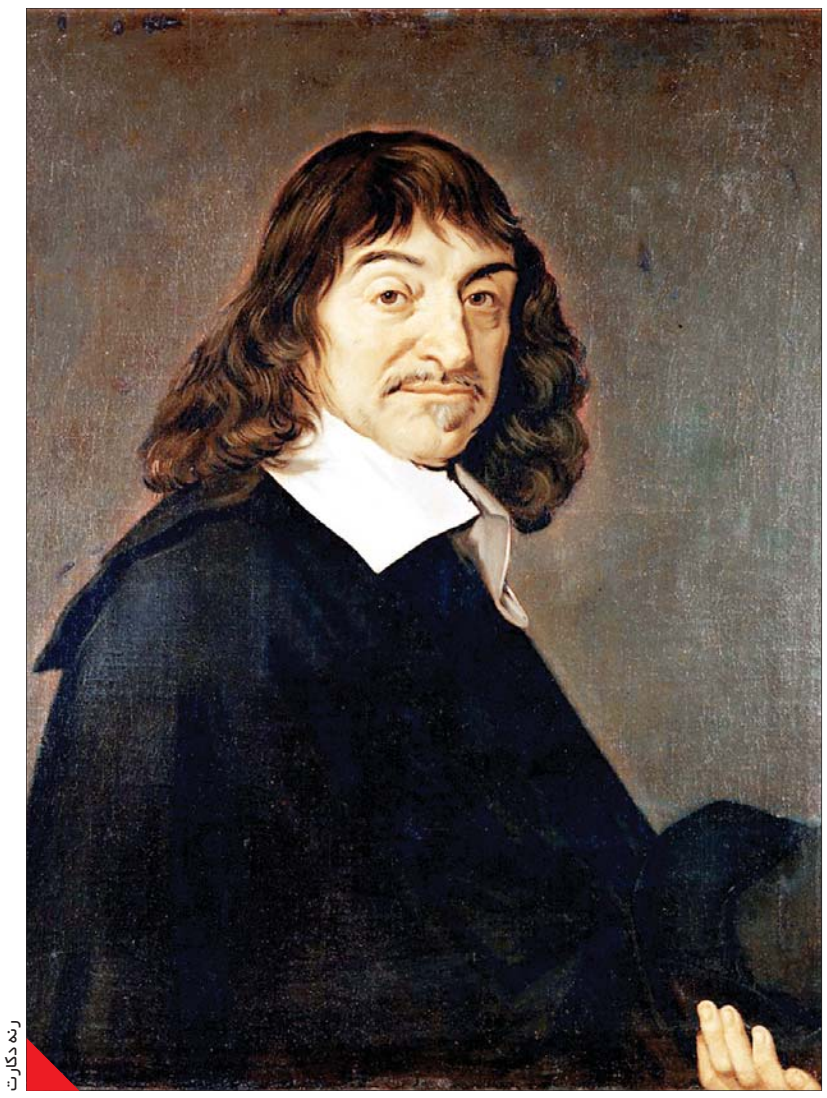
فردریش نیچه



رنه دکارت

آیا شرافت کافی است؟

جان کاتینگهام
ترجمه و تلخیص: نازنین اردوبازارچی

پروفسور جان کاتینگهام (John Cottingham) در مقاله‌ای با عنوان شرافت و چندپارگی (Integrity and Fragmentation) که در زیر ترجمه و تلخیص شده است، تلاش کرده تا از ورای مسایلی همچون وجدان انسانی، امیال و خواسته‌ها، عشق و در آخر همان شرافت انسانی به دنبال یافتن معنایی برای حیات بشر باشد. آیا تمامی اینها و مفاهیمی از این دست برای انباشتن حیات انسانی از معنا کفایت دارند؟ آیا خود این واژه‌ها متضمن معنایی در حیات ما هستند یا می‌توانند تنها کلمات باشند، الفاظی تهی و فاقد مفهوم واقعی!؟

می‌دانیم که شرافت محصول روند خودشناسی و خودنگری است و مستلزم گونه‌ای یکپارچگی روانی. حیات یک انسان شریف شکل خاصی دارد. او خویشتن حقیقی خود را یافته یا دست‌کم در راه یافتنش گام برمی‌دارد و به جای ناسازگاری، صراحتا می‌داند که چگونه انسانی می‌خواهد باشد.

در همین راستا، می‌توان شرافت را بزرگ‌ترین فضیلت‌ها دانست؛ فضیلتی که در مقام مولفه ضروری یک حیات خوب و ارزشمند ظاهر می‌شود. در صد سال اخیر شاهد رویکردی اغراق‌آمیز و نادرست در قبال اهمیت شرافت بوده‌ایم. به عقیده من، گروهی از فیلسوفان اخلاقگرا این مفهوم را گرفته و در ارزش‌گذاری رفتار انسانی، اعتباری به آن بخشیده‌اند که توجیه اخلاقی ندارد. مدافعان افراطی شرافت که از اهمیت آن در زندگی رضایت نداشتند، آن را کافی دانستند و گفتند تمام آنچه به آن نیاز هست و جوهر و رمز هستی والای انسانی شرافت است. در این بخش مایلم نادرستی این نظر را نشان دهم؛ چراکه در نهایت شرافت را از جهت‌گیری اخلاقی‌اش که ارزش والایی به آن می‌بخشد جدا ساخته و اجازه می‌دهد به تکبر و خودپسندی صرف مبدل شود.

برنارد ویلیامز (Bernard William) مفهومی را در اخلاقیات بیان می‌کند که تاکید ویژه‌ای بر خودانگارگی کنشگر دارد: برداشت او از خود در مقام فردی که تمام حیاتش حول طرح‌های مشخصی می‌گذرد؛ طرح‌هایی که هویت و شخصیت او را پی‌ریزی می‌کنند. آنچه ویلیامز در پی بیانش است مساله پیچیده‌تری است، اینکه این طرح‌ها و نمود هویت و شخصیت کنشگر می‌توانند به نوعی دارای قدرت هنجاری برای کنشگر و خود منبعی از ارزش باشند- یعنی پایه‌گذار ضرورت دسته‌ای از کنش‌ها باشند و آنها را وظیفه ما بدانند. ویلیامز به‌عنوان مثالی از آنچه در ذهن دارد استفاده بجایی از شخصیت‌های مختلف تراژدی یونان انجام می‌دهد، شخصیت‌هایی مثل آژاکس، قهرمان نامی نمایشنامه سوفوکل که به‌جای پذیرفتن عار و خفت کنش‌های ننگین پیشنهادش تصمیم برگشت‌ناپذیری می‌گیرد (در اینجا، همان خودکشی). ویلیامز موقعیت را اینگونه شرح می‌دهد:

«شخصیت‌ها به گونه‌ای نمایش داده می‌شوند که گویی ضرورتی در انجام این اعمال دارند، نوعی ایمان به‌آنها... منشأ ضرورت در خود کنشگر است... احساس ضرورت در این تفکر نهفته است که شخص نمی‌تواند به زیست خود ادامه داده و در چشمان دیگران نظاره کند، اگر مرتکب اعمالی ننگین شده باشد... این ضرورت‌ها درونی‌اند و ریشه در خوی (Ethos) انسان، طرح‌ها و ذات کنشگر دارند...»

برای درک دقیق معنای این ضرورت درونی و منشأ آن در کنشگر باید مسایل را از دریچه شک ویلیامزی در باب آنچه خود «بنیاد شگفت» اخلاقیات می‌نامد بررسی کنیم. سازوکار اخلاقیات که به گفته ویلیامز شگفت نیز هست شامل دسته‌ای از بایدهای گریزناپذیر است که باید کنش‌های ما را سامان دهد، بایدهایی که امکان دارد شخصا مایل به تخطی از آنها باشیم یا کنش‌هایی مغایر با آنها اتخاذ کنیم. ویلیامز با نظر به اینکه سازوکار اخلاقیات، استبدادی فریبنده در قبال ما به کار می‌بندد و اینکه بدون وجود آن ما حال بهتری داریم، به صراحت بیان می‌کند که هیچ منشأ بیرونی تعیین کننده‌ای را برای بایدها و نبایدها نمی‌پذیرد و تنها گونه هنجار و ضرورت اخلاقی‌ای که بازمی‌شناسد همانی است که از تصمیمات کنشگر در طریقه خاص حیاتش و طرح‌هایی که در آن اعمال می‌کند انجام می‌پذیرد.

در اینجا، تاثیرات فردریش نیچه (که ویلیامز بسیار به او ارجاع می‌دهد) بسیار آشکار است: نظریه دلایل بیرونی و بایدهای الزام‌آور نوعی توهم است؛ ما باید شجاعت زیستن در روشنایی اهداف تعیین شده خودمان را داشته باشیم. همان‌طور که ویلیامز می‌گوید، در وضعیت اخلاقی‌مان... ورای میراث کانتی‌اش... می‌دانیم جهان برای ما ساخته نشده است یا ما برای جهان و تاریخ هیچ داستان سودمندی نقل نمی‌کند.

هری فرانکفورت (Harry Frankfurt) با رویکرد متفاوتی به این مسایل می‌نگرد اما به نظر می‌رسد به نتایج مشابهی دست می‌یابد. فرانکفورت می‌گوید ما با دوست داشتن چیزی آن را از ارزش‌ها می‌انباریم و «اصل قضیه» دیگر نه تاثیرگذار است و نه شناختی بلکه اختیاری است.

باید به یاد داشته باشیم به دلیل عینیت‌انگاری دقیق ارزش‌هاست که تصویر سنتی دکارتی از التزام به ضرورت شرافت بخش، تنها می‌تواند در اخلاقیات متصور باشد. همان‌طور که در تاملات چهارم آمده است قلمرو عقلانیت منطقی و ارزش‌های اخلاقی، هردو نزد دکارت در واقعیتی مستقل و ازلی ریشه دارند؛ در منبع تمامی کمال‌ها

به دیگر سخن، ارزش ناشی از اراده است. ارزش نتیجه احساس ما در قبال پدیده‌ها نیست یا درک و دریافت ما از آن، بلکه مساله در به کارگیری اراده‌مان است، انتخاب ما و اهمیت‌دادن به شخصی یا چیزی. این ما هستیم که با انتخابات آزادانه دست به خلق ارزش‌ها می‌زنیم: با انتخاب فردی که می‌خواهیم برایمان مهم باشد، با الزام خود برای پیگیری آن و تصمیم به ارزشمندسازی حیات‌مان.

در اینجا لازم به ذکر است که فرانکفورت موقعیت خود را با ظرافت خاصی بیان می‌کند تا از گزند هرگونه اعتراض مخرب در امان باشد، وقتی می‌گوید کنشی ارادی و انتخابی، در ذات خود اختیاری برای انباشتن چیزی از ارزش بسندگی ندارد (که اگر اینگونه باشد، تصمیم من برای ایستادن روی یک پا می‌تواند آن را به عملی نیکو مبدل کند). فرانکفورت می‌گوید عشق، چیزی بیش از یک تعهد آزادانه صرف است. شاید تصمیم بگیرم روی یک پا بایستم و بعد به این کار ادامه ندهم، به نظر نمی‌رسد چیز باارزشی در این کار وجود داشته باشد، تنها هوا و هوسی است گذرا. اما عشق حقیقی اینطور نیست. عشق ما را تحت ضرورتی قرار می‌دهد که خواسته یا ناخواسته تعهد را به‌دنبال دارد. عشق، به عقیده فرانکفورت اراده ما را مقید می‌کند. در نتیجه، تنها با عقلانیت- که ما را در مسیر عقل راهبری می‌کند- «ضرورت آمرانه» حاصله را در مقام محدودیتی کسل‌کننده تجربه نمی‌کنیم بلکه در مقابل، در مقام بالابرنده شأن حیات‌مان عمل می‌کند، چیزی انسانی و والا، تجربه آزادی و اعتبار.

در حقیقت، وجود گونه‌ای ضرورت شرافت‌بخش، سنتی - دینی است اینکه خدمت به نیکی رهایی بخش است، یا اینکه خداوند همانی است که خدمت به او آزادی محض است. این نظریه در فضای فلسفی توسط دکارت در تاملات چهارم وی بیان شده است. جایی که می‌گوید نوری عظیم در فکر به گرایشی در اراده می‌انجامد: به گاهی که نور خرد و نیکی درک شود دیگر چاره‌ای جز پذیرش نیست، این بردگی نیست بلکه آزادی مطلق است.

باید به یاد داشته باشیم به دلیل عینیت‌انگاری دقیق ارزش‌هاست که تصویر سنتی دکارتی از التزام به ضرورت شرافت بخش، تنها می‌تواند در اخلاقیات متصور باشد. همان‌طور که در تاملات چهارم آمده است قلمرو عقلانیت منطقی و ارزش‌های اخلاقی، هردو نزد دکارت در واقعیتی مستقل و ازلی ریشه دارند، در منبع تمامی کمال‌ها.

حال بدون شالوده متافیزیکی این خطر وجود دارد که مفهوم فرانکفورتی ارزش‌ها در آخر نتواند در دفاع از خود چیزی غیراز انتخاب آزادانه فرد برای دوست داشتن ارایه دهد. شاید فرانکفورت به خوبی نشان داده است تعهدی که در عشق هست صرفا آزادانه نیست چراکه ما را در بند گونه‌ای «ضرورت آمرانه» قرار می‌دهد. اما آنچه از فحوای این کلام پیداست آن است که می‌توان با دوست داشتن، دلایل اخلاقی‌ای برای خود به وجود آورد. ما با کنش آزادانه تعهد سوژه مورد توجه‌مان را از ارزش می‌انباریم و به واسطه آن تعهد، قدرتی آمرانه را بر خود تحمیل می‌کنیم. اما هنوز واضح نیست که چگونه در این روند به هنجارگرایی ناب خواهیم رسید. آیا باید بپذیریم انتخاب‌هایمان به شرط آنکه از روی شرافت باشند نمایانگر درکمان از خویشتن، از آنچه به آن اهمیت می‌بخشیم و جایی که می‌خواهیم در آن زندگی کنیم، هستند. آیا این انتخاب‌ها برای معنا و ارزش‌بخشی به حیات ما کافی هستند؟ خلاصه اینکه آیا شرافت یا آنچه فرانکفورت «قطعیت» می‌نامد تمام آن چیزی است که باید؟

پاسخ قطعا منفی است. انتخاب‌های فرد و طرح‌هایش برای زندگی نمی‌توانند ارزش واقعی بیافرینند اگر بیشرمانه، برخطا، ظالمانه، شرارت‌بار یا خودخواهانه باشند؛ چراکه در آخر ما نمی‌توانیم ارزش بیافرینیم بلکه تنها در قبال آن واکنش نشان می‌دهیم. اگر شرافت در معنای خوداختیاری و اصالت برای یک زندگی خوب کافی باشد، پیامدهای وخیمی را هم در پی خواهد داشت. شرافت که در مقام نتیجه انتخاب‌های قاطعانه و منطقی فرد توصیف می‌شود حتی اگر بخش جدایی‌ناپذیر یک زندگی خوب نیز باشد، نمی‌تواند هیچ‌گاه کافی باشد. بی‌شک لوسیفر (که میلتون در بهشت گمشده زیرکانه این جمله را در دهانش نهاده) در عین شرافت گفته که «بر دوزخ فرمانروایی به که در بهشت بردگی». اما این گونه‌ای از شرافت است که مبدل به غرور صرف و خودپرستی شده است- شرافتی که از دنبال‌کردن نیکی دور شده و از ارزش و هدف تهی است.

فرانکفورت به این نتیجه می‌رسد که شرافت بسنده نیست و در آخر می‌گوید قطعیت نه تنها می‌تواند با گونه‌ای عدم کمال در اخلاقیات سازگار باشد بلکه حتی می‌تواند به‌طور جبران‌ناپذیری شرور باشد و به گفته فرانکفورت، کارکرد عشق نیکوکردن انسان‌ها نیست بلکه معنابخشی به حیات آنها و در نتیجه نیکوکردن آن است.

در جست‌وجوی معنای زندگی در ژاپن

ادامه از صفحه ۸

شین ران، آموزگار خوشبختی

شین-بودیسم یا بودیسم نوین که باور عمومی ژاپنی‌ها را شامل می‌شود، زاییده تقریرات آموزگاری به نام شین ران متولد قرن دوازدهم میلادی است. او مکتب خود را مکتب سرزمین خلوص واقعی می‌خواند. جایی که به گفته مولفان کتاب علت زندگی، تراژدی‌ها از دل اذهان خاموش و تاریک که معنای زندگی را نمی‌یابند، سردرمی آورند، آنها از قول شین ران می‌گویند: «البته که ما پیکسل‌های بی‌معنای کیهان نیستیم و درک این مهم احتیاج به ایمانی دارد که جهان مدرن فاقد آن است» نظریات و فتاوی شین ران شفاهی و تمثیلی است. همانند سایر متکلمان خاوردور، ادبیات شین ران نیز آمیخته با ادبیات و سرشار از استعارات ادبی است که فهم آن دانش بالایی می‌خواهد. دوبیتی معروف شین ران حکایت از آموزش، ممارست، ایمان و روشنایی دارد. او در این دوبیتی می‌گوید: «اگر میان خانه‌های چرخه زندگی تا مرگ بگردیم/ تنها یک عامل تنها می‌یابیم: ذهن شکاک»

به گفته مفسران آیین بودای نوین، این دو مصرع تفاوت میان علم و ایمان است. مصرع نخست ما را به پرسش و شک دعوت می‌کند و مصرع دوم شرط را پذیرفتن متون مقدس می‌داند. این دوگانه، زندگی است. آنها می‌گویند: «چه کسی بیشتر از این فریب در رنج است؟ بی‌ایمانان یا با ایمان‌ها؟ و این پرسشی بزرگ است» به گمان مفسران آیین شین ران معنای زندگی در پاسخ به این پرسش شکل می‌گیرد. آنها می‌گویند با نگریستن به عمق درون اگر هیچ نقطه سکون یا آرامش ذهنی نیابیم، در نهایت به چنگال مرگ گرفتار خواهیم شد. انسان باید دلیلی واضح و متقن برای زنده‌بودن خود بیابد. در این آیین، یافتن چنین دلیلی، هرچند وظیفه هر فردی است اما، به آسانی میسر نمی‌شود. برای اکثر مردم اهداف کوتاه‌مدت توقف‌کننده درک معنای زندگی هستند. به گمان تاکاموری باید میان اهداف موقتی راضی‌کننده و اهدافی که باقی و پابرجاست تفاوت قایل شد. آنها در کتاب خود به مصرعی از شین ران برای توصیف این دوگانگی اشاره می‌کنند. در این بیت شین ران می‌گوید: «مواجهه با یکپارچی و وحدت و حس کارایی در زندگی تنها برای کسانی میسر است که وضوح در جهت‌یابی خویش دارند و این هدف را با قدرت دنبال می‌کنند»

نیچه، ریلکه، سنکا

کتاب «علت زندگی» تنها برای بیان علت زندگی به آموزه‌های شین رانی اتکا نمی‌کند. نیچه، ریلکه، سنکا، تولستوی، ویکتور فرانکل و رمان نویسی مانند خوآن دیدیون از کسانی هستند که مفهوم زندگی توسط نوشته‌هایشان توضیح داده شده است. حتی در این کتاب نقل‌قولی از جک نیکلسون در فیلم «درباره اشمیت» آمده است.

در ادامه نویسندگان شواهدی از جرایم اجتماعی و افزایش آنها در جوامع امروزی مثال می‌زنند. در کشوری مانند ژاپن آمار رو به افزون خودکشی مثالی از نداشتن یا گم‌کردن مفهوم زندگی است. سایر ناهنجاری‌های اجتماعی، اعتیاد، قتل و ... نیز مثال‌هایی از فراگیرشدن «بی معنایی» است. آنها می‌گویند؛ رنج‌های زندگی از جنگ گرفته تا بی‌اخلاقی‌ها، بیماری و مرگ هم تراژدی‌های نامیدکننده زندگی هستند که می‌توان آنها را اصلاح کرد و اجتناب‌ناپذیر نیستند. در نهایت می‌توان گفت معنای زندگی در مفهوم معنویت جریان دارد، همانند رقصی در میانه زمین و آسمان است. تابع هر آیین یا باوری‌بودن مستلزم دربرداشتن معنایی است که اتصال فرد به عمق زندگی از طریق داشتن باوری معنوی میسر می‌شود. معنویتی که در جهان مدرن امروزی ژاپن یا هر کشور دیگری گم شده است.

ادامه از صفحه ۸

حس تراژیک زندگی*

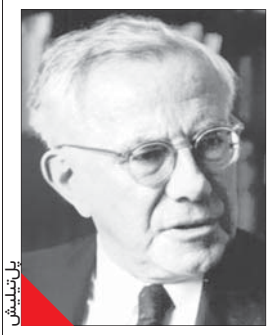
در برابر این پرده پشت صحنه است که شخصیت تراژیک مسوولیت جست‌وجو برای فهم معنای تجربه‌اش را بر عهده می‌گیرد.

همان‌گونه که سووال نوشته است، این جست‌وجویی است که یادآور وحشت نخستین است، به جهانی گریز می‌زند که متعلق به زمانی پیش از تکوین فلسفه، دلگرمی‌های ادیان متاخر و هر آن چیزی است که ساختمان ذهن انسان برای مجاب‌کردن خود به اینکه جهان جای امنی است، به کار می‌برده است. این یادآور فقدان شعور نخستین و وحشت بی‌خردی است.

این جست‌وجو بشر را به مثابه وجودی پرسشگر، عریان، بی‌سلاح و تنها می‌بیند که با نیروهای رمزآلود و دیوصفتانه طبیعت خود و جهان خارج و نیز حقایق تقلیل‌ناپذیر رنج و مرگ مواجه است. بنابراین این برای آنهایی که نمی‌توانند با سووال‌های حل‌نشده و شک‌های برطرف‌نشده زندگی کنند، نیست؛ همان‌هایی که گرایش ذهنشان، حقیقت شر را به چیزی دیگر تقلیل می‌دهد یا آن را در یک کل بزرگ‌تر ادغام می‌کند. (ص۴) تشخیص اینکه این جست‌وجو نمی‌تواند منحصرا خردورزانه باشد، ضروری است.

در منظر تراژیک، بااهمیت‌ترین شناخت‌ها از گمانه‌زنی خردورزانه ناشی نمی‌شوند، بلکه ماحصل فهم تجربه واقعی یک فرد از عمل در جهان هستند. جوهره حقیقی حس تراژیک زندگی، شامل عمل معنادار است. همان‌طور که سووال اشاره می‌کند:

فقط انسان در حال کار، انسان «در راه» می‌تواند امکانات طبیعی‌اش برای تمایل به خوب و بد و برای هردو آنها در آن واحد را نشان دهد و فقط در فشرده‌ترین نوع اعمال، اعمالی که خطر بالایی دارند و او را به سمت نهایت محدودیت‌ها سوق می‌دهند، کامل‌ترین امکانات آشکار می‌شوند. (ص ۴۷) خصوصیت تراژیک باید شهامت و شأن عمل‌کردن و دیدن



پل تیلیش

اعمالش از خلال نتیجه نهایی آن را داشته باشد و نگذارد که چیزی او را از این کار بازدارد. او باید مشتاقانه همراه با ایوب بگوید «هرچند او قصد هلاکت مرا دارد، من همچنان... در برابر او بر راه خود استوار می‌مانم.» (ایوب،۱۳:۱۵) واقعیت تاریخی جالبی است که هرمان ملویل یک هفته قبل از شروع کار روی یکی از بزرگ‌ترین سمبل‌های تراژدی آمریکایی، موبی دیک، زیر این آیه از انجیلش را خط کشید. (لیدا، ۱۹۵۱)

برای این است که حس تراژیک زندگی سر و کاری با حزن و یأس ندارد، بلکه بیشتر به‌طور ضمنی بر والاترین مفهوم ممکن از درجات بالایی که انسان قادر به رسیدن به آنهاست، اشاره دارد. انسانی که شهامت و شأن لازم را برای «استواری بر راه خود» دارد و جست‌وجویش را تا رسیدن به نتیجه نهایی پی می‌گیرد، کاری بیش از اثبات ظرفیت انسان برای تحمل و دریافت ابهام موجود در طبیعت خود و در جهان اطراف خود انجام می‌دهد. یونانی‌ها و سراینده ایوب، رنجی را که این الگومردان قهرمان تحمل می‌کردند، دیدند، تا خودشان راهگشا و سازنده باشند و به ساماندهی دوباره ارزش‌های قدیمی و پایه‌ریزی ارزش‌های جدید برسند. (سووال، ص۴۸)

***این مطلب ترجمه بخشی است از مقاله «روانکاوی و حس تراژیک زندگی» نوشته Richard L.Rubens است.**

پی‌نوشت‌ها:

1 . Miguel de Unamuno
2 . Richard Sewall
۳.منظور کتاب «منظر تراژدی» است که در سال ۱۹۵۹ منتشر شد.
4. Karl Jaspers
5. Paul Tillich
6. Carl Gustav Jung

ادامه از صفحه ۸

خوشبختی علیه خوشبختی!

اکنون پرسش این است که محتوای مهلک و مخرب خوشبختی به معنای رایج چیست که باید از آن احتراز و تخریبش کرد؟ خوشبختی ایده‌آل کدام است که باید آن را احراز و تحصیلش کرد؟ چگونه می‌توان خوشبختی‌های به میان آمده از جانب فیلسوفان را سنجید و آیا نهایتا می‌توان یکی را از میانشان برگزید؟

رنج و خوشبختی

(با تاکید بر یونان باستان و قرن نوزدهم)

آنچنان که ارسطو و بسیاری از متفکران دیگر گفته‌اند هدف نهایی زندگی همه انسان‌ها و تمام فعالیت‌هایی که آنها می‌کنند خوشبختی است. اما بلافاصله باید افزود که معنای خوشبختی، در دوره‌های تاریخی مختلف و جوامع متفاوت، برای همگان یکسان نبوده است و بنابراین، یک وضعیت معین هم که نزد همه انسان‌ها مصداق روشن خوشبختی تلقی شود، وجود ندارد. از آنجا که فیلسوفان بازتاب انتقادی افکار زمانه خود هستند، می‌توان تاریخ فلسفه را نیز تاریخ تعاریف و نظریات متفاوت و حتی متضاد در ارتباط با مفهوم خوشبختی دانست. در تاریخ فلسفه اروپایی نیز طیف وسیع و متنوعی از نظریات در رابطه با خوشبختی وجود دارد که آنها را می‌توان ناشی از درک‌های متفاوتی دانست که فیلسوفان مختلف از رابطه رنج و خوشبختی یا ارزش‌گذاری‌ها و ارزش‌آوری‌های متفاوتشان از اصل رنج و جایگاه آن در تحقق خوشبختی داشته‌اند.

چه رابطه‌ای میان رنج و خوشبختی وجود دارد؟ آیا رنج و خوشبختی جمع ناشدنی هستند؟ آیا خوشبختی انسان در زندگی تنها آن هنگام از راه می‌رسد که رنج تماما بدرقه شده باشد یا کاملا بر آن غلبه شده باشد؟ طیف وسیع و متنوعی از نظریات در نتیجه پاسخگویی متفاوت به چنین پرسش‌هایی حاصل شده‌اند. برای درک میزان بالای رنگ‌آمیزی این پاسخ‌ها می‌توان دو سر این طیف را که پاسخ‌ها به قطب و متضاد یکدیگر مبدل می‌شوند، ملاحظه کرد. در یک‌سو، با این اندیشه روبه‌رو هستیم که اساسا رنج مانع خوشبختی و دلیل و نشانه‌ای برای بدبختی است و از سوی دیگر، کاملا برخلاف آن، بر این اندیشه تاکید می‌شود که رنج شرط لازم خوشبختی و حتی جزو مولفه یا ترکیب‌دهنده خوشبختی است.

نظریه نخست را در یونان باستان، در سر آغاز هدونیسم اروپایی، نزد آریستیپوس داریم که مورد انتقاد جدی افلاطون و ارسطو قرار می‌گیرد. در واکنش به همین انتقادهاست که در نظریه خوشبختی اپیکور یا هدونیسم اپیکوری نگاه آشتی‌جویانه‌تری از آریستیپوس نسبت به رنج اتخاذ می‌شود. اپیکور رنج‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند: رنج‌های ضروری و رنج‌های غیرضروری که رنج‌های ضروری را برای خوشبختی لازم می‌داند. نظریه دوم نیز اگرچه به‌طور نطفه‌ای یا بدرگونه در یونان باستان وجود دارد ولی باید برای نظریه‌پردازی جدی درباره آن زمان طولانی را به انتظار نشست.

در واقع، در قرن نوزدهم است که ما در اروپا شاهد تلاش‌های جدی متأملانه و نظریه‌پردازانه در این ارتباط هستیم. شوپنهاور برای ارایه نظریه خوشبختی خود ابتدا لازم می‌بیند که خوشبختی به معنای «گریز از رنج» (معنای نخست) را که هم در میان عموم افراد جامعه و هم فیلسوفان پیش از او متعارف و مسلط بوده است را «توهم» اعلان کند. او این درک از خوشبختی را بزرگ‌ترین مانع برای تحقق ایده‌آل خود از خوشبختی، یعنی پویش قهرمانانه و به دوش‌کشیدن رنج‌ها، می‌داند. کرکگور و نیچه نیز هرکدام به شیوه خود این اندیشه را ابراز می‌کنند که خوشبختی نه به معنای زندگی فاقد رنج بلکه به معنای داشتن ارتباط خاصی با رنج‌های زندگی است. کرکگور می‌گوید که هدف فلسفه یا دین نباید این باشد که رنج را از بین ببرد؛ رنج آرمان معنوی انسان و متعادل‌کننده زندگی است؛ جان‌مایه زندگی است؛ رنج باعث پالایش روان و عروج آدمی می‌شود. نیچه نیز خوشبختی را درگفتن «آری تراژیک» به زندگی اینجایی و اکنونی می‌داند که در آن همیشه رنج و لذت هم‌آغوش یکدیگرند.

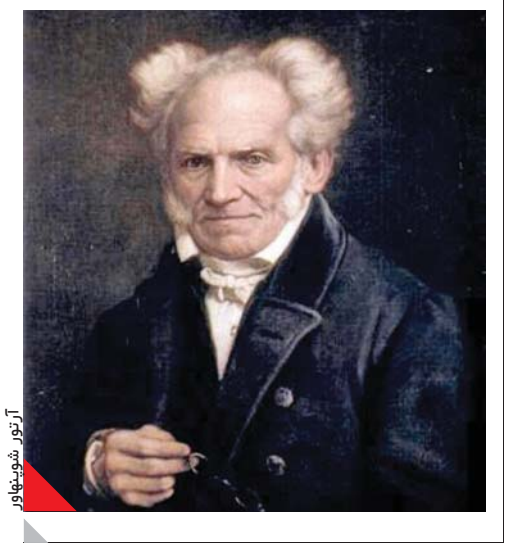
دوستی و خوشبختی

(با نگاهی به فلسفه یونان)

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های فلسفه یونان این است که «فقط خردمند خوشبخت می‌شود» اما خرد چگونه متضمن خوشبختی انسان می‌شود؟ پاسخ فلسفه یونانی این است که تنها خِرد است که می‌تواند انسان را از خودخواهی کور و کشنده برهاند و رستگار کند. خودخواهی و خوشبختی جمع ناشدنی هستند و محال است که فرد خودخواه خوشبخت شود. اما مگر از خودخواهی گریز و گزیری هم هست؟ مگر نه آنکه ساختار روان‌تنی هر انسانی او را محکوم به خودخواهی می‌کند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که گریزی نیست، اما گزیری هست! یعنی، اگرچه ما به حکم انسان بودن، چه جاهل باشیم و چه خردمند باشیم، گریز و مفری از زندان خودخواهی و خوددوستی نداریم و هر فردی، به نوعی خودخواه و در پی محوریت خود در محیط ارتباطی خویش است؛ اما گزیر و انتخابی که در اختیار داریم، «فرم» و «شیوه»‌ای است که با کمک خرد در اِعمال این خودخواهی و خوددوستی در پیش می‌گیریم تا در این زندان زندگی کنیم.

در واقع، تفاوت جاهل و خردمند در این نیست که جاهل خودخواه مطلق است و خردمند مطلقا خودخواه نیست. تفاوت جاهل و خردمند در شیوه خودخواه‌بودن آنهاست و نه در اصل خودخواه بودنشان. یکی مرزهای زندان را با بی‌خردی به مرزهای تنگ خود فرو می‌کاهد و دیگری با خردمندی مرزهای این زندان را به گستره جهان فرا می‌برد. خردمند در نتیجه خردش در می‌یابد که «بهترین شیوه خودخواهی دیگرخواهی است» و خوشبختی تنها با «دوستی» و پیوند با «دیگری» میسر است. به عبارت دیگر، در فلسفه یونانی «تنها آن‌کس که بتواند دیگری را خوشبخت کند، می‌تواند خوشبخت شود.»

«عشق، فرم ظریف شده و تلطیف شده خودخواهی است» و نه انهدام و نابودی کامل خودخواهی. توانایی خِرد تلطیف خشونت و زدودن زمختی از گرایش‌های خودخواهانه است تا خودخواهی از گونه‌های کور، خشونت‌زا و دیگرستیز به گونه‌های ارجمند و دیگرپذیر خودخواهی ارتقا یابد. به این معنا، باید تاکید کرد که «درک عقل» است که به عشق منجر می‌شود و نه ترک عقل. در واقع، عاقل از همه جدایش‌های ناشی از جهالت فرا می‌رود و جهان را خود می‌شمارد و دیگری را یگانه با خود می‌داند. در مقابل، جاهل خودبزرگ‌بین و خودشیفته می‌شود و خود را جهان می‌انگارد و دیگری را بیگانه می‌پندارد. به عبارت دیگر، جاهل هرگز نمی‌تواند از زندان خود جان بدر برد، چراکه نمی‌تواند از خود فروتر خود برهد و به خود فراتر برسد. جاهل قادر نیست که علیه خود باشد و بنابراین نمی‌تواند خود را نجات دهد.



آرتور شوپنهاور