

کریستوفر جانوی

راهنمای شوپنهاور

ترجمہی رضا ولی یاری



کریستوفر جانوی

راهنمای شوپنهاور

ترجمه رضاولی یاری



**The Cambridge Companion to
SCHOPENHAUER**

Christopher Janaway

راهنمای شوپنهاور

گردآورنده: کریستوفر جانوی

ترجمه: رضا ولی‌یاری

ویرایش: تحریریه‌ی نشرمرکز

حروف‌چینی، صفحه‌آرایی و نمونه‌خوانی: بخش تولید نشرمرکز

طراحی یونیفورم جلد‌های مجموعه: ابراهیم حقیقی

اجرای جلد: نشرمرکز

چاپ اول ۱۳۹۵، شماره‌ی نشر ۱۲۰۱، ۱۶۰۰ نسخه، چاپ جیبی

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۱۳-۳۱۳-۰

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۸۸۹۷۰۴۶۲-۳ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشرمرکز محفوظ است.
تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از جمله: فتوکپی، الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و پخش بدون دریافت مجوز قبلی و کتبی از ناشر ممنوع است.
این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه: جانوی، کریستوفر Janaway, Christopher

عنوان و نام پدیدآور: راهنمای شوپنهاور، گردآورنده کریستوفر جانوی؛ ترجمه رضا ولی‌یاری

مشخصات ظاهری: هشت، ۴۳۲ ص. جدول، نمودار.

یادداشت: عنوان اصلی: The Cambridge Companion to Schopenhauer, 1999؛ کتابنامه: نمایه.

موضوع: شوپنهاور، آرتور. ۱۷۸۸-۱۸۶۰ م. Schopenhauer, Arthur

شناسه افزوده: ولی‌یاری، رضا، ۱۳۶۱-، مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۵ ز ۲ ج ۳۱۴۸ B

رده‌بندی دیویی: ۱۹۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۴۳۱۸۵۳۴

فهرست

۱	مقدمه
۱۷	۱. شوپنهاور و خود
۱۷	یک: خود به مثابه‌ی اراده و عقل
۱۹	دو: از کانت تا شوپنهاور
۲۲	سه: ذهن معرفت و ذهن اراده‌ورزی
۲۴	چهار: اینهمانی جسم و اراده
۲۵	پنج: تقدم اراده بر عقل
۲۷	شش: خود در جهان
۳۱	هفت: خود به تنهایی
۳۹	۲. شوپنهاور و شناخت
۵۶	۳. ریشه‌ی چهارگان
۵۷	یک: خلاصه‌ی ریشه‌ی چهارگان
۵۸	دو: اولین طبقه‌ی اعیان و صورت اصل دلیل کافی حاکم بر آن
۶۲	سه: ادراک جهان بیرونی
۶۹	چهار: دومین طبقه‌ی اعیان و صورت اصل دلیل کافی حاکم بر آن
۷۱	پنج: سومین طبقه‌ی اعیان و صورت اصل دلیل کافی حاکم بر آن
۷۳	شش: چهارمین طبقه‌ی اعیان و صورت اصل دلیل کافی حاکم بر آن
۷۵	هفت: ضرورت
۷۶	هشت: دو استدلال ضمنی

۴. شوپنهاور، کانت و روش‌های فلسفه ۸۲
- یک: فلسفه‌ی استعلایی بدون استدلال‌های استعلایی ۸۲
- دو: استدلال‌های استعلایی کانت ۸۵
- سه: ردیه‌ی شوپنهاور بر استدلال‌های استعلایی ۹۴
- چهار: نقد شوپنهاور بر کانت در مورد شهود، مفهوم، و حکم ۱۰۰
- پنج: نقد شوپنهاور بر تلقی کانت از علیت ۱۰۶
۵. اراده و طبیعت ۱۲۱
- یک: اراده و «معما» ۱۲۱
- دو: اراده‌ورزی و فعالیت انسانی ۱۲۴
- سه: اراده به مثابه‌ی «ماهیت درونی» ۱۲۶
- چهار: اراده و طبیعت جنسی ما ۱۳۳
- پنج: آزاد نبودن اراده‌ی فرد ۱۳۵
- شش: اراده و شیء فی‌نفسه ۱۴۰
- هفت: نتیجه‌گیری ۱۴۶
۶. تأثیر اندیشه‌ی شرقی بر آموزه‌ی شیء فی‌نفسه‌ی شوپنهاور ۱۵۲
- یک: تغییرات در آموزه ۱۵۲
- دو: میزان آشنایی شوپنهاور با اندیشه‌ی شرقی ۱۵۶
- سه: منابع آشنایی با اندیشه‌ی شرقی ۱۵۸
- چهار: تأثیر احتمالی اندیشه‌ی شرقی بر آموزه‌ی شیء فی‌نفسه‌ی شوپنهاور ۱۶۰
- پنج: برداشت محتمل شوپنهاور از آیین هندو ۱۶۱
- شش: برداشت محتمل شوپنهاور از آیین بودایی ۱۶۷
- هفت: نتیجه‌گیری ۱۷۴
- ضمیمه: منابع شرقی شوپنهاور ۱۷۶
- آیین هندو ۱۷۶
- آیین بودایی ۱۷۸
۷. اندیشه و تخیل شوپنهاور درباره‌ی بنیان صحیح هنر ۱۸۸
- یک: تأمل زیباشناختی: پیش‌درآمد ۱۸۸
- دو: هسته‌ها و پوسته‌ها ۱۹۰
- سه: حدود عقل متعارف ۱۹۵
- چهار: خلاقیت تأملی نابغه ۱۹۹
- پنج: هنر: کارکردهای خاص آن ۲۰۶
- شش: هنر: وفاداری به بنیان‌ها ۲۱۴

۸. منظور دقیق تر شوپنهاور از اخلاق ۲۲۳
- یک: نقد شوپنهاور بر اخلاق کانت ۲۲۵
- دو: روش اخلاق و شک اخلاقی ۲۳۳
- سه: خودخواهی و کینه‌توزی: انگیزه‌های «ضد اخلاقی» ۲۳۸
- چهار: دلسوزی: انگیزه‌ی اخلاقی ۲۴۶
- پنج: بنیان متافیزیکی سرپدیده‌های اخلاق ۲۵۱
۹. شوپنهاور و مرگ ۲۵۹
- یک: در باب مرگ و زندگی به مثابه‌ی مردن ۲۵۹
- دو: آگاهی از مرگ ۲۶۱
- سه: قطعیت و عدم واقعیت مرگ ۲۶۴
- چهار: مرگ، رنج، و اراده‌ی حیات ۲۶۵
- پنج: اخلاق و متافیزیک خودکشی ۲۶۷
- شش: خودکشی راه‌حلی برای مسئله‌ی اراده‌ورزی نیست ۲۷۲
- هفت: روگردانی از اراده‌ی فردی در خودکشی زاهدانه به وسیله‌ی گرسنگی ۲۷۵
۱۰. بدبینی شوپنهاور ۲۸۲
- یک: مسئله‌ی شوپنهاور ۲۸۲
- دو: بدبینی و خوش‌بینی ۲۸۳
- سه: خوشبختی به مثابه‌ی امری فزّار یا موهوم ۲۸۷
- چهار: اراده‌ی حیات ۲۸۹
- پنج: استدلال بر اساس حضور مطلق رنج در ساختار اراده‌ورزی ۲۹۰
- شش: ایرادات ۲۹۶
- هفت: تصدیق، انکار، خود ۲۹۸
۱۱. نیچه، شوپنهاور، و دیونوسوس ۳۰۷
- یک: مطالعه‌ی شوپنهاور نیچه ۳۰۷
- دو: تفکر به مثابه‌ی خواب دیدن: نقش بدن ۳۰۸
- سه: بدبینی و دید تراژیک ۳۱۲
- چهار: دیونوسوس نیچه: شور هنری ۳۲۰
- پنج: زندگی در چشم‌انداز هنر ۳۲۴
- شش: هنر عشق این جهانی ۳۳۰
۱۲. شوپنهاور، اراده، و ناخودآگاه ۳۳۶
- یک: بینش‌های روانکاوانه‌ی شوپنهاور ۳۳۷

هشت راهنمای شوپنهاور

۳۴۰. دو: اراده در اندیشه‌ی شوپنهاور
۳۴۶. سه: ناخودآگاه در فلسفه‌ی کانت
۳۵۰. چهار: ناخودآگاه در فلسفه‌های فیخته، شلینگ، و هگل
۳۵۲. پنج: ناخودآگاه در فلسفه‌ی شوپنهاور
۳۵۷. شش: ناخودآگاه در فلسفه‌ی نیچه
۳۶۰. هفت: شوپنهاور و ناعقلانی کردن هستی
۳۷۶. ۱۳. شوپنهاور و ویتگنشتاین/زبان به مثابه‌ی تصور و اراده
۳۸۰. یک: فلسفه، منطق، ریاضیات
۳۹۰. دو: اخلاق و زیباشناسی
۳۹۵. سه: نفس‌گرایی استعلایی
۴۰۱. چهار: اراده و قصدمندی
۴۱۰. کتاب‌شناسی فارسی
۴۱۲. کتاب‌شناسی انگلیسی
۴۲۱. واژه‌نامه‌ی فارسی
۴۲۳. واژه‌نامه‌ی انگلیسی
۴۲۵. نمایه

مقدمه

آرتور شوپنهاور در ۱۷۸۸؛ دنیا آمد و تا ۱۸۶۰ در قید حیات بود. اندیشه‌اش در ریعان زندگی، یعنی دهه‌ی ۱۸۱۰ تا ۱۸۲۰، شکل گرفت ولی خودش تا دهه‌ی ۱۸۵۰ عملاً ناشناخته بود، و دوره‌ای که در آن به متفکری بسیار تأثیرگذار بدل شد در نیمه‌ی دوم قرن نوزده آغاز شد. روسینی و بلینی را تحسین می‌کرد، اما الهام‌بخش واگنر بود، و گوته را می‌شناخت و هگل را ملاقات کرده بود، ولی پس از مرگ بر توماس مان و نیچه و ویتگنشتاین جوان تأثیر گذاشت. دید او به جهان از بعضی جهات یأس‌آمیزتر و بدبینانه‌تر از آن چیزی است که با حال‌وهوای آن دوره جور باشد، و بیشتر شبیه دیدگاه اگزیستانسیالیسم یا حتی نگاه ساموئل بکت است. جهان شوپنهاور نه خوب است نه عقلانی، چیز بی‌معنی متغیر گرسنه‌ای است که بی‌دلیل به خودش زخم می‌زند و در هر یک از اجزایش رنج می‌برد. هیچ‌یک از ما حتی به طبیعت خودمان سیطره نداریم؛ برعکس، گرفتار نیروی کوری برای وجود داشتن و تولیدمثلیم که گولمان می‌زند تا پذیرای این وهم باشیم که فرد انسانی بودن ارزشمند است. ولی درحقیقت، بهتر می‌بود که چیزی وجود نمی‌داشت. گرچه این فلسفه در عصر پیشاداروینی و پیشافریدی به وجود آمده، ولی جنبه‌ی پیشگویانه‌ای دارد که می‌تواند باعث شود عصر بعدی نظریه‌ی تکامل و روانکاوی و جنگ «بزرگ» حقیقتاً عصری شوپنهاوری به نظر برسد. ادیت وارتن* در ۱۹۲۳ در رمانی جنگی^۱، که احتمالاً نادانسته به نوشته‌ای شوپنهاوری شباهت پیدا کرده، می‌نویسد «این هزاران مخلوق انسانی با چه نیروی کوری به زندگی مکانیکی ادامه داده‌اند؟»

ولی توصیف گیرای آدورنو از شوپنهاور به مثابه‌ی «نیای عبوس فلسفه‌ی وجودی و وارث عنود متفکران بزرگ»^۲ تا حدی منصفانه است. اگر اندیشه‌ی شوپنهاور احتمالاً منسوخ به نظر

برسد، دست کم یک دلیلش این است که فلسفه‌ی او می‌خواهد متافیزیک یکپارچه‌ای از کل جهان ارائه کند، و حالت قدیمی اسپینوزا یا لایبنیتس را دارد، البته با قطبیت ارزشی معکوس. او در روزگار خودش و در دوره‌ی ما همیشه حالت یک بیگانه را در بین فلاسفه داشته، و بهتر است بگوییم که بخش اندکی از فلسفه‌ی قرن بیستم از اشتغال جدی به فلسفه‌ی او حاصل شده است. دشوار بتوان گفت که شوپنهاور منادی فلسفه‌ی تحلیلی بوده است. یکی از دلایل آن معمولاً حالت ادبی و بلاغی او در نویسندگی است که به شدت مستعد مبالغه‌ی استعاری و جزم‌اندیشی و کمتر در قید دقت و استدلال است. در واقع شوپنهاور پیوسته بحث می‌کند و با همه‌ی چهره‌های بزرگ و بعضی از چهره‌های کوچک در فلسفه‌ی قدیم به مجادله می‌پردازد، و مثل هر متفکری پای‌بند به آرمان حقیقت است. دلیل عمیق‌تر بیگانه به نظر رسیدن او برای فلاسفه‌ی تحلیلی احتمالاً در فرض او راجع به نقش و موضوع اصلی فلسفه نهفته است. فلسفه‌ی تحلیلی متفکرانی را که به مسائل مربوط به تحقیق علمی و فلسفه‌ی منطق اولویت می‌دهند متعلق به خودش قلمداد می‌کند. اگر متفکری هنر و تجربه‌ی زیباشناختی را در قله‌ی دستاوردهای بشری قرار دهد، و در مقایسه با علوم ارزش معرفتی بالاتری برای آن‌ها قائل شود، و نبرد برای یافتن معنا در زندگی مملو از رنج را دلمشغولی اصلی خود قرار دهد، کمتر قابلیت همکاری خواهد داشت. و گرایش متافیزیکی شدید او را به چهره‌ای فاقد جذابیت برای امثال طبیعت‌گرایان علمی و پوزیتیویست‌های منطقی تبدیل می‌کند.

بعید است سنت فلسفی آلمان که هگل در آن جایگاه محوری دارد مثبت به شوپنهاور بنگرد. علتش فقط تحقیری که او نسبت به اساتید دانشگاهی روا می‌دارد نیست، یعنی کسانی مثل هگل و فیشته که به نظر او ادبیات ملال‌آور و کج‌اندیشی و ناراستی فکری‌شان او را از اشتغال منطقی جدی به جریان ایدئالیستی دوران جوانی‌اش بازداشته است. شکاف عمیق‌تر از این است: برای کسی که کمابیش به شیوه‌ی هگلی پرورش یافته، قالب آشکارا غیرتاریخی و غیرسیاسی اندیشه‌ی شوپنهاور قطعاً عصبانی‌کننده است. عمیق‌ترین دغدغه‌های شوپنهاور عبارت‌اند از این که یک فرد انسانی بودن در هر کجا و هر زمانی چیست، شخص چطور با جسمش مرتبط می‌شود، رنج چیست، خوشبختی کدام است و کدام نیست، آیا انسان آزاد است یا نه، زندگی چطور می‌تواند قابل تحمل شود، چطور باید به مرگ خود نگاه کرد، چه چیزی در فرد ناخودآگاه و سیطره‌ناپذیر است، و این که کار هنری و تجربه‌ی هنری برای فرد چیست. تاریخ برای او یکسره بی‌اهمیت است. این باعث شده که او به قول نیچه «تا سرحد نبوغ غیرآلمانی»^۳ باشد. و برای فلسفه‌ی قاره‌ای نیمه‌ی دوم قرن بیستم، جایگاه شوپنهاور در حاشیه یا آن سوی حاشیه به واسطه‌ی محافظه‌کاری متافیزیکی و پای‌بندی او به حقایق لازمان و ضدیت او با هگل، و مورد غفلت واقع شدنش از سوی چهره‌های محوری‌ای چون هایدگر یا لویناس، و آمادگی ظاهری

خواننده‌ی امروزی برای برخورد سطحی (و به نظر من اشتباه)^۴ با اظهارات تند و موهن نیچه‌ی پیر درباره‌ی او، بدتر هم شده است.

ولی دلایلی هم وجود دارند که باعث می‌شوند فکر کنیم فلسفه‌ی قرن بیستم بیش از آنچه خودش فکر می‌کند با شوپنهاور اشتراک دارد. از آنجا که فلاسفه تاریخ فلسفه‌ی مدرن را با جدیت و مسئولیت‌پذیری بیشتری مطالعه می‌کنند، این واقعیت که شوپنهاور - که مطالعه‌ی زیاد داشت و پژوهشگر و جدلی سرسختی بود - خودش را در ادامه‌ی هیوم قرار می‌دهد، و ادعای حل مسائل مطرح شده توسط دکارت را دارد، و راجع به رابطه‌ی کانت با بارکلی بحث می‌کند، و به نقد سنت لایب‌نیتسی می‌پردازد، و آرای او را از اسپینوزا اقتباس می‌کند، باید ما را از وسعت میراث مشترکی که در آن با او سهم هستیم آگاه سازد. او در هر روایتی از چگونگی تکامل فلسفه‌ی مدرن از قرن هفدهم تا قرن بیستم حضور دارد. یک جنبه‌ی متحدکننده‌ی انواع مختلف فلسفه‌ی متأخر آگاهی فزاینده از این نکته است که ما داریم با میراث کانت دست و پنجه نرم می‌کنیم، و علاقه به احیای آنچه بلافاصله پس از کانت در دنیای اندیشه اتفاق افتاده دائماً در حال رشد است. شوپنهاور یکی از اهالی نسبتاً قدیمی و بی‌نظیر این چشم‌انداز پساکانتی است، و هم به عنوان منتقد با سلف تحسین‌برانگیزش ارتباط دارد هم به عنوان شاگردی تجدیدنظرطلب. پس معلوم می‌شود که اگر شوپنهاور بر ویتگنشتاین و فروید و نیچه تأثیرگذار بوده، احتمالاً نقش مهم و در عین حال پوشیده‌ای نیز در تکامل خود فلسفه‌ی قرن بیستم بازی کرده است.

فلسفه‌ی معاصر گاهی جزء جزء به شوپنهاور می‌پردازد. در زیباشناسی او را در مقام اولین نظریه‌پرداز «نگرش زیباشناختی» (کسی که باور دارد ارزش زیباشناختی وقتی به اعیان تعلق می‌گیرد که آن‌ها را گسسته از گرایش و مفهومی‌سازی تجربه کنیم) و در مقام شارح یکی از جالب‌توجه‌ترین نظریات درباره‌ی بیان موسیقایی می‌بینیم. در اخلاق او را در مقام یک اخلاق‌گرای فضیلت‌محور ضدکانتی می‌یابیم. در مطالعات فمینیستی می‌شود زن‌گریز بزرگ. در فلسفه‌ی روانکاوی مطرح‌کننده‌ی مفهوم ناخودآگاه است، و در مطالعات نیچه دشمنی قدیمی است که باید تارومارش کرد، و در مطالعات مربوط به معرفت‌شناسی کانت منتقد دقیقی است که کانت را بابت برداشت‌اش از علیت و بسیاری چیزهای دیگر به باد انتقاد می‌گیرد.

همه‌ی این زوایا آشکارکننده‌ی ابعاد واقعی کار شوپنهاورند، اما به‌طور خلاصه درباره‌ی فلسفه‌ی خود او به آن صورتی که در اثر عظیمش، جهان همچون اراده و تصور، عرضه شده باید بگویم خود او وحدت استثنایی و فوق‌العاده‌ای برای فلسفه‌اش قائل است. او می‌گوید فلسفه‌اش تجلی «اندیشه‌ای واحد» است و باید به همین صورت با آن مواجه شد:

یک اندیشه‌ی واحد هر چقدر هم که جامع باشد باید از کامل‌ترین وحدت برخوردار باشد. با این حال اگر بتواند به منظور ابلاغ شدن به چند جزء تقسیم شود، آن وقت

ارتباط این اجزا باید... آلی باشد، یعنی از قسمی باشد که هر جزئی نگه‌دارنده‌ی کل باشد و از آن سو نیز به‌وسیله‌ی کل نگه داشته شود؛ ارتباطی که در آن هیچ جزئی اول و هیچ جزئی آخر نباشد، و در آن کل از طریق همه‌ی اجزا به وضوح برسد، و حتی کوچک‌ترین جزء هم تا وقتی اول کل فهمیده نشده کاملاً قابل فهم نباشد. اما کتاب باید سطر اول و آخری داشته باشد، و از این جهت همواره با اندامگان تفاوت خواهد داشت.... در نتیجه، صورت و محتوا در این جا تضاد خواهند داشت. (W1 xii-xiii/H. 2, viii)

بنابراین بهترین پیشنهاد به خواننده این است که کتاب او را دو بار از اول تا آخر بخواند تا مطالب آغازین آن به‌وسیله‌ی مطالب میانی و پایانی روشن شوند. این تصور آلی به ما هشدار می‌دهد که مبدا دربارهِ ماهیت فلسفه‌ی شوپنهاور پیش‌داوری کنیم. خط مشی مثلاً کانتی ارائه شده در یک‌چهارم ابتدایی کتاب، که شرحی ایدئالیستی و استعلایی درباره‌ی جهان تجربه‌ی عینی است، تنها زمانی معنای درست (و کاملاً غیرکانتی) پیدا می‌کند که فهمیده باشیم این تجربه‌ی عینی چقدر در نظر شوپنهاور محدود است، و این که او امیدوار است این تجربه با تأمل فلسفی تکمیل شود و نهایتاً به سود اشکال برتری از آگاهی بی‌اعتبار شود.

اما این *der einzige Gedanke* یعنی این اندیشه‌ی واحد چیست؟ شوپنهاور صریحاً به ما نمی‌گوید. ولی اگر نخواهیم برای بیان آن به کل کتاب ارجاع دهیم، باید بتوانیم آن را به شکلی موجز و مشروط بیان کنیم. رودولف مالتر* ادعا کرده که اندیشه‌ی مذکور این است که «جهان خودشناسی اراده است»^۵ و خود شوپنهاور در دست‌نوشته‌های به‌جا مانده می‌گوید این جمله خلاصه‌ی کل فلسفه‌ی اوست.^۶ جهان چیزی است که ذهن در تجربه تصور می‌کند - یعنی جهان همچون تصور است - ولی خود ذهن درون و بخشی از جهانی است که تصورش می‌کند و «ذات درونی» این ذهن اراده است. خودی که می‌شناسد، در خود آگاهی، به‌مثابه‌ی چیزی یکسان با خودی که اراده می‌کند به خودش ارائه می‌شود، و این به اراده اجازه می‌دهد، از طریق نمودار شدنش در عقل تصورگر، از خودش به‌مثابه‌ی اراده، و از این طریق از کل جهان تصور به‌مثابه‌ی اراده، آگاه شود.^۷ چنین خلاصه‌ای درباره‌ی آن درست است، ولی اشکالش برای تشریح مطلب این است که تا وقتی فلسفه‌ی شوپنهاور را نخوانده‌ایم، تا حدودی مبهم به‌نظر می‌رسد. مشکل دیگر این است که، در حالی که دفتر اول جهان همچون اراده و تصور جهان همچون تصور را توضیح می‌دهد و دفتر دوم جهان همچون اراده را، دو دفتر اصلی درباره‌ی زیباشناسی و اخلاق و رستگاری باقی می‌مانند که شوپنهاور آن‌ها را به ترتیب «منظر دوم» جهان همچون تصور و «منظر دوم» جهان همچون اراده می‌نامد. اگر بخواهیم بحث «اندیشه‌ی واحد» را جدی بگیریم، باید بتوانیم دفاتر سوم و چهارم را در آن بگنجانیم - درواقع، این دفاتر باید نقطه‌ی اوج آن باشند.

* Rudolf Malter (۱۹۳۷-۱۹۹۴)؛ فیلسوف آلمانی. م

جان اتول پاسخ پیچیده‌تری می‌دهد، چون تعبیری برای اندیشه‌ی واحد می‌یابد که حق مطلب را در مورد بیشتر اجزای شرح روشن‌گر شوپنهاور به جا می‌آورد و درک بهتری از مطالب پیش رو به خواننده‌ی ناآشنا می‌دهد. به نظر اتول، اندیشه‌ی واحد جهان همچون اراده و تصور به این شرح است:

جهان دو وجهی [یعنی جهان همچون اراده و همچون تصور] تقلای اراده برای آگاه شدن از خودش است به نحوی که وقتی با وحشت از دوگانگی درونی‌اش به خود می‌آید، بتواند خودش و به این ترتیب اطمینان به نفس‌اش را انکار کند و آنگاه به رستگاری برسد.^۸

این اندیشه‌ی واحد و در عین حال پیچیده نیاز به پرس و جوی فراوان دارد. اما مهم‌ترین و اصیل‌ترین وجه شوپنهاوری آن این ایده‌اش است که شناخت در نوعی انکار نفس به اوج خود می‌رسد. خودشناسی معرفتی منجر به انکار نفس عملی می‌شود. بیایید با مرور آهسته‌تر مراحل شرح شوپنهاور به این ایده‌ن متمایز و دشوار برسیم.

پس اول جهان همچون تصور است. این جهانی است که به تجربه‌ی ادراکی معمولی عرضه می‌شود، جهان اعیان مادی منفردی که می‌توانند مورد تحقیق علمی نیز واقع شوند. شوپنهاور این خط مشی کلی کانت را دنبال می‌کند که برای انجام اکتشافات پیشینی درباره‌ی ماهیت این جهان اعیان باید از تلاش برای دانستن این که در خودشان چه هستند دست بکشیم. اعیان تصوراتی برای ذهن‌اند. ما می‌توانیم از اعیان تجربی شناخت داشته باشیم و صورت‌های پیشینی‌ای - مکان و زمان و علیت - را که توسط ذهن در تجربیدن اعیان دخیل می‌شوند بشناسیم. عقل یا فهم ذهن تجربه را طوری شکل می‌دهد که هیچ عینی بدون ذهنی که اعیان تصوراتش باشند نباشد. علاوه بر این تصور اعیان منفرد، یا تصور شهودی (*anschaulich*)، یک نوع غیرمستقیم‌تر و اشتقاقی‌تر تصور نیز هست که اذهان انسانی را از سایر اذهان متمایز می‌سازد، و آن مفهوم است. شوپنهاور مفاهیم را «تصورات تصورات» می‌نامد. مفاهیم آن چیزهایی هستند که انسان‌ها را قادر می‌سازند تا تعقل کنند و صاحب زبان شوند، اما این بخشی از طرح شوپنهاور است برای این که نشان دهد این توانایی‌ها به هیچ وجه بنیادی‌ترین جنبه‌های ذهن انسان نیستند.

تنزل رتبه‌ی مفاهیم و تفکر مفهومی از جایگاه پرغرورشان در توصیف بشریت موضوعی است ساری در کل فلسفه‌ی شوپنهاور. او توانایی تعقل را ابزاری و مربوط به ساختن وسایلی برای مقاصدی قلمداد می‌کند که ابتدا مطلوب‌اند و بعد به وسیله‌ی خود عقل فراهم می‌شوند. او ادعا می‌کند که عقلانیت جایگاه اخلاقی بالاتری نسبت به سایر موجودات زنده به ما نمی‌دهد، و اندیشه‌ی مفهومی هرگز کسی را به لحاظ اخلاقی بهتر نمی‌سازد، و مفهوم «در هنر نیز بی‌فایده» است؛ تنها با دیدن بی‌واسطه‌ی امر عام در عین ادراک است که هنر حقیقی می‌تواند به

وجود بیاید. به نظر شوپنهاور فلسفه‌ی بی‌ارزش هم وجود دارد (و منظورش همعصران خودش است) چون چنین فلسفه‌ای در مفاهیم صرف - «مطلق» و «مثالهم - سرگردان می‌شود بدون این‌که بنیانی در تجربه‌ی دست اول از جهان داشته باشد»^۹.

جهان همچون تصور جهان منظمی است، چون ذهن تجربه باید همواره هر تصور را بر اساس مجموعه‌ی ثابتی از اصول، با دیگر تصورات مرتبط کند. این ایده موضوع اولین کتاب شوپنهاور یعنی رساله‌ی دکتری او با عنوان در باب ریشه‌ی چهارگان اصل دلیل کافی (۱۸۱۳) بوده است. اصل دلیل کافی، گرانیگاه فلسفه‌ی لایب‌نیتسی که سنت دانشگاهی روشنگری آلمانی بر آن مبتنی شده بود، در ساده‌ترین شکلش می‌گوید هر چیزی دلیل یا زمینه‌ای (Grund) دارد که چرا به جای این‌که نباشد هست. شوپنهاور جوان به‌درستی اشاره می‌کرد که انواع مختلفی از «استدلال» وجود دارند که سنت همواره به‌درستی متمایزشان نکرده است. مثلاً، هر علتی زمینه‌ی معلولش است، اما این با موردی که در آن یک مقدمه زمینه‌ی یک نتیجه می‌شود یا ماهیت مکان زمینه‌ی یک حقیقت هندسی می‌شود فرق دارد. شوپنهاور ادعا می‌کند که چهار نحوه‌ی بنیادین وجود دارد که می‌توان این اصل را به آن‌ها تفسیر کرد (چهارمی این است که زمینه‌ی یک عمل انگیزه‌ی آن است، که به هر حال شکل دیگر حالتی است که علت زمینه‌ی معلول می‌شود). زمانی که شوپنهاور جهان همچون اراده و تصور را منتشر کرد،^{۱۰} گفت ریشه‌ی چهارگان مقدمه‌ی ضروری آن است. و هیچ‌وقت نظرش را در این باره تغییر نداد: در ۱۸۴۷، و سه سال پس از انتشار ویراست اصلاح شده و بسط داده شده‌ای از جهان همچون اراده و تصور، اقدام به بازنویسی ریشه‌ی چهارگان کرد. این نشان می‌دهد که او کتاب را به‌عنوان محصول دوران جوانی پشت سر رها نکرده بود، بلکه آن را جزء لاینفک فلسفه‌ی قوام‌یافته‌اش قلمداد می‌کرد - هرچند می‌توان گفت که او بخش اعظم شفافیت و برندگی نسخه‌ی ۱۸۱۳ را در بازیابی‌هایش از بین برد. از آنجا که او در جهان همچون اراده و تصور پیوسته بدون تکرار شرح مفصل ریشه‌ی چهارگان به اصل دلیل کافی ارجاع می‌دهد، معقول این است که ریشه‌ی چهارگان را طوری مطالعه کنیم که انگار بخشی از کتاب بزرگ‌تر اوست، یعنی جایی که طبیعتاً به دفتر اول در باب جهان همچون تصور تعلق می‌گیرد.

دفتر دوم اعلام می‌کند که جهان اراده است. این قرار نیست نفی این ادعا باشد که جهان تصور است، بلکه شرحی است از منظر دیگری از همان جهان. شوپنهاور به درک شیوه‌ی منظمی که جهان اعیان تجربه باید خودش را به آن شیوه به ذهن تجربه‌گر عرضه کند قانع نیست. او می‌پرسد ذات این جهان چیست؛ یا آن‌طور که خودش با عبارات کانتی می‌گوید، جهان در خودش چیست. پاسخ او صریحاً این است که جهان در خودش اراده است. اما دقیقاً روشن نیست که این حرف چه معنایی دارد، یا حتی این‌که شوپنهاور با گفتن این حرف می‌خواهد چه

ادعایی کند. اراده اصل عام تقلا یا معطوف اهداف بودن است، اما مستلزم عقلانیتی که معمولاً با اراده‌ی انسانی (و الهی) همراه است نیست. به نظر شوپنهاور، موجودات چیزی را به این دلیل که باور دارند خوب است اراده نمی‌کنند؛ بلکه آن چیز خوب قلمداد می‌شود چون آن موجود اراده‌اش می‌کند. بنابراین اراده‌ورزی بنیادی‌تر از عقلانیت است. و اراده لزوماً با آگاهی یا حتی ذهن همراه نیست. هر چیزی در جهان - انسان‌ها، حیوانات، گیاهان، آب، سنگ‌ها - اراده را به معنای جدید شوپنهاوری نمایان می‌سازد: هیچ چیز منفردی تا ابد در حالت خودبستگی باقی نمی‌ماند، بلکه همه چیز همواره - گویی - تلاش می‌کند تا در جایی و در حالتی باشد. شاید باید بگوییم صحبت از «اراده‌ورزی» یا «خواستن» یا «تلاش کردن» استعاراتی نازدودنی در این تصویر جهانی‌اند. شوپنهاور می‌گوید «همه چیز سوق می‌دهد به سوی هستی، و در صورت امکان به سوی هستی آلی یعنی زندگی، و بعد به سوی بالاترین درجه‌ی ممکن آن» (W2 350/H. 3, 399). باور اساسی او این است که ما می‌توانیم هستی و رفتار خودمان را با فهمیدن ذات درونی خودمان به مثابه‌ی اراده معنی‌دار کنیم، و الزامی برای فهمیدن یا «کشف رمز» جهان به همین شیوه وجود دارد. این نشان‌دهنده‌ی این فرض بنیادین است که ذات درونی من باید همان ذات درونی کل جهان باشد، اندیشه‌ای که شوپنهاور گاهی آن را به صورت اینهمانی عالم اصغر و عالم اکبر بیان می‌کند (نگاه کنید به W1 162/H. 2, 193).

این هدف یکی کردن خود با جهان - یعنی نه تنها تبدیل کردن آن به چیزی جسمانی، بلکه پیدا کردن ذاتی برای آن که همه‌ی اجزای جهان در آن شریک باشند - طرح کانتی‌ای را که با شرح جهان همچون تصور آغاز شده بود میان‌بر می‌زند. و این کار را به دلیل نقش ذهن در شرح اخیر انجام می‌دهد. در شرح جهان تصور لزوماً ذهنی وجود دارد که اعیان را تصور می‌کند. اما این ذهن «چشمی [است] که نمی‌تواند خودش را ببیند». این ذهن هرگز به مثابه‌ی عین خودش واقع نمی‌شود و لذا نمی‌تواند جایی در مکان و زمان و سلسله‌ی علی قرار داده شود. این ذهن (هرچند شوپنهاور از این لفظ استفاده نمی‌کند) خود استعلایی است - خودی که به مثابه‌ی شرط پیشینی امکان تجربه مطلقاً لازم است. بخش محوری در کل جهان همچون اراده و تصور بخش ۱۸ است، که در آن شوپنهاور این خود استعلایی و ذهن محض شناخت را با این واقعیت مواجه می‌کند که هر ذهن انسانی منفردی، از طریق شناخت درونی از جسم فعال خودش، در واقعیت مادی ریشه پیدا می‌کند. من خودم را بی‌واسطه به مثابه‌ی اراده‌ی مجسم می‌شناسم، و اگر نمی‌شناختم، ذهن منفصل شیخ‌مانندی باقی می‌ماند که معنای درونی هیچ چیز را در جهان تجربه درک نمی‌کرد.

شوپنهاور از این مفهوم اراده به مثابه‌ی ذات درونی فرد، که در عمل جسمانی شناخته می‌شود، فاصله می‌گیرد و مفهوم اراده را در طول راه بسط می‌دهد. کل جسم اراده است چون

وسیله‌ی تأمین اهداف برای اندامگان را نمایان می‌کند. جسم، و هر بخش و کارکردی در آن، تجلی «اراده‌ی حیات» یا *Wille zum Leben* است. این عبارت را اغلب «اراده‌ی زیستن» (یا آن‌طور که ادوارد پین می‌نویسد، «اراده‌ی-زیستن») ترجمه می‌کنند. اما این ترجمه گمراه‌کننده است (الف) چون به‌طور ضمنی محرک تکثیر حیات و لذا رفتار جنسی را، که شوپنهاور اهمیت زیادی برایش قائل می‌شود، کنار می‌گذارد و (ب) چون این فرض اشتباه را جا می‌اندازد که شوپنهاور دارد از یک میل آگاهانه به زیستن صحبت می‌کند، در حالی که *Wille zum Leben* اصولاً برای به وجود آوردن و شکل دادن اندامگان عمل می‌کند پیش از آن که اصلاً مسئله‌ی امیال آن مطرح باشد. (نویسندگان اثر حاضر گاهی حتی به حدی از «اراده‌ی حیات» استفاده می‌کنند که هنگام نقل از ترجمه‌ی پین هم کلمات را تغییر می‌دهند.)

شوپنهاور عاقبت می‌گوید کل جهان در خودش اراده است. مسائل جدی‌ای در مورد جایگاه این نظریه وجود دارد. اگر شیء فی‌نفسه شناخت‌ناپذیر باشد، شوپنهاور چطور می‌تواند ادعا کند که می‌داند شیء فی‌نفسه چیست؟ اگر «اراده» نیازی به همراهی عقلانیت، آگاهی، یا حتی ذهنیت نداشته باشد، با چه چیز همراه است؟ این گفته که هر عینی نمود پدیداری (یا «عینیت‌یابی») اراده است چه معنایی دارد؟ ولی عمده‌ی اهمیت نظریه‌ی اراده به‌مثابه‌ی ذات در تأثیرش بر تصویر انسان از خودش است. ما باید بگوییم چیزی در کنه وجود خودمان است که ما را به پیش می‌راند و مجبورمان می‌کند زندگیمان را تداوم ببخشیم و رابطه‌ی جنسی برقرار کنیم و در پی هزاران هدفی باشیم که از طبیعت ما به‌مثابه‌ی موجوداتی زنده نشأت می‌گیرند، آن هم اغلب برای مقاصدی که از نگاه آگاه خودمان پنهان می‌مانند. وقتی که فردی یک عین بخصوص شهوت جنسی را برای خودش آرمانی می‌کند این کارش، به‌عنوان مثال، روی این واقعیت سرپوش می‌گذارد که او دارد مورد «استفاده»ی اراده‌ی حیاتی قرار می‌گیرد که می‌خواهد خودش را جاودانه کند. و در کل، اعمال ارادی فرد آزادانه نیستند. اراده‌ورزی او نه‌تنها به‌وسیله‌ی شخصیت کلی انسان، یعنی اراده‌ی حیات، تثبیت شده، بلکه شخصیت تغییرناپذیر فردی نیز، که شوپنهاور به آن می‌گوید ذات فرد یا اراده‌ی فردی، آن را تثبیت می‌کند.

بدینی شوپنهاور دقیقاً با شرح او از اراده ارتباط دارد. هیچ خیر مطلق وجود ندارد چون خیر تنها نسبت به یک نحوه‌ی خاص اراده‌ورزی، که جایی در جهان پدیدارها نمود یافته، وجود دارد. اراده‌ورزی هرگز نمی‌تواند در جهان متوقف شود و اشباع‌ناپذیر است. چون هدف یا مقصودی نهایی ندارد. و افراد را در معرض رنجی می‌گذارد که با هیچ خوشی ایجابی‌ای از آن رها نمی‌شوند. ظاهراً شوپنهاور اعتقاد دارد که صرف هستی رنج‌بار نشان می‌دهد همه چیز بی‌اعتبار است: به همین دلیل است که «ما نباید از هستی جهان خوشحال باشیم بلکه باید بر آن تأسف بخوریم» (W2 576/H. 3, 661). در پایان دفتر دوم، و پس از اشارات ابتدایی به این که ما

نمی‌توانیم صرفاً خود استعلایی‌ای باشیم که اعیان را تصور می‌کند، و این که ذات ما اراده است، با تصویر آزاردهنده‌ی جهانی مواجه می‌شویم که اراده است و خود را در میلیون‌ها فردی نمایان می‌کند که از طریق آن‌ها رنج بی‌هدف و غیرقابل جبرانی را بر خودش هموار می‌سازد، یعنی «جهان موجودات همواره نیازمندی که صرفاً با بلعیدن یکدیگر مدتی به زندگی ادامه می‌دهند، و هستی‌شان را در نیاز و اضطراب می‌گذرانند، و اغلب دردهای هولناکی را متحمل می‌شوند، تا این که سرانجام به کام مرگ فرومی‌روند» (W/2 349/H. 3, 398). شوپنهاور مدعی است که مفاهیم خالق رحمان و جهان بی‌نقصی که در سنت یهودی - مسیحی و در عقل‌گرایی فلسفی رواج دارند هرگز به ذهن کسی که به این گواه روشن نگاه کرده‌اند خطور نمی‌کنند.

صحنه با دفتر سوم جهان همچون اراده و تصور عوض می‌شود و شوپنهاور نظریه‌ای درباره‌ی هنر و تجربه‌ی زیباشناختی ارائه می‌دهد که برای آن‌ها ارزش‌های مثبتی تقریباً بی‌سابقه‌ای قائل می‌شود. در تجربه‌ی زیباشناختی، اراده‌ورزی موقتاً متوقف می‌شود و ذهن با خوشحالی از تقلا و رنج همراه با آن رها می‌شود. اگر هستی معمولی عذاب بی‌امان است، تجربه‌ی زیباشناختی آرامش و رهایی است. اما این تجربه، علاوه بر این بعد تسکینی، به عنوان نوعی معرفت نیز ارزش بالایی دارد. ذهن تجربه‌ی زیباشناختی، با دور ریختن صورت‌های ذهنی پیشینی تجربه، که عقل وقتی «ایزار» اراده است از آن‌ها استفاده می‌کند، و با رها کردن اصل دلیل کافی، می‌تواند «آنچه را واقعی است» - یک رشته مثلاً (*Ideen*) یا صورت‌هایی که تشکیل‌دهنده‌ی وجهی لازم از واقعیت‌اند - درک کند. مولد هنر حقیقی نبوغی است که خصوصیت برجسته‌اش این است که به عقل اجازه می‌دهد مستقل از اراده‌ی بنیادین به ادراک اعیان بپردازد. این دیدگاه عینیت لازم که با پشت سر گذاشتن آگاهی معمولی در هنر به دست می‌آید یکی از اولین اجزای فلسفه‌ی شوپنهاور بوده است، و اولین دستنوشته‌های به جا مانده‌ی او این را تأیید می‌کنند. شوپنهاور که فلسفه را با مطالعه‌ی افلاطون و کانت آغاز کرده بود، مفهوم «آگاهی بالاتر»^{۱۱} را به وجود آورد که ذهن را به مافوق واقعیت دنیوی بی‌دوام دردناکی که در آگاهی تجربی معمولی عرضه می‌شود تعالی می‌داد. از آن پس او قائل به این اندیشه ماند که ذهن، در تأمل زیباشناختی عمیق، حس تفرد جسمانی‌اش را از دست می‌دهد و به جایگاه «ذهن ناب شناسایی» نائل می‌شود، در حالی که عین‌اش از شیء تجربی منفرد مکانی - زمانی به مثال، یا آن‌طور که خودش اغلب می‌گوید، به «مثال (افلاطونی)» تبدیل شده است. هنر، دور از هستی معمولی‌ای که شوپنهاور آن را یکسره بی‌ارزش قلمداد کرده، به عنوان گریزی موقت به خلوص لازم، ارزش فوق‌العاده بالایی پیدا می‌کند.

دفتر چهارم و پایانی کتاب شوپنهاور حاوی بعضی از هیجان‌انگیزترین و عمیق‌ترین نوشته‌های اوست. این دفتر راجع به اخلاق است، هم به معنایی محدود هم به معنایی گسترده.

معنای محدود دربردارنده‌ی موضوعاتی است از قبیل حق و ظلم، انگیزش اخلاقی، خودخواهی و عدالت، و فضایل و قضاوت اخلاقی؛ و معنای گسترده شامل موضوعاتی است چون اهمیت غریزه‌ی جنسی انسان، نگرش ما به مرگ، فلسفه‌ی دین، و معنای زندگی (اگر داشته باشد)، و امکان چیزی که شوپنهاور آن را «رستگاری» از زندگی می‌نامد. با این‌که جهان همچون اراده تصور تا حدی به اخلاق به معنای محدودتر می‌پردازد، ولی بهترین شرح شوپنهاور از این موضوعات در دو رساله‌ی مجزا به نام‌های در باب بنیان اخلاق و در باب آزادی اراده آمده که شوپنهاور در سال ۱۸۴۱ آن‌ها را با هم و تحت عنوان دو مسئله‌ی اساسی اخلاق منتشر کرد. رساله‌ی اول شرح شوپنهاور از اخلاق را در برابر شرح کانت قرار می‌دهد و بی‌رحمانه به نقد آن می‌پردازد. اخلاق کانت مبتنی شده بر مفهوم عامل متعقل خودمختار و امر مطلق - که شوپنهاور می‌پرسد چه کسی جز یک وجود مطلق فرضی مصدر آن خواهد بود؟ در برابر این اخلاق، شوپنهاور اخلاقی مبتنی بر انگیزه‌ی دلسوزی ارائه می‌کند، یکی از خصوصیات بنیادین موجودات انسانی که منجر به اعمالی توأم با انصاف و انسان‌دوستی (یا عشق به بشریت، *Menschenliebe*) می‌شود. روان‌شناسی اخلاقی او در مورد فضایل قرار است نظریه‌ای تجربی باشد که فضایل و رذایلی را که در عمل انگیزه‌ی فعالیت انسانی می‌شوند شرح دهد. شوپنهاور در در باب آزادی اراده ادعا می‌کند که اعمال فرد به وسیله‌ی ترکیبی از شخصیت لایتغیر او و انگیزه‌هایی ایجاب می‌شوند که حالات ذهنی احتمالی هستند که اعمال او را موجب می‌شوند. این دفاع قدرتمندانه‌ای از جبرباوری است - ولی شوپنهاور آگاه است که این استدلال حس مسئولیت ما بابت اعمالمان را از بین نمی‌برد. او می‌خواهد این مسئله را با استفاده از ایده‌ی شخصیت معقول ما حل کند، یعنی اراده‌ای که هسته و ذات ماست.

دغدغه‌های اخلاقی گسترده‌تر زندگی و مرگ شوپنهاور را با بزرگ‌ترین چالش‌اش مواجه می‌کنند. زندگی مغلوب این واقعیت است که با مرگ پایان می‌یابد، ولی شوپنهاور می‌گوید این به طرز عجیبی با شیوه‌ی معمولی زندگی مردم - طوری که انگار هرگز نخواهند مرد - تضاد دارد. اما زندگی واقعاً چه ارزشی برای زندگان دارد؟ شوپنهاور نگاه بدبینانه‌اش را عمق می‌دهد و ادعا می‌کند که تنها امید واقعی برای انسان رسیدن به این بینش است که وجود داشتن به عنوان یک فرد بی‌ارزش است. با این‌که شوپنهاور در متافیزیکش ملحدی سرسخت است، ولی می‌گوید سه دین از ادیان بزرگ جهان - مسیحیت، هندو و بودایی - به درستی هستی معمولی انسانی را خوار می‌شمارند. اعمال زاهدانه‌ی همراه با این ادیان هدف درستی دارند: انکار اراده‌ی شخص، و اطفای امیال و نیازها که می‌تواند گامی باشد به سوی انکار نفس کامل، و توقف اراده‌ورزی که شوپنهاور می‌گوید شبیه طولانی کردن بی‌ارادگی خوشایند تجربه‌ی زیباشناختی است. رستگاری نهایتاً عبارت است از این‌که اراده در خود شخص برگردد و خودش را انکار

کند. آن وقت است که شخص می‌تواند از پای‌بندی‌اش به امیالی که به‌عنوان یک فرد دارد دست بکشد و به نقطه‌نظری نسبت به جهان برسد که اساساً خودش را به‌مثابه‌ی ذهن از کل جهان تفکیک نمی‌کند.

آیین هندو نقش مهمی در شکل دادن به این افکار فوق‌العاده بازی کرده است. می‌گویند کتاب مورد علاقه‌ی شوپنهاور ترجمه‌ای از *اوپانیساده‌ها* بوده که آن را در جوانی و در خلال نگارش *جهان همچون اراده و تصور* خریده بوده است. او یکی از نخستین متفکران غربی بود که تلاش‌های گسترده‌ای کرد تا اندیشه‌اش را با اندیشه‌ی هند تطبیق دهد، و ما نباید این تأثیر متمایز را بر او دست‌کم بگیریم. او کراراً آیین هندو را در ردیف افلاطون و کانت قرار می‌دهد و راجع به فلسفه‌اش می‌گوید اگر این سه خورشید پرتوهایشان را به درون ذهن من نتابانده بودند فلسفه‌ام شکل نمی‌گرفت^{۱۲} و در مورد خوانندگان آینده‌ی کتاب اصلی‌اش می‌گوید «اگر... خواننده دم لاهوتی حکمت هند باستان را فرو برده باشد، بهتر از هر کس دیگری دارد آنچه را می‌خواهم به او بگویم بشنود» (W1 xv/H. 2, xii). او بعدها دانشجوی جدی و مشتاق آیین بودایی می‌شود و علاقه‌ی عمیقی به بعضی از آموزه‌های محوری آن پیدا می‌کند، آموزه‌هایی که اگر نگوییم بر محتوای بینش‌های اخلاقی گسترده‌تر او تأثیر داشته‌اند، دست‌کم باید بگوییم نحوه‌ی بیان آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

حالا بیایید به آن «اندیشه‌ی واحد» و تعبیر اتول از آن برگردیم: «جهان دو وجهی تقلای اراده است برای آگاه شدن از خودش به‌نحوی که وقتی با وحشت از ماهیت درونی خودویرانگرش فاصله گرفت بتواند خودش را نفی کند و بدین وسیله دیگر خود را تصدیق نکند و آنگاه به رستگاری برسد». اراده اگر می‌خواهد خودآگاه شود، باید اول خود را به صورت موجودی که آگاهی دارد عینیت ببخشد. اراده این کار را در انسانی انجام می‌دهد که جسمش، با دستگاه عصبی پیشرفته‌اش که قادر به آگاهی است، به‌مثابه‌ی ابزار اراده‌ی حیات وجود دارد. اما در بعضی افراد، شناخت جهان به نقطه‌ای می‌رسد که ذهن آن می‌تواند از پس پرده‌ی اعیان تجربی در مکان و زمان نگاه کند، و دریابد که خود ذهن ماهیتی مشترک با کل جهان دارد، و همه‌ی افراد عینی‌ای که با یکدیگر نزاع می‌کنند به این کل تعلق دارند. این ژرف‌بینی اصلاً عرفانی که ورای فردیت را می‌بیند همان چیزی است که اراده را «خاموش می‌کند» یا تجلی آن را در فردی که ژرف‌بینی عرفانی دارد متفی می‌کند. تا این‌جا تعبیر اتول کاملاً درست است. ولی این حرف او که به‌نظر شوپنهاور جهان دارد به‌سوی مقصود واحدی حرکت می‌کند که عبارت است از این انکار نفس، احتمالاً مناقشه‌انگیزتر است. شوپنهاور می‌گوید «تنها چیزی که می‌توان آن را هدف هستی ما قلمداد کرد دانستن این نکته است که برای ما بهتر می‌بود که وجود نمی‌داشتیم» (W2 605/H. 3, 695) ولی آیا جهان به‌طور کلی تلاش می‌کند تا به نیستی خودش برسد؟ بیشتر

به نظر می‌رسد که هیچ خشنودی قاطعی برای اراده به خودی خود وجود ندارد، و این سؤال که چه چیزی اراده شده تنها در مورد نمودهای پدیداری خاص آن قابل طرح است. همان‌طور که شوپنهاور می‌گوید، «ماهیت ذاتی اراده‌ی فی‌نفسه، که تقلای بی‌پایان است، هیچ هدف و حدودی ندارد» (W1 164/H. 2, 195). همچنین، اراده به خودی خود نمی‌تواند واقعاً خودش را نفی کند چون فناپذیر است (نگاه کنید به W2 486/H. 3, 556). به نظر می‌رسد که واقعیت قصوا دائم برای بودن تقلا می‌کند، که برای این منظور باید در نمودهای تجربی فردی خودش ظاهر شود، و وقتی به بالاترین نمودش در فردی که خودآگاه است و می‌تواند درباره‌ی ماهیت خودش به مثابه‌ی نمود اراده تأمل کند رسید، می‌تواند خودش را در آن فرد خاص نفی کند.

با این‌که رابطه‌ی شوپنهاور با کانت به‌وضوح از درجه‌ی اول اهمیت برخوردار است، ولی حتی همین شرح کوتاهی که در این‌جا دادیم هم نشان می‌دهد که او تا چه حد فیلسوفی غیرکانتی است. او به‌طور گسترده از واژگان کانت استفاده می‌کند، اما شکل و انگیزه‌ی فلسفه‌اش بسیار متفاوت‌اند. تأثیر افلاطون و آیین هندو بلافاصله ما را از این واقعیت آگاه می‌کند. شوپنهاور از همان آغاز نشان می‌دهد که هستی همه‌ی افراد انسانی بی‌ارزش است، و باید به سود آگاهی بالاتر موجودیت‌های لازم‌مانی که تابع صورت‌های زمان و مکان و علیت نیستند کنار گذاشته شود. او عقلانیت را هم از جایگاه محوری‌اش در توصیف بشریت پایین می‌کشد، و نشان می‌دهد که این مفهوم در اخلاق بی‌فایده است و ادعا می‌کند که اراده‌ی فرد نمی‌تواند آزاد باشد، و به تقبیح استفاده از مفهوم خدا در مشروعیت بخشیدن به اخلاق می‌پردازد.

در زیباشناسی، جایی که مفسران معمولاً بین «ذهن ناب بی‌اراده»ی شوپنهاور و مفهوم «بی‌غرضی» کانت پیوستگی می‌بینند، انگیزه‌های این دو نظریه نیز کاملاً متفاوت‌اند. نگاه شوپنهاور به هنر آن را به نحوی که برای کانت بیگانه است در برابر مابقی زندگی می‌گذارد، و این نظر او که هنر به لحاظ معرفتی برتر (یا عینی‌تر) از ادراک تجربی و علوم است نکته‌ای است که کانت هرگز نمی‌توانست تأییدش کند. حتی «بی‌ارادگی» تجربه‌ی زیباشناختی هم مشخصاً با آنچه نظریه‌ی قضاوت زیباشناسانه‌ی کانت اقتضا می‌کند در تضاد است. کانت از لذتی می‌گوید که بنیان‌ش در میل شخص به وجود عینی که مورد تأمل قرار می‌دهد نباشد، اما پای یک حالت بالاتر آگاهی منزّه از هرگونه میل و تخیل را وسط نمی‌کشد. این شوپنهاور است که از «نگرش زیباشناختی» حرف می‌زند نه کانت.^{۱۳}

در آخر جا دارد راجع به رابطه‌ی بین برداشت شوپنهاور از ایدئالیسم استعلایی و برداشت کانت از آن بحث کنیم. شوپنهاور شرحش را با نظریه‌ای درباره‌ی شناخت آغاز می‌کند که ظاهراً بخش زیادی از آن را وامدار کانت است، اما جهان همچون اراده و تصور را با ضمیمه‌ی مفصلی تحت عنوان «نقد فلسفه‌ی کانتی» به پایان می‌رساند. این کار باید ما را برای هم استمرار

و هم مخالفت [با کار کانت] آماده کند. اما اگر به انگیزه‌های اساسی فلسفه‌ی نظری شوپنهاور نگاه کنیم معلوم نمی‌شود این استمرار واقعاً چقدر است. شوپنهاور نه تنها ایدئالیسم کانت را شبیه ایدئالیسم بارکلی تفسیر کرده و با این کار نظرات خود کانت را نقض می‌کند، بلکه به‌نظر می‌رسد هرگز با این نتیجه کنار نمی‌آید که ایدئالیسم استعلایی باید به شکل دستگاه‌مندی مسئله‌ی هستی‌شناسی را رد کند. شوپنهاور که می‌گوید فلسفه‌ی کانت به این دلیل که توضیح نمی‌دهد خود «واقعاً چیست» یا اعیان تجربه «واقعاً چیستند» ناکامل است، و می‌گوید جهان همچون تصوّر رؤیایی غیرواقعی است، با این حرف‌ها پای‌بندی بنیادین خود را به رئالیسم متافیزیکی‌ای نشان می‌دهد که با این طرح استعلایی بیگانه است.

شوپنهاور پس از نگارش جهان همچون اراده و تصور هرگز از فلسفه‌ی موجود در آن برنگشت. نوشته‌های بعدی او غالباً کاوش در حوزه‌های تازه برای مصداق یافتن اندیشه‌اش و حل‌الجی آن در پرتو مطالعات مفصل در فلسفه و علوم و ادبیات و ادیان تطبیقی‌اند. او در سال ۱۸۳۶ در باب اراده در طبیعت را منتشر کرد که ارزیابی بخش عظیمی از نوشته‌های علمی بود و حاوی این مدعا که این آثار ادعاهای محوری او درباره‌ی اراده را تأیید می‌کنند. همان‌طور که گفتم، شوپنهاور در حدود ۱۸۴۰ دو رساله درباره‌ی موضوعات اخلاقی نوشت و آن‌ها را برای مسابقاتی که انجمن‌های علمی نروژی و دانمارکی برگزار کرده بودند فرستاد. پس از آن بود که او، که مشاهدات زیادی آندوخته بود و به اصلاحاتی برای نظریه‌اش رسیده بود، ویراست منقح عظیمی از جهان همچون اراده و تصور تهیه کرد که در ۱۸۴۴ منتشر شد. او یک مجلد دوم طولانی هم نوشت مشتمل بر مقالاتی که دفتر به دفتر مطابق قالب اثر اصلی دسته‌بندی شده بودند. بعضی از این مقالات بازاندیشی‌های پژوهش‌بنیادی هستند که مطلب چندانی به پیکره‌ی اثر اصلی اضافه نمی‌کنند. اما در بعضی موارد شوپنهاور قدرتمندترین نثرش را به نمایش گذاشته و انرژی سبک جوانی‌اش را با فخامتی همراه می‌کند که کمتر نویسنده‌ی فلسفی‌ای قادر به رقابت با آن است. در این جا به‌ویژه می‌توان به قطعاتی در باب رابطه‌ی اراده با عقل (فصل ۱۹) و متافیزیک عشق جنسی (فصل ۴۴) و «پوچی و رنج حیات» (فصل ۴۵) اشاره کرد.

با اضافه شدن این مقالات، جهان همچون اراده و تصور اصلی حالا می‌شد جلد اول مجموعه‌ی دو جلدی. اما شوپنهاور آن را دست‌نخورده رها نکرد. متن جلد اولی که ما معمولاً آلمانی یا ترجمه‌ی آن را می‌خوانیم حاوی تغییرات بسیاری است که در ۱۸۴۴ اعمال شده‌اند، شامل دخل و تصرف‌هایی در تشبیهات ادبی و فلسفی ایده‌هایش و درشت‌گویی‌های مغرضانه‌ای به فیثته و هگل که او هنوز هم مثل گذشته نمی‌توانست موفقیت‌شان را تحمل کند. نقد فلسفه‌ی کانتی به کلی تغییر کرد برای این‌که با کشف جدید شوپنهاور در مورد ویراست اول ۱۷۸۱ نقد عقل محض کانت — که ما امروز آن را به ویراست A می‌شناسیم و معمولاً در کنار نسخه‌ی B

۱۷۸۷ مطالعه‌اش می‌کنیم — تطابق داشته باشد. شوپنهاور ریشه‌ی چهارگان را نیز در ۱۸۴۷ مورد بازنگری قرار داد. در ۱۸۵۱ کتاب تازه‌ی بزرگی در دو جلد با عنوان *متعلقات و ملحقات* منتشر شد. این کتاب طیف وسیعی از موضوعات شامل بسیاری از علایق فکری شوپنهاور و مقالات عمومی و تفاسیر دوباره‌ای از نظرات فلسفی محوری و تأملات او درباره‌ی تاریخ فلسفه را در بر می‌گرفت. *متعلقات* همچنین حاوی مقاله‌ای است که شوپنهاور را بدنام کرده، مقاله‌ی در باب زنان (P2 ch. 27) که نوشته‌ی زشت و مزخرف و زن‌گریزانه‌ای است که تنها حسنی که می‌توان برایش متصور شد این است که با شور خاص او نوشته شده. ظاهراً دیدگاه کلی او درباره‌ی زنان صرفاً از تجارب شخصی ناگوار او ناشی شده و، به اعتقاد من، هیچ ارتباط جالب توجهی با فلسفه‌اش ندارد. (کمتر کسی پیدا می‌شود که گفته باشد شوپنهاور آدم خوش‌مشربی بوده، و هر کس در این باره شک دارد باید مقاله‌ی مذکور را بخواند.) انتشار این «اضافات و محذوفات» (که می‌توانیم آن را هم معادل *Parerga and Paralipomena* بگیریم) برای اولین بار نویسنده‌اش را با اقبال گسترده‌تر مخاطب مواجه کرد. شوپنهاور در پایان زندگی‌اش با افراد بسیاری ملاقات و مکاتبه کرد که آثارش را خوانده بودند، و تدریس فلسفه‌اش در دانشگاه‌ها آغاز شد، و در آخرین دهه‌ی عمرش ویراست‌های جدیدی از در باب اراده در طبیعت و دو مسئله‌ی اساسی اخلاق، و ویراست سومی از جهان همچون اراده و تصور منتشر کرد که حاوی تغییرات بیشتری در متن اصلی بود.

اندیشه‌ی فلسفی شوپنهاور هم کاملاً شخصی است و هم خیلی حول برداشت‌های محوری‌اش از اراده و تصور و ذهن و عین و عقل و تفرد و اصل دلیل کافی شکل گرفته است. برای همین بررسی نظراتش در یک حوزه‌ی فلسفی بدون بیان دوباره‌ی بخش زیادی از کلیت اندیشه‌اش می‌تواند دشوار باشد، و خواننده‌ی مجلد حاضر باید برای برخی همپوشانی‌ها میان مقالات مختلف آن آمادگی داشته باشد. دو مقاله به همه‌ی چهار دفتر جهان همچون اراده و تصور می‌پردازند، مقاله‌ی گونتر زولر خود و مخصوصاً رابطه‌ی اراده و عقل را مورد بررسی قرار می‌دهد، و مقاله‌ی دیوید هملین به برداشت‌های متفاوتی که ظاهراً شوپنهاور در مراحل مختلف بحث‌اش از شناخت می‌کند اختصاص دارد.

مقاله‌ی فرانک وایت بر نظریه‌های مهم ریشه‌ی چهارگان تمرکز می‌کند و ویراست‌های اول و دوم کتاب را مورد بررسی قرار می‌دهد. در باب بنیان اخلاق مضمون اصلی مقاله‌ی دیوید کارترایت درباره‌ی اخلاق شوپنهاور است، هرچند او راجع به تعدادی از دیگر آثار شوپنهاور نیز بحث می‌کند. اولین مقاله از دو مقاله‌ی کریستوفر جانوی، که به برداشت شوپنهاور از اراده در فعالیت انسانی و در طبیعت به‌طور کلی می‌پردازد و عمده‌تاً دفتر دوم جهان همچون اراده و تصور را در بر می‌گیرد، خلاصه‌ای است از در باب آزادی اراده. نظریه‌ی زیباشناختی دفتر سوم و

فلسفه‌ی هنر و نبوغ در مقاله‌ی شریل فاستر کاملاً مورد بحث قرار می‌گیرند و مارتا نوسباوم نیز در مقاله‌ی خود، که تحقیقی است در تأثیر شوپنهاور بر نیچه با توجه خاص به موضوع تراژدی، قدری درباره‌ی آن‌ها صحبت می‌کند.

دو مقاله‌ی دیگر مخصوصاً راجع به جنبه‌هایی از تأثیر شوپنهاور بر متفکران متأخرند. سباستین گاردنر نقش شوپنهاور را به‌عنوان منادی نظریه‌ی فرویدی ناخودآگاه در بستر تاریخ فلسفه از کانت به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد. هانس — یوهان گلوک به ارزیابی حوزه‌های مختلفی چون منطق، متافیزیک، اخلاق، و فلسفه‌ی عمل می‌پردازد که در آن‌ها از تأثیر شوپنهاور بر ویتگنشتاین صحبت می‌شود. پل گایر برای بررسی تأثیراتی که شوپنهاور از دیگران گرفته، به بررسی رابطه‌ی او با معرفت‌شناسی کانت می‌پردازد و هم بر تفاوت‌های او با کانت تأکید می‌کند هم بر انتقادات او از سلفش. نقد شوپنهاور بر اخلاق کانت در مقاله‌ی کارترایت که در بالا به آن اشاره کردیم مورد بررسی قرار می‌گیرد. مویرا نیکولز شرحی از شناخت شوپنهاور از اندیشه‌ی هندی، و نقشی که آیین‌های هندو و بودایی در تکامل متافیزیک او بازی کرده‌اند، و به‌ویژه برداشت او از شیء فی‌نفسه، ارائه می‌دهد.

دفتر چهارم جهان همچون اراده و تصور که در تعدادی از سایر مقالات نیز مورد بحث قرار گرفته، بیش از همه موضوع توجه مقاله‌ی دیل ژاکت در باب مضمون محوری مرگ در فلسفه‌ی شوپنهاور و تلقی ما از آن، و مقاله‌ی کریستوفر جانوی در باب بدبینی شوپنهاور است و این مقاله‌ی دوم نیز دربردارنده‌ی مطالبی درباره‌ی مذهب و تأثیر شوپنهاور بر نیچه است.

پی‌نوشت‌ها

1. Edith Wharton, *A Son at the Front* (1923, repr. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1995), 216.
2. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, trans. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 1978), 153.
3. *Beyond Good and Evil*, sect. 204.
4. See Christopher Janaway (ed.), *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator* (Oxford: Clarendon Press, 1998).
5. See Rudolf Malter, *Der Eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988).
6. *MR* 1 512/Hn. 1, 462.

۷ همان طور که جان اتول می‌گوید «اتحاد اراده — عقل به واسطه‌ی جزء عقلی‌اش می‌داند که به‌مثابه‌ی اراده چه اراده می‌کند، یعنی صرفاً از طریق شناختن عالم نمود می‌داند که ماهیت‌اش چیست. یا... عالم نمود ماهیت اراده را بر اتحاد اراده — عقل یا درواقع بر جزء عقلی آن آشکار می‌کند».

See John Atwell, *Schopenhauer on the Character of the World: The Metaphysics of Will* (Berkeley: University of California Press, 1995), 28.

8. *Ibid.*, 31.

9. See *W2* 82–3, 643–4; *W1* 273, 483–4, 521/H. 3, 90, 739–41; H. 2, 321, 574, 618.
۱۰. کتاب در دسامبر ۱۸۱۸ منتشر شد ولی در صفحه‌ی عنوان ۱۸۱۹ درج شده است.
۱۱. نگاه کنید به 110–11, 122–3, 149–51, 175–181/Hn. 1, 41–4, 45–53, 79, 104–5, 120, 132, 162–4, 191/MR 1, 44, 48–57, 86, 113–14.
12. *MR* 1, 467/Hn. 1, 421–2.
13. See Christopher Janaway, ‘Kant’s Aesthetics and the “Empty Cognitive Stock”’, *Philosophical Quarterly* 47 (1997), 459–63.

یک: خود به مثابه‌ی اراده و عقل

در زبان آلمانی نیز، همچون انگلیسی، ضمیر یا صفت مبهم *selbst*، یا *self*، بر چیزی یا کسی که نامش پیش‌تر ذکر شده تأکید دارد. این ضمیر، در صورت اسمی‌اش، یعنی *das Selbst* یا *the self*، عمدتاً به شناسایی انسان یا شخص کمک می‌کند. یک کاربرد مخصوصاً فلسفی این صورت اسمی در اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم، و عمدتاً از طریق آثار جان لاک، در انگلستان رواج یافت و ظاهراً چند دهه بعد از آن‌جا به اصطلاح‌شناسی فلسفی آلمانی راه پیدا کرد. کارکرد اصلی این اصطلاح فلسفی این بود که جوهر یا ذات انسان را، در تقابل با آنچه می‌تواند در او تصادفی یا محتمل باشد، مشخص سازد. و به‌طور اخص، خود با روح یا ذهن انسان، به مثابه‌ی نقطه‌ی مقابل جسم او، یکی گرفته می‌شد. این اصطلاح، در کاربرد ثانوی‌اش، برای این به کار می‌رفت که میان اجزای تشکیل‌دهنده یا ابعاد یک وجود واحد تمایز بگذارد، و مخصوصاً جایگاه خاص «خود بهتر» شخص یا فرد را تبیین کند.

در فلسفه‌ی آلمانی، اصطلاح و مفهوم خود نقشی اصولاً بنیادی در آثار کانت و بعضی اختلاف‌ایده‌نالیست او بازی می‌کند. در تفکر کانتی و پساکانتی، خود دیگر وجودی در کنار دیگر وجودها نیست بلکه آن چیزی است که همه‌ی وجودها و جهانی که آن‌ها را در بر می‌گیرد ابتدا از طریق آن به چشم می‌آیند.^۲

بسط اصطلاح و مفهوم خود در فلسفه‌ی شوینهاور در بستر بحث کلی راجع به خود در فلسفه‌ی مدرن و معنای خاصی که در سنت آلمانی متأخر به خود داده شده رخ می‌دهد. شوینهاور به کاربرد اصطلاح «خود» برای معرفی جوهر یا ذات انسان ادامه می‌دهد. او این اصطلاح را برای این به کار می‌گیرد که میان سطوح مختلف و به‌لحاظ ارزشی متفاوت هستی بشری تمیز قائل شود؛ و در ارتقا دادن پساکانتی «خود» به رده‌ی متضایف ضروری غیرمادی جهان سهیم می‌شود.

ولی با این که شوپنهاور کارکردهای کلیدی اصطلاح خود را از سنت فلسفی می گیرد، درک او از چیستی جوهر انسان که با لفظ خود معرفی می شود، و از آنچه صورت هستی بشری را تشکیل می دهد و خود بهتر نامیده می شود، و از معنای واقع شدن خود در بنیان جهان و همه چیزهای در آن، اساساً متفاوت است. عدم توافق بنیادین میان شوپنهاور و سنت فلسفی درباره ی خود به یکی گرفتن عمومی خود، به مثابه ی جوهر انسان، با عقل (فهم، خرد) یا قوه ی معرفتی برمی گردد. طبق نظر شوپنهاور، عقل نه یگانه عامل خود است و نه لزوماً عامل اصلی آن. علاوه بر جنبه یا بعد عقلانی خود، شوپنهاور بر یک وجه اصلی اساساً متفاوت خود تأکید می کند و آن را اراده می نامد.

برخلاف شروح قبلی درباره ی خود، که اراده ی انسان را عقل کاربردی یا عملی تفسیر کرده و به این ترتیب آن را تابع عقل می سازند، شوپنهاور اصرار دارد که اراده اصلاً مستقل از عقل و فهم است. در خود انسانی، اراده به مثابه ی تقلایی غیرعقلانی و «کور» تلقی می شود. به علاوه، نزد شوپنهاور اراده فقط مکمل عقل در تشکیل خود انسانی نیست، بلکه در بنیان آن خود و بعد عقلی اش واقع می شود و منشأ وجود خود است. در نهایت، شوپنهاور ضمن تأکید بر مرکزیت اراده در خود، و با بازتعریف رابطه ی سستی ذهن - جسم به صورت اینهمانی اراده - جسم، جایگاه جسم انسانی را مورد بازبینی اساسی قرار می دهد.

ولی شوپنهاور، به جای این که صرفاً اولویت و انحصار اراده را جایگزین اولویت و انحصار قبلی عقل کند، شرح دقیق و مفصلی درباره ی روابط پیچیده ی جنبه ها یا ابعاد عقلی با ارادی خود انسانی ارائه می کند. به علاوه، او بر فعل و انفعال پویای میان عقل و اراده در خود تأکید می کند؛ و دو تصور مختلف و در عین حال مکمل از خودیت را متمایز می سازد: تصویری که در آن اراده جوهر انسان را تشکیل می دهد و تصویری که در آن انسان از طریق پرورش عقل به خودیت دست می یابد.

این دو تصور متباین از خودیت در شوپنهاور به وسیله ی تعبیر تکامل ممکن یا آرمانی خود از یک خود اراده محور به یک خود عقل محور با هم مرتبط می شوند. طبق نظر شوپنهاور، عامل پشت تکامل خود و دور شدنش از اراده هیچ نیست جز خود اراده. درک نفس اراده می تواند به صورت انکار نفس اساسی خود اراده دریابد. ولی کشاکش نفسانی خود در آثار شوپنهاور به واسطه ی نقشی که خود در رابطه با جهان بازی می کند مهیج تر می شود. به ویژه کشاکش کیهانی خود و جهان نقش دوگانه ی خود به مثابه ی هوش و به مثابه ی اراده را موجب می شود. خود، به مثابه ی هوش، شرط صوری حذف ناپذیر و ناگزیر همه ی اعیان است. خود، به مثابه ی اراده، برجسته ترین نمود محرک پر تقلای کوری است که در بنیان کل واقعیت قرار می گیرد.

لذا شرح خود یک بحث مشخص و معین و متمایز در فلسفه ی شوپنهاور نیست، بلکه با

شرح او از «جهان همچون اراده و تصور» همپوشانی ذاتی دارد. بنابراین، شرح شوینهاور درباره‌ی خود بیشتر پس از سامان‌دهی کلی **جهان همچون اراده و تصور** (۱۸۱۸)؛ ویراست دوم (۱۸۴۴)؛ ویراست سوم (۱۸۵۹) — و به‌ویژه سامان‌دهی ویراست تک‌جلدی اول و جلد اول ویراست‌های دو جلدی بعدی — به چشم می‌آید، یعنی با حرکت از نقش عقل در معرفت‌شناسی دفتر اول، و گذر از کارکرد خود در نمودهای اراده در فلسفه‌ی طبیعت دفتر دوم، و رسیدن به نقش عقل محض در تأمل بر مَثَل در زیباشناسی دفتر سوم و خودشناسی و انکار نفس اراده در اخلاق دفتر چهارم. این نظم نوشتاری ماهیت تکاملی تفکر شوینهاور را نیز روشن می‌سازد، چیزی که خود شوینهاور آن را آشکار شدن تدریجی «اندیشه‌ی واحدی» (*der eine Gedanke*) می‌نامد که، با این حال، فقط از طریق کلیت دستگاه فکری او تبیین‌پذیر است.^۳

خوانش گزینشی کتاب اصلی مسبوق خواهد بود به بحثی درباره‌ی جنبه‌های مقتضی رابطه‌ی شوینهاور با کانت و بررسی دقیق‌تر بنیان دستگاه‌مند **جهان همچون اراده و تصور** به‌طور اعم و نظریه‌ی آن درباره‌ی خود به‌طور اخص در رساله‌ی دکتری شوینهاور در باب ریشه‌ی چهارگان اصل دلیل کافی (۱۸۱۳)؛ ویراست دوم (۱۸۴۷). دیگر نوشته‌های شوینهاور که مکمل شرح خودیت در کتاب اصلی و رساله‌اند عبارت‌اند از در باب اراده در طبیعت (۱۸۳۶)؛ ویراست دوم (۱۸۵۴) و رساله‌ی ممتاز در باب آزادی اراده (۱۸۴۱)؛ ویراست دوم (۱۸۶۰).^۴

دو: از کانت تا شوینهاور

نقطه‌ی آغاز بحث پساکانتی به‌طور اعم و نظریه‌های پساکانتی درباره‌ی خود به‌طور اخص عبارت است از «تمایز نقادانه»^۵ی کانت میان چیزها آن‌طور که به‌نظر می‌رسند (نمودها [*Erscheinungen*]) و چیزها آن‌طور که در خودشان هستند (اشیای فی‌نفسه [*Dinge an sich*] و [*Sachen an sich*]). در دیدگاه کانت، جنبه‌های صوری بنیادین تجربه و اعیان تجربه، مثل مکان و زمان و علیت، به خود چیزها تعلق نمی‌گیرند بلکه فقط به شیوه‌های انسانی مواجهه‌ی شناختی ما با چیزها تعلق دارند. از دید کانت، این دقیقاً محدودیت هرگونه شناخت انسانی ممکن از اعیان به‌نمودها است که ارجاع نمودها به اعیان تجربی واقعی یا ممکن را تضمین می‌کند.^۶ اصطلاح نظری کانت برای کاربردناپذیری صورت‌های شناختی انسان در مورد اشیای فی‌نفسه «ایدئالیسم استعلایی» است؛ و اصطلاح او برای نظریه‌ای قرینه در مورد کاربردپذیری، و در واقع کاربردپذیری ضروری، صورت‌های شناختی برای نمودها «رنالیسم تجربی» است. نزد کانت، ایدئالیسم استعلایی متضمن رنالیسم تجربی است، در حالی که هر نظریه‌ای که تمایز میان اشیای فی‌نفسه و نمودها را نادیده بگیرد («رنالیسم استعلایی») منجر می‌شود به شکاکیت درباره‌ی شناخت‌پذیری اعیان («ایدئالیسم تجربی»)^۷.

ثنویت نظری کانت وقتی که به مشخص کردن جایگاه «خود» می‌رسد سبب بروز مشکلاتی می‌شود. به نظر می‌رسد نقش خود به مثابه‌ی حامل و حامی صورت‌های پیشینی شناخت از تمایز میان خود به مثابه‌ی نمودی که به صورت تجربی شناخته می‌شود و خود به مثابه‌ی شیء فی‌نفسه‌ی غیرقابل‌شناسایی اجتناب می‌کند. علاوه بر خود تجربی، که کانت بررسی آن را وظیفه‌ی روان‌شناسی و انسان‌شناسی تجربی می‌داند، و خود غیر تجربی که به طور سنتی موضوع تحقیق متافیزیکی درباره‌ی روح (روان‌شناسی عقلانی) است، یک خود سوم، یا معنای سومی برای خود، هم وجود دارد که نه تجربی است و نه متافیزیکی، بلکه استعلایی یا «وابسته به شرایط امکان تجربه» است.^۹

شوپنهاور تمایز کانتی میان اشیای فی‌نفسه و نمودها را با دو اصلاحی می‌پذیرد که یکی از آن‌ها بیشتر از جنس تأکید است و دیگری مطلقاً اساسی است. شوپنهاور خیلی منسجم‌تر و صریح‌تر از کانت^۹ استدلال می‌کند که نمودها چیزی نیستند جز «تصوراتی» (*Vorstellungen*) در ذهن انسان و فاقد هرگونه هستی مستقل فزادگانی. او با گریزی اساسی از لاداری‌گری کانت در مورد اشیای فی‌نفسه آن‌ها را با اراده یکی می‌گیرد، یعنی اراده به آن صورتی که در تجربه‌ی شخصی کرداری و عاطفی بر ذهن انسانی آشکار می‌شود و بعداً به مثابه‌ی ذات هرگونه واقعیت، اعم از انسانی و غیرانسانی، تشخیص داده می‌شود.

به نظر می‌رسد چنین شناخت درونی پرمعنایی از واقعیت قصوای نهفته در پس یا زیر نمودها از مانع انتقادی‌ای که سر راه جست‌وجوی شناخت از اشیای فی‌نفسه‌ی شناخت‌ناپذیر قرار گرفته است عبور می‌کند و لذا برمی‌گردد به جزم‌باوری یا رئالیسم استعلایی پیشاکانتی، و به این ترتیب فلسفه‌ی شوپنهاور را به پیوند گیج‌کننده‌ی فلسفه‌ی استعلایی و متافیزیک متعالی اراده تبدیل می‌کند.^{۱۰} اما آنچه ممکن است احیای غیرانتقادی متافیزیکی که پیش‌تر نابود شده به نظر برسد در واقع صرفاً گام دیگری در مسیر منتخب خود کانت است — یعنی محدود کردن سراسر شناختمان به طور اعم و شناخت فلسفی به طور اخص به قلمرو تجربه و سرجمع صورت‌ها یا شرایط محض تجربه. شوپنهاور با محدود کردن عقل به قوه‌ی شناخت (عقل نظری) و تکذیب شدید متافیزیک عقلانی اخلاقیات و اصول موضوعه‌ی عملی — جزمی همراه آن درباره‌ی روح جاویدان و خدای مشخص^{۱۱}، حتی کمتر از خود کانت متافیزیکی است، چون کانت سعی کرده بود فقر متافیزیکی عقل نظری («فکری») محض را با غنای آن جهانی عقل عملی («اخلاقی») محض جبران کند.

بنابراین، متافیزیک محضری اراده‌ی شوپنهاور باید به عنوان جزء و بخشی از فلسفه‌ی استعلایی او تلقی شود نه به عنوان ضمیمه‌ای نامتجانس و حجیم.^{۱۲} شوپنهاور دامنه‌ی این طرح استعلایی را بسط می‌دهد و خودآگاهی غیرنظری کرداری و تأثرات و عواطف آن را نیز در

بنیان بدیهی تأمل درباره‌ی تجربه به‌طور کلی، که فلسفه است، دربرمی‌گیرد.^{۱۳} ذهن‌گرایی و ایدئالیسمی که درباره‌ی نگاه به عالم شناخت به‌مثابه‌ی عالم تصور (جهان همچون تصور) سخن می‌گویند با نگاه به عالم احساس به‌مثابه‌ی عالم اراده (جهان همچون اراده) توافق پیدا می‌کنند. هر دو مورد با جهان به‌مثابه‌ی امر تجربه‌شده سروکار دارند. فلسفه‌ی شوپنهاور همان‌قدر که درباره‌ی خودی است که جهان را در یکی از آن دو صورت تجربه می‌کند درباره‌ی جهان یا جهان‌هایی که این‌طور تجربه می‌شوند نیز هست.

تجدید نظر اساسی شوپنهاور در مواضع اصلی کانت در بازاندیشی او در خصوص دو جزء کلیدی «خود» یعنی عقل و اراده نیز آشکار است.^{۱۴} اراده در فلسفه‌ی شوپنهاور اساساً از عقل جدا شده و یک قوه‌ی منحصر به فرد است، و بنابراین از گریز اساسی شوپنهاور از تصور کانتی از اراده به‌مثابه‌ی عقل عملی حکایت می‌کند.^{۱۵} شوپنهاور در شرح خود از قوه‌ی معرفت بر تفاوت میان فهم (Verstand) و عقل (Vernunft) تأکید می‌کند و آن را به‌مثابه‌ی تفاوت میان توانایی شناخت شهودی پیشامفهوم و توانایی ایجاد و استفاده از مفاهیم مبتنی بر درک شهودی قبلی از چیزها توضیح می‌دهد.^{۱۶} شوپنهاور برخلاف کانت که پیوند میان شهود و تعقل را با حسی تلقی کردن هرگونه شهود انسانی ممکن گسسته بود، ادعا می‌کند که شهود ما از اعیان (از جمله شهود از خودمان به‌مثابه‌ی عین) نه تنها به‌وسیله‌ی صورت‌های شهود (مکان و زمان) بلکه به‌وسیله‌ی کاربرد پیشاتفکری مقوله‌ی علت نیز حاصل می‌شود، مقوله‌ای که گذار خودبه‌خودی ذهن از تأثر حسی به فرض یک عین تأثیرگذار متناظر در مکان را موجب می‌شود.^{۱۷} شوپنهاور معتقد است که شهود اعیان مکانی، که به‌طور علی ایجاد شده، در اصل به هرگونه حیات جانوری تعلق می‌گیرد. منتها شکل‌گیری و کاربرد مفاهیم در شناخت عقلانی، و توانایی‌های اندیشه‌ی اختیاری و زبان و علم همراه آن، حالت دماغی انسان را از زندگی دماغی خویشاوندان پیشامتعلل ما جدا می‌سازند.^{۱۸}

علاوه بر عقل، شوپنهاور اراده را نیز به‌عنوان دومین جزء از دو جزء کلیدی در ساختمان خود انسانی می‌پذیرد. این جا «اراده» به‌عنوان اصطلاح جامعی برای جنبه‌ی عاطفی و ارادی خود به‌کار گرفته می‌شود و به‌طرز کارآمدی آن چیزهایی را که کانت آن‌ها را به‌مثابه‌ی قوه‌ی تمنا و احساس خشنودی و ناخشنودی از هم متمایز ساخته بود گرد هم می‌آورد.^{۱۹} شوپنهاور با تأکید بر ماهیت غیرتصوری همه‌ی چنین «احساساتی» یک‌جور توصیف سلبی اعمال اراده را میسر می‌سازد.^{۲۰} اراده، برخلاف عقل که پندارها و اندیشه‌های چیزها (تصورات) را تولید می‌کند، به چیزهای دیگر و بیرون از خودش کاری ندارد بلکه قلمرو تجربه‌ی نفس عاطفی ماست — چیزی که بیشتر احساس یا زیسته می‌شود تا این که ماهیتاً چیزی متصور یا متصور باشد.

سه: ذهن معرفت و ذهن اراده‌ورزی

عقل و اراده، به مثابه‌ی دو صورت ساختاری واقع در بن حیات معرفتی و کرداری خود، در فلسفه‌ی شوپنهاور به ترتیب جایگاه «ذهن معرفت» (*Subjekt des Erkennens*) و «ذهن اراده‌ورزی» (*Subjekt des Wollens*) را دارند.^{۲۱} هرگونه معرفت دارایی عقل است در مقام ذهن، و هرگونه کردار دارایی اراده است در مقام ذهن. به علاوه، نه ذهن معرفت و نه ذهن اراده‌ورزی به همین صورت داده نشده‌اند.^{۲۲} ذهن معرفت در همه‌ی چیزهای شناخته‌شده شناسنده است و هرگز خودش شناخته نمی‌شود، مگر به این معنی رقیق شده که حالات ذهن معرفت می‌تواند به واسطه‌ی تفکر شناخته شوند. به همین وجه، ذهن اراده‌ورزی نیز آن چیزی است که در هرگونه احساس احساس می‌کند (در هرگونه اراده‌ورزی اراده می‌ورزد) اما خودش هرگز احساس نمی‌شود، مگر به این معنی رقیق شده که حالات ذهن اراده‌ورزی می‌تواند باطناً احساس شوند. کارکردهای خود به مثابه‌ی ذهن معرفتی و ذهن کرداری جایگاه شرایط غیرتجربی هرگونه تجربه‌ی درونی و بیرونی، و معرفتی و عاطفی، را دارند.

شوپنهاور در مطرح کردن وحدت خود، ضمن ترکیب آن از دو ذهن سازنده‌ی اساساً متفاوت، بر آن است که ذهن اراده‌ورزی به مثابه‌ی عین درونی و «بی‌واسطه»ی ذهن معرفت عمل می‌کند.^{۲۳} در رابطه‌ی اصلی و درونی و ذهنی ذهن — عین، یک ذهن معرفت، که خودش خالی و بدون هیچ‌گونه عینی برای شناخته شدن است، و یک ذهن اراده‌ورزی، که خودش کور و بدون هرگونه خودآگاهی است، متحد شده‌اند. صرفاً اقتران ارضای اراده و بینایی عقل کارکرد درست هر یک از دو جزء سازنده‌ی خود را میسر می‌سازد. شوپنهاور با اشاره به حکایتی از نویسنده‌ی سوئیسی قرن هجدهم، یوهان گیلرت، همکاری متقابل اراده و عقل را به شخص کور نیرومندی تشبیه می‌کند که شخص شل بینایی را روی دوشش حمل می‌کند.^{۲۴}

جزئیات رابطه‌ی ذهن — عین میان عقل و اراده در خود به متن وسیع‌تر شرح شوپنهاور از ساختار کلی آگاهی و اعیان آن تحت «اصل دلیل کافی» (*Satz vom zureichenden Grund*) تعلق می‌گیرند.^{۲۵} این اصل استعلایی عالی، در چهار نمودش به مثابه‌ی اصل شدن، اصل بودن، اصل شناختن، و اصل کردن، بر روابط زمینه و نتیجه‌ی (*ratio* و *rationatum*) میان انواع اعیان (فیزیکی، ریاضی، منطقی، و روان‌شناختی) حاکم است، آن هم همواره در تضایف با ذهن معرفت در یکی از قوایش به مثابه‌ی، به ترتیب، فهم، شهود محض، عقل، و شعور درونی یا خودآگاهی تجربی. لذا این اصل ارتباطات واقعی، ریاضی، منطقی، یا روان‌شناختی میان اعیان را به مثابه‌ی مصداق‌های متعدد این نکته‌ی کلی اصل که هیچ‌چیز بدون دلیل یا زمینه نیست مشخص می‌سازد.

اصل دلیل کافی، که بر روابط میان اعیان حاکم است، در ذهن است و توسط آن به کار گرفته

می‌شود، به‌ویژه ذهن معرفت. بنابراین خود ذهن، که این قانون بنیادین از آن نشأت می‌گیرد، مشمول اصل مورد بحث نمی‌شود. برای شوپنهاور رابطه‌ی میان ذهن و همه‌ی اعیانی که تابع این اصل‌اند رابطه‌ی وابستگی یک‌طرفه نیست بلکه نوعی تضایف است که در آن هیچ‌یک از اعضا نمی‌تواند بدون مابقی اعضا آن چیزی که هست باشد. این در مورد خاص رابطه‌ی ذهن — عین درونی خود، میان ذهن معرفت و ذهن اراده‌ورزی، نیز صدق می‌کند.^{۲۶}

در مورد اصل دلیل کافی (عمل) کردن، که «قانون انگیزش» نیز نامیده می‌شود، تضایف ذهن — عین میان ذهن معرفت تحت صورت خودآگاهی تجربی یا شعور درونی، از یک سو، و اراده یا قوه‌ی خواست در نمودهایش به‌مثابه‌ی اعمال جزئی اراده‌ورزی، از سوی دیگر، برقرار است. طبق نظر شوپنهاور، علت یک عمل اراده‌ورزی، در هر مورد، معرفتی است که لزوماً اراده را به عمل مقتضی اراده‌ورزی برمی‌انگیزد — از همین جاست خود اصطلاح «انگیزه» (Motiv). ارتباط علی میان یک معرفت معین که به‌مثابه‌ی انگیزه و عمل اراده‌ورزی منتهی عمل می‌کند، از طریق خودآگاهی تجربی یا شعور درونی، باطناً تجربه می‌شود.

هنگام قرار دادن رابطه‌ی عقل — اراده‌ی خود در متن نظریه‌ی علیت انگیزشی شوپنهاور، لازم است دریابیم که رابطه‌ی زمینه و نتیجه تنها در میان انواع مختلف اعیانی صدق می‌کند که متضایف ذهن معرفت در هر یک از قوایش (به‌مثابه‌ی فهم، شهود محض، عقل، و شعور درونی) هستند، و نه میان طرفین خود تضایف ذهن — عین بنیادین که در بن همه‌ی اعیان و روابط زمینه‌سازی‌شده‌شان در میان یکدیگر واقع می‌شود. مخصوصاً عقل در مقام ذهن معرفت زمینه‌ساز اراده در مقام ذهن اراده‌ورزی نیست، بلکه این دو ذهن قطب‌های جدایی‌ناپذیر یک وحدت مرکب اصیل‌اند که هرگونه تعقل و اراده‌ورزی بر اساس آن رخ می‌دهد. در انگیزش، رابطه‌ی زمینه‌سازی در میان قسمی معرفت و عمل خاص اراده که این معرفت برانگیزاننده‌ی آن است برقرار می‌شود. لذا این نه اراده به‌خودی‌خود بلکه عمل خاص اراده‌ورزی است که زمینه‌سازی می‌شود یا ایجاب روان‌شناختی می‌یابد. خود اراده، و نیز عقل، تابع اصل دلیل کافی نیستند.

از نظر شوپنهاور تضایفی که میان ذهن معرفت و ذهن اراده‌ورزی برقرار است نهایتاً به اینهمانی آن‌ها بالغ می‌شود.^{۲۷} می‌توان گفت این ادعا مؤدی به این اندیشه است که در رابطه‌ی اصلی ذهن — عین میان ذهن معرفت و ذهن اراده‌ورزی، شناسنده (ذهن معرفت) و شناخته (ذهن اراده‌ورزی) یک وجود واحدند. این وجود صرفاً همان وجودی است که کارکرد ذهن معرفت را که همان ذهن اراده‌ورزی شناخته می‌شود به عهده می‌گیرد، منتها در یک نقش متفاوت ولسی متضایف.^{۲۸} لذا اینهمانی نهایی ذهن معرفت و ذهن اراده‌ورزی، در رابطه‌ی ذهن — عین بنیادین، شاکله‌ی وحدت خود است، که وحدت کلی نیست که اجزای تشکیل‌دهنده را در

برگرفته باشد بلکه وحدتی است که به وسیله‌ی حامل یکسان کارکردهای بنیادین مکمل یکدیگر ایجاد شده است.

شوپنهاور ادعا نمی‌کند که درک بیشتری از اینهمانی نهفته در بنیان خود دارد. او به همین بسنده می‌کند که اعلام کند اینهمانی مذکور «معجزه‌ای تمام‌عیار»^{۲۹} است و «گره جهان»^{۳۰} را به تصویر می‌کشد، و نشان می‌دهد که در آن، خود و جهان عمیقاً درهم‌بافته و جدایی‌ناپذیرند. استعاره‌ی گره جهان همچنین به معنای وسیع‌تری دلالت دارد که اینهمانی معجزه‌آسای نهفته در بنیان خود انسانی در نظریه‌ی استعلایی شوپنهاور درباره‌ی جهان در رابطه‌اش با خود پیدا می‌کند.

چهار: اینهمانی جسم و اراده

چشم‌انداز کیهان‌شناختی گسترده‌تر نظریه‌ی شوپنهاور درباره‌ی خود با ادعای یک اینهمانی دوم که دربردارنده‌ی عقل و اراده است آشکارتر می‌شود، و این ادعا مخصوصاً معطوف به ماهیت دوگانگی خود به مثابه‌ی هوش و اراده است. شوپنهاور بر این عقیده است که در مورد خود انسانی، چشم‌انداز مضاعف نسبت به جهان همچون اراده و تصور به صورت تجربه‌ای دوگانه از خودمان درمی‌آید، یعنی یک تجربه به مثابه‌ی عین داده شده به عقلی که تحت اصل دلیل کافی عمل می‌کند و تجربه‌ی دیگر به مثابه‌ی اراده و حیات عاطفی‌اش و لذا بسیار مستقل از صورت‌ها و کارکردهای عقل.^{۳۱} خود به مثابه‌ی عین رابطه‌ی معرفتی خودمان و دیگران با خودمان «جسم زنده» (Leib) است.

شوپنهاور معتقد است که برای هر یک از ما جسم خودمان «عین بی‌واسطه»^{۳۲}ی عقل است. هر شناختی از دیگر اعیان با وساطت تجربه‌ی نفس جسمانی ما حاصل می‌شود و نتیجه‌ی استنباط (نوعاً ناخودآگاه) از حس‌های جسمانی معین و رسیدن به منشأ علی‌شان در عین یا اعیانی غیر از خودمان یا جسم خودمان است. در فلسفه‌ی شوپنهاور، جسم خود شخص به مثابه‌ی عین معرفت خود او موقعیت خاصی را اشغال می‌کند. جسم عین اصلی همه‌ی شناخت ماست و به بی‌واسطه‌ترین نحو شناخته می‌شود، اما همچنان یک عین است و به همین صورت تابع قواعد تشکیل‌دهنده‌ی عقل است. در اصل، شناختی که هر یک از ما از جسم خودمان داریم با شناختی که از دیگر اجسام داریم یا با شناختی که دیگران از جسم ما دارند تفاوتی ندارد.

ولی طبق نظر شوپنهاور، جسم خود ما صرفاً یک عین شناخت برای عقل ما و عقل دیگران نیست بلکه چیزی است که هر یک از ما هستیم، و به علاوه به هستی هستی‌مان تعلق دارد. شرح رابطه‌ی جسم ما با عقلمان باید با شرح رابطه‌ی جسم ما با اراده‌مان و اعمال یا خواست‌های اراده تکمیل شود. هر یک از ما نه تنها معرفتاً و عقلاً بلکه عملاً و احساساً نیز با

جسم خودمان رابطه داریم. یک حرکت معین جسم ما نه فقط یک عین شناخت برای ما (و دیگران) است بلکه یک عمل ماست که ما آن را از درون به مثابه‌ی چیزی مرتبط با عمل اراده‌ی خودمان تجربه می‌کنیم. شوپنهاور نسبت علی عمل اراده با عمل جسمانی را رد می‌کند. در عوض می‌گوید این دو عمل جنبه‌های مختلف واقعیت بنیادین واحدی هستند که بر تمایز آشکار امر ذهنی با امر فیزیکی تقدم دارد.^{۳۳}

باید تأکید کرد که، بر اساس فهم شوپنهاور، ثنویت ظاهری خود، به مثابه‌ی اراده‌ای که از درون احساس می‌شود و جسمی که در بیرون مشاهده می‌شود، محصول یک تأمل تصنعی مخصوصاً فلسفی نیست بلکه به‌طور طبیعی در هر یک از ما رخ می‌دهد. نزد شوپنهاور خود فقط به شیوه‌های مختلف ملاحظه یا مشاهده نمی‌شود بلکه به نحوی پیشاتأملی خودش را نشان می‌دهد، یعنی به این شیوه‌ی دوگانه و با این دو جنبه. شخصیت «زیسته»ی دو جنبه‌ی خود در فلسفه‌ی شوپنهاور نشان‌دهنده‌ی تفاوتی اساسی با تأمل فلسفی‌ای است که به ترسیم «تمایز انتقادی» میان اشیای فی‌نفسه و نموده‌ها در کانت می‌انجامد. در حالی که تمایز کانت تمایزی است میان دو شیوه‌ی ملاحظه‌ی فلسفی همان چیزها،^{۳۴} تمایز شوپنهاور تمایزی است میان دو شیوه‌ی تجربیدن خود و، توسعاً، جهان. در اصطلاح‌شناسی فلسفی معیار، شرح دووجهی شوپنهاور از خود درباره‌ی رابطه‌ی امر ذهنی با امر فیزیکی و ارائه‌دهنده‌ی نوعی نظریه‌ی اینهمانی برای رابطه‌ی آن‌هاست: جسم ذهنی (اراده‌ای) است که از بیرون تجربه شده، و ذهن (اراده) جسمی است که از درون تجربه شده.^{۳۵}

پنج: تقدم اراده بر عقل

ولی تمایز فیلسوف میان اشیای فی‌نفسه و نموده‌ها در شرح دوگانه‌ی شوپنهاور از خود به مثابه‌ی اراده و جسم یا خواست و عمل کاملاً از دست نمی‌رود. چون علاوه بر چشم‌انداز تجربی دوگانه نسبت به خود، سطح تأمل فلسفی درباره‌ی این تجربه‌ی نفس نیز مطرح است، که منجر به تصدیق این مطلب می‌شود که این دو نوع تجربه، در حالی که به لحاظ پدیدارشناختی متمایزند، ولی درباره‌ی یک وجود انسانی واحدند. مهم‌تر از آن این است که خودی که بر خودش تأمل می‌کند تصدیق می‌کند که دو جنبه یا بعد خود مرتبه‌ی برابری ندارند. ثنویت پدیدارشناختی خود به مثابه‌ی اراده و جسم با نظریه‌ای وحدت‌گرایانه درباره‌ی ساختار ژرف خود که در بن تقسیم آشکار خود به اراده و جسم نهفته است تکمیل می‌شود.

طبق نظر شوپنهاور، واقعیت نهفته در زیر نمود دوگانه‌ی خود یک لایه‌ی کلی نامشخص یا غیرقابل تشخیص نیست، بلکه صرفاً ریشه‌ی یکی از دو شاخه‌ی پدیدارشناختی خود یعنی اراده است. شوپنهاور با حرکتی ایدئالیستی که امر درونی یا ذهنی را بر امر بیرونی و فیزیکی رجحان