

## جایگاه کُناتوس در متافیزیک سیاسی اسپینوزا

رضا نجف‌زاده\*

### چکیده

اسپینوزا برجسته‌ترین فیلسوف عصر روشن‌گری رادیکال است، به طوری که روشنگری رادیکال را هم‌سنگ «اسپینوزیسم» خوانده‌اند. فلسفه سیاسی اسپینوزا در امتداد سنت بزرگ جمهوری‌خواهی فلورانس و ونیز و در چهارچوب رئالیسم سیاسی مدرن تحلیل می‌شود. اساس این جمهوری‌خواهی یا رئالیسم سیاسی دریافتی از مدینه یا جمهوری است که بر تحلیل و ارزیابی مناسبات نیروها استوار است. به عبارتی، محور اصلی رئالیسم سیاسی اسپینوزایی مفهوم قدرت یا «پوتنتیا» است و این فلسفه سیاسی تمهید شده با محوریت مفهوم قدرت و ساخت کشمکش‌آمیز نیروهای اجتماعی، بر دستگاه متافیزیکی ویژه‌ای تکیه دارد که انگاره یا مفهوم محوری آن کُناتوس است. بیهوده نیست که متفکری چون ژیل دلوز/خلاق اسپینوزا را رساله‌ای در باب قدرت می‌خواند. پرسش‌های راهبر این پژوهش بدین شرح طرح می‌شوند: کُناتوس به‌مثابه یکی از عناصر اصلی دستگاه متافیزیکی اسپینوزا، چه مختصاتی دارد؟ بر پایه مختصات کُناتوس، اسپینوزا چگونه فلسفه سیاسی‌ای تدوین و صورت‌بندی کرده است؟ مدعای اصلی این مقاله آن است که تلقی خاص اسپینوزا از عنصر متافیزیکی (و البته فیزیکی) کُناتوس رئالیسم سیاسی وی را از سنت غالب رئال‌پولیتیک گسسته از اخلاق جدا می‌سازد. بر این اساس، کُناتوس صرفاً رانه‌ای طبیعی یا عنصری مربوط به سامان روانی - جسمانی انسان نیست؛ بلکه با ساحت الوهی و عاطفی زیست بشری نیز قرین است و عناصر اخلاقی‌ای چون شادی، عشق و دوستی را در حوزه عمومی یا جمهوری مستقر می‌سازد.

\* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی از دانشگاه تهران Najafzadeh.reza@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۱۸

**کلیدواژه‌ها:** متافیزیک مونیستی، قدرت، کُناَتوس، رئالیسم، فضیلت، شادی، زندگی، اخلاق.

## ۱. مقدمه

هایدگر به یک ویژگی ساختاری دستگاه‌های متافیزیکی اشاره می‌کند که از منظر تحلیل منطق درونی نظام‌های اندیشه بسیار مهم است. وی در مفاهیم بنیادین متافیزیک: جهان، تناهی و تنهایی گفته است «هر مسئله متافیزیکی با کلیت مسائل متافیزیکی مرتبط می‌شود». وی از این هم فراتر می‌رود و مسائل متافیزیکی را با نحوه اندیشیدن به امر سیاسی در پیوند می‌بیند (Heidegger, 1995: 10). هایدگر این درک صائب از ساختار دستگاه‌های متافیزیکی را در جهت تخریب و واژگون‌ساختن آن‌ها ارائه کرده بود. از مدعای سلبی هایدگر، در این جا به‌طور اثباتی استفاده می‌کنیم. متافیزیک اسپینوزایی که متافیزیک میل، قدرت و شادی است، دقیقاً چنین ساختاری دارد.

شبکه مفاهیم دستگاه متافیزیکی اسپینوزا پیوندی ناگسستنی با هم دارند. به طور کلی مفاهیم متافیزیکی فکر اسپینوزا از مرزهای متافیزیک فراتر و یا فروتر می‌روند و به میدان فیزیک یا طبیعیات نیز وارد می‌شوند. در قاموس فکر اسپینوزایی جوهر، صفت، حالت، خدا، سرمدیت، علت درخود، ظهور یا بیان، عقل، طبیعت خلاق، طبیعت مخلوق، کُناَتوس (کوشش یا صیانت ذات)، پوتنتیا، پوتستاس، تصور و ویرتو همه‌جا با هم در پیوندند.

اخلاق علاوه بر تمهید بنیان‌های متافیزیکی و الهیاتی فلسفه سیاسی اسپینوزا، حاوی عناصر مهمی از خود فلسفه سیاسی اسپینوزا نیز است. به عبارتی، یکی از منابع شناخت فلسفه سیاسی اسپینوزا/اخلاق است که به آن کم‌تر توجه شده است. برای کشف بهره‌های اخلاق برای فلسفه سیاسی، باید از سطح تعاریف، اصول متعارف، اصول موضوعه و قضایا که جزء ساختار اصلی نظام استنتاجی کتاب‌اند «پایین‌تر» رفت و عناصر ساختاری فرعی‌ای چون تبصره‌ها، نتیجه‌ها، برهان‌ها و ذیل‌ها و شرح‌ها را نیز به‌دقت کاوش کرد.

کُناَتوس به‌منزله یکی از مفاهیم اصلی دستگاه نظری اسپینوزا، در واقع سیاسی‌ترین بُعد متافیزیک وی است. کُناَتوس رانه‌ای است که بر پایه آن می‌توان گفت متافیزیک اسپینوزا، «متافیزیک قدرت» است. کُناَتوس محوری است که حکمت نظری اسپینوزا را مستقیماً به حکمت عملی وی متصل می‌کند؛ هم‌چنان که مابعدالطبیعه وی را به طبیعیات پیوند می‌دهد. فلسفه اسپینوزایی از رهگذر این مفهوم به سنت عظیم رئالیسم سیاسی (اگر نه رئال‌پولیتیک

یا سیاستِ قدرت) پیوند می‌خورد؛ سستی که پس از ماکیاوولی استراتژیست، در امتداد مدرنیته رادیکال تا نظریه‌های انتقادی روزگار ما جریان می‌یابد. بخش‌های سوم و چهارم/اخلاق میدان تقریر متافیزیک قدرت است، و این متافیزیک قدرت به فلسفه عملی بدل می‌شود و سازمان اجتماعی مدینه یا جمهوری را برمی‌سازد. در کار اسپینوزا این متافیزیک قدرت و فلسفه عملی قدرت بنیاد، سرشتی انتقادی دارد.

هم‌چنین، طبق متن رساله سیاسی، گناتوس از عناصر هستی‌بخش دولت است؛ و هر دولتی می‌کوشد تا از ترس درگذرد و سالار خود باشد. گناتوس رانه حفظ امنیت دولت است، و بنابراین حاکمیت را حفظ و قوام می‌بخشد.

در این مقاله پیوند متافیزیک با فلسفه سیاسی رئالیستی اسپینوزا را از رهگذر ردیابی جایگاه گناتوس در آثار وی شناسایی خواهیم کرد. اما پیش از آن، تقریر پیشینه کاربست این مفهوم در فلسفه‌های قدیم و جدید، و در سنت‌های یونانی، رومی، اسلامی، مسیحی و یهودی ضروری است. علاوه بر جریان‌های عقلی اسلامی و یهودی، جریان‌های مسیحی نیز در تکوین فکر مدنی اسپینوزایی سهم بوده‌اند و به این اعتبار، فلاسفه حوزه‌های رواقی باستان، میانه و متأخر بخشی از زمینه‌های فلسفه عملی اسپینوزایی را تمهید کرده‌اند.

مدعای اصلی این مقاله آن است که تلقی خاص اسپینوزا از عنصر متافیزیکی (و البته فیزیکی) گناتوس، رئالیسم سیاسی وی را از سنت غالب رئال‌پولیتیک گسسته از اخلاق جدا می‌سازد. خواهیم دید که گناتوس صرفاً رانه‌ای طبیعی یا عنصری مربوط به مزاج یا گنستیتوسیون روانی - جسمانی انسان نیست؛ بلکه با ساحت الوهی و عاطفی زیست بشری نیز قرین است و عناصر اخلاقی‌ای چون شادی، عشق، و دوستی را در حوزه عمومی یا جمهوری مستقر می‌سازد.

## ۲. تبارهای پیشا اسپینوزایی گناتوس

### ۱،۲ یونان و روم: از ارسطو تا رواقیون

اصطلاح لاتین *cōnātus* از فعل *cōnor* مشتق شده است که به معنی «کوشش»، «تلاش کردن» و «جد و جهد» است. برای نخستین بار این راقیون و مشائیان یا ارسطوئیان بودند که گناتوس را به منزله مفهومی فلسفی - هستی‌شناختی به کار بردند.

نخستین بار این ارسطو بود که بین رانه گناتوس و عواطف و رفتار پیوندی دید. پس از ارسطو چیچرو و لائرتیوس به این پیوند قائل شدند. خلاصه دیدگاه ارسطو و ارسطوئیان در

باب نسبت بین کُناتوس و رفتار چنین است: «انسان‌ها کاری را به سبب خوب‌بودن آن انجام نمی‌دهند، بلکه چون می‌خواهند آن کار را انجام دهند، خوب می‌پندارندش». بنابراین، علت میل انسان عبارت است از تمایل طبیعی بدن به تقویت خودش مطابق قواعد کُناتوس (Wolfson, 1934/ 1964: 204).

یونانیان و رومیان قدیم کُناتوس را در معنایی کاملاً انسان‌شناختی به کار می‌بردند و مرادشان «کوشش یا مجاهده‌ای ارادی برای تحصیل هدفی خاص» بود. رواقیون نیروی کُناتوس را خاص جانداران می‌دانستند. مارکوس تولیوس چیچرو و دیوژن لائرتی یا لائرتیوس این قاعده را بسط دادند و بیزاری از زوال را از آن مراد کردند. اما این معنا همچنان به تحرکات حیوانی محدود می‌شد. دیوژن کاربرد کُناتوس را در مورد گیاهان جایز نمی‌دانست. مدرسیان قرون وسطی نیز کُناتوس را «صفت درونی اسرارآمیز اشیاء» می‌دانستند. اینان همه واژه یونانی *δύναμις* یا هُرمه را که به زبان لاتینی *impetus* ترجمه می‌شد، به معنی «حرکت روح به سوی شیئی خاص که موجب فعلی جسمانی می‌شود» به کار می‌بردند (← بریه، ۱۳۷۴، فصل دوم، و نیز ص ۱۷۵-۱۶۷، ۲۰۰-۲۰۵). پس از رنسانس، به‌ویژه در قاموس فیلسوفان روشنگری رادیکال، کُناتوس معنایی طبیعی‌تر پیدا کرد.

چیچرو در کتاب *De Finibus Bonorum et Malorum* یا در باب غایات خیرها و شرها چنین می‌گوید: «به محض این که یک موجود زنده به دنیا می‌آید، به خودش احساس دلبستگی می‌کند و تمایل به حفظ خود و موقعیت خودش پیدا می‌کند؛ چیزهایی را که موجب حفظ موقعیت او می‌شوند دوست می‌دارد و از نابودی خویشتن و از موجبات نابودی خویشتن بیزار می‌شود» (Cicero, 1983: 233; Curley, 1988: 114). سینکا نیز چنین گفته بود: «لاجرم برای دیگران می‌زیید، اگر که می‌خواهید برای خودتان بزیید» (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*). این که عالم واحد و متصل است از طریق یک *pneuma* ساری در همه، آموزه‌ای رواقی است که اسکندر آفرودیسی منکر آن بود (← یادداشت‌های سیمون وان دن برگ در انتهای ترجمه *تهافت / التهافت*، (Averroes, 1987: Notes, 90).

## ۲,۲ قرون میانه مسیحی

توماس آکویناس، دانس اسکوتوس، و داتته آلیگری نیز با کاربرد اصطلاحاتی چنین معنایی‌ای را در نظر داشتند. در قاموس لاتینی اینان، واژه یونانی *δύναμις* یا هُرمه معادل‌هایی

چون *vult*، *velle*، *appetit* و البته *conatus* داشت. بعدها دو متفکر ایتالیایی، یکی برناردو تالسیوس یا تالسیانو فیلسوف طبیعت‌گرا و دیگری توماس کامپانلا متأله دومینکن آرمان‌گرا مفاهیم یونانی قدیم را بسط داده و کُناتوس را در مورد تمام اشیا، جاندار و غیرجاندار، به کار بردند (Wolfson, 1934/1964: 196, 199, 202). در ترجمه‌های انگلیسی نیز در برابر کُناتوس از واژگانی چون *striving* و *tendency* بهره گرفته‌اند.

## ۳,۲ قرون میانه اسلامی

امتداد تلقی ارسطویی را در سنت اسلامی نیز می‌توان دید. شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در طبیعیات *شفاء*، ابن‌رشد در *تهافت‌التهافت* و ابوالبرکات بغدادی در *المعتبر* بر این راه رفته‌اند. برای نمونه، ابن‌رشد القرطبی در فقرات مهمی از *تهافت*، در مسئله یا مبحث سوم از قِسم الهیات، دیدگاهی دارد در باب قوه‌ای که در تمام موجودات، اعم از حیوان و سایر اشیا حضور دارد. به زعم فیلسوف قرطبه، «در حیوان قوه واحدی هست که بدان قوه واحد گشته است، و هم به سبب آن همه قوایی که در او هست به فعل واحدی قصد می‌کنند، و آن [مایه] سلامت یعنی حفظ حیوان است، و این قوی به قوه فائضه از مبدأ اول پیوند دارند، و اگر چنین نباشد اجزای آن از هم جدا می‌گردد. ... در عالم قوه‌ای هست همچنان که در حیوان که در همه به صورت واحد سریان دارد» (ابن‌رشد، ۱۳۸۴: ۲۲۳-۲۲۴؛ Averroes, 1987: 137). خواهیم دید که دیدگاه اسپینوزا تا چه پایه به دیدگاه ابن‌رشد نزدیک است. ابن‌رشد می‌گوید نخستین تمایل حیوان ناظر به حفظ خودش است؛ این آموزه‌ای رواقی است که برای مثال در سنت آگوستین، توماس آکویناس، هابز، و اسپینوزا نیز آن را می‌یابیم. قضیه ۶ بخش سوم اخلاق چنین حکایت می‌کند: «*una quaeque res, quantum in se est, in suo perseverare conatur*؛ یا طبق نسخه لاتینی کارولوس هرمانوس برودر: «*unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*؛ هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند. این را بیش‌تر توضیح خواهیم داد (← یادداشت‌های سیمون وان دن برگ 90, Averroes, 1987: Notes).

## ۴,۲ دوران جدید: هابز و دکارت

فلاسفه قرن هفدهم جهد فراوانی در تبیین نحوه آغاز و تداوم حرکت بدن کردند. بخش

عمده فیزیک یا طبیعات قرن هفدهم صرف کشف رانه اصلی حرکت اجسام شده بود. فلاسفه و طبیعیون قرن هفدهم عموماً اصطلاح کُناَتوس را برای تبیین آغازگاه حرکت اجسام به کار می بردند. کُناَتوس در قاموس آنان ناظر به قوه ای بود که حرکت بدن با آن شروع می شد و ادامه می یافت. هابز، دکارت، و اسپینوزا دیدگاه های مشابهی دارند. اینان کُناَتوس را قوه یا قدرت فعالی می دانند که بدن با آن به وضعیت حرکت خود تداوم می بخشد. در قاموس رنه دکارت، کُناَتوس عبارت است از «قوه یا تمایل فعال بدن برای حرکت که تجلی گر قوه خداوند است». دکارت بین حرکت و تمایل به حرکت تمایز قائل بود. در مقابل، تامس هابز استدلال می کند که کُناَتوس در واقع همان حرکت است.

هابز در عناصر حق می گوید کُناَتوس «مبدأ درونی حرکت حیوان» است (Hobbes, 1998, I.7.2). در نوشته های بعدی هابز نیز «endeavor» به معنی مبدأ یا جزء نخست هر گونه حرکت به کار رفته است. از دید هابز حرکت عبارت است از «ترک مستمر یک مکان و رسیدن به مکانی دیگر» (Hobbes, 1928, II.8.10). آغاز حرکت بدن باید تغییری بسیار جزئی باشد در مکان بدن. بر این اساس، هابز «endeavor» یا «کوشش» را چنین تعریف می کند: «حرکتی چنان جزئی که نمی توان در فضا یا زمان تعیینش کرد؛ ... یعنی حرکتی که در طول یا عمق یک نقطه و در واحد یا نقطه ای از زمان انجام می شود» (Hobbes 1928, III.15.2).

در قاموس هابز کُناَتوس قوه درونی یک بدن نیست، بلکه با حرکات بدن های دیگر تعیین می یابد. به علاوه وی کُناَتوس را قوه ای فعال می داند، چون «مبدأ حرکت بدن باید فعل یا علت باشد» (Hobbes, 1928, II.9.6). بنابراین، کوشش عبارت است از قوه ای که با آن بدن بر حرکت بدن های دیگر اثر می گذارد و در مقابل قوه آن ها می ایستد و به عبارتی، علت حرکت خود بدن نیز است. از دید وی، هرچه حرکت می کند، همواره در همان مسیر و با همان شتاب حرکت خواهد کرد، اگر بدن متحرک و مجاور دیگری آن را پشت سر نگذارد (Hobbes, 1928, III.15.1). بنابراین، اصل کُناَتوس هابزی به منزله قانون طبیعی راستین را چنین می توان تقریر کرد: «بدن تلاش می کند وضعیت خودش را حفظ کند و در مقابل قوای علی بدن های دیگر مقاومت کند» (درباره فلسفه حرکت هابز و جایگاه کُناَتوس و ایمپتوس، ← بریه، ۱۳۸۵: ۱۷۷-۱۸۱).

فلسفه عملی هابز بر این اصل قانون طبیعی استوار است. از این منظر، «عواطف تلاش می کنند تا وضعیت خود را حفظ کنند و در مقابل قدرت علل خارجی بایستند». بنابراین،

«اراده ... می‌کوشد تا وضعیت خودش را حفظ کند و در مقابل قدرت علل بیرون از خودش بایستد». اساس مابعدالطبیعی نظریه قرارداد اجتماعی و نظریه حاکمیت هابز همین مدل است. بر مبنای انسان‌شناسی طبیعی هابز، انسان‌ها می‌کوشند تا زندگی‌شان را حفظ کنند و از وضعیت نابودگر طبیعی خلاص شوند؛ با هم پیمان متقابل می‌بندند؛ قدرت حاکمه دائمی‌ای را مستقر می‌سازند که «سرمدیت تصنعی حیات» است. مبنای همه این‌ها قانون طبیعی یا قاعده کُناتوس است (Pietarinen, 2000-08-08). به علاوه، مفهوم هابزی «سرمدیت تصنعی» نمایان‌گر قدرت حاکم به‌مثابه کوشش برای حفظ وضعیت خودش است (Pietarinen, 2000-08-08).

در لویاتان نیز در فصل ششم، مبحث کُناتوس با عنوان Endeavour یا «کوشش» در خلال مبحث مقدمات درونی حرکات ارادی یا امیال مطرح شده است. در آن‌جا وی از دو قسم کوشش سخن می‌گوید؛ یکی میل یا خواهش، و دیگری بیزاری (هابز، ۱۳۸۴: ۱۰۴). «قواعد ده‌گانه کُناتوس هابزی» را در جایی دیپر بیش‌تر توضیح خواهیم داد.

دکارت معنای دقیق‌تری به مفهوم کُناتوس داد و تقریر مدرن و علمی این مفهوم را به دست داد. وی کُناتوس را «قوه یا تمایل فعال بدن برای حرکت که تجلی‌گر قوه خداوند» می‌دانست و حرکت و تمایل به حرکت را از هم جدا می‌کرد.

رنه دکارت دو نوع کُناتوس را در نظر می‌گیرد: *conatus a centro* و *conatus recedendi*. کُناتوس استرو عبارت است از «تمایل شیء به مرکز» و در نظریه گرانش دکارت به کار رفته است. کُناتوس رسندنتی نیز عبارت است از «تمایل شیء به گریز از مرکز» و نشان‌گر نیروهای مرکز‌گریز است. این‌گرایش‌ها حالات جان‌دار یا صفات ذاتی یا نیروهای شیء نیستند، بلکه ویژگی‌های خارجی و وحدت‌بخش جهان فیزیکی‌اند که خود عطیه الهی است. دکارت در تبیین قانون طبیعی اول خود از مفهوم *conatus se movendi* یا «کُناتوس صیانت ذات» بهره می‌گیرد. کُناتوس صیانت ذات در واقع بسط قاعده اینرسی یا لختی است (Garber, 1992).

## ۵,۲ الهیات فلسفی یهودی

پیش از ورود به بحث در باب نگرش اسپینوزا در این خصوص می‌توانیم به سرچشمه‌های این آموزه در الهیات فلسفی یهودی نیز اشاره کنیم. در سنت یهودی مدرنیته آغازین، خاخام شائول لوی مورتر (Saul Levi Morteira, 1596-1660) از آموزه کُناتوس بهره گرفته بود.

وی استاد اسپینوزا در جامعه یهودیان آمستردام، و همچون خود او از مهاجران پرتغالی تبار بود (Melamed, 2010: 141-142).

### ۳. اسپینوزا و متافیزیک قدرت: گُناَتوس، پوتنتیا، و زندگی

می توان گفت گُناَتوس یکی از گرانیگاه های فکر فلسفی اسپینوزاست. در دستگاه نظری اسپینوزا می بینیم که گُناَتوس علاوه بر این که عنصر قوام بخش متافیزیک است، در میدان امور «سطحی» فیزیک، علم النفس، سیاست و به طور کلی حکمت عملی نیز عنصری تعیین کننده است.

در این جا برای تحلیل جایگاه گُناَتوس در فکر اسپینوزایی، ابتدا بخش های دوم، سوم، و چهارم اخلاق و سپس اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی وی را بررسی می کنیم. سپس سعی می کنیم ورود این مفهوم در دو اثر اختصاصاً سیاسی وی، یعنی رساله الهیاتی - سیاسی و رساله سیاسی را ردیابی کنیم. بحث های متافیزیک اسپینوزا را در آثار سیاسی وی نیز می توان یافت و البته در رساله ای که اسپینوزا پیش از اخلاق نوشته است، یعنی در رساله مختصر در باب خدا، انسان و سعادت او، نیز از نیروی گُناَتوس بحث شده است. به طور کلی، با خوانش جایگاه این مفهوم در دستگاه متافیزیک اسپینوزایی، به وحدت نظر وی در این باب پی خواهیم برد.

در متن لاتینی مجموعه آثار اسپینوزا برای بیان نیروی حفظ کننده ذات، غیر از گُناَتوس مفاهیم دیگری چون *vis*، *potentia* و *jus naturale* نیز به کار رفته است. اخلاق میدان اصلی تجلی گُناَتوس در دستگاه متافیزیکی و چه بسا فیزیک اسپینوزایی است. شبکه ای از مفاهیم وجود دارد که فیلسوف هلندی به واسطه آن ها نیروی را تشریح می کند که بنیان فلسفه عملی وی است. به ویژه چنان که گفتیم، نظریه قدرت اسپینوزا در این مفهوم ریشه دارد. در این جا به ۱۱ فقره از دلالت های گُناَتوس در دستگاه نظری اسپینوزا اشاره می کنیم.

#### ۱,۳ گُناَتوس به مثابه خصیصه درون بودی «صیانت ذات» و ضد خودویرانگری

مشخص ترین تعریف گُناَتوس را در قضیه ۶ بخش سوم اخلاق می یابیم: «هر شیء از این حیث که در خود هست، می کوشد تا در هستیش پایدار بماند».

گُناَتوس امری درون بودی است نه استعلایی. به عبارتی، گُناَتوس رانه یا محرکی



است ناظر به خود. قضیه ۲۵ بخش چهارم/اخلاق چنین حکایت دارد: «هیچ کس نمی‌کوشد وجود خود را به خاطر چیزی دیگر حفظ کند». برهان قضیه ۲۵ نیز همین نظر را تقویت می‌کند: «آن کوششی که هر شیئی به موجب آن تلاش می‌کند که وجود خود را حفظ کند، فقط به وسیله ذات خود شیء تعریف می‌شود ... و ضرورتاً فقط از این ذات، نه از ذات دیگر، نشأت می‌گیرد ... که هر شیئی می‌کوشد تا وجود خود را حفظ کند. زیرا اگر کسی بکوشد تا وجود خود را، به دلیل شیء دیگری حفظ کند در این صورت لازم می‌آید که آن شیء اساس نخستین فضیلت او باشد ... امری که به موجب همان نتیجه نامعقول است». برهان قضیه ۶ بخش سوم کُناتوس را ضد نیستی و ویرانی می‌خواند. این مطلوب در واقع تابع قضیه ۴ همین بخش است.

یکی از اضداد یا زایل‌کنندگان کُناتوس «آلم» یا رنج است. طبیعتاً اگر این آلم ضد کُناتوس است، در مقابل، عشق و شادی با کُناتوس هم‌گون و مُوجد و مُمد آن‌اند. برهان قضیه ۳۷ بخش سوم/اخلاق از این حکایت دارد: «آلم از قدرت فعالیت انسان می‌کاهد، یا از آن جلوگیری می‌کند ... یعنی ... از کوشش انسان برای پایدار ماندن در هستی خود می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند. بنابر این، آن آلم با این کوشش متضاد است». آلم ضد شادی و ضد عشق است.

در اصول فلسفه رنه دکارت، بخش سوم، تعریف ۳ کُناتوس به مثابه حرکت، جنبش و فعالیت، اساس فلسفه حرکتی را می‌سازد که یادآور فلسفه حرکت هابز است: «از تلاش برای حرکت مقصود خاصی ندارم؛ بلکه مقصود این است که قسمتی از ماده چنان قرار گرفته و آماده حرکت است که اگر علتی مانع نشود واقعاً در جهت حرکت خواهد کرد». به همین سان، در تفکرات مابعدالطبیعی بخش اول فصل ششم فقره ۸ و ۹ (ص ۲۰۲ و ۲۰۳) ذات شیء و میل آن به حفظ خود در واقع یکی تلقی می‌شوند: «چرا برخی درباره خیر مابعدالطبیعی تأکید کرده‌اند؟ کسانی که در خصوص خیر مابعدالطبیعی که رهایی از نسبت است به تحقیق می‌پردازند، تحت یک پیش‌داوری نادرست خود را به زحمت می‌اندازند؛ زیرا تمایز عقلی را با تمایز واقعی یا تمایز حالتی خلط می‌کنند. آن‌ها میان خود شیء و میلی که در آن برای حفظ موجودیتش وجود دارد فرق می‌گذارند، اگرچه نمی‌دانند که مقصودشان از آن میل چیست. آنچه معمولاً انسان‌ها را فریب می‌دهد این است که ذات شیء و میل آن به حفظ خود، اگرچه در فکر یا به عبارت درست‌تر، در لفظ با یک‌دیگر فرق دارند، ولی ذاتاً متمایز

از هم نیستند. [زیرا اگرچه شیء و تلاش آن برای حفظ وجودش، عقلاً یا به عبارت بهتر لفظاً فرق دارد ... ولی به هیچ طریقی واقعاً متمایز از هم نیستند.] (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۲۰۲).  
 فقره نهم بخش اول فصل ششم *تفکرات مابعدالطبیعی* نیز به شرح کُناتوس یا «میل به حفظ موجودیت خود» اختصاص دارد. این فقره ابهامات زیادی دارد. اما به طور کلی در ادامه احتجاجات طرح شده در فقره پیشین، از این فقره درمی‌یابیم که کُناتوس «خیری مابعدالطبیعی» است (همان: ۲۰۳).

### ۲,۳ کُناتوس به مثابه ذات مخصوص و بالفعل اشیاء

کُناتوس ذات مخصوص و بالفعل اشیاء است. کوشش شیء برای پایدارماندن در هستی خود، همان ذات بالفعل آن شیء است. اسپینوزا در *اخلاق* بخش سوم قضیه ۶ چنین می‌گوید: «هر شیء از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند». همچنین، در بخش سوم قضیه ۷ می‌خوانیم: «کوشش شیء در پایدارماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء». برهان همین قضیه در اثبات این‌همانی ذات با کُناتوس است: «از ذات مخصوص هر شیء به‌ضرورت امور معینی ناشی می‌شوند ... و ممکن نیست اشیاء کاری انجام دهند، مگر آن‌چه ضرورتاً از طبیعت معین آن‌ها نشأت می‌گیرد. ... بنابراین، قدرت هر شیء یا کوششی که شیء به موجب آن، چه به‌تنهایی و چه با اشیاء دیگر، کاری انجام می‌دهد یا تلاش می‌کند تا کاری انجام دهد، یعنی ... قدرت یا کوشش شیء برای پایدارماندن در هستی خود چیزی جز همان ذات مخصوص و بالفعل خود آن شیء نیست ...». برهان قضیه ۲۲ بخش چهارم *اخلاق* نیز می‌گوید: «کوشش برای حفظ خود همان ذات شیء است».

### ۳,۳ زمان سرمدی کُناتوس

کُناتوس امری سرمدی است. قضیه ۸ بخش سوم *اخلاق* از سرمدیت کُناتوس حکایت دارد: «کوشش هر شیء در پایدارماندن در هستی خود مستلزم زمان محدود نیست، بلکه مستلزم زمان نامحدود است». به‌عبارتی، کوشش شیء در وجودداشتن مستلزم زمان محدود نیست، بلکه طبق قضیه ۴ بخش سوم *اخلاق* پیش‌گفته اگر شیء به‌واسطه یک علت خارجی از بین نرود، به‌واسطه همان قدرت هستی‌بخش خود تا ابد به وجود خود ادامه خواهد داد. بنابراین، زمان کُناتوس زمانی ابدی است.

### ۴,۳ بدن و خودآگاهی کُناتوس ذهن

مسئله دیگر در باب کُناتوس اسپینوزایی آن است که این نیرو هم در مورد اجسام و بدن‌ها صادق است و هم در مورد نفس و ذهن. به علاوه، کوشش امری «خودآگاه» است و اسپینوزا در این مورد آن را «اراده» می‌خواند. به علاوه، کوشش نفس امری «سرمدی» است.

نفس علاوه بر این که «می‌کوشد تا در هستی خود در زمان نامحدود پایدار بماند» از کوشش خود نیز «آگاه» است. «ذات نفس متقوم از تصورات تام و ناقص است و بنابراین هم از این حیث که تصورات نوع اول را داراست و هم از این حیث که دارای تصورات نوع دوم است، می‌کوشد تا برای زمانی نامحدود در هستیش پایدار بماند. به علاوه از آنجا که آگاهی نفس از خودش ضرورتاً به واسطه تصورات احوال بدن است، از این کوشش خود آگاه است» (برهان قضیه ۹ بخش سوم).

### ۵,۳ اپیتیتوس / کوپیدیتاس: کُناتوس به مثابه میل و عشق

کُناتوس نفس همان اراده است و میل. «این کوشش وقتی که فقط به نفس مربوط باشد به اراده موسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل (appetitus) نامیده می‌شود. بنابراین میل چیزی جز همان ذات انسان نیست که تمام اموری که در حفظ موجودیتش او را یاری می‌کند، ضرورتاً از طبیعت آن ناشی می‌شوند...» (تبصره قضیه ۹ بخش سوم) پایین‌تر، در فقره «کُناتوس به مثابه زندگی و پراکسیس» باز هم به نیروی میل خواهیم پرداخت.

فیلسوف هلندی میان کوپیدیتاس / اپیتیتوس (یا میل) و کُناتوس این‌همانی می‌بیند. در انتهای بخش سوم / اخلاق، در قسمت «تعریف عواطف»، کوپیدیتاس یا اپیتیتوس چنین تعریف می‌شود: «میل همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود موجب به انجام دادن فعلی شده است». تبصره قضیه ۹ بخش سوم می‌گوید: «کوشش وقتی که فقط به نفس مربوط باشد به اراده موسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل نامیده می‌شود که بنابراین میل چیزی جز همان ذات انسان نیست».

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، عشق و شادی با کُناتوس هم‌گون و موجد و مُمد آن‌اند. برهان قضیه ۳۷ بخش سوم / اخلاق از این حکایت داشت که آلم از قدرت فعالیت انسان می‌کاهد،

یا از آن جلوگیری می‌کند. به عبارتی، آلم از کوشش انسان برای پایدارماندن در هستی خود جلوگیری می‌کند، و با کُناتوس در تضاد است.

در بخش سوم/اخلاق، قضیه ۴۴ اسپینوزا می‌گوید: «نفرتی که کاملاً مغلوب عشق شود مبدل به عشق خواهد شد، و به همین جهت، شدیدتر از عشقی خواهد بود که مسبوق به نفرت نباشد». برهان همین قضیه بر این دلالت می‌کند که: «... اگر کسی به چیزی که مورد نفرت او بوده یا عادتاً از دیدن آن متألم می‌شده است عشق بورزد، به‌موجب این عشق احساس لذت خواهد کرد و بر این لذت که عشق مستلزم آن است لذت جدیدی افزوده خواهد شد. این لذت جدید از تقویت کوشش او برای برطرف کردن آلمی که نفرت مستلزم آن است همراه با تصور شخص مورد نفرت او به‌عنوان علت لذت ناشی می‌شود».

در قاموس اسپینوزا کوشش، میل یا خواهشی که از نفرت یا عشق ناشی می‌شود، متناسب با شدت عشق یا نفرت شدیدتر می‌شود. مقام عشق در فکر سیاسی اسپینوزا بسیار بالاست و رئالیسم سیاسی و جمهوری‌خواهی وی را از سنت رئالیسم ماکیاوولی، رئال‌پولیتیک و رئالیسم طبیعی مسلکانه هابزی متمایز می‌کند. ارائه طرحی دقیق‌تر از رئالیسم اسپینوزایی و جایگاه نظریه اخلاقی وی در هندسه اندیشه سیاسی دوران جدید، مستلزم توجه به جایگاه عشق در اندیشه مابعدالطبیعی، الهیاتی و سیاسی سنت‌های نوافلاطونی، یهودی و اسلامی است. نوافلاطونیان میان سه‌گونه نیروی متحدکننده و پیونددهنده، یعنی سه‌گونه عشق در مخلوقات تمایز قائل می‌شوند: عشق طبیعی (*amor naturalis*)، عشق حسی یا زمینی (*amor sensitives*)، و عشق آسمانی (*amor intellectivus*, *amor rationalis*). تلقی نوافلاطونی از عشق در الهیات عرفانی اسلامی، یهودی و مسیحی و طبیعت‌باوران رنسانس طنین افکنده است. بسیاری از اینان فلسفه مدنی خود را بر عشق استوار ساخته‌اند (← یادداشت‌های سیمون وان دن برگ در انتهای ترجمه *تهافت التهافت*: Averroes, 1987: Notes, 91-92؛ ابن رشد، ۱۳۸۷: ۲۰۲). در میان یهودیان به‌ویژه اسپینوزا دل‌بسته فیلسوف و متکلم قرون میانه حسدای کرسکاس است که در نظام عقاید خود بر عنصر «قلب» و «عشق» تمرکز دارد. بخش عمده‌ای از نقش‌آفرینی سنت اسلامی در فکر اسپینوزا از رهگذر همین نوافلاطونیان یهودی و فلورانسی صورت پذیرفته است.

تبصره قضیه ۱۸ بخش چهارم/اخلاق از آن فقراتی است که لایه‌های مختلف و متفاوت جهان نظری اسپینوزا با شتاب و ضرب‌آهنگی سریع در آن آشکار می‌شود. در این تبصره اسپینوزا از یک سو فلسفه مدنی خود را بر قدرت و نفع استوار می‌سازد، و از دیگر سو،

عشق، فضیلت و دوستی با «دیگری» را لازمه حیات عقلانی می‌داند. این یکی از دلالت‌های اصلی فکر اسپینوزا برای رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد و جمهوری خواهیِ رادیکال وی است. اسپینوزا به سیاق انسان‌باوران جهان‌وطن‌گرای حوزه‌های رواقی و سنتِ خردگراییِ شرق تمدن اسلامی می‌گوید: «من می‌گویم 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» (تبصره قضیه ۱۸ بخش چهارم/اخلاق).

طلب نفع از لحاظ اخلاقی مشروط است به مدارا با دیگری و ملاحظه نفع دیگری. این چنین، موازنه منافع موجد «عدالت» خواهد بود. این چنین اسپینوزا حکمی صادر می‌کند که از لحاظ فلسفه عملی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. وی می‌گوید اساس فضیلت و پارسایی آن است که همه نفع خویش را جست‌وجو کنند. قضیه ۲۰ بخش چهارم/اخلاق این مبنای فلسفه عملی اسپینوزا را تحکیم می‌کند: «انسان هر چه بیش‌تر در طلب آن‌چه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود خود بکوشد و بیش‌تر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیش‌تر فضیلت دارد و برعکس، هر اندازه از آن‌چه برایش مفید است یعنی حفظ وجود خود غفلت کند، به همان اندازه ناتوان است». در فقره مربوط به این‌همانی کُناَتوس با فضیلت، دوباره به این امر بازخواهیم گشت؛ اما اجمالاً می‌توان این تصویر را از نسبت بین مفاهیم متافیزیکی قدرت اسپینوزا به دست داد: کُناَتوس = حفظ خود = قدرت = فضیلت = نفع = خیر.

### ۶,۳ کُناَتوس و طبیعت خدا

تبصره قضیه ۴۵ بخش دوم/اخلاق منبع نیروی کُناَتوس را «ضرورت سرمدی طبیعت خدا» می‌خواند و احتمالاً این نخستین بار است که واژه کُناَتوس در/اخلاق به کار می‌رود. در این تبصره چنین می‌خوانیم: «... اگرچه وجود هر شیء جزئی به وجه معینی به واسطه شیء جزئی دیگری موجب شده است، نیرویی که به وسیله آن هر چیزی وجودش را حفظ می‌کند، از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شود».

فقره ۳ از فصل ششم بخش دوم تفکرات مابعدالطبیعی، در باب هم‌سانی کُناَتوس با خدا و حیات است. در این فقره می‌توان مایه‌های یهودی فکر اسپینوزا را نیز مشاهده کرد:

«حیات چیست و حیات در خدا چیست؟ ... مقصود ما از حیات نیرویی است که اشیا به واسطه آن در موجودیت‌شان پایدار می‌مانند. از آن‌جا که این نیرو متمایز از خود اشیاست، می‌توانیم به درستی بگوییم که اشیا حیات دارند. اما نیرویی که خدا به واسطه آن در موجودیت خود پایدار می‌ماند، چیزی جز ذات او نیست. بنابراین آنان که خدا را حیات می‌خوانند سخنی بسیار درست می‌گویند. برخی از متألهان [چنین] می‌فهمند که به همین جهت است، یعنی که خدا حیات است و متمایز از حیات نیست، که جهودان در حال سوگند خوردن یهوه حی را مخاطب قرار می‌دهند و نه حیات یهوه را، در حالی که یوسف وقتی که به حیات فرعون سوگند خورد حیات او را مورد خطاب قرار داد» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۲۲۴). حضرت یوسف خطاب به برادرانش چنین گفت: «به حیات فرعون از این‌جا بیرون نخواهید رفت ...» (سفر تکوین، باب چهل و دوم، بند ۱۵ و ۱۶).

### ۷,۳ کُناتوس به مثابه فضیلت و خیر

نیچه در تابستان ۱۸۸۱ برای اُوربک کارت‌پستالی می‌فرستد. از کشف اسپینوزا ابراز شادمانی می‌کند و او را پیش‌قراول خود می‌خواند. نیچه چنین می‌نویسد: «علاوه بر گرایش کلی او که شبیه گرایش خود من است، تبدیل دانش به قدرت‌مندترین عاطفه، پنج نکته اصلی دکترین وی را در کار خودم می‌یابم. این نامتعارف‌ترین و تنهاترین متفکر، دقیقاً در این موارد به من نزدیک است: انکار آزادی اراده، انکار غایت‌باوری، انکار نظم جهان اخلاقی، انکار the unegoistic، و انکار شر» (Curley, 1988: 128).

نیچه به مهم‌ترین شباهت فکر خود با فکر اسپینوزا اشاره نمی‌کند؛ مفهوم قدرت و کُناتوس به منزله اراده به قدرت. مفهوم قدرت در واقع «نیچه‌ای‌ترین» محور شباهت بین فیلسوف جمهوری‌خواه هلندی و فیلسوف رادیکال - محافظه‌کار آلمانی است. چنان‌که پیش‌تر نیز گفته‌ایم، بخش‌های سوم و چهارم/اخلاق در واقع میدان‌تقریر متافیزیک قدرت است، و متافیزیک قدرت لاجرم در جایی باید به فلسفه عملی بدل شود و سازمان اجتماعی مدینه یا جمهوری را تحلیل، دگرگون، و مستقر کند. در کار اسپینوزا، همچون همه اصحاب مدرنیته رادیکال، این متافیزیک قدرت و فلسفه عملی قدرت‌بنیاد، سرشتی انتقادی دارد. «اصل متعارف» بخش چهارم/اخلاق، بنیان فلسفه عملی را چنین تقریر می‌کند: «در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست که شیء دیگری قوی‌تر و قدرت‌مندتر از آن نباشد، بلکه در برابر

هر شیء جزئی مفروض شیء مفروض دیگری هست که قوی‌تر از آن است و می‌تواند شیء اول را از میان بردارد» (اخلاق، بخش چهارم، اصل متعارف).

از سوی دیگر، اگر بتوان در مابعدالطبیعه سیاسی یا در فلسفه عملی اسپینوزا عنصری را نشان داد که بیش از هر مفهوم دیگر وی را به سنت رئالیسم سیاسی یا سنت جمهوری‌خواهانه پیوند دهد، دریافت وی از «فضیلت» یا «ویرتو» را می‌توان مهم‌ترین عنصر قلمداد کرد. اسپینوزا و ماکیاوولی با دریافتی که از «ویرتو» دارند، از مبانی اندیشه سیاسی قدیم می‌گسلند و در میدان «امر واقع مؤثر» به هم می‌رسند. تنها «خدا» است که روزی آنان را از هم جدا خواهد کرد.

به یاد داریم که ژیل دلوز گفته بود کتاب *اخلاق* به اخلاقیات (morality) ربطی ندارد بلکه اساساً به رفتارشناسی مربوط است. تلقی غیرارسطویی اسپینوزا از فضیلت و خیر، احتمالاً می‌تواند تصدیقی باشد بر این سخن به‌ظاهر درشت دلوز. بر اساس بخش چهارم *اخلاق*، گناتوس عالی‌ترین فضیلت است. «ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر فضیلت خودش برای حفظ خود باشد» (*اخلاق*، بخش چهارم، قضیه ۲۲). کوشش برای حفظ خود نخستین و اساس یگانه فضیلت است. (*اخلاق*، بخش چهارم، قضیه ۲۲، نتیجه). فیلسوف ما در تعریف یکم از تعاریف بخش چهارم *اخلاق*، در باب خیر و شر تعریفی به‌کلی سوباورانه به‌دست می‌دهد: «خیر چیزی است که یقین داریم برای ما مفید است» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۲۰). تعریف شر نیز از همین منظر صورت گرفته است: «مقصود من از شر چیزی است که یقین داریم ما را از برخورداری از خیر باز می‌دارد» (همان).

چنان‌که در فقرات پیشین نیز گفتیم، گناتوس همان ذات شیء است. در برهان قضیه ۲۲ بخش چهارم *اخلاق*، بلافاصله چنین می‌خوانیم: «کوشش برای حفظ خود همان ذات شیء است. بنابراین اگر ممکن باشد فضیلتی تصور شود که مقدم بر «فضیلت حفظ خود» باشد، در این صورت لازم می‌آید که تصور شود که ذات شیء ... مقدم بر خود شیء است ... که نامعقول است». نتیجه قضیه ۲۲ نیز بازگویی قضیه و تقویت همین برهان است و چنان‌که در فقرات پیشین نیز ذکر کردیم، قضیه ۲۰ بخش چهارم *اخلاق* این مبنای فلسفه عملی اسپینوزا را تحکیم بخشیده است: «انسان هر چه بیش‌تر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود خود بکوشد و بیش‌تر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیش‌تر فضیلت دارد و برعکس، هر اندازه از آنچه برایش مفید است یعنی حفظ وجود خود غفلت کند، به همان اندازه ناتوان است».

یکی از دشواره‌های فلسفه عملی اسپینوزایی، مقوله فضیلت است. در رساله سیاسی اسپینوزا صراحتاً از فضیلت فردی و محلی دفاع می‌کند. چنین فضیلتی موقعیت‌مند است (Spinoza, 2002). اما در اخلاق به راحتی نمی‌توان چنین معنایی از فضیلت را تحصیل کرد. در این جا کُناتوس، کوپیدیتاس، طبیعت، عقل، فضیلت، عمل و زندگی در هم تنیده شده‌اند. کُناتوس به اعتبار پیوند با طبیعت، با خدا نیز در پیوند است. بستر یا ریسمان پیونددهنده این‌ها نیز «فایده» است.

برهان قضیه ۲۴ بخش چهارم میدان تنگنای فهم فلسفه عملی اسپینوزاست. کُناتوس قدرت است و می‌دانیم که اسپینوزا در بخش چهارم اخلاق در تعریف ۸ قدرت را همان فضیلت می‌داند. «مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است، یعنی فضیلت از این حیث که به انسان مربوط است، ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام دادن اموری را دارد که فهم آن‌ها به حسب قوانین طبیعتش امکان می‌یابد». بنابراین، بر پایه این تعریف نتیجه گرفته می‌شود که کُناتوس اساس فضیلت و سعادت است. اسپینوزا این را به آشکارترین شکل در تبصره قضیه ۱۸ بخش چهارم اخلاق ذکر می‌کند. اخلاق بخش چهارم تبصره قضیه ۱۸: «... هرکس باید بکوشد تا حتی الامکان وجود خود را حفظ کند. ... از آن جا که فضیلت چیزی جز عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود نیست و این که هیچ کس برای حفظ وجود خود نمی‌کوشد مگر طبق قوانین طبیعت خود، لذا نتیجه می‌شود اولاً اساس فضیلت عبارت است از کوشش برای حفظ وجود خود و این که سعادت عبارت از این است که انسان در حفظ موجودیتش بکوشد؛ ثانیاً باید فضیلت را برای خود فضیلت خواست و چیزی برای ما برتر و سودمندتر از خود فضیلت نیست، تا فضیلت را برای آن بخواهیم».

فضیلت با کُناتوس یکی است. یعنی هیچ کس نمی‌کوشد وجود خود را برای چیزی دیگر حفظ کند (بخش چهارم، قضیه ۲۵) و فضیلت یعنی حفظ خود و افزودن بر قدرت خود: «انسان هر چه بیش تر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود خود بکوشد و بیش تر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیش تر فضیلت دارد و برعکس، هر اندازه از آنچه برایش مفید است یعنی حفظ وجود خود غفلت کند، به همان اندازه ناتوان است». میان فضیلت و قدرت رابطه‌ای دیالکتیکی وجود دارد.

نتیجه ۲ قضیه ۳۵ بخش چهارم، به بهترین شکل نسبت بین فضیلت، کُناتوس، قدرت، عقل و شناخت را تبیین کرده است: «وقتی هر انسانی بیش تر در طلب آن چیزی



باشد که برایش مفید است، آن‌گاه انسان‌ها از همه وقت برای یک‌دیگر مفیدترند، زیرا انسان هرچه بیش‌تر در طلب چیزی باشد که برایش مفید است، و هرچه در حفظ وجودش کوشش کند، به همان اندازه دارای فضیلت بیش‌تری خواهد بود یا به عبارت دیگر دارای قدرت بیش‌تری خواهد بود تا بر طبق قوانین طبیعتش عمل کند، یعنی تحت هدایت عقل زندگی کند».

نکته‌ای که تفسیر رئالیستی از فلسفه عملی اسپینوزا را با دشواری مواجه می‌کند، نسبت بین فضیلت و شناخت خداست. فضیلت هم‌چنان که عین قدرت است، عین شناخت خدا نیز است. از لحاظ سیاسی، این نکته‌ای است که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. مطابق قضیه ۲۸ بخش چهارم/خلاق «عالی‌ترین خیر نفس شناخت خداست، و عالی‌ترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد». فضیلت مطلق نفس عبارت است از «فهم» و عالی‌ترین شیئی که نفس می‌تواند بفهمد خداست و عالی‌ترین فضیلت نفس معرفت به خداوند است. این چنین شناخت ناقص ضد فضیلت است و شناخت تام، که همان شناخت خداست، عین فضیلت پنداشته می‌شود. (بخش چهارم، قضیه ۲۸، برهان). تفسیر اسپینوزا از «ویرتو» در همین جاست که از تفسیر ماکیاوولی جدا می‌شود. «خدا» و «معرفت به خدا» اسپینوزا را از ماکیاوولی جدا می‌کند.

### ۸,۳ گُناتوس به‌مثابه زندگی و پراکسیس

کوشش برای حفظ خود عین زندگی و عمل اجتماعی است. قضیه ۲۱ بخش چهارم/خلاق از این حکایت دارد: «هیچ‌کس نمی‌تواند خواهش خوشبختی، کار خوب یا زندگی خوب داشته باشد، مگر آن‌که در عین حال خواهش‌بودن، کارکردن، زندگی‌کردن، یعنی واقعاً موجودبودن داشته باشد». در تبصره قضیه ۲۴ همین بخش چهارم نیز گُناتوس با «عمل» و «زندگی» هم‌سانی دارد و اسپینوزا صراحتاً آن‌ها را هم‌معنا می‌داند: «مطلقاً مطابق فضیلت کارکردن در ما عبارت است از همان عمل‌کردن، زیستن و وجود خود را حفظ‌کردن (این سه معنی واحدی دارند) تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان مفید است» فایده‌گرایی اسپینوزایی، فضیلت را در پرتو گُناتوس قائم بر فعل عقلانی می‌داند. اسپینوزا در برهان قضیه ۲۱ نکته‌ای را آشکار می‌کند که علاوه بر درک مابعدالطبیعه در درک روان‌شناسی وی نیز بسیار اهمیت دارد. در این جا گُناتوس یا صیانت خود عین کوپیدیتاس یا میل است. گُناتوس ذات انسان است، در حالی که کوپیدیتاس نیز ذات انسان

است. کُناتوس و کوپیدیتاس ذات انسان‌اند و ذات انسان عبارت است از کوششی که هر کسی به واسطه آن وجود خود را حفظ می‌کند. و چنان‌که پیش‌تر نیز دیدیم، فقره ۳ از فصل ششم بخش دوم تفکرات مابعدالطبیعی، درباره هم‌سانی کُناتوس با خدا و حیات است.

### ۹,۳ کُناتوس، فاهمه، و عقل

قضیه ۲۶ بخش چهارم/اخلاق نیز در باب پیوند کُناتوس با فاهمه یا عقل است: «ما هر کوششی که تحت هدایت عقل به کار می‌بریم جز برای فهمیدن نیست و نفس از این حیث که عقل را به کار می‌گیرد، تنها، چیزی را برای خود مفید می‌داند که او را به فهمیدن رهبری کند». برهان همین قضیه می‌گوید: «کوشش برای حفظ وجود خود چیزی نیست مگر ذات شیء (قضیه ۷، بخش ۳) که از این حیث که کماهو وجود دارد، تصور شده است که قدرت حفظ وجود ... و نیز انجام دادن اعمالی را دارد که فقط از این ذات، نه از ذات شیئی دیگر بالضروره ناشی می‌شوند (تعریف میل یا اپیتیتوس در تبصره ق ۹، بخش ۳). اما ذات عقل چیزی جز نفس ما از این حیث که به طور واضح و متمایز می‌فهمد نیست (به تعریف فهم واضح و متمایز در تبصره ۲، قضیه ۴۰، بخش ۲). بنابراین، هر کوششی که به وسیله عقل انجام می‌دهیم جز کوشش برای فهمیدن چیزی دیگر نیست. به علاوه، از آن‌جا که این کوشش که نفس از این حیث که به تعقل می‌پردازد، به موجب آن می‌کوشد تا وجودش را حفظ کند، جز برای فهمیدن نیست (به موجب بخش اول این برهان) نتیجه می‌شود (نتیجه قضیه ۲۲ همین بخش) که این کوشش برای فهمیدن اساس یگانه و نخستین فضیلت است و ... ما به دلیل هیچ غایتی برای فهم امور نمی‌کوشیم، بلکه برعکس، نفس از این حیث که تعقل می‌کند نمی‌تواند چیزی را برای خود خیر تصور کند، مگر آن‌چه را که موجب فهم می‌شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۴۱؛ پارکینسن، ۱۳۸۱: ۱۳۶ به بعد).

بنابراین، کُناتوس علاوه بر جنبه طبیعی، اخلاقی، و سیاسی، جنبه معرفت‌شناختی و تئولوژیک نیز دارد. به باور اسپینوزا، هر کوششی که از طریق عقل انجام می‌دهیم، کوششی است برای فهمیدن. این کوشش برای فهمیدن، بنیان و اساس فضیلت است. به علاوه، انسان برای هیچ غایتی در جهت فهم امور کوشش نمی‌کند، بلکه برعکس، نفس از این لحاظ که تعقل می‌کند، نمی‌تواند چیزی را برای خود خیر تصور کند، مگر آن‌چه را که موجب فهم می‌شود (برهان قضیه ۲۶) و عالی‌ترین خیر و عالی‌ترین فضیلت نفس شناخت خداست.

### ۱۰,۳ کُناتوس به‌مثابه مشیت الهی: جبرباوریِ رهایی‌بخش

کُناتوس عبارت است از مشیت الهی و مشیت الهی بر دو گونه است: مشیت عام و مشیت خاص. این را در رسالهٔ مختصر در باب خدا، انسان و سعادت او می‌خوانیم. اسپینوزا در فصل «مشیت الهی» یعنی فصل پنجم از بخش اول رسالهٔ مختصر چنین تقریر می‌کند: «دومین خصیصه‌ای که *proprium* یا صفت خدا می‌خوانیم، مشیت اوست که برای ما چیزی نیست جز کوشش [یا کُناتوس] که در همهٔ طبیعت و در تک‌تک اشیا برای حفظ و بقای وجود خودشان می‌بینیم. چون آشکار است که هیچ‌چیز، به موجب طبیعت خود، نمی‌تواند نابودی خود را طلب کند؛ بلکه برعکس، هر چیزی در خودش کوششی دارد برای حفظ شرایط خودش و بهبود خودش. بنابراین، بر پایهٔ تعاریف‌مان یک مشیت عام و یک مشیت خاص را مفروض انگاشتیم. از طریق مشیت عام است که همهٔ اشیا تولید شده و حفظ شده‌اند. چنان‌که آن‌ها اجزای کل طبیعت‌اند. مشیت خاص کوشش هر شیء است به طور جداگانه برای حفظ وجود خودش ...، نه به‌مثابهٔ جزئی از طبیعت بلکه به‌مثابهٔ یک کل. آن را با این مثال می‌توان توضیح داد: همهٔ اعضای بدن انسان تا جایی که اجزای انسان‌اند، مستعد این مشیت عمومی و در ظل آن‌اند؛ اما [مشیت] خاص کوشش هر عضو مستقل است (فی‌نفسه به‌مثابهٔ یک کل و نه به‌مثابهٔ جزئی از انسان) برای حفظ و ابقای خوشایند خودش» (Spinoza, 2002 c: 53).

فقرهٔ ۱ از فصل «عنایت خدا» در بخش دوم تفکرات مابعدالطبیعی در واقع شرح نه‌چندان روشنی است از کُناتوس به‌مثابهٔ عنایت یا مشیت خدا که در ارادهٔ او تجلی یافته است. اسپینوزا که «جبرباوری آزادی‌خواه» است، در همین فقره و نیز در فقرهٔ ۱۰ فصل سوم بخش اول تفکرات مابعدالطبیعی به درماندگی خود در تعیین نسبت بین ارادهٔ خداوند و آزادی انسان اعتراف می‌کند. فقرهٔ ۱۰ فصل سوم بخش اول بر این دلالت دارد که «سازش دادن آزادی انتخاب ما با تقدیر الهی بالاتر از فهم انسان است» «... ارادهٔ انسان همچنین به‌واسطهٔ عنایت الهی حفظ شده است، و هیچ انسانی چیزی را اراده نمی‌کند یا انجام نمی‌دهد، مگر آن‌چه را که خدا از ازل مقدر فرموده که او باید اراده کند و انجام دهد. این‌که این امر با حفظ آزادی انسان چگونه امکان می‌یابد بالاتر از فهم ماست؛ ... به‌وضوح و تمایز درمی‌یابیم که هر چیزی وابسته به اوست، و این‌که هیچ چیزی وجود نمی‌یابد، مگر این‌که به‌واسطهٔ خدا از ازل مقدر شده است که وجود یابد. اما نمی‌دانیم که ارادهٔ انسان به‌واسطهٔ خدا چگونه خلق شده که با وجود سائقه‌های مختص به خود آزاد می‌ماند»

(اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۹۳-۱۹۴). دشواره فهم نحوه سازگاری آزادی انسان و تقدیر قاهره الهی در بخش دوم تفکرات مابعدالطبیعی نیز ادامه می‌یابد (فقره ۱ از فصل یازده، بخش دوم؛ اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۲۴۶-۲۴۷).

باید اضافه کرد که در دستگاه مفهومی اسپینوزا، میان اراده و میل (یا کوپیدیتاس) تفاوت وجود دارد. دترمینیسم اسپینوزایی در این نظریه وی در باب تصور یا ایده به آشکارترین شکل بیان شده است: «در هیچ نفسی اراده مطلق یا آزاد وجود ندارد» (اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۸). اما برخلاف اراده، نفس به موجب «میل» چیزی را طلب می‌کند یا از چیزی پرهیز می‌کند (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۲۸-۱۲۹). بنابراین، کُناَتوس میل است اما اراده نیست (درباره مبحث جبر و اختیار نزد اسپینوزا ← جهانگیری، ۱۳۹۰).

### ۱۱،۳ کُناَتوس، قانون طبیعی و دولت

در اثری چون اخلاق کُناَتوس به طور کلی نیرویی است که بر عدم امکان خودویران‌گری مبتنی است، اما در آثاری چون رساله الهیاتی - سیاسی این نیرو عام‌ترین و عالی‌ترین قانون طبیعی است. فصل شانزده رساله الهیاتی - سیاسی، در واقع آغاز مباحث خاص فلسفه سیاسی اسپینوزا در این رساله بزرگ است. تا فصل پانزده، هم اسپینوزا مصروف بحث در باب تفکیک فلسفه از الهیات شد، و بر پایه این تفکیک اصل اساسی «آزادی تفلسف هر کس» استنتاج شد. در فصل شانزده وی قصد می‌کند تا به طرز نظام‌مند بنیان‌های جمهوری آزادی را تشریح کند. منطقی‌ترین بحثی مستلزم درآمدی است در باب عناصر متافیزیکی فلسفه حق طبیعی انسان (jus naturale). کُناَتوس عنصر اصلی متافیزیک حق طبیعی انسان است. مدعیات طرح شده در اخلاق و دیگر آثار اختصاصاً متافیزیکی اسپینوزا که ذکرشان کردیم، مستقیماً با این مباحث پیوند دارد.

در پاره ۲ فصل شانزده رساله الهیاتی - سیاسی، اسپینوزا حیوانی چون «ماهی» را مثال می‌زند و فلسفه قدرت بنیاد خود را تقریر می‌کند: «با حق و نظم طبیعی صرفاً مقصودم قواعد تعیین‌کننده طبیعت هر شیء است که به زعم ما از رهگذر آن به طور طبیعی وجود و رفتار آن به نحوی خاص تعیین یافته است. برای مثال، ماهی به موجب طبیعت خودش شنا می‌کند و ماهی بزرگ‌تر به موجب طبیعت خودش ماهی کوچک‌تر را می‌خورد، و بنابراین بر پایه حق طبیعی عالی است که ماهی آب را در تملک دارد و ماهی بزرگ‌تر ماهی کوچک‌تر را می‌خورد. یعنی مادام که قدرتش گسترش می‌یابد، حق طبیعی‌اش نیز

گسترش می‌یابد. از آن‌جا که قدرت عام کل طبیعت چیزی جز مجموع قدرت تک‌تک اشیا نیست، نتیجه می‌گیریم که هر شیء جزئی حق عالی دارد برای انجام هر کاری که می‌تواند. به عبارتی، حق هر شیء با گسترش قدرت معینش افزایش می‌یابد. این حق طبیعی عالی است که هر شیئی می‌کوشد تا مادامی که بتواند در وضعیت خودش (suo statu) پایدار بماند. در این‌جا بین انسان و دیگر اشیای جزئی طبیعت [reliqua naturæ individua] تفاوتی نمی‌بینم» (Melamed, 2010: 141-142; Spinoza, 2007: 195-196).

همین رأی در فقره پایانی فصل سوم رساله سیاسی نیز تقریباً به همین صورت تکرار می‌شود: «... می‌خواهم خاطر نشان کنم که همه آن چیزهایی که نشان دادم، از اساسی‌ترین ویژگی طبیعت انسانی ناشی می‌شود ... یعنی از کوشش [یا کُناتوس] عام تمام انسان‌ها برای حفظ خودشان. این کوشش یا [کُناتوس] در ذات تمام انسان‌ها وجود دارد، خواه جاهل باشد و خواه عاقل» (Spinoza, 2002 b: 695).

به علاوه، اسپینوزا نیز همچون هابز کُناتوس را از عناصر هستی‌بخش دولت می‌داند. بر این مبنا، هر دولتی می‌کوشد تا از ترس درگذرد و سالار خود باشد. کُناتوس رانه حفظ امنیت دولت است، و بنابراین حاکمیت را حفظ و قوام می‌بخشد (ibid, Political, Treatise, chapter 3). بنابراین، اسپینوزا کُناتوس را درباره همه افراد طبیعت به کار می‌برد؛ از حیوانات و سنگ‌ها گرفته تا انسان‌ها و دولت‌ها.

#### ۴. سخن پایانی: متافیزیک قدرت و رئالیسم سیاسی اخلاق بنیاد

چنان‌که ژیل دلوز تأکید می‌کند، همه کتاب/اخلاق خودش را به منزله یک نظریه قدرت نشان می‌دهد، در تقابل با اخلاقیات (morality) به منزله نظریه تکالیف (Deleuze, 2001a: 97-104). کُناتوس گرانیگاه این متافیزیک قدرت است. بر این اساس، نکته اساسی‌ای در تفسیر منظومه نظری اسپینوزا ظاهر می‌شود و آن به نحوه ارتباط متافیزیک مونیستی - کثرت‌باورانه وی با فلسفه سیاسی رئالیستی او مربوط می‌شود. متافیزیک اسپینوزایی خود متافیزیک قدرت است و کانون این متافیزیک مفهوم کُناتوس است. بر این اساس، باید پیوند متافیزیک قدرت و اخلاق زندگی و شادی را کشف کرد.

کُناتوس در بخش سوم و چهارم/اخلاق است که محوریت می‌یابد و دشواره چندپارگی یا ناهم‌خوانی بخش‌های اول و دوم از یک سو، و بخش‌های سوم به بعد از سوی دیگر، که مارسیال گرو مفسر فرانسوی اسپینوزا با آن مواجه بود، این چنین از میان می‌رود (Gueroult, )

1974: 1968). چنان‌که ادوین کِرلی می‌گوید: کُناَتوس آموزهٔ مرکزی‌ای است که همهٔ موضوعات و مضامین متافیزیک/اخلاق را به هم پیوند می‌دهد و بنیانی برای روان‌شناسی و فلسفهٔ اخلاقی اسپینوزا فراهم می‌کند (Curley, 1988: 87). در مجموع مفاهیم متکثر متافیزیک اسپینوزا، اگر بخواهیم فقط یک مفهوم را انتخاب کنیم که محل اتفاق اسپینوزایی‌های لیبرال و اسپینوزایی‌های چپ باشد، باید بگوییم این مفهوم همان کُناَتوس است. در طیف لیبرال‌ها از ادوین کِرلی مفسر و مترجم برجستهٔ اسپینوزا و دکارت را می‌توان نام برد. در طیف چپ‌گرایان نیز می‌توان به رادیکال‌های فرانسوی اشاره کرد. در میان نسل دوم اسپینوزایی‌های فرانسهٔ قرن بیستم، اگر از درس‌ها و نوشته‌های تقریباً خالی از فلسفهٔ سیاسی استادانی چون فردینان آلکیه و مارسیال گرو صرف نظر کنیم، نوشته‌های الکسندر مترون، ژیل دلوز و لوئی آلتوسر نقشی اساسی در رادیکال‌کردن تفسیر اسپینوزایی داشته است. متفکران رادیکال این نسل فکر اسپینوزایی را وارد میدان سیاست کردند و نسل سوم اسپینوزیست‌های رادیکال فرانسهٔ امروز، همچون اتین بالیبار، پیئر مشقه و آنتونیو نگری این خوانش را ادامه دادند. این خوانش‌های عمدتاً رئالیستی از اسپینوزا، بی‌درنگ کُناَتوس را مبنایی متافیزیکی برای تدوین رئالیسم سیاسی جدید یا جمهوری‌خواهی جدید قرار داده‌اند (← Althusser, 1973; Balibar, 1985; Balibar, 1998; Deleuze, 2001; Macherey, 1969/1988; Matheron, 1977/2004; Macherey, 2012). پیش از اینان، متافیزیک مدرنیتهٔ رادیکال در کار متفکران میانجی‌ای چون نیچه و برگسون نیز ظنین افکنده بود. نیچه و برگسون میانجیان انتقال از روشن‌گری رادیکال به فکر سیاسی مدرنیتهٔ متأخراند.

نکتهٔ دیگری که در رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد یا جمهوری‌خواهی اسپینوزایی می‌یابیم، عشق به «انسان» است. عشق به انسان از سویی‌های اصلی فلسفهٔ مدنی اسپینوزاست که یادآور آرمان‌های انسان‌باورانهٔ ارسطویان قرون میانهٔ اسلامی (همچون ابوالحسن عامری و ابوعلی ابن مسکویهٔ رازی) و آرمان‌های انسان‌باورانهٔ نوافلاطونیان دورهٔ رنسانس اروپاست: «برای انسان چیزی مفیدتر از خود انسان نیست» (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸ بخش چهارم/اخلاق؛ اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۲۳۵). ارزش انسان به فضیلت و شناخت اوست و فضیلت و شناخت عین قدرت‌اند. اسپینوزا در امتداد سنت چندپارهٔ انسان‌باوری رادیکال قرون میانهٔ اسلامی و سال‌های آغازین رنسانس اروپایی به امر سیاسی و امر اجتماعی می‌نگرد. شاید همین چندپارگی سنت انسان‌باورانهٔ قدماست که فلسفهٔ مدنی اسپینوزا را نیز چندپاره ساخته است. در این فلسفهٔ عملی سیاست دوستی، عشق، تفاوت و اجتماع، با آرمان سعادت و خیر اعلیٰ

سویه‌ای متعالی پیدا می‌کند. اسپینوزا و ام‌دار دو سنت ارسطویی و نوافلاطونی است که مقولاتی چون هیومنیتاس (humanitas) و محبت (amore) نقطه مشترک آن‌هاست.

درواقع، در فلسفه عملی اسپینوزا (طبق تعریف ۸ بخش چهارم) فضیلت فقط به واسطه کوششی تبیین می‌شود که انسان با آن می‌کوشد تا در هستی خود پایدار بماند. انسان هر اندازه بیش‌تر در طلب آن‌چه برایش مفید است یعنی در حفظ وجود خودش توانا تر باشد، به همان اندازه فضیلت بیش‌تری دارد و در نتیجه به همان اندازه که از حفظ وجودش غفلت کند، به همان اندازه ناتوان است (اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۲۰، برهان). این انسان‌باوری قدرت‌محورانه بنیانی فایده‌گرایانه دارد (اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۳۵ نتیجه ۲). از سوی دیگر، این تلقی از فضیلت با تلقی ارسطویی از فضیلت تفاوت دارد. فضیلت اسپینوزایی در این‌جا با «طلب نفع» یکی است (تبصره قضیه ۱۸ بخش چهارم/اخلاق). اما ناسازه در فکر اسپینوزایی زمانی آشکار می‌شود که در بخش پنجم/اخلاق و پیش از آن در رساله در اصلاح فاهمه وصول به خیر اعلی به‌مثابه سعادت، رئالیسم اسپینوزا را با آخرت‌باوری یا فضیلت‌باوری‌ای از آن‌گونه که در سنت‌های فلسفی صدور و وجود دارد، پیوند می‌دهد.

نکته اساسی دیگر در باب متافیزیک کُناتوس این است که اسپینوزا در اخلاق و نیز در رساله مختصره، و کماکان در رساله الهیاتی - سیاسی و رساله سیاسی به‌طور کلی از کُناتوس درکی «درون‌بودی» دارد. این درک منسجم باقی نمی‌ماند و ناسازه‌ای دیگر آن را مخدوش می‌سازد. پیش از این تقریباً به همه موارد کاربرد کُناتوس در اخلاق اشاره کردیم. برای مثال، چنان‌که دیدیم در بخش سوم قضیه ۷ می‌گوید: «کوشش شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء». اما اسپینوزا در قسمتی از تفکرات مابعدالطبیعی دیدگاهی به دست می‌دهد که با این تلقی درون‌بودی مغایر است. این تناقض آشکار را به راحتی نمی‌توان نادیده گرفت.

به علاوه، رئالیسم سیاسی اخلاق‌بنیاد اسپینوزا در واقع گونه‌ای رئالیسم سیاسی است که «عشق» و «شادی» در آن میدان‌دار است. دلوز در فلسفه عملی اسپینوزا نوشته است: «کتاب اخلاق ضرورتاً اخلاق شادی (ethics of joy) است؛ تنها شادی است که ارزنده است؛ تنها شادی است که می‌ماند؛ شادی است که ما را به نزد عمل می‌رساند؛ به سعادت عملی می‌رساند. ... شادی اخلاقی هم‌بسته تأیید نظرورزانه است» (Deleuze, 2001 a: 28-29). این عشق و شادی که از رهگذر سنت‌های دینی ضد ارسطویی قرون میانه به فلسفه عملی

اسپینوزا راه یافته است، از برجسته‌ترین محورهای عدول اسپینوزا از رئالیسم سیاسی ماکیاوللیایی و هابزی است. تفسیر عشق و سرمدیت در بخش پنجم/اخلاق یکی از مهم‌ترین محورهای اختلاف میان اسپینوزا پژوهان است. گویی فیلسوف رئالیست ما فکر خود را یک‌راست در قلب سنت نوافلاطونی قرار داده.

اسپینوزا فیلسوف زندگی است و فلسفه عملی وی نوعی فلسفه حیات است. این فلسفه حیات بر نفی رانه مرگ استوار است. به باور وی «انسان آزاد کم‌تر از هر چیزی درباره مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره مرگ نیست، بلکه تأمل درباره حیات است» (اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۶۷). کُناَتوس بنیان و اساس زندگی است.

کُناَتوس رانه اصلی نکوهش نفرت و ترس و خشونت است و این‌چنین به فلسفه اسپینوزا طنینی کاملاً سیاسی و اجتماعی می‌بخشد. اسپینوزا در رساله الهیاتی - سیاسی تحلیلی از رابطه نیروها در جامعه دینی ارائه می‌دهد و همه امکان‌های نظری یک فیلسوف جمهوری‌خواه را در تقابل با نیروهای اجتماعی مولد و حافظ الهیات خرافه به عرصه می‌آورد. به اعتبار زنجیره استدلال‌های اسپینوزا در آثار متافیزیکی، معرفت‌شناختی و سیاسی‌اش، می‌توان گفت کُناَتوس بنیان نظریه انتقادی اسپینوزایی است.

## منابع

- ابن رشد، ابوالولید محمد (۱۳۸۷). *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴). *رساله در اصلاح فاهمه و بهترین راه برای رسیدن به شناخت حقیقی چیزها*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۸۸). *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه: دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی*، ج ۲، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بریه، امیل (۱۳۸۵). *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- پارکینسن، جی. ایچ. آر. (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). «اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا»، در *مجموعه مقالات ۳: فلسفه غرب*، محسن جهانگیری، مؤسسه انتشارات حکمت، و نیز در *نشریه اختصاصی گروه فلسفه دانشگاه تهران*، ش ۲.
- کتاب مقدس، عهد قدیم.



- Althusser, Louis (1973). 'On Spinoza', in *Essays in Self-Criticism*, trans. Graham Lock, London: New Left Books.
- Averroes (1987). *Tahafut Al Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Vol. I and II, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon Van Den Bergh, EJW Gibb Memorial Trust in Association with Book Production Consultants, Cambridge, England.
- Balibar, Étienne (1985). *Spinoza et la Politique*, PUF.
- Balibar, Étienne (1998). *Spinoza and Politics*, trans. Peter Snowdon, London & New York: Verso.
- Cicero (1983). *De Finibus Bonorum at Malorum (On the Ends of Goods and Evils)*, Vol. 17 of Cicero in 28 Vols. H. Rackham (ed.), Cambridge MA: Harvard University Press.
- Curley, Edwin (1988). *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Deleuze, Gilles (1981). *Spinoza-Philosophie Pratique*, Editions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (2001 a). *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books.
- Garber, Daniel (1992). *Descartes's Metaphysical Physics*, Chicago: University of Chicago.
- Gueroult, Martial (1968). *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Gueroult, Martial (1974). *Spinoza II. L'Âme (Ethique, II)*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Gueroult, Martial (1980). 'The Metaphysics and Physics of Force in Descartes', in *Stephen Gaukroger, Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*, Sussex: Harvester Press.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill and N. Walker, Indiana University Press.
- Hobbes, Thomas (1998 [1642]). *On the Citizen*, (ed.) & trans. Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1998). *De Corpore*, New York: Oxford Publishing Company.
- Melamed, Yitzhak Y. (2010). 'The Metaphysics of the Theological-Political Treatise', in Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal (eds.), *Spinoza's 'Theological-political Treatise': A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Macherey, Pierre (1977/ 2004). *Hegel ou Spinoza*, Maspéro
- Macherey, Pierre (2012). *Hegel or Spinoza*, trans. Susan M. Ruddick, University of Minnesota Press.
- Matheron, Alexandre (1969/ 1988). *Individu et Communauté Chez Spinoza*, Paris: Éditions de Minuit, Réédité en 1988 Avec un Avertissement de L'auteur.
- Pietarinen, Juhani (2000). 'Hobbes, Conatus and the Prisoner's Dilemma', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Boston University.
- Spinoza, Benedictus de (2002 a). *Spinoza: Complete Works*, trans. Samuel Shirley, Introduction and Notes, by Michael L. Morgan (ed.), Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Spinoza, Benedictus de (2002 b). 'Political Treatise', in *Spinoza: Complete Works*, trans. Samuel Shirley, Introduction and Notes by Michael L. Morgan (ed.), Indianapolis I Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc.
- Spinoza, Benedictus de (2002 c). 'Short Treatise on God, Man, and His Well-Being', in *Spinoza: Complete Works*, trans. Samuel Shirley, Edited with Introduction and Notes by Michael L. Morgan, Indianapolis I Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc.
- Spinoza, Benedict de (2000 a). *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. Elwes, Vol. 1, The Pennsylvania State University.
- Spinoza, Benedict de (2000 b). 'Political Treatise', in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. Elwes, Vol. 1, The Pennsylvania State University.
- Spinoza, Benedict de (2000 c). 'A Theologico-Political Treatise', in *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. Elwes, Vol. 1, The Pennsylvania State University.
- Spinoza, Benedict de (2007). *Theological-Political Treatise*, Jonathan Israel (ed.), trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israel, Princeton, New Jersey.
- Wolfson, Harry Austryn (1934). *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.