

The Relation of Conatus with spinoza`s Ethics

Mohammad Ali Abdllahi¹, Mohammad.gharibzade^{2*}

1. Associate Professor of Philosophy, University of Tehran College of Farabi , Qom, Iran

2. M.A. Student of Philosophy, University of Tehran College of Farabi, Qom, Iran
m.gharibzade@gmail.com

Abstract

Conatus, the law of self-preservation, is an inherent striving of beings to persist on its own being.. Spinoza, after explaining the conatus and justifying the problem of self-destruction (suicide), rejected many of common concepts of his predecessors' philosophical tradition and redefined them in a different way by conatus doctrine. Spinoza denied teleological interpretation of world events and offered a nonteleological explanation of them by "desire" and "appetite" that rooted in the conatus principle. Spinoza Presents special interpretation of Ethical act root and lays the ethical good in the "Human will" and in the "nature of the objects". For Spinoza, the ethics rooted in philosophical necessity, therefore, he tries to establish his own ethics on a strong foundation- that is individual egoism (self-interest) - which is rooted in the conatus doctrine.

Keywords: Spinoza, conatus, ethics based on egoism, suicide, end, essence

* m.gharibzade@gmail.com

کناتوس و نسبت آن با اخلاق اسپینوزایی

محمدعلی عبداللهی^۱، محمد غریب‌زاده^{۲*}

۱. دانشیار فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

چکیده

کناتوس (قانون صیانت ذات) نوعی تلاش ذاتی است که موجودات به وسیله آن در صیانت از هستی خود می‌کوشند. اسپینوزا پس از تبیین کناتوس و توجیه مسئله خوددیرانگری (خودکشی)، بسیاری از مفاهیم رایج سنت ماقبل خویش را انکار می‌کند و پس از معنابخشی متفاوت، آنها را با آموزه کناتوس بازخوانی و بازتعریف می‌کند. اسپینوزا با انکار تفسیر غایت‌شناسانه (Teleological) از حوادث عالم، تبیین غیرغایت‌شناختی از آنها را با مفهوم خواهش (desire) و مفهوم میل (appetite) عرضه می‌کند که ریشه در اصل کناتوس دارند. او تفسیر خاصی از مبنای اعمال اخلاقی به دست می‌دهد و خیر اخلاقی را در «خواست انسان و ذات اشیاء» جای می‌دهد. از آن رو که در نگاه اسپینوزا اخلاق ریشه در ضرورت فلسفی دارد، می‌کوشد اخلاق خاص خود را بر یک مبنای قوی اخلاق خودخواهی فردی (نفع شخصی) بنا کند که ریشه در آموزه کناتوس دارد.

واژگان کلیدی: اسپینوزا، کناتوس، اخلاق مبتنی بر خودخواهی، خودکشی، غایت، ذات

۱- مقدمه

اصطلاح کناتوس در تاریخ فلسفه معانی متفاوتی دارد؛ به طوری که در نظام‌های فلسفی، هریک از فیلسوفان این اصطلاح را متناسب با رویکرد خود توسعه داده‌اند که اکنون نمی‌توان معنای مورداتفاقی از کناتوس به دست داد. در فلسفه فیلسوفان متقدم، کناتوس تمایل ذاتی یک چیز برای تداوم حیات و تقویت خود است که این چیز می‌تواند ذهن یا جسم و یا ترکیبی از هردوی آنها باشد (Traupman, 1966: 52). لائرتیوس یکی از تاریخ‌نویسان فلسفه باستان، این ایده را به روایان نسبت می‌دهد که یک جاندار به‌عنوان «ابتدایی‌ترین غایت انگیزشی‌اش» خودش را حفظ می‌کند و به‌تبع آن از نابودی می‌گریزد (Long and Sedley, 1987: 57- 346). همچنین فیلسوفان یونانی، صیانت نفس را یک نوع آرزو، اراده و خواهش، با اصطلاحاتی از قبیل vult, velle, appetit بیان کرده‌اند. ریشه همه این اصطلاحات، در اصطلاح یونانی ὁρμη (hormê) است که می‌تواند به conatus ترجمه شود. ارسطو میان کناتوس و میل، ارتباط برقرار می‌کند و کناتوس را همان میل برمی‌شمارد و انسان هر فعلی و عملی را به آن دلیل انجام می‌دهد که آن را در جهت خواسته‌هایش برای خود سودمند می‌داند (Aristotle, 1999: 40,41). سیسروئه نیز conatus و appetitio را مترادف با اصطلاحات vult, velle, appetit به کار می‌برد که هر دوی آنها به‌عنوان اصطلاحات لاتینی، معادل با ὁρμη یونانی هستند (Wolfson 1934, 196-197). در زبان لاتینی، conatus از فعل conor ریشه گرفته است که به تلاش، کوشش، انگیزه، عزم و میل اشاره دارد. معمولاً در انگلیسی آن را به تلاش (endeavor) ترجمه می‌کنند؛ اما وقتی این اصطلاح

در عالم شبه‌انسانی (موجودات ذی‌روح) به کار برده می‌شود، آن را یک کوشش و تلاش ارادی یا یک تلاش معین برای دستیابی به اهداف معنا می‌کنند (Manning, 2012). فیلسوفان قرون وسطی مفهوم کناتوس را توسعه دادند و آن را یک صفت ذاتی و درونی از چیزها دانستند. توماس آکویناس نیز لغات لاتینی appetit, vult, velle را مترادف با کناتوس به‌معنای میل به کار می‌برد. پیش از توماس، آگوستین و دانس اسکوتوس آن را بنیاد میل و انگیزه فرد به سوی تلاش کردن در حفظ وجود خود و نیز یک نیروی طبیعی به کار می‌برده‌اند که شیء را وادار می‌کند به دور از نابودی خود به زندگی ادامه دهد (Wolfson, 1934: 195-199).

در فلسفه دکارت واژه Conari به‌معنای تلاش (striving) یا کوشش (attempt) به کار می‌رود. او از اصطلاح تلاش Strivin در اصل حرکت استفاده می‌کند: «شیء در هر زمانی در حرکت است و به حرکتش ادامه می‌دهد؛ مگر آنکه مانعی بر سر راه آن قرار بگیرد» (Descartes, 1979: 59). دکارت از این اصل معنای مکانیکی آن را قصد کرده و تعریفی دئیستی-ماتریالیستی از کناتوس ارائه می‌دهد (Garber, 1992: 150,15). در این رویکرد مکانیکی حرکت و سکون اشیاء بی‌جان و جاندار هیچ تفاوتی ندارند (Grant, 1981: 140-144).

دکارت غایت‌مندی و هدفمندی را نمی‌پذیرد. به عقیده او داشتن و نداشتن جنبش (حرکت و سکون) در موجودات، حاصل تأثیر و تأثر متقابل ماده بر اساس قوانین ثابت و مکانیکی است. خدا باعث وضع آغاز حرکت در موجودات است و بعد از آغاز حرکت، دخالتی در عالم حرکت نمی‌کند. از آن رو که موجودات به برخوردها و حرکات قانون‌مند تقلیل

که بر مبنای خودخواهی انسان‌ها و به‌منظور حفظ خود صورت می‌پذیرد، به‌خودی‌خود نیک لقب می‌گیرد (Nadler, 2006: 208).

اما کناتوس اسپینوزا که او معمولاً با واژه لاتینی conatus (تلاش) (endeavor) برای صیانت نفس) بدان اشاره می‌کند و همچنین در مواردی آن را «قدرت» (potential) و نیرو (vis) نیز می‌نامد، با دیگران یک تمایز تاریخی دارد. برخلاف نظر فیلسوفان دوره باستان، به‌ویژه رواقیان، که کناتوس را منحصر به جانداران می‌دانستند، وی آن را ذاتی همه اشیاء (موجودات ارگانیک و غیرارگانیک) می‌داند. تلاشی (کناتوس) که هر شیء در راستای حفظ خود دارد، همان ذات و جوهریت آن شیء است (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۵۳-۱۵۲). در اینجا طینی از اصول باستانی مربوط به حرکت، و همچنین طینی از مفاهیم یونان باستان و جهان لاتینی مربوط به میل شنیده می‌شود. ویژگی برجسته دیگر نسخه اسپینوزایی کناتوس، که در ادامه بیشتر درباره آن بحث خواهیم کرد، در رابطه با افراد جزئی که انسان نامیده می‌شوند، این است که کناتوس را به صورت نزدیکی با عقل که قوه محرک به سوی حفظ خود است، تعریف می‌کند (Lloyd, 1996: 19).

۲- استدلال اسپینوزا بر اصل کناتوس

قضیه ۶ بخش سوم کتاب اخلاق چیزی را بیان می‌کند که می‌تواند مفهوم محوری فلسفه اسپینوزا باشد. این مفهوم محوری در این قضیه اشاره به اصل کناتوس دارد:

داده می‌شود، بنابراین به نظر می‌رسد کناتوس در نسخه دکارتی آن، گرایش و تمایل ابدان و اشیاء مختلف در جهت تداوم حرکت است (Gaukroger, 1980: 178-179). دکارت در بخش دوم، اصل ۳۷ اصول فلسفه کناتوس را توسعه می‌دهد و آن را در ذات شیء جای می‌دهد و اظهار می‌کند: ... هیچ چیزی نمی‌تواند به‌وسیله ذات خود ... تمایل به نابودی خود داشته باشد^۱ (Descartes, 1979: 59) و این ذات همان کناتوس است که به‌وسیله آن هر شیء هم در پایداری وضعیت خود می‌کوشد و هم به واسطه آن از نابودی خود دوری می‌کند.

توماس هابز احساسات و تمایلات را آغازی برای حرکت می‌داند و اراده را مجموعی از این احساسات و تمایلات توصیف می‌کند. این اراده کناتوسی (تلاشی) از یک بدن را شکل می‌دهد و ظهور آن در «اراده برای زنده ماندن» درک می‌شود. به همین دلیل، وی از فعل لاتینی در ارتباط با تلاش موجودات برای صیانت نفس استفاده می‌کند و نتیجه می‌گیرد که براساس این کناتوس موجودات به دنبال صلح و مبارزه با هر چیزی هستند که آرامش آنها را تهدید کند. وی همچنین کناتوس را با «تخیل» (imagination) یکی می‌گیرد و بیان می‌کند تغییر در کناتوس یا اراده نتیجه اندیشه/خیال (deliberation) است (Hobbes 1651: 6, 118-125). هابز از اصطلاحات لاتینی appetitus یا cupido نیز استفاده می‌کند که معادل با ὁρμή یونانی است (Wolfson 1934: 195-196).

نسخه اسپینوزایی کناتوس، به هابز نزدیک‌تر است. هابز در لویاتان مدعی است که هر عمل ارادی

¹ Rest is the contrary of motion, and nothing can by its own nature tend towards its contrary, i.e. tend towards its own destruction.

وجودش را سلب کند (قضیه ۴ و ۵) (همان: ۱۵۱، ۱۵۲).

۳. اگر یک چیز نابود شود، این امر به وسیله یک علت «بیرونی» اتفاق می افتد (قضیه ۴) (همان: ۱۵۱).
بنابراین: هر شیء از این حیث که در خودش هست، می کوشد تا در هستی اش پایدار بماند (قضیه ۶) (همان: ۱۵۲).

از این قضیه بنیادین که هیچ چیز نمی تواند خودش را بدون کمک بیرون از خود نابود کند (قضیه ۴ بخش سوم) اسپینوزا نتیجه می گیرد که هر چیزی تلاش می کند تا در وجود خود پایدار بماند (قضیه ۶ بخش سوم). اما در نگاه نویسنده، حقیقت امر این است که در جهت استنتاج اصل کناتوس، اولین حرکت به وسیله قضیه ۵ صورت می گیرد، به دیگر سخن، استدلال اسپینوزا برای اثبات کناتوس از قضیه ۵ آغاز می شود آنجا که می گوید: «اشیاء، از این حیث که می توانند یکدیگر را از میان بردارند، به طبع با هم متضادند، یعنی امکان ندارد که در موضوع واحدی با هم اجتماع کنند» (همان: ۱۵۱)؛ چرا که در خود یک شیء چیزی را نمی توانیم بیابیم که سلب نفس خود کند. به همین دلیل اگر دو چیزی که می توانند یکدیگر را نابود کنند «در» یک موضوع واحد باشند، آنگاه نابود شدن وصف درونی شیء می شود که بنا بر قضیه ۴ (هیچ چیزی نابود نمی شود مگر به وسیله یک علت بیرونی) نامعقول است.^۳

۳. «اگر دو چیز تا آنجا که می توانند یکدیگر را نابود کنند، می توانستند در یک موضوع واحد با هم جمع شوند یا به وجود آیند، در این صورت در آن موضوع چیزی موجود می بود که می توانست آن را (یعنی موضوع را) از میان بردارد» که به موجب قضیه قبلی (هیچ چیزی نابود نمی شود؛ مگر به وسیله یک علت بیرونی) نامعقول است (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

«هر شیء تا آنجا که در خودش است، در صیانت از هستی خود تلاش می کند».^۱

Conari و conatur با اصطلاح «conatus» که برای اولین بار اسپینوزا عین این لفظ را در قضیه هفتم^۲ بخش ۳ به کار می برد، هم ریشه است. این اصطلاح به کار برده شده در کتاب اخلاق، که اسپینوزا آن را به مثابه ذات یک فرد می شناسد (قضیه ۷ بخش سوم کتاب اخلاق)، به تلاش فرد در پایدار نگه داشتن وجود خود اشاره دارد (قضیه ۶ بخش سوم کتاب اخلاق).

برهان اسپینوزا درباره صیانت نفس توسط یک خط سیری از قضایا یعنی قضایای ۴، ۵ و ۶ بخش سوم از کتاب اخلاق بیان می شود. ما باید از قضیه ۴ آغاز کنیم که برهان کناتوس از آن آغاز می شود. جان کلام این قضیه اثبات این امر است که: هیچ چیزی از بین نمی رود، مگر به وسیله یک علت بیرونی (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۱۵۱). به دیگر سخن، در خود شیء، چیزی وجود ندارد که به وسیله آن، شیء نابود شود یا بتواند وجود را از آن سلب کند. استدلال اسپینوزا را در اثبات اصل کناتوس می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. تعریف یک شیء، ذات آن شیء را اثبات می کند و نه انکار (قضیه ۴) (همان: ۱۵۱).

۲. زمانی که فقط به خود شیء و ذات آن نظر می کنیم و نه به علل بیرونی آن، نمی توانیم چیزی در آن بیابیم که بتواند خود را نابود کند. به عبارت دیگر هر چیزی متضاد با آن عاملی است که بتواند

^۱. Everything, in so far as it is in itself, endeavours to persist in its own being (Spinoza, 2007: III, 5)

^۲. Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualementiam (Spinoza, 2006).

راستای سلامتی و حفظ آن تعریف می‌شود (Bennett, 1984: 240-241). به نظر می‌رسد مراد اسپینوزا از نفی دو شیء در «موضوع واحد»، آن نیست که آنها نمی‌توانند اجزای یک شیء بزرگ‌تری باشند.

اگر منظور ذات و طبیعت اشیاء x و y باشد، آنگاه این سؤال طرح می‌شود که منظور از ذات یک شیء چیست؟ و چرا یک چیز نتواند ذات خود را نابود کند؛ بدین معنی که نتواند ذات خودش را بدون دخالت عوامل بیرونی از دست بدهد؟ در تعریف ۲ فصل دوم کتاب اخلاق اسپینوزا در تعریف ذاتی بیان می‌کند: «ذاتی شیء چیزی است که وجودش مستلزم وجود آن شیء و عدمش مستلزم عدم آن باشد؛ به عبارت دیگر، ذاتی شیء چیزی است که ممکن نیست شیء بدون آن، و همین‌طور آن بدون شیء، وجود یابد یا به تصور آید» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۷۱). با این تعریف از ذاتی، ضرورتاً اگر x به‌تنهایی قادر به نابودی خودش باشد از یک طرف طبیعت آن باید چیزی را دربرگیرد که دلالت بر انکار ذات خودش داشته باشد. و از طرف دیگر، براساس همین تعریف باید نشان‌دهنده این امر باشد که بتواند ذات خودش را دربرگیرد و ایجادکننده آن باشد. با این اوصاف، براساس قضیه پنج بخش ۳، چنین شیئی که می‌تواند خود را به‌وسیله خود نابود کند، باید مستلزم این نتیجه باشد که هم ذات خودش را ایجاد کند و هم متناقض با آن بتواند ذات خود را نفی کند. بنابراین چنین شیئی «خودمتناقض» می‌شود که به‌ضرورت چنین چیزی محال است. پس هیچ چیزی نمی‌تواند بدون کمک عوامل بیرونی، توسط ذات خود، خودش را نابود کند. اسپینوزا نتیجه می‌گیرد که خودویرانگر (شیئی که قادر به نابودی خود است) یک طبیعت

قضیه ۵ بخش سوم کتاب اخلاق دو نکته دارد: «آنها طبیعتی متضاد دارند» و «آنها نمی‌توانند در یک موضوع واحد جمع شوند». این قضیه استدلال می‌کند که به‌طور مثال x بدون اینکه چیزی به‌شکلی متفاوت و متضاد با آن باشد نمی‌تواند خود را نابود کند. استدلال «عدم خود ویرانگری» این است که «طبیعت x برای «نفی وجود x » نمی‌تواند کافی باشد. آن‌طور که قضیه ۵ بیان می‌کند، اگر y بتواند x را نابود کند، پس آنها از «یک طبیعت متضاد» برخوردارند؛ بدین معنی که آنها نمی‌توانند در یک موضوع واحد جمع شوند؛ اما چه چیزی نمی‌تواند در یک موضوع واحد جمع شود؟ خود x و y ؟ یا طبیعت و یا ذات x و y ؟ اگر این موضوع به خود x و y در معنای ساده آن اشاره داشته باشد، ما باید یک معنای جدیدی از «بودن در یک موضوع واحد» را در نظر آوریم. در این معنا، این واقعیت که y می‌تواند x را نابود کند، نمی‌تواند این نتیجه را به دست دهد که آنها بخش‌هایی از یک چیز بزرگ‌تر مثلاً Z نمی‌توانستند باشند. برای مثال فرض کنید اگر x و y بخش‌هایی از یک شیء بزرگ‌تر به‌نام Z باشند و x و y همدیگر را نابود کنند. آنگاه نابودی x و y که در یک موضوع واحدی به‌نام Z قرار دارند، غیرممکن است؟ و آیا چنین فرضی می‌تواند قضیه ۴ بخش سوم را نقض کند؟ در این استدلال این امر محتمل است که Z می‌تواند بدون کمک از خارج بخش‌هایی از خود را یعنی (x و y) را نابود کند. اما چنین چیزی نمی‌تواند قضیه ۴ را نقض کند؛ چرا که نابودکردن یک بخش از خود، نابودکردن خود قلمداد نمی‌شود؛ برای اینکه گاهی ممکن است سلامتی Z نیازمند این امر باشد که بعضی از بخش‌های آن را بخش دیگری نابود می‌کند که این امر نه تنها در راستای نابودی Z است، بلکه در

متناقض دارد. بدین گونه وی استنتاج می‌کند که این امر از نظر منطق غیرممکن است که هر چیزی به تنهایی و بدون کمک بیرون بتواند خود را نابود کند. پس هر شیء از این حیث که در خودش هست، می‌کوشد تا در هستی‌اش پایدار بماند (قضیه ۶ بخش سوم) (همان: ۱۵۲).

برای روشن شدن بیشتر این مطلب، نویسنده این **سطور ناچار است با یک پرسشی دیگر**، به قضیه ۴ بخش سوم کتاب اخلاق بازگردد: معنای «بیرونی» و «در» به ترتیب در قضیه ۴ و برهان آن که بیان می‌کند: «هیچ چیزی نمی‌تواند نابود شود؛ مگر از طریق یک علت «بیرونی»» و اینکه «تا وقتی که به خود شیء نظر داریم نه به علل خارجی آن، «در» آن چیزی نمی‌یابیم که بتواند آن را از بین ببرد»، چیست؟ گرت (Garrett) متقاعدکننده استدلال می‌کند که «بیرونی» («external») در اینجا در مقابل «درونی» (on the inside) نیست؛ بلکه در مقابل «ذاتی‌بودن» (inherent) است. «ذاتی‌بودن» مفهومی است که به مقام ذات و طبیعت یک شیء و خصوصیات ذاتی که به دنبال آن می‌آید اشاره دارد (Garrett, 2002: 5-14)؛ به همین دلیل از واژه «در» در این قضیه معنای «ذات» و از «بیرونی» نیز معنای «غیرذات» مراد می‌شود. این نشان می‌دهد که در این قضیه تصدیق شده است که مقصود از نظر به خود شیء، نظر به ذات آن است و چیزی که در پی آن می‌آید و برعکس نظر به چیزی که غیرذاتی است نظر به چیزی است که خارج از آن است (Manning, 2012). بنابراین اگر x نتواند خودش را بدون کمک علتی که بیرون آن است نابود کند، آن «بیرون» از x ، چیزی است که صفات و خصوصیات ذاتی دارد که x ندارد. هر چیزی ذاتی دارد که هرگز از درون در آن انقلابی صورت نمی‌گیرد و

دگرگون نمی‌شود. هرچند x ممکن است در صفات عرضی دچار تغییر شود، ذات آن بدون تغییر، ثابت باقی می‌ماند. اما این ذات ضروری و لایتغیر همه اشیاء چیست؟ در قضیه هفتم بخش ۳ اسپینوزا کنااتوس (تلاش) را ذات شیء می‌داند: کوشش شیء در پایدارماندن در هستی خود چیزی نیست، مگر ذات بالفعل آن شیء (Spinoza, 2007: III, 5). ذات یک شیء همان تلاش برای صیانت نفس خود است. و بدون چنین تلاش (کنااتوس) ذاتی از بدن یک فرد، استمرار از ذات بالفعل آن وجود ندارد، و بی‌واسطه متلاشی می‌شود (Viljanen, 2007: 413). بالفعل بودن یک شیء، فقط مستلزم آن نیست که اشیاء صرفاً برای صیانت نفس تلاش می‌کنند؛ بلکه همچنین آنها برای افزایش قدرت افعال خود جهت تداوم وجود خویش تلاش می‌کنند.

۱- کنااتوس و مسئله خودکشی

مطابق قضیه چهار بخش ۳ کتاب اخلاق که می‌گوید هیچ چیزی نابود نمی‌شود؛ مگر به وسیله یک علت خارجی، خودکشی (خودویرانگری = Suicide) تبدیل به یک مسئله برای فلسفه اسپینوزا می‌شود که تلاش برای موجه نشان دادن آن کرده است. از یک سو، نیرویی که انسان به وسیله آن در هستی خود پایدار می‌ماند محدود است و قدرت علل خارجی به‌طور بینهایت بر آن تفوق دارد. بدین‌سان در برابر هر شیء جزئی مفروض، شیء مفروض دیگری هست که قوی‌تر از آن است و می‌تواند شیء اول را از میان بردارد (همان: ۲۲۴) و از سوی دیگر ذاتی شیء آن است که در حفظ وجود خود بکوشد و و اگر سلب وجود شیء صورت بپذیرد، آن به وسیله عوامل خارجی است (قضیه ۴ بخش سوم). بنابراین ممکن

اجبار شمشیر را در قلب خود فرو می‌کند و دومی دربارهٔ شخصی به نام سنکاست^۱.

اسپینوزا فردی را مثال می‌آورد که به اجبار شخص دیگری، خود را می‌کشد. بدین صورت که آن شخص دست راست فرد قربانی را که اتفاقاً شمشیر در آن است به سوی وی می‌پیچد و وادارش می‌کند تا آن را به قلب خود فرو برد. بعد از این اتفاق هرچند که در ظاهر فرد قربانی توسط دست خود به قتل رسیده است؛ اما انرژی علی را شخص دیگری از «خارج»، به دست فرد قربانی وارد می‌شود. به همین دلیل، قربانی مرگ خود را به وجود نمی‌آورد و از بیرون مجبور می‌شود. این نوع اجبار را می‌توان اجبار خارجی برای از بین بردن خود نامید. به نظر می‌رسد مورد اول چالشی برای اسپینوزا در مسئلهٔ خودکشی نباشد. اما در مورد سنکا که در تنهایی خود، شاه‌رگ خود را می‌گشاید، نمی‌توان به آسانی پذیرفت که از خارج مجبور شده است. و به همین دلیل در مقابل نظر اسپینوزا دلایل مختلفی دربارهٔ علت «درونی بودن» مرگ سنکا (حیثی از طبیعت خود او)، با وجود آنکه آخرین عنصر مرگبار از «بیرون»، پیام نرون بود، می‌توان اظهار کرد. زمانی که شمشیر کار خودش را کرد برخلاف مثال اول، و از آن رو که بدن سنکا هیچ تغییری به دلیل سرایت از بیرون را به خود ندید، می‌

نیست که نفس در صدد خودکشی برآید. با این اوصاف خودکشی که در بین انسان‌ها ما شاهد آن هستیم چه توجیهی پیدا می‌کند؟

اسپینوزا تلاش می‌کند قضیهٔ چهار بخش ۳ را با بحث خودکشی آشتی دهد. او می‌نویسد: هیچ‌کس جز آن که مغلوب علل خارجی و علل مخالف طبیعت خویش است، نسبت به نفع خود و حفظ وجود خود بی‌اعتنا نیست (به‌طور مثال هیچ‌کس به اقتضای ضرورت طبیعت خود از خوردن غذا خودداری نمی‌کند). بنابراین هیچ‌کس به اقتضای ضرورت طبیعت خود، خودش را نمی‌کشد یا دست به انتحار نمی‌زند؛ بلکه فقط وقتی به این اعمال دست می‌زند که از ناحیهٔ علل خارجی مجبور شده باشد. اما اینکه انسان به ضرورت طبیعتش در عدم خود بکوشد یا خود را به شکل دیگری دگرگون سازد، محال است و این اجبار از راه‌های متعدد تحقق می‌یابد (Spinoza, 2007: IV, 10). ما این را می‌دانیم که در بسیاری از موارد مرگ در طبیعت بدون دخالت بیرون رخ می‌دهد. مثلاً هر موجود زنده‌ای، حتی اگر به حال خود هم رها شود، در سنین کهن‌سالی از درون شکسته خواهد شد. اما اسپینوزا برای تثبیت قضیهٔ ۴ بخش سوم اخلاق می‌تواند پاسخ دهد که این تباهی فرد کهن‌سال، یک فرایندی (روندی) است که به وسیلهٔ نیروهای خارجی صورت می‌گیرد. مانند کار بر روی بدن در یک دورهٔ بلندمدت و امثال آن (Nadler, 2006: 197). اسپینوزا با دو مثال در کتاب اخلاق در صدد تبیین منظور خود برمی‌آید. مثال اول مربوط به شخصی نوعی است که با دست خود به

۱. سنکا (Seneca, Lucius, Annaeus)، ۴ قیل از میلاد تا ۶۵ بعد از میلاد) در قرطبه به دنیا آمد، به فلسفه پرداخت، با رواقیان هم‌مذاق بود. بر تمایز روح و بدن تأکید می‌کرد. اصول اخلاق رواقیان را تکمیل کرد. مربی و معلم نرون قیصر روم شد. گویند تربیتش در رفتار نرون مؤثر افتاد. اما نرون به او حسادت کرد یا به وی اتهام زد. نرون فرمان داد او رگ‌های خود را بگشاید. فیلسوف که از اطاعت چاره‌ای نداشت، به دست خود رشتهٔ زندگی خویش را قطع کرد (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۳۷).

مایل است چنین چیزی بیهوده و مبتذلی بگوید
(Bennett, 1984: 239).

اما اسپینوزا می‌تواند به شکل متفاوت‌تری هم به موضوع بپردازد. برای هر شیء دوگانه ذاتیات و عرضیات مفروض است. منظور از اینکه هر شیء در خودش است این درخودبودن نشان از صفات و خصوصیات ذاتی آن است. هر شیء ممکن نیست از حیث ذات و صفات ذاتی خود، خود را نابود کند؛ اما ممکن است از حیث صفات عرضی آن که خارج از ذات است، دست به نابودی خود بزند. با این تعبیر اسپینوزا متفاوت از تبیین اول می‌تواند توجیه کند که هرچند سنکا با دست خود شاه‌رگ خود را برید؛ اما دست سنکا در اینجا نشان‌دهنده حیث عرضی بودن شخص سنکاست و خودکشی سنکا به واسطه ذات وی نیست؛ زیرا شخص از آن حیث که در خود است تلاش می‌کند تا در هستی خود پایدار بماند (Lloyd, 1996: 91-95). اما باز هم نمی‌توان از این توضیح قانع شد؛ چرا که دست بدون فرمان از ذهن یا نفس نمی‌تواند عمل کند و علیه خود اقدامی انجام دهد. اگر فرمان نفس را ذاتی و درونی یک فرد بگیریم، باز می‌توان گفت که مرگ سنکا به واسطه حیث ذاتی خود بوده است. **اما به نظر نگارنده** باز هم اسپینوزا می‌تواند غیرمنتظره پاسخ دهد درست است که به واسطه نفس فرمان به دست داده شده است؛ ولی این نفس پیش از فرمان به واسطه پیام نرون که حیث عارضی نسبت به سنکاست، مختل شده؛ به همین دلیل علت مرگ وی بیرون از ذات اوست.

اما مسئله خودکشی به اینجا ختم نمی‌شود و سؤالات فراوانی را به جای می‌گذارد: چگونه اسپینوزا عمل کسانی که با تمام وجود و رغبت درونی، خود را فدای شخص دیگری می‌کنند، تبیین می‌کند؟ و به چه طریق عمل افرادی که با میل، خود را شهید می

توان گفت که افعالی از طبیعت خود او جریان داشت؛ مانند نگرش او به درد و رنج و حیا، به نگرش او به عزتمندبودن چنین فعلی، به اینکه معتقد بود که اگر امشب خودش را به قتل نرساند، احتمالاً فردا مرگ بدتری در انتظار اوست. یا اینکه با این عمل، پس از مرگ آرزوی آن برای رسیدن به کرامت و بزرگی و نیکی و شهرت محقق خواهد شد. این چالشی است برای اسپینوزا که نمی‌تواند مسئله «درخودبودن» را تبیین کند. با مثال‌هایی که آورده شد نشان داده شد که مرگ سنکا می‌تواند برخلاف رای اسپینوزا حیثی از ذات و طبیعت خود او بوده باشد (Bennett, 1984:235-240)

اسپینوزا تلاش می‌کند تا درباره سنکا بگوید که این مثال‌ها در تناقض با قضیه چهار بخش ۳ نیست؛ چرا که امر خودکشی مستلزم «تغییر هویت» افراد است. هرکسی که خودش را می‌کشد، ممکن است که علت‌های پنهان خارجی تخیل آن را طوری مختل گردانند و بدنش را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار دهند که طبیعت جدیدی، مخالف با طبیعت قبلی بیابد که ممکن نباشد از آن تصویری در ذهن وجود یابد. بدین ترتیب ممکن است پیام نرون به مثابه علت خارجی چنان ذهن و تخیل او را مختل کرده است که خودکشی سنکا موجب شده است (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۳۷).

«تغییر هویت» مدنظر اسپینوزا، در صورتی اتفاق می‌افتد که وی به عنوان پیش‌فرض طبیعت و ذات یک فرد را برابر با امور ذهنی (روانی) فرض کند. با این فرض اسپینوزا ناچار است با رخداد هر پدیده که منجر به از بین بردن خود شخص می‌شود آن را با این جمله که «طبیعت جدیدی، مخالف با طبیعت قبلی می‌آید»؛ بدین معنی «انقلاب در ذات صورت می‌گیرد» توجیه کند. به تعبیر بنت (Bennett) اسپینوزا

اسپینوزا از یک سو، غایت فلسفه را اخلاق می‌داند.^۱ و نیز از سوی دیگر، غایت‌الغایات اخلاق را خود «انسان» قرار می‌دهد. ابتدا می‌کوشد نشان دهد که اعتقاد به غایات بیرونی و علت غایی، ناشی از جهل آدمیان نسبت به هستی است و سپس تلاش می‌کند اخلاق را بر مبنای خودگرایی درونی بنیان نهد. به این دلیل که اسپینوزا علت غایی و هر تبیین غایت‌شناسانه را که مطابق با سنت متافیزیکی باشد انکار می‌کند، شوپنهاور او را یکی از سه مرد بزرگ انکارکننده غایت به شمار می‌آورد (Schopenhauer, 1969: 337).

اسپینوزا، با دلایل مختلفی درباره انکار غایت به صراحت نظر خود را بیان کرده است (در حال حاضر هدف از این مکتوب، پرداختن به این دلایل نیست). در یکی از این دلایل وی اظهار می‌کند: «نظریه علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند؛ زیرا به آنچه در حقیقت علت است، به‌عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است، به‌عنوان علت» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۶۴). ناسازگاری رای اسپینوزا با نظر گذشتگان درباره غایت به آن دلیل است که پیشینیان غایت را جزء لاینفک اندیشه الهیاتی می‌دانستند و افعال خداوند و سیر حرکتی موجودات عالم را برخوردار از غایت می‌دانستند؛ زیرا گفته می‌شود که خدا همه اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را آفریده است تا او را عبادت کند (همان: ۶۲). او با نفی علت غایی در طبیعت و افعال خداوند، مباحثی مانند «معجزه»، «هدف در تاریخ و برگزیدگی قوم یهود» و «تشبث متألهان به امور خیالی برخواسته از دین» را ناشی از ناآگاهی

کنند توضیح می‌دهد؟ آیا این افراد به‌واسطه علل بیرونی مجبور شده‌اند؟ یا سؤال دیگر اینکه اگر کسی بتواند با خُلف وعده از خطر فوری مرگ رهایی یابد. آیا او را وادار به فریب و سایر کارهای غیراخلاقی در راستای حفظ خود نمی‌کند؟

اسپینوزا به‌شکل مطلوبی به این سؤالات پاسخ نمی‌دهد فقط به‌صورت کلی همان پاسخ قبلی را تکرار می‌کند. وی می‌گوید که انتحارگر «در خودش» نیست و تمام کسانی که دست به انتحار می‌زنند نفسشان ضعیف است و کاملاً مغلوب علل خارجی ضدطبیعت خویش‌اند. این اصل منجر به اعمال غیراخلاقی نمی‌شود؛ زیرا عقل اجازه چنین کاری به ما نمی‌دهد. برای اینکه اگر عقل او را به این کار سفارش کند، لازم است که این سفارش برای همه انسان‌ها باشد و بنابراین، عقل به‌طور کلی به انسان‌ها سفارش می‌کند که برای یکی کردن نیروها و داشتن قوانین مشترک جز پیمان‌های فریبکارانه نبندند؛ یعنی سفارش می‌کند که درواقع قوانین مشترک نداشته باشند؛ که این نامعقول است (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۸۰). درپایان، به نظر می‌رسد تلاش از سر ضرورت که در جهت تخلف‌ناپذیری و صیانت نفس است، به ظاهر با مسئله خودکشی عمدی متناقض است. به همین دلیل مفسران به درجات متفاوتی از نظریه خودکشی اسپینوزا ابراز نارضایتی کرده‌اند (اسکروتین، ۱۳۷۶: ۸۱).

۳-کناتوس و خودگرایی اخلاقی

۳-۱-انکار غایات بیرونی و طرح خودگرایی

اخلاقی

^۱ به همین دلیل است که بخش‌های پایانی و جالب‌توجهی از کتاب اخلاق به مقولات اخلاقی اختصاص یافته است.

آدمیان نسبت به علل اصلی امور معرفی می کند
(Mason, 1997: 117-131).

با توجه به انکار غایت از افعال خداوند و سایر موجودات، آیا می توان گفت که انسانها بدون غایت و علت غایی در زندگی حرکت می کنند و به طور کلی هر فعلی را انجام می دهند؟ آیا می توان انسان را بدون هدف و غایت در زندگی تصور کرد؟

حقیقت آن است که اسپینوزا غایت داشتن موجودات از جمله انسانها را در آن معنایی که خود دارای حقیقت می داند، انکار نمی کند. به همین دلیل وی بر آن است که معنای غایت را آن گونه که در سنت متافیزیکی و الهیاتی فهمیده می شود، به وسیله یک ضرورت پیشینی متناسب با نظام فلسفی خود تعریف کند.

از آن رو که اسپینوزا به غایت بیرونی باوری ندارد، سعی می کند از تبیین به سان چنین غایتی فاصله بگیرد. او فکر می کند می تواند این کار را با «خواهش» ('desire') و «میل» ('appetite') انجام دهد که او تبیین غیرغایت شناختی و درونی از آنها ارائه می دهد. وی به صراحت در کتاب اخلاق بیان می کند که مقصود وی از غایت، همان میل است که هرکاری را به سبب آن انجام می دهیم (Spinoza, 2007: IV, 3).

مراد اسپینوزا از «خواهش» ('desire') و «میل» ('appetite') چیست؟ اسپینوزا در قضیه نهم بخش ۳ می گوید میل انسان در پایدار ماندن در وجود چیزی جز «ذات انسان» نیست و طبیعت انسان به ضرورت، چیزهایی که برای حفظ او باشد را در اختیار می گیرد که این خود میلی ذاتی برای ادامه حیات (برای بقا) اوست. داشتن یک میل برای x این را می رساند که شما برای داشتن آن x به راههای مختلف رفتار می کنید و برای رسیدن به آن کوشش می کنید و

کوشش به نوبه خود حرکت است. بدین سان «میل» من برای شیئی مانند X فقط از این حیث در طبیعت من است که علت حرکت من به سوی X است (Bennett, 1984: 243). این حرکت در عمق یک ذات محدود صورت می گیرد و این وضع ذات آدمی را اسپینوزا «میل» می نامد (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۹۰).

«میل یا خواهش»، صورتی از کناتوس است. کناتوس (کوشش برای حفظ هستی خود) وقتی فقط به نفس مربوط باشد به اراده موسوم می شود و نیز وقتی که هم به نفس و بدن هر دو مربوط شود، «میل» ('appetite') نام دارد و همچنین وقتی موجودات عاقل (انسان) به امیال خود آگاهی پیدا می کنند اسپینوزا آن را به خواهش ('desire') تفسیر می کند. پس اراده و میل و خواهش (میلی که از آن آگاهیم) یک چیزند که از حیثهای مختلف و به اعتبارات مختلف لحاظ شده اند. اسپینوزا در مهم ترین اثر خود، اخلاق، صراحت دارد که: «آنچه علت غایی نامیده می شود، چیزی نیست جز همان میل انسان از این حیث که علت اولی یا اصل هر چیزی اعتبار شده است. مثلاً وقتی می گوئیم سکونت علت غایی این یا آن خانه است، مقصود ما تنها این است که انسان از آن رو که فواید زندگی خانه نشینی را تصور کرده، به ساختن خانه «تمایل» یافته است» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۱۸).

بنابراین رفتار یک چیز فقط از طریق طبیعت ذاتی آن توضیح دادنی است و نه به وسیله چیزی به نام غایت که بیرون از انسان یا اشیاء است و متأخر از ما و چیزی علی که لاحق به عمل است. غایت، به مثابه امری بیرون از انسان، وجود ندارد؛ بلکه تمام کوشش ها، انگیزه ها، میل ها و اراده های انسان همان امیال (یا کوشش، غریزه، شهوت، خواستن) او هستند که

(ethics) و یک «طرح عقلانی برای زندگی» انسانی است (Curley, 1994: xxx)؛ وی از لوازم ذاتی آموزه کناتوس نه فقط در اخلاق بلکه در روانشناسی و سیاست نیز استفاده می‌کند (Garrett, 2002: 42).

در نظام اخلاقی اسپینوزا حُسن و قبح عقلی اعمال اخلاقی انکار می‌شود و اخلاق در «خواست انسان و ذات اشیاء» جای می‌گیرد. در نتیجه وی «خوبی (نیکی)» و «بدی» را به آنچه در نسبت با من انسان است، تعریف می‌کند: خیر آن چیزی است که «ما آن چیز را سودمند برای خود بدانیم» و شر چیزی است که «یقین داریم که ما را از خیر باز می‌دارد» (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۲۰). معمولاً چیزی را که می‌خواهیم انجام دهیم برای آن است که حکم یا تصدیق (judgment) می‌کنیم که آن چیز نیک (خیر) است. اسپینوزا می‌گوید چنین نیست که چیزی را می‌خواهیم برای آنکه ما یک حکم درباره‌ی خیر بودن آنها داریم؛ بلکه ما حکم می‌کنیم به خیر بودن چیزی برای آنکه ما آن را می‌خواهیم (Nadler, 2006: 209). اگر من بخواهم گرسنه‌ای را غذا بدهم، او می‌گوید مبنای هدف من این است که «من» می‌خواهم به او غذا بدهم. «من» فکر می‌کنم این گرسنه نیازمند کمک «من» است و من «می‌خواهم» عملی در حق او انجام دهم. لازمه چنین نگرشی این خواهد بود که یک نوع اخلاق فردی بر مدار لذت و خواست انسان شکل بگیرد و لذت «انسان» همان خیر، و نیز درد و رنج «انسان» همان شر معرفی شود. هرکسی در فعلش به ضرورت، چیزی را می‌خواهد که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌کند که آن را شر می‌داند. بدین ترتیب اخلاق خودمحور که ریشه در ذات انسان دارد، بنیان نهاده می‌شود.

متناسب با تغییر مزاج او تغییر می‌کنند که ممکن است متضاد با یکدیگر باشند؛ به طوری که انسان‌ها را به راه‌های مختلف سوق دهند و موجب شوند تا از او اعمال متفاوتی مشاهده شود. میل از نظر اسپینوزا وضع ذاتی یک شخص است که به مثابه یک علت، آگاهانه ما را برای به دست آوردن چیزی به حرکت به سوی X وادار می‌کند. و مبنای رفتارهای ما می‌شود؛ به همین دلیل میل اسپینوزایی، میلی کور نیست که باری به هر جهت باشد؛ بلکه همراه با آگاهی است؛ یعنی انسان به وسیله این میل آگاه است که به کدام سمت در حرکت است. نفس هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که تصورات مبهم دارد «می‌کوشد» تا در هستی خود پایدار بماند. بنابراین، خواهش به انسان هم از این حیث که می‌فهمد، یعنی از این حیث که فعال است مربوط می‌شود (همان: ۵۸). مثلاً اگر به نظر انسان سلامتی به پایداری هستی او کمک کند و قدم‌زدن در سلامتی سهمیم است، او با «میل و خواست» خود اقدام به قدم‌زدن خواهد کرد و به این میل خود در جهت سلامتی خود آگاه است.

در نتیجه تمام حرکت‌ها و کوشش‌ها و اعمال ناآگاهانه و آگاهانه انسان و سایر موجودات، از جمله غذا خوردن نوشیدن، در طلب علم‌بودن، اشتغال‌داشتن و مانند آن ناشی از میل و خواستن برای حفظ خود است و در پس آن هیچ غایتی جز همین میل و خواهش وجود ندارد و این افعال و این اعمال که براساس خواهش‌ها و امیال صورت می‌گیرد چیزی جز همان ذات انسان (کناتوس) نیست.

۲-۳ کناتوس؛ بنیان خودگرایی اخلاقی و فضیلت

در اخلاق اسپینوزا، کناتوس بنیادی برای اخلاق

اخلاق خودخواهانه‌ای (نفع شخصی) می‌شود. و تلاش می‌کند ما را متقاعد کند که براساس این اصل، انگیزه‌ها باید مبنایی خودمحمور داشته باشند؛ ولی وی، به دلیل سازش بین اخلاق خودمحمور و اخلاق جمعی (مشترک) به اسپینوزا انتقاد می‌کند (Bennett, 1984: 242-251). ادعاهای اسپینوزا متناقض‌نما به نظر می‌رسد: هر شخص آن زمانی برای «دیگران» بیشتر مفید خواهد بود که او به صورت عقلانی نفع خود را دنبال کند؛ زیرا هرکس بیشتر به دنبال نفع خودش است، آن خودخواهی منجر به حداکثر نفع (utility) متقابل (چندجانبه) می‌شود؛ زیرا اصل کلیدی در اخلاق اسپینوزا این است که یک خود شبیه دیگر است و فرد شبیه من در شکلی مشابه فردی که طبیعت مشابهی با من دارد ظاهر می‌شود. به همین دلیل نفع شخصی منجر به نفع جامعه می‌شود. اسپینوزا اصرار دارد که این یک نتیجه دل‌بخوایی نیست؛ بلکه حقیقتی است که با تجربه روزمره تصدیق می‌شود و برای هرکسی بدیهی است. خواهش خیر از زیستن با هدایت عقل نشئت می‌گیرد و اسپینوزا آن را فضیلت می‌نامد (Nadler, 2006: 242-243).

مفهوم فضیلت و پارسایی در اسپینوزا متحول می‌شود و حتی مقدمه طرح نوعی اخلاق بر مدار انسان، در میان فلاسفه بعدی می‌شود. اسپینوزا کناتوس را نخستین و یگانه‌اساس فضیلت برمی‌شمارد. طبیعت ما متعین به چیزی است که برایمان مفید و نافع باشد و معنای فضیلت هم همین است. فضیلت کناتوس مقدم بر هر اصلی تصور می‌شود و بدون آن ممکن نیست فضیلتی تصور شود؛ زیرا اگر ممکن باشد فضیلتی تصور شود که مقدم بر «فضیلت حفظ خود» باشد، در این صورت لازم است که تصور شود ذات شیء

«ذات انسان» که انسان در طلب آن است، چیست؟ «ذات انسان» که تمام خواستن‌ها و امیال او در نسبت با او تعریف می‌شود چیزی نیست جز همان خود انسان و همان کناتوس که مبنای تمام افعال انسان برای حفظ وجود خود است. اسپینوزا بر مبنای کناتوس، آنجا که می‌گوید: هر چیزی برای ماندن در وجود (تداوم حیات خویش) تلاش می‌کند، اخلاق خودمداری را بر یک مبنای قوی استوار می‌کند (Bennett, 1984: 231) اما اسپینوزا معتقد است این لذت یا نفع یا خودخواهی فردی به یک خواست جمعی ختم می‌شود. وی این خودخواهی وجودی را با عقل مرتبط می‌کند و از دل آن خواست جمعی بر مبنای خرد جمعی را استنتاج می‌کند؛ زیرا امکان ندارد که انسان‌ها چیزی را بخواهند که برای حفظ وجودشان برتر از این باشد که همه در هر امری با هم سازگار باشند. چنان‌که ارواح و ابدان همه روح واحد و بدن واحدی به وجود آورند و همه با هم در حد امکان در حفظ وجود خود بکوشند و همه طالب چیزی باشند که به حال عموم مفید باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که انسان‌هایی که به فرمان عقل‌ند؛ یعنی آنها که تحت هدایت عقل در طلب نفع خویش‌اند، برای خود چیزی نمی‌خواهند که آن را برای دیگران هم نخواهند (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۳۶-۲۳۵). اسپینوزا، حداکثر نفع شخصی را بدون کمک از سیاست، در اخلاق جمعی (مشترک) می‌داند.

اسپینوزا از یک سو بیان می‌دارد که «هیچ‌کس نمی‌کوشد وجود خود را برای چیز دیگری حفظ کند» و از طرف دیگر اظهار می‌کند که «انسان‌هایی که به فرمان عقل‌اند، برای خود چیزی نمی‌خواهند که آن را برای دیگران هم نخواهند». بنت (Bennett) معتقد است که این بدیهی است که اصل کناتوس منجر به

یک اصل یا اصول تخلف‌ناپذیر ذاتی که به دور از اختیار به معنای انتخاب فعل یا ترک آن باشد تبیین کرد. و این اصل نباید به یک اصل انتزاعی صرف تبدیل شود؛ بلکه باید به صورت انضمامی بتواند دایر مدار حرکات و افعال انسانی باشد. اسپینوزا در تعریف این اصل، یعنی کنااتوس که تلاش ذاتی انسان به سوی صیانت نفس خویش است تا حدودی توفیق یافته است. با طرح کنااتوس که برابر ذات اشیا جزئی و علت حرکت زمین و زمینیان است، زمین اخلاق را به آسمان جوهر متصل کند. اما در کنار این توفیق نسبی در تبیین جایگاه آن نارسایی‌هایی از خود به یادگار گذاشته است. به زعم مفسران، وی در تبیین خودکشی که از مسائل برآمده از این اصل است، نتوانسته قانع‌کننده سخن بگوید. در سیر از اخلاق فردی بر مبنای خودخواهی و نفع شخصی به اخلاق مشترک و جمعی نیز وضع به همین منوال است. مفسران، وی را به تناقض‌گویی متهم کرده‌اند. درحقیقت این سؤال کلی باقی می‌ماند که چطور صرفاً خوددوستی و خودخواهی برای صیانت نفس می‌تواند منشأ اعمال انسانی باشد و یک نظام منسجم اخلاقی با احکام خاص خودش را ایجاد کند؛ هرچند اسپینوزا احتمالاً پاسخ خواهد داد که هرآنچه عقل به آن دست پیدا کرد، حقیقت است و اخلاق برآمده از فلسفه فقط می‌تواند حقیقت باشد. این حکم عقل است که ما باید به دنبال یک عامل ضروری در نسبت با خداوند و صفات و حالات آن باشیم که بتواند محرک درون ذات و نه برای غایت بیرونی باشد. و این حکم نقض‌نشدنی عقل است که ما باید یک اخلاق جمعی داشته باشیم تا بتوانیم خود و نفع خود را برای ادامه حیات حفظ کنیم.

مقدم بر خود شیء است و این امری نامعقول است؛ بنابراین ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر فضیلت «کوشش برای حفظ خود» باشد (اسپینوزا، ۱۳۹۲: ۲۳۸). به همین دلیل، اسپینوزا به صراحت بیان می‌کند که برای انسان چیزی مفیدتر از خود انسان نیست (همان: ۲۳۵). از آن رو که در خارج از ما اشیاء کثیری وجود دارند که برای ما سودمندند، باید در طلب آنها باشیم و انسان هر اندازه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است باشد، فضیلت بیشتری به دست می‌آورد و در نتیجه به همان اندازه که از حفظ وجودش غفلت کند، به همان اندازه ناتوان می‌شود. در نتیجه، هر عمل اخلاقی و زیستنی که طبق کنااتوس و برای حفظ وجود خود باشد فضیلت و اساس اخلاق محسوب می‌شود (همان: ۲۳۹).

نظر اسپینوزا را به شکل زیر می‌توان خلاصه کرد:

(Beth Lord, 2010: 111)

- فضیلت برای هر شخصی، تلاش برای حفظ وجود خود است؛
- فضیلت برای خود فضیلت مطلوب است و نه برای هر هدف دیگری؛
- خودکشی نمی‌تواند فضیلت شمرده شود؛
- فعل بافضیلت، آن است که ما را با دیگر مردم پیوند دهد؛
- مردمی بافضیلت هستند که چیزی را هم برای خود و هم برای دیگران بخواهند.

۷- نتیجه گیری

اگر مانند نگاه اسپینوزا، هستی در یک نظام ضروری نظاره شود و اختیار مساوی با ضرورت تعریف شود، آنگاه باید برای اخلاق که مفروض همگان و برآمده از آزادی است نیز چاره‌ای اندیشید و آن را نیز در

- Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Guerout, M. (1980), *The Metaphysics and Physics of Force in Descartes, in Stephen Gaukroger*, Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics, Sussex: Harvester Press
- Long, A.A. and Sedley, D.N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2006), *SPINOZA'S ETHICS An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lord, B. (2010), *Spinoza's Ethics An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh University Press Ltd.
- Mason, R. (1997), *The God of Spinoza*, Cambridge.
- Manning, R. (First published Fri Sep 22, 2006; substantive revision Mon Jan 30, 2012), *Spinoza's Physical Theory*, Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Schopenhauer, A. (1969), *The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payne, New York, vol. 2.
- Spinoza, B. de. (2006), (Ethica), www.la.wikisource.org
- Spinoza, B. de. (2007), *The Ethics*, R.H.M. Elwes, Blackmask
- Traupman, J. C. (1966), *The New Collegiate Latin & English Dictionary*, New York, Bantam Books.
- Viljanen, V. (Sep., 2007), Field Metaphysic, Power, and Individuation in Spinoza, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 3, pp. 393-418
- Wolfson, H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, vol 2
- منابع:
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۹۲)، اخلاق، محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- اسکروتین، راجر (۱۳۷۶)، اسپینوزا، اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- پارکینسن (۱۳۸۱)، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا، محمدعلی عبداللهی، قم، بوستان کتاب.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۸)، اسپینوزا فلسفه الهیات و سیاست، محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
- Aristotle. (1999), *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. Ross, Batoche Books Kitchener
- Curley, E. (1994), *A Spinoza Reader*, Princeton University Press
- Bennett, J. (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company
- Descartes, R. (1979), *principles of philosophy*, valentine Rodger Miller and Reese p. Miller, Kluwer Academic Publishers
- Garber, D. (1992), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago Press
- Garrett, D. (2002), *Spinoza's Conatus Argument, in Spinoza's Metaphysics: Central Themes*, Oxford University Press, edited by John I. Biro and Olli Koistinen, pp 127-158
- Hobbes, Th. (1968), *Leviathan, as in C.B.MacPherson* (ed.), Harmondsworth, Penguin.
- Lloyd, G. (1996), *Routledge philosophy guidebook to Spinoza and the Ethics*, London ana New York, Routledge.
- Grant, E. (1981), *Much Ado About Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the*