

گئورگ زیممل

شوپنہاور و نیچہ

ترجمہ شہناز مسمیٰ پرست



شعلی

سرشناسه	: زیمل، گئورگ، ۱۸۵۸-۱۹۱۸ م. Simmel, Georg
عنوان و نام‌پدیدآور	: شوپنهاور و نیچه / گئورگ زیمل، ترجمه از آلمانی هلموت لوآسکاندال، دینا واین‌شتاین، میشل واین‌شتاین؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست.
مشخصات نشر	: تهران: هلم، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری	: ۴۳۳ ص.
شابک	: 978 - 964 - 224 - 217 - 7
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیا.
یادداشت	: عنوان اصلی: Schopenhauer and Nietzsche, 1991.
موضوع	: شوپنهاور، آرتور، ۱۷۸۸-۱۸۶۰ م.
موضوع	: Schopenhauer, Arthur
موضوع	: نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸۴۴-۱۹۰۰ م.
موضوع	: Nietzsche, Friedrich Wilhelm
موضوع	: فلسفه آلمانی -- قرن ۱۹ م.
شناسه افزوده	: مسمی‌پرست، شهناز، مترجم
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۹ ش ۹/ز۹۱۴۸ B۲۱۴۸
رده‌بندی دیوئی	: ۱۹۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۰۷۸۷۴۸



نسخه

شوپنهاور و نیچه

نویسنده گئورگ زیمل

ترجمه شهناز مسمی‌پرست

چاپ اول، ۱۳۹۰

تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

لیتوگرافی: کوثر

چاپ و صحافی: رامین

خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری

بین‌بست گرانفر، پلاک ۴، تلفن ۶۶۴۱۲۳۵۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۲۱۷-۷

فهرست محتوا

۱	مقدمه مترجم فارسی: فلسفه نه، فیلسوف
۱۱	مقاله «درباره سرشت فلسفه» از گئورگ زیمل
۵۳	دیباجة مترجمان انگلیسی
۵۷	مقدمه مترجمان انگلیسی
۱۲۷	دیباجة مؤلف

فصل اول: شوپنهاور و نیچه: موضع آنان در تاریخ فرهنگی ۱۳۱

ارزش غایی زندگی و مسیحیت. فلسفه اراده شوپنهاور به مثابه بیان وضعیت درونی انسان مدرن. کم شدن هدف مطلق زندگی و نیاز به بقا بر حسب آن. هدف نسبی ارتقای خود فرایند زندگی را جایگزین هدف مطلق کردن به وسیله نیچه: «ابراتسان» به مثابه قاعده تکامل نوع انسان فراتر از هر مرحله داده شده‌ای. نسبت هر دو آموزه در مقام تجربه زیسته این تفاوت بنیادی، از حیث نقطه عزیمت واحد.

فصل دوم: انسان و اراده‌اش ۱۵۱

شوپنهاور. جهان قابل شناسایی به مثابه پدیدار در خودآگاهی ما در تقابل با هستی غیرقابل شناسایی اشیاء فی نفسه. روح انسانی به مثابه محل تلاقی دو جهان. اراده ما به مثابه واقعیت مطلق خود ما، به مثابه محتوای یگانه اگزیزتانس ما بیرون از تصور ما. تمایز این اراده بنیادی از پدیدار روان‌شناختی در خواست‌های جزئی. تفسیر انسان به عنوان موجود عقلانی، اصلاح مدرن و شوپنهاوری این مفهوم.

شوپنهاور. کثرت به مثابه فرم پدیداری هستی، ذات هستی فی نفسه به مثابه وحدت نامشروط. نتیجه تسری مناسب ذات بنیادی شناخته شده در انسان به ساخت متافیزیکی کل هستی: جهان به مثابه پدیدار اراده متافیزیکی. عدم قبول انتقاد انسانی سازی اسطوره شناختی تصویر جهان. تناقض در اراده (خواست) و امکان بنیادی برآوردن آن. غیرقابل درک بودن هستی و ناچیز کردن آن به واسطه تفسیر آن به مثابه اراده. وحدت اراده به مثابه درون مایه بدینی.

شوپنهاور. شادی به مثابه پایان یافتن صرف درد محرومیت (نداشتن). گسیختن غیرواکنشناختی زندگی در عدم دارایی (نداشتن) = رنج و دارا بودن = شادی. شادی از پیش دیده شده در نزدیک شدن به دارایی. انگیزه اصلی اشتباهات شوپنهاوری: ادغام اجباراً نظام مند متافیزیک اراده با بدینی. موازنه رنج و لذت و معنای مطلق درد. ستم. عدالت متافیزیکی و تقسیم تجربی رنج و لذت.

شوپنهاور. محتوای تصور محض چیزها، جدا از واقعیت آن‌ها، «ایده» به مثابه محتوای هنر. سوژه و ابژه حالت زیبایی شناختی در نفس شادگی آن‌ها بر اساس جهان به مثابه اراده بر مبنای علیت و فردیت. مفهوم فضا. واقعیت گرایی. مسائل هنرمندانه. موسیقی به منزله بیان هنری بی واسطه اراده متافیزیکی. شادی هنر و بدینی. هنر در مقام وحدت تضادهای زندگی.

شوپنهاور. اخلاق به مثابه نفی فرم فردی اراده. انصراف شوپنهاور از همه معیارهای عینی و برانگیزندگی آن‌ها از رهگذر بدبینی. وحدت متافیزیکی ذات به مثابه بنیان اخلاق. در مقابل: مفهوم اخلاقی دوگانگی. عشق در مقام ترحم. وجه اشتراک منفی ارزش‌های زندگی. هستی و بایستن. آزادی. نفی زاهدانه اراده. خودکشی. رهایی (رستگاری) نهایی.

نیچه. ارتقای تاریخی شور زندگی به مثابه ارزش نهایی. بازگشت آن از طریق مسیحیت و دیمکراسی. انطباق واقعی آن با آرمان‌های مسیحی. تمایز بین مفاهیم نوع انسان و جامعه، رابطه آن دو با فردیت. فاصله طبیعی به مثابه شرط تکامل نوع انسان. حساسیت تمایز روان‌شناختی و اخلاق مترلینگ. ارزیابی ارزش یک دوران بر حسب حد متوسط (میانگین) آن و بر حسب حد اعلای آن. مفهوم ضد اخلاق گرایی.

نیچه. خصلت عینی اخلاق نیچه‌ای. آرمان شرافت. هستی (بودن) و عمل. بهای فرهنگ مرفی. شخص‌باوری، اما نه خود (اگو) محوری نه لذت‌گرایی. مسئولیت. بازگشت جاودان همان در مفهوم اخلاقی و متافیزیکی آن. این جهانی بودن مطلق آرمان نیچه‌ای. ارزش‌گذاری فرایند زندگی به معنای دقیق لفظ عمیق‌ترین انگیزه تمایز بین شوپنهاور و نیچه.

مقدمه مترجم فارسی

فلسفه نه، فیلسوف

زیملی در این اثر ظاهراً درباره شوپنهاور و نیچه سخن به میان می‌آورد و تفسیری از این دو فیلسوف ارائه می‌دهد، که اگر زمان آن، یعنی سال ۱۹۰۹، را مد نظر قرار دهیم که هنوز مدت زیادی از مرگ نیچه نگذشته بود از اولین تفسیرهای بر نیچه و شاید حتی نخستین تفسیر بر آثار نیچه باشد، ولی او در عین حال می‌خواهد تز خود را درباره فلسفه به ما نشان دهد: این که فلسفه طبع یا قریحه‌ای^۱ است که از طریق تصویری از جهان دیده می‌شود. بنابراین شاید لازم باشد که درباره تز او که در مسائل اصلی فلسفه مطرح می‌شود بیشتر بدانیم تا دشواری‌های متن را درنوردیم و فهم بهتری از این اثر پیدا کنیم.

نخستین مسئله آن است که فلسفه در دوز عجیب یا حتی باطلی حرکت می‌کند: «فلسفه پیش‌فرض‌های روش تفکرش و اهداف‌اش را با استفاده از

۱- آلمانی این واژه Typus است و در انگلیسی به type و temperament ترجمه شده است و در فارسی از کلمات تیپ، نوع، طبع و قریحه برای ترجمه آن استفاده کرده‌ام.

روش تفکر خود و مطابق با اهداف خود تعیین می‌کند.^۱ در مورد چپستی علوم دیگر فلسفه می‌تواند پیش‌فرض‌های آن‌ها را بکاود و به ما نشان دهد. مثلاً زیمل در مسائل فلسفه تاریخ پیش‌فرض‌های فرم تاریخ را مورد بحث قرار می‌دهد: اگرچه تاریخ عبارت از رویدادهاست ولی همه رویدادها تاریخ نیستند؛ رویداد باید ویژگی خاصی داشته باشد تا در فرم تاریخ واقع شود. ولی اگر از چپستی خود فلسفه بپرسیم چه؟ این مفهوم را فقط در خود فلسفه می‌توانیم مورد بحث قرار دهیم. به عبارت دیگر فلسفه آزادترین حوزه شناخت است. فیلسوف اصیل هم مسئله و هم پاسخ را خودش تعیین می‌کند، هدف و روش آن را خودش وضع می‌کند. حال که چنین تنوع و تکثری در فلسفه وجود دارد چگونه می‌توانیم برای آن تعریفی بدهیم؟ زیمل از اینجا مسیر را تغییر می‌دهد، و به جای فلسفه به سراغ فیلسوف می‌رود. حال که نمی‌توانیم برای فلسفه هدف و محتوایی بدهیم که در میان فلاسفه مشترک باشد بهتر است بنیاد یا پیش‌فرض آن را در نگرش خود فیلسوف بجویم نه در نتایج تفکر او. خصیصه یا کیفیتی در فیلسوف وجود دارد که از کل جهان و زندگی متأثر می‌شود. می‌توان فرض کرد که فیلسوف انداسی دارد که از کل جهان و زندگی متأثر می‌شود و سپس آن را به کمک مفاهیم و پیوندهای آن‌ها بیان می‌کند. ولی متأثر شدن از کل به چه معنی است؟ هر زمان که در حال تفکر هستیم متعلق یا ابژه فکر ما چیز خاصی است؛ آن چیز خاص هر چقدر کوچک یا بزرگ باشد خصوصی یا عمومی باشد چیزی است یعنی ابژه ای است. تفکر بدون ابژه نمی‌شود. در اینجا هم منظور زیمل

۱- تمام قسمت‌هایی که در گیومه آمده است از مقاله درباره سرشت فلسفه، فصل اول مسائل اصلی فلسفه اخذ شده است.

این نیست که فیلسوف همیشه از کل سخن می‌گوید، «ولی او به هر مسئله خاصی که می‌پردازد، مسئله منطق یا اخلاق، دین یا زیبایی‌شناسی، در صورتی در مقام فیلسوف سخن می‌گوید که رابطه آن مسئله خاص با کل عنصری ضروری در بحث او باشد.» می‌توان گفت که تأثیر از کل نوعی نگرش است، دیدگاه (point of view) است، جایگاهی را نشان می‌دهد که فیلسوف از آنجا، از آن فاصله به جهان می‌نگرد. می‌توانیم خود زیمل را در نظر آوریم که اگرچه درباره مسائل بسیار جزئی و روزمره، از قبیل در، پل، قاب عکس، چشم، عشق، وعده‌های غذا، پول، آرایش، مد و غیره بحث می‌کند همواره در تمام بحث‌های او می‌توانیم دست‌کم برخی از مضامین اصلی و بنیادی او را فرم، محتوا، دوگانگی، فاصله، و رابطه را ببینیم. به عبارت دیگر بنیادهای فلسفه او در تمامی مباحث و موضوعات مورد بحث او خود را نشان می‌دهند.

اما «مسئله‌ای که فیلسوف مطرح می‌کند کاملاً کلی است و با این همه نسبت به تمام پاسخ‌های ممکن علی‌السویه است. ولی او از آغاز آن را طوری مطرح می‌کند که با پاسخی که می‌خواهد بدهد سازگار باشد.» منظور زیمل از این گفته آن نیست که فیلسوف عمداً و با قصد و نیت قبلی چنین می‌کند. بلکه در حقیقت هم مسئله و هم پاسخ برآمده از آن نگرش یا طبع و قریحه فیلسوف است که از اعماق یا کنه وجود او ظاهر می‌شود. تقسیم شدن آن به پرسش و پاسخ در مرحله بعدی یعنی به بیان درآوردن آن به واسطه مفاهیم و پیوندهاست. در شوینهاور و نیچه بارها به این مطلب برمی‌خوریم که زیمل پاسخ‌های بدیل دیگر را که می‌شود در قبال پرسش مطرح‌شده توسط شوینهاور یا نیچه داد بیان می‌کند. به عبارت دیگر

می‌خواهد بگوید که پاسخ شوپنهاور یا نیچه تنها شق ممکن نبوده است و منطقاً پاسخ‌های دیگری هم می‌شود داد. ولی این که چرا این پاسخ اختیار می‌شود به سبب نگرش یا طبع و قریحه آن‌ها بوده است، آنچه از کنه وجود یا اعماق هستی‌شان برآمده است.

فیلسوف اصیل با نگرش خود تفسیر بدیعی از کل یا کلیت ارائه می‌دهد و به این ترتیب به گنجینه تفاسیر فلسفی موجود اضافه می‌کند. ولی این گنجینه به کندی افزوده می‌شود. به عبارت دیگر، به آن اندازه که فیلسوف داریم تفاسیر بدیع فلسفی نداریم. این امر نشان می‌دهد که اگرچه خاستگاه فلسفه و آفرینشگری فیلسوف فردیت حقیقی و سوژکتیویته اوست ولی این فردیت کاملاً بی‌واسطه نیست، چه اگر چنین بود آن گاه فلسفه او نمی‌توانست برای دیگران قابل فهم، صادق و معتبر باشد. به عبارت دیگر، خود وجود تفاسیر فلسفی که دست کم برای عده‌ای معتبر است ثابت می‌کند که آنها سوژکتیو محض نیستند و عینیت نیز دارند. از نظر زیمل این خاستگاه نه در فردیت کاملاً بی‌واسطه و نه در شناخت مبتنی بر واقعیت است، بلکه در عامل سومی است. به عبارتی، واقعیت وجود فلسفه در میان آدمیان چنین پیش فرضی را لازم دارد. زیمل این عامل سوم را ذهنیت نوعی یا تیپیک می‌نامد. هنر و دین نیز از نظر زیمل در همین زمین یا خاک ریشه دارند.

از اینجا زیمل به مفهوم صدق در فلسفه می‌رسد. از آنجا که دستاوردهای فلسفی پاسخی به کل هستی است و نه به اجزای آن، این پاسخ، یا می‌توانیم بگوییم، تصمیم غایی درباره کل هستی ابژه‌ای ندارد که صدق آن را بتوان از راه تطابق آن با ابژه معلوم کرد. می‌توانیم آن را چیزی مشابه اثری هنری

بدانیم که هر چند دارای قواعدی خاص خود برای صدق یا اعتبار یا ارزش است ولی صدق آن به معنی تطابق با ابره بیرونی نیست. در مورد فلسفه می‌توانیم بگوییم که حقیقت یا صدق اثر فلسفی منوط به آن است که آیا آن اثر آن تیپ ذهنیت انسانی را که فیلسوف مورد نظر دارای آن است نشان می‌دهد یا نه. در عین حال نباید فلسفه را یک خودزندگی‌نامه یا اعترافی‌روان شناختی فرض کنیم چه که در آن صورت دارای ابره‌ای می‌بود و برحسب تطابق داشتن یا نداشتن با آن صادق یا کاذب می‌بود. محصول فیلسوف که همان اثرش باشد خودش تعیین‌کننده ارزش و حقیقت است. محصول اندیشه ارزش خودش را در مقام وجود با خود حمل می‌کند.

اثر فلسفی تصویری از جهان است که یک‌سویگی خاصی را که همان تیپ ذهنی فیلسوف است نشان می‌دهد. تمثیل زیمل در اینجا بسیار روشنگر است: «شبکه واقعیت از تعداد بی‌شماری تار تشکیل می‌شود؛ کلیت آن‌ها مسئله را برای فیلسوف تعیین می‌کند. خصیصه تیپ ذهنی فیلسوف به او اجازه می‌دهد که از میان این تارها به یک تار واحد تشبث کند. او ادعا می‌کند که آن یک تار همان تاری است که کلیت را یکپارچه می‌کند، و تمام تارهای دیگر از آن یک تار اشتقاق می‌یابند. این تاری است که او تعقیب می‌کند، اگرچه ممکن است در سطح فقط در قطعه‌هایی ظاهر شود و به وسیله تارهای دیگر مخفی شود. او آن را به مثابه تنها تاری که در تمام طول و عرض شبکه ادامه می‌یابد تعقیب می‌کند. او آن را تا فراسوی میزان نسبی نمای منتهای‌اش به سوی نامتناهی و مطلق می‌تند یا می‌یابد. این امکان فرم‌گونه‌ای است که فردیت را قادر می‌کند که رابطه معنادار و خلاقانه درونی‌اش با کیهان را بر تصویری عینی از کیهان حک کند: فردیت به صفتی

از کل تشبث می‌کند که در عین حال فردی باشد و نیز با تیپ ویژه فرد مطابق باشد. فرد به این صفت اجازه می‌دهد که تا حد اندازه‌های آن کل رشد کند، و هر چیزی را که با آن متفاوت و ناسازگار است به شأن آنچه غیرذاتی یا ظاهری است تقلیل دهد، یعنی به چیزی که در واقع آنجا نیست یا صرفاً فرمی مبدل از آن صفتی است که به تنهایی واقعی است.

ولی آنچه در اظهارات یا دستاورد یا اثر فیلسوف بیان می‌شود همان که تیپ ذهنی فیلسوف را نشان می‌دهد مسلماً می‌تواند جزئیاتی باشد که دارای ایزدهایی است که هرگاه خواسته باشیم به طور علمی و عینی آن‌ها را بررسی کنیم در بسیاری مواقع آن‌ها را کاذب می‌یابیم. برای همین است که بسیاری از آثار فلسفی مورد انکار قرار می‌گیرد. می‌توانیم بگوییم آنچه برای کل جهان یا کل پدیده‌ها درست است، یعنی اظهارات فیلسوف، هنگامی که به سطح پدیده‌های جزئی آورده شود غیرقانع‌کننده و ناکافی به نظر می‌رسند. آنچه برای کل صادق است برای جزئی‌هایی که مجموع‌شان آن کل را می‌سازد صدق نمی‌کند. علت‌اش آن است که آن جزئی‌ها قلمرو دیگری را تشکیل می‌دهند. از نظر زیمل قلمروهای متفاوت شناخت وجود دارند. فاصله ما از پدیده‌های بنیادی در هر یک از این قلمروها فاصله معینی است که با فاصله ما در قلمروهای دیگر متفاوت است. به عبارت دیگر، عرصه‌های متفاوت شناخت همه حقیقی‌اند، ولی هر یک پدیده‌ها را از فاصله خاصی نگاه می‌کنند. همانطور که تصویر خانه‌ای از فاصله‌های متفاوت، متفاوت می‌شود، ولی همه حقیقی‌اند، اما اگر قرار شد تکه‌ای از یکی را در تصویری که از فاصله دیگری گرفته شده است جا دهیم انسجام یا صدق یا اعتبار آن برهم می‌خورد.

سپس زیمِل اعتراضی را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد که در مورد دین نیز مصداق دارد، این که نگاه فیلسوف نگاه انسان‌انگارانه به جهان است. فیلسوف نمی‌گوید که چون من این گونه هستم پس جهان هم باید این گونه باشد، آن طور که انسان بدوی می‌گوید، بلکه در عوض می‌گوید که جهان باید چگونه باشد تا وجود تیب ذهنی من در آن ممکن باشد. این همان برهان استعلایی (transcendental argument) است که رنالیست‌های انتقادی نیز به کار می‌برند: جهان باید چگونه باشد تا آزمایشات علمی امکان‌پذیر باشند؟ فرم کلی آن این است که جهان باید چگونه باشد تا فلان امر واقع امکان‌پذیر باشد. هر فیلسوف اصیل از قطعه‌های واقعیت کلی را می‌سازد که وجود واقعی تیب ذهنی‌اش در آن امکان‌پذیر شود. البته به این ترتیب جهان هر فیلسوف خاصی تیب ذهنی همان فیلسوف خواهد بود، جهان‌هایی قیاس‌ناپذیر با قوانین مخصوص به خود، که با نظریه فرم‌های زیمِل هم‌خوان است.

حال می‌توان این مسئله پراگماتیستی را مطرح کرد که فلسفه به چه کار ما می‌آید. اگر تمثیل زیمِل را بکار ببریم می‌توانیم بگوییم که آن اندامی را که فیلسوف اصیل دارد اندامی است که در تمام آدمیان موجود است، ولی به درجات متفاوت کمال. در افراد عادی شاید چندان محسوس نباشد هر چند که موجود است و رشد فکری ما می‌تواند بتدریج آن را پرورش دهد. این گفته عام که هر یک از ما یک فیلسوف است، همان طور که، می‌توان گفت، یک دانشمند، مورخ، و هنرمند و ... هستیم، از یک لحاظ درست است، این که هر یک از ما نگرشی هر چند ناقص و نه کلی به زندگی و جهان دارد. این نگرشی است که از کنه وجود یا اعماق روح‌مان برمی‌آید. ولی نگرش

فیلسوف در عین آن که کلی است در قالب کلمه و مفهوم و ربط آن‌ها بیان می‌شود و این یکی، یعنی بیان آن با کلمه و مفهوم، به اندازه آن دیگری اهمیت دارد. و مسلم است که همان طور که نگرش فیلسوف به جهان و زندگی به بهترین وجه در اثر یا دستاورد فلسفی‌اش نمایان می‌شود، ولی نه فقط در آن بلکه در دستاوردهای شناختی دیگر هم می‌توان تا اندازه ای آن را یافت، نگرش ما نیز در دستاوردهای مهم زندگی‌مان تا اندازه‌ای نمایان می‌شود، ولی نه در تمام امور جزئی و روزمره زندگی‌مان.

درباره جایگاه این اثر در میان آثار زیملی مترجمان انگلیسی به احسن وجه سخن گفته‌اند. آنچه برای من بسیار اهمیت دارد این است که زیملی در صدد انتقاد از فیلسوفان بزرگ و موضع گرفتن علیه آن‌ها نیست. او بر اساس تزش می‌خواهد نشان دهد که چگونه طبع بدبینی شوپنهاور را می‌توان در کار او نمایان کرد، از این طریق که تبیین و توجیه شوپنهاور و بدیل‌هایی را که اختیار می‌کند ضرورت منطقی ندارد و بدیل‌های دیگری همواره ممکن بوده است. زیملی نمی‌خواهد بدیلی را که از اختیار کرده رد کند و یا کذب آن را نشان دهد، ولی می‌خواهد یک‌سو یکی موضع فیلسوف را نشان دهد، این که چطور تازی را که بنا بر تیپ ذهنی‌اش اختیار کرده است به مثابه تار اصلی و بنیادی شبکه درهم‌تنیده جهان و زندگی وضع می‌کند. مثلاً در مورد نیچه نشان می‌دهد که تفسیر او از مسیحیت می‌توانست جهتی بر خلاف آنچه می‌گوید نیز بگیرد، و یا در زیرنویس یکی از صفحات ضرورت واقعیت بازگشت جاودان را به مثابه پدیداری جزئی رد می‌کند. مقصود زیملی این است که پارادوکس تمام مفاهیم فلسفی بزرگ جهان را نشان دهد: «این که امر جزئی‌ای که به لحاظ منطقی مشمول آن ادعای کلی فیلسوف است در

بسیاری مواقع با آن مغایر است. ولی این امر اثبات کذب ادعای کلی آن‌ها نمی‌شود. بلکه ادعای کلی آن‌ها بیانی از نحوه پاسخ‌گویی تیپ ذهنی‌شان به تأثیری است که جهان و زندگی به طور کلی در آن‌ها ایجاد کرده است. این تیپ ذهنی واقعی عینی است مانند واقعیت‌های دیگر و قابل انکار نیست و پاسخ یا واکنش این تیپ ذهنی به کل جهان به وسیله کاربرد مفاهیم عینیت می‌یابد.

و اما درباره کار ترجمه کتاب باید بگویم که هر چند زحمت زیادی برای آن کشیده شد ولی ارزش این همه زحمت را داشت. فهم این اثر کمک بزرگی برای فهم آثار دیگر زیمل است. مقاله «درباره سرشت فلسفه» که فصل اول از مسائل اصلی فلسفه است و این مقدمه بر اساس آن نوشته شد و مترجمان انگلیسی هم در مقدمه خود به آن استناد کرده‌اند. ترجمه زیمل را درباره فلسفه آشکار می‌کند و کمک بزرگی برای فهم این اثر است، و به این علت آن را ترجمه کردم و در ابتدای کتاب قرار دادم. مقدمه مترجمان انگلیسی هم کمک دیگری برای فهم بهتر اثر است هر چند که این مقدمه خود تفسیری بر آثار زیمل است. از آنجا که اصل اثر به آلمانی بود نسخه آلمانی آن را نیز تهیه کردم و از همسر عزیزم ایرج قانونی که تجربه ترجمه متون فلسفی دشواری همچون نیچه اثر هایدگر را از آلمانی به فارسی دارد و در عین حال نمونه‌ای از کار فلسفی—کلمه و چیزها (نشر علم، ۱۳۸۸)—ارائه داده است که خود از مصادیق همان نگرشی است که زیمل در تشریح درباره فلسفه می‌گوید تقاضا کردم که ویرایش ترجمه و مقابله آن با آلمانی را در مواردی که اشکال دارد و نیز زحمت ترجمه فهرست تفصیلی فصول

مقدمه مترجم

کتاب را از آلمانی (که در ترجمه انگلیسی موجود نبود) به عهده بگیرد و برای سپاس از او ترجمه این کتاب را به او تقدیم می‌کنم.

شهناز مسمی‌پرست

۱۲ دیماه ۱۳۸۹

www.ketab.ir