

تاریخ فلسفه

اسپینوزا ۳۶

نوشته دکتر آرتور هولمز از کالج ویتون

بسیار خوب، بیایید امروز به سراغ کارمان برویم. و این هفته می‌خواهیم توجه خود را به بندیکت اسپینوزا، متفکر یهودی-اسپانیایی که از کودکی به دلیل فضای یهودستیزانه اسپانیا به همراه خانواده‌اش در هلند زندگی می‌کرد، معطوف کنیم، اما به دلیل موضع فلسفی‌اش هرگز واقعاً در جامعه یهودی پذیرفته نشد. و همانطور که اسپینوزا را می‌خوانید، به راحتی خواهید دید که او بیشتر یک پانتهئیست است تا یک خدا‌باور، و در نتیجه، او به سادگی باورهای یهودی در مورد خدا را به معنای واقعی کلمه نمی‌گیرد، و این منشأ مشکل بود.

اما می‌خواهم اول از همه بر اهمیت تاریخی اسپینوزا تمرکز کنم تا ببینیم چرا می‌خواهیم بیشترین زمان را صرف او کنیم و او چگونه در تصویر کلی جای می‌گیرد. دو هفته گذشته، ما در مورد دکارت، رنه دکارت صحبت می‌کردیم و اولین چیزی که باید در مورد اسپینوزا از نظر تاریخی توجه کرد این است که او روشی را که دکارت به کار گرفته بود، ادامه می‌دهد. به عبارت دیگر، روش هندسی از تعاریف و اصول موضوعه به طور منطقی برای اثبات قضایا و نتایج استفاده می‌کند.

این هندسه است. و دکارت، همانطور که تأکید کردیم، این را در تأملات و سایر نوشته‌هایش اتخاذ کرد، و اسپینوزا نیز همینطور. در واقع، کتاب‌های تاریخ به دکارتی‌ها اشاره می‌کنند، و من چهارشنبه هفته گذشته در مورد برخی از آنها اظهار نظر کردم، اما اسپینوزا به هر حال به دلیل این روش‌شناسی، یک دکارتی است.

اولین اثر فلسفی او در سال ۱۶۶۳، زمانی که تنها ۳۰ سال داشت، این عنوان جالب را داشت: بخش‌های ۱ و از کتاب اصول فلسفه دکارت به شیوه هندسی، و کاری که او انجام داد این بود که آن را به معنای واقعی ۲ کلمه در قالب یک کتاب درسی هندسه با تعاریف، اصول موضوعه و قضایا به همراه اثبات و غیره بیان کرد. و همانطور که شاید متوجه شده باشید، اگر شروع به خواندن اخلاق اسپینوزا کرده‌اید، و من نمی‌توانم به کار زیادی فکر کنم که ترجیح می‌دهید در آخر هفته شکرگزاری انجام دهید جز خواندن اخلاق اسپینوزا، او دقیقاً همین کار را در آنجا انجام می‌دهد. او با تعاریف و اصول موضوعه شروع می‌کند و سپس به بیان و اثبات قضایا می‌پردازد و پس از هر کدام، به سبک اقلیدسی واقعی می‌نویسد QED، quod erat demonstratum.

نمی‌دانم در کتاب‌های درسی هندسه مدرن کجا این را دارند، اما مطمئناً همانطور که در کتاب‌های درسی هندسه دبیرستانی که من استفاده می‌کردم، بود. بله، روش دکارتی کاملاً رعایت شده بود. شما به روشی که نویسنده‌ای به نام استوارت همپشایر، که این کتاب پنگوئن را در مورد اسپینوزا نوشته است، و نحوه صحبت او در مورد این روش، علاقه‌مند خواهید شد.

اسپینوزا اصرار دارد که سخنان او، و به ویژه سخنانش در مورد خدا و صفاتش، هرگز نباید به معنای عامیانه آنها، یعنی معنای رایج و مجازی آنها، فهمیده شوند، بلکه فقط باید به معنای خاصی که در تعاریف او به آنها داده شده است، فهمیده شوند. حال این احتیاط را در نظر داشته باشید. وقتی اسپینوزا را در حال اشاره به جوهر یا ذهن یا خدا یا خیر می‌خوانید، تعاریف او را بررسی کنید، زیرا او می‌خواهد آنها را دقیقاً فقط در همان معنای تعریف شده به کار ببرد و نه در معنای رایج و معمول زبان.

او تقریباً هر آنچه را که در مورد خدا و خلقت جهان نوشته و گفته شده بود، بی‌معنی می‌دانست، زیرا افراد غیرفلسفی قادر به درک واضح خدا نیستند. آنها، به دلیل تربیت، قادر به درک آنچه نمی‌توانند تصور کنند نیستند، زیرا به حواس خود وابسته‌اند. و متعاقباً، دکارت یک عقل‌گرا بود؛ دانش پیشینی او، چیزی بود که

آنها نمی‌توانستند بفهمند، و به همین دلیل، او هم شرح اولیه خود از فلسفه دکارت و هم اثر بزرگ و قطعی خود، اخلاق، را به این شیوه هندسی به عنوان توالی گزاره‌ها با اثبات‌های پشتیبان، لم‌ها و نتایج فرعی نوشت.

بنابراین او از ارائه فلسفه خود هرگونه وسیله پنهان برای ترغیب و به کار گرفتن تخیل خواننده را که بخشی از نثر معمولی است، نه بلاغت، بلکه فقط شکل منطقی ساده، حذف کرد. او می‌خواست فلسفه واقعی تا حد امکان به شیوه‌ای عینی، غیرشخصی و آزاد، عاری از توسل به تخیل، مانند اصول اقلیدس، ارائه شود. خب، این روش اسپینوزا است، و من فکر می‌کنم برای دنبال کردن مطلب باید ببینید که او چه می‌کند.

به یاد داشته باشید که این عصر، عصری است که در آن بحران اقتدار در رابطه با دانش بشری وجود داشت، جایی که شک‌گرایی دوباره سر برآورد، و جایی که بیکن و دکارت، به روش‌های جداگانه خود، سعی در ایجاد مبانی خاصی داشتند که بتوانیم بر اساس آنها یک دانش واقعاً علمی بسازیم. و اسپینوزا از این نظر از دکارت پیروی می‌کند که می‌خواهد دانش بر اساس حقیقت بدیهی ساخته شود، مانند مورد ریاضیات، که اتفاقاً تنها علمی است که از قرون وسطی به ما منتقل شده است، که فکر می‌کنم به اندازه سایر علوم در معرض شک و تردید نبود. بنابراین، این اولین نکته از اهمیت تاریخی است، و بنابراین اسپینوزا این روش را به کسانی که بعداً می‌آیند منتقل می‌کند، و وقتی دفعه بعد به لایب‌نیتس نگاه می‌کنیم، چیزی از همین موضوع را خواهیم دید، اگرچه لایب‌نیتس روی هم رفته آن را در قالب یک کتاب درسی هندسه ارائه نمی‌دهد، اما او همان نوع عقل‌گرا است.

دومین نکته‌ی مهم قابل توجه این است که اگرچه او تحسین فراوانی نسبت به دکارت دارد و برخی از مواضع خاص دکارت را اتخاذ می‌کند، اما دیدگاه کلی دکارت را به شیوه‌های بسیار روشنی اصلاح می‌کند. دکارت به دو معنا دوگانه‌گرا بود: دوگانگی ذهن و بدن، و دوگانگی خدا و طبیعت. اسپینوزا هر دو دوگانه‌نگاری را رد می‌کند.

اسپینوزا یک مونیست متافیزیکی است و ما مدت‌هاست که به دلیل تأثیر یهودی-مسیحی، با مونیست‌های متافیزیکی ملاقات نکرده‌ایم. ما با فلوطین و البته پارمنیدس ملاقات کردیم، و اگر در مونیست‌های متافیزیکی نوع مونیسم دوجوهی را که در رواقیان یافتیم، مونیسم دوجوهی که در رواقیان یافتیم، قرار دهیم، جایی که دو طرف، دو جنبه برای همه چیز وجود دارد، نظم معقول عقلانی و عنصر مادی در حال تغییر، بخار آتشین، نظم معقول، لوگوس، بنابراین شما لوگوس و ماده را در رواقیان دارید، و اساساً همان را در اسپینوزا خواهید یافت. خدا و طبیعت دو کلمه هستند که به یک چیز اشاره می‌کنند.

خدا بر جنبه‌ی فهم‌پذیری، یعنی جنبه‌ی لوگوس، تأکید دارد؛ طبیعت بر جنبه‌ی ماده در حرکت تأکید دارد، بنابراین آن چارچوب رواقی‌گونه پدیدار می‌شود. بنابراین به جای یک متافیزیک خدا‌باورانه، مانند آنچه دکارت داشت، آنچه اسپینوزا به ما ارائه می‌دهد، یک متافیزیک پانتئیستی است، و از آنجا که خدا همه چیز است و همه چیز خداست، نتیجه می‌شود که نظم قابل فهم و ماده در حرکت در واقع دو جنبه از یک چیز واحد هستند. و به جای اینکه ذهن و بدن جوهرهای جداگانه‌ای با ویژگی‌های کاملاً متفاوت باشند، ذهن و بدن فقط نام‌هایی برای دو جنبه یا ویژگی از یک چیز واحد هستند.

و بنابراین او در تمام طول مسیر یک یگانه‌نگاری دوجوهی دارد. حال، وقتی چهارشنبه گذشته با بازماندگان، وفادار کلاس درباره اخلاق دکارت صحبت می‌کردیم، سعی کردم نشان دهم که دکارت با یک اخلاق رواقی، یعنی اخلاقی که در آن عقل، به واسطه ایده‌های واضح و متمایزش، می‌تواند احساسات را برطرف کند، احساسات را کنترل کند و عقل را بر احساسات غالب کند، به این نتیجه رسیدم که اخلاق رواقی در اسپینوزا ادامه می‌یابد، به طوری که یکی از چیزهایی که به نظر می‌رسد از دکارت به ارث برده، همین رویکرد به اخلاق است، فقط او این کار را بسیار صریح‌تر انجام می‌دهد.

او این کار را بسیار سیستماتیک انجام می‌دهد، در حالی که دکارت هیچ کار سیستماتیکی در مورد اخلاق انجام نمی‌دهد. نکته این است که اسپینوزا نه تنها به طور سیستماتیک در مورد اخلاق می‌نویسد، بلکه اخلاق رواقی خود را بر اساس متافیزیک رواقی بنا می‌کند. متوجه شدید؟ او اخلاق رواقی خود را بر اساس متافیزیک رواقی بنا می‌کند.

حال، وقتی می‌گوییم متافیزیک از نوع رواقی، منظورم یک پانتئیسم طبیعت است. طبیعت الهی است. رواقیان از طبیعت به عنوان مشیت الهی سخن می‌گفتند.

و به این ترتیب، اسپینوزا تمایل دارد، او [نظریه‌اش را] به قرن نوزدهم منتقل می‌کند. به یاد داشته باشید، او در قرن هفدهم است. اما او حلقه‌ی اتصال است که آن رویکرد یگانه‌انگارانه، یک رویکرد همه‌خدایی، یک همه‌خدایی طبیعت را به رمانتیک‌های قرن نوزدهم منتقل می‌کند.

و وقتی به قرن نوزدهم برسیم، خواهیم دید که چگونه برخی از آنها، مانند هگل و شلایرماخر، با نظر بسیار مثبتی از اسپینوزا و کارهای او یاد می‌کنند. و اگر با ادبیات رمانتیک قرن نوزدهم آشنا باشید، ممکن است از نحوه‌ی تمایل بسیار مثبت افرادی مانند کولریج، گوته و متیو آرنولد به اسپینوزا آگاه باشید. بنابراین، او حلقه‌ی تاریخی انتقال وحدت وجود طبیعت به رمانتیک‌های قرن نوزدهم است.

البته، آنها مثل او عقل‌گرا نبودند. اصلاً اینطور نیست. آنها اخلاقی مبتنی بر عقل که احساسات را کنترل کند، ایجاد نکردند.

اصلاً اینطور نیست. اما این پانتئیسم طبیعت است که آنها منتقل می‌کنند، و آن را ادامه می‌دهند. بنابراین این نوع دوم چیز است، اصلاحات و تداوم‌ها با توجه به موضع خود دکارت و آنچه که او بعداً به آن منتقل می‌کند.

حال، این بلافاصله به نوع سومی از اهمیت تاریخی منجر می‌شود، یعنی تأثیر نقد عقل‌گرایانه او بر دین سنتی در مورد او، یهودیت سنتی. او گاهی اوقات در دوره‌های نقد کتاب مقدس به عنوان یکی از بنیانگذاران نقد تاریخی ادبیات عهد عتیق ذکر می‌شود.

منتشر کرد. رساله کلامی سیاسی Tractatus Theologico-Politicus او در سال 1670 اثری با عنوان Tractatus Theologico-Politicus. مقاله

که در آن، برای مثال، او منکر وجود هرگونه حقیقت و حیاتی خاص می‌شود. حال، چرا یک وحدت وجود‌گرای عقل‌گرا چنین می‌گوید؟ خب، می‌بینید، اگر به این نوع روش ریاضی اعتماد دارید، پس باید بتوان کل حقیقت قابل دسترس را از اصول بدیهی داده شده تنها با عقل استنباط کرد. بنابراین، کفایت این روش

اما برای یک پانتئیست، هر نوع عمل الهی خاص خودآشکارسازی بی‌معنی است. زیرا اگر موجودی خارج از خدا وجود نداشته باشد، برای خدا چه معنایی دارد که با موجودی به شیوه‌ای خودآشکارساز رفتار کند؟ آنچه در یک طرح پانتئیست به دست می‌آید، چیزی است که اغلب الهیات درون‌ذاتی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، اگر همه چیز خداست و خدا همه چیز است، پس هر چیزی که به خدا نسبت داده می‌شود، صرفاً در درون خدا جریان دارد.

نه به بیرون از خدا، بلکه در درون خدا جریان دارد. و تا آنجا که امور در طبیعت جریان دارند، به لطف خداست، به این دلیل است که خدا در طبیعت است و طبیعت در خدا و تمامیت هستی است. و بنابراین چیزی به عنوان وحی خاص الهی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

برای یک پانتئیست، این هم غیرضروری و هم غیرممکن است. بنابراین، دین برای اسپینوزا به زندگی درست خلاصه می‌شود. بنابراین نوع یهودیت او مشابه چیزی است که امروزه به عنوان یهودیت اصلاح‌شده تصور می‌شود.

که یک اومانیسیم دینی است که ارزش‌ها و دغدغه‌های اخلاقی یهودیت تاریخی را بدون الهیات ماوراءالطبیعه یهودیت ارتدوکس ارج می‌نهد. به همین دلیل، نقش نمادهای دینی تغییر می‌کند. زبان دینی و مناسک دینی دیگر توصیفی یا یادآور خدای سنتی و اعمال قدرتمند او نیستند.

آنها صرفاً نمادهایی هستند که تمایل دارند جامعه را به هم پیوند دهند. آنها ارزش‌های اجتماعی دارند. آنها جامعه را به هم پیوند می‌دهند و زبانی تخیلی، زبان داستان، زبان میراث را فراهم می‌کنند که جامعه را پیرامون آرمان‌های اخلاقی خاصی متحد می‌کند.

در روزگار ما بسیار مورد تأکید قرار می‌گیرد. برای مثال، الهیات روایی با این موضوع ارتباط‌هایی دارد. اگر به دنبال کردن این نوع تأثیر در الهیات قرن نوزدهم علاقه‌مند هستید، در ترم دوم بیشتر در مورد آن خواهیم دید.

وجود دارد. کتابی با عنوان «مطالعه‌ای در باب اندیشه دینی CCJ Webb اما یک کتاب بسیار ارزشمند از ۱۸۵۰ در انگلستان از سال».

و تنها چیزی که در این مرحله در مورد آن خواهیم گفت این است که به شما امکان می‌دهد با انواع تفکر دینی که تحت تأثیر نقد عقل‌گرایانه اسپینوزا از دین سنتی هستند، ارتباط برقرار کنید. خب، آن سه نکته در مورد اهمیت تاریخی. نظری، سوالی دارید؟ تکرار؟ جاهایی که اشتباه کردید و می‌خواهید جای خالی‌تان پر شود؟ بله، باب؟ داشتم فکر می‌کردم، آیا می‌گویید اسپینوزا یک مدافع سرسخت است؟ بله، فکر می‌کنم همینطور است.

آیا این مشکلی ایجاد می‌کند؟ به نظر نمی‌رسید که کاملاً منظورتان را رسانده باشید. اوه، باشه، شاید من زیادی مهربان بودم. شاید گفتم که او به جای اینکه کاملاً صریح باشد، به سمت [چیزی] گرایش دارد.

باشه، خب، حرفش کاملاً واضحه. فکر کنم وقتی بریم خیلی واضح‌تر بشه. جنل؟ خب، دوباره، ترجیح می‌دم بگم چند لحظه صبر کن و ببین چی می‌شه تا برسیم اونجا.

حالا، این چند لحظه ممکن است جمعه باشد، پس زیاد نفستان را حبس نکنید. دیوید؟ باشه، آره. بگذارید ببینم می‌توانم به طور خلاصه، برای استفاده‌ی بازماندگان نه چندان وفادار، کاری را که چهارشنبه‌ی گذشته با دکارت انجام دادیم، بازسازی کنم.

خلاصه‌اش را اینطوری گفتم. داشتیم درباره نظریه دکارت درباره احساسات صحبت می‌کردیم. حالا نمی‌خواهم دوباره به آن بحث برگردم، اما ببینید استامپف درباره دکارت درباره احساسات و احساسات چه می‌گوید.

نظریه او در مورد احساسات به گونه‌ای است که به دلیل فقدان وضوح، که با احساسات همراه است، ما را گمراه می‌کند. در نتیجه، وقتی ذهن به وضوح و تمایز فکری، ایده‌های واضح و متمایز دست می‌یابد، می‌بینید که آن سردرگمی که با احساسات همراه است، برطرف می‌شود و قدرت احساسات از بین می‌رود. بنابراین، این وضوح ذهن است.

حالا، قبل از اینکه این را رد کنید، از خودتان پرسید که مشاور روانشناسی، شاید تحلیلگر، با تلاش برای اینکه شما چیزی را به خاطر بیاورید یا در مورد شرایطی که فلان اتفاق افتاده واضح‌تر فکر کنید، چه کاری انجام می‌دهد. می‌بینید، تلاش برای رفع احساسات از طریق وضوح فکر. بنابراین این چیزی است که او می‌بیند.

حالا، همزمان، بحث او در مورد اراده و عقل، بحث دکارت در مورد اراده و عقل را هم در نظر بگیرید. چون آنچه او در این مورد در مورد خطا می‌گوید، در مورد اراده‌ای است که از عقل جلوتر می‌رود، اما اراده‌ای که باید از قضاوت در مورد آنچه می‌داند، باز داشته شود. خوب، خطا نوعی شری شناختی است.

پس چگونه می‌توانیم خود را از شر بازداریم، مگر با مهار اراده، از نظر دکارت، مهار اراده در محدوده‌ی آنچه که با وضوح و تمایز می‌دانیم خیر است. و بنابراین شما هم همین نوع چیزها را دارید. به طور مشابه، در مورد ذهن و بدن، از آنجایی که ذهن جوهری جدا از بدن است و انفعالات به صورت فیزیکی علت دارند، این واقعیت که ذهن جداست به این معنی است که نیازی نیست تابع انواع علیت جبری از انفعالات بدنی باشد.

اما ذهن، با وضوح و تمایزش، می‌تواند استقلال خود را اثبات کند و به همان نتایج دست یابد. و سپس چهارمین نکته‌ای که به آن اشاره کردم این بود که در گفتمان خود در مورد روش، همانطور که در شرف آغاز تلاش برای غلبه بر شک‌گرایی است، چیزی را مطرح می‌کند که آن را اخلاق موقت می‌نامد و در حالی که در چنین عدم قطعیتی زندگی می‌کند، از آن پیروی خواهد کرد. و اخلاق موقت اساساً همین نوع چیز است.

او قضاوت را مهار خواهد کرد، عمل را تا زمانی که بداند مهار خواهد کرد، و غیره و غیره. بنابراین این تصویری از عقل است که احساسات را کنترل می‌کند، عقل را کنترل می‌کند، اراده را در تمام مسیر هدایت می‌کند. تنها چیزی که من را گیج می‌کند این است که شما گفتید این توسط ذهن تحریک می‌شود.

نه، در ذهن از آنها آگاهی وجود دارد. زیرا در تعامل ذهن و بدن، همانطور که تصمیمات ارادی که در ذهن رخ می‌دهند، تغییرات بدنی، اعمال بدنی، ایجاد می‌کنند، احساساتی که ناشی از حرکات ارواح حیوانی در بدن هستند، محصولات جانبی آگاهانه خود را در ذهن دارند. و آن محصولات جانبی آگاهانه، ایده‌ها هستند، بلکه، اما ایده‌های مبهم.

ایده‌های اتفاقی. و آنها نباید بر ذهن مسلط شوند و باعث دردسر شوند. بنابراین از این نظر، این یک نوع اخلاق عقل‌گرایانه است.

ما تابع عقل هستیم. باید هم باشیم، نه احساسات. اسپینوزی‌ها هم همینطور هستند.

تفاوت بزرگی که در اسپینوزا خواهیم دید این است که اسپینوزا نمی‌تواند آزادی اراده را ادعا کند. او یک جبرگرا است. و این تفاوت زیادی ایجاد می‌کند.

در اسپینوزا، شما شروع به انتخاب الگویی نسبتاً آشنا از آنچه از دیدگاه وحدت وجودی ناشی می‌شود، می‌کنید. ما این را در فلوطین، نوافلاطونی، دیدیم. با وحدت وجود، شما جبرگرایی خواهید داشت.

شما هیچ جدایی و آن نوع آزادی که با جدایی همراه است، نخواهید داشت، به طوری که فرد ابتکار عمل داشته باشد. این خودگردان است. و سپس مشکلاتی در مورد تمایز قائل شدن بین خوب و بد ایجاد می‌شود.

زیرا اگر همه چیز واحد باشد، شر چه جایگاهی دارد؟ این تمایز مبهم می‌شود. روشی که فلوپین سعی کرد با آن با نظریه صدور خود، و سپس درجات و غیره، برخورد کند. اتفاقاً، وحدت وجود فقط موضوع دین شرقی امروزی نیست.

- از آنجایی که تأثیرات شرقی خود را در غرب دوباره نشان داده‌اند - خب، حداقل در بخش غربی این کشور - جنبش‌های عصر جدید اساساً پانتئیستی هستند.

تمام نوشته‌های عصر جدید سیستماتیک نیستند، به دقت شرح داده نشده‌اند، اما فکر می‌کنم به اندازه کافی وجود دارد که به ما کمک کند ببینیم که این نوعی وحدت وجود است. نوعی رمانتیک‌تر از وحدت وجود، که به قرن نوزدهم نزدیک‌تر است تا به اسپینوزا. اما همان نوع پارادایم‌ها وجود دارند.

بسیار خوب، بیایید از اهمیت تاریخی او به چیزی که من آن را ویژگی‌های کلی نامیده‌ام، بپردازیم. در واقع، آن ویژگی‌های کلی از قبل شروع به نشان دادن خود کرده‌اند. و اولین ویژگی کلی، البته، این دیدگاه است که خدا و طبیعت یکی هستند.

خدا و طبیعت یکی هستند. حال، خواهید دید که او به واسطه مفهوم جوهر خود به این موضوع می‌پردازد. حال، او با یک شک روش‌شناختی شروع نمی‌کند، نه.

او با تعاریف شروع می‌کند. او در کنار چیزهای دیگر، با تعریف جوهر شروع می‌کند. و نحوه‌ی تعریف جوهر او را به این نتیجه می‌رساند که خدا و طبیعت یک چیز هستند.

حال، اگر خدا و طبیعت یک چیز باشند، آنگاه دو جنبه از چیزها را خواهید یافت. به عبارت دیگر، در خدا هم فکر و هم امتداد وجود دارد. خدا نامتناهی است.

امتداد. گویی خدا تمام عرصه فضا است. اما خدا، در عین حال، در اندیشه نامتناهی است.

و در اینجا ظن‌هایی از سنت افلاطونی یا شاید مفهوم لوگوس رواقی، یعنی تفکر و امتداد، به گوش می‌رسد.

اینها دو صفت خدا هستند. یک خدا و دو صفت شناخته شده. ممکن است صفات دیگری هم وجود داشته باشد که ما نمی‌دانیم.

اما این دو، دو چیزی هستند که در ما و در تجربه ما آشکار می‌شوند. در واقع، این دو ویژگی در هر دو حالت نامتناهی و متناهی مشهود هستند. حالت نامتناهی تفکر، خداست.

ذهن خدا. طبیعت، حالت بی‌نهایت امتداد است. در تمام آن، وسعتش.

اما شیوه‌های محدود تفکر، مال من و تو هستند. و شیوه‌های محدود امتداد، مال من و تو هستند. بدن‌ها همانطور که ما آنها را می‌نامیم.

اما اینها جوهر نیستند. ذهن جوهری جدا از بدن نیست. بدن جوهری جدا از ذهن نیست.

بدن‌های من و شما جوهرهایی جدا از خدا نیستند. ما صرفاً حالت‌های متناهی از وجود خدا هستیم. می‌بینی؟ به این معنا، شما افکار خدا را پس از او می‌اندیشید.

چطور می‌توانستید؟ افکار شما بخشی از خودآگاهی خداوند هستند. بنابراین مفهومی از جوهرهای جداگانه به معنای دکارتی وجود ندارد. صفات قابل تشخیص وجود دارند.

حالت‌های قابل تشخیص. شما می‌توانید بدن خود را از بدنی که کنارتان نشسته است تشخیص دهید. می‌توانید افکار خود را از افکار دیگران تشخیص دهید.

اما این تمایز جوهرها نیست. این تمایز حالت‌هاست. یک حالت متناهی از حالت متناهی دیگر.

حالا، اگر دوست داشته باشید، می‌توانید در این تمایز بین متناهی و نامتناهی، پژواک‌هایی از خط تقسیم‌شده‌ی افلاطون را ببینید. ابدی و زمانی، نامتناهی و متناهی. نه، اینها فقط پژواک هستند.

چون افلاطون در گورش به خود می‌لرزید تا طبیعت را ابدی بداند. می‌بینید؟ هرچند که طبیعت او قطعاً ابدی بود. اما طبیعت؟ نه.

طبیعت به هر معنای فیزیکی. بنابراین پژواک افلاطونی آنجاست. اما آنچه او درباره‌اش صحبت می‌کند دو قلمرو، شکل و جزئیات متفاوت نیست.

نه چیزی که او درباره‌اش صحبت می‌کند، حالت‌های متناهی و نامتناهی یک قلمرو واحد است. حالت‌های متناهی و نامتناهی خدا، که همان طبیعت هستند.

حال، این همان چیزی است که مسائل و مباحث جاودانه را مطرح می‌کند. به طوری که تا لحظاتی دیگر خواهیم دید که چگونه این وحدت‌گرایی دووجهی او بر کل این طیف از دوگانه‌ها تأثیر می‌گذارد. در حالی که هیچ یک از آنها نمایانگر دو چیز جداگانه نیستند.

خدا و طبیعت چیزهای جداگانه‌ای نیستند. اندیشه و امتداد چیزهای جداگانه‌ای نیستند. آزادی و جبر چیزهای جداگانه‌ای نیستند.

خیر و شر چیزهای جداگانه‌ای نیستند. عقل و احساس چیزهای جداگانه‌ای نیستند. آن‌ها جنبه‌هایی از یک چیز واحد هستند.

دو روی یک پدیده. در تمام طول مسیر. بنابراین، آنچه که باید در مورد ویژگی‌های کلی بدانید، اصطلاحات جوهر، صفت و حالت هستند.

باشه؟ جوهر، ویژگی‌ها و حالت‌ها. خب، این کلیاته. مطمئن شو که در موردش کاملاً مطمئن هستی.

فقط یک جوهر وجود دارد. اما یک جوهر حداقل دو ویژگی دارد. و آن دو ویژگی در حالت نامتناهی و همچنین در حالت‌های متناهی قابل شناسایی هستند.

تو یک موجود نیستی. تو یک حالت متناهی از وجود هستی. تفکر تو صرفاً حالت متناهی ویژگی تفکر آن یگانه است.

وجودی فراگیر. شما در حال فکر کردن به ایده‌های فعلی خود در مورد یک اصلاح محدود از تفکر نامحدود خدا هستید. جوهر، صفت، حالت.

آیا این به اندازه کافی واضح به نظر می‌رسد؟ باشه. نمودار به درک اصطلاحات کمک می‌کند. به طوری که اگر بخواهید خط تقسیم شده را تا انتها امتداد دهید، چیزی که خواهید داشت افکار ما، بدن‌های ما خواهد بود.

بسیار خوب. اینها در قلمرو جزئیات قرار می‌گیرند. آیا اسپینوزا در مورد کلیات واقع‌گرا است یا فقط یک مفهوم‌گرا؟ خب، من تمایل دارم بگویم فقط یک مفهوم‌گرا.

یعنی، ما واقعاً به صورت کلی، به صورت انتزاعی فکر می‌کنیم. ما این کار را می‌کنیم. بله، او اصالت اسمی ندارد.

اما اگر منظور یک واقع‌گرا این باشد که اصول کلی وجود دارند که به نوعی از جزئیات قابل تفکیک هستند، نه. نه. فکر می‌کنم به یک مفهوم‌گرا نزدیک‌تر است.

و دوباره، تصویر رواقی همانی است که راهنما است. خب. این اولین ویژگی کلی است که باید تماشا کرد.

جوهر، صفات، حالات. سام. دومین ویژگی کلی مربوط به معرفت‌شناسی اوست.

معرفت‌شناسی او. من گفته‌ام که او یک خردگرا است. و او سه نوع دانش را از هم متمایز می‌کند.

سه نوع دانش. که یکی نظر است. دوم، استدلال.

و سوم، شهود. و این دوباره بسیار شبیه دکارت به نظر می‌رسد. او این تمایز سه‌گانه را در اثر کوچک خود به نام «بهبود فهم» مطرح می‌کند.

در باب بهبود فهم. چندی پیش در کتابفروشی فرودگاه به طور اتفاقی به نسخه‌ای از آن برخوردیم. عنوان کتاب «چگونه ذهن خود را بهبود بخشیم» نوشته‌ی بندیکت اسپینوزا بود.

به نوعی می‌توان آن را به «چگونه انجامش دهیم» ترجمه کرد. گمان می‌کنم هر کسی که با این عبارت فریب می‌خورد و آن را می‌خرد، شوکه می‌شد و از خود می‌پرسید که برای چه چیزی پول خرج کرده است. اما تمایز هنوز وجود داشت.

با این حال، ما این تمایز را در جای دیگری از اخلاق او داریم. و اگر گلچین را همراه خود دارید، نگاهی به آن در صفحه ۱۲۷ ببندازید. صفحه ۱۲۷.

جایی که در یادداشتی، یادداشت ۲، به گزاره ۴۰ از بخش ۲ کتاب اخلاق او ضمیمه شده است. در یادداشت در صفحه ۱۲۷، ستون اول. او انواع مختلف دانش را از هم متمایز می‌کند ۲.

در نیمه‌ی پایین ستون، دانش از نوع اول وجود دارد. ایتالیک. نظر یا تخیل.

و آن دو به موارد یک و دو که بلافاصله در بالا ذکر شد اشاره دارند. نظر به آگاهی ناقص از جزئیات مربوط می‌شود. و دو به ایده‌هایی مربوط می‌شود که نمادها، کلمات، در تخیل برمی‌انگیزند.

بسیار خب. پس نظر یا تخیل شماره یک است. شماره دو، عقل یا دانش از نوع دوم.

زیرا، همانطور که او می‌گوید، ما مفاهیمی داریم که بین همه انسان‌ها مشترک است. ایده‌های کافی از ویژگی‌های اشیا. به عبارت دیگر، حقایق جهانی که عموماً شناخته شده‌اند

. حقایق جهانی عموماً شناخته شده‌اند. و سپس نوع سومی از دانش وجود دارد که ما آن را شهود می‌نامیم. شهود، که از تصویری کافی از ذات مطلق صفات خداوند ناشی می‌شود.

. داشتن دانش کافی از ذات چیزها. بدیهی است که او در اینجا از شهود چیزی کاملاً قطعی صحبت می‌کند. چیزی که کاملاً غیرقابل انکار است.

خواهید دید که او از این موضوع با اصطلاحات ایده‌های واضح و متمایز صحبت می‌کند. دکارت. و او اغلب از عبارت ایده‌های کافی استفاده می‌کند.

وقتی می‌خواهد به چیزی که شهوداً یقینی است اشاره کند. به یاد داشته باشید روشی که دکارت از کلمات واضح و متمایز استفاده می‌کرد این بود که بگوید آنقدر واضح و متمایز که فراتر از هرگونه شکی باشد. و این همان چیزی است که آن را کافی می‌کند.

. فراتر از هرگونه شکی است. آنقدر واضح و متمایز که فراتر از هرگونه شکی است، به طور شهودی قطعی. ایده‌های کافی.

. حالا منتظرش باشید. آن مفهوم ایده‌های کافی. او مسلماً اعتبار زیادی برای نظر و تخیل قائل نخواهد شد.

. دانشی که شما از این طریق دارید، ناقص، مغشوش و تجربی است.

این فقط به امور مشروط می‌پردازد. این شامل تداعی‌های نامشروع زبان به دلیل کاربردهای مرسوم است. او می‌گوید زبان دینی اینگونه است.

بنابراین نقد عقل‌گرایانه‌ی او از دین و زبان دینی در واقع نقدی بر انواع زبانی است که در صحبت درباره‌ی مسائل دینی به کار می‌رود. به طور سنتی، این زبان، زبان قیاس نامیده شده است. اما قیاس آن نوع تعریف تحت‌اللفظی مورد نظر اقلیدس نیست.

می‌بینید، این از نوع صراحت استدلال ریاضی نیست. و بنابراین او حوصله‌ی این نوع زبان، یعنی دانش، را ندارد. بنابراین دغدغه‌ی او این خواهد بود که دانشی به دست آورد که به طور شهودی قطعی باشد، یعنی بدیهی باشد، یعنی از این نظر کافی باشد.

و متوجه خواهید شد که او خطا را، بدیهی است، ناشی از فقدان وضوح و تمایز می‌داند. وقتی چیزی را که فاقد وضوح و تمایز است می‌پذیرید، آن موقع است که مشکل پیش می‌آید. که شبیه دکارت به نظر می‌رسد.

.خب، پس برای شروع جستجوی هندسی‌اش، روشش، بدیهی است که باید با چند ایده‌ی کافی شروع کند. چون هیچ چیز دیگری قطعیت شهودی لازم برای اصول موضوعه را ندارد که با آن بتوان یک سیستم استنتاجی کامل را آغاز کرد. و کاری که او می‌خواهد انجام دهد این است که از ایده‌های کافی به ایده‌های کافی دیگر در طول زنجیره‌ی استدلال پیش برود.

، او دوست دارد فکر کند که هر گزاره‌ای که در اخلاق فهرست و شماره‌گذاری می‌کند، صدها مورد از آنها منطقی قطع است. شما با آنچه شهوداً قطع است شروع می‌کنید و به چیزهایی که به طور قابل اثبات قطعی

هستند، می‌پردازید. و مانند یک سیستم هندسی، خواهید دید که او در کار اثبات‌های خود به یک تعریف، یا به یک اصل، یا به یک گزاره قبلی که اثبات شده است، یا به نتیجه‌ای که به صراحت استخراج شده است، یعنی نتیجه یک گزاره قبلی که اثبات شده است، ارجاع می‌دهد.

و بنابراین کل ماجرا، حداقل در نیت او، آن نوع دقت ریاضی را دارد. حال، گمان می‌کنم از این نتیجه می‌شود که اگر نتیجه‌گیری‌های او را دوست ندارید، دو کار می‌توانید انجام دهید. یکی اینکه تعاریف و اصول موضوعه او را زیر سوال ببرید.

آیا اصول موضوعه بدیهی هستند؟ واقعاً؟ آیا تعاریف دلخواهی هستند؟ قابل دفاع؟ چگونه تعریف را تعریف می‌کنید؟ آیا تعریف چیزی است که ما انتخاب می‌کنیم به این معنا که تصمیم می‌گیریم این کلمه چگونه استفاده شود، مانند آلیس در سرزمین عجایب؟ اگر این روشی است که من می‌گویم از کلمه استفاده می‌کنم، پس این روشی است که من می‌گویم از کلمه استفاده می‌کنم. کلاهدوز دیوانه باشد یا نه، بسیار حیاتی است. فلسفه زبان در قرن هفدهم به عنوان امری حیاتی شروع به ظهور می‌کند.

ما در هابز با نومینالیسم او به این موضوع برخوردیم. من به شما اشاره کردم که در حال حاضر روی هابز کار می‌کنم، و حتی از دو هفته پیش که روی هابز کار کردیم، جاهایی را کشف کرده‌ام که هابز می‌گوید مشکلاتی که با دیدگاه‌های دیگر پیش می‌آید به دلیل روشی است که مردم به کلمات معنا داده‌اند. تفکر با تعاریف آغاز می‌شود.

و برای یک نومینالیست، آیا چنین انتظاری ندارید؟ فکر می‌کنید؟ نه با ایده‌ها، بلکه با کلمات است که تفکر آغاز می‌شود. قبل از اینکه مستقیماً به آن پردازیم، سؤال یا نظری دارید؟ آن دو ویژگی کلی. مورد اول مربوط به جوهر، ویژگی‌ها و حالت‌ها است.

مورد دوم مربوط به موارد باقیمانده، یعنی نظر، عقل و شهود است. پس بیاید توجه خود را به برخی از این جنبه‌های دوگانه معطوف کنیم. این همان چیزی است که در ادامه‌ی اسپینوزا ما را به خود مشغول خواهد کرد.

خدا و طبیعت. به صفحه ۱۱۰ در گلچین مراجعه کنید و به تعاریف نگاه کنید. بدیهی است که برای رعایت عدالت اسپینوزا، باید همه این تعاریف و همه اصول را بسنجیم و دوباره همه اثبات‌ها را انجام دهیم.

اگرچه کافمن خیلی چیزها را حذف کرده است. بالاخره این یک گزینه است. اما من فقط می‌خواهم یک یا دو تا از اثبات‌هایی را که بسیار مهم هستند، انتخاب کنم.

تعریف اول نباید شما را متعجب کند. منظورم از آنچه خود معلول است، چیزی است که ذات آن مستلزم وجود است. چیزی که ماهیت آن فقط به عنوان موجود قابل تصور است.

حال، این روش مدرسی صحبت در مورد خداست که ذاتش متضمن وجود است. این اساس استدلال دکارت برای وجود خدا در تأمل ۵ بود. استدلال هستی‌شناختی او از مفهوم خدا به عنوان کسی که ذاتش متضمن وجود است. سپس به تعریف ۳ نگاه کنید. منظور من از جوهر، چیزی است که در خودش هست و در خودش تصور می‌شود.

هویت خاص خود را دارد. در خودش تصور می‌شود. از طریق خودش تصور می‌شود.

می‌توانید آن را جدا از هر چیز دیگری در نظر بگیرید. این روش دکارت برای صحبت در مورد جوهر بود. خیلی خوب است یک تعریف دکارتی تا آن حد.

اما توجه کنید که او در بند دوم چگونه این را می‌فهمد. حالا او می‌خواهد تعریف را به عبارت دیگری بیان کند. منظور من از جوهر، آن چیزی است که می‌توان از آن مفهومی مستقل از هر مفهومی دیگری شکل داد.

او صرفاً نمی‌گوید که می‌توانید آن را جدا از چیزهای دیگر تصور کنید. اما می‌توانید مستقل از هر چیز دیگری، مفهومی از آن بسازید. هیچ دلالتی، دلالت‌های منطقی وابسته به چیزهای دیگر، وجود ندارد.

هیچ فرض منطقی در مورد سایر موارد دخیل وجود ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد که او جوهر را به عنوان چیزی تعریف کرده است که به هیچ وجه به سایر جوهرها وابسته نیست. یا سایر جوهرها به آن وابسته نیستند.

به همین دلیل است که فکر می‌کنم او جوهر را به گونه‌ای تعریف کرده است که فقط یکی می‌تواند وجود داشته باشد. این تعریف بسیار مهم است. حالا آن دو تعریف، ۱ و ۳، را کنار هم بگذارید.

و به نظر من تعریف ۶، تعریف او از خدا، از این قرار است. منظورم از خدا، موجودی کاملاً نامتناهی است. یعنی جوهری متشکل از صفات نامتناهی که هر یک از آنها بیانگر ذات ابدی و نامتناهی است.

حالا خدا جوهری از صفات نامتناهی است. حالا با صفات نامتناهی، می‌بینید، منظور شما این است که خدا موجودی مستقل و جامع است. هر صفت بیانگر ذات ابدی و نامتناهی است.

بله، ذات او وجود داشتن است، به همین دلیل او یک موجود است. موجود ضروری. بنابراین می‌توانید پیامدهای این تعاریف را فوراً ببینید.

آنها تعاریفی هستند که اکنون به وضوح می‌توانیم ببینیم که پیش‌بینی می‌کنند بعداً چه اتفاقی می‌افتد. و به گزاره شماره یک نگاه کنید. گزاره شماره یک.

جوهر ذاتاً مقدم بر تغییراتش است. این از تعاریف شما از جوهر و حالت واضح است. گزاره دوم.

دو جوهر که صفاتشان متفاوت است، هیچ وجه اشتراکی ندارند. این از تعریف سوم آشکار است. زیرا هر کدام باید فی نفسه وجود داشته باشند و از طریق خودشان تصور شوند.

تصور یکی مستلزم تصور دیگری نیست. گزاره سوم: چیزهایی که هیچ وجه مشترکی ندارند، نمی‌توانند علت یکی برای دیگری باشند.

ببخشید دکارت، مشکل مسئله ذهن و بدن همین بود، نه؟ چیزهایی که هیچ وجه مشترکی ندارند نمی‌توانند علت یکدیگر باشند. می‌بینی؟ پس قضیه پنجم. در جهان دو یا چند جوهر با ماهیت یا ویژگی یکسان نمی‌توانند وجود داشته باشند.

قضیه شش. یک جوهر نمی‌تواند توسط جوهر دیگری تولید شود. و بیایید ببینیم.

وقتی به گزاره ششم می‌رسید، یعنی خدا و طبیعت نمی‌توانند دو جوهر جداگانه باشند. گزاره هفتم می‌گوید جوهر قائم به ذات است. گزاره هشتم می‌گوید هر جوهری یک موجود واجب‌الوجود است.

گزاره یازدهم می‌گوید که خدا یا جوهر از صفات نامتناهی تشکیل شده است که هر یک از آنها ذاتی است. اینک خدا ضرورتاً وجود دارد. و در نهایت، گزاره چهاردهم نتیجه را بیان می‌کند.

غیر از خدا، هیچ جوهری نمی‌تواند اعطا یا تصور شود. و در نهایت، گزاره پانزدهم، هر آنچه هست، در خداست. و بدون خدا، هیچ چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد یا تصور شود.

و بنابراین فقط یک خدا، فقط یک جوهر، خدا یا طبیعت وجود دارد. باشه؟ پس خدا و طبیعت، خدا یا طبیعت می‌شوند. عبارتی که او استفاده کرد، خدا یا چیز دیگری وجود دارد.