



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 16, Issue 2, No. 38, Autumn and Winter 2024

(Research Paper)

Emotion in Leibniz's Philosophy

Mohaddaseh Rabbaninia

Department of Philosophy, Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran.

Amirehsan Karbasizadeh

Department of Philosophy, Literature and Humanities, University of Isfahan, Iran.

Abstract

One of the most important aspects of our mental life, in terms of the quality and meaning of our existence, is emotions; Because emotions can guide our perceptions, thoughts, and actions in a certain direction. To explain this category, the differentiation of passions, rational tendencies, instincts, and the role of each in human actions should be investigated. Leibniz in his philosophy of mind highlights these different inclinations of the mind well and by focusing on dynamic forces, transforms the understanding of the human mind specially. He tries to explain how these types of emotions affect the body and mind based on the approach of psychophysical parallelism and the experience of states such as pleasure and pain based on his metaphysical background. Although Leibniz never wrote a separate treatise on passions like Descartes, he deeply cared about the appetent dimension of the human mind, and his ideas in this regard can be found in the work *new essays on human understanding*. In this article, an attempt is made to explain his approach to emotions and, more specifically, human passions by focusing on new essays on human understanding.

Keywords: Emotion, Passion, Action, Leibniz.

a.karbasizadeh@ltr.ui.ac.ir

Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/MPH.2024.139388.1518](https://doi.org/10.22108/MPH.2024.139388.1518)



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال شانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۴۳-۵۹

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۰۷/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

(مقاله پژوهشی)

«عاطفه» در فلسفه لایبنیتس

محدثه ربانی نیا: گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ایران

m.rabaniniya@yahoo.com

امیراحسان کرباسی زاده*: دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

amir_karbasi@yahoo.com

چکیده

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های حیات روانی ما از نظر کیفیت و معنای وجودمان عواطف^۱ است؛ زیرا عواطف می‌توانند ادراکات، افکار و کنش‌های ما را در مسیری معین هدایت کنند. برای توضیح این مقوله، لازم است تمایز انفعالات^۲، تمایلات عقلانی، غرایز و نقش هر یک در کنش‌های انسانی بررسی شوند. لایبنیتس^۳ در فلسفه ذهن خود، این تمایلات^۴ مختلف ذهن را به خوبی برجسته و با تمرکز بر نیروهای پویا، درک ذهن انسان را به شیوه‌ای ویژه دگرگون می‌کند. او تلاش می‌کند چگونگی تأثیر این نوع عواطف بر بدن و ذهن را مبتنی بر رویکرد موازی‌نگری روان‌تنی خود و تجربه‌حالاتی مانند لذت و درد را مبتنی بر زمینه متافیزیکی خود توضیح دهد. اگرچه لایبنیتس هیچ‌گاه مانند دکارت رساله‌ای جداگانه در رابطه با انفعالات نوشت، عمیقاً به بُعد آرزومند و مشتاق ذهن انسان اهمیت می‌داد و ایده‌های او در این باب را می‌توان در اثر جستارهای جدید در فهم بشری^۵ دریافت. در این مقاله تلاش می‌شود با تمرکز بر این اثر، رویکرد او را در رابطه با عواطف و به طور ویژه انفعالات انسانی توضیح داد.

واژگان کلیدی: عاطفه، انفعالات، کنش، لایبنیتس.

نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



doi [10.22108/MPH.2024.139388.1518](https://doi.org/10.22108/MPH.2024.139388.1518)

^۱ Emotion

معمولاً در متون روان‌شناسی این واژه را به هیجانات ترجمه می‌کنند؛ ولی در ادبیات فلسفی عاطفه را معادل این واژه قرار می‌دهند.

^۲ Passion

^۳ Gottfried Wilhelm Leibniz

^۴ Inclinations

^۵ Leibniz: New essays on human understanding.

متمایز کردن انفعالات نه فقط از تمایلات عقلانی بلکه از غرایز نیز ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا به واسطه آن، می‌توان مشکلات ویژه برآمده از این نوع تمایلات را بررسی کرد؛ مشکلاتی که ناشی از این هستند که همه کنش‌های فرد به اراده بستگی ندارند و همچنین، قوه فاهمه^۲ آدمی همیشه از هر آنچه در ذهن رخ می‌دهد، آگاه نیست و خواست واقعی لزوماً با آنچه فرد با تأمل متمایز به آن تمایل دارد، یکسان نیست. شخص همیشه «نتیجه تمامی تمایلات» را دنبال می‌کند و نه لزوماً بهترین قضاوت مبتنی بر عقل را. در این مقاله، تصویری یکپارچه از عواطف از دیدگاه لایب‌نیتس بر اساس آرای شارحان جدید وی را ارائه می‌دهیم و سعی می‌کنیم نکات مغفول فلسفه وی را در این تصویر جای دهیم.

نسبت نفس و بدن

یکی از مسائل اساسی که در فلسفه عواطف به طور عمده مطرح می‌شود این است که عواطف منشأ جسمانی دارند یا نفسانی؟ این مسأله به عنوان مسأله ذهن و بدن شناخته می‌شود که برای قرن‌ها، موضوع محوری در فلسفه بوده است. لایب‌نیتس نیز از این مسأله مستثنی نیست و برای صحبت از عواطف، در وهله اول، باید شرحی مختصر بر دیدگاه او در باب نسبت نفس و بدن را ارائه داد.

لایب‌نیتس با نقد نظریه دکارت درباره نسبت نفس و بدن این رابطه را توضیح می‌دهد. دکارت معتقد بود عواطف از طریق تعامل بین نفس و مغز در بدن تجربه می‌شوند. او استدلال می‌کرد انفعالات نفس بی‌واسطه

زندگی روزمره ما سرشار از تصمیم‌ها و کنش‌هایی است که بعضاً کاملاً آگاهانه در پی انجام (یا عدم انجام) آن‌ها برآمده‌ایم؛ اما همه ما شرایطی را تجربه کرده‌ایم که در آن‌ها، تمایلاتمان به برخی از وقایع یا کنش‌ها برای خودمان نیز مبهم بوده‌اند. برای مثال، می‌دانیم در فلان ساعت باید سر جلسه ملاقاتی حاضر شویم؛ ولی در عین حال، تمایلاتی را در خود می‌بینیم مبنی بر اینکه در جلسه حاضر نشویم و لزوماً همه جنبه‌های این تمایلات برای ما آشکار نیستند. شاید خسته‌ایم یا شاید فضایی که در این لحظه در آن قرار داریم، تداعی‌گر شرایطی ناخوشایند در گذشته است و دلایلی دیگر که نمی‌توانیم آن‌ها را در ذهنمان حل‌جی کنیم؛ بنابراین، در تصمیم خود مردد می‌شویم. اهمیت فلسفه عواطف در بررسی این تمایلات ذهن است که به تصمیم‌ها و کنش‌های مختلف ما منجر می‌شود.

نظریه ذهن لایب‌نیتس را می‌توان با عنوان نظریه نیروهای پویای ذهن نیز توصیف کرد؛ زیرا ذهن را هویتی کاملاً منفعل نمی‌داند، بلکه آن را هویتی فعال قلمداد می‌کند که دائماً درگیر ادراک، فکر و کنش است. در این پویایی، انفعالات نقشی ویژه را ایفا می‌کنند. لایب‌نیتس معتقد است انفعالات احساس^۱ یا عاطفه‌ای شدید هستند که در پاسخ به موقعیت یا محرکی ویژه به وجود می‌آیند. **انفعالات فقط یک حس ساده نیستند، بلکه شامل تعاملی پیچیده از افکار، خواسته‌ها و حواس بدنی هستند.** برای بررسی تأثیر رانه‌های مختلف ذهنی بر کنش انسان،

^۱ Sentiment

^۲ Understanding

در اندیشه لایب‌نیس، به دلیل دیدگاه متفاوت او درباره رابطه بین ذهن و بدن، با تصویری کاملاً متفاوت مواجه هستیم. او با مالبرانش^۲ و دیگر فیلسوفان معتقد به اصالت علل موقعی موافق بود؛ مبنی بر اینکه ذهن و بدن مستقیماً روی یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند. موازی‌نگری روان‌تنی در نظام لایب‌نیس بر مطابقت دو قلمرو طبیعت و فیض^۳ از طریق هماهنگی پیشین‌بنیان^۴ مبتنی است. هیچ علیت مستقیمی بین قلمروهای جسمی و روانی وجود ندارد: «... بدن‌ها طوری عمل می‌کنند که گویی هیچ نفسی وجود ندارد... و انفاس طوری عمل می‌کنند که گویی بدنی وجود ندارد؛ و هر دو به گونه‌ای عمل می‌کنند که گویی هر یک بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند» (لایب‌نیس، ۱۳۹۹، §۸۱). شاید مشهورترین توصیف این نوع موازی‌نگری در نامه لایب‌نیس به باناژ دو بوول^۵ در سال ۱۶۹۶ باشد که در آن، لایب‌نیس استعاره دو ساعت مختلف را به کار برد که توسط خداوند کاملاً هماهنگ شده‌اند؛ هر دوی آن‌ها نوعی ماشین خودکار هستند که به صورت موازی کار می‌کنند.

علاوه بر این، نوعی دیگر از مطابقت وجود دارد که باید مدنظر قرار گیرد. این مطابقت متقابل بین فعل و انفعال^۶ است که لایب‌نیس از آن برای توضیح رابطه بدن و نفس استفاده کرد. او استدلال می‌کرد بدن منفعل است و نمی‌تواند به‌خودی‌خود اقدامی را آغاز کند. در عوض، این روح است که فعال است و همه اعمال را آغاز می‌کند. از یک طرف، بدن فقط قادر است تحت تأثیر محرک‌های خارجی قرار گیرد و به آن‌ها واکنش نشان دهد. به عقیده لایب‌نیس، نفس

در بدن احساس می‌شوند. روح حیوانی، تحت تأثیر حرکت غده صنوبری، در بدن متأثر و در سراسر بدن پخش می‌شود. هنگامی که نفس روح حیوانی را به حرکت درمی‌آورد، حسیات فیزیکی در بدن ایجاد می‌شوند که با عواطف مختلف بدن مرتبط هستند. از نظر لایب‌نیس، تأثیر عواطف در بدن به گونه‌ای متفاوت است؛ زیرا اگرچه در اندیشه او امکان تعامل مستقیم بین ذهن و بدن وجود ندارد، نوعی موازات روان‌تنی میان آن‌ها حفظ می‌شود. به طور کلی، او از بحث درباره عواطف به لحاظ جسمانی پرهیز می‌کند و عمدتاً تمایلات، انفعالات، لذت‌ها و دردهای عمومی را متعلق به نفس می‌داند (Remnant & Bennett, 1996, §72). لایب‌نیس استدلال می‌کرد عواطف نتیجه ادراک و تفسیر ذهن از رویدادهای بیرونی هستند و ارتباطی نزدیک با افکار، باورها و ارزش‌های ما دارند.

اما از آنجا که دکارت به جدایی ذهن و بدن معتقد بود و ذهن را منبع تفکر عقلانی و بدن را منبع ادراک حسی می‌دانست، در تأمل ششم استدلال می‌کند ادراکات بدنی ما ممکن است فریبده باشند و ما را به اشتباه در تفکر عقلانی خود سوق دهند (Descartes & Moriarty, 2008, pp. 55-64). به عبارت دیگر، به عقیده دکارت، انفعالات نفس آثار تغییراتی هستند که در بدن ایجاد می‌شوند. با وجود اینکه این ادراکات می‌توانند منشأ خطاهای نظری ما باشند، عواطف در زندگی روزمره مفید نیز هستند. دکارت در *انفعالات نفسانی*^۱، خود را پزشکی معرفی می‌کند که می‌کوشد به واسطه حرکت ارواح حیوانی، علل عواطف ما را بیابد (Descartes, 1989).

^۴ pre-established harmony

^۵ Basnage de Beauval

^۶ Action and passion

^۱ Passions of the Soul

^۲ Nicolas Malebranche

^۳ grace

جوهری غیرمادی است که توانایی تفکر و تعقل دارد. نفس منبع همه فعالیت‌های ذهنی از جمله عواطف است. از طرف دیگر، بدن جوهری مادی است که تابع قوانین فیزیک است و فقط می‌تواند با اجسام دیگر تعامل داشته باشد. او الگوی خود را از ارسطو و مفسران وی، مانند توماس آکویناس^۱ اقتباس کرد که معتقد بودند دو نوع امر بالقوه وجود دارند: قوه کنش داشتن و قوه تحت کنش واقع شدن.^۲ هنگامی که چیزی تحت کنشی قرار می‌گیرد، در این فرآیند چیزی را از دست می‌دهد. این پتانسیل‌ها یا قابلیت‌های فعال و منفعل بودن به واسطه ابژه‌هایشان از هم متمایز می‌شوند. ابژه یک قابلیت منفعل، منبع یا علت^۳ آن است؛ چنانکه رنگ ابژه‌ای است که بینایی را تحریک می‌کند. در مقابل، ابژه یک قابلیت فعال، غایتی^۴ است که به سمت آن حرکت می‌کند؛ چنانکه قوه رشد به سمت رشد یافتن تا شکل و اندازه‌ای معین حرکت می‌کند (James, 1997, p. 50). قوای فعال و منفعل از دلایل اصلی تغییر فیزیکی هستند.

«...خداوند با مقایسه دو جوهر بسیط، در هر یک دلایلی می‌یابد که او را بر آن می‌دارد تا جوهر دیگر را با آن یک وفق دهد؛ و در نتیجه، جوهر بسیطی که از برخی از جهات فعال است، از جهتی دیگر منفعل است؛ فعال از این جهت که هر چیز متمایز معلوم در آن به تعلیل آنچه در دیگری می‌گذرد کمک می‌کند، و منفعل از آن جهت که دلیل هر آنچه در آن می‌گذرد، در آنچه در دیگری به طور متمایز معلوم است یافته می‌شود» (لایب‌نیتس، ۱۳۹۹، §۵۲).

بنابراین، تأثیر ایده آل یک موناد^۵ بر دیگری فرآیندی یک‌طرفه نیست، بلکه متقابل است. به عبارت

دیگر، همه جوهرها، حتی آن‌هایی که درجات کمال بسیار پایینی دارند، بر دیگران تأثیر می‌گذارند و به اندازه‌ای فعال هستند که تأثیر می‌گذارند. برای توضیح بیشتر، می‌توان تأثیر متقابل مونادها بر یکدیگر را با مثالی فیزیکی شبیه‌سازی کرد. اگر گلوله‌ای به هدف سفالی اصابت کند، در ابتدا، ممکن است به نظر برسد گلوله کاملاً فعال است و هدف سفالی کاملاً منفعل است؛ اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد هر دو فعال و منفعل هستند، هر چند درجات آن‌ها متفاوت است. درست است که احتمالاً گلوله آسیب جدی به هدف سفالی وارد می‌کند؛ اما هدف نیز به نوبه خود سرعت گلوله را کاهش یا مسیر آن را تغییر می‌دهد یا حتی ممکن است آن را تکه‌تکه کند. به نظر می‌رسد از این مطلب چنین استنباط می‌شود که هیچ مخلوقی آن‌قدر فعال نیست که مخلوقات دیگر بر آن عمل نکنند و هیچ مخلوقی آن‌قدر منفعل نیست که چیزهای دیگر را تحت تأثیر کنش خود قرار ندهد.

می‌توان گفت دیدگاه لایب‌نیتس درباره رابطه ذهن و بدن هم شامل نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد و هم شامل نظریه ارسطویی فعل و انفعال است. لایب‌نیتس به مفهوم مطابقت متقابل بین فعل و انفعال اعتقاد داشت؛ به این معنی که عواطف و امیال^۶ ما با اعمال و رفتار ما در ارتباط هستند؛ این بدان معنا است که انفعالات و امیال ما را وادار می‌کنند تا به روش‌هایی ویژه عمل کنیم؛ اما اعمالمان نیز می‌توانند عواطفمان را در طول زمان تحت تأثیر قرار دهند و به آن‌ها شکل دهند. فعل از نظر لایب‌نیتس چیزی است که در مقابل چیزی که بر جوهر تأثیر می‌گذارد (انفعال)، به

^۴ the terminus or finis

^۵ Monad

^۶ desires

^۱ Thomas Aquinas

^۲ potentiality to act and potentiality to be acted on

^۳ principium

مغشوش نیز می‌گویند و تمایلات متمایز
(Ebbersmeyer, 2012, p. 147).

تمایلات غیرحسانی به ادراکات کوچک^۱ مربوط می‌شوند که در همه چیز وجود دارند، از سنگ‌ها گرفته تا گیاهان و حیوانات و انسان‌ها. این ادراکات آن‌قدر کوچک هستند که ما از آن‌ها آگاه نیستیم؛ اما با وجود این، تا حدی بر ذهن مان تأثیر می‌گذارند و تمایلاتی ویژه را در ما شکل می‌دهند. آن‌ها همچون فنرهای متعدد کوچکی تلاش می‌کنند باز شوند و ماشین ما را به پیش برانند (Remnant & Bennett, 1996, p. XXIV). برای نشان دادن تأثیر ادراکات کوچک، لایب‌نیتس به مثال معروف صدای خروشان دریا که از حرکات جزئی غیرقابل شمارش امواج ناشی می‌شود اشاره می‌کند که به طور جداگانه قابل تشخیص نیستند؛ اما هر کدام به ادراک شدن صدایی کمک می‌کنند که به گوشمان می‌رسد. آن‌ها ذهن را در حالت آشفتگی تشخیص‌ناپذیر^۲ قرار می‌دهند. برای مثال، ممکن است هر یک از ما این تجربه را داشته باشیم که هنگام قدم زدن بدون تأمل آگاهانه به چپ یا راست می‌پیچیم که به دلیل بی‌تفاوتی صرف نیست، بلکه به دلیل تمایلات غیرحسانی است. برای مثال، ممکن است ناخودآگاه تحت تأثیر این ادراکات کوچک حس کنیم آفتاب در آن سمت مسیر شدیدتر است. ما تحت تأثیر این عوامل قرار می‌گیریم؛ اما به صورت ناخودآگاه. حال، در صورتی که این تمایلات غیرحسانی قوی‌تر شوند یا توجه خود را به آن‌ها معطوف کنیم، به تمایلات حسانی تبدیل می‌شوند که ما از وجود آن‌ها و موضوع آن‌ها - به این معنی که معطوف به چه چیزی هستند - آگاه هستیم؛ اما اطلاعاتی نداریم که چگونه ایجاد شده‌اند.

صورت خودبه‌خودی در جوهر اتفاق می‌افتد. هرگاه جوهری ادراکاتی روشن‌تر نسبت به جوهر دیگر داشته باشد، بر جوهر دوم کنشی را وارد می‌کند. از آنجا که نفس یا روح انسان در سلسله‌مراتب جواهر بالاتر است، معمولاً بر بدن انسان حکومت می‌کند که از جواهر سطحی پایین‌تر تشکیل شده است. برای مثال، زمانی که محدثه اراده می‌کند بازویش را حرکت دهد، این اراده است که فعال است؛ زیرا ادراکاتی متمایزتر نسبت به بازویی دارد که در این فرآیند منفعل است.

انواع تمایلات برانگیزاننده و نقش آن‌ها در اراده

به عقیده لایب‌نیتس، همه اعمال انسان با ترکیبی از تمایلات یا امیال مختلف برانگیزخته می‌شوند که در نهایت، توسط ادراک فردی ما متعین می‌شوند؛ با این حال، لایب‌نیتس همچنین معتقد بود سطحی بالاتر از اراده یا میل وجود دارد که انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند. برای اینکه این سطح از اراده انسانی را در فلسفه لایب‌نیتس مطالعه کنیم، باید انواع تمایلات را از منظر او بشناسیم. از نظر لایب‌نیتس، همان‌طور که ادراکات می‌توانند متمایز یا مغشوش باشند، امیال یا تمایلات نیز می‌توانند مغشوش یا متمایز باشند. با توجه به اینکه هر ذهن همواره دارای بی‌نهایت ادراکات است، به همین ترتیب، بی‌نهایت تمایل نیز دارد. لایب‌نیتس به طور جدی به انواع و درجاتی مختلف از تمایلات توجه می‌کند که ما در یک حالت ذهنی می‌یابیم. او در مقاله‌های جدید، به طور کلی، سه نوع تمایل را از هم متمایز می‌کند: تمایلات غیرحسانی، تمایلات حسانی که به آن‌ها تمایلات

^۱ Indiscernible disquiet

^۲ Petite perceptions

باشد که از **بازنمایی‌های منظم عقل** پیروی می‌کنند و از هیچ نوع نیروی تلاش‌گری جدا نیستند، بلکه بی‌واسطه همراه خواسته‌های ما هستند. این تمایلات از تأمل^۱ ناشی می‌شوند و به مثابه اصول راهنمای رفتار و تصمیم‌گیری‌های انسانی هستند. لایب‌نیتس آن‌ها را این چنین توصیف می‌کند:

«در نهایت، تمایلاتی متمایز وجود دارند که از عقل حاصل می‌شوند و ما هم از قدرت^۲ آن‌ها و هم از ساختارشان دریافتی داریم^۳. لذت‌هایی از این دست که در دانش و ایجاد نظم و هماهنگی رخ می‌دهند، ارزشمندترین آن‌ها هستند (Remnant & Bennett, 1996, p. 195).

تمایلات ناشی از تأمل به این خاطر متمایز نامیده می‌شوند که می‌توان دلایلی را بیان کرد که به آن‌ها منجر می‌شوند. برای مثال، من می‌توانم تمایل خود به ورزش کردن را توضیح دهم: زیرا سطح انرژی من را افزایش می‌دهد و از استرس‌های من می‌کاهد و در کل به سلامتی من کمک می‌کند. یکی دیگر از تفاوت‌های تمایلات متمایز ناشی از تأمل با تمایلات مغشوش این است که آن‌ها نه فقط زمان حال را ارزیابی می‌کنند، بلکه رویدادهای آینده را نیز در نظر می‌گیرند و کامیابی بلندمدت را هدف قرار می‌دهند. در صورتی که انسان تحت تأثیر تمایلات مغشوش باشد، روی به خوشبختی، یعنی «لذت پایدار» نمی‌گذارد، بلکه لذت فعلی را هدف قرار می‌دهد (Remnant & Bennett, 1996, p. 200). تمایل متمایز یا میل متمایز، اراده^۴ نیز نامیده می‌شود.

ذهن مملو از این ادراکات مختلف متمایز و مغشوش است که آن را به امیال و کنش‌هایی معین

لایب نیتس درصدد آن است که با نظریه‌فرها، حرکت‌های آگاهانه هدفمند را با حرکت‌هایی وحدت بخشد که به نظر می‌رسد هدفی را در پس خود دنبال نمی‌کنند. تمایلات حسانی تمایلاتی مغشوش هستند که ما به بدن خود نسبت می‌دهیم، اگرچه همیشه چیزی مطابق آن‌ها در ذهن ما وجود دارد (Remnant & Bennett, 1996, p. 195). گروه تمایلات حسانی پیچیده‌ترین شکل تمایلات است که شامل آشفستگی، انفعالات، عادت‌ها و غرایض هستند. آن‌ها ممکن است به مثابه آشفستگی صرف رخ دهند، با میل یا ترس همراه باشند، یعنی به چیزی ویژه معطوف یا با لذت و درد همراه باشند؛ چنانکه در رابطه با انفعالات این گونه است. در ادامه مقاله، تفاوت آشفستگی و انفعال و همچنین، دلایل ایجاد لذت و درد را بررسی خواهیم کرد؛ بنابراین، تمایلات حسانی به ادراکاتی مغشوش مربوط می‌شوند که ما همیشه نمی‌توانیم معقول بودن آن‌ها را تشخیص دهیم؛ اما با وجود این، به شدت احساس می‌شوند و در نتیجه، تأثیری عمده بر اعمال ما دارند. برای مثال، ممکن است من با وجود اینکه از مزایای خواب کافی شبانه مطلع باشم، فردی شب‌بیدار باشم و حتی نتوانم این بی‌میلی به خواب کامل شبانه را توضیح دهم؛ این بی‌میلی ممکن است تا حدی به این دلیل باشد که فیلمی هیجان‌انگیز دیده‌ام، یا به این دلیل باشد که نگرانی‌هایی دارم که مانع خواب آرام من در شب می‌شوند، یا علاقه‌مند به دورهمی‌های شبانه باشم؛ اما نمی‌توانم این میل خود را به طور کاملاً مستدل توضیح دهم.

اما در عین اینکه فرد تمایلات غیرحسانی و مغشوش دارد، می‌تواند تمایلاتی متمایز نیز داشته

^۲ Have a sense

^۴ la volonté

^۱ reflection

^۲ Strength

طرفی، ذهن را قادر به تفکر عقلانی و اراده آزاد می‌دانست، گهگاه ذهن را ماشین خودکار روحانی^۳ می‌نامید.

این برداشت از سه نوع تمایلات برانگیزاننده، پیامدهایی جدی برای درک ذهن انسان و به ویژه برای نقش تمایلات عقلانی - یعنی اراده - دارد. اگرچه همه این تمایلات مختلف در نفس اتفاق می‌افتند و به خود نفس بستگی دارند، همه چیز به اراده بستگی ندارد و همچنین، فاهمه آدمی همیشه از هر آنچه در ذهن رخ می‌دهد، آگاه نیست. خواست واقعی لزوماً با آنچه فرد با تأمل متمایز به آن تمایل دارد، یکسان نیست. شخص همیشه «نتیجه تمامی تمایلات» را دنبال می‌کند و نه لزوماً آنچه را که بهترین قضاوت را بر اساس عقل انجام می‌دهد.

انفعالات نفس

مبتنی بر مباحث مطرح‌شده در بخش قبلی، دانستیم انفعالات از جمله تمایلات حسی هستند که تأثیری شگرف بر اعمال و تصمیم‌گیری‌های ما دارند و حتی ممکن است مانع عمل بر اساس احکام ناشی از تأمل عقلانی شوند.^۴ چنانکه حتی برخی از شارحان لایب‌نیتس از جمله جوولیا جوراتی^۵ بیان می‌کنند در نظام لایب‌نیتس برخی از امیال و عواطفی که در ذهن ما رخ می‌دهند، به معنای جدی، مال ما نیستند و خارج از خود واقعی ما هستند؛ در نتیجه، لایب‌نیتس می‌تواند بین موقعیت‌هایی که در آن‌ها به طور مستقل

تمایل می‌کنند؛ اما زمانی که از بزرگ‌ترین تمایل اراده یا بهتر بگوییم، خواست حاضر^۱ صحبت می‌کنیم، منظور «نتیجه تمامی تمایلاتی» است که ما داریم (Remnant & Bennett, 1996, p. 192)؛ بنابراین، اگر برآیند تمامی نیروهای کلیه گرایش‌ها را به دست آوریم، به گرایش غالب ذهن یا جهتی ترکیبی می‌رسیم که همان خواست حاضر است. برای نشان دادن این تصور از ذهن انسان، لایب‌نیتس نفس را با یک نیرو مقایسه می‌کند:

«با وجود این، از آنجا که عمدتاً شیوه‌هایی متفاوت برای انتخاب وجود دارند، می‌توان روح را به جای تعادل، با نیرویی مقایسه کرد که به طور هم‌زمان از جهت‌های مختلف تقلا می‌کند؛ اما فقط در جایی که کنش آسان‌تر است یا کم‌ترین مقاومت وجود دارد، عمل می‌کند (Leibniz, 2005, §325)».

لایب‌نیتس مانند نیوتن^۲ که قوانینی را برای نیروهای وارد بر اجسام و حرکت آن‌ها تبیین کرد، معتقد بود قوانینی از پیش تعیین‌شده برای ذهن نیز وجود دارند، مانند اینکه «اگر از گرایشی ممانعت نشود، موجب عملی می‌شود» (Remnant & Bennett, 1996, p. 173)، یا زمانی که میل ما به اندازه کافی قوی نباشد که ما را برانگیزد، تحقق آن به حالت تعلیق درمی‌آید یا ممکن است توسط تمایلات مخالف باز داشته شود؛ بنابراین، از آنجا که لایب‌نیتس از طرفی، معتقد بود ذهن مانند یک ماشین است که به واسطه قوانین از پیش تعیین‌شده عمل می‌کند و از

^۱ Present volition

^۲ Isaac Newton

^۳ Spiritual Automaton

^۴ از آنجا که در جهان‌بینی لایب‌نیتس، هیچ نفسی از چارچوب متافیزیکی جدا نیست، در مطالعه عواطف و انفعالات و ادراکاتی مانند لذت و رنج، از منظر او، باید مبنای متافیزیکی او را نیز در نظر گرفت. از نظر لایب‌نیتس، یک رابطه غیرمتقابل فعل و انفعال می‌تواند بین خدا و

انسان‌ها برقرار باشد و انسان‌های بافضیلت می‌کوشند تا هرچه بیشتر از خدا پیروی کنند تا خود را کامل کنند: «ما فقط به فضل فعل مستمر خداوند از هر چیزی تصوراتی در نفسمان داریم، یعنی هر معلولی علت خود را بیان می‌کند و بنابراین، ذاتِ نفس ما بیان، تقلید یا تصویری ویژه از ذات، اندیشه، اراده الهی، و همه ایده‌های موجود در آن است» (Leibniz, 2017, §28).

^۵ Julia Jorati

فعلی را انجام می‌دهیم و موقعیت‌هایی که در آنها توسط امیال یا عواطفی کنترل می‌شویم که استقلال ما را تضعیف می‌کنند، تمایز قائل شود (Jorati, 2017, pp. 38-58). این بحث در مسأله خودانگیختگی، در اندیشه لایب‌نیتس تأثیری به‌سزا دارد که در بخش آخر آن را بررسی خواهیم کرد. لایب‌نیتس انفعال را در برابر فعل این چنین توضیح می‌دهد که نفس‌های عاقل به سمت کمال و علت غایی خود حرکت می‌کنند.

«... اگر «فعل» را کوششی به سوی کمال و «انفعال» را برعکس فرض کنیم، آنگاه جواهر اصیل فقط زمانی فعال می‌شوند که ادراک آن‌ها توسعه بیابد و متمایزتر شوند؛ درست همان‌طور که فقط زمانی که ادراکات آن‌ها مغشوش‌تر می‌شوند، منفعل هستند. در نتیجه، در جوهری که توان لذت بردن و درد کشیدن دارند، هر کنشی حرکتی به سوی لذت است و هر انفعالی حرکتی به سوی درد» (Remnant & Bennett, 1996, p. 211).

لذت و درد از نظر لایب‌نیتس آن گونه که ما معمولاً می‌پنداریم، عواطف یا انفعالات نیستند، بلکه نوعی ادراک هماهنگی یا عدم هماهنگی هستند. از نظر او، همه ادراکات ما آگاهانه نیستند و امیال ما همیشه توسط خودمان تشخیص داده نمی‌شوند. انفعالاتی که ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، معمولاً نتیجه روند افزایش آشفتگی^۱ هستند که از ادراکات جزئی و غیرحسانی ساخته شده است؛ اما از نظر او، این انفعالات نفس در جهت دوری از این درد و حرکت به سوی کنش‌هایی عمل می‌کنند که موجب لذت می‌شوند. به عقیده لایب‌نیتس، همیشه در ذهن

تمایلات یا محرک‌های میل در قالب مقدمات یا اجزای رنج وجود دارند (لایب‌نیتس از کلمه نیمه‌رنج^۳ استفاده می‌کند) که ما از آن‌ها آگاه نیستیم. در مقابل این نیمه رنج‌های جزئی، می‌توانیم به نیمه‌لذت‌هایی^۴ دست‌یابیم که زمانی رخ می‌دهند که میلی ویژه را ارضا کنیم یا در برابر آن مقاومت کنیم. زمانی که می‌توانیم با موفقیت با نیمه‌رنج‌های جزئی به شیوه‌ای مستمر مخالفت کنیم، نیمه لذت‌ها به یک لذت تام واقعی تبدیل می‌شوند. هیچ حالتی از لذت کامل به‌خودی‌خود وجود ندارد، بلکه می‌توان آن را به نیمه‌لذت‌هایی کوچک‌تر تجزیه و تحلیل کرد که با هم لذت واقعی و جالب توجهی را ترکیب و ایجاد می‌کنند؛ بنابراین، لذت و درد درجه‌بندی می‌شوند و تغییری کامل ایجاد نمی‌شود. لایب‌نیتس باور دارد انواع انگیزه‌ها، از آشفتگی گرفته تا انفعالات، در ذهن وجود دارند:

«ادراکات و تمایلات مختلف با هم ترکیب می‌شوند تا خواستی کامل را ایجاد کنند: این خواست حاصل درگیری میان آن‌ها است. برخی از آن‌ها به‌خودی‌خود ادراک‌ناشدنی هستند که به آشفتگی اضافه می‌شوند و بدون اینکه دلیل‌شان را بدانیم ما را تحریک می‌کنند. برخی [ادراکات و تمایلات] هستند که نیروها را به هم می‌پیوندند تا ما را به سوی چیزی ببرند یا از آن دور کنند. در این صورت، میل یا ترسی وجود دارد که با آشفتگی نیز همراه است؛ اما همیشه به لذت یا نارضایتی منجر نمی‌شود. در نهایت، تکانه‌هایی وجود دارند که با رنج یا لذت واقعی همراه هستند» (Remnant & Bennett, 1996, p. 92).

^۳ Semi-suffering

^۴ Semi-pleasure

^۱ Disquiet

^۲ Rudiments or elements of suffering

اجازه دهید نگاهی دقیق‌تر به این بیانیه بیندازیم. اول از همه، لایبنیتس توضیح می‌دهد انفعالات چه چیزی نیستند: آن‌ها رضایت یا ناخشنودی نیستند. این برخلاف نظریه لاک^۵ است. لاک در جستاری در فهم بشر^۶ (۱۶۹۰) بیان می‌کند ما فقط باید مشاهده کنیم لذت و درد چگونه در ما عمل می‌کنند تا ایده‌های انفعالات مختلف را شکل دهند (Locke, 1847, p. 148). لایبنیتس این شرح از انفعالات را رد می‌کند. اگرچه او دلیلی برای رد خود ارائه نمی‌کند، می‌توانیم فرض کنیم تقلیل عواطف به یک حالت احساس درونی اعم از لذت یا درد ویژگی اصلی انفعالات نیست. همچنین، این انفعالات را نباید به مثابه باور درک کرد. این شرح علیه رواقیانی است که عواطف را به اشتباه به مثابه احکام، به طور دقیق‌تر به عنوان احکام مبتنی بر باور و نه بر اساس بینش واقعی، می‌دانستند (Rutherford, 2003, pp. 62-89). اگرچه هر دو تعریف نمی‌توانند ویژگی اصلی انفعالات را به چنگ آورند، به طور کامل نادرست نیستند و همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، واجد شرایط هستند.

تعریف ایجابی انفعالات شامل سه مؤلفه است. اول و بالاتر از همه، عواطف به مثابه «گرایش‌ها» یا بهتر است بگوییم «تغییر گرایش»^۷ مشخص می‌شوند. آنچه در رابطه با انفعالات ضروری است این است که آن‌ها ادراکات، افکار و کنش‌های ما را در مسیری معین هدایت می‌کنند. معادل لاتین گرایش conatus

در نظریه لایبنیتس، آشفتگی ظاهر می‌شود؛ اما با انفعالات یکسان نیست؛ هرچند هر دو از یک منبع سرچشمه می‌گیرند: میل به کمال؛ اما تفاوت آن‌ها به میزان وضوح و تمایز ادراکات ما مرتبط است. ممکن است ما بدون اینکه دقیقاً دلیل آن را بدانیم، آشفتگی ویژه‌ای را تجربه کنیم؛ اما در حالت انفعالی^۱ می‌دانیم چه می‌خواهیم (Remnant & Bennett, 1996, p. 66). به عبارتی، انفعالات معطوف به چیزی هستند. همان‌طور که آن‌ها از «بازنمایی‌های جسمانی»، یعنی از «ادراک مغشوش» ناشی می‌شوند، نمی‌توانیم منشأ آن‌ها و دلایلی را توضیح دهیم که به شکل‌گیری آن‌ها منجر شده‌اند (Leibniz, 2005, §289)؛ با این حال، این امر مانع از آن نمی‌شود که بتوانیم مفهومی متمایز را از عواطف شکل دهیم. در واقع، ما می‌توانیم تعریفی صوری را برای مثال «ترس» ارائه دهیم؛ با این حال، ما ترس را به این دلیل احساس نمی‌کنیم که می‌توانیم چنین مفهومی را شکل دهیم، بلکه دلیل آن این است که ادراکاتی مغشوش ناشی از یک عقیده^۲ یا احساس داریم که موجب ایجاد انفعال می‌شوند. لایبنیتس در مقاله‌های جدید، تعاریفی از انفعالات را ارائه می‌دهد که می‌توانیم ویژگی‌های اصلی انفعالات را از آن‌ها استخراج کنیم:

«اما من ترجیح می‌دهم بگویم انفعالات، رضایت^۳ یا ناخشنودی^۴ یا عقاید نیستند، بلکه گرایش‌هایی هستند - یا بهتر بگوییم تغییر گرایش‌هایی هستند - که از عقیده یا احساسات ناشی می‌شوند و با لذت یا ناخشنودی همراه هستند» (Remnant & Bennett, 1996, p. 167).

^۵ John Locke

^۶ An Essay Concerning Human Understanding

^۷ modifications of tendency

^۱ Passionate state

^۲ Opinion

^۳ Contentment

^۴ Displeasure

معتقد هستیم اساساً لذت احساس کمال است و درد احساس نقص است که هر یک به میزانی که فرد از آن آگاه می‌شود جالب توجه است (Remnant & Bennett, 1996, p. 195). این ویژگی دوم توسط ارسطو نیز برای توصیف انفعالات استفاده می‌شود (Dow, 2015, p. 192). اگرچه انفعالات را نمی‌توان به احساس لذت و درد تقلیل داد؛ زیرا آن‌ها قبل از هر چیز به مثابه گرایش توصیف می‌شوند و دارای یک جزء شناختی هستند (حتی اگر این جزء ضعیف باشد).

از آنجا که لذت ذهن در احساس کمال است و درد ناشی از احساس نقص، به همین ترتیب، فعالیت احساسی خوشایند دارد و منفعل بودن احساسی ناخوشایند. این نزاع همیشگی لذت و درد بر کنش انسان تأثیر می‌گذارد؛ به این معنا که تصمیمی که از این تعارض حاصل می‌شود، معمولاً نوعی سازش بین ادراکات روشن و متمایز و ادراک غیرحسانی لذت و درد است. تمام حالات روانی ما تحت تأثیر ادراکات جزئی قرار می‌گیرند که ممکن است بر جنبه‌ای ویژه در ذهن ما تأکید کنند یا قضاوت‌های ما را مغشوش کنند که در غیر این صورت، شامل ادراکات واضح و متمایز هستند. البته این امر مشکلاتی را برای تصمیم‌گیری منطقی ایجاد می‌کند که در بخش آخر شرح داده خواهد شد.

فعل و انفعال در بدن ما

به طور کلی، بحث کردن درباره‌ی عاطفه، بحث کردن درباره‌ی واکنش به انواعی ویژه از رویدادهای مهم برای شخص است؛ واکنش‌هایی که موجب تغییرات بدنی نیز می‌شوند و معمولاً رفتاری ویژه را برمی‌انگیزند. در بخش دوم این مقاله، نسبت نفس و

است؛ اصطلاحی که قبلاً در فلسفه‌ی هابز^۱ و اسپینوزا^۲ اهمیت داشت (Remnant & Bennett, 1996, p. 173). از آنجا که تقریباً بی‌شمار گرایش مختلف در ذهن وجود دارند، نیاز است این تقریر مشخص‌تر شود. لایب‌نیتس دو ویژگی را برای انفعال بیان می‌کند: (الف) به تمایلاتی انفعال گفته می‌شود که از عقیده یا احساس ناشی می‌شوند: انفعالات به مثابه تمایلاتی که از عقیده یا احساس ناشی می‌شوند، دارای یک جزء شناختی هستند. ادراکات مبتنی بر عقیده و احساس، اطلاعاتی ویژه را در رابطه با شیء درک شده ارائه می‌دهند؛ اما برخلاف تفکر عقلانی، عقاید و احساسات مستعد خطا هستند. ما معمولاً در رابطه با ارزش واقعی کالایی اشتباه می‌کنیم که مشتاقانه آن را طلب می‌کنیم. از این نظر، انفعالات با گرایش‌ها یا تمایلاتی متمایز شباهت ندارند که از تفکر عقلانی سرچشمه می‌گیرند. علاوه بر این، عواطف ناشی از احساسات بیشتر به وضعیت فعلی مربوط می‌شوند و در نتیجه، بیشتر برای لذت فعلی تلاش می‌کنند تا شادی آینده؛ در نتیجه، اعتبار معرفتی انفعالات مبتنی بر عقیده یا احساسات نسبتاً ضعیف است. برای مثال، فرض کنید شخصی علاقه‌ای شدید به نوعی ویژه از خودرو دارد؛ زیرا معتقد است این خودرو نشان‌دهنده‌ی تجمل و موفقیت است. او ممکن است این خودرو را بسیار باارزش و مطلوب تلقی کند، حتی اگر در واقعیت واقعاً ارزش قیمت زیاد آن را نداشته باشد. نظر و احساسات فرد بر درک او تأثیر گذاشته است و به قضاوت اشتباه درباره‌ی ارزش واقعی خودرو منجر شده است.

(ب) انفعالات «همراه با لذت و درد هستند». لایب‌نیتس لذت و درد را این‌گونه تعریف می‌کند: «من

^۲ Baruch Spinoza

^۱ Thomas Hobbes

را فرا می‌گیرد، چه اتفاقی می‌افتد؟ برای مثال، جسمی سخت با بدن محدثه برخورد می‌کند و او احساس درد می‌کند و آن درد را به بدن خود نسبت می‌دهد؛ بنابراین، می‌داند بر بدن او کنشی اعمال شده است. واکنش او به این نوع انفعال ممکن است این باشد که می‌خواهد بدن خود را طوری جابه‌جا کند که درد متوقف شود. این تمایل باز هم کنشی است که معطوف به بدن او است و برای غلبه بر انفعال و از بین بردن درد است. لایب‌نیتس در نامه‌اش به آرنولد^۲ می‌گوید کاملاً درست است که کسی بگوید اراده من علت حرکت بدن من است و انحلال پیوستگی در ماده بدن من موجب درد می‌شود؛ زیرا یکی به طور واضح آنچه دیگری مغشوش‌تر می‌گوید را بیان می‌کند و باید این کنش را به جوهری نسبت داد که بیان آن مشخص‌تر است (Leibniz et al., 2016, p. 87). او در پیش‌نویس اضافه می‌کند:

«... هنگامی که چندین جوهر تحت تأثیر تغییری واحد قرار می‌گیرند [...] می‌توان گفت آن جوهری که از این طریق فوراً به درجه کمال بیشتری می‌رسد یا در همان درجه کمال ادامه می‌دهد، کنش دارد؛ اما آن جوهری که از این طریق فوراً محدودتر می‌شود، طوری که بیان آن مغشوش‌تر می‌شود، بر روی آن کنش انجام می‌شود» (Garber, 2009, p. 211).

بنابراین، نسبت فعل و انفعال با بدن به کمال و نقص مابعدالطبیعی مرتبط است. اگر از آنچه اکنون بدن ما است کاسته شود، بدن رنج می‌برد و اگر بدن فعال باشد و بر جواهر دیگر اثر بگذارد، لذت می‌برد. مانند نفس، درجاتی مختلف از لذت و درد در بدن وجود دارند. برای مثال، درد حاصل از افتادن جسمی سنگین به روی پای ما به وضوح یک انفعال است؛

بدن به اختصار بررسی شد و اکنون، در این مرحله که انواع تمایلات و انفعالات را بیان کردیم، می‌خواهیم بدانیم هنگام تجربه فعل و انفعال در بدن ما چه اتفاقی می‌افتد؟ به طور کلی، لایب‌نیتس به ندرت عواطف را به صورت جسمانی مدنظر قرار می‌دهد و می‌گوید تمایلات، انفعالات، لذت‌ها و دردها فقط به ذهن یا نفس تعلق دارند (Remnant & Bennett, 1996, p. 210)؛ اما همان‌طور که دیدیم، هماهنگی پیشین‌بنیاد تضمین می‌کند بین ذهن و بدن ما مطابقتی کامل وجود دارد که لایب‌نیتس در مقدمه مقالات جدید آن را به ادراکات جزئی نسبت می‌دهد:

«همچنین، از طریق ادراکات غیرحسی است که من آن هماهنگی شگفت‌انگیز پیشین‌بنیاد میان روح و بدن و در واقع، میان همه موناها یا جواهر ساده را توضیح می‌دهم؛ [ادراکاتی که] که جای تأثیر غیرقابل توضیح یکی بر دیگری را می‌گیرد» (Remnant & Bennett, 1996, p. 55).

بنابراین، عواطف در بدن ما نیز باید وجود داشته باشند. علاوه بر این، از نظر لایب‌نیتس، ذهن، بدن «خود» را واضح‌تر از سایر بدن‌ها درک می‌کند.

«... هر چیزی که برای نفس و برای هر جوهری اتفاق می‌افتد، از تصور^۱ آن ناشی می‌شود [...] اما آن‌ها به طور ویژه‌تر و کامل‌تر با آنچه در بدن مختص او [ذهن بدن مند] اتفاق می‌افتد مطابقت دارند؛ زیرا این نفس به نحوی و برای مدتی طبق رابطه بدن‌های دیگر با بدن خودش، بیانگر وضعیت جهان است (Ariew & Garber, 1989, p. 64-65)»

بنابراین، زمانی که مونا‌های دیگر بر جوهر مرکب تأثیر می‌گذارند که بدن ما است، ذهن ما نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد. پس، زمانی که یک انفعال بدن ما

^۲ Antoine Arnauld

^۱ Notion

ترتیب، زمانی که ذهن شکافی را بین حالت فعلی و حالت مطلوب خود درک می‌کند، تا زمانی که قادر به رفع اختلاف و رسیدن به حالت مطلوب خود باشد، احساس آشفتگی یا ناآرامی را تجربه می‌کند؛ بنابراین، نزاعی دائمی وجود دارد که باعث آشفتگی مداوم بدن یا ذهن می‌شود.

لایبنیتس گرسنگی را به عنوان نمونه‌ای از آشفتگی بدنی مثال می‌زند. این حالت تا آنجا در ما پیش می‌رود که فشار به حدی برسد که متوجه آن شویم. البته لایبنیتس این موضوع را امری مثبت می‌داند که ما از همه چیزهایی که درونمان اتفاق می‌افتند آگاه نمی‌شویم؛ زیرا در غیر این صورت، با کوچک‌ترین تغییرات مانند تنفس مشوش می‌شدیم و نمی‌توانستیم روی امور مهم زندگی خود تمرکز کنیم: «اگر این اجزای رنج‌آور (که در زمانی که بسیار قوی می‌شوند به رنج یا ناخشنودی حقیقی منجر می‌شوند) رنج واقعی بودند، موجب می‌شدند در زمانی که مشتاق و آشفته به دنبال خیر خود هستیم، حقیقتاً احساس بیچارگی کنیم» (Remnant & Bennett, 1996, p. 189).

هنگامی آشفتگی در بدن به انفعال تبدیل می‌شود که موضوع آن واضح باشد؛ این امر ما را مجبور می‌کند برای غلبه بر انفعال وارد عمل شویم. از آنجا که عامل اخلاقی لایبنیتس در همه حال دارای ادراکات جزئی و ناخودآگاه است، در هر درجه‌ای از فعالیت، ذهن انسان همیشه تا حدی منفعل است یا به عبارتی، به وضعیت جهان فیزیکی پاسخ می‌دهد (Rutherford & Cover, 2005, p. 173).

در مقایسه با لذت‌های ذهنی، لذت‌های بدنی همیشه در رتبه دوم قرار دارند. لایبنیتس در

زیرا می‌توانیم به راحتی بفهمیم درد ما روی به سوی چه امری دارد؛ اما ممکن است بدن ما دردی را تجربه کند که ندانیم روی به چه امری یا چه واقعه‌ای دارد یا برخی از احساسات بدنی مانند تعریق تدریجی با ایجاد احساس ناراحتی و بی‌قراری بر ما تأثیر بگذارند؛ اما ندانیم ناشی از چیستند.

لایبنیتس معتقد است «اساساً لذت احساس کمال است و درد احساس نقص است، مشروط بر اینکه هر یک به اندازه‌ای جالب توجه باشد که به ادراک درآید» (Remnant & Bennett, 1996, p. 194). ما همیشه آناتی^۱ کوچک از رنج را احساس می‌کنیم؛ اما این تجربه ما را به درد حقیقی نمی‌کشاند، مگر اینکه این ادراکات جزئی با هم ترکیب شوند و توجه ما را به خود جلب کنند. لایبنیتس در مقاله‌های جدید از ساعت را به کار می‌گیرد که در آن، تعادلی مستمر وجود دارد. کلمه آلمانی برای این تعادل Unruhe است؛ یعنی آشفتگی که به حالتی از آشفتگی یا بی‌قراری اشاره دارد که زمانی به وجود می‌آید که ذهن ناسازگاری بین حالت فعلی و حالت مطلوب خود را درک می‌کند. لایبنیتس استدلال می‌کند ساعت را می‌توان برای مثالی مشابه از وضعیت بدن یا ذهن ما در نظر گرفت که هرگز نمی‌تواند در آسودگی باشد؛ زیرا دائماً در تلاش برای حفظ عملکرد صحیح خود است. هنگامی که کارکرد ساعت مختل می‌شود یا از تعادل خارج می‌شود، تا زمانی که بتواند خود را به حالت مناسب بازگرداند، احساس ناراحتی یا ناآرامی را تجربه می‌کند. هر تغییر کوچکی در بدن بر سایر قسمت‌های بدن تأثیر می‌گذارد و آن را مجبور می‌کند تا تعادل قبلی خود را بازگرداند. به همین

^۲ Elements

^۱ Instants

انفعالات جسمانی ارتقاء دهد و بر لذت‌های عقلانی تمرکز کند که بیشترین لذت و شادی را به ما می‌بخشند. انفعالات بد باید هدف مبارزه عادت‌های خوب و روش دیگر که لایبنیتس توضیح می‌دهد، قرار گیرند.

انفعالات، عاملیت و خودانگیختگی

اکنون با توجه به شرحی که از **انفعالات** بیان کردیم، به نظر می‌رسد تبیین نقش انفعالات در **عاملیت** انسانی با توجه به آموزه **خودانگیختگی** لایبنیتس مسأله برانگیز است. اگر به بیانی دیگر این مسأله را مطرح کنیم، باید این موضوع را بررسی کنیم که عاملیت انسانی مبتنی بر عقل است یا عاطفه یا ترکیبی از آن‌ها؟ همچنین، باید این پرسش را بررسی کرد که از نظر لایبنیتس، در کنش‌ها ما با اراده خود عمل می‌کنیم یا اعمال ما خودانگیخته هستند؟ چنانکه توضیح داده شد، لایبنیتس استدلال می‌کند نزاع میان جسم و روح چیزی بیش از تضاد بین دو نوع تلاش متفاوت نیست - تضاد تلاش‌هایی ناشی از افکار آشفته و تلاش‌های ناشی از افکار متمایز (Remnant & Bennett, 1996, p. 187). عواطف مبتنی بر ادراکاتی که محتوای شناختی آن‌ها همیشه قابل اعتماد نیست، در بسیاری از شرایط مخالف تمایلات عقلانی ناشی از تأمل هستند. در واقع، نزاع درونی نفس که دکارت آن را به عنوان تضاد بین ذهن و بدن فهمیده بود، از نظر لایبنیتس چیزی نیست جز تضاد بین تمایلات مختلف که از افکار مغشوش و متمایز سرچشمه می‌گیرد - میان انفعال و عقل. حال اگر عامل اخلاقی فهم کافی نداشته باشد، ممکن است به راحتی در قضاوت خود درباره امر نیک اشتباه کند. «افکار مغشوش معمولاً خود را آشکارا محسوس می‌کنند، در حالی که افکار متمایز ما معمولاً فقط به

تئودیسی^۱ (Leibniz, 2005, §254) می‌گوید «لذت‌های ذهن خالص‌ترین و بزرگ‌ترین کمک در پایدار کردن شادی هستند. [...] دانش جذابیت‌هایی بی‌تردید دارد که برای کسانی که آن را نچشیده‌اند قابل تصور نیستند». به همین ترتیب، او معتقد است لذت‌های جسمی خطرناک‌تر از لذت‌های ذهنی هستند. لذت‌های ذهنی به محرک‌های بیرونی وابسته نیستند و حتی در غیاب لذت جسمانی نیز می‌توان آن‌ها را تجربه کرد. ذهن میل فطری به کمال دارد و لذتی که با رسیدن به این کمال تجربه می‌کند، شکلی بالاتر از لذتی است که از حواس ناشی می‌شود. در مقابل، لذت بدنی زودگذر است و به عوامل خارجی مانند غذا، نوشیدنی یا لمس فیزیکی وابسته است. در هر لحظه، ممکن است اشیای بیرونی باعث ایجاد ادراکات مغشوش بانشاط شوند. به عبارت دیگر، لذت‌های حسانی (برای مثال، بوها و رویاها) تمایلاتی را شامل می‌شوند که ممکن است ما را به تلاش برای اهداف اشتباه سوق دهند. این لذت‌های نفسانی کوتاه‌مدت هستند و باید از آن‌ها پرهیز کرد. در عوض، باید به رفاه یا سلامت بدن توجه کرد (Leibniz, 2005, §251).

لایبنیتس معتقد بود جست و جوی لذت بدنی ممکن است به حالتی از اضطراب یا ناآرامی منجر شود؛ زیرا ذهن هرگز به این لذت‌های موقت راضی نمی‌شود و دائماً به دنبال چیزهای بیشتر است: «درک مغشوش برخی از کمالات لذت حواس را تشکیل می‌دهد؛ اما این لذت ممکن است [مولد] نقص‌های بزرگ‌تر باشد؛ زیرا میوه‌ای با طعم و عطر خوب ممکن است سم را پنهان کند» (Grua, 1953, pp. 579-580)؛ بنابراین، فرد باید هدف خود را از

^۱ Theodicy

انسان‌ها می‌توانند از روی غریزه یا با عقل عمل کنند. کنش از روی غریزه مستلزم پیروی از چیزهایی است که لذت‌بخش هستند. عمل از روی عقل متضمن پیروی از آن چیزی است که با عقل توجیه می‌شود. درست است که ما غریزه را احساس می‌کنیم؛ اما نمی‌توانیم آن را در موقعیتی معین توضیح دهیم؛ با این حال، در اصل، هر عمل غریزی ممکن است بعداً پس از تأمل به طور معقول توضیح داده شود؛ در نتیجه، غرایز مخالف عقل نیستند، بلکه به نظر می‌رسد کاملاً برعکس است: آن‌ها به عقل کمک می‌کنند، تا آنجا که ما را «بی‌درنگ و بدون استدلال، به بخشی از آنچه عقل فرمان می‌دهد» نزدیک می‌کنند. در کل، می‌توان گفت ما می‌توانیم به غرایز خود تکیه کنیم؛ اما این بدان معنا نیست که غرایز ما هیچ‌گاه ما را به بیراهه نمی‌کشانند.

برای مثال، ممکن است در مواجهه با شبحی مبهم که می‌بینیم به سمت ما می‌آید، به دلیل غریزه صیانت از نفس فرار کنیم؛ اما ممکن است ما به اشتباه چنین تصویری را پیدا کرده باشیم و ترس ما کاملاً بیهوده بوده باشد؛ اما این واکنش‌های غریزی تا زمانی که ما را از تأمل و ارزیابی اطلاعات جدید منع نکنند، هیچ مشکل اخلاقی را ایجاد نمی‌کنند؛ بنابراین، صرف داشتن تمایلات مغشوش قابل سرزنش نیست؛ زیرا این بیشتر یک ویژگی طبیعی ما است تا نقص حکم ما و به ما کمک می‌کند در موقعیت‌های اضطراری سریع‌تر و کارآمدتر از تأمل وقت‌گیر واکنش نشان دهیم؛ اما پیروی از تمایلات مغشوش زمانی مذموم می‌شود که می‌توانستیم بینشی متمایزتر داشته باشیم؛ اما ترجیح می‌دهیم آن را کنکاش نکنیم. به طور کلی،

طور بالقوه واضح هستند: آن‌ها فقط در صورتی می‌توانند بالفعل هم واضح باشند که خود در صدد فهم معانی کلمات یا نمادها برآییم؛ اما از آنجا که این کار را به دلیل کم‌توجهی یا کمبود وقت انجام نمی‌دهیم، آنچه در برابر احساسات پرجنب‌وجوش قرار می‌دهیم، کلماتی لخت و بسیار کم‌رنگ هستند» (Remnant & Bennett, 1996, p. 187).

اما تقابل تمایلات متمایز و مغشوش به این سادگی نیست. جدای از انفعالات، غرایز و عادت‌ها نیز جزء تمایلات مغشوش به شمار می‌روند. وجه مشترک همه آن‌ها این است که از ادراکات مغشوش و بازنمایی‌های جسمانی ناشی می‌شوند. در این راستا، همه تمایلات مغشوش در مقابل عقل قرار می‌گیرند که افکار متمایز و در نتیجه، تمایلات متمایز را برای ما فراهم می‌کند؛ اما در اینجا شباهت بین انفعالات و غریزه به پایان می‌رسد؛ زیرا رابطه عقل و غریزه از نظر لایب‌نیس با رابطه بین عقل و انفعال متفاوت است.^۱ لایب‌نیس معتقد بود غرایز، گرایش‌ها یا تمایلات فطری به اعمال یا رفتارهایی ویژه هستند که در همه موجودات زنده از جمله انسان وجود دارند. «تمایلاتی که حیوان بدون تصور دلیل آن‌ها نسبت به چیزی که مناسب آن هستند - از آن‌ها برخوردار است.» (Remnant & Bennett, 1996, p. 351). البته این تمایلات لزوماً مخالف عقلانیت انسان نیستند، بلکه می‌توانند در چارچوبی عقلانی ادغام شوند. برای مثال، او معتقد بود غریزه صیانت از نفس و پیروی از لذت و اجتناب از درد را می‌توان به عنوان یک میل عقلانی برای حفظ وجود و رفاه خود درک کرد (Remnant & Bennett, 1996, p. 91).

علاوه بر این، انسان‌ها غرایزی ویژه دارند که حیوانات فاقد آن هستند، مانند غریزه انسانیت.

نمی‌تواند تفاوت بزرگ بین انفعالات و غریزه را در اندیشه لایب‌نیس پوشانند.

اگرچه لایب‌نیس زمانی از غریزه به عنوان «انفعالی بادوام و فطری» و از انفعال به عنوان «غریزه‌ای گذرا و ناگهانی» یاد می‌کند، این شرح

توانایی ما برای اندیشیدن مسلط می‌شود و ما را از ابزارهای توجه به آن محروم می‌کند. این دقیقاً حالت مسأله‌دار انفعالات را در میان تمامی تمایلات مختلف ذهن نشان می‌دهد.

حال این خوانش مطرح‌شده از فعل و انفعالات و نسبت آن با اراده از منظر لایب‌نیتس، این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که افعال ناشی از تأملات عقلانی که به نظر می‌رسد ارادی هستند و همچنین، افعال ناشی از انفعالات هر یک چه نسبتی را با آموزه خودانگیختگی لایب‌نیتس ایجاد می‌کند؟ دکترین خودانگیختگی لایب‌نیتس که بسیار رادیکال به نظر می‌رسد، بیان می‌کند همه حالات هر جوهری از درون آن سرچشمه می‌گیرند، یا «از اعماق خود» ناشی می‌شوند؛ بنابراین، هر موند مستقل از چیزهای دیگر است. بسیاری از کسانی که با این آموزه مواجه می‌شوند، آن را پوچ می‌دانند؛ تا حدی زیاد به این دلیل که به‌سختی می‌توان آن را با تمایزی توجیه کرد که بین عمل کردن و تحت یک عمل واقع شدن قائل شده است؛ با این حال، لایب‌نیتس می‌تواند این تفاوت را با تمایز سه روشی توجیه کند که تغییرات می‌توانند در یک سوژه از آن‌ها سرچشمه بگیرند: «خودانگیختگی متافیزیکی»، «خودانگیختگی عامل» و «خودانگیختگی عقلانی». این تمایز سه‌گانه به نوبه خود برای فلسفه کنش لایب‌نیتس بسیار مهم است.

جولیا جوراتی تمایز میان این سه نوع خودانگیختگی را این‌گونه توضیح می‌دهد که گسترده‌ترین و کم‌چالش‌ترین نوع «خودانگیختگی متافیزیکی» است که در همه حالات‌های موندیک وجود دارد؛ حتی حالت‌هایی که معمولاً آن‌ها را منفعل توصیف می‌کنیم. در خودانگیختگی متافیزیکی، عامل از تأثیرات خارجی به معنای متافیزیکی معاف است. همه حالات‌های موندیک، یعنی افعال به معنای

در رابطه با غرایز، همان‌طور که در بالا بحث شد، چنین نیست؛ اما به نظر می‌رسد در رابطه با انفعالات این چنین است؛ زمانی که فرد فرصت تأمل دارد؛ اما آن را نادیده می‌گیرد یا به تعویق می‌اندازد.

برای مثال، فردی که دچار بیماری دیابت است می‌داند خوردن قند مصنوعی برای او مضر است؛ اما میلی مبرم به خوردن شیرینی خامه‌ای احساس می‌کند و آن را می‌خورد. در صورتی که نیازی به اقدام سریع نیست، فرد زمان برای تأمل دارد و در واقع، ممکن است تأمل کند؛ اما تأملات توسط ارزیابی مناسب از مزایا و معایب خوردن شیرینی پیش نمی‌روند. به بیان کلی، این توصیف حالتی است که در آن، فرد تحت تأثیر تمایلی مغشوش ناشی از ادراکی مغشوش از یک خیر ظاهری، به‌درستی ارزیابی نمی‌کند که آیا این خیر ممکن است با شری بزرگ‌تر همراه باشد یا نه (Leibniz, 2005, §319). بر اساس این، ذهن آدمی، زمانی که یک انفعال جدی او را تسخیر کرده است، در حقیقت، آزاد نیست؛ زیرا در آن صورت، او نمی‌تواند آن‌طور که باید، یعنی با سنجشی درست، اراده کند.

مشکل انفعالات این نیست که ما را از اندیشیدن باز می‌دارند، بلکه این است که با در چنگ گرفتن ظرفیت‌های عقلانی ما بر تفکر ما حکومت می‌کنند. برای کسی که تحت تأثیر یک انفعال قوی قرار دارد، زنجیره اندیشه و میل، منطقی و منسجم به نظر می‌رسد؛ زیرا او از آنچه مهم‌ترین خیر به نظر می‌رسد (اما معمولاً نیست) پیروی می‌کند. اکنون مشخص می‌شود چرا لایب‌نیتس عمدتاً از اصطلاح «انفعال» به معنایی «منفی» استفاده می‌کند؛ زیرا نشان‌گر یکی از منابع اصلی قضاوت نادرست و رفتار بد یا نامعقول است. برخلاف غرایز که معمولاً به عقل و به ما کمک می‌کنند تا سریع‌تر واکنش نشان دهیم، انفعال بر

مبسوط آن‌ها که شامل حالت‌های منفعل نیز می‌شوند، نوعی خودانگیختگی متافیزیکی هستند.

از سوی دیگر، آنچه از آن به عنوان «خودانگیختگی عامل» یاد می‌شود، فقط در زیرمجموعه‌ای از کنش‌های موندیک وجود دارد؛ یعنی آن‌هایی که به سمت کمالات ذات فاعل هستند. در خودانگیختگی عامل، عامل از تأثیرات بیرونی هم به معنای متافیزیکی و هم به معنای ایده‌آل معاف است. این نوع خودانگیختگی در حالت‌های موندیک فعال وجود دارد؛ یعنی افعال به معنای دقیق که حالت‌های منفعل از آن‌ها حذف می‌شوند.

نوع سوم و آخر، یعنی «خودانگیختگی عقلانی»، منحصرراً در فعل‌های آزاد رخ می‌دهد که در آن‌ها، عامل همچنین از تأثیرات غیرعقلانی یا تأثیرات بیرونی بر خود واقعی معاف است و در حالت‌های موندیک اختیاری رخ می‌دهد؛ یعنی اعمالی که بر اساس حکم عقل انتخاب می‌شوند.

با کمک این تمایزها که در بحث‌های لایب‌نیتس در رابطه با عاملیت موندیک مستتر هستند، او می‌تواند پلی بین تز خودانگیختگی و عقل سلیم با اذعان به سطوح مختلف استقلال از تعیین خارجی ایجاد کند (Jorati, 2017, pp. 38-58). اگر این سه نوع خودانگیختگی را در مثالی مانند گزش توسط حشره نشان دهیم، درک شما از درد پس از گزش توسط پشه خودانگیختگی متافیزیکی است، فعل پشه برای نیش زدن شما خودانگیختگی عامل است و اقدام شما در طراحی تله پشه خودانگیختگی عقلانی است.

با توجه به این فهم از انفعالات، اصلاً شگفت‌انگیز نیست که لایب‌نیتس حالت منفعل را حتی با حالت یک برده مقایسه می‌کند (Leibniz, 2005, §289)؛ اما

اعتراف به اینکه عقل را می‌توان اسیر انفعالات کرد، لزوماً به این معنا نیست که عقل همیشه باید برده انفعالات باشد؛ همان‌گونه که بعدها توسط هیوم بیان شد (Hume & Nidditch, 1978, p. 2.3.3). اگرچه لایب‌نیتس اذعان می‌کند ذهن به‌شدت از انواعی مختلف از تلاش‌های ناخودآگاه و نیمه‌آگاه^۱ شکل می‌گیرد، او همچنان در خوش‌بینی دکارت و اسپینوزا شریک است؛ مبنی بر اینکه ما می‌توانیم «ارباب خود» شویم: «اما این غلبه تمایلات، انسان را از تسلط بر قلمرو خود باز نمی‌دارد، مشروط بر اینکه بداند چگونه از قدرت خود استفاده کند» (Leibniz, 2005, §326). لایب‌نیتس معتقد است ما می‌توانیم خودمان را هدایت کنیم؛ اما نه با «فرمان ساده اراده» (Leibniz, 2005, §328). از آنجا که انفعالات نوعی گرایش هستند، باید مغلوب دیگر گرایش‌های قوی‌تر از خودشان بشوند و این امر به راحتی صورت نمی‌گیرد. همان‌طور که در بالا گفته شد، انفعالات با لذت و درد همراه هستند؛ بنابراین، جنبه‌های خوب و بد مربوط به آن‌ها به‌شدت و به‌وضوح احساس می‌شوند که موجب می‌شود مقاومت در برابر انفعال را دشوار کند. در مقابل، احتیاط معمولاً عاری از هر گونه ادراک یا احساس است و خالی از سرزندگی است؛ در نتیجه، تمایلات متناظر آن‌ها ضعیف هستند و به راحتی می‌توان بر آن‌ها غلبه کرد؛ بنابراین، برای ارباب خود شدن، فرد باید ذائقه عقل را پرورش دهد و با پیوند دادن آن‌ها با احساس لذت و درد، در امر خطیر اندیشه با سرزندگی دوباره سرمایه‌گذاری کند.

نتیجه‌گیری

لایب‌نیتس مبتنی بر زیرساخت متافیزیکی خود، چگونگی تجربه عواطف و انفعالات را شرح می‌دهد

^۱ Subconscious striving

گرفتن ظرفیت‌های عقلانی بر تفکر ما حکومت می‌کنند و به عبارتی، انسان را به برده تبدیل می‌کنند؛ اما او همچنان مانند سایر عقل‌گرایان باور دارد انسان با ایجاد تعادل در انفعالات و ممارست در اندیشیدن می‌تواند بر قلمرو خود مسلط یا ارباب خود شود، مشروط بر اینکه بداند چگونه از قدرت خود استفاده کند.

منابع^۱

لایبنیتس، گوتفرید (۱۳۹۹). *مونا دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر* (عبدالکریم رشیدیان، مترجم). تهران: علمی فرهنگی.

Ariew, R., & Garber, D. (1989). *GW Leibniz Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett Pub Co Inc.

Descartes, R. (1989). *Passions of the Soul*. Massachusetts: Hackett Publishing.

Descartes, R., & Moriarty, M. (2008). *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Oxford: Oxford University Press.

Dow, J. (2015). *Passions and persuasion in Aristotle's rhetoric*. Oxford: Oxford Aristotle Studies.

Ebbersmeyer, S. (2012). *Emotional minds: the passions and the limits of pure inquiry in early modern philosophy*. Berlin: de Gruyter.

Garber, D. (2009). *Leibniz: Body, substance, monad*. Oxford: Oxford University Press.

Grua, G. (1953). *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. New York: Garland.

Hume, D., & Nidditch, P. H. (1978). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.

James, S. (1997). *Passion and action: The emotions in seventeenth-century philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Jorati, J. (2017). *Leibniz on Causation and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

و آن‌ها را به مثابه رانه‌هایی در نظر می‌گیرد که در کنار تفکر عقلانی، به تصمیم‌ها و اعمال ما جهت می‌دهند. از نظر لایبنیتس، هر ذهنی - که او آن را به مثابه یک ماشین خودکار روحانی در نظر می‌گیرد - حاوی ادراکات نامتناهی و در نتیجه، گرایش‌ها و تمایلات نامتناهی است که با یکدیگر کنش و واکنش انجام می‌دهند. در این مقاله، انواع تمایلات ذهنی بررسی شدند و دانستیم تمایلات به سه دسته حسانی، غیرحسانی و متمایز تقسیم می‌شوند که پیامدهای جدی در تحقق بخشیدن به اراده انسانی دارند. تمایلات متمایز ناشی از تأمل هستند و هم‌زمان حال و آینده را در نظر می‌گیرند و هنگام پیروی از این تمایلات، هدف کامیابی بلندمدت است؛ اما تمایلات حسانی که شامل آشفته‌گی، انفعالات، عادت‌ها و غرایز هستند، به ادراکاتی مغشوش مربوط می‌شوند که ما همیشه نمی‌توانیم معقول بودن آن‌ها را تشخیص دهیم؛ با وجود این، به شدت احساس می‌شوند و تأثیری عمده بر اعمال ما دارند و در نتیجه، موجب می‌شوند خواست نهایی انسان متأثر از جهت مرکبی باشد که متأثر از تمامی این تمایلات حاوی نیروهای مختلف است. یکی از وجوه اهمیت این نوع صورت‌بندی ذهن در ارائه رویکردی جدید نسبت به نزاعی است که دکارت آن را میان ذهن و بدن می‌دید؛ اما لایبنیتس آن را ناشی از تضاد تمایلاتی مختلف می‌داند که از افکار مغشوش و متمایز سرچشمه می‌گیرد. لایبنیتس با بررسی این رانه‌های مختلف که در شکل‌گیری خواست انسان تأثیر می‌گذارند، بیان می‌کند مشکل انفعالات این نیست که ما را از اندیشیدن باز می‌دارند، بلکه این است که با در چنگ

^۱ به دلیل اینکه منابع فارسی محدودی در حوزه فلسفه لایبنیتس موجود است و آن منابع نیز موضوع عواطف را مدنظر قرار نداده‌اند، در این پژوهش از منابع انگلیسی و فرانسوی استفاده شده است.

- Remnant, P., & Bennett, J. (1996). *Leibniz: New Essays on Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rutherford, D. (2003). Patience sans espérance: *Hellenistic and early modern philosophy*, 62-89. Doi:10.1017/CBO9780511498275.007
- Rutherford, D., & Cover, J. A. (Eds.). (2005). *Leibniz: Nature and freedom*. Oxford: Oxford University Press on Demand
- Leibniz, G. W. (2005). *Theodicy* (E. M. Huggard, Trans.). New Haven: Yale University.
- Leibniz, G. W. (2017). *Discourse on Metaphysics*. New York: Jonathan Bennett.
- Leibniz, G. W., Arnauld, A., & Landgrave of Hesse-Rheinfels, E. (2016). *The Leibniz-Arnauld Correspondence* (Vol. 1). New Haven: Yale University Press.
- Locke, J. (1847). *An essay concerning human understanding*. Philadelphia: Kay & Troutman.

