



آزادی حقیقی: توازی ذهن و بدنⁱ

برنت ادکینز

ترجمه‌ی فرشید مقدم سلیمی

سیمپسون‌ها قبل از اینکه به مجموعه‌ی مستقلی تبدیل شود، سری انیمیشن‌های کوتاهی بود که به صورت بخشی از برنامه‌ی دیگری پخش می‌شد. در همان اول زمانی که سیمپسون‌ها معرفی شدند، یکبار پسر کوچک هومر قبل از خواب از او می‌پرسد «پدر، ذهن چیه؟ یه مجموعه انگیزه است؟ یا یه چیز لمس‌کردنیه؟» و هومر دوپهلوی جواب می‌دهد:

“Relax. What is mind? No matter. What is matter? Never mind.”

{بی‌خیال! ذهن چیه؟ اون‌ی که ماده نیست/ اصلاً چه اهمیتی داره! ماده چیه؟ اون‌ی که ذهن نیست./ ذهنت^۳ درگیر نکن!}

طبق معمول، هومر ناخواسته دقیقاً دست روی مسأله‌ای گذاشته که اسپینوزا در بخش دوم /اخلاق قصد حل کردنش را دارد. ذهن چیست و چه رابطه‌ای با ماده دارد؟ می‌دانیم که اسپینوزا راه‌حل دکارت را کارساز نمی‌داند. نمی‌شود دو جوهر داشت؛ یکی که شامل فکرها باشد و دیگری که شامل اشیاء ممتد باشد. راه‌حل دوجوهری سرشت ارتباط ذهن و بدن را غیرقابل درک می‌کند. همان‌طور که در فصل قبل دیدیم، راه‌حل اسپینوزا این است که ذهن و ماده به جوهر یکسانی تعلق دارند ولی بیان‌های صفات متفاوت این جوهر هستند. در این فصل می‌خواهیم نشان دهیم که مشکل رابطه ذهن و بدن چطور از این طریق حل می‌شود. در این راه از موضوعاتی که در روان‌شناسی معاصر مطرح شده‌اند و نیز نظریه

شناخت (معرفت‌شناسی) اسپینوزا گذر خواهیم کرد. البته همه این بحث‌ها با این نگاه خواهد بود که به پرسش‌های کاملاً عملی درباره اینکه طریق حکمت را چگونه باید طی کرد پاسخ دهیم.

درخصوص رابطه ذهن و ماده، به وضوح معلوم نیست که اسپینوزا موفق به باز کردن گرهی شده باشد. آیا او مسأله را صرفاً با عباراتی جدید بازگو نکرده است؟ چه فرقی می‌کند دو جوهر داشته باشیم یا دو صفت یک جوهر؟ آیا ثنویت در اصل باقی نمی‌ماند؟ آیا صفتهای اندیشه و امتداد مثل جوهرهای اندیشه و امتداد از بیخ و بُن مجزا نیستند؟ آیا لازم نیست اینجا هم نوعی واسطه میان ذهن و ماده داشته باشیم؟ چیزی غریب مانند «ارواح حیوانی» دکارت؛ شیئی ناممکن که هم ذهن باشد هم ماده. دکارت را تصور کنید که در پس‌زمینه دارد به ما لبخند می‌زند: «نگفتم! به اون سادگی که فکرش می‌کردید نیست!» دکارت پشتش به دو شهود قوی گرم بود که او هم به‌نوبه خود تقویت‌شان کرد. اول اینکه بیشتر مردم بر اساس عقل سلیم قبول دارند که ذهن از بیخ و بُن با بدن فرق دارد. دکارت با این درک عمومی موافق است و آن را به توجیه فلسفی مجهز می‌کند. شهود دوم که از اولی هم روشن‌تر است این است: هر چه هم که ذهن و بدن متفاوت باشند، آنها با ارتباط برقرار می‌کنند. اثبات این هم بسی ساده است. فقط کافی است این فکر (غیرمادی) را به ذهنم بیاورم: «دستت را بالا بیاور و سرت را بخاران» که بلافاصله دست (مادی) من عملاً در فضای (مادی) بالا می‌آید و سر (مادی) مرا می‌خاراند. حتی نحوه حرف زدن ما درباره این موضوع تأییدی برای نظر دکارت است. مثلاً همین الان دیدید که من وقتی فکر را توصیف می‌کنم به صیغه اول شخص می‌نویسم ولی وقتی فکر را در ارتباط با بدنم توصیف می‌کنم، به بدنم به‌عنوان صیغه دوم شخص ارجاع می‌دهم، گویی فکرهای من خود واقعی‌ام هستند ولی بدنم با اینکه بخشی از من است از خود واقعی‌ام جداست. پس می‌بینیم که عقل سلیم در جبهه دکارت است. تنها کمبود دکارت این است که سازوکاری برای توضیح تجربه‌های ما از جهان ندارد. در اینجا دکارت ناکام می‌ماند، و منتقدان اولیه او بر این نکته انگشت گذاشته‌اند، با این حال، به‌نظر می‌رسد تجربه‌های ما از جهان همچنان شدیداً مؤید موضع دکارت باشند.

اسپینوزا در بد و وضعی قرار گرفته که باید هم تجربه‌های ما را توضیح دهد و هم نشان دهد که استنباط دکارت از آنها عاقلانه نیست. اولین اقدام اسپینوزا که به‌نظر امیدبخش نیامد؛ چون که ظاهراً تمایزگذاری او میان دو صفت با دو جوهر تفاوتی ندارد (یعنی مرتکب مغالطه تمایز بدون تفاوت شده است). مشکل اسپینوزا دوچندان می‌شود اگر توجه کنیم که از نظر او صفات، درست مثل جوهرها (دکارت)، نمی‌توانند با هم تعامل داشته باشند. مثلاً فرض کنید من چند ویژگی یک میز را تصور می‌کنم: رنگش

قهوه‌ای است و رویه‌اش ۷۵ سانتیمتر از کف فاصله دارد. اگر از من بپرسید ویژگی‌های این میز چطور با هم مرتبط می‌شوند، احتمالاً غیر از اینکه بگویم آنها همه ویژگی‌های میزی واحد اند، چیزی برای گفتن نخواهم داشت. آیا ارتفاع و رنگ می‌توانند با هم تعامل داشته باشند؟ مثلاً یکی علت دیگری باشد. آیا ممکن است قهوه‌ای بودن علت ارتفاع باشد یا برعکس؟ جواب با قاطعیت منفی است. رنگ و ارتفاع میز به‌لحاظ علی فاقد ارتباط اند. مثالی که زدیم قابل مقایسه است با ارتباط جوهر (میز) و صفات (رنگ و ارتفاع) در فلسفه اسپینوزا. صفات‌های اندیشه و امتداد به جوهر یکسانی تعلق دارند اما ممکن نیست با هم تعامل داشته باشند.

حالا دیگر اسپینوزا در محصه است. چون نه تنها روشن نیست موضع او واقعاً چه فرقی با موضع دکارت دارد، بلکه انگار او می‌خواهد بگوید فکرها نمی‌توانند روی بدن‌ها اثر بگذارند و بدن‌ها هم محال است روی فکرها اثر بگذارند. ولی مگر مثل روز روشن نیست که فکر بدن را متأثر می‌کند؟ همین الان که می‌نویسم، فکرهای من با انگشتانم روی صفحه‌کلید ارتباط علی ندارند؟ و مگر صدای کلیک‌ها که از صفحه‌کلید بلند می‌شود موجب این فکر نمی‌شود: «صدای صفحه‌کلید میاد»؟ اولین کاری که برای بیرون بردن اسپینوزا از این بلبشو باید کرد یادآوری این است که صفات چیز نیستند بلکه «راه‌های درک جوهر» اند. پس موضوع این نیست که چطور دو چیز نامرتب مرتبط می‌شوند، بلکه این است که چطور دو راه درک کردن با یکدیگر مرتبط می‌شوند. بنابراین، خطای عقل سلیم این است که فرض می‌کند ذهن و بدن دو چیز متفاوت اند و سپس از سازوکار ارتباط علی آنها می‌پرسد. این تفاوت روشن اسپینوزا و دکارت، و ریشه تفسیرهای متفاوت آنها از ذهن است.

این واقعیت که صفات شیء نیستند بلکه شیوه‌های درک جوهر اند ما را به دومین راه گریز اسپینوزا از معضلاتی می‌رساند که عقل سلیم و بحث‌های دکارت آفریده بودند. با شیوه‌های مختلف درک دیگر به فرض اُبژه‌های مجزای ادارک نیاز نداریم. یک شیء را به چند طریق می‌توان درک کرد. مثلاً ما درباره منظرهای متفاوت فیزیکدان و رمان‌نویس به جهان نوشتیم. در این مثال، ملزم نبودیم جهان‌های متفاوت و مجزائی برای هر منظر داشته باشیم. یا می‌توان تصور کرد که گیاه‌شناس و شاعر به دو شیوه متفاوت درباره یک گل رز حرف می‌زنند. هر کدام از منظر خاص خود به آن نگاه می‌کنند. به ذهنمان هم خطور نمی‌کند که کدام منظر علت دیگری است یا کدام یک از گفتارها به دیگری شکل داده است. بلکه به‌درستی فرض می‌کنیم که با دو گفتار مستقل درباره یک چیز مواجه‌ایم. به همین سیاق، صفات‌های

اندیشه و امتداد دو راه متفاوت برای سخن گفتن از جوهر واحد اند. به علاوه، چون هر چیزی جزئی از جوهر واحد است، هر جزء جوهر را نیز می‌توان از این دو راه متفاوت درک کرد.

منظور اسپینوزا را با یک مثال روشن می‌کنیم. تصور کنید من دارم با دمپایی لانگشتی می‌گردم. وقتی می‌آیم وارد اتاق شوم، و حواسم هم یک مقدار پرت است، شست پایم به زیر در نیمه‌باز اصابت می‌کند. ناخن شستم از گوشت زیرش کنده می‌شود و بالا می‌آید. اگر حق با اسپینوزا باشد، باید بتوانیم دو روایت از این اتفاق تعریف کنیم: یک روایت مادی ناب از منظر صفت امتداد، و یک روایت ذهنی ناب از منظر صفت فکر. هر روایت باید کامل باشد و در روایت دیگر مدخلیت نداشته باشد، چون افکار و مواد محال است ارتباط علی پیدا کنند. روایت مادی چیزی شبیه این می‌شود: دو شیء جامد محال است در یک زمان یک فضا را اشغال کنند. برخورد دو شیء جامد باعث آسیب یکی یا هر دو می‌شود. به دنبال آسیب انگشت پای انسان سلول‌های عصبی آتش می‌کنند. سیگنالی از این سلول‌های عصبی در طول پا بالا می‌رود، وارد نخاع می‌شود و از آنجا رشته‌های عصبی گروه C را در مغز آتش می‌کند. آتش کردن رشته‌های C سیگنال‌های پاسخ را از طریق نخاع به پا می‌فرستد و همزمان آدرنالین به خون سرازیر می‌شود. جریان خون به سمت قسمت آسیب دیده بیشتر می‌شود. همزمان تارهای صوتی یک آخ غیرارادی به اضافه دو-سه کلمه زیبا تولید می‌کنند. در نهایت، آتش کردن رشته‌های C باعث پس کشیدن پا و معاینه ناحیه ضربه خورده می‌شود. دقت کنید که اینجا روایتی کاملاً فیزیکی از اتفاق تعریف کردم: روایتی از برهم کنش یک سیستم عصبی-شیمیایی با یک جسم سخت. دوم، به یاد بیاورید، همان‌طور که در [فصل قبل](#) دیدیم، معلول‌ها از علل خود به ضرورت ناشی می‌شوند. آسیب به بدن انسان به ضرورت تکانه‌های عصبی به مغز می‌فرستد که رشته‌های عصبی C را آتش می‌کنند. حالا فرض کنید به جای من یک تربیت یافته مکتب رواقی باشد که شکستن ناخن شستش منجر به فحش و فغان نشود، تنها تغییری که در روایت فیزیکی فوق باید داد این است که آتش کردن رشته‌های عصبی C علت کافی برای چنان رفتاری نیست.

البته ما معمولاً درباره رشته‌های عصبی گروه C حرف نمی‌زنیم و در عوض به درد اشاره می‌کنیم. همین‌جاست که سردرگمی درست می‌شود، زیرا ما درباره درد به عنوان وضعیتی ذهنی حرف می‌زنیم که علت معلول‌های فیزیکی مثل آخ گفتن و جست‌وخیز است. از نظر اسپینوزا، این کار قاطی کردن دو نظم گفتار است، و خطای دکارت و این الزام که راه‌حلی برای ارتباط دو چیز نامرتبط پیدا کنیم، دقیقاً نتیجه همین اغتشاش است. از نظر اسپینوزا، وقتی حق مطلب درباره شیوه ذهنی درک چیزها ادا می‌شود که آن

را با شیوهٔ مادی درک چیزها قاطی نکنیم. از این قرار، اندیشیدن به ضرب دیدن شست پام تحت صفت اندیشه چیزی نظیر این می‌شود: از ایدهٔ ضرب دیدن شستم ایدهٔ درد ناشی می‌شود و از آن نیز نفرت از در و خشم از سبکسری خودم. متعاقب این ایده‌ها، ایدهٔ جست‌وخیز کردن و ناسزاگویی با صدای بلند می‌آید. ایدهٔ درد همچنین موجب می‌شود که به نشستن فکر کنم تا مگر ایده‌ای از شدت آسیب‌دیدگی پام پیدا کنم. وقتی از این منظر درک می‌کنیم، ضرب دیدن پام صرفاً به‌مثابه سلسله‌ای از ایده‌ها فهمیده می‌شود. هر ایده منجر به ایده‌ای دیگر می‌شود. ایده‌ها هرگز اثر فیزیکی ندارند. علت ایده‌ها فقط در ارتباط با ایده‌های دیگر است و در نگاه اسپینوزا ارتباط علی میان ایده‌ها همچون ارتباط علی میان اشیاء فیزیکی ضروری است. شاید کسی اعتراض کند که اگر شست پام را نکوبیده بودی هیچ کدام از این ایده‌های پیدا نمی‌شدند بنابراین روشن است که چیزهای فیزیکی روی ذهن اثر می‌گذارند. می‌بینید دکارت چطور در کمین نشسته! اشکال فوق نوعی مصادره به مطلوب است. چون فرض گرفته که امر ذهنی و امر فیزیکی دو چیز متفاوت اند و در نتیجه، فرض گرفته که ارتباط علی میان آنها ممکن است. اسپینوزا از این مشکل پرهیز می‌کند، این‌طور که استدلال می‌کند ما با دو چیز مواجه نیستیم بلکه دو راه برای توصیف شیء یکسان داریم، و روشن است که راه‌های مختلف توصیف با هم ارتباط علی ندارند. در نتیجه، ضرب دیدن شست من علت ایدهٔ درد نیست. ضرب دیدن شستم علت آتش شدن رشته‌های عصبی C است. هم‌زمان، از ایدهٔ ضرب دیدن شستم ایدهٔ درد به‌ضرورت ناشی می‌شود. ولی آتش شدن رشته‌های عصبی C و ایدهٔ درد دو چیز جدا نیستند که یکی علت دیگری باشد، بلکه یک چیز اند که به دو زبان درباره‌شان حرف می‌زنیم، مثل گیاه‌شناس و شاعر که دربارهٔ یک رز به دو نحو حرف می‌زنند.

پس اسپینوزا مسألهٔ نحوهٔ ارتباط ذهن و بدن را پاک می‌کند. چون مسأله فقط زمانی رخ می‌دهد که ذهن و بدن را دو چیز مجزا در نظر بگیریم. اگر در عوض، فرض ما این باشد که انسان‌ها افراد پیچیده‌ای هستند که به طرق پیچیده‌ای با جهان در ارتباط اند، و می‌توان این روابط را از دو راه تحویل‌ناپذیر به یکدیگر توضیح داد، در این صورت منظر تازه‌ای به انسانیت به‌طور عام می‌یابیم. در این منظر، دیگر لازم نیست آن‌طور که عموماً در اندیشهٔ غربی رایج بوده است ذهن را برتر از بدن بشانیم؛ حتی بیشتر از این، چنین امتیازدهی‌ای به ذهن غیرمنطقی می‌شود. چون ذهن و بدن صرفاً روایت‌های مختلف ما دربارهٔ شیئی یکسان هستند.

با اینکه من کوشیدم اندیشه و امتداد را به‌مثابه راه‌های درک کردن از یکدیگر متمایز کنم که فاقد ارتباط علی با هم اند، فکر و امتداد از یک نظر مشابه اند. اسپینوزا می‌گوید «نظام و اتصال ایده‌ها همانند نظام و

اتصال اشیاء است»^۱. در نگاه اول شاید به نظر بیاید اسپینوزا دارد با موضع قبلی اش مبنی بر تفکیک مُجدَّانه ذهن و ماده خداحافظی می‌کند ولی بررسی دقیق‌تر خلاف این نظر را نشان می‌دهد. ادعای اسپینوزا این نیست که ایده‌ها و اشیاء یکسان اند یا به نحوی تعامل می‌کنند بلکه این است که نظم و ترتیب اتصالات هر کدام یکسان است. می‌توان پرسید منظور اسپینوزا از «نظام اتصالات» چیست. اگر ایده‌ها و چیزها جدایند، چطور ممکن است چیز یکسانی داشته باشند حتی یک نظام اتصال یکسان. اسپینوزا اینجا دو منظور دارد. چون ایده‌ها و چیزها دو شیوه بحث از چیزی یکسان اند، نظم رویدادها ثابت می‌ماند. بنابراین، در نظام اتصال اشیاء، آتش شدن رشته‌های C بعد از آسیب به انگشت می‌آید و به همین ترتیب در نظام اتصال ایده‌ها، ایده درد بعد از ایده کوفتن انگشت می‌آید. دو روایت موازی هم اند دقیقاً از آن رو که روایت‌هایی از یک رویداد واحد اند.

دومین چیزی که اسپینوزا از یکسانی نظام اتصالات در ذهن دارد ضرورت است. ما ضرورت اتصالات‌های فیزیکی را به آسانی درک می‌کنیم. ما با اینکه واکنش‌های شیمیایی را ضروری بدانیم مشکلی نداریم. مثلاً می‌پذیریم که { از ترکیب درستی از پیش‌سازهای شیمیایی همواره محصول یکسانی ناشی می‌شود. ولی عادت نداریم که درباره فکرها در قالب ضرورت علی بیندیشیم. مگر غیر از این است که فکر ما دائم از این شاخه به آن شاخه می‌پرد و اندیشه‌های ناخوانده بی‌هیچ مقدمه‌ای به سراغمان می‌آیند؟ دیدید که گاهی خودمان از فانتزی و خواب‌وخیالی متعجب می‌شویم! از نظر اسپینوزا این هم مورد دیگری است از اشتباه گرفتن جهل با تصادف. به‌صرف اینکه چرایی پیدایش یک فکر خاص را در ذهنمان نمی‌دانیم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که بی‌علت است. من و همکارم معمولاً پیش می‌آید در وسط یک گفتگوی طولانی که غالباً با بحث از موضوع فلسفی حسّاسی آغاز شده بینیم داریم درباره بد و خوب دو نوع دئودورانت صحبت می‌کنیم؛ یا موضوعی مثل این که از بحث اصلی‌مان خیلی پرت است. معمولاً در چنین موقعیتی من و هم‌صحبتم بحث را نگه داشته و تو چشم‌های هم می‌گوییم «چطور شد راجع به این موضوع صحبت می‌کنیم؟» وقتی این سوال مطرح می‌شود، هیچ‌وقت نمی‌گوئیم «چیزی نیست، پیش میاد». برعکس، سعی می‌کنیم مسیر بحث را به‌یاد بیاوریم و غالباً موفق می‌شویم چرخشگاه‌های اساسی بحث را پیدا کنیم: از فلسفه رسیدیم به نیچه، بعد بحث به تأملات نیچه درباره بو کشیده شد، این بحث منجر شد به خاطره یکی‌مان از حضور در فضایی تنگ و بسته در محضر شخصی بدبو، و از اینجا به بحث دئودورانت کشید. همان‌طور که رابطه اشیاء فیزیکی غیرتصادفی است، فکرها هم غیرتصادفی‌اند، فقط

چون ما معمولاً وقت نمی‌گذاریم که گام‌های قبلی فکرمان را دوباره به یاد آوریم، به نظر تصادفی می‌آیند. یا خیلی وقت‌ها علل فکرهای مان برای ما ناخودآگاه باقی می‌مانند و این همان بینشی است که به روان‌کاوی جان می‌دهد. اتفاقات فراموش‌شده کودکی به نحوی که نمی‌دانیم به ما شکل داده‌اند، در نتیجه فکرهایی را که منبعث از این علل هستند نمی‌توانیم به یاد آوریم. از نظر اسپینوزا، فکرهای ما هر چقدر هم که پیچیده به نظر برسند، دلیل و منطقی پشتشان است.

از این واقعیت که نظام اتصالات افکار مبتنی بر ضرورت است به نظریه شناخت اسپینوزا می‌رسیم. اولین نوع شناخت از نظر اسپینوزا، شناخت وابسته به تصویرهاست. منظور او از تصویرها هم اطلاعاتی است که از حواس کسب می‌شوند و هم اطلاعاتی که از دیگران از طریق شنیدن، خواندن یا آموختنی‌ها کسب می‌کنیم. اگرچه بیشتر مردم این سطح از اطلاع را «شناخت» می‌نامند و اسپینوزا هم در نامیدن از عموم پیروی کرده ولی او این‌ها را شناخت واقعی نمی‌داند بلکه «عقیده» می‌داند. چرا این‌ها شناخت واقعی نیستند؟ چون انسان از تصویرها برای جبران محدودیت‌های تخیل استفاده می‌کند. من اگر یک سگ بینم، تک بودن یا خاص بودن آن برایم روشن خواهد بود. اگر پنج سگ بینم، خاص بودن هر کدام از آنها برایم کمرنگ می‌شود. اگر با صد سگ روبه‌رو شوم دیگر با دشواری بسیار زیاد بتوانم درباره سگ‌های منفرد صحبت کنم. پس اینجا برای اینکه این محدودیت‌ها را جبران کنم «سگ» کلی^۱ را ابداع می‌کنم که به‌طور نامشخص به تمام سگ‌ها اشاره دارد. اینجا دو مشکل هست. اول اینکه امر کلی فریبت می‌دهد. امر کلی نمی‌تواند یگانگی سگ‌های منفرد را به دست دهد، و واقع امر این است که ما هیچ‌گاه یک سگ کلی را تصور نمی‌کنیم بلکه همیشه تصویرهایی از سگ‌های خاص داریم. دوم اینکه، کلی‌های ما به مزاج ما وابسته‌اند. اگر من به سگ‌های بزرگ با موهای کوتاه بدون فر علاقمند باشم، سگ کلی‌ام بازتاب همان می‌شود. اگر کسی یک کم سگ‌هراس باشد و سگان را شریر و زشت بداند، سگ کلی او همان را بازتاب می‌دهد. دلیل اینکه این همه اختلاف بین مردم هست این واقعیت است که کلی‌ها چیزی را که قرار است توضیح دهند مبهم‌تر می‌کنند و افراد مختلف کلی‌هایی مختلف می‌سازند. بحث‌های رایج ما دفاع از کلی‌های خودمان علیه کلی‌های دیگران است و اگر در این‌گونه بحث‌ها پیروز شویم هم نصیبی نبرده‌ایم؛ فقط حرفمان را در دفاع از یک افسانه مجعول موهوم در مقابل دیگری به کرسی نشانده‌ایم.

نوع دوم شناخت درباره «مفاهیم مشترک و ایده‌های تام خواص اشیاء»^۲ است. در نگاه سرسری، «مفهوم مشترک» بدجور شبیه «کلی» است که اسپینوزا حسابی مخالفش بود. ولی تشخیص اسپینوزا این است که

^۲/اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰، تبصره ۲

اگرچه هیچ سگ کلی‌ای وجود ندارد، چون هر چیزی جزئی از جهان واحد است اجزای این جهان باید الزاماً ویژگی‌های مشترکی داشته باشند. در اینجا ویژگی‌های مورد نظر اسپینوزا چیزهایی هستند مانند اجسام، که وقتی تحت صفت امتداد اندیشیده می‌شوند همگی فضا اشغال می‌کنند. به‌علاوه، ویژگی‌های مشترکی بین تمام اشیاء فضا‌مند وجود دارد که در هندسه تدوین شده‌اند. توجه داریم که این مفاهیم مشترک وابسته به یک کلی مانند سگ نیستند بلکه ویژگی‌های اشیاء منفرد را شامل می‌شوند و به‌دنبال آن اند که چه چیزهای دیگری همان ویژگی‌ها را دارند. به این ترتیب، مفاهیم مشترک تراگشته^{□□□} هستند. تراگشته‌ها در جستجوی اشتراکات افراد تکین از مرزهای قاطعی که ما با کلی {=یکی‌گشته} هامان رسم کرده‌ایم ترا می‌گذرند. به‌علاوه، چون مفاهیم مشترک مربوط به ویژگی‌های موجود اشیاء موجود اند، با آنها ایده‌های ما از اشیاء دیگر ناقص نبوده بلکه تام خواهد بود. در کلی‌هایی که ساخته‌تخیل ما هستند، امر کلی میان من و فرد {موضوع شناسایی} می‌ایستد و در نتیجه استنتاج من لاجرم غلط می‌شود. بنابراین، اگر سگ کلی من منطبق بر کلیشه «بهترین دوست (دوست هم یک کلی است) آدم (یک کلی دیگر)» باشد و روزی یک سگ گازم بگیرد اصلاً نخواهم فهمید چرا این سگ به‌خصوص مرا گاز گرفته است. ولی، از سوی دیگر، اگر این سگ گازو را به‌کمک مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی بشناسم که در شبکه‌ای متشکل از سگ، محیط اطراف و من به‌هم می‌رسند، از بعضی از آنها مفهوم مشترکی خواهم داشت و احتمالاً خواهم توانست یک استنتاج درست انجام دهم. حتی اگر نتوانم موقعیت را درک کنم، دلیلش این نخواهد بود که یک کلی نادقیق دارم، بلکه این خواهد بود که یک ایده تام از بعضی از ویژگی‌هایی که در این بین نقش دارند ندارم.

اسپینوزا این نوع شناخت را «عقل» می‌نامد، چون که سر و کار این نوع شناخت با ایده‌های تام است. همان‌طور که پیشتر دیدیم، ایده تام ایده‌ای است که فقط متضمن چیزهایی است که واضح‌اند. برای مثال، یک ایده تام از مثلث متضمن آن است که مجموع زوایای داخلی آن برابر با دو زاویه قائمه باشد. اگر ایده مثلث من شامل این نباشد، آنگاه استنتاج‌های من درباره مثلث‌ها غلط خواهند بود. با این حال، به میزانی که ایده من شامل مدعایی صادق باشد، مدعاهای دیگری که از آن ناشی می‌شوند نیز صادق خواهند بود. ایده‌های تام صادق‌اند و اتصالشان به یکدیگر طبق ضرورت است. بنابراین عقل اتصال‌های ضروری میان اشیاء منفرد را درمی‌یابد. در مقابل، ایده‌های مبتنی بر کلی‌ها یا تخیلات الزاماً ناقص‌اند. نقص آنها از این رو است که با کمک آنها نمی‌توانیم بفهمیم که نتایج ضروری چه خواهند بود. پس برای مثال، هرچند سگ کلی من بزرگ، موکوتاه و دارای چهار پا است، از این تصور کلی ضرورتاً بر نمی‌آید که همه

سگ‌های موجود چهار پا داشته باشند. همچنین نمی‌توان نتیجه گرفت که همه سگ‌ها بزرگ و موکوتاه هستند. دقیقاً به این دلیل که این کلی‌ها ناقص‌اند و دقیقاً به این خاطر که ما نمی‌توانیم از آنها به ضرورت برسیم، آنها فقط بر حسب ظاهر شناخت هستند، نه شناخت واقعی. چون سر و کار عقل با ضرورت است، عقل شناختِ راستین است.

سر و کار نوع سوم شناخت هم با ضرورت است، پس آن هم نوعی شناخت راستین است. ولی اینجا یک تفاوت مهم هست. اسپینوزا این نوع اخیر را «شناخت شهودی» می‌نامد و می‌گوید «این نوع شناخت از ایده‌ای تام از ذات صوری صفاتی خاص [از صفات جهان] نشئت می‌گیرد و به شناخت تام ذات اشیاء منتهی می‌شود.»^۳ آسان‌ترین راه برای توضیح دادن تفاوت بین عقل و شناخت شهودی بازگشت به بحث اجزاء و کل یا مثال درختان و جنگل در فصل قبل است. با این تعبیر می‌توانیم بگوئیم عقل ایده تامی از اجزاء دارد و لذا پیوندهای ضروری میان اجزاء را می‌بیند. ساده بگوئیم، عقل از درختی به درخت دیگر می‌رود. در مقابل، شناخت شهودی از ایده‌ای تام از کل (از یکی از صفات جوهر) شروع می‌کند و به ایده‌ای تام از اجزاء می‌رسد. به عبارتی، شناخت شهودی از جنگل به درختان می‌رسد. چیزی که از شناخت شهودی گیرمان می‌آید فهمی از کلان‌تصویر به مثابه پیوستن ضروری همه اجزاء در کل است. برای ما آشکار می‌شود که هر چه وجود دارد از طبیعت جهان ناشی می‌شود. اگر قرار بود یک شیء جزئی متفاوت از آنچه اکنون هست می‌بود کل جهان باید متفاوت می‌بود و طبق قوانین متفاوتی کار می‌کرد. شناخت شهودی اشیاء را از منظر طبیعتِ طبیعت‌گر^{□□} (کل) می‌نگرد، در حالی که عقل به اشیاء از منظر طبیعتِ طبیعت‌پذیر[□] (اجزاء) نگاه می‌کند.

اسپینوزا این دیدگاه را، از آن حیث که جهان را یک کل فعال می‌بیند که موجب دگرگونی‌های اجزای خود طبق قوانین ضروری می‌شود، *sub specie aeternitatis* می‌خواند، یعنی «از منظر سرمدیت». این وسوسه باز هم هست که این عبارت را به معنای تئستی «از منظر خدا» بفهمیم، ولی منظور اسپینوزا صرفاً این است که می‌توان جهان را ضمن دگرگونی‌های مداومش از منظر امر تغییرناپذیر نگریست. اشاره امر تغییرناپذیر اینجا به خدایی متعال در فراسو و بالای جهان مخلوق نیست، بلکه به چیزی است که تغییر را امکان‌پذیر می‌کند، یعنی قوانین حاکم بر جهان. مثلاً مثلث‌ها را در نظر بگیریم. ما می‌توانیم قریب بی‌نهایت مثلث را تصور کنیم و نیز می‌توانیم تعداد زیادی از آنها را در زمان مشخصی رسم کنیم، در همه این موارد ترسیم مثلث‌ها از قوانین مربوط به محصور شدن فضا در اشیاء مسطح ساده تبعیت خواهد کرد.

^۳/اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰، تبصره ۲

این قانون‌ها که ضرورتاً از جهان ناشی می‌شوند - جهان از آن حیث که جهان تحت صفت امتداد اندیشیده می‌شود - سرمدی اند. آنها بر تمام مثلث‌هایی که در تاریخ رسم می‌شوند حاکم اند.

نظریه شناخت اسپینوزا دوباره ما را به مسأله عملی فهم برمی‌گرداند. اگر خود بودن من وابسته به فهمم از علت چیزهایی است که برایم پیش می‌آید، بلافاصله روشن می‌شود که این فهم نمی‌تواند از نوع شناخت اول باشد. تا وقتی که اندیشه‌های من تحت سلطه تصاویر یعنی کلی‌هاست، در فهم تام چیزها ناکام می‌مانم. «فقط شناخت نوع اول منشأ نادرستی است.»^۴ تمامی سوء تفاهم‌های من نتیجه استفاده از کلی‌ها به جای «ایده‌های تام خواص اشياء» است. نتیجه اندیشیدن بر حسب کلیات ناکامی من در فهم خویشتن و جهان است. و من تا آنجا که نمی‌فهمم در بندگی‌ام. در مقابل این، اسپینوزا انواع دوم و سوم شناخت را «ضرورتاً صادق» می‌داند. پس منظور اسپینوزا از فهمیدن هر چه باشد باید مرتبط با این انواع شناخت راستین باشد. جایگزینی حال‌مایه‌های منفعل با حال‌مایه‌های فعال هم باید نتیجه اندیشیدن در قالب عقل و شناخت شهودی باشد. همچنان که دیدیم، آنچه میان این دو نوع شناخت مشترک است مشاهده پیوندهای ضروری است، حال یا میان اجزاء یا میان اجزاء و کل. در فصل بعد، رابطه معمایی این ضرورت با آزادی حقیقی را بررسی خواهیم کرد.



ادکینز، برنت. «آزادی حقیقی: توازی ذهن و بدن»، ترجمه‌ی فرشید مقدم سلیمی، دموکراسی رادیکال، ۱۴۰۰/۰۸/۲۶، دریافت از: <https://radicald.net/qhn8>

یادداشت‌های ترجمه

ⁱ ترجمه فصل پنجم کتاب True Freedom: Spinoza's practical philosophy. فصل‌های قبل نیز در دموکراسی رادیکال منتشر شده است.

ⁱⁱ universal برگرفته از واژه لاتین universus، مرکب از unus (یک، یکتا) و versus (برگشته، تبدیل شده).

بنابراین ترجمه تحت‌اللفظی universal می‌شود «یکی گشته» اما معادل جاافتاده‌اش در فارسی «کلی» است. نویسنده ادامه از واژه transversal استفاده کرده که معادل جاافتاده‌ای در فارسی ندارد. پیشنهاد این ترجمه برای آن، به طریق ترجمه تحت‌اللفظی، «تراگشته» است.

ⁱⁱⁱ transversal

^{iv} natura naturans, naturing nature

^v natura naturata, natured nature