



## آزادی حقیقی: بدن‌های متحرک<sup>i</sup>

برنت ادکینز

ترجمه فرشید مقدم سلیمی

تا اینجا دانستیم که معنای آزادی برای اسپینوزا چیست، پس می‌توان به سراغ مسائل عملی‌تر رفت. ولی پیش از آنکه چنین موضوعاتی را حتی به‌طور گذرا بررسی کنیم باید با برداشت اسپینوزا از بدن آشنا تر شویم تا بتوانیم با ذهنی روشن‌تر درباره شیوه‌های برهم‌کنش بدن‌ها بیندیشیم. بحث اسپینوزا درباره بدن‌ها را در بخش دوم/اخلاق می‌یابیم. همچنان که در فصل‌های قبل دیدیم، بدن و ذهن متضاد نیستند بلکه دو شیوه حرف زدن از فردی واحدند. بنابراین، صحبت از رابطه افکار یک فرد با یکی دیگر، ادراک فرد تحت صفت فکر است؛ و صحبت از شیوه‌های برهم‌کنش فیزیکی فرد با خودش و محیطش، ادراک او تحت صفت امتداد است. در همین پیش‌زمینه است که بحث مربوط به بدن‌ها مطرح می‌شود. با فرض اینکه ما جزئی از یک کل بزرگ‌تریم، چطور می‌توانیم جای خود را در این جهان صرفاً با کمک مفاهیم فیزیکی بفهمیم؟ چطور می‌توانیم خود را مانند بدن‌هایی در فضا در نظر آوریم؟ البته این موضع منافی آن نیست که بتوانیم خود را سلسله‌ای از اندیشه‌ها هم بدانیم، ولی هر دوی این راه‌ها باید کاملاً توضیح داده شوند.

شکل بحث اسپینوزا در مورد بدن در بخش دوم/اخلاق با جاهای دیگر متفاوت است. اینجا هم او از اصطلاحات اقلیدسی برای برهان‌هایش استفاده می‌کند، اما به‌علاوه دستگامی از «احکام»، «اصول موضوعه» و «اصول متعارفه» جدید را معرفی می‌کند که در جاهای دیگر کتاب خبری از آنها نیست.

اسپینوزا بعد از اینکه در قضایایی روشن کرد که اندیشه‌های فرد ضرورتاً همراه بدنش شروع می‌شوند، در مجموعه‌ای از اصول موضوعه که از مطالب قبلی جدا شده‌اند (و البته به آنها مربوط‌اند)، به خود بدن رو می‌آورد. پیش‌آگاهی اسپینوزا را به مقصود خود در این قسمت خاص از کتاب نمی‌توان دست‌کم گرفت. بسیاری از این دعاوی نه تنها وی را به‌مثابه بقایای گذشته‌ای دور عرضه نمی‌کند، بلکه با آخرین پیشرفت‌ها در علوم اعصاب سازگارند.<sup>۱</sup>

ما از تفسیر اسپینوزا درباره بدن چیزهایی مهم می‌توانیم بیاموزیم. در اولین دسته از اصول متعارفه می‌خوانیم که بدن‌ها همیشه در حال حرکت یا سکون‌اند، و سرعت آنهایی که متحرک‌اند متفاوت است. از پی این، اولین ادعا درباره تشخیص دادن بدن‌ها از یکدیگر مطرح می‌شود: «بدن‌ها از جهت حرکت و سکون، و تندی و کندگی از هم تمایز می‌یابند نه از جهت جوهر». <sup>۲</sup> ظاهراً ادعایی کوچک مطرح شده اما در واقع، با چالشی بنیان‌برافکن علیه نظریه‌های سنتی‌تر معرفت روبه‌روئیم. نظریه‌های معرفت در زمان اسپینوزا معمولاً اشیاء را بر اساس جوهرهای مجزایشان مشخص می‌کردند. بر این اساس، تلفن یک گیاه نیست، به‌خاطر اینکه هر یک ویژگی‌هایی متفاوت دارند که با جوهرهایی متفاوت ملازم‌اند. البته، از نظر اسپینوزا فقط یک جوهر وجود دارد. پس اشیاء را به این روش نمی‌توان متمایز کرد. در مقابل، اسپینوزا بدن‌ها را، بر اساس سرعت‌شان و اینکه آیا متحرک‌اند یا ساکن متمایز می‌کند. بعد از اینکه درباره بدن‌ها بیشتر دانستیم این موضوع را روشن‌تر می‌کنیم، اما نقداً روی این نکته تأکید کنیم که چیزی که اسپینوزا پیشنهاد می‌کند الگویی نسبت‌محور از شناخت است که در آن هر چیزی با نسبت‌اش با اشیاء پیرامون تعریف می‌شود، و این تعریف به‌جای تمسک به جوهرهای مفرد از حرکت و سکون استفاده می‌کند.

نکته مهم بعدی که درباره بدن‌ها می‌آموزیم این است که پیچیدگی یک بدن به تعداد اجزایش بستگی دارد. بنابراین، ارگان‌های تک-سلولی بدن‌های بسیار ساده‌اند زیرا اجزای بسیار کمی دارند. عروس دریایی پیچیده‌تر است زیرا اجزایی بیشتر دارد. حتی می‌توان گفت عروس دریایی از این حیث که در اجزایی متفاوت برای حرکت کردن، شکار، هضم غذا و غیره اندام‌مند شده است، مرکب از واحدهایی

<sup>۱</sup> اینجا مجالش نیست که درباره این موضوع به تفصیل بحث کنیم، به کتاب عالی آنتونیو داماسیو مراجعه کنید که اسپینوزا را از دید یک متخصص علوم اعصاب تحلیل می‌کند: Antonio Damasio. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt, Inc., 209ff.

<sup>۲</sup> جستجوی اسپینوزا: شادی، غم و مغز حساس. (تقی کیمیایی اسدی). تهران: نگاه معاصر.

<sup>۲</sup> اخلاق، بخش دوم، حکم ۱.

تمتایز است که به مثابه یک کل با هم مرتبط شده‌اند. به همین منوال، «بدن انسان از واحدهای کثیری مرکب است که طبایعشان با هم مختلف است و هر یک از آنها نیز ترکیب یافته از اجزای متعدد دیگری است.»<sup>۳</sup> بنابراین، اسپینوزا جهان را مرکب از اجزائی می‌داند که خود را در قالب واحدهایی سازمان داده‌اند که آن واحدها نیز خود را در واحدهایی پیچیده‌تر سازمان داده‌اند، و همه این ترکیب شدن‌ها مطابق با قوانین جهان هستند. این واحدها خودشان جوهرهایی متمایز نیستند، که بنابه تعریف بتوانند از برهم‌کنش خود با واحدهای دیگر جلوگیری کنند. این واحدها در واقع لخته‌های موقتی اجزائی گونه‌گون‌اند که چند صباحی با هم ترکیب می‌شوند و نهایتاً تجزیه می‌شوند تا وارد ترکیب‌های جدید شوند. طبیعت جهان از این قرار است. زندگی و مرگ همین است، و اسپینوزا بدون توسل به ایده مشکل‌دار جوهرهای فردی آن را توضیح می‌دهد.

سومین نکته که درباره بدن‌ها می‌آموزیم این است که هر بدن پیچیده، برای مثال بدن یک انسان، «نسبتی از حرکت و سکون» میان اجزایش است. پس، نکات قبلی اسپینوزا تغییر را توضیح می‌داد، در حالی که این نکته ثبات را توضیح می‌دهد. اجزائی که یک بدن را می‌سازند فقط تا جایی که از جهاتی موافق هم باشند می‌توانند یک بدن باشند. این توافق به صورت یک نسبت ظاهر می‌شود. مثلاً، دست من از شانه به بالاتنه‌ام متصل است. این اتصال بعضی از حرکات را مقدور می‌کند، ولی حرکاتی دیگر را نامقدور می‌کند؛ نامقدور به این معنا که اگر از آن طیف حرکتی فراتر روم شانه‌ام در می‌رود، یعنی نسبت حرکت و سکون برقرار میان شانه و بالاتنه‌ام به هم می‌خورد. نسبت حرکت و سکون بین اجزای بدن من شیوه‌های اثرگذاری و اثرپذیری مرا معین می‌کند؛ همچنین تعیین می‌کند چطور بدن‌های دیگر نسبت حرکت و سکون مرا به هم می‌زنند یا حفظ می‌کنند. بنابراین، مثلاً نمک اگر به لیسه {=گونه‌ای حلزون بدون صدف} بخورد آن را می‌کشد، ولی روی من اثری ندارد. همین‌طور، ویروس آنفلوانزا که به شدت قابلیت‌های من را کاهش می‌دهد هیچ اثری روی لیسه ندارد.

دقت کنید که چطور فهم اسپینوزا از بدن سریعاً ما را به بحث حال‌مایه‌ها برمی‌گرداند. از نظر اسپینوزا، آنچه که راه‌های اثرگذاری و اثرپذیری یک بدن را تعیین می‌کند همین نسبت حرکت و سکون بین اجزای آن است. ما این حال‌مایه‌ها را گاه به عنوان عواطف می‌شناسیم، اما همان‌طور که قبلاً دیدیم حال‌مایه‌ها همیشه بسیار وسیع‌ترند. ضرب دیدن شست پایم هم یکی از شیوه‌های اثرپذیری من است، و این اثرپذیری را ترکیب خاص بدنم مقدور کرده است.

<sup>۳</sup>/اخلاق، بخش دوم، اصل موضوعه ۱.

برای اینکه این سویه‌های مختلف بدن‌ها را تلفیق کنیم، بیایید مثالی را از شارح دیگری وام بگیریم.<sup>4</sup> چون بدن انسان بسیار پیچیده است، اجازه دهید جانوری کمی ساده‌تر را وارد بحث کنیم، یک گنه. گنه‌ها هشت پا دارند و با مکیدن خون جانورانِ گرم‌خون زندگی می‌کنند. چه چیز یک گنه را آنی می‌کند که هست؟ راه‌حل سنتی این است که جای گنه را در یک رده‌بندی بزرگ‌تر پیدا کنیم: گنه‌ها گونه‌ای از عنکبوتیان‌اند؛ گروهی که علاوه بر گنه‌ها شامل عقرب‌ها و عنکبوت‌هاست. دلیل اینکه گنه‌ها را با این جانوران هم‌گروه کرده‌اند این است که همهٔ اعضای این گروه (معمولاً) هشت پا دارند و رژیم غذایی‌شان متکی بر مایعات است. البته، ماهیت هر کدام از این رژیم‌های مایعات و نحوهٔ به چنگ آوردن‌شان در هر کدام از این جانوران متفاوت است. عنکبوت‌ها و عقرب‌ها (معمولاً) اندرونهٔ شکار را با تزریق سم حل کرده و معجون حاصل‌آمده را سر می‌کشند. ولی گنه‌ها خون میزبان را بدون تزریق هیچ زهری بی‌معطلی می‌نوشند. به‌علاوه، گنه‌ها با خوراکی‌شان رابطهٔ انگلی دارند نه رابطهٔ شکارگری.

رده‌بندی‌ای از این نوع تکرار سادهٔ متافیزیکِ جوهری است که اسپینوزا مخالف آن است. این متافیزیک فرض می‌گیرد که یک جوهر «عنکبوتیت» هست که هر یک از این جانوران آن را متمثل می‌کنند و ثابت هر گونه وابسته به آن است. اگر از اسپینوزا می‌پرسیدیم می‌گفت روش بهتر برای فهم گنه رجوع به شیوهٔ خاصی است که اجزای گنه در یک فرد خاص به هم وصل شده‌اند (یعنی نسبت حرکت و سکونش) و نیز حال‌مایه‌هایی که این شیوه مقدور کرده است. گنه دارای یک تنه با پوسته‌ای سخت است، به‌علاوه کله‌ای کوچک و پاهایی که در نسبت با بدنش دراز می‌نمایند. گنه به نور حسّاس است، و به‌وقت خون‌آشامیدن می‌تواند بدنش را بزرگ‌تر کند. این اجزا در نسبت مشخصی با هم قرار دارند، بنابراین بعضی حال‌مایه‌ها را مقدور و بعضی را نامقدور می‌کنند. مثلاً، گنه به‌نحوی ترکیب نشده است که بتواند پرواز کند، اما به‌نحوی ترکیب شده که می‌تواند به‌سوی نور بالا برود، خود را به‌روی جانور گرم‌خون بیفکند، از لابه‌لای موها نفوذ کند و خون را بکشد. گنه اگر اجزای دیگری داشت، یا نسبتی دیگر میان اجزایش برقرار بود، این حال‌مایه‌ها مقدور نمی‌شدند. مثلاً پاهای درازتر شاید صعود را سهل‌تر کند اما نفوذ یواشکی از لای موها را سخت‌تر می‌کند. حُسن تنه‌ای چاق‌تر احتمالاً این است که خون بیشتری را در خود جا می‌دهد ولی در عوض فرود روی میزبان را مشکل می‌کند. خب، نه‌تنها نسبت حرکت و سکون میان اجزای گنه بعضی حال‌مایه‌ها را مقدور می‌کند، بلکه اجرای این حال‌مایه‌ها دارای شدت‌های مختلفی است. گنه‌ای که نتواند هیچ‌یک از حال‌مایه‌هایش را اجرا کند به خواب عمیق فرو می‌رود تا از این طریق هر چه طولانی‌تر

<sup>4</sup> Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 124–8.

نسبت حرکت و سکون خود را حفظ کند. در سرِ دیگر طیف، کنه‌ای که از خون میزبان تا خرخره خورده، همهٔ حال‌مایه‌هایش را به اعلیٰ درجه اجرا کرده است، و در این نقطه از میزبان جدا می‌شود تا فرایند را تماماً از نو آغاز کند. این دو جنبه، یعنی حال‌مایه‌هایی که با نسبت حرکت و سکون اجزا مقذور شده‌اند و شدت اجرای این حال‌مایه‌ها، یک دستگاه مختصات می‌سازند که با آن می‌توانیم کنه را تعریف کنیم. حال‌مایه‌ها مؤلفهٔ عرض را می‌دهند و درجهٔ برانگیختگی‌شان مؤلفهٔ طول را. در فصلی که دربارهٔ محیط زیست خواهیم نوشت به این ایده دوباره برمی‌گردیم، الان می‌توانیم بگوییم اسپینوزا روشی برای فهم یک بدن عرضه می‌کند که بی‌نیاز از «کُلی»‌های کذایی یا همان نوع اول شناخت است، و مستقیماً از خود شیء بیرون کشیده می‌شود.

پس می‌توانیم جهان اسپینوزا را مانند میز بلیارد بسیار پهنی تصور کنیم که حرکات توپ‌ها بر صفحهٔ آن به یکدیگر منتقل می‌شوند. با این تفاوت اساسی که توپ‌ها هم‌اندازه و یک‌شکل نیستند، چگالی‌شان نیز متفاوت است، و نیز در شرایطی با ترکیب چند توپ توپی بزرگ‌تر ساخته می‌شود که اثر برخوردش با توپ‌های دیگر بزرگ‌تر است. در این جهان، اثر یک توپ یا گروهی از توپ‌ها روی توپی دیگر می‌تواند تا آنجا باشد که آن را متلاشی کند. در این حالت، نسبت حرکت و سکون مقوم این توپ چنان به هم می‌ریزد که توپ دیگر نمی‌تواند یکپارچگی خود را حفظ کند و به چیزی دیگر تبدیل می‌شود؛ شاید چند توپ ریزتر. این توپ‌های کوچک‌تر نیز نسبت حرکت و سکون خاص خود را دارند، که بعضی حال‌مایه‌ها را مقذور و بعضی دیگر را نامقذور می‌کند. همچنین این توپ‌ها می‌توانند وارد ترکیب‌های تازه شوند. قوانینی که بر این تجزیه-ترکیب‌ها حاکم است، بر هر ترکیب ممکن از بدن‌ها یا گروه‌هایی از بدن‌ها نیز صادق است.

در این نقطه، اسپینوزا ادعایی جالب توجه را طرح می‌کند که ما را می‌برد به قلب چیزی که «تجربه‌گرایی» او نامیده‌ام. با توجه به اینکه ما یک نسبت حرکت و سکون میان اجزایمان هستیم، اسپینوزا نتیجه می‌گیرد:

شیئی که بدن انسان را در وضعی قرار می‌دهد که به طرق بسیار اثر پذیرد، یا آن را توانا می‌سازد که بر بدن‌های خارجی به طرق بسیار اثر گذارد، برای انسان سودمند است؛ و هر اندازه که بدن انسان را بیشتر توانا سازد که به طرق بسیار اثر پذیرد، یا بر بدن‌های دیگر اثر گذارد، این سودمندی بیشتر خواهد بود؛ برعکس، چیزی که این قابلیت‌های بدن را کاهش می‌دهد زیانمند است.<sup>۵</sup>

هر چه قابلیت برهم‌کنش ما با جهان بیشتر باشد، وضع‌مان بهتر است؛ و هر چه قابلیت برهم‌کنش ما با جهان کمتر باشد، وضع‌مان خراب‌تر است. اسپینوزا چرا به این جمع‌بندی می‌رسد؟ جواب از نظر او ساده است. یک فرد فقط به‌درجه‌ای که می‌فهمد آزاد است و فهم مستلزم درک ضرورت چیزها است. همچنین، ضرورت چیزها را ما با کمک «کلیات» نمی‌توانیم بفهمیم؛ مثلاً با تأمل درباره «سگیت»؛ کلی‌ای که همه سگ‌ها را توضیح دهد. بلکه، ضرورت چیزها را فقط از طریق خاص‌بودن‌شان می‌فهمیم؛ با درک اینکه چطور نسبت حرکت و سکون هر چیز آن را به طرق مشخص اثرگذاری و اثرپذیری توانا می‌کند؛ و درک اینکه این حال‌مایه‌ها تا چه درجه اجرا می‌شوند. این نوع شناخت از کبریای اغواگر «کلیات» نازل نمی‌شود، بلکه فقط می‌تواند از درگیری با ریزه‌کاری‌های فنی بدن‌های خاص حاصل شود. فقط بر اساس این نوع درگیری است که می‌توانیم شروع کنیم به درک اشتراکات و ویژگی‌ها میان چیزهای بسیار گوناگون. فقط آنگاه می‌توانیم دریابیم که اشتراکات یک اسب شخم‌زن با یک گاو شخم‌زن بیشتر است تا یک اسب مسابقه‌ای.<sup>۶</sup> اشتراک نتیجه تشابه حال‌مایه‌ها است و به ما واقعاً اطلاعاتی درباره کارهایی که در توان هر حیوان است می‌دهد؛ اطلاعاتی که دعاوی ژنتیکی یا رده‌شناسانه به ما نمی‌دهند. آن نوع شناختی که اسپینوزا در ذهن دارد فقط از راه درگیری با جهان حاصل می‌شود. بنابراین، هر چه از راه‌های بیشتری بتوانم اثر بگذارم و از جهان اثر بپذیرم، بیشتر می‌توانم بدانم، و آزادتر می‌شوم. به همین منوال، هر آنچه دسترسی مرا به جهان محدود کند و مانع اثرگذاری و اثرپذیری‌ام شود بندگانگی می‌آورد.

با اینکه این دعوی جالبی درباره شناخت است، شاید چنین به‌نظر رسد که مشکلات اخلاقی حل‌نشده‌ای درست می‌کند. اسپینوزا تا اینجا، همان‌طور که از او انتظار می‌رفت، از چیزی طرفداری کرده که از «اخلاق» یا «اخلاقیات» مألوف ما بسیار دور است. اما اکنون گویی او به‌طرز هولناکی به یک نسبی‌گرایی اخلاقی نزدیک شده که طبق آن هر کس رأساً تصمیم می‌گیرد چه چیز برایش درست و حق است. درواقع اسپینوزا علناً می‌گوید «مقصود من از خوب چیزی است که یقین داریم برای ما مفید است.» و «برعکس، مقصود من از بد چیزی است که یقین داریم ما را از برخورداری از چیزی خوب بازمی‌دارد.»<sup>۷</sup> اگر معیار من برای تشخیص خوب و بد فایده‌مندی باشد، به‌سختی بتوانم توضیح دهم که چطور می‌توانم با خودم سازگار باشم، سازگاری با دیگران به‌کنار. چیزی که امروز برای من مفید است شاید فردا برایم مفید نباشد. نکته جدی‌تر اینکه، خود جستجوی من در پی چیزی که برایم فایده‌مند است در همین لحظه

<sup>۶</sup> نگاه کنید به Deleuze, Spinoza: Practical Philosophy, 124.

<sup>۷</sup> اخلاق، بخش چهارم، تعریف ۱ و تعریف ۲.

چه بسا برای شما بد باشد. به علاوه، اگر شناخت این چنین از نظر اسپینوزا عمیقاً خاص و موردی شده است، به نظر می‌رسد دیگر نتوانیم چیزی را برای همه مردم در همه زمان‌ها مفید بدانیم، همان‌طور که دیگر نمی‌توانیم چیزی را برای همه سگ‌ها یا همه تخته‌سنگ‌ها در همه زمان‌ها مفید بدانیم. آیا این {معیار} در هر حال وابسته نمی‌شود به حال‌مایه‌های خاصی که فرد به آن‌ها تواناست و همچنین میزانی که این حال‌مایه‌ها را اجرا می‌کند؟

این‌ها دقیقاً همان نوع سؤالاتی است که در مکاتبات اسپینوزا و ویلم فن بلینبرگ<sup>ii</sup> مطرح شدند. بلینبرگ که نامه‌هایش را با لحن دوستانه یک هم‌مشرّب شروع کرده بود، به سرعت به طرح انتقادهایی تند از مواضع اسپینوزا، مخصوصاً از مواضع او درباره ماهیت اخلاق و مسئله شر رسید. اینک کمی روی این موضوعات اخلاقی درنگ کنیم. بلینبرگ مسئله اخلاق را با این عبارات طرح می‌کند: «اگر نفسی باشد که جستجوی لذت شهوانی یا رذالت در تضاد با سرشت تکین‌اش نباشد، آیا فضیلت متضمن دلیلی خواهد بود که فرد را به انجام کار خیر و پرهیز از شر براند؟»<sup>۸</sup> اگر شرارت برای کسی مفید باشد، چرا نباید او به کار شرورانه اقدام کند؟ پاسخ اسپینوزا مختصر و مفید و چه بسا غافلگیرکننده است:

در پایان،... پرسش شما مستلزم تناقضی است. مانند آن است که شخصی بپرسد: اگر خود را حلق آویز کردن با طبیعت کسی موافق‌تر باشد، آیا دلیلی وجود خواهد داشت که آن‌کس خود را حلق آویز نکند؟ ولی فرض کن وجود چنین طبیعتی ممکن می‌بود. آنگاه من (چه آزادی اراده را قبول داشتم، چه نه) می‌گفتم اگر کسی بداند که زندگانی‌اش بر فراز چوبه دار خوش‌تر است از بر تخت، آن‌کس اگر خود را به دار نکشد بسا احمق خواهد بود. کسی که به روشنی بداند که به جای پیروی از فضیلت از طریق رذیلت درواقع به ذات یا زندگی‌ای نیکوتر و برتر می‌رسد، اگر رذالت پیشه نکند او نیز احمق است. زیرا رذالت برای چنین طبیعت انسانی منحنی خود فضیلت است.<sup>۹</sup>

بلینبرگ، از یک‌سو، می‌بیند که تمرکز اسپینوزا بر افراد خاص متمرکز است، پس برایش طبیعتی تکین محل سؤال می‌شود که نسبت حرکت و سکونش چنان ساخته شده که شیوه‌های اثرگذاری و اثرپذیری‌اش

---

<sup>۸</sup> نامه ۲۲. همه نقل قول‌ها از نامه‌های اسپینوزا برگرفته از مجموعه آثار اسپینوزا با ترجمه {انگلیسی} ادوین کرلی است (Princeton: Princeton University Press, 1985). مکاتبات بلینبرگ طی چند ماه از دسامبر ۱۶۶۴ تا ژوئن

۱۶۶۵ طول کشید.

<sup>۹</sup> نامه ۲۳.

در جهان چنان اجرا می‌شود که به رذالت می‌گراید؛ از سوی دیگر، و تناقض بلینبرگ همین‌جا است، می‌خواهد بداند اگر کسی چنان ساختاری داشته باشد آیا دلیلی خواهد داشت که رذیلانه رفتار نکند؟ از نظر اسپینوزا این معادل آن است که یک کنه دلیلی داشته باشد که همچون کنه رفتار نکند. از دید اسپینوزا، خواسته بلینبرگ این است که مسخره‌ترین جانورِ واهی را تخیل کنیم، مثلاً سگی با حال‌مایه‌های مختص<sup>iii</sup> ماهی. اگر سگی را تخیل کنیم که بهتر از دویدن شنا می‌کند و فقط زیر آب می‌تواند تنفس کند، البته برای چنین سگی بهتر است که زیر آب زندگی کند، چون آن وضع برایش مفید است. اگر شخصی را تصور کنیم که (به فرض محال) در مرگ بهتر زندگی می‌کند، پس چنین شخصی بهتر است هر چه زودتر بمیرد. اما در این قسم بازی با کلمات نکته اصلی مغفول می‌ماند.

جواب اسپینوزا هم تناقض درونی موضع بلینبرگ را برملا می‌کند و هم یک کار دیگر می‌کند. موضوع واقعی اینجا این است که آیا ممکن است فرومایگی عملاً برای فرومایه مفید باشد. اسپینوزا این امکان را با رساترین عبارات رد می‌کند، البته نه با عباراتی که نظر مساعد بلینبرگ را جلب کند. علت اینکه حرف اسپینوزا در گوش بلینبرگ نمی‌رود این است که برداشت‌های آن دو از فضیلت از بیخ و بُن متفاوت است. فضایل از دید بلینبرگ بی‌شبهه تجویزی‌اند: فضایل به ما می‌گویند چه کار باید بکنیم. در حالی که فضیلت‌ها از نظر اسپینوزا، همان‌طور که در [فصل اول](#) دیدیم، توصیفی‌اند: به ما می‌گویند موضوع از چه قرار است. این نکته در همان تعریف اسپینوزا از فضیلت در *اخلاق*، که اسپینوزا در همان دوره مکاتبه با بلینبرگ روی آن کار می‌کرد، روشن می‌شود: «مقصود من از فضیلت و توان یک چیز است، یعنی (قضیه ۷، بخش ۳) فضیلت، از این حیث که به انسان مربوط است، ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که او توان انجام دادن اموری را دارد که صرفاً به‌حسب قوانین طبیعتش به فهم می‌آیند.»<sup>۱۰</sup> در اولین نظر، این برداشت از فضیلت با پایبندی اسپینوزا به فهم چیزها در خاص بودن‌شان به‌جای فهم آنها بر حسب «کلیات» جور در نمی‌آید. گویی اسپینوزا اینجا دقیقاً آن نوع از تعریف را ارائه می‌کند که اقتضای تجویزهای اخلاقی است. اما، بررسی دقیق ادعای اسپینوزا آشکار می‌کند که موضع او غیر از این است. فضیلت از نگاه اسپینوزا چیزی نیست جز توانایی عمل کردن بر طبق نسبت حرکت و سکون خود. کار مقرون به فضیلت آن است که این نسبت را حفظ کند، و کاری که این نسبت را به‌هم زند تباه‌کاری است.

این توضیح فضیلت به‌طور کلی مشکل عدم انسجام برداشت اسپینوزا از اخلاق را منتفی می‌کند، ولی هم‌زمان به‌نظر می‌رسد این توضیح تعریفی از «خوب» و «بد» را تکرار می‌کند که روح نسبی‌گرایی را بیدار

<sup>۱۰</sup> *اخلاق*، بخش چهارم. تعریف ۸.



می‌کند: اگر فضیلت چیزی غیر از توانایی من به عمل طبق طبیعتم نیست، نتیجه می‌شود آنچه برایم مفید است خوب است. پس پرسش جدید این است: چطور، با حفظ تعریف اسپینوزا از خوب و تعهد او به اندیشیدن به چیزها در خاص بودن‌شان، از نسبی‌گرایی پرهیز کنیم؟ پاسخ اسپینوزا در جمله‌بندی دقیق تعریفش از «خوب» و «فضیلت» نهفته است. عبارت کلیدی در تعریف «خوب» «به‌یقین دانستن» است، و عبارت کلیدی در تعریف «فضیلت» این است: «که صرفاً به‌حسب قوانین طبیعتش به فهم می‌آیند.» دلالت ضمنی تعریف مذکور از خوب این است که ما چه‌بسا ندانیم چه چیز برایمان خوب است. اگر فهم ما از خود و نیز جهان ناقص و مبهم باشد، کاملاً محتمل است که در تشخیص چیزهایی که برایمان «خوب» است اشتباه کنیم. به‌همین منوال، به‌یقین دانستن خوبی چیزی مستلزم فهم امور در خاص بودن‌شان و فهم اتصال ضروری ویژگی‌هایشان با ویژگی‌های دیگر است. چون ما متناهی هستیم، این نوع شناخت روی یک پیوستار قرار دارد، یعنی شناخت دارای درجه است. هرچه شناخت ما کامل‌تر باشد، با یقینی بیشتر می‌دانیم که چه چیز برایمان خوب است.<sup>۱۱</sup>

یک گردآورنده قارچ وحشی تمثیل بسیار خوبی برای تشریح منظور اسپینوزا است. گردآوری قارچ وحشی به‌ضرورت کند و محتاطانه است، چون کاری است خطیر و هزینه غفلت در آن شاید مرگ باشد. به‌علاوه، گردآوری قارچ وحشی کاری کاملاً محلی است. آدم نمی‌تواند مسلم فرض کند که همه قارچ‌هایی که شبیه قارچ‌های خوراکی یک منطقه‌اند باید خوراکی باشند. این نکته خطر بزرگ درست کردن «کلیات» را گوشزد می‌کند. هر نوع قارچ با محیط خود به‌شکلی منحصربه‌فرد برهم‌کنش دارد که نتیجه آن به‌سادگی ممکن است تولید عناصری سمی برای انسان باشد. فقط قارچ‌هایی که «به‌یقین می‌دانیم» روی ما اثر مخرب ندارند «خوب»‌اند.

بحث اسپینوزا از «فضیلت» توازی‌های دیگری هم دارد، اما همچنین ما را به بحث بندگی در [فصل سوم](#) ارجاع می‌دهد. وقتی ما صرفاً بر طبق طبیعتمان عمل می‌کنیم فضیلت‌مندیم. وقتی رفتارهای ما را نتوان صرفاً برحسب طبیعتمان فهم کرد، فرومایه‌ایم. حواسمان هست که در هیچ‌کدام از این دو حال خبری از قضاوت اخلاقی نیست. اسپینوزا فقط توصیفی ارائه می‌کند از روابط علی ضروری میان عمل بر طبق طبیعت خود (که به حفظ نسبت حرکت و سکون فرد کمک می‌کند) و ترکیب شدن با چیزهایی که از جهاتی خاص برای نسبت حرکت و سکون فرد مضرند. من وقتی می‌گویم «خوردن سم مضر است» ابداً

---

<sup>۱۱</sup> پیوستار شناخت در اینجا دقیقاً با پیوستار علیت که از ناقص تا تام است موازی است: هرچه شناخت ما به کمال نزدیک‌تر باشد ما توانایی بیشتری داریم که علت تام اعمالمان باشیم.

به لحاظ اخلاقی قضاوت نمی‌کنم. من صرفاً رابطه‌ی علیّی ضروری بین دو چیز متضادّ ترکیب‌شونده و اثر مترتب بر این ترکیب را شرح می‌دهم. اسپینوزا وقتی می‌گوید «نفرت ممکن نیست خوب باشد» حکم اخلاقی کلی صادر نمی‌کند.<sup>۱۲</sup> بلکه همان‌طور که در [فصل دوم](#) دیدیم، از نظر او وقتی ما نفرت می‌ورزیم خود را وارد ترکیبی خاص با چیزی می‌کنیم که توانایی‌های ما را کم می‌کند، یعنی چیزی که با طبیعتمان مخالف است و نسبت حرکت و سکونمان را برهم می‌زند. نفرت درست مانند سم عمل می‌کند و تبعات آن قطعاً مشابه است.

بنابراین، شیوه‌هایی از اثرگذاری و اثرپذیری هست که مطابق طبیعت ماست. این راه فضیلت است. و شیوه‌هایی از اثرگذاری و اثرپذیری هست که مخالف طبیعت ماست. این راه تباهی است. معیار تعیین‌کننده در اینجا، چیزی که اسپینوزا را از نسبی‌گرایی نجات می‌دهد، نقش فهم است. من فقط تا زمانی در راه فضیلت گام برمی‌دارم که ضرورت امور را می‌فهمم. من زمانی که از فهم ضرورت چیزها ناکام می‌مانم چاره‌ای ندارم جز اینکه با چیزهای متضاد با طبیعتم ترکیب شوم. من مانند گردآورنده‌ای می‌شوم که هر جای جهان قارچی شبیه قارچ خوراکی مورل<sup>iv</sup> ببیند فکر می‌کند بی‌ضرر است. چنین غفلی، به جای کمک به حفظ نسبت حرکت و سکونم، بی‌برو برگرد مایه‌ی ازهم‌پاشی این نسبت می‌شود.

اکنون که شیوه‌ای را که بدن انسان با محیطش برهم‌کنش دارد از جهاتی دانسته‌ایم، می‌توانیم به این موضوع بپردازیم که این برهم‌کنش‌ها چگونه در مقیاس‌های متفاوت دین، سیاست و محیط زیست انجام می‌شوند. شرایط همان خواهد بود: بعضی برهم‌کنش‌ها بدن‌ها را تقویت می‌کند، در حالی که برهم‌کنش‌هایی دیگر بدن‌ها را متلاشی می‌کنند. بعضی برهم‌کنش‌ها توانایی اثرگذاری و اثرپذیری بدن انسان را افزایش می‌دهند، در حالی که برهم‌کنش‌هایی دیگر توانایی اثرگذاری و اثرپذیری بدن انسان را کاهش می‌دهند. بعضی برهم‌کنش‌ها فهم را افزایش می‌دهند، در حالی که بعضی دیگر کاهش می‌دهند. اسپینوزا این معیار را به کار خواهد بست تا آنچه خوب است را از آنچه شر است در این سه مقیاس متمایز کند.<sup>v</sup>

ادکینز، برنت. «آزادی حقیقی: بدن‌های متحرک»، ترجمه فرشید مقدم سلیمی، **دموکراسی رادیکال**

<https://radicald.net/8dif> دریافت از: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

## یادداشت‌های ترجمه

---

<sup>i</sup> ترجمه فصل هفتم کتاب *True Freedom: Spinoza's practical philosophy*. فصل‌های قبل هم در *دموکراسی رادیکال* منتشر شده است: [اول](#)، [دوم](#)، [سوم](#)، [چهارم](#)، [پنجم](#)، [ششم](#).

ii Willem van Blijenbergh

iii affective traits

<sup>iv</sup> نویسنده قارچ خوراکی مورل را مثال می‌زند که در انگلیسی به آن مورل حقیقی (*true morel*) هم می‌گویند چون یک قارچ شبیه به آن وجود دارد که سمی است؛ به آن هم مورل کاذب (*false morel*) می‌گویند.  
<sup>v</sup> موضوعات سه فصل بعدی کتاب به ترتیب سیاست، دین و محیط زیست است.

