the container of life (which is the fundamental characteristic of the will) have shown themselves; On the one hand, it has led to continuous striving and the birth of stable suffering, and on the other hand, to unstable pleasure, and as a result, such an attitude has revealed the partial existence of pessimism in this world, and it can be considered as a tragic and sadness of life. In the following article, an effort is made to reveal that Schopenhauer called suffering a positive and stable thing, and on the other hand, pleasure a negative and unstable thing, and in this case, can suffering be considered as a part of the precondition for achieving any kind of pleasure and how does the result of the aforementioned concepts lead to a pessimistic attitude in the world.

**Keywords:** Arthur Schopenhauer, the Will-to-Live, the Pervasive Nature of Suffering, unstable Pleasure, Philosophical Pessimism.

---

**Cite this article:** Lashaki, Payam Jahandar & Mollayousefi, Majid (2023). The Fleeting Disappearance of Suffering and the Unstable Appearance of Pleasure in the Philosophical Apparatus of Schopenhauer. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 4, pp. 35-52.

DOI: 10.30479/wp.2024.20400.1082

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University





## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، زمستان ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## ناپیدایی گذرای رنج و آشکارگی ناپایدار لذت در نظام فلسفی شوپنهاور

پیام جهاندار لاشکی<sup>۱</sup>، \* مجید ملایوسفی<sup>۲</sup>

۱ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

۲ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۲/۳۰

پذیرش:

۱۴۰۳/۴/۹

مفهوم اراده در نظام فلسفی شوپنهاور را می‌توان برآیند ژرف‌اندیشی وی در باب مفهوم شیء فی‌نفسه در نظام فلسفی کانت قلمداد کرد؛ مفهومی که به‌رغم جایگاه برجسته‌اش در روش استعلایی کانت، تبیینی بایسته از آن ارائه نگردید. اگرچه شوپنهاور با پرسش از چیستی/چه‌بودی حقیقت موجود در پس‌پشت این عالم، درون‌مایه و نهاد هر پدیدار موجود در جهان تصور را که به‌واسطه اصل دلیل کافی و صورت‌های چهارگانه‌اش دریافت، به مفهوم اراده گره می‌زند، اما با فراروی از گستره جهان تصور و با آشکار شدن اراده به‌مثابه شیء فی‌نفسه و فهم این اراده به‌واسطه کالبد، اراده‌ورزی‌های پیاپی در پدیدارها و در ظرف حیات (که ویژگی بنیادین اراده است) خود را به‌نمایش می‌گذارد که از یک‌سو به تقلایی همواره ادامه‌دار و زایش رنج پایدار، و از سوی دیگر به لذت ناپایدار می‌انجامد. در نتیجه چنین نگرشی، از وجود نوعی بدبینی در این جهان پرده برداشته می‌شود که می‌توان آن را به‌مثابه وجه تراژیک و مصیبت‌بار زندگی در نظر گرفت. در نوشتار پیش رو تلاش می‌کنیم آشکار سازیم که شوپنهاور با ارائه چه مقدماتی، رنج را امری ایجابی و پایدار، و در دیگر سو، لذت را امری سلبی و ناپایدار شمرده است. در این صورت، آیا می‌توان رنج را به‌مثابه قسمی شرط‌مقدم برای دست‌یابی به هرگونه لذت به‌شمار آورد؟ برآیند مفاهیم یادشده چگونه به نگرش بدبینانه در عالم منتج می‌گردد؟

**کلمات کلیدی:** اراده معطوف به حیات، سرشت ایجابی رنج، ناپایداری لذت، بدبینی فلسفی،

آرتور شوپنهاور.

استناد: جهاندار لاشکی، پیام؛ ملایوسفی، مجید (۱۴۰۲). «ناپیدایی گذرای رنج و آشکارگی ناپایدار لذت در نظام فلسفی

شوپنهاور». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره چهارم (پیاپی ۸)، ص ۳۵-۵۲.

DOI: 10.30479/wp.2024.20400.1082



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: payam.jahandar.lashaki@gmail.com

## مقدمه

شوپنهاور به‌رغم ستایش روش استعلایی<sup>۱</sup> کانت، معتقد بود این روش تبیینی کافی و وافی از شیء فی‌نفسه<sup>۲</sup> به‌دست نداده و درنهایت، منجر به بروز پاره‌ای ابهامات شده است. از این‌رو، خودش کوشیده با پالایش خطاهای برآمده در شیوهٔ رویارویی کانت با شیء فی‌نفسه به‌روش استعلایی، آن را سامان بخشد. برآیند این پالایش منجر به ظهور مفهوم اراده<sup>۳</sup> گردید که به‌مثابه درون‌مایه و نهاد اشیاء عالم، در نظر گرفته می‌شود. در واقع، شوپنهاور برخلاف کانت، بر این باور بود که شیء فی‌نفسه امری قابل شناخت است که برآیند این شناخت، یکی شمردن نومن<sup>۴</sup> یا شیء فی‌نفسه با اراده است؛ هرچند یکی شمردن نومن و شیء فی‌نفسه نیز همواره محل بحث بوده که در اینجا قصد واکاوی آن را نداریم.

نظام فلسفی شوپنهاور با دقت‌ورزی در قلمرو پدیدارها و بحث‌تصور،<sup>۵</sup> و به‌واسطهٔ اصل دلیل کافی<sup>۶</sup> و تبارشناسی این اصل و طرح صورت‌های چهارگانهٔ آن، آغاز می‌شود، و در ادامه، با بسط اصل مذکور و موکول‌نمودن تصور به این اصل، می‌کوشد بنیاد هرگونه طرح‌وارهٔ این جهان در سطح پدیدارها<sup>۷</sup> را به تصورات ارجاع دهد. اما در ورای سطح پدیدارها، با آشکار شدن اراده به‌مثابه شیء فی‌نفسه، و فهم آن به‌واسطهٔ کالبد<sup>۸</sup> در عالم، سرانجام، انسان را گرفتار ورطهٔ اراده‌ای دانست که اراده‌ورزی خصیصهٔ بنیادین آن تلقی شده و ردپای آن را می‌توان در پس هر امری در این عالم، یافت. درنهایت، شوپنهاور به جهان‌رنجی ناشی از استیلای اراده در عالم، منظری متافیزیکی بخشیده است. در این میان، می‌توان ماهیت رنج‌زایندهٔ این عالم که منتج به بدبینی گشته را برآیند بنیادین اندیشهٔ وی دانست.

روی‌هم‌رفته، شالودهٔ نظام فلسفی شوپنهاور بر یک اصل حیاتی استوار است که با صورت جهان‌شمول اراده و نفوذ آن در تمام ذرات عالم، جایی برای عقل و عقلانیت -که مدنظر هگل و دیگر هم‌عصرانش بوده- در عالم باقی نمانده و این ما هستیم که عقل و عقلانیت را چونان روگرفتی بر این عالم می‌نهییم، حال آنکه در ورای امر، هرچه هست چیزی جز نفوذ بی‌چون‌وچرای اراده نیست، که خود را در حیات غیرآلی تا آلی -که در بالاترین مرتبه‌اش، انسان در مقام فاعلی اراده‌ورز قرار دارد- آشکار ساخته و اساس آن نه در عقل، بلکه در اراده، به‌ویژه ارادهٔ معطوف به حیات،<sup>۹</sup> تقرر یافته است. از این وجه می‌توان با عنوان تقدم اراده بر عقل، و به‌نوعی زدایش خرد از کانونش نام برد. این رویکرد، یک انقلاب در حوزهٔ اندیشه و برخلاف جهت فلسفهٔ رایج اروپا بود، چراکه شوپنهاور با تنزل معرفت عقلی و برجسته نمودن کالبد به‌مثابه شناخت بی‌واسطهٔ فرد از خود و همچنین، آشکارگی اراده به‌عنوان نیرویی چیره‌شونده در جای‌جای این عالم، فلسفهٔ بدبینی<sup>۱۰</sup> خود را بنیان نهاد. از این‌رو، بیراه نیست اگر وی را نخستین فیلسوفی قلمداد کنیم که از منظر فلسفی و به‌شکلی نظام‌مند، ماهیت این عالم و زندگی را فاقد هرگونه معنا تلقی نموده و پاسخ را در درون انسان و از دریچهٔ کالبدش که به‌مثابه انباشتگاهی از خواهش‌هاست، بی‌جویی نموده است. برآیند این رهیافت، چیزی جز پیدایش وجوه هولناک این عالم که دربردارندهٔ ماهیتی رنج‌آور است، نخواهد بود.

## اراده معطوف به حیات

به‌زعم شوپنهاور، می‌توان هرگونه کنش در این عالم را ناشی از مفهوم اراده و از تعینات آن شمرد؛ بدین معنا که نمی‌توان از پدیداری در این عالم سراغ گرفت که اراده در وجود آن دخیل نباشد. از این رو، اراده بر هر امری/چیزی در این عالم، تقدم داشته و بر آن تأثیر می‌گذارد. از نظر وی، اراده «حتی بدون هرگونه شناخت، فعال است» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۳۱) و این نکته را می‌توان در همه سطوح طبیعت عام از حیات غیرآلی و آلی - مشاهده نمود؛ این بیان‌گر گستره کنش‌گری و نمایش اراده در همه پدیدارهای عالم است. هرچند شوپنهاور تأکید می‌کند که عینیت‌یابی اراده در همه پدیدارهای عالم، نباید به‌نوعی منتج به تکرار اراده در عالم گردد، چراکه به‌زعم وی، ما تنها یک اراده واحد داریم که به‌تناسب و ضرورت‌اش، خود را در پدیدارها و در جهان تصور، به مرحله آشکارگی می‌رساند؛ بدین معنا که اراده مشعر بر آن چیزی است که «موجود در خود همه چیزهای جهان» (همان، ۱۳۵) بوده و «یگانه شالوده هر پدیدار» (همانجا) است.

به‌زعم شوپنهاور، اراده شالوده درونی خودآگاهی انسان است؛ او اساس وجود درونی انسان را در اراده‌ورزی می‌داند، چراکه اراده به‌مثابه امری/چیزی مقدم برای انسان انگاشته شده و هرگونه شناختی «صرفاً به‌عنوان وسیله‌ای متعلق به پدیدار اراده، به آن علاوه می‌شود» (همان، ۲۹۲) و از آن‌جایی که خودآگاهی صورتی بی‌واسطه به‌خود داشته و انسان نیز به‌شکلی بی‌واسطه از خویش‌شناسی و آگاهی حاصل می‌نماید (که تنها از دریچه کالبد است)، سرانجام خاستگاهش را نمی‌توان در چیزی جز اراده و اراده‌ورزی یافت (همو، ۱۳۹۶: ۴۳). از این رو، شوپنهاور اذعان می‌کند که انسان «آنچه را اراده می‌کند، می‌شناسد» (همو، ۱۳۹۳: ۲۹۲)؛ در اینجا است که تعقل رنگ باخته و پای اراده و اراده‌ورزی به‌میان می‌آید. این نگرش شوپنهاور را می‌توان بزنگاهی مهم دانست که بیان‌گر مرکزیت‌زدایی عقل از کانونش بوده و پس از چند دهه تأخیر و بی‌اعتنایی، توسط فلاسفه بعدی مورد واکاوی قرار گرفت.

اساساً کوشش شوپنهاور بر این بوده تا با تعمیم اراده در ظرف حیات، کنشگری‌های موجود در حیات غیرآلی و آلی - که در رأس همه آنها، انسان قرار دارد - را نشان دهد. از این وجه، بی‌راه نخواهد بود اگر آشکارگی اراده واحد و عینیت‌یافتی در عالم را در انسان و در ظرف حیات خلاصه نموده و اراده را اراده معطوف به حیات نام نهمیم. به‌زعم وی، پدیدارهای این عالم جایگاهی جز در راستای آشکارگی و عینیت یافتن اراده نداشته و از آن منظر که پدیدارهای عالم اساساً در ظرف زندگی در حال وقوع‌اند، می‌توان اراده را معادل اراده معطوف به حیات شمرد و در نتیجه، شالوده فلسفه شوپنهاور را بر پایه یک اصل حیاتی دانست. کوتاه سخن آنکه، اراده معطوف به حیات در جای‌جای طبیعت به‌صورت فراگیر حضور داشته و «در سراسر طبیعت می‌توان این کشاکش را یافت، درواقع، تنها به‌واسطه آن است که طبیعت وجود دارد...» (همان، ۱۶۱). شوپنهاور عمل تولید را از ویژگی‌های اراده معطوف به حیات دانسته و علت تأکید بر این نکته را به کور و بی‌هدف بودن اراده موکول می‌نماید (همو، ۱۴۰۰: ۷۰)؛ آنچه جانوی آن را «صورت مشترک هستی

ما...» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۸۹) خطاب می‌نماید، چراکه اراده در ظرف زمان، مکان و علت جای نگرفته و ریشه‌های چهارگانه اصل دلیل کافی بر آن حاکم نیست و به تعاقب آن، ماهیت اراده نه در عالم پدیدارها و ادراکات، بلکه از نوعی درون‌نگری و باطن فرد که بی‌واسطه‌ترین درجه آگاهی است، نشئت گرفته است. به‌زعم شوپنهاور، اراده «همچون لفظی جادویی، ذات درونی همه چیزهای در طبیعت را بر ما آشکار...» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۲۹) نموده و از آن‌جایی که عینیت یافتن اراده در ظرف کالبد رقم خورده و در هر فرد برحسب ضرورتش نمود می‌یابد، بی‌راه نخواهد بود اگر کالبد را تعبیری از اراده فردی تلقی کنیم. ویکس در این باره می‌گوید:

شوپنهاور بر آن است تا لایه‌به‌لایه آنچه را که کیفیات عرضی کالبد خود پنداشته، جدا ساخته و در نتیجه، اراده را به‌مثابه جنبه ذهنی بنیادین کالبد خود، بازشناسی می‌نماید. این مفهومی از اراده را برای او آشکار می‌سازد که فاقد هرگونه عقلانیت یا هدفی خاص است. به تعبیر کانتی، شوپنهاور به شکلی جامع و فراگیر از اراده می‌رسد که همه اراده‌ها، لزوماً دربرگیرنده آن هستند. همان‌طور که خواهیم دید، این نیز شکلی انتزاعی از رنج است... در مجموع، می‌توانیم شیء فی‌نفسه شوپنهاور را نه تنها به‌عنوان شکل همه اراده‌ها، یا به‌عنوان نوعی هدفمندی بدون هدف، بلکه به‌عنوان نمایش شکل عریان اراده‌ورزی، یا شکل عریان آگاهی توصیف نماییم. (Wicks, 2008: 86-87)

به‌زعم ویکس، شوپنهاور با واکاوی خصایص کالبد و ازهم‌گشایی ویژگی‌های مرتبط با آن، به شکلی لایه‌لایه اقدام به گذار از این کیفیات کالبد نموده و سرانجام به‌وجهی از کالبد گسیل می‌یابد که اراده خوانده می‌شود؛ اساساً این وجه از کالبد، وجهی مرتبط با ذهن تلقی گشته و تهی از هرگونه تعقل است. از این رو، بی‌راه نخواهد بود اگر اراده استحصال‌یافته از لایه‌برداری‌های شوپنهاور از خصایص عارض شده بر کالبد را مساوی با وجه ذهنی و البته بنیادین کالبد بشماریم. از دیگر سو، این اراده برون‌آوری شده از کالبد را می‌توان به هرگونه اراده‌ای تعمیم داد، چراکه با دقت‌ورزی در تفسیر ویکس از اراده شوپنهاور، چنین اراده‌ای شکلی کلی و البته عام، از هرگونه اراده‌ای را در خود دارد. به‌زعم شوپنهاور، در اینجا می‌توان از قسمی اراده در عالم سراغ گرفت که مشتمل بر هرگونه اراده و اراده‌ورزی بوده و اراده‌ای است که در ورای هرگونه اراده تقرر یافته است. در تفسیر تایشمن نیز مرکز ثقل نظام فلسفی شوپنهاور، بر نوعی اراده در معنای متافیزیکی‌اش استوار است که با رد ایدئالیسم حاکم، این اراده به نیرویی کور، ازلی و البته غیرعقلانی، منتهی گشته و هرگونه رویدادی در عالم، نمودی از این نیرو خوانده شده و به آن ختم می‌گردد؛ نیرویی که وی آن را اراده متافیزیکی خطاب نموده و حقیقت فرجامین این عالم است. بدین نحو، شوپنهاور برخلاف کانت که واقعیت نهایی این عالم را ناشناختنی می‌شمارد، این حقیقت نهایی را امری/چیزی شناختنی تلقی

می‌نماید (Teichman & White, 1995: 41-43).

اما از نظر یانگ، شوپنهاور در مورد کور و بی‌هدفی اراده، دست‌کم به دو علت، بر خطا رفته و از نتوانسته تبیینی بایسته درباره مفهوم اراده به‌دست دهد. به باور یانگ، علت اول ریشه در این دارد که موجودی کور و بدون هرگونه شناخت، نمی‌تواند امکانی برای وجود داشته باشد؛ او اساس چنین خطایی را در نوعی مصادره به مطلوب اخلاقی شوپنهاور دانسته است. علت دوم، این است که از منظر شوپنهاور، اراده درچیننده هر چیزی است که در عالم تقرر داشته و دارای عقل و اراده‌ورزی است (یانگ، ۱۳۹۶: ۱۲۴). خطای اخیر بیان‌گر آن است که نمی‌توان بین کور و بی‌هدفی اراده و البته ذی‌عقل بودن و اراده‌ورزی آن، تعادل ایجاد نمود و به‌نوعی، چنین خصیصه‌ای با ذی‌عقل بودن اراده منافات دارد.

به‌زعم یانگ، شوپنهاور به اراده به‌مثابه یک اشباع‌کننده میان آنچه محرک و عمل خوانده می‌شود، نگریسته است. ناگفته نماند که این محرک را در نظر شوپنهاور، می‌توان با تصور یکی دانست. به‌دیگر سخن، اراده را می‌توان آن چیزی دانست که تأثیر و تأثر علت را تبیین نموده و مبرهن می‌سازد که چرا علتی خاص، اثری خاص را موجب می‌گردد. اما به‌نظر می‌رسد شوپنهاور ساختار درونی یک فعل را تنها در اراده جستجو می‌نماید، نه چیزی بیشتر (همان، ۱۲۷-۱۲۵)، همچون سببی که روی میزی بوده و از بین دو نفر، تنها یک نفر دست دراز کرده و سیب را برمی‌دارد؛ بدین علت که شخصی که سیب را برداشته، گرسنه بوده و برای رفع گرسنگی و در نتیجه گرفتن سیب، اراده ورزیده است. وقوع چنین فعلی تنها محدود به حضور اراده بوده، حال‌آنکه یانگ جدای از اراده، به عنصر شناخت در وقوع این فعل نیز معتقد است؛ چیزی که شوپنهاور آن را نادیده گرفته و تنها به کوری و بی‌هدفی اراده اشاره می‌نماید. این در حالی است که عنصر شناخت، علتی بدیهی است و به‌واسطه انعکاس تابش نور از سوی سیب بر چشم شخص است که فرد اقدام به برداشتن سیب می‌نماید. به‌نظر می‌رسد یانگ کوشیده بگوید شوپنهاور در تبیین مکانیسم درونی یک فعل، تنها اراده را وارد میدان کرده و به عنصر شناخت، التفاتی نداشته و از آن غفلت ورزیده است. اما باید این نکته را نیز مفروض داشت که از نظر شوپنهاور، فرد از آن‌جهت که دارای فردیت است، تنها شخصی است که به کالبد خود به‌مثابه یک آگاهی بی‌واسطه دسترسی داشته و شناخت پیدا می‌کند و از این رو، پای نوعی آگاهی و شناخت مستقیم فرد از خویشتن در میان است.

### نزاع مدام به‌مثابه سرشت ذاتی پدیدارها

با واکاوی نکات یادشده، بی‌تردید رد پای کشمکش همه‌جانبه و بی‌امان در پدیدارهای عالم آشکار می‌گردد که از نظر شوپنهاور «زمینه اصلی تمامی اعمال گوناگون و متعدد اراده، ارضای نیازهای غیرقابل افتراق از هستی جسم سالم است...» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۳۲۳) و جانوری آنجا که می‌گوید: «ما چون زنده‌ایم باید تقلا کنیم...» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۸۹)، از این جهت است که شوپنهاور در باب امیال نامحدود و مطالبات پایان‌ناپذیر، و همچنین در این باره که حصول به هر خواستی، در کنه خویش، مولد خواستی دیگر است

(شوینهاور، ۱۳۹۳: ۱۰۱۱)، بحث می‌نماید که به دو نکته مهم اشاره دارد. اول آنکه، اراده معطوف به حیات، در عمل و فعلیت بخشی، خود را به شکلی آگاهانه و عقلانی نشان داده، حال آنکه در نمود خود از موجودات غیرآلی تا آلی، غیرعقلانی و ناآگاه و به شکلی کور، بی‌هدف، بی‌جهت و بدون زمینه است. نکته دوم را می‌توان در سکنی‌گزینی اراده معطوف به حیات در درونمان به شکلی پیشینی و به دور از هرگونه ادراک دانست؛ از این رو که «زندگی هدف غیرانتخابی تقلائی ماست» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۸۹)، بدین معنا که ما به شکلی پسینی و در جریان تجربه زیست خود، به شکلی مرموز و درونی، درمی‌یابیم که به نوعی از تعلق به زندگی رسیده و آهنگ زیستن را در سر می‌پروانیم.

اما از دریچه تفسیر جانوی، اراده معطوف به حیات، به شکلی پیشینی و قبل از آنکه با اندیشه خود دریابیم که در خواش زیستن هستیم، در ما حضوری پررنگ و بنیادین داشته است (همانجا). از وجهی دیگر، شوینهاور معتقد است اساساً اراده در همه مراتب خود، فاقد هرگونه هدفی غایی بوده (یا دست کم برای ما این گونه به نظر می‌رسد) و کوشش دائمی تنها مؤلفه اراده بوده و هیچ‌گونه خواهشی، خواش واپسین آن نخواهد بود (شوینهاور، ۱۳۹۳: ۳۰۶). به زعم جانوی، وجود هرگونه خیر مطلق در اندیشه شوینهاور، منتفی تلقی شده و هر آنچه وی نیکش می‌پندارد، چیزی جز برآورده ساختن هدفی را در پی نداشته و بدین معنا «برای او هر چیزی تنها به واسطه اینکه ما اراده‌اش می‌کنیم، خوب است...» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۰). از این رو، حقیقت نهفته در همه پدیدارهای این عالم را نمی‌توان در چیزی جز اراده جست، و کلیت پدیدارهای این عالم، از طبیعت غیرآلی تا آلی، چیزی جز عنیت‌یابی درجات متعدد اراده نیست. با وجود نزاع بی‌امان در پدیدارهای عالم که منتج به خودستیزی گشته و بخشی از ماهیت اراده تلقی می‌گردد، به نظر می‌رسد هر یک از این اراده‌های تعیین‌یافته در عالم، با توجه به مراتب موجود در پدیدارها، برای بدست آوردن ماده، زمان و مکانی دیگر، در ستیز بوده و بدین سان هر ماده‌ای به شکلی بی‌وقفه، در حال دگرگونی است و تمایل دارد تا مثال خویش را در عالم به منصفه ظهور رسانده و متجلی سازد؛ این چنین که «ماده پایدار باید مداوم تغییر شکل بدهد» (همان، ۱۶۱)، چراکه هر پدیدار در تقلائی همواره ادامه‌دار برای متجلی ساختن خویش در عالم بوده تا به مرحله آشکارگی برسد. از این رو، ما در ورطه‌ای مداوم از گونه‌گونه شدن بوده و می‌توان این نزاع و دگرگونی حاصل از آن در پدیدارهای غیرآلی و آلی را، همچون دخالت نیروهای شیمیایی، فیزیکی و نیز جانوران و انسان رؤیت نمود، چراکه «ماده هستی خود را تنها از کشاکش نیروهای متنازع دارد» (همان، ۱۶۴). بدین نحو وجود طبیعت از نظرگاه وی، در گرو حضور و بروز نزاعی بی‌پایان بنا شده (شوینهاور، ۱۳۹۳: ۱۶۱) و «خود این نزاع تنها ابزار آن خودستیزی ذاتی اراده است» (همانجا) و پیدایی چنین نزاعی را در گستره حیوانات بسیار پررنگ‌تر از گستره گیاهان می‌شمرد. یانگ در این باره به دو استدلال اشاره کرده که یکی بر برهان رقابت<sup>۱۱</sup> و دیگری بر برهان استرس یا ملال<sup>۱۲</sup> استوار است. در این بخش تنها به برهان رقابت پرداخته و بررسی برهان دیگر را به بخش‌های

آتی وامی‌گذاریم. بر اساس آنچه یانگ آن را برهان رقابت نام می‌نهد، اراده حاکم بر کل عالم هستی که خود را در ظرف حیات نمود بخشیده و آن را اراده معطوف به حیات می‌نامد، همواره در پی اراده‌ورزی‌هایش برای ارضای خود بوده و میان موجودات عالم که به‌مثابه پدیدارهای اراده هستند، نزاعی همه‌جانبه در جریان است و همه موجودات غیرآلی و آلی جملگی در تلاش‌اند تا در عالم باقی بمانند؛ تنها موجود باقی، کسی/چیزی خواهد بود که پیروز این نزاع باشد. از این رو، اراده معطوف به حیات انتخاب دیگری جز اینکه اراده معطوف به حیات موجودی دیگر را نابود سازد، ندارد (یانگ، ۱۳۹۶: ۱۴۵-۱۴۲).

به‌نظر می‌رسد شوپنهاور با بیان اینکه قماری بالاتر از قمار میان زندگی و مرگ نیست (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۹۲۴)، اشاره به برهان رقابت داشته و به‌زعم ژاکت، اراده معطوف به حیات خودخواه، گرسنه و خودخورنده بوده که به‌شکلی خودخواهانه در تلاش است با ایجاد نزاعی گسترده، بر عینیت‌بخشی خود در پدیدارهایش صحنه بگذارد، چراکه گزینه‌ای جز خودخواری و انهدام خویش در موجود دیگری ندارد. این امر در جهان تصور رقم می‌خورد، جایی که پدیدارهای اراده در نزاعی بی‌امان برای بقا، در تقابل با یکدیگر قرار گرفته و رهایی از این نزاع بی‌وقفه، امری اجتناب‌ناپذیر است، چراکه این بخشی از ویژگی اراده بوده تا خود را بدین‌صورت در پدیدارهایش در جهان تصور، عینیت ببخشد و همین عینیت‌بخشی اراده است که ما را در چرخه‌ای بی‌پایان از خواهش‌ها، رنج‌ها و ملال و لذت<sup>۱۳</sup> ناپایدار، گرفتار کرده است (Jacquette, 2005: 108-109).

این خودستیزی اراده حاکی از قربانی نمودن اراده معطوف به حیات در پدیدارهای سلسله مراتبی آن است؛ بدین‌معنا که گستره گیاهان منبعی برای تغذیه گستره حیوانات است و در گستره حیوانات نیز برخی حیوانات شکار دیگری می‌شوند و به‌نظر می‌رسد که حیوانات با حذف یکدیگر، به‌شکلی متوالی و مستمر، برای ابقای خود در طبیعت، در تقلایی بی‌امان هستند. در این فرآیند، انسان به دهشتناک‌ترین حالت ممکن، اراده را به مرحله آشکارگی رسانده است (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۶۲-۱۶۱). بر همین اساس است که شوپنهاور انسان را گرگ انسان می‌خواند (همان، ۱۶۲). این بیان‌گر نوعی شرط بقا به‌شکلی سلسله‌وار در تمام هستندگان موجود در حیات غیرآلی و آلی در این عالم است. او این سلسله درجات تعیین‌یافته اراده در طبیعت را تا پیش از ورود به گستره حیوانات یعنی گستره حیات غیرآلی و گیاهی که به‌مثابه یک حرکت کور و یک تمایل شدید ناآشکار که به‌دور از هرگونه شناخت بی‌واسطه است - دانسته و معتقد است با ورود به گستره جانوری و در مراتب بالاتر آن، یعنی حیات انسانی، هرگونه کنش مبدل به کنشی از جنس انگیزه‌ها می‌گردد (همان، ۱۶۴-۱۶۳) و اینجاست که «شناخت ضروری می‌شود» (همان، ۱۶۵)؛ بدین‌معنا که در اینجا ضرورت شناخت، عالم را به قلمروی گسیل می‌دهد که علاوه بر اراده مطلق که کور و بی‌هدف بود، اکنون به‌شکلی توأمان، هم اراده و هم «تصور، یعنی عین ذهن شناسنده...» (همانجا) است. این تنها روگرفت وجود درونی اراده است.



## رنج به مثابه امری فراگیر و همه جا حاضر

دیدیم که اراده خود را به شکل کوششی مدام، به مرحله آشکارگی رسانده و ردپای چنین امری را تنها می توان در بطن تمایلات نامتناهی ما برای دستیابی به خواهش های گوناگون جست، چراکه در نظر شوپنهاور، نیل به هر خواهشی را می توان در لذت نسبی برآمده از آن خواهش جستجو کرد و از آنجایی که این لذت، صورتی پایدار ندارد، می توان لذت نهایی را اساساً و «صرفاً صوری» تلقی نمود (همان، ۲۰۴). اما از آنجایی که ما با ذهن اراده ورز مواجهیم، بار دیگر پای خواهشی جدید به میان می آید و بدین نحو، حصول یا عدم حصول هرگونه لذت، نقطه آغاز زایش خواهشی جدید می گردد گشته و این فرآیند، بی پایان و مدام در حال وقوع است. از این رو، بی راه نخواهد بود اگر ورای کور و بی هدف بودن اراده، زاینده گی را نیز یکی از ویژگی های اراده قلمداد کنیم.

به عقیده جانوی، هرگونه کوشش یا عدم کوشش، هر دو به شکلی متناظر، منجر به تولید رنج می گردند؛ بدین نحو که زندگی ما در بنیادش، نمودی از اراده معطوف به حیات بوده و نمی توان نقطه ای غایی را برای کوشش در راستای رسیدن به خواهش مورد نظر، متصور شد. بدین سان، ما همواره به وضعیتی رنج آور رجعت می نماییم (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۲)، چراکه «رنج فقط یک ویژگی تصادفی از زندگی نیست که شاید بتوان آن را ریشه کن نمود، بلکه رنج خصیصه ای بنیادین از معنای وجودی انسان است» (Hannan, 2021) و با تحقق هر خواست اراده، امیال بسیار دیگری سربرمی آورند که هنوز ارضا نشده اند، چراکه در کنه امر، نمی توان به لذتی پایدار دست یافت. البته شوپنهاور تأکید می کند که تا زمانی که آگاهی در بند اراده قرار گرفته باشد و ما در مقام یک فاعل اراده ورز، به خواست های اراده سر تعظیم فرود آوریم، از هیچ گونه لذتی بهره مند نمی شویم (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۲۰۴).

جانوی، جایگاه رنج را نه به عنوان جزئی بسیار خرد از این حیات، بلکه بسیار گسترده و وجهی ضروری، ناگزیر، همه جا حاضر، جهان شمول و پایدار تلقی می نماید، چراکه به باور شوپنهاور، اساساً رنج ناشی از نرسیدن به امیال، رویدادی احتمالی در حیات زیسته یک هستنده بوده که در اینجا به صورت یک فاعل اراده ورز، در طلب دستیابی به خواهش های بسیار است. از نگاه وی، شاید همین امر باعث شود بتوان در خوش بینی<sup>۱۴</sup> نسبت به این عالم، تردید کرد. اما مراد شوپنهاور در این نکته نهفته است که اساساً اراده ورزی ریشه در کمبود، احتیاج و خواهش داشته که جملگی منتج به رنج می گردند (همانجا)، و وضعیتی که با عدم لذت همراه باشد، طبعاً از یک کمبود سربرآورده و حاکی از ناخرسندی است و رنج نتیجه فرجامین آن است (همان، ۳۰۷). جان کلام شوپنهاور این است که اگر کسب لذت را نیز دنبال نماییم، از آنجا که رضایت نهایی نیز شکلی صوری و ناپایدار دارد، بار دیگر به ورطه رنج کشیده می شویم. از نظر شوپنهاور، رنج امری ناگزیر در ماهیت زندگی است و نمی توان حضورش در زندگی را کتمان نمود، تا بدانجا که او زندگی را عمیقاً فرورفته در رنج دانسته و معتقد است رنج چنان با این زندگی درهم آمیخته که

نمی‌توان از چنگال آن گریخت. بدین‌سان، وی گذرگاه زندگی را در اساسش تراژیک خوانده (همو، ۱۴۰۱: ۹۱) و بنابراین، «رنج کشیدن را ذاتی زندگی...» (همانجا) دانسته است. به عقیده وی، هر انسان انباشتگاهی «از رنج را در بطن خود دارد و همه‌جا حملش می‌کند» (همانجا)؛ «هر تاریخچه زندگی، یک تاریخچه رنج است» (همان، ۹۲). بدین ترتیب، او حیات انسان را از وجه کلی‌اش و تا هنگامی که به مثابه یک هستنده و به شکل یک فردیت در این جهان حضور دارد، به صراحت اشتباه می‌خواند (همو، ۱۳۹۴: ۳۱۲).

### تعلیق زندگی در گستره رنج و ملال

به‌زعم شوپنهاور، با حضور اراده و برآیند آن، یعنی رنج فراگیر و همه‌جا حاضر در عالم، در دیگر سو، با مفهوم ملال نیز مواجهیم. وی فرض را بر این می‌گذارد که اگر انسان با ورود به آرمان‌شهری که امیالش بی هیچ گونه فوت وقت، برآورده گردد، آیا در این صورت ملال سربرنیاورده و این ملالت، انسان را به نابودی نمی‌کشاند؟ (Schopenhauer, 2000: 293) جانوی ادعان می‌دارد که تلاش در راستای حصول به هر خواهش، امری کلیدی است، چراکه اگر خواهشی برای کوشیدن نباشد، با وضعیتی روبرو خواهیم شد که حاکی از فقدان خواهش بوده و در این صورت، «ما به‌شکلی دردناک دلمان برای وضعیت دردناکی که در آن چیزی داریم که برایش تقلا کنیم، تنگ می‌شود» (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۶). در واقع، آنچه شوپنهاور آن را ملال می‌خواند، چیزی جز شورمندی بیهوده برای وجود خواهشی جدید نیست (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۲۶۳). در برهان استرس یا ملال نیز یانگ زندگی را در همین خواهش‌ها خلاصه می‌نماید، چراکه با عدم تحقق یک خواهش، صریح‌ترین چیزی که با آن روبه‌رو می‌شویم، رنج است و در دیگر سو، با محقق شدن یک خواهش، حداکثر مدت‌زمانی کوتاه را به لذت گذرانده و به سرعت، ملال و پوچی دهشتناک گریبان‌گیرمان شده و تمام وجود ما را دربرمی‌گیرد؛ همچون ارضای میل جنسی که لاجرم با ملال همراه خواهد بود (یانگ، ۱۳۹۶: ۱۴۵).

محبوبی نیز معتقد است در وضعیت ملالت‌بار، از آن‌جایی که چیزی توجه ما را به خود جلب ننموده و هر چیزی را عاری از معنا و پوچ می‌یابیم، زندگی را به‌سان طفیلی نگریسته که فاقد هرگونه ارزش است. هرچند صحیح است که در وضعیت ملال‌انگیز هیچ‌گونه خواهشی نداشته باشیم که در پی ارضای آن باشیم، اما این بدین معنا نیست که در حالتی بسر می‌بریم که تهی از هرگونه خواهش باشیم (محبوبی، ۱۳۹۲: ۲۶۵-۲۶۴).

از سوی دیگر، آتول انسان را تخته‌بند چیزی دانسته که می‌توان آن را تأیید اراده نامید (Atwell, 1995: 15)، و آن چیزی جز حضور و پذیرش اراده به‌مثابه امری انکارناپذیر در عالم نیست. انسان در طلب چیزی است که اراده آن را اراده‌ورزی نموده و سراسر این زندگی، چیزی جز نزاع همیشگی برای بقا و در درجه بالاتر، گسترش آن نیست. اما درنهایت، آنچه انتظار انسان را می‌کشد، به‌شکلی تدریجی تنها در ناامیدی و وازدگی، و در صورت نهایی و گریزناپذیرش، در مرگ خلاصه می‌شود. از این رو، دست‌یابی به لذت‌های ناپایدار، جای خود را به خواهش‌های نو یا به ملال و دل‌زدگی داده و باعث می‌شود انسان بهره‌ای از لذت پایدار نبرد. گویی، با تولد انسان، او را به جهانی تبعید کرده‌اند که گستره‌ای از رنج‌هاست و رهایی از این

تنگناها، تنها پس از مرگ برایش رقم می‌خورد. بنابراین، با توجه به حضور همه‌جانبه اراده و تأیید آن، می‌توان به لذت‌گرایی و آنچه خودپرستی بشری خوانده می‌شود، اشاره کرد که بازتاب اندیشه‌های انسان در راستای اراده‌ورزی‌های اوست؛ درنهایت همین نکته منتج به مفهوم بدبینی گشته که شوپنهاور آن را به حیات بشری گره زده است (Atwell, 1995: 15).

به‌هرروی، از نظر شوپنهاور، ارضای هرگونه خواهش، بلافاصله احساسی از دل‌زدگی در ما پدید می‌آید و در زمانی کوتاه، بار دیگر خواهش‌ها سربرمی‌آورند و اگر چنین نشود، آنگاه ملال، وحشت،<sup>۱۵</sup> پوچی<sup>۱۶</sup> و تهی بودن به سراغ‌مان خواهد آمد؛ و دست‌وپنجه نرم کردن با این‌ها، دست‌کمی از قرار گرفتن در چالش خواهش‌ها ندارد (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۳۱۱).

اما چرا عکس نکات یادشده، صادق نیست و نمی‌توانیم برآیند وضعیتی که برایمان لذت به‌همراه دارد، قسمی به فراموشی سپردن رنج بدانیم؟ این پرسشی است که جانوی مطرح نموده و پاسخش به آن، درخور توجه است. از نظر شوپنهاور، پذیرش رنج، برهم‌زننده هرگونه تعادل در زندگی انسان است و باید خاستگاه آن را در نگرش سلبی وی درباره رضایت بی‌جویی نمود (جانوی، ۱۳۹۵: ۲۹۶)، بدین معنا که شوپنهاور کوشیده با آشکار ساختن نسبت میان رنج و پذیرش بی‌قیدوشرط آن از یک‌سو، و یکی شمردن نگرش سلبی‌انگارانه لذت که برآیندی جز ایجاد اختلال در آنچه ترازینه موجود در حیات بشری نیست، در سوی دیگر، از یکی به دیگری نقب بزند (همانجا).

زیمل چنین نگرشی را نمایانگر تزلزل استدلال شوپنهاور دانسته و برآیند چنین استدلالی را به بدبینی حاکم بر نظام فلسفی وی گره زده و می‌گوید: «نباید لحظه‌ایجایی شادی را - که آن را به‌مثابه واقعیتی روان‌شناختی، از خواب و مرگ متمایز می‌کند، یعنی از دو حالت دیگری که رنج را پایان می‌دهند- نادیده می‌گرفت» (زیمل، ۱۴۰۱: ۲۳۰). اما استدلال زیمل نیز متقاعدکننده به‌نظر نمی‌رسد، چراکه خواب تا حدودی، و مرگ به‌صورت دائم، این ظرفیت را فی‌نفسه در خود دارند که مانع تقلای مدام ما شوند، اما در این میان دست‌یابی به لذت، چنین امری را شامل نشده و متوقف‌کننده رنج نخواهد بود؛ یا دست‌کم، می‌توان لذت را با توقف ناشی از خواب و مرگ متفاوت دانست.

به‌زعم زیمل، مادامی که فرد در مسیر هدفی که در سر دارد، گام برمی‌دارد، در کوششی بی‌وقفه بوده و در موقعیتی است که حسرت هدفش را می‌خورد. همین پیشرفت فرد در راستای نیل به هدفش، بیشتر احوالی آمیخته با لذت را با خود به‌همراه دارد تا رنج، و از منظر روان‌شناختی، چنین اندیشه‌ای غلط پنداشته می‌شود که هرگونه خواهشی را دردآور بدانیم؛ آن‌هم تنها به این دلیل که خاستگاه این یا آن خواهش را موقوف به نوعی بی‌بهرگی از آن خواهش بدانیم. این فقدان با خواهش مذکور، تا زمان رسیدن به هدف با ما همراه خواهد بود. از این منظر، زیمل معتقد است حتی اگر این بی‌بهرگی را از منظر متافیزیکی‌اش، «خواست» نام نهمیم و این چنین به آن بنگریم، بازهم این خواست به‌شکل کنشی در راستای مرتفع ساختن و پایان دادن به این فقدان، نگریسته می‌شود. بدین‌سان، نمی‌توان به‌شکلی فی‌نفسه، بر آن برچسب دردآوری زد.

بدین ترتیب، زیمل خواهش را در نگرش مفهومی‌اش نوعی فقدان تلقی می‌نماید، اما از منظر واقعی، به آن به‌صورت یک گذرگاه که به‌نوعی کارکرد حد وسطی دارد نگریسته؛ بدین معنا که این مسیر، گذرگاهی از بی‌بهرگی به‌سوی به‌رندی تلقی می‌گردد. همچون افلاطون که عشق را حد وسطی میان داشتن و نداشتن می‌شمرد (همان، ۲۱۸-۲۱۷)؛ بدین معنا که «بدون هیچ فریبی، امید به شادمانی به شادمانی ناشی از امید بدل می‌شود» (همان، ۲۱۸). به‌نظر می‌رسد زیمل احوال ناشی از لذت را در هنگام دست‌یابی به هدف تلقی نموده، بلکه پیش از دست‌یابی به هدف مذکور، احساس لذت را نزد مان حاضر می‌داند؛ یعنی هنگامی که فرد در حال گذار از بی‌بهرگی به بهره‌مندی قرار دارد. اما نکته در اینجا است که اگر ما دست‌یابی به لذت را هم در رسیدن به هدف و هم در گذار و مسیر رسیدن به هدف معنا کنیم؛ به چه نحو می‌توان به این پرسش پاسخ داد که فقدان و در نتیجه رنجی که به‌شکل تقلاهای پی‌درپی در مسیر رسیدن به هدفمان می‌پذیریم؟ چگونه چیزی بوده؟ و آیا می‌توان در طی مسیر هدف و دست‌یابی به آن، در آن واحد هم لذت را داشت و هم تقلا می‌مدام در راستای دست‌یابی به هدف را که با رنج همراه است، پذیرا شد؟ اگر این آلام دارای صورتی حد وسطی بوده که ما را در جهت نداری به داری سوق می‌دهند؛ باز هم صورت مسئله که رنج است، کماکان حضوری پررنگ داشته و نمی‌توان آن را کتمان نمود.

اینجاست که شوپنهاور زندگی انسان را بسان رودخانه‌ای می‌داند که در جایی میان خواهش‌ها و دست‌یابی به آن، در سیلان بوده و چنین است که هرگونه خواهشی در کنهش چیزی جز رنج را تولید نموده و با دست‌یابی به هر خواهش، دل‌زدگی در لوای احوال ملالت‌بار به‌سراغمان خواهد آمد (شوپنهاور، ۱۴۰۱: ۷۲). از نظر او، هرگونه کامیابی، در کنه خود امری سلبی تلقی می‌شود و نمی‌توان به‌شکلی پایدار، لذتی را به‌چنگ آورد. این همان چیزی است که وی آن را ذات این عالم وابسته به زندگی می‌شمرد (همان، ۷۸-۷۷). در نتیجه آنچه شوپنهاور کوشیده تا به‌شکل یک برآیند کلی، به تمامیت دستگاه فلسفی‌اش تعمیم دهد، ارجحیت نبودن بر بودن فرد، از وجه جزئی و ارجحیت نبودن بر بودن این عالم، از وجه کلی است، زیرا وجود هرگونه لذت، هرگز از رنج‌های گذشته من‌نکاسته و از این منظر که اگر وجود هرگونه رنج، کمتر از آنچه برای مان ملموس است نیز می‌بود، باز هم چنین امری برای اثبات وجه پایدار رنج در عالم کفایت می‌کرد. این همان مدخلی است تا وی اثبات نماید که «نیستی جهان بر هستی آن برتری...» (همان، ۲۶) داشته و بهتر می‌بود که این عالم وجود نمی‌داشت؛ چراکه ماهیت این عالم بر پایه رنج و ملال بنا شده و از این رو، هرگز نمی‌توان رنج را به‌واسطه لذت اندکی که برایمان حاصل گشته، نادیده گرفت و هرگونه لذتی که در آینده نصیبمان خواهد شد، یارای آن را ندارد که ذره‌ای از به‌وقوع پیوستن رنج موجود در آینده را نیز زایل نماید.

آنچه از نظر گذشت بیان‌گر این است که گستره زندگی، سراسر معلق میان رنج و ملال بوده و تا لحظه مرگ، به‌شکلی پاندول‌وار در میان این دو در نوسان خواهد بود، چراکه رنج، ذاتی این زندگی تلقی شده و از خارج بر ما وارد نشده، و هر شخص به‌مثابه یک فردیت، سرمنشأیی همیشگی از این رنج است (همو، ۱۳۹۳: ۳۱۵). از نگاه

استلینو، اراده مبین این امر است که انسان تا چه حدی محکوم به یأس بوده و چیزی جز عدم رضایت‌مندی و رنج بی‌پایان، انتظارش را نمی‌کشد (Stellino, 2020: 92)؛ این اراده «به‌منزله فرد ظاهر می‌شود» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۳۰۸) و برآیند هرگونه رنج و لذت، تنها در یک فرد واحد رقم می‌خورد. استعاره چرخ ایکسون<sup>۱۷</sup> (همان، ۲۰۴) نیز حاکی از آن است که انسان همواره در چنگال اراده قرار داشته و راه‌گریز دائمی جز مرگ، نمی‌توان برایش متصور شد. این مسئله نمایان‌گر وجه مصیبت‌بار این حیات است، چراکه رنج و به تعاقب آن ملال، به‌شکلی ایجابی و پایدار، با ماهیت این زندگی گره‌خورده و شالوده آن تلقی می‌گردد؛ نکته‌ای که پینکارڈ از آن با عنوان مستتر شدن «حفره‌ای تراژیک در قلب متافیزیکی خود جهان...» (پینکارڈ، ۱۴۰۲: ۵۱۷) یاد می‌کند.

از نظر هانان شاید بتوان در وهله نخست این نگرش شوپنهاور مبنی بر اینکه زندگی در ماهیتش تماماً رنج‌آور است را مغالطه‌آمیز خواند، زیرا رنج کشیدن نشان‌دهنده وضعیتی است که همراه با درد بوده، اما اغلب در زندگی شرایطی همراه با درد ایجابی وجود ندارد، چراکه ارضای خواهش‌ها همواره با رضایت‌مندی همراه است. حتی اگر احساس رضایت‌مندی پایدار نباشد و بار دیگر با امیالی دیگر روبه‌رو شویم و حتی در برخی موارد، جستجوی وضعیت همراه با خرسندی از حصول به هدف بزرگ، آرزویی بلندمدت باشد، دشواری حصول به این خواهش، خود خوشایند خواهد بود و می‌تواند احوالی همراه با رضایت را در پی داشته باشد؛ به‌زعم بعضی فلاسفه، یادگیری و فهم در چالش‌های رنج‌آور می‌تواند برای شخص لذت به‌ارمغان آورد. اما آنچه در جان کلام شوپنهاور نهفته است، نشان‌دهنده احوالی است توأمان با بیماری، تنهایی، اندوه، دل‌زدگی، شکست و... که بخشی از تجربه زیسته هر فرد است و نمی‌توان منکر رنج‌هایی شد که از لحظه تولد تا مرگ، گریبان‌گیر شخص‌اند. بدین‌سان، حتی اگر معتقد باشیم که زندگی در کنه‌اش رنج‌آور نیست، می‌توان آن را مشتمل بر رنج دانست و حتی در اشخاص بهره‌مند از زندگی مساعد نیز همین امر، خود احوالی ملالت‌بار را به‌همراه خواهد داشت (Hannan, 2009 122-123). به‌نظر می‌رسد هانان با قرار گرفتن در نقطه موافق شوپنهاور، کوشیده حضور رنج را در صورت پایدارش نشان دهد؛ بدین‌معنا که اگر ماهیت این زندگی فی‌نفسه رنج‌آور نباشد، دست‌کم مشمول رنج بوده و در نتیجه نمی‌توان برآیند مصیبت‌بار زندگی را کتمان نمود.

نگاه اسونسن در این‌باره صورتی‌گزینشی دارد، زیرا انسان در اندیشه شوپنهاور، همواره در حال‌گزینش میان رنج و ملال است و از این‌دو، یکی را برمی‌گزیند و می‌کوشد با تقلایی بی‌وقفه و ایجاد دگرگونی در زندگی‌اش، از رنج -که به‌مثابه امری همه‌جا حاضر تلقی می‌شود- بگریزد. اما درنهایت، اگر شرایط زندگی‌اش مهیا شود، رنج سرکوب شده و ملال برجای می‌ماند و با درهم‌شکستن ملال نیز، بار دیگر باید در انتظار رنج باشیم. از این‌رو، اسونسن اهداف برآورده نشده را سرمنشأ رنج، و اهداف برآورده شده را سرمنشأ ملال دانسته و حتی پیدایش هر مذهب را نیز کوششی برای‌گریز از ملال به‌وجود آمده در زندگی، تلقی می‌نماید (اسونسن، ۱۴۰۰: ۶۷). از این نظرگاه شاید انسان در میان انباشتی از خواهش‌ها و انتخاب‌ها تقرر یافته باشد، اما برآیند آن درنهایت، میان دو مفهوم رنج و ملال خلاصه شده و می‌توان به‌صورت رجعتی مکرر به آن نگریست که

جز آن میسر نمی‌گردد؛ مگر در اندک زمانی که با ناپیدایی کوتاه‌مدت رنج، به لذت دست یابیم، اما دیری نمی‌پاید که ملال و به‌تعاقب آن خواهشی نو، سر برمی‌آورد.

از نظر شاوکس نیز ارضای نهایی اراده امری ناممکن است، از سویی ما مصمم هستیم که در مسیری بی‌پایان، به‌سوی شادکامی گام برداشته و در مسیر لذت‌گرایی قدم نهیم، پس اگر مسیر ارضای اراده مسدود گردد، احساس رنج، و اگر امیال برآورده شوند، ملال گریبان‌گیرمان خواهد شد. بدین‌سان ما محکوم به تعلیق میان رنج و ملال بوده و ترس از مرگ، مانع از گزینش مسیری برای پایان دادن به رنج و ملال از طریق مرگ خودخواسته است (Schalkx & Bergsma, 2007: 380). به‌نظر می‌رسد شاوکس حیات ما را در گرو اراده‌ورزی‌های بی‌پایان می‌داند؛ جایی که هرگز رضایت نهایی برای اراده میسر نمی‌شود. همچون تردمیلی که خط پایانی ندارد، چراکه ما همواره در تقلا برای حصول به لذت بوده و در اغلب چیزی جز رنج و ملال، نصیب‌مان نمی‌شود. همین امر حاکی از آن است که اساساً به چنگ آوردن رضایت نهایی برای اراده در پس‌پشت خود، رضایتی دیگر را در راستای خواهشی دیگر طلب نموده و بدین‌سان، تقلا برای کسب لذت نیز پایانی نداشته و درنهایت، رنج یا ملال به سراغ‌مان می‌آید که جملگی این‌ها بازگویندهٔ عدم دست‌یابی به لذت پایدار را به ما گوشزد می‌نمایند. اما نکتهٔ درخور توجه دیگر این است که بیزر ملال را نیز قسمی دیگر از مفهوم رنج می‌شمرد؛ بدین‌معنا که رنج، مسیری از بی‌بهره‌گی به‌سوی بهره‌مندی در راستای ارضای امیال است و تقلایی بی‌وقفه را می‌طلبد، در نقطهٔ مقابل، ملال فاقد هرگونه کوشندگی بوده و از نوعی دل‌زدگی و عدم‌تلاش سربرمی‌آورد که قسمی ملالت را به‌همراه داشته و می‌توان آن را منبعی از نمود رنج قلمداد کرد. از این‌رو، آنچه ما به‌عنوان مرارت و ملالت در زندگی ادراک می‌نماییم، ریشه در این دارد که ما تا چه اندازه آهسته یا به‌سرعت، برای مرتفع ساختن اراده‌ورزی‌های خود در کوشش‌ایم. طبعاً هر چه آهسته این امر صورت پذیرد، رنج بیشتر می‌شود و هرچه به‌سرعت میسر گردد، آورده‌ای جز ملال نخواهد داشت. این نکته همان تقرر زندگی در گسترهٔ مرارت و ملالت است و چه اساس را بر تلاش زیاد و حصول به رنج و چه بر عدم تلاش و حصول به ملال، قرار دهیم، خود را گرفتار ورطهٔ دوسویه و همواره ادامه‌داری می‌یابیم که رنج‌زیندگی جزء جدانشدنی آن خواهد بود (Beiser, 2016: 50).

به‌نظر می‌رسد بیزر کوشیده تا نشان دهد رنجی که برآیند اراده‌ورزی و تقلای فاعل شناسا در راستای ارضای خواهش‌های خویش است، رنجی است پویا، و در دیگر سو، ملال، چیزی جز وازدگی و عدم کوشندگی به‌همراه نداشته و رنجی است فاقد هرگونه پویندگی که می‌توان آن را رنجی ایستا تلقی نمود.

### بدبینی

آنچه از نظر گذشت، آشکار می‌سازد که هرگونه فقدان را می‌توان منشأیی برای خواست در نظر گرفت و می‌توان آن را به‌مثابه شرطی مقدم برای دست‌یابی به هرگونه لذت در زندگی معنا کرد، چراکه هر لذتی تنها به‌واسطهٔ یک بی‌بهرگی رقم خورده است و ریشهٔ هر خواهشی را تنها می‌توان در فقدان بی‌جویی نمود. در

اینجاست که رنج به مثابه امری ایجابی و پایدار و لذت به مثابه امری سلبی و ناپایدار در فلسفه شوپنهاور نمایان می‌گردد. این همان نقطه‌ای است که می‌توان بدینی حاکم بر اندیشه شوپنهاور را در آن ردیابی نمود. استلینو فهم این دکترین بدبینانه در فلسفه شوپنهاور را کاملاً موجه می‌شمرد (Stellino, 2020: 95). موجه دانستن چنین نگرشی از سوی استلینو، بیان‌گر پدیدآوری وضعیت‌های رنج‌آور و ملال‌انگیز است که به سوی وضعیت‌های رنج‌آور و ملال‌انگیز دیگری در حرکت است و تا زمان مرگ، همواره ادامه داشته و ویژگی بنیادین و گریزناپذیر حیات است. از این رو، نگرش بدبینانه شوپنهاور که از اصل دلیل کافی آغاز و تا بدینی امتداد یافته است، موکول به ساختاری رنج‌زاینده در عالم می‌گردد که نمی‌توان در آن تغییری ایجاد نمود. در این مورد، یانگ فلسفه شوپنهاور را بازگوینده وجهی از ساز مخالف نواختن دانسته که ردپای چنین مخالفتی در بدینی وی نسبت به این عالم آشکار گشته (یانگ، ۱۳۹۹: ۲۴۹) و وجود هر آن چیزی که به مثابه جزئی از طبیعت شمرده می‌شود، مستلزم دریافت و وصول انواعی از مخاطرات و تقلا کردن در گستره حیات و مرگ است (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۰۳۹).

درواقع، شوپنهاور نزاع بی‌امان میان موجودات و دریدن یکدیگر برای بقای خود در عالم را نوعی بی‌بهرگی، اضطراب و وحشت دانسته که زمینه پذیرندگی رنج را تا زمان مرگ هر موجود به وجود می‌آورد. بدین سان، این عالم نه تنها الهی نبود، بلکه اهریمنی و شیطانی به نظر می‌رسد (همان، ۸۱۷). دقت در آثار شوپنهاور نیز نشان می‌دهد که خط‌مشی وی در باب عالم، از اساس نمایانگر نوعی بدینی بوده و خود نیز به صراحت بیان می‌کند که خوش‌بینی افزون بر اینکه نگرشی غلط است، روشی بسیار رذیله‌نیز هست (همان، ۳۲۳).

محبوبی این بدینی را به بدینی توصیفی و ارزش‌گذارانه تفکیک می‌کند. بر اساس بدینی توصیفی، کلیت حیات چیزی جز رنج نبوده و آنچه آن را لذت می‌نامیم، غیرقابل حصول است (محبوبی آرانی، ۱۳۹۲: ۲۵۴-۲۵۲). بدینی ارزش‌گذارانه بازگوینده سرشت همه‌جا حاضر و پایدار رنج است که به واسطه ماهیتش قابل زدودن نیست (همان، ۲۷۲-۲۷۰)؛ بدین معنا که هر خواهشی در درون و بنیادش، رنج را به صورت جزئی ذاتی یدک می‌کشد و این دو با یکدیگر درهم تنیده‌اند. نیچه نیز این نکته را از زبان سیلنوس این گونه بیان می‌دارد: «انسان، ای نژاد مصیبت‌زده فانی؛ بهترین چیزها برای شما از دسترس‌تان به دور بوده و آن چیزی نیست جز زاده نشدن، نبودن و هیچ بودن و پس از آن، هرچه زودتر به کام مرگ فرورفتن» (نیچه، ۱۳۹۶: ۶۲). به زعم بیزر، فلسفه شوپنهاور «در نهایت ما را با نیستی رها می‌کند» (Beiser, 2016: 66).

بر این اساس، نیچه تحت تأثیر مبنی برهم‌بندی بسیار نوآورانه شوپنهاور در باب روش استعلایی کانت و نگرشش به فلسفه حیات بوده، هرچند در یک بزنگاه تاریخی، با جای‌گیری در نقطه مقابل فلسفه شوپنهاور، موضع وی در واگذاری زندگی و نفی اراده و تأیید پارسامنشی را با آری‌گویی تراژیک به زندگی و به نفع حیات، جایگزین نمود (میشلمن، ۱۳۹۸: ۲۴۸).

بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، آیا می‌توان زندگی را به مثابه امری خیر تلقی نمود؟ به یقین، پاسخ شوپنهاور منفی است، چراکه «در زندگی همه‌چیز فریاد می‌زند که شادمانی زمینی ناگزیر باید از میان برود،

یا وهم و چشم‌بندی از آب درآید. زمینه‌های این امر در اعماق خود ماهیت امور نهفته‌اند...» (شوپنهاور، ۱۳۹۳: ۱۰۱۱)؛ «زندگی خود را همچون فریبی مداوم، در امور کوچک و بزرگ، نمایان می‌سازد و اگر وعده داده باشد، به آن عمل نمی‌کند، جز اینکه نشان دهد غایت مطلوب تا چه حد بی‌ارزش است. از این رو، گاهی امید ما را فریب می‌دهد و گاهی آنچه به آن امید داشته‌ایم» (همان، ۱۰۱۲). بدین ترتیب، هرگونه خوش‌بینی، برداشتی غلط از زندگی و ماهیت آن به‌همراه دارد و این برداشت که

وجود انسان به‌مانند نوعی خطا تلقی می‌شود، از این مشاهده ساده آشکار می‌گردد که انسان انباشتگاهی از تمناها و خواهش‌هاست و مرتفع ساختن این خواهش‌ها، به‌سختی میسر می‌گردد و با این حال، چیزی جز احوال دردناک برایش فراهم نمی‌آورد که در آن نیز انسان همواره در چنگال ملال گرفتار است. این دلیلی است اثباتی بر اینکه وجود در کنه‌اش، فاقد هرگونه ارزش است، چراکه ملال تنها همان احوال پوچی وجود است. بنابراین، اگر این زندگی با توجه به اشتیاقی که در وجود ما برای زیستن در آن هست، دارای ارزشی مثبت و به خودی‌خود، یک ارزش ذاتی حقیقی می‌بود، احتمالاً نباید هیچ‌گونه ملالیتی در آن وجود می‌داشت. (Schopenhauer 2000: 278)

به‌نظر می‌رسد شوپنهاور در عبارات بالا کوشیده هرگونه ارزشی را از زندگی بزدايد و علت آن را در زنجیره اراده‌ورزی‌ها و آشکارگی رنج به‌مثابه صورتی ایجابی و پایدار می‌جوید، زیرا ارزش مند شمردن زندگی، با وجود وضعیت‌های توأمان با رنج که صورتی گریزناپذیر و دائمی برای ما دارد، در منافات است. حتی اگر ما در وجود خویش میلی عمیق‌تر برای زیستن داشته باشیم، باز هم صورت مسئله همچنان پابرجا خواهد بود.

#### نتیجه

شوپنهاور انسان را در اساسش موجودی رنجور و ملول می‌شمارد که مدام و به‌واسطه اراده‌ورزی‌هایش، در ورطه مرارت و ملالت گرفتار است. در این میان، می‌توان مرارت را وجهی پویا و ملالت را وجهی ایستا از پذیرش رنج به‌حساب آورد، که جملگی رویه غالب این جهان بوده و انسان همواره در میان این دو در آمدو شد است. از این رو بایسته است تا پذیرش رنج در شکل پویا و ایستایش را قسمی شرط مقدم بر حصول هرگونه لذتی بدانیم که تنها از دریچه خواست و اراده‌ورزی رقم خورده و برآیندی جز پایداری رنج و ناپایداری لذت را به‌همراه ندارد، و کوشش‌های مستمر برای واپس‌زدن رنج و استحصال لذت پایدار، به جایی نمی‌رسد؛ تقلای مداوم ما تنها صورت رنج را دگرگون می‌کند، اما اساس آن، همواره شکلی پایدار خواهد داشت.

حتی اگر ما به‌علت عدم آگاهی از مرگ خود، بتوانیم خود را متقاعد سازیم که هر فعلی را با حض نفس و اشتیاق هرچه تمام‌تر، انجام دهیم، چنین نگرشی نیز صورت مسئله حضور رنج را نمی‌زداید، چراکه خواهش و اراده‌ورزی و سپس حضور همواره رنج، مستوجب چنین نگرشی گشته و نمی‌توان با چنین اندیشه‌ای، حضور



رنج را به صورت دائمی از بین برد. از وجهی دیگر، اینکه پذیرش رنج را نوعی شرط مقدم بر آغاز هرگونه تغییر به سوی بهینه خویش تصور کنیم که ما را در وضعیتی بحرانی قرار می دهد، و بکوشیم تغییری در وضعیتی که در آن گرفتار آمده ایم، ایجاد نماییم و از رنج حاصله کاسته و آن را از میان برداریم و پس از طی کردن این فرآیند، تبدیل به آن چیزی شویم که پیش تر نبوده ایم، نیز نادرست به نظر می رسد، زیرا صورت مسئله تغییر و رسیدن به بهینه خویش و گریز از وضعیت توأمان با رنج، نیست بلکه مقصود حضور حتمی رنج است، و به تعاقب آن، نگرش بدبینانه که خود را نمایان می سازد. آنچه اهمیت دارد تنها عبارت است از درک و دریافت هرچه ژرف تر بدبینی و آنچه وجه تراژیک این زندگی انگاشته می شود، تا بدین سان از هرگونه سرپوش نهادن بر آگاهی مان ممانعت نماییم. تنها در این صورت است که می توانیم از مفاهیمی همچون حقیقت، شجاعت، صداقت و آزاداندیشی بی طرفانه و... سخن به میان آوریم. از منظر شوپنهاور، نگرش خوش بینانه شاید بدین علت که صفات اخیر در نگرش خوش بینانه، به معنایی محصل نینجامیده اندیشه ای رذیلانه معرفی می گردد.

به هر روی، ما انتخابی جز گزینش و پذیرش رنج نداریم، زیرا حصول لذت، پایانی ندارد و نمی توان با کسب لذت، ولع لذت جویی را متوقف نمود و از تردمیل لذت گرایی پایین آمد. از این رو می توان حیات بشر را ممزوج در آوردگاهی از رخدادهای خرد و کلان یافت که برای بقای خویش در عالم، تلاش می کند و با خواهش ها درآمیخته و با اراده ورزی فاعل شناسا، بدل به تاریخی مصور از رنج می گردد که خاستگاه آن را نه در عقل، بلکه در اراده ای باید یافت که معطوف به حیات است. با وجود رنج فراگیر در عالم، دستیابی به لذت و نیل به ساحل امن خوش بختی، برای انسان همچون سراب است که تنها راه رهایی از آن، مرگ خواهد بود. از این رو می توان در باطنی ترین لایه های نظام فلسفی شوپنهاور، مفهوم مشق مرگ را بی جویی نمود.

## یادداشت ها

- 1 transcendental
- 2 thing in itself
- 3 the will
- 4 noumenon
- 5 representation
- 6 principle of sufficient reason
- 7 phenomenon
- 8 body
- 9 will-to-live
- 10 pessimism
- 11 competition argument
- 12 stress or boredom argument
- 13 pleasure
- 14 optimism
- 15 horror
- 16 emptiness
- 17 wheel of ixion

## منابع

- اسونسن، لارس (۱۴۰۰) فلسفه ملاله. ترجمه افشین خاکباز، تهران: فرهنگ نشر نو.
- پینکارد، تری (۱۴۰۲) فلسفه آلمانی ۱۷۶۰-۱۸۶۰ میراث ایدئالیسم، ترجمه ندا قطرویی، تهران: ققنوس.
- جانوی، کریستوفر (۱۳۹۵) راهنمای شوپنهاور، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- زیمل، گئورگ (۱۴۰۱) شوپنهاور و نیچه، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر علم.
- شوپنهاور، آرتور (۱۳۹۳) جهان همچون اراده و تصور، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۹۴) متعلقات و ملحقات، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- (۱۳۹۶) دو مسئله بنیادین اخلاق، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- (۱۴۰۰) ترس‌ها و مزخرفات ذهنی، ترجمه مهدی احشمه، تهران: روزگار نو.
- (۱۴۰۱) هنر زنده ماندن، ترجمه علی عبداللهی، تهران: نشر مرکز.
- محبوبی آرانی، حمیدرضا (۱۳۹۲) نیچه و آری‌گویی تراژیک به زندگی، تهران: نشر مرکز.
- میشلمن، استفن (۱۳۹۸) فرهنگ اگزستانسیالیسم، ترجمه ارسطو میرانی، تهران: پارسه.
- نیچه، فردریش (۱۳۹۶) زایش تراژدی و چند نوشته دیگر، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: نشر مرکز.
- یانگ، جولیان (۱۳۹۶) فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی، ترجمه بهنام خداپناه، تهران: حکمت.
- (۱۳۹۹) شوپنهاور، ترجمه حسن امیری‌آرا. تهران: ققنوس.
- Atwell, J. E. (1995) *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*, University of California Press.
- Beiser, F. C. (2016) *Weltschmerz: pessimism in German philosophy, 1860-1900*, Oxford University Press.
- Hannan, B. (2009) *The Riddle of the World: A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*, Oxford University Press.
- Hassan, P. (2021) "Striving as Suffering: Schopenhauer's a priori Argument for Pessimism", *Philosophia*, vol. 49, no. 4, pp. 1487-1505.
- Jacquette, D. (2015) *The philosophy of Schopenhauer*, London: Routledge.
- Schalkx, R. & Bergsma, A. (2008) "Arthur's Advice: Comparing Arthur Schopenhauer's Advice on Happiness with Contemporary Research", *Journal of Happiness Studies*, vol. 9, pp. 379-395.
- Schopenhauer, A. (2000) *Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays*, vol. 2, UK: Oxford University Press.
- Stellino, P. (2020) *Philosophical Perspectives on Suicide: Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*, Springer.
- Teichman, J. & White, G. (eds.) (2016) *An introduction to modern European philosophy*, Springer.
- Wicks, R. L. (ed.) (2008) *The Oxford Handbook of Schopenhauer*, USA: Oxford University Press.