

# درد بی خویشتنی

بررسی مفهوم الیناسیون  
در فلسفه غرب

نجف دریابندری

فرهنگ نشر نو  
با همکاری نشر اسپم  
تهران - ۱۳۹۶

## فهرست

یادداشت نویسنده / هفت  
پیش‌گفتار / ۱

### بخش یکم: از دکارت تا شلینگ / ۵

- فصل اول: دکارت و اسپینوزا / ۷
- فصل دوم: دانش تجربی / ۲۵
- فصل سوم: مردم‌شناسی روشن‌اندیشان / ۴۰
- فصل چهارم: وضع طبیعی و جامعه مدنی / ۵۰
- فصل پنجم: واکنش رمانتیک / ۶۲
- فصل ششم: آزادی از لحاظ کانت / ۷۴
- فصل هفتم: روسو و روزگار تباه انسان / ۱۰۰
- فصل هشتم: جهان ذهنی فیخته / ۱۱۸
- فصل نهم: سقوط روح شلینگ / ۱۳۳

### بخش دوم: هگل / ۱۵۵

- فصل دهم: نوشته‌های کلامی هگل / ۱۵۷
- فصل یازدهم: همانستی و دیگرستی / ۱۷۴
- فصل دوازدهم: دستگاه هگلی (۱): سفر جسمانی روح / ۱۷۸
- فصل سیزدهم: دستگاه هگلی (۲): منطق عینی / ۲۰۵
- فصل چهاردهم: دستگاه هگلی (۳): پدیده‌شناسی روح / ۲۳۳
- فصل پانزدهم: خواجه و بنده / ۲۶۳
- فصل شانزدهم: آگاهی والا و آگاهی پست / ۲۹۱
- فصل هفدهم: دورنمای تاریخی / ۳۲۰
- فصل هجدهم: کار حقیقی و کار بی‌خویشتن / ۳۴۰

## یادداشت نویسنده

رسم بر این است که وقتی کتاب تازه‌ای به خوانندگان عرضه می‌شود نویسنده چندکلمه‌ای هم در «سبب تألیف» بیان کند. در مورد کتاب حاضر این کار آسان نیست، زیرا که تا خود موضوع بحث و ارتباط آن با امور بشری روشن نشود، ضرورت یا دست‌کم مناسبت پرداختن به این موضوع هم روشن نخواهد شد. بنابراین باید امیدوار بود که خوانندگان سبب تألیف را در «مطایب بحث» بیابند.

مفهوم بی‌خویشی - یا به تعبیر دیگران، ازخودبیگانگی - به صورتی که معمولاً با آن روبه‌رو می‌شویم عنوانی است کلی برای بسیاری از دردهای فردی و اجتماعی انسان، اگر نگوییم برای همه این دردها، و به دلیل همین کلیت مفهومی است بسیار مبهم. وقتی که همه مشکلات را زیر یک عنوان خلاصه می‌کنیم در واقع روشن نیست که درباره چه مشکلی سخن می‌گوییم، چنان‌که مثلاً وقتی از «بیمار» بودن شخصی سخن می‌رود تنها چیزی که دستگیرمان می‌شود این است که حال آن شخص چنان نیست که باید باشد؛ این‌که چه اختلالی در مزاج او این وضع را پیش آورده است، و احیاناً چه تغییراتی در این مزاج می‌تواند موجبات بهبود او را فراهم کند، مطرح نیست. بر همین قیاس، اگر مشکل انسان به‌طور کلی

از خودبیبگانگی او باشد، حل این مشکل در گرو رفع از خودبیبگانگی است؛ اما این‌که از خودبیبگانگی چیست و چرا پیش آمده و چه کارهایی در زندگی عملی انسان به رفع آن منجر می‌شود، مستلزم شکافتن این مفهوم و تعبیر آن بر حسب مفاهیم عملی است. این کاری که من کوشیده‌ام در این کتاب عبوس صورت دهم، و نتیجه کوشش، به گمان خودم، تعبیر منجزتری است از مفهوم از خودبیبگانگی، زیر عنوان «بی‌خویشتنی».

ولی البته غرض نوشتن نسخه‌ای برای درد بی‌خویشتنی نیست. غرض این بوده است که مسأله در مسیر تحولش دنبال شود و نظر متفکرانی که به این موضوع پرداخته‌اند در حد توانایی تشریح شود. البته این‌که نظر هر متفکری در حقیقت چیست، در بسیاری از موارد محل نزاع است. در این خصوص هرکسی ناچار دریافت خود را بیان می‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی عینیت مطلق بشود.

به این ترتیب فایده‌ای که من از این بحث انتظار دارم درمان درد بی‌خویشتنی نیست، بلکه به وجود آمدن این آگاهی است که مسأله قدری بغرنج‌تر از آن است که گاه تصور می‌شود، و موکول کردن حل مسائل بشری به رفع از خودبیبگانگی کمابیش مانند حواله دادن بهبود شخصی بیمار است به رفع بیماری او.

در امر نوشتن این کتاب نویسنده از یاری چند تن از دوستان خود برخوردار بوده است و سپاسگزاری از آن‌ها را وظیفه خود می‌داند. از آن میان، از این دوستان به‌ویژه باید نام برد:

علیرضا حیدری و محمدرضا جعفری، که کتاب‌های زیادی از کتابخانه شخصی خود بی‌دریغ در اختیار من گذاشتند؛ منوچهر بدیعی و ضیاء موحد، که بسیاری از فصل‌های این کتاب را شنیدند و تذکرات سودمند دادند؛ محمد بهارلو که در غیبت نویسنده از تهران بر جریان حروفچینی و غلط‌گیری کتاب نظارت کرد؛ و کیوان سپهر،

یادداشت نویسنده | نه

که نشر کتاب را برعهده گرفت، هرچند تلاش او برابر بحران سهمگین کمبود کاغذ مانع از این نشد که متن حروفچینی شده این کتاب نزدیک به سه سال در چاپخانه خاک بخورد.

ن.د.

تهران، ۲۸ آبان ۱۳۶۸

## پیش‌گفتار

مفهوم *alienation*، که در زبان فارسی غالباً به «ازخودبیگانگی» و گاه به «بی‌خویشتنی» یا «ناخویشتنی» و نیز به انواع عبارات دیگر ترجمه شده است، در فلسفه غرب سابقه مفصلی دارد. ریشه این اصطلاح فرانسوی و انگلیسی، کلمه لاتینی *alius* (دیگر) است. پسوند *en* در زبان لاتینی صفت‌ساز است. بنابراین *alien* به معنای منسوب به دیگر یا «دیگری» است – اگر یای آخر این کلمه را علامت نسبت در نظر بگیریم، مانند یای آخر کلمه «خودی» به معنای منسوب به خود – از صفت *alien* (دیگری) فعل *alienare* ساخته شده است، به معنای «دیگری کردن» یا «از آن شخص دیگر کردن»، یا به عبارت جاری‌تر «انتقال به غیر». کلمه «الیناسیون» اسم فعلی است به همین معنی – مورد استعمال اصلی آن مناسبات حقوقی است – به معنای سلب یا فک حقی از یک شخص و انتقال آن به شخص دیگر، چنان‌که در هر معامله‌ای روی می‌دهد.

در روان‌شناسی و روان‌پزشکی «الیناسیون» عبارت است از حالت ناشی از اختلال روانی، یا به اصطلاح جاری «روانی» بودن. البته این معنی هم با مفهوم حقوقی کلمه مربوط است؛ زیرا از یک طرف «روانی» (*aléné, alienated*) شخصی است که سلامت عقل خود را از

دست داده است (عقل از او سلب شده است)، و از طرف دیگر قانون پاره‌ای از حقوق چنین شخصی را از او سلب می‌کند و به ولی یا وارث او انتقال می‌دهد. این همان مفهوم قضایی «حجر» است؛ بنابراین «آلینه» از جهت قضایی معادل «محجور» خواهد بود.

اما آنچه در این کتاب مورد بحث ما است مفهوم «الیناسیون» در فلسفه و تاریخ و نتیجتاً در سیاست است، و خواهیم دید که معانی باریک و پیچیده این اصطلاح در این مباحث نیز در واقع با توسعه و تحول همسان معانی ساده شکل می‌گیرد. این مفهوم در مسیر تحول و تطور چنان از ریشه خود دور می‌شود که سابقه اصلی آن تقریباً از یاد می‌رود؛ اما در واقع این سابقه به واسطه لفظ «الیناسیون» همیشه در این مفهوم درج است، و بدون در نظر داشتن آن دریافت روشنی از معانی بعدی اصطلاح نمی‌توان به دست آورد.

این از آن مواردی است که انتخاب یا ساختن یک کلمه فارسی به‌ازای یک اصطلاح خارجی به بهای از دست دادن سابقه مطالب تمام می‌شود؛ زیرا کلمه «الیناسیون» در سراسر مسیر تحول خود همسان «الیناسیون» باقی می‌ماند، و حال آن‌که تغییرات مفهوم آن غالباً بسیار ژرف و گاه قطعی است — یعنی به‌نظر می‌رسد که در پاره‌ای موارد رابطه مفهوم مورد بحث با سابقه‌اش قطع می‌شود. در این موارد طبعاً در زبان دوم ادای مفهوم مستلزم تعویض لفظ است. اما لفظ «الیناسیون» و معادل‌های آلمانی آن — که در جای خود به آن‌ها خواهیم رسید — همه این تاریخچه را دربر دارد؛ و حال آن‌که در زبان فارسی، که در جریان تطور و پرورش این مفهوم دخیل نبوده است، طبعاً کلمه‌ای که همه معانی «الیناسیون» را برساند مشکل به‌دست بیاید. هر کلمه‌ای که بخواهد این وظیفه را به عهده بگیرد در جریان بحث دیر یا زود نارسا — و حتی نادرست — از کار درمی‌آید، و زمینه را برای خلط مبحث فراهم می‌سازد. بنابراین ما در جریان بحث در

بسیاری موارد خودِ اصطلاح «الیناسیون» را به‌کار خواهیم برد، ولی البته در هر مورد به مناسبتِ معنی معادلی برای آن پیشنهاد خواهیم کرد. در حقیقت بخش مهمی از بحث ما تشریح و توضیح همین معانی خواهد بود. با همهٔ این‌ها منظور این نیست که لفظ «الیناسیون» را به‌ازای alienation تثبیت کنیم. منظور این است که معانی گوناگون و لغزان این اصطلاح را در وهلهٔ اول به کمک خودِ اصطلاح روشن کنیم، و فقط پس از رسیدن به این روشنایی است که می‌توان انتظار داشت حکم این داور، که معادل نهایی اصطلاح «الیناسیون» چیست، صادر شود.

و اما خلط مبحث دربارهٔ «الیناسیون» منحصر به زبان ما نیست، بلکه در زبان‌های اروپایی هم فراوان پیش آمده است. از لاک و روسو گرفته تا هگل و فویرباخ و مارکس، و سپس سارتر و کامو و دیگران، مسألهٔ «الیناسیون» همیشه در تفکر اروپایی مطرح بوده است؛ اما چنان‌که اشاره شد تعبیر آن بسیار متفاوت است. در چنین وضعی بسیار پیش می‌آید که نویسنده‌ای نتایج یک تعبیر را بر تعبیر دیگری حمل می‌کند؛ یا خود او دو تعبیر ناسازگار از آن دارد، بدون آن‌که به تعارض آن‌ها توجه داشته باشد. این نوع خلط مبحث همیشه ناشی از «اشتباه فکری» نیست، بلکه گاه بازتاب تعارض‌هایی است که در زمینهٔ تفکر نویسنده — یعنی در واقعیت — وجود دارد. این نکته در واقع مبنای انتقاد مارکس را از مفهوم هگلی «الیناسیون» تشکیل می‌دهد. البته بحث ما در کتاب حاضر شامل برداشت مارکس از مفهوم «الیناسیون» نمی‌شود؛ این، موضوع کتاب دوم خواهد بود؛ ولی به‌عنوان زمینه‌سازی یا استقبال از آن موضوع در پایان بحث کنونی نظر مارکس را به صورت گرده‌وار (شماتیک) بیان خواهیم کرد.

بحث دربارهٔ خودِ مسألهٔ «الیناسیون» از فصل چهارم آغاز می‌شود؛ ولی این بحث نیازمند مقدماتی است که، به‌نظر ما، بدون آن‌ها



روشنایی کافی به‌دست نمی‌آید. به این دلیل سه فصل اول را می‌توان از باب «توضیحات مقدماتی» به حساب آورد. ولی غرض از این توضیحات تکرار تاریخ فلسفه نیست. منظور یادآوری آن خطوط از دستگاه‌های فلسفی یا جریانات فکری مورد بحث است که به تقابل آگاهی و طبیعت مربوط می‌شود؛ زیرا که مفهوم «الیناسیون» در ایده‌آلیسم آلمانی با این مسأله ارتباط مستقیم دارد. اگر در زبان فارسی این تقابل به اندازه کافی حلاجی شده بود، شاید ورود در بحث بدون این مقدمات مقدور می‌بود. ولی واقعیت این است که در زبان ما مراجع و منابع این‌گونه مباحث به یکی دو تاریخ فلسفه و چند کتاب مختصر محدود می‌شود. بنابراین هر نویسنده‌ای که بخواهد به مسأله‌ای مانند «الیناسیون» بپردازد باید زمینه بحث خود را فراهم سازد.

در این کتاب خوانندگان به چند واژه تازه برخورد خواهند کرد. این‌ها اصطلاحاتی است که برحسب ضرورت و برای روشن کردن مطلب مورد بحث پیشنهاد می‌شوند. غرض نه شرکت‌جستن در جنبش واژه‌سازی است، و نه دعوت سایر نویسندگان به ترک اصطلاحات خود. این ابزارها برای باز کردن چند گره فکری به کار آمده‌اند؛ اگر آن‌گره‌ها در واقع تا حدی باز شده باشند، شاید بتوان در موارد مشابه باز هم این ابزارها را به کار برد. در هر حال، اصلی که در انتخاب یا ساختن این اصطلاحات در مدنظر بوده این است که اولاً فلسفه قابل توضیح است و ثانیاً مقدمات ما برای توضیح فلسفه به مصطلحات قدما ختم نمی‌شود؛ و من گمان می‌کنم اصل مورد نظر غالب قدما هم غیر از این نبوده است.

## فصل اول

### دکارت و اسپینوزا

در دوره‌ای که تحولات علمی بعد از رنسانس آغاز می‌شود میان فلسفه و علم فیزیک تمایز روشنی به چشم نمی‌خورد. کتاب *اصول* (۱۶۸۷) نیوتون که انقلاب بزرگ علم فیزیک را بنا نهاد در اصل *اصول ریاضی فلسفه طبیعی* نام دارد. «فلسفه طبیعی» نام دیگری است برای علم فیزیک در نخستین مراحل تکامل آن.

فیزیک درباره رفتار و روابط اجسام بحث می‌کند. به این دلیل به نظر می‌رسید که فلسفه طبیعی در نقش جدید خود باید به اجسام بپردازد و از بحث درباره مفاهیم عقلی و نظری - یعنی متافیزیک - پرهیز کند. اما برداشت فلسفه طبیعی از جهان هستی - یعنی بررسی جهان به عنوان یک دستگاه ساختکاری (مکانیکی) - مسائلی را پیش می‌کشید که فلاسفه، یعنی اهل متافیزیک، نمی‌توانستند آن‌ها را نادیده بگیرند. بزرگ‌ترین مسأله این بود که آیا انسان هم در این دستگاه می‌گنجد؟ به عبارت دیگر، آیا اندیشه و کردار انسانی را هم می‌توان بر حسب قوانین حرکات اجسام توضیح داد؟

این پرسش طبعاً دو نوع پاسخ می‌توانست داشته باشد؛ یکی این‌که سرچشمه اندیشه و کردار انسانی نوعی هستی است که فراتر از نظام علیت ساختکاری قرار می‌گیرد. این هستی «روح» نام دارد، و

چون روح تابع نظام علیت نیست، پس انسان آزاد (مختار) است و در دستگاه ضرورت (جبر) ساختکاری نمی‌گنجد. پاسخ دوم این است که تصور جهان مادی و ساختکاری را به انسان نیز می‌توان تسری داد؛ و به این ترتیب روندهای روانی را باید از نوع روندهای فیزیکی دانست.

هیچ کدام از این دو نوع پاسخ وافی به مقصود به نظر نمی‌رسیدند؛ زیرا که پاسخ روحی با ضرورت (جبر) ساختکاری، که ظاهراً توضیح‌دهنده همه پدیده‌های هستی بود، راست در نمی‌آمد؛ و پاسخ ساختکاری، آزادی روح (اختیار بشری) را توضیح نمی‌داد. این تعارض پیش از نیوتون در دستگاه فلسفی دکارت دیده می‌شد. دکارت کوشیده بود هر دو پاسخ را در یک دستگاه جای دهد، و به این ترتیب است که به «ثنویت» یا فلسفه دوجوهری خود می‌رسد. در این دستگاه، چنان‌که از نامش پیداست، شکاف ژرفی از شاخ تا بن دیده می‌شود. می‌توان گفت که فلسفه دکارت در حقیقت یک دستگاه نیست، بلکه دو دستگاه است که بدون هیچ چسب و ملاطی در کنار هم بنا شده‌اند، و دیر یا زود می‌بایست از هم جدا شوند.

اسپینوزا نیز برای گنجاندن انسان در نظام علم جدید - برای سازش دادن فیزیک و متافیزیک - تلاش می‌کند. ولی او نخست می‌کوشد آن دو نوع پاسخ را به یک نوع تأویل کند و سپس آن را در دستگاه فلسفی خود کار بگذارد. نتیجه این تلاش «وحدت» یا فلسفه یک‌جوهری اسپینوزا است. ناتورالیسم یا فلسفه طبیعت، یا همان فیزیک، با متافیزیک اسپینوزا خویشاوندی نزدیکی دارد.

برای آن‌که ببینیم چه نوع مسائلی از دکارت و اسپینوزا برای فلاسفه تجربی و سپس برای روشن‌اندیشان قرن هجدهم برجا ماند، باید دستگاه‌های فلسفی این دو متفکر را به اختصار مرور کنیم.

## ۱

رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) نخست ریاضیدان بود و سپس فیلسوف. در ریاضیات برخلاف فلسفه مدرسی - که بخش عمده تحصیلات دکارت را تشکیل می‌داد - قول مراجع معتبر، یا دلایل نقلی، کاری از پیش نمی‌برد. رساله معروف دکارت، *گفتار در روش راه بردن عقل*، کوششی است برای یافتن راهی در حل و فصل مسائل نظری به نحوی که با روش ریاضی قابل قیاس باشد. به نظر دکارت آن یقینی که در براهین ریاضی به چشم می‌خورد باید سرمشق سایر رشته‌ها قرار گیرد. در واقع دکارت به «روش» ریاضی بیش از ریاضیات محض علاقه‌مند بود.

اما روش ریاضی چیست؟ به نظر دکارت ویژگی این روش در آن است که بحث را از ساده‌ترین اندیشه‌ها آغاز می‌کند و سپس گام به گام از این مقدمات نتیجه می‌گیرد: فیلسوف نیز باید همین کار را بکند؛ یعنی باید از ساده‌ترین و یقینی‌ترین اندیشه‌ها آغاز کند و با ترکیب و تجزیه این‌ها، یعنی با روش استنتاج، به اندیشه‌های بغرنج‌تر برسد. البته دکارت به روش استقرا نیز اعتقاد دارد، یعنی می‌داند که دانش از تجربه به دست می‌آید؛ ولی می‌گوید که استقرا از موضوعات بسیار بغرنج آغاز می‌شود، و به همین دلیل به آسانی ممکن است به راه خطا بیفتد، و حال آن‌که استنتاج، اگر هوشمندانه به کار رود، می‌تواند از خطا پرهیزد؛ و همین نکته به نظر دکارت دلیل برتری حساب و هندسه از سایر علوم است.

بنابراین نخستین مسأله دانش به‌طور کلی این است که ساده‌ترین و بدیهی‌ترین اندیشه‌ها یا اصول را به دست آوریم. این اصول در پرتو

عقل هویدا می‌شوند، و دکارت این روند هویدا شدن را شهود می‌نامد. بنابراین شهود از لحاظ دکارت عبارت است از این‌که عقل انسانی به‌طور مستقیم حقیقت مطلبی را تصدیق کند. نمونه‌های شهود عبارت‌اند از این‌که هر فرد انسانی می‌داند که می‌اندیشد و هست؛ یا این‌که مثلث فقط سه ضلع دارد. در برخورد با هر مسألهٔ بغرنجی راه درست این است که آن را به عناصر ساده‌اش تجزیه کنیم، و از راه شهود به درستی هر کدام از این عناصر یقین حاصل کنیم، و آنگاه براساس این دریافت‌های شهودی به استنتاج بپردازیم.

در گفتار در روش دکارت می‌کوشد تا خود مفهوم شهود را هم بشکافد. ابزار این کالبدشکافی همان چیزی است که به نام «شک دکارتی» یا «شک روش‌شناختی» معروف است؛ و آن عبارت است از شک کردن در هر آن چیزی که در آن بتوان شک کرد. بدین ترتیب دکارت در همه چیز شک می‌کند؛ اما سرانجام به یک چیز می‌رسد که در آن نمی‌توان شک کرد، و آن خود شک است. به عبارت دیگر، کسی که شک می‌کند، شکی ندارد که شک می‌کند. اما شک کردن یعنی اندیشیدن، و اندیشیدن اندیشنده را لازم می‌آورد؛ و این همان قضیهٔ معروف دکارت است: «می‌اندیشم، پس هستم.»

این نکته‌ای که در آن شکی نیست یا به اصطلاح این «قدر مُتَیقَن» را سپس دکارت برای بنا کردن دستگاه فلسفهٔ طبیعی اساس قرار می‌دهد؛ به این معنی که می‌پرسد راز این یقین چیست؟ چه مشخصاتی باعث می‌شود که ما این نکته را یقین بدانیم؟ و پاسخ می‌دهد: وضوح و تمایز. پس هر نکتهٔ واضح و متمایزی را باید به‌عنوان نکتهٔ درست بپذیریم، و نتایج آن را هم، اگر مانند شهود اصلی واضح و متمایز باشند، باید درست بدانیم. یکی از نکاتی که دکارت به این ترتیب می‌پذیرد، اصل علیت عام است؛ به این معنی که هر چیزی باید علتی داشته باشد، و این علت نمی‌تواند محدودتر از

معلول باشد. به کمک این اصل، دکارت از وجود شخص خود به‌عنوان اندیشنده، و دارای تصویری از خدا به‌عنوان هستی کامل و نامتناهی، به وجود خدا به‌عنوان علت کافی اندیشنده و اندیشه می‌رسد؛ و از وجود خدا به‌عنوان هستی کاملی که مسلماً راضی به گمراهی اندیشنده (یعنی دکارت) نمی‌شود به واقعیت همه چیزهایی که به‌طور واضح و متمایز ادراک می‌شوند می‌رسد. جهان هستی را دکارت به این ترتیب بنا می‌کند.

جهت حرکت دکارت بر خلاف متافیزیک پیش از او است؛ زیرا که متافیزیک پیشین وجود خدا را از وجود جهان نتیجه می‌گیرد، و حال آن‌که متافیزیک دکارت وجود جهان را از روی وجود خدا اثبات می‌کند. جهان دکارت با اندیشه آغاز می‌شود و خدا علت اندیشه است. این نکته یکی از اساسی‌ترین وجوه تفاوت فلسفه جدید غرب با مکاتب فلسفی پیشین است، و چنان‌که خواهیم دید بعداً کمابیش به همین صورت به هگل می‌رسد.

و اما تنها خواص واضح و متمایز اشیای مادی ابعاد آن‌ها است، یعنی گسترش آن‌ها در سه بعد طول و عرض و ارتفاع — به اضافه حرکات آن اشیا. گسترش — یعنی داشتن ابعاد، «ذات بعد» بودن یا «مکان‌گیری» — مفهومی است که در متافیزیک دکارت و اسپینوزا و سپس در متافیزیک کانت و هگل، بسیار به کار می‌رود و غالباً جانشین مفهوم «ماده» یا «جوهر مادی» می‌شود: ماده چیزی است دارای گسترش، چیزی است گسترده، یعنی دارای ابعاد طول و عرض و ارتفاع، که مکان را پر می‌کند. بنابراین از دکارت به بعد در فلسفه غرب هر جا از «گسترش» (extension) سخن می‌رود منظور کمابیش همان ماده است.

گسترش و حرکت در اصطلاح فلسفه تجربی کیفیت‌های نخستین یا عینی‌اند؛ یعنی ما آن‌ها را بی‌واسطه یا عیناً دریافت می‌کنیم. به

عبارت دیگر، اشیا کیفیت‌های نخستین خود را -مانند گسترش و حرکت- مستقل از حواس ما دارا هستند، و حال آن‌که کیفیت‌های دیگری نیز در آن‌ها مشاهده می‌شود، مانند رنگ و بو، که چون به حواس ما بستگی دارند آن‌ها را کیفیت‌های ذهنی یا دومین (به واسطه) باید نامید. این تقسیم‌بندی را، که از فلسفه باستانی به فلاسفه تجربی رسیده است، دکارت می‌پذیرد، منتها حرکت را در شمار خواص ذاتی اشیا نمی‌آورد. حرکت به نظر او آفرینش جداگانه‌ای است و مقدار آن هم در جهان ثابت است و برطبق قوانین معینی به ماده بستگی دارد؛ و چون حرکت امری است که در مکان روی می‌دهد، پس ماده -که محل وقوع حرکت است- چیزی جز مکان یا گسترش نیست. بدین ترتیب روش‌شناسی دکارت، که در واقع دنبال کردن حرکات ماده است، به صورت مکانیک (علم حرکات) درمی‌آید.

همانند شناختن ماده و گسترش سه نتیجه ناگزیر دارد: نخست این‌که جهان هستی پُر است و هیچ جای خالی ندارد، یا به اصطلاح هستی ملاً مطلق است و خلأ محال است؛ زیرا گسترش باید پیوسته (یا ممتد) باشد، و پیوستگی با خلأ سازگار نیست. دوم این‌که اتم به معنای جزء تقسیم‌ناپذیر ماده بی‌معنی است، زیرا که هر جزئی از گسترش (یا مکان) از لحاظ نظری تقسیم‌پذیر است. سوم این‌که جهان هستی یگانه و یکپارچه است، زیرا کثرت و تنوع گل یا سرشت جهان گسستگی در گسترش را لازم می‌آورد. این سه نتیجه را می‌توان مجموعاً «ماتریالیسم دکارتی» نامید.

اگر جهان جایی است پُر، یعنی در هیچ‌کجای آن جای خالی وجود ندارد، پس اولاً جهان تماماً از ماده تشکیل شده است، و ثانیاً طرز عمل پاره‌های این جهان بر یکدیگر عمل ساختکاری (مکانیکی) است، همان‌گونه که مثلاً چرخ‌دنده‌ها و اهرم‌های ساختکار (مکانیسم) ساعت یکدیگر را به حرکت درمی‌آورند -یعنی با تماس و اتصال

این روند دوجانبه است، یعنی هر کنشی واکنش معادل خود را پدید می‌آورد<sup>۱</sup>.

طبعاً این پرسش پیش می‌آید که اگر جهان هستی مادی و یکپارچه است، یا به عبارت بهتر اگر جهان یکپارچه ماده است، پس اشیای منفرد، یا افراد اشیا، چگونه پدید می‌آیند و حرکت چگونه صورت می‌گیرد؟ این مسأله‌ای است که دکارت را سخت به دردسر می‌اندازد. می‌گوید که اولاً، آنچه باعث می‌شود ما افراد اشیا را در جهان تشخیص دهیم حرکت ذرات ماده است، یعنی هر دسته از ذرات که دارای یک حرکت باشند یک شیء فرد را پدید می‌آورند؛ ثانیاً یگانه حرکت ممکن، حرکت دایره‌وار است؛ و این حرکت هم در صورتی ممکن می‌گردد که با حرکت کردن هر شیء، سایر اشیا نیز به حرکت درآیند. از این جاست که دکارت به نظریه‌ای به نام نظریهٔ «گردال‌ها»<sup>۲</sup> می‌رسد. گردال عبارت است از یک دسته از ذرات که در یک حرکت دایره‌وار گرد هم می‌چرخند. جهان از تعداد بی‌شماری گردال تشکیل شده است. جزئیات این نظریه و استحکام آن مورد بحث ما نیست. همین اشاره تصور کمابیش روشنی از جهان مادی دکارت به ما می‌دهد. چنان‌که می‌بینیم، در جهان مادی دکارت، کُنائُن پاره‌های جهان تابع قوانین علم مکانیک است. در واقع فلسفهٔ مادی دکارت یکی از خالص‌ترین اشکال توضیح ساختکاری (مکانیکی یا مکانیستی) است.

۱. برای بیان این روند کنش ساختکاری دوجانبه یا کنش و واکنش متقابل (interaction) به اصطلاح واحدی نیاز داریم، و به قیاس کشاکش از این پس این روند را «کُنائُن» خواهیم نامید.  
 ۲. کلمهٔ «گردال» به قیاس «گردال» و در مقابل vortice ساخته شده است. پیش از این برای این معنی کلمهٔ «گردشار» را به قیاس «آبشار» ساخته بودند و خود من هم آن را در مواردی به کار برده‌ام؛ ولی گمان می‌کنم «شار» اگر هم پسوندی باشد که بتوان آن را به کلمه‌ای غیر از آب بست در هر حال ریزش را می‌رساند، و حال آن‌که در «ورتیس»های دکارت ریزشی مطرح نیست، بلکه گردش منظور است.



دکارت شیوه توضیح ساختکاری خود را نه تنها در مورد اشیای بی جان بلکه در مورد جانداران نیز به کار می برد. حتی انسان به نظر او نوعی ساختکار خودکار است. اما توضیح ساختکاری همه چیز را توضیح نمی دهد؛ زیرا گذشته از پدیده های مادی – مانند گوارش و تنفس – ذهن و اندیشه انسان نیز نیازمند توضیح است. آیا اندیشه مادی است؟ اگر چنین باشد، باید از ضرورت ساختکاری (یا جبر مکانیکی) تبعیت کند. پس این آزادی یا اختیاری که ما در داوری های خود احساس می کنیم از کجا حاصل می شود؟ یا حتی سخن گفتن از اندیشه خطا یا داوری نادرست چه معنی دارد؟ زیرا که هر داوری و اندیشه ای نتیجه ضروری کُنّاگن پاره های ماده است. راه حل دکارت این است که ماده و ذهن را دو «جوهر» می شناسد؛ یعنی دو چیز جداگانه، که هیچ وجه مشترکی با هم ندارند، جز این که هر دو آفریده خدا هستند و هر کدام در اقلیم خاص خود عمل می کنند.

اما این تقابل یا دو قطبی شدن هستی مسأله چگونگی کُنّاگن ماده و ذهن، یا جسم و روح، را پیش می کشد: از آن جا که روح جز حرکت شکل وجودی دیگر ندارد، پس روح ذاتاً کردگار (فعال) است؛ پس جسم ذاتاً کردگیر (منفعل) است و حرکت نمی تواند جزو خواص ذاتی آن باشد. پس حرکت جسم بدون توضیح می ماند. از طرف دیگر، اگر حرکت جسم را منبعث از کُنّاگن روح و جسم بدانیم، باید ساختکار این کُنّاگن را توضیح دهیم، و چنین ساختکاری نیازمند نوعی واسطه یا وجه مشترک است؛ و حال آن که ما این دو را دو جوهر شناختیم، یعنی دو چیزی که هیچ واسطه یا وجه مشترکی با هم نمی توانند داشته باشند. این مسأله، یعنی ضرورت دو جوهر شناختن روح و جسم با ذهن و ماده از یک طرف و توضیح ارتباط و کُنّاگن آنها از طرف دیگر، در واقع مشکل بزرگ فلسفه غرب در عصر جدید بوده است و هر کدام از دستگاه های فلسفی به یک معنی

تلاشی است برای حل این مشکل. توضیح دکارت دربارهٔ ساختار تأثیر روح بر جسم این است که غدهٔ صنوبری - غدهٔ کوچکی که در مجسمهٔ انسان زیر مخ قرار دارد - محل اتصال جسم و روح را تشکیل می‌دهد. بی‌گمان خود دکارت هم به لنگی این توضیح توجه داشته است. می‌گوید که در این غده کنش‌های روح به شکل «ارواح حیوانی» از طریق سلسلهٔ اعصاب و گردش خون در بدن پخش می‌شوند. بدین ترتیب دکارت برای توضیح چگونگی اتصال روح و جسم در حقیقت قائل به جوهر سومی می‌شود که مسألهٔ را نه تنها حل نمی‌کند بلکه آن را مشکل‌تر می‌سازد؛ زیرا چگونگی اتصال این جوهر سوم با دو جوهر پیشین نیز بدون توضیح می‌ماند. به این دلیل دکارت برای آوردن توضیح دیگری، غیر از ارواح حیوانی، تلاش می‌کند. نتیجهٔ این تلاش نظریهٔ معروف «تقارن» (occasionalism) است، که می‌گوید کُنّاکن روح و جسم به واسطهٔ تقارن است؛ یا در واقع کُنّاکنی میان روح و جسم وجود ندارد، بلکه خداوند چنین مقرر فرموده است که رویدادهای روح و رویدادهای جسم مقارن یکدیگر واقع شوند؛ چنان‌که مثلاً دو دستگاه ساعت چنان با یکدیگر میزان شده باشند که یکی ساعت را نشان بدهد و دیگری زنگ بزند، بدون آن‌که هیچ اتصالی میان آن‌ها برقرار باشد. اما این توضیح در حقیقت صرف‌نظر کردن از ضرورت توضیح است.

بدین ترتیب فلسفهٔ دکارت به فرض گرفتن دو جهان متمایز از یکدیگر ختم می‌شود، که یکی از روح محض و دیگری از مادهٔ محض تشکیل شده است؛ و تلاش دکارت برای برقرار کردن نوعی رابطه میان این دو جهان - میان دو جوهر ذهن و ماده - به جایی نمی‌رسد.

دستگاه فلسفی دکارت، به سبب دوپارگی ژرفی که در آن دیده می‌شود، دستگاهی است اساساً ناپایدار و پس از او به زودی فرو