وليم كلي رايت

تاريخ الفلسفة الحديثة

ترجمة
محمود سيد أحمد

تقديم ومراجعة
إمام عبد الفتاح إمام

الفصل الخامس عشر

شوبنهور

١ ـ عصره

هاجم كثير من الفلاسفة منذ هيجل المشكلات القديمة فى ضوء التجربة الجديدة. وهم ذوو أهمية بالنسبة لنا، لأننا إذا قارناهم بالفلاسفة الأوائل، لوجدنا أنهم ينظرون إلى العالم أكثر منهم من وجهة نظرنا، ويتحدثون بلغة مألوفة. وقد تأثر فكرهم بصورة ملموسة بمجموعتين من الظروف ـ هما الاكتشافات الكثيرة البارعة فى العلوم الطبيعية، والتغيرات الكاسحة فى الحياة الاجتماعية التى تبعت الثورتين الصناعية والسياسية. واستدعت تلك الظروف بناء وجهات النظر الفلسفية من جديد.

ولم يتفق فلاسفة هذه الفترة تمامًا، بالطبع، بشأن القدر الذى يتصل بأهمية الفلسفة ذاتها بالنسبة للإنجازات الجديدة فى العلم. إن التقدم فى العلوم الأكثر دقة، مثل الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وحتى البيولوجيا إلى حد ما، يتكون، فى الأغلب، من مقاييس كمية دقيقة؛ وبينما قد تزودنا هذه العلوم باقتراحات عن الطبيعة النهائية لما يقاس، لكنها لا تكون على الإطلاق حاسمة. وفضلًا عن ذلك فإن بعض الفروض التى قد تكون هامة بالنسبة للفلسفة إذا استخدمت بالفعل فى علم ما فإنها تظل دائمة التغير فى كل عقد تقريبًا، أو من وقت لآخر. ولذلك، زعم بعض الفلاسفة، وخاصة من بين المثاليين، عندما لم يميلوا إلى الشك فى سلطة العلماء فى مجالاتهم الخاصة، أن المسائل النهائية التى تتعلق بطبيعة الواقع تظل خارج مجال البحث العلمى، ولابد من الاستمرار فى دراستها عن طريق مناهج الفلاسفة السابقين، التى لابد من تطويرها، بالتأكيد، وجعلها ملائمة لفكر العصر الجديد وحياته. وعلى أقصى الطرف الآخر هناك فلاسفة ـ وهم الوضعيون، والبرجماتيون، والواقعيون ـ يعتقدون أن مناهج البحث الوحيدة الموثوق بها هى مناهج البحث العلمى؛ وما لا يمكن معرفته عن طريق تلك المناهج، لا يمكن أن نعرفه على الإطلاق، ولذا تكون الميتافيزيقا مستحيلة، وعمل الفيلسوف هو أن يدرس مناهج العلوم

ويصفها، ويستخدمها فى مجالات مثل المنطق، والأخلاق، اللذين لا يزالان داخل مجال الفلسفة. وهناك مفكرون كانوا أكثر جرأة إلى حد ما من نمط الفلاسفة الذين أشرنا إليهم توًا مثل «كونت»، و«سبنسر»، حاولوا أن يصنفوا العلوم وأن يقدموا مركبًا من المعرفة أكثر اتساعًا مما يحاول عالم المعمل أن يقدمه. ولا يزال آخرون ـ مثل «جيمس»، و«برجسون» وكثير من الواقعيين ـ يعتقدون أن عمل الفيلسوف هو أن يجعل إنجازات العلم نقطة انطلاقه، وليس النقطة التى يقف عندها، فعلى ضوء اقتراحات العلوم، وأيضًا من جوانب أخرى للتجربة، فربما قدّم الفلاسفة تأملات تخص الطبيعة النهائية للكون والمكانة التى يحتلها الإنسان فيه.

ولقد أثرت التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى حدثت فى القرن التاسع عشر فى فلاسفة كثيرين، تطلعوا بشغف إلى حياة أفضل للبشرية. وكان للعمل الرائد لذلك النمط من الفلاسفة أثر كبير فى تأسيس مجموعة جديدة من علوم اهتمت بمشكلات اجتماعية، وأصبح علم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والتربية، إبان تلك الفترة علومًا مستقلة، منفصلة عن الفلسفة.

واختيار فلاسفة من هذه الفترة للدراسة فى هذا المجلد أمر صعب، لأن هناك اتفاقًا قليلًا فيما يتعلق بمن هم أكثر أهمية على الدوام. والفلاسفة الذين اخترناهم، وجهات نظرهم جديدة ومتميزة، ومن المحتمل أن يكونوا ذوى أهمية بالنسبة لقراء هذا الكتاب.

لقد قدم شوبنهور، ونيتشه من بين الألمان، وكونت، وبرجسون من بين الفرنسيين، و«مل»، و«سبنسر»، و«ألكسندر ـ من بين البريطانيين، ورويس، وجيمس، وديوى من بين الأمريكان ـ قدم هؤلاء الفلاسفة على الأقل صنوفًا من التأملات الجديدة والمثيرة فى العالم والحياة البشرية. وجميع هؤلاء المفكرين ذوو تأثير عظيم. وعندما ندرس هؤلاء المفكرين مجتمعين، فإنهم يقدمون انطباعًا معقولًا عن التنوع، والإثارة والمغالاة، والكبح، والبناء، ومواطن القصور، لفكر تلك الفترة.

٢ ـ حياة شوبنهور وشخصيته

آرثر شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) A. Schopenhaur هو ابن صاحب مصرف غنى فى «دانتسج»، غادر فى عام ١٧٩٣ إلى «همبورج»، بعد أن حرمت بروسيا مدينة

«دانتسج» الحرة سابقًا من حقوقها القديمة. ويبدو أن والده كان إنسانًا حكيمًا، سعى لأن يعطى ابنه كل فرصة فى التعليم، فمكنه من زيارة انجلترا وفرنسا، ومن أن يتعلم لغتهما وبعضًا من ثقافتهما، على الرغم من أنه كان يأمل فى أن يعمل ابنه فى التجارة. وبعد أن توفى الوالد فى عام ١٨٠٩، قرر الابن أن يسلك طريق العلم والدراسة، وأتقن اللغة اليونانية، واللاتينية، والإيطالية، ودرس أفلاطون وكانط بصفة خاصة. ومن المحتمل أن يكون «شوبنهور» قد أطلع على الفلسفة الأوربية الحديثة والقديمة أفضل من أى فيلسوف ألمانى قبله، وعرف فلسفة الهند عن طريق قراءة ترجمات بلغات أوربية حديثة.

وكان شوبنهور ينظر باستمرار إلى رسالته فى الدكتوراة، التى كانت بعنوان «الجذر الرباعى للعلة الكافية»، ونُشرت فى أول الأمر عام ١٨١٣، ثم نُقحت بعد ذلك، على أنها المدخل الضرورى لمذهبه. وظهر كتابه الرئيسى «العالم إرادة وتمثل» فى عام ١٨١٨ . ولم يجذب أى من الكتابين كثيرًا من الانتباه لمدة طويلة. ولم يكن ناجحًا فى جذب اهتمام الطلاب عندما كان يحاضر فى جامعة برلين لبضع سنوات بعد عام ١٨٢٠ . وبعد أن كانت لديه موارد خاصة كافية لإعالة نفسه بصورة معتدلة فإنه لم يتزوج قط، ولم يبذل جهدًا شاقًا لكى ينجح كمدرس على نحو ما فعل الآخرون. ولجأ إلى مدينة «فرانكفورت» على نهر الماين، لفزعه من وباء الكوليرا الذى انتشر فى «برلين» عام ١٨٣١، وكان سببًا فى وفاة هيجل، وأقام هناك حيث أمضى البقية الباقية من حياته. وبعد أن خُذل الأحرار فى ألمانيا عقب فشل ثورة ١٨٤٨، وكانوا مهيئين للتشاؤم، أصبحت مقالات شوبنهور ذات الطابع الشعبى مستحسنة، لاسيما بين عامة القراء الذين لم يكونوا فلاسفة متخصصين، ودرس الأكثر جدية من معجبيه كتبه الأكثر أهمية. وأخيرًا حصل على قدر من الشهرة، التى أنارت السنوات الأخيرة من حياته المنعزلة التى كانت مريرة قبل ذلك.

وليس من اليسير تحليل طباع شوبنهور وشخصيته. إذ يقال إنه كانت هناك حالات من الجنون والحماقة فى عائلتى والده ووالدته، ويعتقد البعض أن والده انتحر. ومن المحتمل أن شوبنهور كان مصابًا بنوع ما من الهوس وحالة مرضية نفسية. وبعد أن توفى والده، كان لدى والدته ـ التى كانت كاتبة ناجحة لمقالات شعبية وروايات، ومشاركة نشطة فى الحركة الرومانسية ـ صالون أدبى وأحاط بها الرجال المعجبون الذين كانوا أصغر منها سنًا. وكان شوبنهور يتشاجر معها شجارًا مريرًا بسبب أسلوب حياتها ولأسباب أخرى، ولم يرها قط طول السنوات الأربع والعشرين الأخيرة من حياتها. وكان شوبنهور فظًا وأنانيًا. وكان له

أصدقاء قليلون. وعندما بدأ، شابًا وفيلسوفًا غير معروف، فى التدريس فى جامعة برلين، اختار ساعات محاضراته فى الوقت نفسه الذى يلقى فيه هيجل محاضراته، على الرغم من أن هيجل كان فى ذروة مجده. وكانت نتيجة ذلك أن عدد الطلاب الذين كانوا يحضرون محاضراته قليلًا، فاستاء وتبرم.

وذات مرة طرق بوحشية باب خياطة وأساء إليها، وكانت تعيش فى نفس المسكن الريفى لأنها ضايقته بإزعاج خفيف فى الردهة، وأجبره القضاء على أن يدفع لها تعويضًا كبيرًا عن الأضرار والخسائر التى لحقت بها. ويزعم معجبوه، من ناحية أخرى، أنه كان يسأم عندما يرى معاناة الموجودات البشرية والحيوانات، وكان طيب القلب بالفعل، مع إنه كان فظًا فى أن يظهر ذلك. ويقال إن رؤيته لمحنة الفقراء العظيمة فى أوربا الوسطى أثناء الكساد الاقتصادى الذى أعقب الحروب النابلونية، جعلته متشائمًا؛ ويمكن أن يقارن ببوذا، الذى أدت به شفقته على المعاناة إلى التشاؤم ومناداته بطريقة للهروب من الوجود إلى «النرفانا» Nirvana.

ويقال إن شوبنهور كان رجلًا ذا دوافع شهوانية حسية قوية لم يستطع التحكم فيها، وأدى به ذلك إلى سلسلة من العلاقات الغرامية غير المستقيمة كان يخجل منها، وجعلت من المستحيل بالنسبة له أن يرتبط بامرأة محترمة عن طريق زواج شريف دائم؛ ويفسر ذلك امتداحه للعزوبية، كما يفسر ميتافيزيقاه الشاذة فى الجنس، وتنديده بالمرأة. ويقال إنه شعر براحة عندما خلصته الشيخوخة من إغراءات شهوات الجسد.

وأيًا كانت الدلالة التى ينبغى أن تتصل بتلك الوقائع أو الشائعات، وأيا ما كانت، فإنه يجب الاعتراف بأن كتابيه «الجذر الرباعى للعلة الكافية»، و«العالم إرادة وتمثل» هما كتابان محكمان بعناية، وبارعان فى الفكر والأسلوب، ومع أن المرء قد لا يرغب فى قبول نتائجهما إلا بقدر محدود، فإنه لا مجال للشك فى أصالته وعبقريته الفلسفية.

٣ ـ مفاهيم أساسية

ربما يكون شوبنهور معروفًا بصورة أكثر اتساعًا بسبب نزعته التشاؤمية، لكنه فى الواقع، أكثر أهمية بسبب صياغته للمذهب المثالى، التى تتضمن مذهبه فى الإرادة ونظريته فى العلّة الكافية، وتفسيره للفن بربطه بالمثل الأفلاطونية، وأخلاق التعاطف عنده التى تشمل معالجته للعدالة والأريحية. والغرض من هذا الجزء هو أن نذكر بعضًا من مفاهيم

شوبنهور الأساسية بطريقة تمهيدية، ونترك التفسيرات والانتقادات لبقية الفصل.

لقد اعتقد شوبنهور أن باركلى كان على حق عندما أنكر، معارضًا لوك، أن أى حامل مادى أو جوهر هو الدعم أو العلّة للأفكار التى ندركها. فالفكرة لا يمكن أن تشبه شيئًا سوى فكرة أخرى، إذ ليس لدينا سبب يجعلنا نعتقد أنه لا يوجد سوى الأفكار والأذهان التى تعرفها؛ فالعالم ذهنى فى تكوينه بصورة خالصة. وكان شوبنهور مغرمًا بالقول بأنه لا يمكن أن يكون هناك «موضوع بدون ذات»، أى لا يمكن أن يوجد شىء خارجى كالموضوع الطبيعى بدون ذات تدركه. إن شوبنهور فيلسوف مثالى ذاتى تمامًا أو هو فيلسوف من أتباع مذهب الذهن[١].

ويؤكد شوبنهور، مثل كانط، أن تنظيم الإحساسات فى موضوعات الإدراك يرجع إلى الصور القبلية التى يفرضها الذهن على الإحساسات. ومع ذلك فإن كانط لم يستخرج سوى قائمة متفرقة إلى حد ما من تلك الصور القبلية التى تشمل المكان والزمان، ومقولات الفهم الأثنتى عشرة؛ ولم يشرح بصورة كافية العلاقة بينها، ولم يتعقب اشتقاقها المشترك إلى مبدأ واحد[٢]. وقد حاول «فشته» أن يجد ذلك المبدأ فى «الأنا»، غير أنه أخفق فى أن يفعل ذلك فى رأى شوبنهور. ويعتقد شوبنهور أنه هو الذى نجح فى ذلك: فالمبدأ المشترك هو مبدأ العلة الكافية Sufficient Reason، الذى تكون جذوره الأربعة هى: (١) العلة والمعلول، فكل تغير يستلزم علّة، وذلك يجعل العلم الطبيعى ممكنًا. (٢) الأساس والنتيجة، أى الأسس التى تقوم عليها الأحكام المنطقية، وتبدأ الاستدلالات المنطقية. (٣) المكان والزمان، اللذان يجعلان الرياضيات ممكنة. (٤) الدافع والفعل، فكل فعل هو نتيجة دافع معين. (ومن الواضح أن ذلك هو ما يجعل العلوم الاجتماعية ممكنة). إن كل موضوع يظهر وكل حدث يحدث فى التجربة الإنسانية يخضع لقانون العلّة الكافية، ويحدد وفقًا لقوانين كلية وقبلية. وذلك هو تفسير اطراد الطبيعة وصحة قوانين العلم. ويخضع السلوك البشرى للقانون مثل الأحداث الخارجية؛ وشوبنهور فيلسوف حتمى تمامًا مثل كانط بشأن مجال التجربة البشرية التى تخضع لمبدأ المكان، والزمان، والعلّية[٣].

ويتبع شوبنهور كانط فى الاعتقاد بأن عالم التجربة البشرية الذى تصفه العلوم ويخضع لقانون المكان، والزمان، والعلية ليس هو الواقع النهائى؛ لأنه عالم «الفنومين» فقط، أى عالم الظواهر، أو كما يقول شوبنهور عالم المظهر Show. فهو ينشأ من أعماق شىء متعال، هو عالم الشىء فى ذاته. وقد اعتقد كانط أنه من المستحيل أن نقول أى شىء

معين أو محدد تمامًا عن الشيء فى ذاته، فهو يتأمله فقط، مستخدمًا مسلمات أخلاقية وممثلات استاطيقية. ويزعم شوبنهور، على العكس، أنه يستطيع أن يتجاوز كانط ويكتشف الطبيعة الحقيقية للشيء فى ذاته. ولم يفعل ذلك عن طريق استدلال محض، ولا يمكن أن يتقدم إلا وفقًا لمبدأ العلّة الكافية وينتج عالم المظهر فى تجربتنا. غير أن شوبنهور يعتقد عن طريق حدس مباشر أنه اخترق ستار الظواهر ووجد الشيء فى ذاته. وهذا الشيء فى ذاته هو الإرادة Will. فالحقيقة الواقعية النهائية هى الإرادة.

ولا تشمل الإرادة عند شوبنهور المشيئة Volition التى تتدبر عن وعى فحسب، بل تشمل أيضًا كل الدوافع الداخلية اللاوعية والموجودة فى العقل الباطن، والرغبات، وجانب الطبيعة الذى يبذل جهدًا. ولكى تتصور الإرادة بهذا المعنى الواسع، انتقل إلى فحص ذاتك، فإنك تكتشف أن كل تفكيرك وجميع فعلك يوجده دافع، أى توجده إرادة. لأنه إذا لم تكن لديك رغبات، فإنك لا تكلف نفسك على الإطلاق عناء إدراك أى شيء، ولا أن تفكر فيه، ولا أن تفعل بناء عليه. إنك، أساسًا، مخلوق ذو إرادة. وأنت تكتشف تلك الحقيقة عن طريق حدس مباشر أو استبطان. إنك تعى بصورة مباشرة إرادتك الخاصة، لا عن طريق أفكار، بل عن طريق بصيرة مباشرة، عن طريق ما يسميه باركلى «بالتصور» notion. وتستدل على وجود إرادة مشابهة عند أشخاص آخرين من وجود تشابه بينك وبينهم. وعلاوة على ذلك، لو أنك تذكرت أن الإرادة تتضمن مجهودًا أعمى بالإضافة إلى الرغبات الواعية، فإنك تستدل أيضًا على أن الإرادة هى الحقيقة النهائية فى الحيوانات، وفى النباتات، وحتى فى الطبيعة اللاعضوية. والآن تذكر أن العالم الخارجى بأسره عند شوبنهور هو نتاج الذهن، لكن كل ذهن، كما رأينا، هو فضلًا عن ذلك تجلى للإرادة. وليست هذه الإرادة الكلية هى، بالتأكيد، إرادتك وإرادتى من حيث إننا أفراد منفصلون. إنها تجعل نفسها متفردة ومختلفة فيك، وفىّ، وفى أشخاص آخرين منفصلين وفى أشياء عالمنا الظاهر وفقًا لمبدأ العلّة الكافية. إن هذه الإرادة الكلية هى فى الأساس وقبل هذا التفرد واحدة ومتوحدة. وهى أيضًا حرة، لأنه لا شيء يمكن أن يحدّها أو يقيدها. إن الأفراد المنفصلين ثانويون، ومشتقون، ومحددون. ونحن فى عالم الإرادة يطابق، بحق، كل منا الآخر ويطابق الطبيعة بأسرها.

وقبل بزوغ Vorstellungen، (التى يترجمها بعض الكتاب «بالتمثلات») الأفكار؛ أعنى موضوعات الإدراك، والأشياء الفردية، والأحداث الموجودة فى زمان ومكان، تؤكد

الإرادة الكلية الأفكار (Idеen، نكتبها فى هذا الفصل بحرف كبير فى مقابل التمثلات التى ذكرناها توًا). ويعتقد شوبنهور، متبعًا فى ذلك أفلاطون، أن الأفكار أو الكليات تتضمن كل الأنواع والأجناس، وطائفة التصورات، والصفات العامة، والمبادىء. وتلك الأفكار دائمة ولا زمانية؛ لأن جميع الأفكار تكون نسخًا منها، أو تشارك فيها بطريقة ما. فأفراد البشر ليسوا سوى أمثلة من نوع الإنسان، لأن أفراد البشر يولدون ويموتون ويتغيرون باستمرار، بينما الإنسان النوع يبقى ويدوم. ويسرى نفس التناقض بين كل الأفكار الدائمة والتمثلات الجزئية المتغيرة التى تمثلها لمدة من الزمن.

وبالتالى، فإن الإرادة عند شوبنهور تكون هى الأولى فى نظام الوجود، ثم تأتى بعدها الأفكار المتغيرة، ثم تجعل الإرادة نفسها فردية فى أفكار جزئية (أى أشخاص، وأشياء) التى تكون أمثلة للأفكار وفقًا لمبدأ العلّة الكافية.

ويمكن النظر الآن إلى صياغة شوبنهور للمثالية على أنها مثالية إرادية Voluntaristic، لأن الإرادة هى الحقيقة الأولية، بدلًا من الروح عند هيجل. وهناك مذاهب كثيرة من المثالية الإرادية، بعضها تفاؤلية، فالعالم بأسره مرسوم من أجل الأفضل؛ فالكل ينتقل وفق خطة كلية تنكشف بالتدريج فى الطبيعة وبداخلنا. وبناء على هذه الوجهة من النظر، قد نسمى فلسفة «ليبنتس» مذهبًا تفاؤليًا من المثالية الإرادية. ومثالية «فشته» هى بوجه عام تفاؤلية وإرادية. وهناك فلاسفة ـ ليسوا مثاليين فى جميع الحالات ـ أكدوا الإرادة أكثر من العقل، ومن ثم فهم إراديون، وأكدوا أنه على الرغم من أن العالم ليس كاملًا سواء بالنسبة لنا أم للإرادة الكلية، فإنه من الممكن بالنسبة لنا أن نجعله أفضل، ويجب أن يتجه المجهود البشرى نحو تلك الغاية. ويسمى هؤلاء الفلاسفة «الإصلاحيون» (الذى ينادون بالأفضل meliorists (من melior أى الأفضل)؛ ومن أمثلة هؤلاء «جيمس»، و«برجسون». وليس هناك شىء فى طبيعة المثالية الإرادية يتضمن بالضرورة التشاؤم. ومن الممكن أن نقول إن كل ما قيل بالتالى عن شوبنهور فى هذا القسم يرتبط إما بتفسير تفاؤلى أو إصلاحى للعالم (أى إمكان أن يكون أفضل) ومكانة الإنسان فيه. ومع إن تشاؤم شوبنهور لا يتسق مع مثاليته الإرادية، فإنه ليس متضمنًا فيها بالضرورة.

ويقيم شوبنهور نتائجه التشاؤمية، من ناحية، على تحليل طبيعة الرغبة فى علاقتها بالسعادة، ومن ناحية أخرى على دليل تجريبى. فهو يزعم أن الرغبة، لا تنشأ إلا عندما نشعر بحاجة أو نقص، أعنى عندما نشعر بألم ما. وإذا تم إشباع الرغبة، نتيجة لمجهود، فإن

أفضل ما يمكن أن يحدث هو أن الألم يزول ولا يكون الشخص أسوأ مما هو عندما كانت لديه الرغبة، إلا أنه قد يشعر بقليل من الضيق أو الملل. وليس هناك شيء إيجابى بشأن اللذة أو السعادة، فهما لا يعنيان ضمنًا سوى إشباع الرغبات عن طريق إزالة الآلام. فمتى أشبع المرء جوعه وعطشه، فإنه لا يمكن أن يشعر بعد ذلك بلذة أكثر فى الأكل والشرب. ويصدق ذلك بالنسبة لكل رغبة حسية أو عقلية. ويسبب الإشباع المستمر للرغبات سأمًا وملالًا مستمرًا. ومن ناحية أخرى، كثيرًا ما لا يتم إشباع الرغبات، ويستمر ألم الرغبة بلا انقطاع. هذا عن تحليل شوبنهور للرغبة. ويبين، شوبنهور، عن طريق دليل تجريبى، أمثلة لا حصر لها من البؤس والأهوال من كل نوع، التى، كما يعتقد، تظهرنا على أن البؤس البشرى يفوق كثيرًا السعادة البشرية. وذلك هو أسوأ العوالم الممكنة، وإذا كان الإحباط أكثر تكرارًا مما هو عليه الآن، فإن البشرية لن تبقى على قيد الحياة على الإطلاق.

ويمكن أن يوجد التخلص المؤقت من النضال المستمر ومن ألم الرغبة عن طريق تأمل الجميل والجليل فى الطبيعة والفن. فأثناء تلك الخبرات، ننسى ذواتنا الفردية ورغباتنا الخاصة، ونصبح مستغرقين فى المثل الأفلاطونية الدائمة. ويتحقق خلاص أعظم عن طريق الأخلاق. ويعتقد شوبنهور، متبعًا «هيوم»، و«آدم سميث» أن أساس الأخلاق هو التعاطف (أو المشاركة الوجدانية) ففى التعاطف نوحِّد أنفسنا بالآخرين، وننسى فى الوقت الحاضر رغباتنا الأنانية، ونفقد الإحساس المؤلم بالفردية. وهذا صحيح إلى حد ما فى جميع أفعال العدالة؛ ولا يزال أكثر صحة فى الأريحية، أعنى الإحسان المسيحى، والحب البوذى.

والدين أكثر تأثيرًا من الاستاطيقا أو المواقف الأخلاقية، أو ربما يفضل البعض أن يقول انهما البديل عند شوبنهور للدين، الذى يطلق عليه «إنكار إرادة الحياة». ويعتقد أن ذلك قد مارسه البوذيون، والقديسون المسيحيون، والمتصوفة فى أديان أخرى إلى حد ما. وتيسر ممارسات الزهد مثل الصيام، وتعذيب النفس، والعزوبية، إنكار إرادة الحياة. وإذا تم استئصال إرادة الحياة تمامًا من ذهن شخص ما، فإنه يدخل فى حالة من الغبطة، أو يدخل فيما يسميه البوذيون «النرفانا». ولا يمكن أن يقال عن النرفانا أى شيء إيجابى، لأن كل اللذات التى نعرفها ليست سوى استبعاد سلبى للألم، أما النرفانا فهى أسمى كثيرًا من أى حالة يمكن أن يتخيلها أولئك الذين لم يخبروها. ولا يقول شوبنهور عن نفسه أنه قديس، لأنه كان يدرك تمامًا أنه لم يخبر شخصيًا هذه الحالة من الغبطة، ولذلك فإنه لم يرد سوى

أن يلفت الانتباه إلى شهادة المتصوفة الذين يعتقدون أنهم بلوغها، أو على الأقل اقتربوا منها.

٤ ـ الجذر الرباعى للعلّة الكافية

تتبع كل معرفة (ما عدا الحدس المباشر) قانونين هما: التجانس والتنوع. الأول يأمرنا بأن ننتبه إلى نقاط التشابه الموجودة بين الأشياء، وأن نصنّفها فى أنواع، ونصنّف هذه الأنواع فى فئات أو أنواع أكبر، حتى نصل إلى التصور الأعلى الذى يضمها جميعًا. وقد عُرف هذا القانون منذ أفلاطون. ورأى كانط الأهمية المكافئة لقانون التنوع، الذى يوصى بأنه يجب عدم إغفال أى نوع، ولابد أن نخصص لكل نوع مكانه المناسب. لكن حتى كانط لم يتناول هذا المبدأ الثانى تناولًا كافيًا. ويصر هذان القانونان المرتبطان على أنه لا شىء يوجد بدون علة كافية لوجوده. وهذا قانون ترنسندنتالى، وكلى، وضرورى لكل معرفة. ومهمة الفلسفة والعلم هى اكتشاف علّة كافية لكل شىء. ولا يمكن أن نبرهن على مبدأ العلّة الكافية، وهو، فى حقيقة الأمر، لا يحتاج إلى برهان. لأنه قضية واضحة بذاتها نفترضها مقدمًا فى كل تفكير.

وترتبط كل تمثلاتنا فى علاقة منطقية بعضها مع بعض، إذ لا شىء يمكن أن نعرفه يكون منفصلًا تمامًا عن الأشياء الأخرى. وتتمثل العلاقات التى تكون مبدأ العلّة الكافية فى فئات أربع، وتسمى بالتالى «جذره الرباعى».

تخضع الفئة الأولى من الموضوعات لقانون العلّة الكافية وهو قانون الصيرورة أو التغير، فكل تغير يستلزم علّة، يتبعها بانتظام من حيث إنه معلولها. ولا تكون تلك التغيرات ممكنة إلا لأن الموضوعات يمكن إدراكها وفق الصور القبلية للمكان والزمان، التى تجعل التواجد معًا والتعاقب ممكنين على التوالى، إذ من الواضح أن أى تغير يستلزم أشياء، توجد معًا فى مكان بطريقة معينة فى لحظة ما وبطريقة مختلفة فى لحظة تالية. ويقوم شوبنهور، فى مناقشته للعلّية، بتمييز أغفله الفلاسفة الماديون. فليست هناك صورة واحدة للعلّية، بل هناك ثلاث صور. أولًا ثمة علّية بالمعنى الصحيح، بالمعنى الضيق للعلوم الطبيعية، التى يكون فيها الفعل ورد الفعل متساويين ويمكن قياسهما كميًا. وثانيًا ثمة علّية من حيث إنها مثير، فى حياة النباتات وفى العمليات العضوية الخالصة للحيوانات. وثالثًا

ثمة علّية بمعنى الباعث فى كل فعل إنسانى وحيوانى يكون واعيًا بأى معنى. وهذه الصور الثلاث جميعًا هى أمثلة للمبدأ الذى يقول إنه لا يحدث تغير بدون علّة كافية، على الرغم من أن الصور الثلاث تختلف بعضها عن بعض فى نواح هامة، ففى الصورتين الأخيرتين، مثلًا، لا يوجد تساوى يمكن قياسه كميًا بين العلّة والمعلول. ولا يوجد بين المشيئة الواعية التى يثيرها باعث ما وعمليات جسمية تفاعل مثلما افترض ديكارت؛ فالأثنتان متطابقتان أساسًا، ولا تبدوان مختلفتين إلا لأننا ننظر إليهما بطرق مختلفة. وشوبنهور، هنا، من أنصار نظرية التوازى، أو بالأحرى، مؤمن «بنظرية الهوية» فى العلاقة بين الذهن والجسم، مثل «إسبينوزا». وتخضع الفئة الثانية من الموضوعات، وهى التصورات والإدراكات ـ لقانون العلّة الكافية للمعرفة Erkennen)، الذى يؤكد أنه إذا أصدرنا حكمًا ما عن المعرفة، فلابد أن يكون أساس كاف لهذا الحكم، يؤكد صدقه. وقد يكون ذلك الصدق صوريًا، كما هى الحال فى الأقيسة، أو ماديًا، يقوم على ملاحظة حسية، أو ترنسندنتاليًا، يقوم على مبادىء قبلية، أو ما بعد المنطق، يقوم على «قوانين الفكر» التقليدية، وأعنى قانون الهوية (الموضوع يساوى مجموع محمولاته)، وقانون عدم التناقض (لا يمكن أن يكون لموضوع محمول معين نؤكده فى وقت وننكره فى نفس الوقت)، وقانون الثالث المرفوع (لابد أن يخص محمول من المحمولين المتناقضين كل موضوع)، وقانون العلّة الكافية، (يقول بهذا المعنى أن كل حكم لابد أن يكون له أساس لصدقه يوجد خارجه).

والفئة الثالثة من الموضوعات، التى تخضع لقانون العلة الكافية للوجود، هى موضوعات الرياضيات، وبصفة خاصة موضوعات الهندسة، التى تعالج مواضع فى المكان فى أبعاد ثلاثة، وموضوعات الحساب، التى تعالج التتابع فى الزمان فى بعد واحد. ويتفق «شوبنهور» مع «كانط» فى الزعم بأن المكان والزمان صورتان قبليتان مفترضتان مسبقًا فى كل إدراك، يفرضهما الذهن على الإحساسات.

وتخضع الفئة الرابعة من الموضوعات لقانون العلة الكافية للفعل: فقبل كل فعل يوجد باعث يحدده. ولما كان شوبنهور يؤمن بهوية العمليات العقلية والجسمية، فإنه يصر على أن لكل فعل بشرى واع متضايفه الطبيعى، وأن الأثنين يكونان شيئًا واحدًا سواء نظرنا إليه من الداخل أو من الخارج. فعندما أرفع ذراعى، أنظر إلى الفعل من الداخل، أجد أنه يتضمن باعثًا، لكن إذا نظرت إليه من الخارج، فإنه يكون فعلًا طبيعيًا له علّة طبيعية. وإن

كانت النظرة الداخلية هى الأعمق؛ لأنها تقدم لنا لمحة عن الإرادة الأصلية التى هى الحقيقة النهائية وراء كل ما يوجد وكل ما يحدث.

إن كل معرفة ـ فيما عدا حدس الإرادة، الذى لا يسميه شوبنهور معرفة بهذا المعنى ـ تخضع لمبدأ العلّة الكافية، وتندرج تحت فئة من الفئات الأربع التى ذكرناها من قبل. ويتمسك المبدأ باستمرار بالقول بأنه لا شىء يكون أو يحدث بدون علّة كافية يمكن معرفتها بالتفكير. ومع إن الإرادة تكون أكثر بعدًا من المعرفة فإنها تخضع لمبدأ العلة الكافية، فهى الشىء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته إلا عن طريق الحدس ولا يمكن تفسيره إلا عن طريق مبدأ العلّة الكافية. ولا يمكن بلوغ أى معرفة ما لم تكن من أجل الإرادة، التى ترغب فى المعرفة لكى تنفذ بواعثها فى أفعال. ويحور «شوبنهور» زعم «هيوم» القائل بأن الذهن عبد للعواطف لكى يناسب مذهبه الخاص فى الإرادة.

٥ ـ العالم من حيث إنه تمثل

يبدأ شوبنهور فى الكتاب الأول من «العالم إرادة وتمثل» بتقرير مؤداه أن «العالم هو تمثلى» وهى حقيقة لا يعيها تمامًا إلا الإنسان ويستطيع أن يقررها بصورة مجردة، على الرغم من أنها تصدق بالنسبة لكل شىء يعيش ويعرف. إن العالم الموجود أمام الإنسان لا يوجد إلا من حيث إنه تمثل بالنسبة لذهنه. ويصدق ذلك بالنسبة لجسم الإنسان، وبالنسبة لجميع الموضوعات الخارجية؛ لأن جسمه لا يوجد إلا من حيث علاقته به، أى بالذات التى تدركه، فهو يوجد منظمًا فى صورة المكان والزمان والعلّية وهى الصور التى يقدمها ذهنه، والمادة بأسرها ليست سوى تمثل الذات التى تعرفها؛ فلا وجود لها من حيث هى كذلك.

إن العالم الموضوعى، العالم من حيث إنه تمثل، هو فحسب الجانب الخارجى من العالم الواقعى الذى تكون الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته لبه الداخلى. ويظن الفيلسوف المادى خطأ أن هذا العالم الخارجى هو العالم الحقيقى، ويتخيل بصورة زائفة أن الذات التى تعرف والإرادة هما نتاج للمادة، بدلًا من أن يفهم بصورة صحيحة أن العالم الخارجى ليس سوى تمثل بالنسبة لذات تدين بأصلها للإرادة أيضًا.

وسوف نقتنع بذلك كله إذا تفحصنا بصورة نقدية مكونات العالم الخارجى. انظر إلى الزمان؛ ستجد أن كل ما يقع فى العالم الخارجى يحدث فى الزمان، أما الزمان فهو لا شىء

سوى التعاقب. انظر إلى المكان، ستجد أنه لا شيء سوى أنه إمكان التحديد المتبادل لأجزاء بعضها ببعض فى مواضعها الخاصة. ويمكن تصور الزمان والمكان بغض النظر عن المادة، بينما لا يمكن تصور المادة بغض النظر عنهما؛ فهما، بوضوح، مثلما يظهرنا يقين الرياضيات، الصورتان اللتان يقدمهما الذهن بصورة قبلية لكل مضامين الإدراك التى تؤلف العالم الخارجى. إن المادة ليست شيئًا سوى العلّية، فمعناها الحقيقى هو فعلها، لأنها من حيث إنها نشطة فقط تملأ المكان والزمان؛ ولا يمكن تمييز نتيجة تأثير أى موضوع مادى على أى موضوع آخر إلا عن طريق الاختلاف فى الطريقة التى يؤثر بها الآن عن الطريقة التى كان يؤثر بها من قبل. وتعنى العلّية أن شيئًا ما موجودًا فى نفس الموضع من المكان يتبعه شيء آخر فى لحظة مختلفة فى الزمان؛ فالعلّية توحد المكان والزمان، وتعتمد عليهما، ولا يمكن أن تحدث بدونهما. وتتضمن خصائص المادة الثابتة، التى نعرفها قبليًا، مثل عدم قابلية النفاذ، وعدم الفناء، والحركة، شغل مكان ودوام فى زمان. ولذلك، فإن العلّية، ومعها المادة، لا تكونان سوى تمثلين يفترضان الوجود المسبق للتقابل بين موضوعات تُعرف وذات تعرفها. وتنشأ الموضوعات المُدرَكة والذات المُدرِكة، فى تقابلهما المتبادل واعتماد بعضهما على بعض، من الشيء فى ذاته الذى يكون وحده واقعيًا فى الأصل. والشعراء على حق عندما يتكلمون عن الحياة على أنها حلم طويل.

٦ ــ تموضع الإرادة

يطور «شوبنهور» فى الكتاب الثانى من «العالم إرادة وتمثل» مذهبه فى الإرادة من حيث إنها متموضعة فى الطبيعة. فعن طريق التمثلات يعى الإنسان جسمه من حيث إنه موضوع طبيعى فى عالم تلك الموضوعات، ويخضع لقوانينه. وعن طريق الحدس المباشر يعى إرادته. إن جسمه نتاج الإرادة وأداتها. فقدماه تموضع لرغبة الحركة، وأعضاؤه الهضمية تموضع لرغبة الجوع، ومخه تموضع للرغبة فى المعرفة. فإذا لم تكن من أجل الإرادة، لن يكون له جسم على الإطلاق.

هل يستطيع شخص ما أن ينظر إلى كل الموضوعات الموجودة حوله ـ أعنى الأشخاص الآخرين، والحيوانات، والنباتات، والأشياء العضوية ـ من حيث إنها تمثلات لا توجد إلا بالنسبة له، أى بوصفها أدوات لإرادته الفردية، بدون أساس آخر للوجود سوى

وعيه بها؟ هذا الرأى الذى يقوله شوبنهور هو حب الذات egoism (ويسمى الآن الأنا وحدية، وهى مشتقة من نفس Souls، وواحد ipse أى لا وجود إلا لذات المرء وحدها). وبينما يعتقد شوبنهور أنه لا وجود لطريقة منطقية لرفض هذا الرأى، فإنه يقول إن هذا الرأى محال بصورة واضحة؛ فأى واحد يتمسك به بشدة، يودع به فى مستشفى المجانين. وعلى الرغم من أن شخصًا ما لا يمكن أن يصبح واعيًا عن طريق حدس مباشر إلا بإرادته الخاصة، فإنه يمكن أن يُستدل بالمثل على أن جسم كل إنسان آخر هو، مثل جسمه الخاص، التموضع الخارجى لإرادة، يعيها كل إنسان آخر، مثله، بصورة حدسية.

كيف يمكننا أن نفهم الحيوانات، والنباتات، والموضوعات اللاعضوية؟ لا تعالج الرياضيات الحيوانات، والنباتات، والموضوعات اللاعضوية إلا من حيث إنها تشغل مكانًا وزمانًا، أعنى، من حيث إنها كميات. إنها لا يمكن أن تخبرنا ما عساها أن تكون بالفعل. والعلوم الطبيعية إما أن تصنّف صور الأشياء وبناها الدائمة فحسب، (علم الأشكال)، أو أنها تبيّن ببساطة نظام التغيرات التى تحدث فيها، لأن ذلك كل ما يهتم به الوصف العلّى (أى علم تعليل الظواهر). إن العلوم لا تخبرنا بشىء على الإطلاق عن الطبيعة الداخلية للظواهر التى تصنّفها، ولا عن نظام الظواهر المنتظم الذى تصفه. إنها لا تكشف شيئًا عن الطبيعة الحقيقية لأى شىء. فلا يستطيع علم أن يكشف عن القوة التى بناء عليها يسقط حجر إلى الأرض، أو أن جسمًا يدفع جسمًا آخر، أو ما الذى يسبب نمو النبات أو حركات الحيوان. لا يستطيع علم أن يكتشف الحقيقة النهائية.

وإذا رجعنا إلى ذواتنا، فإننا ندرك أجسامنا من حيث إنها موضوعات تخضع لنفس القوانين العلمية مثل موضوعات أخرى؛ غير أننا نخبر فى الوقت نفسه إراداتنا الداخلية. إن فعلًا من أفعال الجسم لا يكون سوى فعل لإرادة متموضعة، أى أنه يتحول إلى إدراكات. فعندما أمشى، تكون حركاتى ببساطة هى إرادتى مدركة فى الخارج. ومن ثم فإن كل حركة من حركات جسمى من حيث إنها مدركة، يمكن أن توصف بصورة علّية؛ فليست هناك حركات ليس لها سبب. أما عندما ننظر إليها من الداخل، فإن كل مشيئة تكون تنفيذًا لباعث، لأنه لا وجود لأفعال لإرادتى من حيث إننى فرد لا يكون لها باعث. ويخضع كل من علّة الحركة الجسمية منظورًا إليها من الخارج، وتنفيذ البواعث منظورًا إليها من الداخل لمبدأ العلّة الكافية، وهما، فى حقيقة الأمر، نفس العملية منظورًا إليها من جانبين مختلفين. وبالتالى، فنحن نعرف ذواتنا معرفة خارجية من حيث إننا موضوعات

طبيعية مثل الموضوعات الطبيعية الأخرى الموجودة فى العالم، ونحن نعى أنفسنا من الداخل من حيث إنها إرادات. وهاتان هما الطريقتان الوحيدتان الممكنتان اللتان يكون لدينا بهما أى معرفة من أى نوع عن ذواتنا. ونحن نعرف أن الجانب الداخلى من ذواتنا، أى الإرادة، يكون واقعيًا ونهائيًا، وأن الجانب الخارجى لا يكون سوى التجلى الظاهرى أو تموضع الإرادة.

وما يصدق على ذواتنا التى يمكن أن نستدل عليها استدلالًا عقليًا، يصدق على كل ما هو موجود فى الطبيعة. إن الحقيقة القصوى، والجانب الكلى لكل شىء هو الإرادة. وتختلف القوى الداخلية التى تدفع حركات الحيوانات، والتى تنشأ وتنمو فى النبات، والتى عن طريقها تتكون البلورات، والتى يتجه المغناطيس عن طريقها إلى القطب الشمالى، وحتى الجاذبية نفسها ـ نقول إنها تختلف فى مظاهرها من حيث إنها ظواهر، أما فى طبيعتها الداخلية فهى تطابق ما نعرفه فى ذواتنا من حيث إنها إرادة. إن الإرادة هى الطبيعة الداخلية، ولُب كل شىء جزئى، وكل قوة عمياء من قوى الطبيعة، وأفعال الإنسان المتصورة سلفًا. إن الأشياء لا تختلف بعضها عن بعض إلا فى الدرجة التى تتجلى فيها الإرادة.

وتختلف الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته عن تجلياتها فى الظواهر. والمكان والزمان هما مبدأ التفرد، فعن طريقهما تميزّ الإرادة نفسها فى موضوعات متنوعة فى أماكن مختلفة وفى لحظات مختلفة، وكلها مع ذلك ترتبط وفقًا لقوانين العلّية. إن كل شىء فردى أو شخص محدد تحديدًا دقيقًا فى كل أنشطته، على الرغم من أن التحديد العلّى للموضوعات اللاعضوية يختلف عن التحديد الخاص بالكائنات الحية الذى يرجع إلى الدوافع، وعن الذكاء (العقل) الواعى الذى يرجع إلى البواعث. وعندما قال: «اسبينوزا» لو أن حجرًا ألقى فى الهواء وكان لديه الوعى بسقوطه واعتقد أنه يفعل ذلك بإرادته الخاصة، فإنه يكون على حق. فالدافع الذى دفعه هو بالنسبة للحجر كالباعث عند الإنسان؛ فما يظهر فى الحجرمن حيث إنه تماسك، وجاذبية، وصلابة، هو فى طبيعته الداخلية ما نعرفه من حيث إنه إرادة، وما يعرفه الحجر، إذا كان واعيًا، أيضًا بوصفه إرادة(٤).

إن الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته، خارج الزمان والمكان، وعن طريقه تجعل نفسها فردية فى موضوعات مختلفة، تكون واحدة ولا تنقسم. ولا تؤثر كثرة الأشياء

الموجودة فى الزمان والمكان على الإرادة فى ذاتها؛ فليس صحيحًا أن نقول بطريقة أو ما إن هناك جزءًا أصغر من الإرادة فى الحجر وجزءًا أكبر فى إنسان، لأن علاقة الجزء بالكل لا تنتمى إلا إلى المكان ولا تنطبق على الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته. إن الإرادة تنكشف وتتجلى فى شجرة البلوط الواحدة مثلما تنكشف وتتجلى فى ملايين الشجر من البلوط. إن كثرة الأفراد لا تنتمى إلى الإرادة ذاتها، بل إلى تجلياتها فقط. فالشىء فى ذاته يكون موجودًا بأسره وغير مقسم فى كل موضوع من موضوعات الطبيعة.

وتتجلى الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته، قبل أن تتجلى فى كثرة من أشياء فردية، فى الفكرة (أو التمثل). وكل قوة أصلية من قوى الطبيعة هى تموضع من حيث إنها فكرة ـ وذلك قانون للطبيعة لازمانى، ولا مكانى، ولا علّى، وثابت. وتجعل الإرادة عن طريق الزمان والمكان الأفكار متكثرة فى أمثلة لا حصر لها من حيث إنها ظواهر تحددها قوانين العلّية. وللإرادة درجات من التموضع، تلك الدرجات هى الأفكار. توجد الدرجات الدنيا فى قوى الطبيعة الكلية التى تظهر فى كل مادة، مثل الثقل، وعدم قابلية النفاذ، وتوجد، من ناحية أخرى، فى قوى الطبيعة الكلية التى لا تظهر إلا فى أنواع مختلفة من المادة، مثل الصلابة، والسيولة، والمرونة، والكهرباء، وخواص كيميائية من كل نوع.

والدرجات العليا من تموضع الإرادة من حيث إنها فكرة (أو تمثل) هى الأنواع المتنوعة من النباتات، والحيوانات، والإنسان. فكل نبات جزئى، وكل حيوان، وكل إنسان، نموذج، صورة، للأنواع الموجودة فى زمان معين ومكان محدد وفقًا لمبدأ العلّة الكافية، وتكون كل هذه الأفراد فى حرب مستمرة بعضها مع بعض فى التنازع على البقاء.ويصبح النزاع والنضال الأعمى فى الطبيعة اللاعضوية بالتدريج واعيًا فى الحيوانات والإنسان. لقد جاء شوبنهور، مع ذلك، قبل «دارون». إن كل فكرة من الأفكار عند شوبنهور، بما فى ذلك كل الأنواع النباتية والحيوانية، أزلية، وتصبح فردية عن طريق الإرادة من خلال المكان والزمان فى نباتات جزئية وحيوانات جزئية موجودة الآن. ولم يتصور أى نوع على أنه تطور من أى نوع آخر، أقل مما تصور الصراع من أجل الوجود من حيث إنه يلعب دورًا فى تطور الأنواع. ولذلك فلم يستبق «شوبنهور» نظرية «دارون» فى أصل الأنواع. وإذا افترضنا، فى نفس الوقت، أن الأفكار، بما فى ذلك الأنواع، تكون مرتبة فى تدرج منطقى، فإن شوبنهور ساعد فى تمهيد الطريق أمام النظرية الدارونية فى التطور العضوى.

٧ ـ الاستاطيقا (علم الجمال)

يطور شوبنهور فى الكتاب الثالث من «العالم إرادة وتمثل» آراءه فى الاستاطيقا. إن الأفكار، كما رأينا، أزلية، وتقف بين الإرادة من حيث إنها شىء فى ذاته والأشياء الفردية المتغيرة التى تتمثل فيها الأفكار. وتظل المعرفة، عادة، خاضعة للإرادة؛ فنحن لا نعرف إلا لكى ننفذ رغباتنا التى تنبثق من الإرادة. ومثل هذا الخضوع ثابت فى حالة الحيوانات. ومع ذلك، يستطيع الإنسان فى خبرات استاطيقية مختصرة أن يلغى الخضوع للإرادة، ويركز تأمله مباشرة فى الأفكار، بغض النظر عن إشباع الرغبات. وعندما يفعل ذلك، يختفى التمييز بالنسبة له بين الذات والموضوع، لأن هذا التمييز لا يوجد إلا فى أفراد يتميّز بعضهم عن بعض عن طريق مبدأ العلّة الكافية، ولا يتمسك بالأفكار التى تسبق هذا التمييز. ففى العالم فقط من حيث إنه تمثل، أى عالم الموضوعات المدركة، تكون الذات متميزة عن الموضوعات التى تدركها. ومنْ يصبح مستغرقًا فى إدراك الطبيعة التى يفقدها كل إحساس بالفردية، ينتبه إلى معرفة أنه هو والطبيعة، أصلًا، شىء واحد. وهذا ما يعبر عنه «بيرون» عندما يقول:

«أليست الجبال، والأمواج، والسموات، جزءًا
منى ومن ذات نفسى، كما أكون أنا نفسى جزءًا منها؟»

إن أحداث العالم، بالنسبة لأى شخص يفهم تلك الحقيقة، ليس لها أهمية إلا من حيث إنها الحروف التى نقرأ بها الأفكار. وهذا النوع من المعرفة، الذى يهتم بالأفكار، التى تكون المضامين الثابتة لكل الأشياء المتغيرة، هو الفن Art. فهو ينتج من جديد الأفكار الأزلية فى وسيط مادى، مثل النحت، والتصوير، والشعر، والموسيقى. والإنسان الذى ينتج الأفكار أو يدركها فى عمل من أعمال الفن يكون عبقريًا؛ لأن أعمال الفن الفعلية هى فى الغالب الأعم نسخ غير كاملة من الأفكار، وهى تفتن عبقريًا ذا خيال لكى يقوم بتمييز الفكرة فيها. ويظهر العبقرى، غالبًا، للناس العاديين القاصرين فى التخيل، ولا يدركون موضوعات عادية بينما يرى العبقرى فكرة، إنسانًا مجنونًا، وذلك ما يبينه أفلاطون فى أسطورة الكهف وفى أماكن أخرى، وأشار إليه شعراء كثيرون. وفى حين أن معظمنا ليسوا عباقرة، إلا أن كل إنسان لديه القدرة على المتعة الأستاطيقية يمتلك مقدرة قليلة لإدراك الأفكار التى تكون أساسًا لموضوعات الطبيعة والفن التى ينتجها من جديد.

ومثال بسيط هو صور زيتية لأشياء غير حية، التى تناول فيها فنانون هولنديون موضوعات ليس لها مغزى، وقدموها حتى إن المشاهد، مثل الفنان الذى أنتجها، يقدر أبعادها فى تكوين فكرى هادىء وساكن، يخلو من كل إرادة ورغبة ووعى بالأنانية والفردية. فلقد صور مصورو المناظر الطبيعية، ونخص بالذكر منهم رشدال Ruishdael(*)، مناظر ريفية ليس لها مغزى أحدثت نفس التأثير. وتلك أمثلة للجميل، الذى يعتمد على الاستمتاع بالمعرفة الحسية بما هى كذلك، دون أن نشعر بأى صراع مع الإرادة. ويتضمن الإحساس بالجليل، من ناحية أخرى، ذلك الصراع الذى يصاحبه تذكر مستمر للإرادة بوجه عام، وهو صراع لابد من التغلب عليه حتى لا تبقى سوى حالة من التأمل الخالص. وتوجد خبرة معتدلة للجليل فى تأمل سهول أمريكا الشمالية اللامحدودة مع هدوئها، فى مقابل اعتماد الإرادة وفقرها الذى يحتاج إلى فعل دائم. ويُلاحظ الجليل بصورة أكثر فى تأمل صحراء تخلو من كل حياة عضوية، لا يُرى فيها سوى صخور جرداء. ولا تقدم العاصفة العنيفة فى البحر، لو تأملناها بعناية، إلا إلى الأفكار الأزلية وعدم اهتمام برغبات الإرادة ومخاوفها، إحساسًا أكثر تأثيراً بالجليل. وإذا أنغمسنا فى تأمل عظمة الكون اللامتناهية فى المكان والزمان، وتذكرنا أن هذا الكون لا يوجد إلا من حيث إنه تمثلات، فإننا نخبر الجليل، الذى لا يعكر صفوه ضآلة دوافع الإرادة.

ويوضح فن العمارة من حيث إنه فن جميل بعضًا من الأفكار التى تؤلف الدرجات الدنيا من تموضع الإرادة مثل الثقل والتماسك، والصلابة، والصلادة ـ الصفات الكلية للحجر، وتجليات الإرادة الأكثر بساطة وإبهامًا. والموضوع الوحيد لجماليات العمارة هو الصراع بين الثقل والصلابة، الذى يكشف عنه الفن بتمييز تام بالنسبة إلى الضوء. واستطاع الفنان المعمارى أن ينتج هذه الآثار بحرية أكثر فى المناخ المعتدل فى الهند، ومصر، واليونان، وروما. أما فى أوربا الشمالية فقد قيد المناخ القاسى حريته، ولا بد من تزيين عربات الذخيرة الحربية، والأسطح المحددة، وأبراج العمارة القوطية بزخرفات مستعارة من فن النحت.

(*) يعقوب رشدال (١٦٢٩ ـ ١٦٨٢) رسام هولندي اهتم بالمناظر الطبيعية ـ رغم أنه عاش حياته كلها تقريباً في أمستردام ـ فصور مناظر: الجبال، والشلالات، والغابات، وشواطىء البحر... إلخ (المراجع).

وتتجلى الدرجة العليا للفن فى تصوير الحيوان والنحت، مثل الخيول من المرمر، فى مدينتى البندقية والجين(*)، التى تكشف عن أشكال من الحياة لا ينظمها عقل، كما تكشف عن الإرادة فى سماتها القوية، الحرة والساذجة. وتكشف تلك الصور عن الخصائص الكلية للنوع، لا عن الخصائص الكلية لأفراد، لأن الحيوانات لا تمتلك سوى خاصية نوعها، وعلى أية حال، نحن نرى هوية الإرادة الكلية فى الحيوانات وفى أنفسنا، عندما نتأمل أعمال الفن تلك. وتنكشف، فى التصوير التاريخى والنحت، على العكس، خصائص الأفراد من البشر وخصائص الأنواع أيضًا، وتنشأ المشكلة وهى كيفية ربط هذين النوعين من الخصائص معًا. لأن الجمال البشرى يكون تمثلًا فى صور محسوسة للتموضع التام للإرادة فى أعلى درجة يمكن معرفتها، أى فكرة الإنسان بوجه عام، ومع ذلك تكشف عن خاصية الإنسان الفرد. ولذلك أظهر النحاتون القدماء جمال النوع، وخاصية الفرد فى صور متنوعة فى نفس الوقت، مرة فى «أبلوو» ومرة أخرى فى«باخس» ومرات فى «هرقل»، و«أنطونيوس».

وأعلى الفنون التى تكشف عن الأفكار الشعر، الذى يصور الناس فى سلسلة مترابطة من مجهوداتهم وأفعالهم. إن الشاعر يصور الخصائص التى لها معزى ودلالة فى أفعال لها مغزى، ويكون أكثر نجاحًا فى الكشف الحقيقى عن الأفكار من المؤرخ، الذى يكون مجبرًا على اختيار أشخاص وظروف كما تأتى فى علاقاتها المتشابكة والمؤقتة من علل ومعلولات. ولذلك لابد أن ننسب حقيقة داخلية حقيقية بالفعل إلى الشعر أكثر من التاريخ. ويدرك الشاعر فى الشعر الغنائى، والأغانى، حالته الداخلية الخاصة ويصفها. وعلى الرغم من أن الشعراء الغنائيين العظام يعبرون عن الطبيعة الداخلية للبشرية بأسرها، فإن ملايين من الأجيال الماضية، والحاضرة، والمستقبلة يعرفون أو سيعرفون حقيقة أمرهم فى نفس المواقف، التى تتكرر باستمرار. ويتوارى الشاعر بصورة كبيرة أو قليلة وراء تمثلاته فى أنواع أخرى من الشعر، إلى حد ما فى القصيدة الروائية، وبصورة كلية فى الدراما الشعرية، التى تكون الصورة الأكثر موضوعية، وكمالًا، وصعوبة من الشعر. إن الشاعر هو مرآة البشرية، ويجلب إلى وعيها ما تشعر به، وما تفعله.

(*) مدينة الجين Elgin مدينة في الجزء الشمالي من اسكتلنده تحتوي على الكثير من الآثار الكاتدرائية منذ عام ١٢٢٤ (المراجع).

والتراجيديا هى ذروة الفن الشعرى، بسبب عظمة تأثيرها، وصعوبة إنجازاتها. فهى تصور الجانب المرعب من الحياة، تصور الألم الذى يتعذر التعبير عنه، وشكوى البشر، وانتصار الشر، وسقوط البرىء والعادل. إنها صراع الإرادة مع نفسها، والمعنى الحقيقى للتراجيديا هو أن البطل يكفّر، لا عن خطيئته الفردية الخاصة، ولكن عن جريمة الوجود الفردى، وتحطم الإرادة إلى أشخاص منفصلين. وتلك هى الخطيئة الأصلية، لأن «كالدرون»(*) كان على حق فى قوله إن جريمة الإنسان العظيمة هى أنه وُلد على الإطلاق. وتصوير سوء الحظ العظيم هو أمر جوهرى للتراجيديا. وقد يرجع سوء الحظ إلى طبيعة الشر غير العادية، كما هى الحال فى مسرحية «ريتشارد الثالث». وياجو، وشيلوك عند شكسبير، أو يرجع إلى القدر الأعمى، والصدفة، أو الخطأ، كما هى الحال فى مسرحية «أوديب ملكا» لسوفوكليس، ومسرحية «روميو وجولييت». أو قد يرجع إلى الوضع المحض للشخصيات بالنسبة لبعضهما البعض، دون أن تكون أى شخصية مخطئة تمامًا، ويعتقد شوبنهور أن ذلك هو أفضل صورة للتراجيديا. لأن هذه التراجيديات تبين لنا أنواعًا من سوء الحظ، لا من حيث إنها استثناءات لقاعدة الحياة العامة، بل من حيث إنها تنشأ بسهولة وبذاتها من أفعال الناس العادية وشخصياتهم. وتنتمى مسرحية «هاملت» إلى تلك الفئة فيما يتعلق بعلاقة «هاملت» بـ «لايرث»، و«أوليفيا»، وكذلك الأمر بالنسبة لمسرحية «فالنيشتاين»، وأيضًا بالنسبة لرواية «فاوست» لجوته، إذا نظرنا إلى الأحداث المرتبطة بـ «جرتشن» وأخيها على أنها الحدث الرئيسى. إن التراجيديا تكشف لنا عن الحياة فى مغزاها الحقيقى والعميق.

أما الموسيقى فهى تقف وحدها، مختلفة عن كل الفنون الأخرى. لأن الفنون الأخرى تكشف عن الأفكار، فى حين أن الموسيقى تنفذ وراء الأفكار وتكشف عن الإرادة من حيث هى شىء فى ذاته. وتصور النغمات المنخفضة، فى انسجام الألحان، الدرجات الدنيا لتموضع الإرادة، أى الطبيعة غير العضوية، وضخامة كوكب الأرض، فى حين أن النغمات العالية تصور عالم النباتات والحيوانات. وتسير فواصل السلّم الموسيقى فى موازاة مع درجات التموضع فى الطبيعة، أى الأنواع المختلفة. ويمثل صوت المغنى الرئيسى، فى

(*) كالدرون (١٦٠٠ ـ ١٦٨١) شاعر ومؤلف مسرحي أسباني، دخل نظام الرهبنة عام ١٦٥٠ وأصبح قسيساً عام ١٦٥١ . كتب الكثير من المسرحيات والروايات (المراجع).

اللحن أعلى درجة فى تموضع الإرادة، أى الحياة العقلية وجهد الإنسان. وتكمن طبيعة الإنسان فى حقيقة مؤداها أن إرادته تناضل باستمرار ودون توقف، ولا تشبع أبدًا. وذلك ما يستطيع المؤلف الموسيقى أن يكشف لنا عنه، ويناظر عدم نضوب الألحان الممكنة عدم نضوب الطبيعة على نحو ما يتمثل فى اختلافات الأفراد، وهيئاتهم، ومسارات الحياة.

وتمكننا المتعة التى نستقبلها من الجمال بأسره، والعزاء الذى يقدمه لنا الفنان من أن نستغرق لحظة فيما كتب وننسى أنفسنا من حيث إننا أفراد، وننسى كل همومنا الشخصية. وندرك إننا واحد مع الطبيعة بأسرها من حيث إنها تعبير عن الإرادة، وندرك أن كل حياة، وليست حياتنا الخاصة، معاناة تذهب سُدى. ويقدم لنا نسيان أنفسنا بهذه الطريقة راحة مؤقتة من الآلام المضنية لرغبات فردية تعى ذاتها.

وهناك الكثير فى «استاطيقا» شوبنهور الذى يكون موحيًا ويمكن أن يقبله أولئك الذين يرفضون النغمات التشاؤمية. وربما يكون النقد الذى يوجه إلى تفسير شوبنهور للفن هو أنه يهتم كثيراً بجانب المشاهد للفن، أو بجانب المستمع فى حالة الموسيقى، ولم ينصف تمامًا روح الفنان نفسها المبدعة، ورغبته فى التعبير والتواصل.

٨ ــ الأخلاق والدين

يعرض شوبنهور آراءه فى الأخلاق والدين فى الكتاب الرابع من كتابه «العالم إرادة وتمثل»، وأيضًا فى كتابه «أساس الأخلاق». فى حين أن أفعالنا تنبثق بصورة حتمية من بواعث وفقًا لمبدأ العلّة الكافية، إلا أن بواعثنا تكوّن جوانب شخصيتنا، ونستحق اللوم على ما نكون عليه نحن. فالعالم ذاته، وصورة المكان والزمان والعلّية التى يُنظم العالم فيها، وذواتنا أيضًا، هى كلها نتاجات لإرادة الحياة. وإرادة الحياة حرة، لا يحددها أى شىء. وتلك الإرادة هى نحن، فى طبيعتنا الباطنية. ومن ثم فإننا، مثل تلك الإرادة، بمعنى متعال، مسئولون عن الشر الموجود داخل العالم. وتكمن خطيئتنا الأصلية فى أننا وُلدنا أفرادًا متناهين، مزودين بأنانية تتضمنها الفردية المتناهية بالضرورة.

وقد تُصنَّف أفعال الناس على أنها لاأخلاقية، إذ تحركها الأنانية أو الضغينة، أو أخلاقية،عندما يكون أساسها التعاطف (المشاركة الوجدانية). ويستلزم التعاطف أن ندرك تطابق هويتنا الخاصة الأساسية مع أولئك الذين نشفق عليهم، حتى إن معاناتهم

تصبح معاناتنا أيضًا. والعدالة، مع إدراكها غير المتحيز للحقوق المتساوية للآخرين والالتزام بإعطاء كل ذى حق حقه، تعبير عن التعاطف. ويوجد التعبير الكامل فى الأريحية (Menschenliebe)، الحب الذى رسخته الصور الأكثرنقاء من البوذية والمسيحية، والذى يرد على الشر بالخير، ويتحمل ويطيق كل شىء، ولا يكترث بالذات على الإطلاق. ومع أن أفعال الغيرية، سواء رقتها العدالة أم الأريحية، فإنها تخفف فقط صعوبات الحياة ومشكلاتها، ولا تحلها على الدوام. فهى لا تمنع الحياة من الاستمرار، وكل حياة هى إحباط. ولذلك لم يدخل شوبنهور فى تفصيلات الأخلاق النسقية أو فى تفصيلات فلسفة القانون والدولة.

ومن الأفضل إنكار الإرادة إنكارًا تامًا، حتى لا تستطيع أن تتجلى فى أفراد متناهين يجاهدون ويعانون بدون توقف. والزهد خطوة مرغوبة فى هذا الاتجاه، وبصفة خاصة العزوبية، التى إذا مارسها الناس بصورة عامة فى هذا العالم فإنها تضمن أنه لن تكون هناك موجودات بشرية فردية فى الوجود. وذلك يضبط إرادة الحياة بصورة فعالة. والصوم وشدة المعاناة أمران جيدان، لأنهما يساعدان على إضعاف الرغبات فى جميع الأنواع. ويعتقد شوبنهور أن التعاليم الأساسية فى كل من البوذية البدائية والمسيحية، قبل أن تفسد هاتان الديانتان، كانت عمومية المعاناة، وواجب الإحسان، والعزوبية، وصور أخرى من الزهد، والتحريض على فعل كل شىء ممكن لإبادة الوعى بالذات والفردية. ويحتقر أولئك الذين يفسرون المسيحية بأنها دين عالمى صحيح بصورةمؤكدة. فالمسيحية الحقيقية سلبية؛ فهى تنكر أن أى حياة شخصية متناهية أو نضال أمر حسن وجيد. إنها تعلم الفقر والإبادة التامة لكل اهتمام بالعالم. ويستشهد شوبنهور على ذلك بكثرة، إنْ لم يكن بصورة مقنعة، من العهد الجديد وآباء الكنيسة لكى يدعم زعمه. إنه ينكر، بالتأكيد، وجود إله شخصى يعتنى بالعالم ويهتم بالناس. وإرادة العالم تخلو تمامًا من الغرض والذكاء، وإلا فإنها لم تُرد بصورة عمياء وغبية هذا العالم المخيف الذى نعيش فيه.

وبالتالى، فإن الشىء الذى يجب علينا أن نفعله هو أن نهرب من العالم، وأن نساعد فى إنهاء العالم ذاته لو كان ذلك ممكنًا. ولا يقدم لنا الانتحار ذلك الهروب. فهو جزم وتأكيد لإرادة الحياة، وليس إنكارًا لها. وعندما يموت فرد ما، يولد فرد آخر يحل محله. وشوبنهور هنا غامض. فهو ينكر بوضوح الخلود الشخصى. ومع ذلك يبدو أنه ينكر أيضًا أن الإنسان يستطيع عن طريق الانتحار أن يحطم بالفعل هويته الشخصية الخاصة برغباتها

الأنانية عديمة الفائدة. ولا يبدو أن هذا الغموض قد تسرب إلى اهتمام بعض الشباب فى ألمانيا الذين اهتدوا إلى فلسفته، واتُهم شوبنهور بأنه مسئول عن كثيرمن الانتحارات. وهناك غموض مشابه فى بعض صور البوذية، التى على الرغم من أنها أنكرت وجود نفس أو ذات مستمرة، فإنها تقول إن الإرادة الفردية تعانى وفقًا لقانون «الكرما» Karma من تجسدات لا نهاية لها، إذا لم تستطع الهروب كلية من وجود متناه عن طريق اتباع طريقة الخلاص فى البوذية.

ولما كان شوبنهور يؤكد أنه لا توجد موجودات واعية ذكية فى الكون سوى الإنسان، فإنه يُفسر أحيانًا على أنه يعنى ضمنيًا أنه إذا كان الناس مجبرين على إنكار إرادة الحياة بصورة فعالة، فإن العالم من حيث إنه فكرة لا يكون له وجود على الإطلاق، ويصبح سكون «النرفانا» الأزلى كليًا. إن العالم يتوقف عن أن يجعل نفسه متفردًا، ويكون ساكنًا(٥).

ويعطى شوبنهور، بوجه عام، انطباعًا مؤداه أن كل إنسان فرد ينبغى عليه أن يكبت رغباته، ويمارس العزوبية الصارمة، ويحرص على حياة تأملية. وإذا فعل ذلك، فإنه قد يأمل أخيرًا فى دخول حالة سعيدة من الوجود، ويحرر نفسه من كل الرغبات ومن كل شىء نتصوره على أنه وعى، يشابه ما تعنيه البوذية «بالنرفانا». وذلك تقرير محدد يبدو أنه يجعل النظر إلى ما يعنيه «بإنكار إرادة الحياة» أمرًا ممكنًا، ويجعل بذلك الجزاء الذى يمكن الحصول عليه أمرًا ممكنًا. ولأن شوبنهور لم يصل إلى تلك الحالة الكاملة، على الرغم من أنه اعتقد أن بوذا ومتصوفة عظماء آخرين قد وصلوا إليها، فإنه لم يستطع سوى أن يثنى عليهم بوصفه فيلسوفًا، عرفهم فقط عن طريق السماع، وليس عن طريق خبرة شخصية.

وثمة تفسير آخر ممكن وهو أن شوبنهور كان يستمتع بالفعل بتشاؤمه ولم يرغب بإخلاص فى التخلص من حالته الراهنة، لا بالنسبة لنفسه، ولا بالنسبة للكون. إن هناك أناسًا يجدون متعتهم الأساسية فى الإشفاق على أنفسهم، ولا يريدون تحت أى ظروف أن يتنازلوا عن تلك المتعة فى مقابل أى متعة أخرى. وربما يكون شوبنهور هو من هؤلاء الناس. وفضلًا عن ذلك، فلأنه فيلسوف، فقد عمَّم موقفه الخاص. لقد اعتقد أن حياته الخاصة هى حياة إحباط تام. واستنتج أن كل الأحياء الأخرى عديمة الفائدة وعبث. لقد استمتع بالإشفاق على نفسه. وأراد أن يخبر الآخرين تلك المتعة. وعلاوة على ذلك، طالما أن كل الموجودات الحية متساوية فى إرادة الحياة، فإن جميع الأشخاص يجب أن يتحدوا

فى نوع من الإشفاق الذاتى الكلى لا يكون فرديًا على الإطلاق. ولذلك لبس بدون وعى إشفاقه على ذاته الخاصة، وجعله يظهر بوصفه تأملًا استاطيقيًا منزهًا، وتعاطفًا أخلاقيًا، ونبذًا للاهتمامات العادية فى الحياة.

٩ ــ انتقادات

إن نقد مذهب شوبنهور العقلى (مذهب الذهن)، أى زعمه أن عالم الأشياء الفيزيائية الخارجى ليس سوى تجمع من تمثلات، هو فقط إعادة للنقد الواقعى لباركلى (انظر الفصل التاسع القسم السادس).

وقد يقال إن تشاؤم شوبنهور يقوم على تحليل زائف للرغبة. وليس صحيحًا ببساطة، فى رأى معظم الفلاسفة، أن المتعة سلبية بصورة خالصة، أى أنها تخلص من الألم فقط. فالمتعة فى الحياة شىء إيجابى؛ لأن النضال نفسه يكون مستحبًا إذا كان، فى الغالب، ناجحًا إلى حد معقول، ويؤدى إلى تطور أبعد. وشوبنهور على حق فى قوله بأنه لا شىء يكون مرغوبًا فيه يشبع بصورة دائمة أى شخص، وعندما ينجح شخص ما، فإنه يرغب فى أن يحقق تقدمًا أبعد. وعدم الاستمرار فى النضال، يعنى، بحق، الغوص فى الملل، ربما، إلا فى حالة الزمن القديم جدًا. وعلى أية حال، لا يكون العلاج فى توقف المساعى والجهود، بل فى البحث عن غايات جديدة أنت بها الإنجازات السابقة داخل أفق المرء. وهكذا يتقدم الإنسان، عامًا بعد عام فى حياة الفرد، ومن عصر إلى عصر فى تاريخ النوع.

وإذا اتفقنا مع الفلاسفة الواقعيين على أن العالم الخارجى يتكون من أشياء مادية توجد فى زمان ومكان مستقلة عن أفكارنا عنها، فإن إمكانية وجود إرادة غائية بصورة مستمرة فى الطبيعة تؤثر على ظهور الكائنات الحية، ويحدث تحقق القيم الآن عن طريق الإنسان بصورة تدريجية، نقول إن هذه الإمكانية تبقى وتظل. ويمكن النظر إلى تلك الإرادة على أنها الله. وقد يوجد تبرير وجهة النظر تلك بصورة تجريبية فى التقدم التكاملى الشاسع الذى حدث على الأرض. فعندما تكونت الأرض فقط من مادة ميتة، ظهرت صور الحياة الدنيا، ثم تلتها صور عليا، حتى ظهر الإنسان أخيرًا. وقد ارتقى الإنسان نفسه من العبودية إلى الحضارة. وإذا لم يسيطر الإنسان، مع ذلك، سيطرة تامة على بيئته الطبيعية، وإذا ظلت مؤسساته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية قاصرة تمامًا، فإن التقدم

العظيم الذى تحقق داخل التاريخ المسجل يبشر بأنه سوف يقهر، مع الوقت، تلك العيوب، مع إنها خطيرة وقد نثق بأنه لن تكون هناك نقطة توقف على الإطلاق، وأنه مهما قد تصبح الإنجازات البشرية مدهشة، فإنه سيكون هناك باستمرار شيء أعلى وأفضل موجود أمامنا، يمكن أن يطمح إليه الناس، ويبلغوه فى نهاية الأمر. إن أزلية الجهد الذى لا يتوقف والنضال، وليس ذهول النرفانا، هو مثال الغبطة الأكثر إقناعًا بالنسبة لأغلبية العقول البشرية. ويبقى هذا التفسير إلى حد ما على نزعة شوبنهور الإرادية ـ أى أن الحقيقة القصوى هى الإرادة ـ غير أنه يُعطى منحى تأليهيًا، أو إصلاحيًا أو تفاؤليًا. وقد قدَّم بعض أنصار نظرية التطور الناشئين فى عصرنا وجهات نظر تشبه وجهات النظر المفترضة فيما سبق.

ولا يزال شوبنهور فيلسوفًا مثيرًا ومستفزًا. وعندما يكون مخطئًا، نتوجه بالفكر لدحضه، وتنمو رؤية المرء الفلسفية نتيجة لذلك. وقلّما يكون شوبنهور مخطئًا تمامًا، فهناك عنصر من الحقيقة فى كل شيء يقوله تقريبًا. وحتى نزعته التشاؤمية تستحق الدراسة، لأن التشاؤم وضع لابد أن يتأمله كل طالب جاد من طلاب الفلسفة، وشوبنهور هو المحامى الفلسفى الأكثر شهرة عنه. وربما كان شوبنهور على حق عندما قرر أنه ليس فى مقدور أى إنسان يزعم أن يكون فيلسوفًا فى الأجيال المستقبلية، أن يتجاهله.