

אתיקה

מוכחת בסדר גיאומטרי
ומחולקת לחמישה חלקים

ובהם דיון

א - על אלוהים

ב - על טבע הנפש ומקורה

ג - על מקור הריגשות וטבען

ד - על שעבוד האדם או על כוחן של הריגשות

ה - על עוצמת השכל או על חירות האדם

חלק א

על אלוהים

הגדרות

1. בסיבת עצמו אני מבין את מה שמהותו כוללת קיום, או את מה שטבעו אינו יכול להיות מושג אלא כקיים.
2. סופי בסוגו נקרא דבר, ש[דבר] אחר מאותו טבע יכול להגבילו.¹ למשל, גוף נקרא סופי מכיוון שתמיד אנו משיגים [גוף] אחר גדול ממנו. וכך מחשבה מוגבלת על ידי מחשבה אחרת. אולם גוף אינו מוגבל על ידי מחשבה, ולא מחשבה על ידי גוף.
3. בעצם אני מבין את מה שנמצא בתוך עצמו ומושג באמצעות עצמו: כלומר, מה שמושגו אינו זקוק למושג של דבר אחר, שמתוכו הוא צריך להתעצב.
4. בתואר אני מבין את מה שהשכל תופס על אודות העצם בתור מה שמכונן את מהותו.²
5. באופן אני מבין את הפעלות העצם, או את מה שנמצא בתוך דבר אחר, שבאמצעותו הוא גם מושג.³
6. באלוהים אני מבין יש אינסופי באופן מוחלט, כלומר, עצם בן אינסוף תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות נצחית ואינסופית.

הסבר

אני אומר אינסופי באופן מוחלט ולא אינסופי בסוגו; כי מה שהנו אינסופי רק בסוגו יש ביכולתנו לשלול ממנו אינסוף של תארים; ואילו

1 terminari

2 Per attributum intelligo id. quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens

3 כאן "הפעלה" מוגדרת בתור אופן (- ביטוי פרטי של העצם).

מה שהגו אינסופי באופן מוחלט, למהותו שייך כל מה שמבטא מהות ושאינו כולל שום שלילה.

7. חופשי נקרא אותו דבר, הקיים מתוך הכרח טבעו בלבד, והנקבע לפעול על ידי עצמו בלבד; ואילו הכרחי, או מוטב לומר כפוי, נקרא אותו דבר, הנקבע על ידי אחר להתקיים ולפעול¹ בדרך קבועה ומסוימת.
8. בנצח אני מבין את הקיום עצמו, כל עוד משיגים אותו כנובע באופן הכרחי מתוך הגדרתו בלבד של דבר נצחי.

הסבר

שהרי קיום כזה, בדומה למהות הדבר, נתפס בתור אמת נצחית, ולכן אינו יכול להיות מוסבר על ידי התמדה או זמן, גם אם ההתמדה תיתפס כחסרת התחלה וסוף.

אקסיומות

1. כל מה שנמצא, נמצא או בתוך עצמו או בתוך זולתו.²
2. מה שאינו יכול להיות מושג באמצעות זולתו, חייב להיות מושג באמצעות עצמו.³

1 ad operandum, מלשון *operare*, שפירושו לתפקד, לגרום, לעשות משהו. הביטוי חל על כל פעילות, בין אם היא *actio* או *passio* במובן המטאפיסי (ראו מבוא, חלק ב).
 2 תרגומו של קלצקין – "כל היש ישנו או בעצמו או בזולתו" – יפה יותר, אך מדויק פחות (בדומה לתרגומו לאקסיומה א:ק5 ולמשפט א:1). הביטוי "כל היש" אינו מבטא באופן חד משמעי את לשון הרבים ששפינוזה בחר בה (*sunt*) ועשוי להישמע כאילו כבר מלכתחילה מדובר ביש אחד כולל.
 3 המונחים הם *per se*, *per aliud*, *per* פירושו "על ידי" או "באמצעות". אולם "מושג על ידי עצמו" עשוי להישמע כאילו התואר משיג את עצמו (כמין סובייקט), וזה רחוק מכוונת שפינוזה, לכן יש לומר "באמצעות עצמו" (ראו מבוא, חלק ב).

3. מתוך סיבה נתונה קבועה ומסוימת נובעת בהכרח תולדה; ולהפך, אם לא נתונה סיבה קבועה ומסוימת, אי אפשר שתנבע ממנה שום תולדה.
4. הכרת התולדה תלויה בהכרת הסיבה וכוללת הכרה זו בתוכה.
5. דברים שאין ביניהם שום דבר משותף, אי אפשר להבין אותם זה באמצעות זה, או מושגו של האחד אינו כולל בתוכו את מושגו של האחר.
6. אידיאה אמיתית חייבת להתאים למושא שהיא אידיאה שלו.
7. מה שאפשר להשיגו כלא-קיים, מהותו אינה כוללת קיום.

משפט 1

העצם, לפי הטבע, קודם להפעלותיו.

הוכחה

הדבר גלוי וברור מתוך הגדרות א:הג 3, א:הג 5.

משפט 2

שני עצמים שיש להם תארים שונים, אין ביניהם שום דבר משותף.

הוכחה

גם זה גלוי וברור מתוך א:הג 3. ואמנם כל אחד [מן העצמים] צריך להימצא בתוך עצמו ולהיות מושג באמצעות עצמו, או מושגו של האחד אינו כולל בתוכו את מושגו של האחר.

משפט 3

דברים שאין ביניהם שום דבר משותף, אין האחד יכול להיות סיבתו של האחר.

הוכחה

אם אין ביניהם שום דבר משותף, הרי (לפי א:אק 5) אי אפשר להבין אותם זה באמצעות זה, ואם כן (לפי א:אק 4) אין האחד יכול להיות סיבתו של האחר. מ.ש.ל.

משפט 4

דברים נבדלים, שניים או יותר, נבדלים זה מזה או בגלל שוני בתוארי העצמים או בגלל שוני בהפעלותיהם.

הוכחה

כל מה שנמצא, נמצא או בתוך עצמו או בתוך זולתו (לפי א:אק 1), כלומר (לפי הגדרות א:הג 3, א:הג 5) מתוך לשכל אין אלא¹ עצמים והפעלותיהם. מכאן שאין מחוץ לשכל שום דבר שבאמצעותו יוכלו דברים רבים להיות מובחנים זה מזה, מלבד העצמים, או, וזה אותו דבר (לפי א:הג 4), מלבד תאריהם ומלבד הפעלותיהם. מ.ש.ל.

משפט 5

לא יכולים להיות בטבע שני עצמים או יותר מאותו טבע או תואר.

הוכחה

לוא היו מצויים הרבה עצמים נבדלים, הם היו צריכים להיבדל זה מזה או על ידי שוני בתאריהם או על ידי שוני בהפעלותיהם (לפי המשפט הקודם א: 4). אם הם נבדלים על ידי שוני בתארים בלבד, אנו מודים בכך שאין בנמצא אלא עצם אחד מאותו תואר. ואם העצמים נבדלים על ידי שוני בהפעלות, הרי מאחר שהעצם, לפי הטבע, קודם להפעלותיו (לפי א: 1), כי אז, אם נניח בצד את ההפעלות ונעיין בעצם כשהוא לעצמו,¹ כלומר (לפי א: הג 3, א: אק 6) אם נעיין בו לאמיתו, לא יהיה אפשר להשיגו כנבדל מ[עצם] אחר, כלומר (לפי המשפט הקודם א: 4) אי אפשר שיהיו בנמצא [עצמים] רבים אלא רק אחד בלבד. מ.ש.ל.

משפט 6

עצם אחד אינו יכול להיווצר על ידי עצם אחר.

הוכחה

לא יכולים להיות בטבע שני עצמים מאותו תואר (לפי המשפט הקודם א: 5), כלומר (לפי א: 2) עצמים שיש ביניהם דבר-מה משותף. יוצא (לפי א: 3) שעצם אחד אינו יכול להיות סיבתו של עצם אחר, או אין הוא יכול להיווצר על ידי האחר. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן יוצא שעצם אינו יכול להיווצר על ידי דבר זולתו.

שהרי אין בטבע אלא עצמים והפעלותיהם, כפי שנראה בבירור מתוך א:אק1, א:הג3, א:הג5. אולם, עצם אינו יכול להיווצר על ידי עצם (לפי המשפט הקודם א:6), ויוצא שבאופן מוחלט אין עצם יכול להיווצר על ידי דבר זולתו.¹

הוכחה חלופית

הדבר מוכח גם ביתר קלות מתוך האבסורד שבסתירתו. שכן לוא היה עצם יכול להיווצר מתוך דבר זולתו, הרי הכרתו הייתה צריכה להיות תלויה בהכרת סיבתו (לפי א:אק4); ולכן (לפי א:הג3) לא היה זה עצם.

משפט 7

הקיום שייך לטבע העצם.

הוכחה

עצם אינו יכול להיווצר על ידי דבר זולתו (לפי א:ג6). העצם יהיה אפוא סיבת עצמו, כלומר (לפי א:הג1) מהותו כוללת בהכרח בתוכה קיום, או הקיום שייך לטבעו. מ.ש.ל.

משפט 8

כל עצם הוא בהכרח אינסופי.

הוכחה

עצם בן תואר אחד אינו קיים אלא כאחד-ויחיד (לפי א:5), והקיום שייך לטבעו (לפי א:7). לכן יהא זה מטבעו להתקיים, אם כסופי ואם כאינסופי. אך

¹ אפשר לשאול: ומדוע לא ייווצר העצם על ידי הפעלה של עצם? התשובה היא כנראה: כיוון שהפעלה עומדת ברמה אונטולוגית נחותה מזו של העצם ואין בה די ממשות כדי ליצור אותו.

לא [יוכל להיות] סופי; שהרי אז יצטרך (לפי א: ה2) להיות מוגבל על ידי אחר מאותו הטבע, שגם הוא (לפי א: 7) יצטרך להתקיים בהכרח; וכך יהיו בנמצא שני עצמים מאותו התואר, וזה אבסורד (לפי א: 5). לכן הוא קיים כאינסופי. מ.ש.ל.

עיון 1

כיוון שלהיות סופי הוא, למעשה, שלילה חלקית, ולהיות אינסופי הוא חיוב מוחלט של קיומו של טבע כלשהו, הרי מתוך א: 7 לבדו נובע, שכל עצם צריך להיות אינסופי.

עיון 2

אין לי ספק שכל אלה החורצים משפט על הדברים בדרך מבולבלת ואינם רגילים להכיר את הדברים על ידי סיבותיהם הראשונות, יתקשו להשיג את הוכחתו של משפט א: 7; כי אנשים אלה אינם מבחינים בין איפנוני¹ העצמים לבין העצמים עצמם, וגם אינם יודעים כיצד הדברים נוצרים. כתוצאה מכך הם בודים מלבם ומייחסים לעצמים את הראשית שהם רואים בדברים הטבעיים. ואמנם, אלה שאינם מכירים את הסיבות האמיתיות של הדברים מבלבלים הכל, ואינם נרתעים מלבדות לעצמם שעצים מדברים כבני אדם ושכני האדם נוצרים מתוך אבנים כמו גם מן הזרע, ושכל צורה מתגלגלת לכל צורה אחרת.² בדומה לכך, מי שמבלבל את הטבע האלוהי עם הטבע האנושי מייחס בנקל לאלוהים ריגשות של בני אדם, בייחוד כל עוד הוא חסר ידיעה כיצד הריגשות נוצרות בנפש. אך לוא נתנו בני האדם את דעתם לטבעו של העצם, לא היו מטילים כלל ספק באמיתותו של משפט א: 7. אדרבה, משפט זה היה משמש לכל אדם כאקסיומה והיה נמנה עם המושגים המשותפים. שכן בעצם היו מבינים את מה שנמצא בתוך עצמו ומושג באמצעות עצמו, כלומר את מה שהכרתו אינה זקוקה להכרת דבר זולתו. ואילו באיפנונים היו מבינים את מה שנמצא בתוך זולתו, [כלומר] דברים שמושגם מתעצב מתוך מושגו של הדבר שבתוכו הם נמצאים.³ וזו הסיבה שיכולות להיות לנו

1 modificationes (ראו מבוא, חלק ב).

2 היש כאן גם רמז לאמונות היהדות והנצרות כגון הסנה המדבר והטרנסובסנטיאציה של הברש והדם?

3 שפינוזה דילג כאן מלשון יחיד לרבים. (אגב, שפינוזה מגדיר כאן איפנון כמו שהגדיר לעיל הפעלה; וזו עדות ש"הפעלה" - affectio - של העצם היא מודיפיקציה שלו).

אידיאות אמיתיות של איפנונים שאינם קיימים; כי אף שאינם קיימים בפועל מחוץ לשכל, בכל זאת מהויותיהם מוכלות בתוך זולתן, באופן שניתן להשיג אותן באמצעותו. ואילו האמת של העצמים שמחוץ לשכל אינה נמצאת אלא בהם עצמם, שכן הם מושגים באמצעות עצמם.¹ לכן, לוא אמר אדם שיש לו אידיאה ברורה ומובחנת, כלומר אמיתית, של עצם, ובכל זאת הוא מסופק אם עצם כזה קיים, יהיה כמי שאמר שיש לו אידיאה אמיתית, ובכל זאת הוא מסופק שמא היא שקרית (כפי שברור למי שיעיין בכך די הצורך). או [ניתן לומר] גם כך: מי שטוען שהעצם נברא, טוען בו בזמן שאידיאה שקרית נעשתה אמיתית, ואין לך אבסורד גדול מזה. עלינו להודות אפוא בהכרח, שקיומו של העצם, בדומה למהותו, הוא אמת נצחית.

מכאן נוכל להגיע גם בדרך אחרת למסקנה שלא מצוי אלא [עצם] אחד ויחיד מאותו טבע; ולדעתי כדאי לטרוח ולהראות זאת כאן. אך כדי לעשות זאת באורח מסודר, יש לציין:

א. הגדרתו האמיתית של כל דבר אינה כוללת ואינה מבטאת אלא את טבעו של הדבר המוגדר.

ומכאן נובע:

ב. שום הגדרה אינה כוללת ואינה מבטאת מספר מסוים של יחידים, מאחר שאינה מבטאת אלא את טבעו של הדבר המוגדר. למשל, הגדרת המשולש אינה מבטאת אלא את טבעו הפשוט של המשולש, אבל לא מספר מסוים של משולשים.

ג. יש לציין שכל דבר קיים יש לו בהכרח סיבה מסוימת, שבגללה הוא קיים.

ד. לבסוף יש לציין כי צריך שאותה סיבה, שבגללה דבר כלשהו קיים, תהיה או כלולה בעצם טבעו והגדרתו של הדבר (שאז, כמובן, הקיום שייך לעצם טבעו), או שעליה להימצא מחוצה לו.

מהנחות אלה נובע, שאם קיים בטבע מספר מסוים של יחידים, מן ההכרח

¹ המושג 'האמת של העצם מחוץ לשכל' מתייחס כאן לקיומו של העצם או למושג האידיאה שלו. קיום זה הוא בתוך העצם עצמו (וליתר דיוק: הוא העצם עצמו); ולכן לא תיתכן מהות של עצם לא קיים, כלומר, לגבי העצם לא תיתכן אידיאה אמיתית ללא מושא, כפי שהדבר ייתכן לגבי דברים פרטיים. (ב-NS יש נוסח שונה באותה רוח, שאינו מופיע אצל גבהרדט: "המושג של אידיאה אמיתית של עצם אינו יכול להיות אלא העצם עצמו".)

שתמצא סיבה שבגללה קיימים יחידים אלה ולא יותר או פחות מהם. למשל, אם קיימים בטבע 20 אנשים (לשם הבהירות אניח, שהם קיימים בבת אחת, ושלא התקיימו לפניהם אנשים אחרים בטבע), הרי, כדי לתת נימוק מדוע קיימים 20 אנשים, לא די בכך שנצביע על סיבתו של טבע האדם בכלל; נוסף על כך עלינו להצביע על הסיבה, שבגללה קיימים לא יותר ולא פחות מ-20. שהרי (לפי הערה ג) לכל אחד צריכה להיות סיבה שבגללה [דווקא] הוא קיים, וסיבה זו (לפי הערה ב רג) אינה יכולה להיות כלולה בטבע האדם עצמו, מאחר שהגדרת האדם האמיתית אינה כוללת בתוכה את המספר 20. וכך (לפי הערה ד), הסיבה שבגללה קיימים עשרים אנשים אלה, ולכן הסיבה שבגללה כל אחד ואחד מהם קיים, צריכה להימצא בהכרח מחוץ להם. מטעם זה עלינו להסיק באופן מוחלט, שכל מה שאפשר כי יתקיימו יחידים רבים מן הטבע שלו, מן ההכרח שתהיה לקיומו סיבה חיצונית. ועתה, כיוון שהקיום שייך לטבע העצם (לפי מה שכבר ראינו בעיון הנוכחי), צריך שהגדרתו תכלול בתוכה קיום הכרחי, ולכן צריך שקיומו יוסק מתוך הגדרתו לבדה. אולם מהגדרת העצם (כפי שהראינו על סמך הערה ב רג) לא יכול לנבוע קיומם של עצמים רבים. לכן נובע בהכרח, שקיים רק אחד-יחיד מאותו הטבע, כפי הטענה לעיל.

משפט 9

ככל שיש לדבר כלשהו יותר ממשות או ישות, כן יש לו יותר תארים.

הוכחה

הדבר גלוי מתוך א:הג4.

משפט 10

כל אחד מתוארי העצם צריך להיות מושג באמצעות עצמו.

הוכחה

הלא תואר (לפי א:הג 4) הוא מה שהשכל תופס על אודות העצם בתור מה שמכונן את מהותו; ומכאן (לפי א:הג 3) שעליו להיות מושג באמצעות עצמו. מ.ש.ל.

עיון

ממה שנאמר גלוי בעליל, כי אף על פי שניתן להשיג שני תארים כנבדלים זה מזה ממש, כלומר, ניתן להשיג את האחד בלי עזרת האחר, בכל זאת לא נוכל להסיק מכאן שהם מכוננים שני ישים או שני עצמים שונים. שהרי מטבע העצם שכל אחד מתאריו מושג באמצעות עצמו; כי כל תאריו היו בו תמיד בבת אחת ואין אחד מהם יכול להיווצר מזולתו, אלא כל אחד מבטא את ממשותו או ישותו של העצם. לכן אין שום אבסורד בכך, שמייחסים ריבוי תארים לעצם אחד. אדרבה, אין בטבע דבר ברור מזה, שכל יש צריך להיות מושג תחת תואר כלשהו, וכל מה שיש לו יותר ממשות או ישות, יש לו יותר תארים המבטאים הכרחיות, או נצח ואינסופיות. ולכן גם אין דבר ברור מזה, שהיש האינסופי באופן מוחלט צריך להיות מוגדר (כפי שלימדנו א:הג 6) כיש בן אינסוף תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות נצחית ואינסופית. ואם ישאל אדם, מהו הסימן שמתוכו נוכל להבחין בשונותם של העצמים, יקרא את המשפטים הבאים, המוכיחים שלא קיים בטבע אלא עצם אחד ויחיד ושהוא אינסופי באופן מוחלט, ולכן לשוא יבקשו אחר אותו סימן.

משפט 11

אלוהים, או העצם בן אינסוף תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות נצחית ואינסופית, קיים בהכרח.

הוכחה

אם אתה מכחיש זאת, השג בדעתך, אם תוכל, שאלוהים אינו קיים; ולכן (לפי א:אק 7) מהותו אינה כוללת בתוכה קיום. אבל דבר זה (לפי א:7) הוא אבסורד. לכן אלוהים קיים בהכרח. מ.ש.ל.

הוכחה חלופית

לכל דבר צריך שיהיה אפשר לייחס סיבה או נימוק מדוע הוא קיים או מדוע אינו קיים. למשל, אם קיים משולש, צריך שיהיה נימוק או שתהיה סיבה, מדוע הוא קיים; ואם אינו קיים, גם אז צריך שיהיו נימוק או סיבה המונעים בעדו להתקיים או מבטלים את קיומו. והנה, נימוק זה או סיבה זו צריך שיהיו כלולים או בטבעו של הדבר או מחוצה לו. מעגל מרובע, למשל, עצם טבעו מציין את הנימוק שבגללו אינו קיים, שהרי הוא כולל סתירה. מן הצד האחר, גם הנימוק שבגללו העצם קיים נובע מטבע העצם בלבד, שהרי הוא כולל בתוכו קיום (ראו א: 7). ואילו הנימוק שבגללו מעגל או משולש קיימים או אינם קיימים אינו נובע מתוך טבעם, אלא מסדר הטבע הגופני כולו; שהרי מתוכו של זה צריך לנבוע כי או שהמשולש קיים בהכרח, או שמן הנמנע שיתקיים.

דברים אלה גלויים מתוך עצמם; ומהם נובע, כי מה שאין כל נימוק או סיבה המונעים את קיומו, מתקיים בהכרח. לכן, אם לא יכולים להימצא שום נימוק או סיבה המונעים את קיום אלוהים או מבטלים את קיומו, עלינו להסיק ללא ערעור שאלוהים קיים בהכרח. אבל כדי שיימצאו נימוק או סיבה כגון אלה, עליהם להימצא או בטבעו של אלוהים עצמו או מחוץ לטבעו, כלומר בעצם אחר בעל טבע שונה. כי לוא היה זה עצם מאותו טבע, הרי מתוך כך בלבד היה צריך להודות, שיש אלוהים. אך לעצם בעל טבע שונה לא היה שום דבר משותף עם אלוהים (לפי א: 2) ולכן לא היה יכול להניח את קיום אלוהים ולא לבטל את קיומו. כיוון שהנימוק או הסיבה המבטלים את הקיום האלוהי אינם יכולים להימצא אפוא מחוץ לטבע האלוהי, הרי, כדי שאלוהים לא יתקיים, מן ההכרח שיימצאו בטבעו שלו; ואם כן, שטבעו יכלול בתוכו סתירה. אבל אבסורד לומר דבר זה על יש אינסופי באופן מוחלט ובעל שלמות עליונה. יוצא שאין באלוהים ולא מחוץ לאלוהים שום סיבה או נימוק המבטלים את קיומו, ואם כן אלוהים קיים בהכרח. מ.ש.ל.

הוכחה חלופית

היכולת שלא להתקיים היא חוסר אוניס¹, ואילו היכולת להתקיים היא

1 impotentia (גם במובן של העדר יכולת).

עוצמה¹ (כפי שמובן מאליו). לכן, אם מה שכבר קיים בהכרח אינם אלא ישים סופיים, הרי לישים סופיים תהיה עוצמה רבה יותר מזו של יש אינסופי באופן מוחלט, וזה (כמובן מאליו) אבסורד. לכן, או ששום דבר לא קיים, או שקיים בהכרח גם יש אינסופי באופן מוחלט. והנה, אנחנו קיימים, אם בתוך עצמנו ואם בתוך דבר אחר הקיים בהכרח (ראו א:אק 1, א:7). לכן היש האינסופי באופן מוחלט, כלומר (לפי א:הג 6) אלוהים, קיים בהכרח.² מ.ש.ל.

עיון

בהוכחה האחרונה ביקשתי להוכיח את קיום אלוהים באופן אפוסטריורי, כדי שיהיה קל יותר לתפוס את ההוכחה, אבל לא מפני שקיום אלוהים אינו נובע מאותו היסוד גם באופן אפריורי. כי מאחר שהיכולת להתקיים היא עוצמה, הרי נובע שככל שיש לדבר מה יותר ממשות השייכת לטבעו, כן יש לו יותר כוחות להתקיים מעצמו.³ לכן היש האינסופי באופן מוחלט, או אלוהים, יש לו עוצמה אינסופית להתקיים מעצמו, ולכן הוא קיים באופן מוחלט.

ייתכן אמנם שלאנשים רבים לא יהיה קל להיווכח בוודאותן של הוכחות אלה, כיוון שהם רגילים להתבונן אך ורק בדברים הנוצרים מתוך סיבות חיצוניות; ובאלה הם רואים, כי מה שמתהווה מהר – כלומר [לפי דעתם], מה שקיים בנקל – גם נכחד בנקל; ואילו מה שהרבה יותר דברים שייכים לו, קשה יותר לפי דעתם לעשותו, ומכאן שאינו קיים כל כך בקלות. על מנת לשחרר אותם מדעות קדומות אלה אינני צריך להוכיח כאן מה מידת האמת בפתגם האומר, כי מה שמתהווה מהר נכחד מהר, וגם לא [לפסוק] אם, מבחינת הטבע בכללותו, כל הדברים קלים באותה מידה או לא. די שאציין כי אינני מדבר כאן על דברים המתהווים מתוך סיבות חיצוניות, אלא רק על

1 potentia (גם במובן: יכולת). העדפתי לכל אורך הספר את המונח 'עוצמה', כי מדובר כאן בפילוסופיה של עוצמה. המילה "כוח" משמשת אותי לתרגום vis, והמילה potestas (וכן posse) לציון "יכולת". קלצקין משתמש ב"יכולת" לתרגום potentia, אבל העדפתו בעייתית: (1) שפינוזה דוחה את מושג הפוטנציה האריסטוטלי, הקשור בתכליתיות; (2) בעיון למשפט הנוכחי נאמר שאלוהים "יש לו עוצמה אינסופית להתקיים מעצמו", ואם נאמר במקום זה "יכולת אינסופית" ייווצר אבסורד, שהרי ה־ potentia שבה מדובר היא ממשות ולא אפשרות (לא יכולת בלבד).

2 הוספתי ה"א הידועה ל"יש האינסופי באופן מוחלט"; בלטינית אין הבלד. ברור ששפינוזה מתחיל את הדיון כאילו יש רבים כאלה אך מתכוון לומר שייתכן רק אחד כזה.

עצמים; ואלה (לפי א: 6) אינם יכולים להתהוות על ידי שום סיבה חיצונית. שכן דברים המתהווים על ידי סיבות חיצוניות, בין אם חלקיהם רבים או מעטים, חייבים כל שלמות או ממשות שיש בהם למעלתה¹ של הסיבה החיצונית; וקיומם נובע אפוא רק מתוך שלמותה של הסיבה החיצונית ולא משלמותם שלהם. ואילו העצם אינו חייב כל שלמות שיש בו לסיבה חיצונית, אלא קיומו צריך לנבוע מתוך טבעו שלו בלבד, שעל כן קיומו אינו אלא מהותו.

יוצא כי שלמותו של דבר אינה מבטלת את קיומו אלא, להפך, מניחה אותו; ודווקא חוסר שלמות מבטל אותו. לכן אין דבר שאנו עשויים לדעת ביתר ודאות מאשר את קיומו של יש אינסופי או שלם באופן מוחלט – כלומר, אלוהים. כי מאחר שמהותו מסלקת כל חוסר שלמות וכוללת בתוכה את השלמות המוחלטת, הרי בכך היא מבטלת כל סיבה להטיל ספק בקיומו של אלוהים ומעניקה לו ודאות עליונה, כפי שייווכח, לפי דעתי, כל מי שיתן את דעתו לכך ולוא במעט.

משפט 12

אי אפשר להשיג באופן אמיתי שום תואר של עצם, שממנו עשוי לנבוע, שהעצם ניתן לחלוקה.

הוכחה

הרי חלקי העצם שהיינו משיגים כך או שהיו שומרים על טבעו של העצם, או שלא היו שומרים עליו. אילו התקיים הרישא, היה כל חלק צריך להיות אינסופי (לפי א: 8) וסיבת עצמו (לפי א: 6)², והיה חייב (לפי א: 5) להיות בן תואר שונה; וכך היו תארים רבים מתכוננים מתוך עצם אחד, וזה אבסורד (לפי א: 6). נוסף על כך, לא היה שום דבר משותף לחלקים ולמכלולם השלם (לפי א: 2), והמכלול היה יכול להימצא ולהיות מושג בלי חלקיו (לפי א: 4, א: 10); ואין מי שמטיל ספק שזה אבסורד. ואם נניח את הסיפא, כלומר שהחלקים אינם

1 virtus

2 כמה מלומדים (מאיר, קרלי) תיקנו וכתבו א: 7; למעשה שתי האסמכתות אפשריות, ושתייהן שלא במישרין.

שומרים על טבעו של העצם, הרי אם¹ יחולק העצם כולו לחלקים שווים, יאבד את טבעו כעצם ויחדל להימצא, וזה (לפי א: 7) אבסורד.

משפט 13

עצם אינסופי באופן מוחלט אינו ניתן לחלוקה.

הוכחה

לוא היה העצם ניתן לחלוקה, הרי החלקים שהיה מתחלק אליהם או שהיו שומרים על טבעו של עצם אינסופי באופן מוחלט, או שלא היו שומרים עליו. אם נניח את הרישא, הרי יהיו מצויים עצמים רבים מאותו הטבע, וזה אבסורד (לפי א: 5). ואם נניח את הסיפא, הרי (לפי הנאמר לעיל) עצם אינסופי באופן מוחלט היה עשוי לחדול להימצא, וגם זה אבסורד (לפי א: 11).

משפט נסמך

מכאן נובע ששום עצם, ולכן שום עצם גופני, באשר הוא עצם, אינו ניתן לחלוקה.

עיון

דבר זה – שעצם אינו ניתן לחלוקה – ניתן להבין ביתר פשטות מתוך כך בלבד, שאי אפשר להשיג את טבע העצם אלא כאינסופי, ואי אפשר להבין חלק של עצם אלא כעצם סופי, מה שכולל בעליל סתירה (לפי א: 8).

משפט 14

חוץ מאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא ולא להיות מושג.

1 cum – אין לתרגם כאן "מאחר ש", כפי שעשה קרלי, ואז שאל בצדק: מי אומר שהעצם חייב להתחלק לחלקים שווים דווקא? התרגום "אם" מבטל קושי זה.

הוכחה

כיוון שאלוהים הוא יש אינסופי באופן מוחלט, שאי אפשר לשלול ממנו שום תואר המבטא מהות של עצם¹ (לפי א:הג6), והוא קיים בהכרח (לפי א:11), הרי לוא היה מצוי עצם כלשהו חוץ מאלוהים, היה עצם זה צריך להיות מונהר על ידי אחד מתוארי אלוהים, ואם כן היו קיימים שני עצמים מאותו התואר, וזה אבסורד (לפי א:5). יוצא שמחוץ לאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא, ולכן גם לא להיות מושג. כי לוא היה יכול להיות מושג, היה צריך להיות מושג כקיים; אבל זה אבסורד (לפי החלק הראשון של הוכחה זו). לכן, חוץ מאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא ולא להיות מושג. מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע בתכלית הבהירות: (א) שאלוהים הוא אחד-ויחיד, כלומר (לפי א:הג6), אין בטבע אלא עצם אחד, ושהוא אינסופי באופן מוחלט, כפי שציינו בעיון א:10ע.

משפט נסמך 2

נובע עוד: (ב) שהדבר המתפשט והדבר החושב הם או תוארי אלוהים, או (לפי א:אק1) הפעלות של תוארי אלוהים.

משפט 15

כל מה שנמצא, נמצא באלוהים, ובלי אלוהים שום דבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג.

הוכחה

חוץ מאלוהים שום עצם אינו נמצא ואינו יכול להיות מושג (לפי א:14).

1 מהות של עצם – בסתמי לא מיודע, ולא "של העצם"; וכך תרגמו גם קרלי וגם אפין. הרעיון: כל מהות של דבר חיובי כלשהו בעולם – ושל מועמד להיות עצם בכלל זה – כבר כלולה במהותו האינסופית של אלוהים.

כלומר (לפי א:הג 3), [חוץ מאלוהים] אין שום דבר הנמצא בתוך עצמו ומושג באמצעות עצמו. אולם (לפי א:הג 5) אופנים אינם יכולים להימצא ולא להיות מושגים בלי עצם; מכאן שהאופנים יכולים להימצא רק בתוך הטבע האלוהי ולהיות מושגים רק באמצעותו. אולם (לפי א:אק 1), מחוץ לעצמים ולאופנים לא מצוי שום דבר; יוצא שבלי אלוהים שום דבר אינו יכול להימצא ולא להיות מושג. מ.ש.ל.

עיון

יש הבדדים מלבם אלוהים העשוי גוף ונפש בדומה לאדם, וכפוף כמוהו לשלטון הריגשות הסבילות;¹ אבל די במה שהוכחנו כדי להראות כמה הרחיקו אנשים אלה לסטות מהכרת אלוהים האמיתית. את אלה אני פוטר ומניח; שכן, כל מי שעיין בטבע האלוהי ולוא מעט, מכחיש שאלוהים הוא בעל גוף. הדבר מוכח על הצד הטוב ביותר מחוץ כך, שאנו מבינים בגוף כמות בעלת אורך, רוחב ועומק, מוגבלת על ידי תבנית מסוימת – ולומר זאת על אלוהים, היש האינסופי באופן מוחלט, הוא אבסורד שאין גדול ממנו.

שאר הנימוקים שבהם משתדלים להוכיח מסקנה זו מעידים בעליל, שאנשים אלה מסלקים לגמרי מטבעו של אלוהים את העצם הגופני או² המתפשט, וקובעים שהוא עצמו נברא על ידי אלוהים. אבל מכוח איזו עוצמה אלוהית היה [עצם זה] יכול להיברא – זאת אינם יודעים כלל, מה שמעיד בעליל שאינם מבינים את מה שהם עצמם אומרים. אני, מכל מקום, הוכחתי במידה מספקת – לפחות לפי הערכתי שלי – ששום עצם אינו יכול להיווצר או להיברא על ידי עצם אחר (ראו א:16, א:8 ע2). ולאחר מכן הוכחנו במשפט א:14 כי שום עצם מחוץ לאלוהים אינו יכול להימצא ולהיות מושג; ומכאן הסקנו שהעצם המתפשט הוא אחד התארים האינסופיים של אלוהים.

בכל זאת, לשם שלמות ההסבר, אפריך את טיעוני יריבי, שכולם מצטמצמים אל הדברים שלהלן:

ראשית, לפי סברתם העצם הגופני,³ באשר הוא עצם, מורכב מחלקים; ומטעם זה הם שוללים את יכולתו להיות אינסופי, ולכן להשתייך לאלוהים.

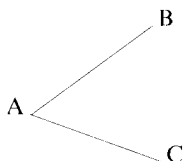
1 *passiones*, שהוראתה גם תשוקות וגם סבל או סבילות (פסיכיות) – ראו מבוא.
2 השימוש ב"או" של שקילות (*sive*) אינו הולם את היחס בין התפשטות לגופניות, לפי שפינוזה עצמו. ייתכן שיש כאן חוסר זהירות, ואולי שפינוזה (כפי שמציע קרלי) משתמש בשלב זה בלשון המקובלת על מתנגדיו.

3 ראו ההערה הקודמת.

זאת הם מסבירים בדוגמאות רבות שמתוכן אזכיר אחדות.

(1) אם העצם הגופני הוא אינסופי, הם אומרים, נעלה במחשבתנו שהוא מחולק לשניים; כל חלק יהיה או סופי או אינסופי. במקרה הראשון, האינסופי יהיה מורכב משני חלקים סופיים, וזה אבסורד. במקרה השני יהיה מצוי אינסוף הגדול כפליים מאינסוף אחר, וגם זה אבסורד.

(2) ועוד, כמות אינסופית, אם תימדד על ידי חלקים באורך רגל כל אחד, יהיו בה אינסוף חלקים באורך זה, כמו שיהיו בה אם תימדד על ידי חלקים שכל אחד אורכו אצבע; וכך ייצא שמספר אינסופי אחד יהיה גדול פי שנים-עשר ממספר אינסופי אחר.



(3) לבסוף, אם נניח שני קווים, למשל AB ו-AC, היוצאים מנקודה אחת של כמות אינסופית¹ ונמתחים לאינסוף, הרי אף שבהתחלה יש ביניהם מרחק מוגדר, ברור

שהמרחק בין B ל-C הולך וגדל ברציפות, וסופו שיהפוך ממוגדר ללא-מוגדר. כיוון שמסקנות אבסורדיות אלה נובעות, לפי דעתם, מכך שמניחים כמות אינסופית, הם מסיקים שהעצם הגופני חייב להיות סופי, ולכן אינו יכול להשתייך למהותו של אלוהים.

גם טיעונם השני מתבקש [לדעתם] משלמותו העליונה של אלוהים. כיוון שאלוהים, הם אומרים, הוא יש שלם באופן עילאי, אין הוא יכול להיות סביל; ואילו העצם הגופני, בהיותו ניתן לחלוקה, יכול להיות סביל, ומכאן נובע שאינו שייך למהותו של אלוהים.

אלה הטיעונים שאני מוצא אצל המחברים המשתדלים להראות, שהעצם הגופני אינו ראוי לטבע האלוהי ואינו יכול להשתייך אליו. אך מי שיעיין בדבר כראוי, ימצא שבאמת כבר עניתי להם. הרי הטיעונים הללו מבוססים אך ורק על סברתם, שהעצם הגופני מורכב מחלקים; וכבר הראיתי שזה אבסורד (א: 12 עם א: 13 נ). עתה, אם תרצה לבחון את הדבר כראוי, תראה שכל אותם אבסורדים (אם אמנם כולם אבסורדים, וכרגע איני חולק על כך), שעל יסודם מבקשים מחברים אלה להסיק, שהעצם המתפשט הוא סופי, אינם נובעים כלל מכך² שמניחים כמות אינסופית, אלא מכך שמניחים שהכמות האינסופית ניתנת למדידה ומורכבת מחלקים סופיים. האבסורד הנובע מכאן אינו

1 מנקודה אחת של החלל, המשתרע לאינסוף.

2 מילולית: נובעים פחות מכל - minime - מכך.

מרשה לנו להסיק אפוא אלא זאת, שכמות אינסופית אינה ניתנת למדידה ואינה יכולה להיות מורכבת מחלקים סופיים; וזה הדבר שכבר הוכחנו לעיל (א: 12 וגו'). באופן זה אנשים אלה חוזרים ויורים אל עצמם את החץ שכיוונו אלינו. אם ירצו להסיק מהאבסורד הנ"ל שעצם מתפשט חייב להיות סופי, הרי שום דבר לא יבדיל ביניהם לבין מי שבדה מלבו שיש למעגל תכונות של מרובע, והסיק מכאן שאין אפוא למעגל מרכז שכל הקווים המוליכים ממנו אל ההיקף הם שווים. שהרי את העצם הגופני, שאי אפשר להשיגו אלא כאינסופי, כאחד-יחיד וכבלתי מתחלק (ראו א: 8, א: 5, א: 12) הם משיגים כמורכב מחלקים סופיים, כבעל ריבוי וכניתן לחלוקה, על מנת שיוכלו להסיק מכאן שהוא סופי.

בדומה לכך אחרים, לאחר שבדו לעצמם שהקו מורכב מנקודות, יודעים להמציא טיעונים רבים, המוכיחים שהקו אינו יכול להתחלק לאינסוף. ואמנם, ההנחה שעצם גופני מורכב מגופים או מחלקים אינה פחות אבסורדית מן ההנחה שהגוף מורכב ממשטחים, והמשטח מורכב מקווים, והקו, לבסוף, מורכב מנקודות. בכך צריך להודות כל מי שיודע שהתכונה הבהירה אינה מסוגלת לטעות, ובראשם אלה המכחישים שיש חלל ריק. שכן, אם העצם הגופני ניתן להתחלק כך שחלקיו יהיו נבדלים ממש,¹ מדוע לא ניתן להכחיד חלק אחד באופן שהנותרים יוסיפו להיות קשורים זה בזה כמקודם? ומדוע חייבים כל החלקים להתאים זה לזה כך, שלא ייוותר חלל ריק? הרי לאמיתו של דבר, דברים שיש ביניהם הבדל ממש, יכול האחד להיות ולהישאר במצבו בלי האחר. הואיל ואין אמנם בטבע חלל ריק (ועל כך במקום אחר),² אלא כל חלקי הטבע חייבים להתאים זה לזה באופן שלא יהיה חלל ריק, נובע עוד, שחלקי הטבע אינם יכולים להיות נבדלים זה מזה ממש; כלומר, נובע שהעצם הגופני, באשר הוא עצם, אינו ניתן לחלוקה.

ואם ישאל אדם: מדוע אנו נוטים מטבענו לחלק את הכמות? אשיב כי אנו משיגים את הכמות בשני אופנים: באופן מופשט או שטחי, כמופשטת מתוך החומר,³ או בתור עצם, מה שעושה השכל לבדו. אם נעיין בכמות כפי שהיא נתפסת בכוח הדמיון, וזה הדבר השגרתו והקל לנו ביותר, נמצא שהכמות היא

1 realiter; בלשון הפילוסופית מאז דקארט נקבעו שלושה מיני הבדל: הבדל ממש (realiter), הבדל באופן (modaliter), והבדל "בתכונה" או "במחשבה" (ratione), שפירושו כי בדבר עצמו אין הבדל כזה, וזו רק הבחנה לצורך דיבור מופשט.

2 המקום האחר היחיד הידוע ששפינוזה דן בו בהעדר חלל ריק (דעה שהוא מסכים אתה) הוא חיבורו על 'עקרונות הפילוסופיה של דקארט'.

3 NS מוסיף: "כך היא נתפסת בכוח הדמיון".

סופית, ניתנת לחלוקה ומורכבת מחלקים. ואם נעייין בה כפי שהיא בשכל ונשיג אותה באשר היא עצם – דבר המתרחש בקושי – כי אז, כפי שהוכחנו די והותר, נמצא שהכמות היא אינסופית, אחת-יחידה ואינה ניתנת לחלוקה. דבר זה יהיה גלוי וברור די צורכו לכל מי שיודע להבחין בין כוח הדמיון לבין השכל; בייחוד אם יתן דעתו לכך שהחומר הוא אותו החומר בכל מקום, ואי אפשר להבחין בתוכו חלקים אלא במידה שתופסים את החומר כמופעל באופנים שונים, כך שההבדל בין חלקיו הוא רק הבדל שבאופן [הבדל מודאלי] ולא הבדל ממשי. לדוגמה, אנו משיגים את המים כניתנים לחלוקה ואת חלקיהם כנפרדים זה מזה, אבל זאת באשר הם מים, ולא באשר הם עצם גופני; כי המים באשר הם עצם אינם מתחלקים ואינם נפרדים. בדומה לכך, המים באשר הם מים נוצרים ונכחדים, ואילו באשר הם עצם אינם נוצרים ואינם נכחדים.

נראה לי שבזאת כבר עניתי גם לטיעון השני. הרי ביסוד הטיעון הזה עומדת ההנחה שהחומר, באשר הוא עצם, ניתן לחלוקה ומורכב מחלקים. ואפילו אין זה כך,¹ מכל מקום אינני יודע מדוע החומריות אינה ראויה לטבע האלוהי.² שהרי (לפי א: 14) חוץ מאלוהים לא יכול להימצא שום עצם, שממנו הטבע האלוהי היה מקבל השפעה. כל הדברים, אני אומר, נמצאים באלוהים, וכל מה שנעשה נעשה אך ורק על ידי חוקי טבעו הנצחי של אלוהים ונובע מהכרחיות מהותו (כפי שאני עומד להראות); לכן אי אפשר לומר משום בחינה שאלוהים מופעל על ידי דבר זולתו,³ או שהעצם המתפשט אינו ראוי לטבעו של אלוהים – וזאת גם אם נניח שהעצם המתפשט ניתן לחלוקה, אך נודה שהוא נצחי ואינסופי. אבל די בכך לעת עתה.

משפט 16

מתוך הכרח הטבע האלוהי צריך לנבוע אינסוף [של דברים] באינסוף של אופנים (כלומר, כל מה שיכול להיכלל בתחמו של שכל אינסופי).

1 "אין זה כך" – שכבר עניתי, או שהטענה השנייה מבוססת על התחלקות החומר.
 2 במקור נאמר: "מדוע לא יהא זה ראוי לטבע האלוהי", בלי לפרש מה בדיוק אינו ראוי. ג'אנקוטי ואפין כותבים "החומר", אך יש לדייק יותר ולומר "החומריות", כתואר נרדף להתפשטות האינסופית; שהרי זה נושא הדיון (וכן רקעו התיאולוגי הפולמוסי).
 3 ומכאן ש"הפעלות" האל הן הפעלות על ידי עצמו.

הוכחה

משפט זה צריך להיות גלוי ומחזור¹ לכל אדם אם רק יתן דעתו לכך, שמתוך הגדרה נתונה של דבר כלשהו השכל מסיק ריבוי של תכונות, הנובעות ממנו בהכרח (כלומר, הנובעות מעצם מהותו של הדבר); וככל שהגדרת הדבר מבטאת יותר ממשות – כלומר, ככל שרבה יותר הממשות הכלולה במהותו של הדבר המוגדר – כן השכל מסיק ממנו יותר. עתה, הואיל ולטבע האלוהי יש אינסוף מוחלט של תארים, שכל אחד מהם מבטא מהות אינסופית בסוגה (לפי א:הג6), הרי מתוך הכרחיותו [של הטבע האלוהי] צריך לנבוע אינסוף [של דברים] באינסוף של אופנים (כלומר, כל מה שיכול להיכלל בתחומו של שכל אינסופי). מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע (א): שאלוהים הוא סיבתם הפועלת של כל הדברים העשויים להיכלל בתחומו של שכל אינסופי.

משפט נסמך 2

נובע עוד (ב): שאלוהים הוא סיבה שעל ידי עצמו² ולא סיבה שבמקרה.

משפט נסמך 3

נובע עוד (ג): שאלוהים הוא הסיבה הראשונה באופן מוחלט.

1 manifestum. שפינוזה מאשר כאן כמעט במילים מפורשות שבנקודה מכרעת זו של שיטתו מוכנסת למעשה אקסיומה חדשה בדמות של משפט (שהרי אינו מוכיח את א:16 על סמך מה שקדם לו, אלא טוען שהוא גלוי לכל אדם שיתן דעתו על הסוגיה).
2 per se

משפט 17

אלוהים פועל מתוך חוקי טבעו בלבד, ואינו כפוי על ידי אף אחד.¹

הוכחה

במשפט א: 16 הראינו כי מתוך הכרחיות הטבע האלוהי בלבד, או (וזה אותו דבר) מתוך חוקי טבעו בלבד, נובע אינסוף מוחלט; ובמשפט א: 15 הוכחנו כי בלי אלוהים שום דבר אינו יכול להימצא ואינו יכול להיות מושג, אלא כל הדברים הם באלוהים. יוצא שלא יכול להיות שום דבר מחוץ לאלוהים שעל ידיו הוא נקבע או כפוי לפעול. מכאן שאלוהים פועל מתוך חוקי טבעו בלבד ואינו כפוי על ידי אף אחד. מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע (א): אין שום סיבה פנימית או חיצונית הדוחפת את אלוהים לפעול, מלבד שלמות טבעו.

משפט נסמך 2

נובע עוד (ב): רק אלוהים הוא סיבה חופשית.

שהרי רק אלוהים קיים מתוך הכרח טבעו בלבד (לפי א: 11, א: 14 נ 1), ופועל מתוך הכרחיות טבעו בלבד (לפי המשפט הקודם א: 17). לכן (לפי א: 7) רק הוא סיבה חופשית. מ.ש.ל.

עיון

אחרים סבורים שאלוהים הוא סיבה חופשית מפני שלפי דעתם יש ביכולתו

1 nemo: ביטוי זה נשמע מצמצם מדי, כי אלוהים לא כפוי על ידי שום דבר; לכן היו מתרגמים שכתבו "ואינו נתון לשום כפייה". אבל זה שינוי פרשני. הטקסט הוא כמו שתרגמתי והרחבת משמעותו באה במשפטים הנסמכים.

לגרום לכך, שהדברים שאמרנו כי הם נובעים מתוך טבעו, כלומר שייכים ליכולתו,¹ לא יתרחשו או לא ייווצרו ממנו. והרי זה כאילו אמרו שיש ביכולתו של אלוהים לגרום לכך, שמתוך טבע המשולש לא ינבע ששלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות, או שמתוך סיבה נתונה לא תנבע שום תולדה, וזה אבסורד.

יתר על כן, גם בלי המשפט הזה אני עומד להראות, שלא הרצון ולא השכל אינם שייכים לטבעו של אלוהים. אמנם ידוע לי שרבים סבורים כי יוכלו להוכיח, שלטבע אלוהים שייכים השכל העליון והרצון החופשי. שכן אינם מכירים, לדבריהם, דבר יותר שלם שניתן לייחס לאלוהים מאשר הדבר שהוא בנו השלמות הגבוהה ביותר. ועוד, אף על פי שהם משיגים את אלוהים כבעל הבנה² בפועל ובדרגה העליונה, בכל זאת אינם מאמינים כי יש ביכולתו לגרום לכך שכל מה שהוא מבין בפועל יהיה קיים במציאות, כי בזאת, לפי סברתם, יחסלו את עוצמתו של אלוהים. לוא ברא אלוהים כל מה שיש בשכלו, הם אומרים, כי אז לא היה יכול לברוא שום דבר נוסף, וזה מנוגד לדעתם לכליכולתו של אלוהים. לכן היו מעדיפים אלוהים הנשאר אדיש לכל הדברים ואינו בורא כלום, חוץ ממה שגמר בדעתו לברוא מתוך רצון מוחלט כלשהו.

אולם לפי דעתי הראיתי בבחירות מספקת (ראו א:16) כי מתוך עוצמתו העליונה של אלוהים או מטבעו האינסופי נבע בהכרח – או [מוטב לומר] מתוך הכרחיותו נובע תמיד – אינסוף דברים באינסוף של אופנים, כלומר: הכל; וזאת באותו אופן, כמו שמטבע המשולש נובע מנצח עד נצח ששלוש זוויותיו שוות לשתי זוויות ישרות. וכך אפוא כליכולתו של אלוהים הייתה [קיימת] בפועל מעולם ותישאר בפועל עד עולם. ובדרך זו, לפי דעתי לפחות, נשמרת כליכולתו של אלוהים במצב מושלם הרבה יותר.

למעשה (אם מותר לדבר בגלוי), נראה שיריבי שוללים את כליכולתו של אלוהים. שהרי הם נאלצים להודות שאלוהים מבין אינסוף של דברים הניתנים לבריאה, שבכל זאת לא יוכל לברואם לעולם; שאם לא כן – כלומר, לוא ברא אלוהים כל דבר שהוא מבין – היה ממצה את כליכולתו ונעשה בלתי מושלם. בדרך זו, כדי שיוכלו להחזיק בדעה שאלוהים הוא מושלם, הם נדחפים להחזיק יחד אתה בדעה, שאלוהים אינו יכול לעשות את כל הדברים

שיכולתו מגיעה אליהם. אינני רואה איך אפשר לבדות אבסורד גדול יותר, או מנוגד יותר לכל-יכולתו של אלוהים.

וכדי לומר משהו על השכל והרצון שאנו נוהגים לייחס לאלוהים: אם השכל והרצון שייכים למהותו הנצחית של אלוהים, ברור שיש להבין כל אחד מתארים אלה באופן שונה מהבנתו הרגילה של המון העם. שכן, השכל והרצון העשויים לכונן את מהותו של אלוהים¹ חייבים להיות שונים ורחוקים כמרחק שמים וארץ מן השכל והרצון שלנו, ואינם יכולים להתאים להם בשום דבר מלבד שמש; כמו שהכלב, קבוצת הכוכבים בשמים, מתאים לכלב, בעל החיים הנובח. זאת אוכיח בהמשך.

אם השכל שייך למהות האלוהית, הרי שלא כמו שכלנו, אי אפשר שיהיה מטבעו מאוחר לדברים שהוא משכיל² (כפי שמוסכם על רוב בני האדם), וגם אי אפשר שיתקיים בזמן אחד אתם; שכן אלוהים קודם לכל הדברים מבחינת הסיבתיות (לפי א: 16: 11). אדרבה, האמת של הדברים ומהותם הצורנית [בפועל] היא כפי שהנה, מכיוון שהיא כך באופן אובייקטיבי [היצגי]³ בשכלו של אלוהים. יוצא כי שכלו של אלוהים, כאשר הוא מושג כמכונן את מהות אלוהים, הוא לאמיתו של דבר סיבתם של הדברים, גם הסיבה למהותם וגם הסיבה לקיומם. ודומה שדבר זה ראו גם אלה שאמרו כי שכלו של אלוהים, רצונו ויכולתו הם דבר אחד.

כיוון ששכלו של אלוהים הוא אפוא סיבתם האחת והיחידה של הדברים, והוא (כפי שהראינו) הסיבה גם למהותם וגם לקיומם, בהכרח עליו להיבדל מהם גם מבחינת מהותו וגם מבחינות קיומו. שכן התולדה נבדלת מסיבתה בדיוק במה שקיבלה ממנה. לדוגמה, אדם [אחד] הוא הסיבה לקיומו של אדם אחר אבל לא הסיבה למהותו, שכן מהות זו היא אמת נצחית; לכן אפשר שיתאימו זה לזה לגמרי מבחינת המהות,⁴ אך עליהם להיות שונים מבחינת

1 צורת הקונוונקטיבוס מציינת, שיש מובן לא שגרתי שבו ניתן היה לייחס שכל ורצון למהות אלוהים – אבל במשמעות שונה לגמרי מזו המקובלת, ובשיתוף השם גרדא.

2 כאן נאמר שדברים אלה הם *res intellectes* ועל זה ניתן לומר בלשון המסורת "שכילה"; ואילו קודם נאמר *intelligere* ואת זה תרגמתי "להבין".

3 בלשון המאה השבע-עשרה המונח "מהות צורנית" ציין את קיומו בפועל של הדבר, והמונח "מהות אובייקטיבית" ציין את קיומו כדימוי או כהיצג של הרוח (כמעט היפוך השימוש בימינו). לכן, ניתן גם לתרגם "צורני" על ידי "בפועל" ו"אובייקטיבי" על ידי "היצגי".

4 דומה ששפינוזה מדבר כאן, באורח נדיר (ואולי לא עקיב מבחינתו), על מהות כללית של האדם, ולא (כמו שהדגיש ב'מאמר הקצר על אלוהים, אדם ואושרו') על המהות הפרטית שצריכה להיות לראובן ולשמעון בנפרד.

הקיום. לפיכך, אם ייחד קיומו של האחד, לא ייחד בשל כך גם הקיום של משנהו. אך לוא יכלה מהותו של האחד להיהרס ולהיעשות שקרית, הייתה גם מהותו של האחר נהרסת. וכך, דבר שהוא הסיבה גם למהות וגם לקיומה של תולדה כלשהי צריך להיבדל מתולדה זו הן מבחינת המהות והן מבחינת הקיום. אולם שכלו של אלוהים הוא הסיבה גם למהותו וגם לקיומו של שכלנו; ומכאן ששכל אלוהים, באשר הוא מושג כמכונן את המהות האלוהית, נבדל משכלנו הן מבחינת המהות והן מבחינת הקיום, ואינו יכול להתאים עם שכלנו בשום דבר מלבד שמו, כפי שרצינו להרכיח.

נוהל דיון זה ניתן לקיים גם בעניין הרצון, כפי שכל אדם יראה בנקל.

משפט 18

אלוהים הוא סיבתם האימננטית ולא הטרנזיטיבית של כל הדברים.

הוכחה

כל מה שנמצא, נמצא באלוהים וחייב להיות מושג באמצעות אלוהים (לפי א:15) וכך (לפי א:16 נ1) אלוהים הוא סיבת הדברים הנמצאים בו. זה דבר ראשון. ועוד, מחוץ לאלוהים שום עצם אינו יכול להימצא (לפי א:14), כלומר (לפי א:הג3), אין שום דבר הנמצא בתוך עצמו מחוץ לאלוהים; וזה דבר שני. לכן אלוהים הוא סיבתם האימננטית [שוכנת פנים] ולא הטרנזיטיבית [הנמסרת מבחוץ] של כל הדברים. מ.ש.ל.

משפט 19

אלוהים, או כל תוארי אלוהים, הם נצחיים.

הוכחה

שהרי אלוהים הוא עצם (לפי א:הג6), הקיים בהכרח (לפי א:11), כלומר

(לפי א: 7) הקיום שייך לטבעו, או (וזה אותו דבר) מתוך הגדרתו נובע שהוא קיים. לכן (לפי א: הג 8) הוא נצחי. נוסף על כך, בתוארי אלוהים יש להבין (לפי א: הג 4) את מה שמבטא את מהותו של העצם האלוהי, כלומר את מה ששייך לעצם: ודבר זה עצמו, אני אומר, צריך להיות כלול בתארים. והנה, הנצחיות שייכת לטבע העצם (כפי שכבר הוכחתי מתוך א: 7); לכן, כל אחד מהתארים חייב לכלול בתוכו נצחיות, וכולם הם אפוא נצחיים. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה גלוי בבהירות שאין למעלה ממנה גם מן הדרך שבה הוכחתי את קיום אלוהים (א: 11). מהוכחה זו, אני אומר, יוצא שקיום אלוהים, בדומה למהותו, הוא אמת נצחית. נוסף על כך הוכחתי את נצחיות אלוהים גם בדרך אחרת ('עקרונות הפילוסופיה של דקארט', משפט 19) ואין צורך לחזור על כך כאן.

משפט 20

קיומו של אלוהים ומהותו הם אותו דבר עצמו.¹

הוכחה

אלוהים וכל תאריו (לפי המשפט הקודם א: 19) הם נצחיים, כלומר (לפי א: הג 8), כל אחד מתוארי אלוהים מבטא קיום. לכן, אותם תוארי אלוהים המנהירים את מהותו הנצחית (א: הג 4) מנהירים בו בזמן גם את קיומו הנצחי של אלוהים, ופירוש הדבר שאותו דבר עצמו, המכונן את מהותו של אלוהים, מכונן בו בזמן גם את קיומו. וכך קיומו של אלוהים ומהותו הם אותו דבר עצמו. מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע, ראשית, שקיומו של אלוהים, בדומה למהותו, הוא אמת נצחית.

משפט נסמך 2

שנית, נובע שאלוהים, או כל תוארי אלוהים, אינם בני שינוי. כי לוא השתנו מבחינת קיומם, הרי (לפי א: 20) היו משתנים גם מבחינת מהותם, כלומר (כפי שהדבר מובן מעצמו) היו נעשים מאמת לשקר, וזה אבסורד.

משפט 21

כל הדברים, הנובעים מטבעו המוחלט של תואר כלשהו של אלוהים, היו חייבים להתקיים תמיד ולאינסוף, או שעל ידי תואר זה הם נצחיים ואינסופיים.

הוכחה¹

אם אתה שולל זאת, השג בדעתך, אם תוכל, כי באחד מתוארי אלוהים, מתוך טבעו המוחלט של אותו תואר, נובע דבר סופי שיש לו קיום קבוע-ומוגבל² או התמדה, כמו למשל אידיאת אלוהים שבמחשבה.³ כיוון שהמחשבה נחשבת לאחד מתוארי אלוהים, הרי (לפי א: 11) היא בהכרח אינסופית בטבעה; אך באשר יש לה אידיאה של אלוהים, הנחנו שהיא סופית. עתה (לפי א: הג 2), אי אפשר להשיג את המחשבה כסופית אלא אם היא מוגבלת²

1 הוכחה מסורבלת זו יצרה למרבית המתרגמים קשיים, שניתן לפתור אותם רק על ידי שכתוב קל של המקור.

2 determinata

3 שבמחשבת האיש הפרטי. לאורך הדיון כאן, הביטוי "אידיאת אלוהים" מתייחס לאידיאה סופית ומוגבלת בנפשו של מישהו.

על ידי המחשבה עצמה; אבל לא על ידי המחשבה באשר היא מכוננת את האידיאה של אלוהים, שהרי זו אמורה להיות סופית.¹ אם כך, המחשבה תהיה מוגבלת על ידי המחשבה באשר אינה מכוננת את האידיאה של אלוהים, ועם זאת היא חייבת (לפי א: 11) להתקיים בהכרח. במצב זה תהיה מחשבה שאינה מכוננת את אידיאת אלוהים, ומתוך טבעה כמחשבה מוחלטת לא נובעת אפוא בהכרח אידיאה של אלוהים; וזה מנוגד להנחה שממנה יצאנו.² (המחשבה מושגת כאן אפוא גם כמכוננת את אידיאת אלוהים וגם כלא מכוננת אותה.)

יוצא מכאן: אידיאת אלוהים שבמחשבה – או כל דבר בכל תואר אחר של אלוהים (ולא חשוב במה נבחר: הוכחה זו היא אוניברסלית) – אם הוא נובע מהכרח טבעו המוחלט של אותו תואר, הרי הוא חייב בהכרח להיות אינסופי. זו הנקודה ראשונה.

ועוד, מה שנובע בדרך זו מתוך הכרח טבעו של תואר כלשהו, אי אפשר שיהיו לו קיום או התמדה קבועים־ומוגבלים. אם אתה מכחיש זאת, הנח שבאחד מתוארי אלוהים ישנו דבר הנובע מהכרח טבעו של אותו תואר – לדוגמה, אידיאת אלוהים שבמחשבה; והנח עוד, כי בזמן מן הזמנים הדבר הזה לא היה קיים, או לא יתקיים בעתיד. הואיל ומניחים שהמחשבה היא תואר של אלוהים, הרי היא חייבת להתקיים בהכרח ואינה יכולה להיות נתונה לשינויים (לפי א: 11, א: 20 ו-21). יוצא שמעבר לגבולות התמדתה של אידיאת אלוהים (שהנחנו כי בזמן כלשהו היא לא הייתה קיימת, או לא תתקיים בעתיד) תצטרך המחשבה להתקיים בלי אידיאת אלוהים. אבל זה מנוגד להנחה [הראשונה]; שהרי הנחנו, שאידיאת אלוהים נובעת בהכרח מתוך המחשבה הנתונה. יוצא שאידיאת אלוהים במחשבה, וכל דבר אחר הנובע בהכרח מתוך טבעו המוחלט של אחד מתוארי אלוהים, אינם יכולים להיות בעלי התמדה קבועה־ומוגבלת, אלא, באמצעות אותו תואר, הם נצחיים. זו הייתה הנקודה השנייה.

שים לב שאפשר לומר אותו דבר על כל מה שנובע מטבעו המוחלט של אלוהים בכל אחד מתארו.

1 כסופית אינה יכולה להגביל תואר אינסופי.

2 לפיה יש דבר סופי הנובע מטבעו המוחלט של תואר המחשבה.

משפט 22

כל מה שנובע מתואר כלשהו של אלוהים, באשר הוא מאופנן על ידי איפנון, כך שבאמצעות אותו תואר האיפנון קיים בהכרח והנו אינסופי, חייב גם הוא להתקיים בהכרח ולהיות אינסופי.

הוכחה

משפט זה מוכח באותה דרך כמו המשפט הקודם.

משפט 23

כל אופן, הקיים בהכרח והנו אינסופי, חייב בהכרח לנבוע או מטבעו המוחלט של תואר כלשהו של אלוהים, או מתואר שהתאפנן על ידי איפנון הקיים בהכרח והנו אינסופי.

הוכחה

האופן נמצא בתוך דבר אחר, שבאמצעותו הוא צריך להיות מושג (לפי א: הג 5); ופירוש הדבר (לפי א: 15) שהוא נמצא בתוך אלוהים לבדו ויכול להיות מושג באמצעות אלוהים לבדו. לכן, אם האופן מושג כאינסופי וכקיים בהכרח, צריך בהכרח שגם שניים אלה [היותו הכרחי והיותו אינסופי] יוסקו או ייתפסו באמצעות תואר כלשהו של אלוהים, באשר תואר זה מושג כמבטא הכרחיות ואינסופיות של קיום או נצחיות (וזה, לפי א: הג 8, אותו דבר); כלומר (לפי א: הג 6, א: 19), באשר התואר נדון באופן מוחלט.¹ מכאן שאופן, הקיים בהכרח והנו אינסופי, חייב לנבוע מטבעו המוחלט של תואר כלשהו של אלוהים, וזאת או במישרין (ובכך עוסק א: 21), או באמצעות איפנון

1 נדון מבחינת היותו מוחלט (או מצדו המוחלט).

כלשהו הנובע מטבעו המוחלט [של אלוהים], כלומר (לפי המשפט הקודם א:22), איפנון הקיים בהכרח והנו אינסופי. מ.ש.ל

משפט 24

מהותם של הדברים הנוצרים מאלוהים¹ אינה כוללת בתוכה קיום.

הוכחה

הדבר גלוי מתוך א:הג1. הרי דבר שטבעו כולל קיום (כשהוא נדון כשלעצמו) הוא סיבת עצמו, וקיים אך ורק מתוך הכרח טבעו.

משפט נסמך

מכאן נובע שאלוהים אינו רק הסיבה להתחלת קיומם של הדברים, אלא גם הסיבה לכך שהם ממשיכים בקיומם, או (אם להשתמש במונח סכולסטי), אלוהים הוא סיבת ישותם.

כי בין שהדברים קיימים ובין שלא, כל פעם שאנו נותנים דעתנו למהותם אנו מוצאים שאינה כוללת לא קיום ולא התמדה. לכן הסיבה לקיומם ולהתמדתם אינה יכולה להיות נעוצה במהותם, אלא רק באלוהים לבדו, שהקיום שייך לטבעו שלו בלבד (לפי א:14 נ1).

משפט 25

אלוהים הוא הסיבה הפועלת לא רק של קיום הדברים, אלא גם של מהותם.

1 a Deo. אימצתי כאן את תרגומו של קלצקין "מאלוהים". נוסח לא שגור זה מתאים גם לרעיון של היווצרות אימננטית.

הוכחה

אם אתה שולל זאת, כי אז אלוהים אינו הסיבה של מהות הדברים, ואפשר אפוא (לפי א:אק 4) להשיג את מהות הדברים ללא אלוהים. אבל זה אבסורד (לפי א:א 15). מכאן שאלוהים הוא הסיבה גם של מהות הדברים. מ.ש.ל.

עיון

משפט זה נובע ביתר בהירות מתוך משפט א: 16. כי ממנו נובע, שמתוך הטבע האלוהי הנתון צריכים להיגזר בהכרח גם מהותם של הדברים וגם קיומם, ובמילה אחת, שבאותו מובן שבו אומרים שאלוהים הוא סיבת עצמו יש לומר גם שהוא סיבת כל הדברים. המשפט הנסמך הבא יקבע דבר זה ביתר בהירות.

משפט נסמך

הדברים הפרטיים אינם אלא הפעלות¹ של תוארי אלוהים או אופנים, המבטאים את תוארי אלוהים באופן מסוים וקבוע. הוכחת המשפט הזה גלויה מתוך משפט א: 16 ומתוך הגדרה א:הג 5.

משפט 26

דבר שנקבע לפעול משהו, נקבע כך בהכרח על ידי אלוהים; ומה שלא נקבע על ידי אלוהים, אינו יכול לקבוע את עצמו לפעול שום דבר.²

1 affectiones, במובן: פירוטים, עיצובים פרטיים (ראו מבוא, חלק ב).
2 מדובר בפעולה תפקודית או "ביצועית" (מלשון operare; ראו מבוא, חלק ב).

הוכחה

מה שבגללו אומרים על הדברים כי נקבעו לפעול משהו הוא בהכרח דבר חיובי (כפי שברור מאליו). לכן הסיבה הפועלת של מהותו, כמו של קיומו, היא אלוהים [הפועל] מתוך הכרח טבעו (לפיא: 25, א: 16). זו הנקודה הראשונה [שצריך להוכיח]. והנקודה השנייה נובעת מכאן בבהירות רבה. כי אם דבר שלא נקבע על ידי אלוהים היה יכול לקבוע את עצמו, היה החלק הראשון של המשפט שקרי, וזה, כפי שהראינו, אבסורד.

משפט 27

דבר שנקבע על ידי אלוהים לפעול משהו אינו יכול לגרום לעצמו להיות לא קבוע לכך.

הוכחה

משפט זה גלוי ומחזור מתוך אקסיומה א: אק 3.

משפט 28

דבר יחיד או דבר סופי שיש לו קיום קבוע-ומוגבל אינו יכול להתקיים ולא להיקבע לפעול, אלא אם נקבע להתקיים ולפעול על ידי סיבה אחרת, שגם היא סופית ובעלת קיום קבוע-ומוגבל; וסיבה זו, בתורה, גם היא אינה יכולה להתקיים ולא להיקבע לפעול, אלא אם נקבעה להתקיים ולפעול על ידי [סיבה] אחרת, שגם היא סופית ובעלת קיום קבוע-ומוגבל, וכך לאינסוף.

הוכחה

כל מה שנקבע להתקיים ולפעול משהו נקבע כך על ידי אלוהים (לפי א:26, א:24 נ). אולם מה שהנו סופי ובעל קיום קבוע-ומוגבל, לא היה יכול להיווצר על ידי טבעו המוחלט של תואר כלשהו מתוארי אלוהים; כי מה שנובע מטבעו המוחלט של אחד מתוארי אלוהים הוא אינסופי ונצחי (לפי א:21). לכן היה חייב לנבוע מאלוהים, או מאחד מתאריו, באשר רואים אותו כמופעל¹ על ידי אופן כלשהו; שהרי מלבד העצם והאופנים לא נמצא שום דבר (לפי א:אק1, א:הג3, א:הג5), והאופנים אינם אלא ההפעלות של תוארי אלוהים (לפי א:25 נ). אבל הוא [הדבר הסופי] גם לא היה יכול לנבוע מאלוהים, או מאחד מתאריו, באשר הוא מופעל על ידי איפנון נצחי ואינסופי (לפי א:22). לכן היה חייב לנבוע, או להיקבע להתקיים ולפעול, על ידי אלוהים או אחד מתאריו, באשר הוא מתאפן על ידי איפנון סופי ובעל קיום קבוע-ומוגבל. זו הנקודה הראשונה.

עתה (לפי אותו היגיון שבו הוכחנו את החלק הראשון), גם סיבה זו או אופן זה חייב בתורו להיות נקבע על ידי [אופן] אחר, שגם הוא סופי ובעל קיום קבוע-ומוגבל, וזה בתורו (מאותו הטעם) על ידי אחר, וחוזר חלילה לאינסוף. מ.ש.ל.

עיון

כיוון שדברים אחדים היו חייבים להיווצר מאלוהים במישרין – כוונתי לדברים הנובעים בהכרח מטבעו המוחלט – ודברים אחרים, שגם הם אינם יכולים להימצא ולהיות מושגים בלי אלוהים, נוצרו באמצעות אלה הראשונים, נובע:

- (1) שאלוהים הוא הסיבה הקרובה באופן מוחלט – ולא הקרובה בסוגו, כפי שיש אומרים – של הדברים שנוצרו על ידיו במישרין; שכן התולדות של אלוהים אינן יכולות להימצא ולהיות מושגות בלי סיבתן (לפי א:15, א:24 נ).
- (2) שאם נדייק בדיבורנו, לא נוכל לקרוא לאלוהים סיבה רחוקה של הדברים היחידים – אלא אם כן, אולי, כדי להבחין בינם לבין הדברים שאלוהים יצר במישרין, או מוטב לומר, הדברים הנובעים מטבעו המוחלט.

כי בסיבה רחוקה אנו מבינים סיבה שאינה קשורה לתולדתה בשום דרך; ואילו כל מה שנמצא, נמצא באלוהים ותלוי בו כך, שבלעדי אלוהים אינו יכול לא להימצא ולא להיות מושג.

משפט 29

אין בטבע שום דבר מקרי, אלא כל הדברים נקבעים מתוך הכרח הטבע האלוהי להתקיים ולפעול באופן מסוים.

הוכחה

מה שנמצא, נמצא באלוהים (לפי א:15); אולם על אלוהים אי אפשר לומר שהוא דבר מקרי, שהרי (לפי א:11) הוא קיים בהכרח ולא במקרה. נוסף על כך, גם אופניו של הטבע האלוהי נובעים ממנו בהכרח ולא במקרה (לפי א:16), וזאת בין שהטבע האלוהי נדון באופן מוחלט (לפי א:21) ובין שהוא נדון באשר הוא נקבע לפעול באופן מסוים (לפי א:27). ועוד, אלוהים הוא סיבת האופנים הללו לא רק במידה שהם קיימים סתם (לפי א:24 ג), אלא (לפי א:26) גם במידה שרואים אותם כנקבעים לפעול דבר מה. כי אם לא נקבעו לכך על ידי אלוהים הרי זה באמת מן הנמנע, ולא מקרי, שייקבעו לכך על ידי עצמם (לפי אותו משפט). ולהפך, אם נקבעו הדברים על ידי אלוהים, הרי זה מן הנמנע, ולא מקרי, שיגרמו לעצמם להיות לא קבועים (לפי א:27). יוצא שכל הדברים נקבעו על ידי הכרח הטבע האלוהי לא רק להתקיים, אלא גם להתקיים ולפעול באופן מסוים, ואין שום דבר מקרי. מ.ש.ל.

עיון

לפני שאמשיך, רצוני להסביר, או מוטב להעיר, מה עלינו להבין בטבע טובע ובטבע טובע.¹ בדברים הקודמים כבר נאמר, לדעתי, שבטבע טובע יש להבין

1 שפינוזה אינו מחדש מונחים אלה, אלא משתמש במונחים סכולסטיים קיימים, ומגדיר מחדש את מובנם לפי שיטתו.

את מה שנמצא בתוך עצמו ומושג באמצעות עצמו, או אותם תארים של העצם המבטאים מהות נצחית ואינסופית; דהיינו (לפי א: 14 נ 1, א: 17 נ 2): אלוהים באשר הוא נדון כסיבה חופשית. ואילו בטבע טבוע אני מבין כל מה שנובע מהכרח טבעו של אלוהים או של אחד מתוארי אלוהים, כלומר, את כל האופנים של תוארי אלוהים באשר הם נדונים כדברים הנמצאים באלוהים ואינם יכולים להימצא ולא להיות מושגים בלעדיו.

משפט 30

השכל, בין שהוא סופי בפועל ובין שהוא אינסופי בפועל, חייב להקיף¹ את תוארי אלוהים ואת הפעלותיו, ולא שום דבר אחר.

הוכחה

אידיאה אמיתית חייבת להתאים למושא שהיא אידיאה שלו (לפי א: אק 6); כלומר (כפי שברור מאליו): מה שכלול בשכל באופן אובייקטיבי [היצגי] חייב בהכרח להימצא בטבע. אבל בטבע אין אלא עצם אחד, הווה אומר, אלוהים (לפי א: 14 נ 1), ואין הפעלות אחרות מלבד אלה הנמצאות באלוהים (לפי א: 15), ובלעדיו אינן יכולות להימצא ולא להיות מושגות (לפי אותו משפט). לכן השכל, בין שהוא סופי בפועל ובין שהוא אינסופי בפועל, חייב להקיף את תוארי אלוהים ואת הפעלותיו, ולא שום דבר אחר. מ.ש.ל.

משפט 31

השכל שבפועל, בין שהוא סופי ובין שהוא אינסופי, וכן גם הרצון, התשוקה, האהבה וכו', חייבים להתייחס² לטבע הטבוע ולא לטבע הטובע.

1 comprehendere
2 במובן: להשתייך.

הוכחה

הרי (כפי שידוע וברור) איננו מבינים בשכל את המחשבה המוחלטת, אלא רק אופן מחשבה מסוים, הנבדל מאופנים אחרים כגון תשוקה, אהבה וכו'; ולכן עליו להיות מושג באמצעות המחשבה המוחלטת (לפי א:הג5). כלומר (לפי א:15, א:הג6) צריך להשיגו באמצעות אחד מתוארי אלוהים המבטא את מהותה הנצחית והאינסופית של המחשבה, ולהשיגו כך, שלא יוכל להימצא ולא להיות מושג בלי אותו התואר. לכן (לפי א:29 ע) יש לייחס אותו, כמו את שאר אופני המחשבה, לטבע הטבוע ולא לטבע הטובע. מ.ש.ל.

עיון

אני מדבר כאן על שכל בפועל לא מפני שאני מודה בקיומו של שכל בכוח; אך, כדי למנוע בלבול, לא רציתי לדבר אלא על מה שאנו תופסים בבהירות הגדולה ביותר, והיא עצם פעולת השכל,¹ שאין דבר בהיר ממנה הנתון לתפיסתנו. כי לא נוכל להבין שום דבר שאין בו כדי להוליך להכרה מושלמת יותר של פעולת השכל.²

משפט 32

אי אפשר לקרוא לרצון סיבה חופשית, אלא רק [סיבה] הכרחית.

הוכחה

הרצון, כמו השכל, הוא רק אופן מחשבה מסוים. לכן (לפי א:28) שום רצייה אינה יכולה להתקיים, או להיקבע לפעול, אלא אם נקבעה על ידי סיבה אחרת, וזו שוב על ידי אחרת, וכן הלאה לאינסוף. גם אם נניח שהרצון הוא אינסופי, עדיין הוא צריך להיות נקבע להתקיים ולפעול על ידי אלוהים, לא

1 intellectio

2 כבר ב'מאמר על תיקון השכל' טען שפינוזה כי השכל משתכלל והולך מעצם הפעלתו וגם הבנתנו אותו גוברת.

באשר אלוהים הוא עצם אינסופי באופן מוחלט, אלא באשר יש לו תואר המבטא את מהותה האינסופית והנצחית של המחשבה (לפי א: 23). לכן, בכל דרך שבה נתפוס את הרצון, בין כסופי ובין כאינסופי, הוא זקוק לסיבה שעל ידיה ייקבע להתקיים ולפעול. יוצא (לפי א: הג 7) שאי אפשר לקרוא לרצון סיבה חופשית אלא סיבה הכרחית או כפויה. מ.ש.ל.

משפט נסמך 1

מכאן נובע, ראשית, שאלוהים אינו פועל מתוך חופש הרצון.

משפט נסמך 2

נובע, שנית, שהרצון והשכל מתייחסים לטבעו של אלוהים כמו התנועה והמנוחה, ובאופן מוחלט כמו שמתייחסים אליו כל הישים הטבעיים,¹ אשר חייבים (לפי א: 29) להיות נקבעים להתקיים ולפעול באופן מסוים.

שהרי הרצון, כמו כל שאר הדברים, זקוק לסיבה שעל ידיה ייקבע להתקיים ולפעול באופן מסוים. ואף על פי שמתוך רצונו או שכלו של אלוהים נובע אינסוף של דברים, אי אפשר לומר שאלוהים פועל מתוך חופש הרצון, יותר משאפשר לומר, על סמך מה שנובע מן התנועה והמנוחה (שגם מהם נובע אינסוף של דברים), שאלוהים פועל מתוך חופש התנועה והמנוחה. הרצון אינו שייך אפוא לטבע אלוהים יותר משאר הישים הטבעיים, אלא הוא מתייחס לטבע אלוהים באותו אופן כמו התנועה והמנוחה וכל שאר הדברים שהוכחנו שהם נובעים מהכרח הטבע האלוהי ונקבעים על ידיו להתקיים ולפעול באופן מסוים.

משפט 33

הדברים לא יכלו להיווצר מאלוהים בשום אופן אחר ובשום סדר אחר מכפי שנוצרו.

הוכחה

הרי כל הדברים נבעו בהכרח מטבעו הנתון של אלוהים (לפי א: 16), ונקבעו על ידי הכרח הטבע האלוהי להתקיים ולפעול באופן מסוים (לפי א: 29). לכן, לוא יכלו להימצא דברים בעלי טבע אחר, או לוא יכלו הדברים להיקבע להתקיים ולפעול באופן אחר, כך שסדרו של הטבע היה שונה [מכפי שהוא], הרי גם טבע אלוהים היה יכול להיות שונה מכפי שהוא למעשה,¹ וטבע שונה זה היה חייב אפוא להתקיים גם הוא (לפי א: 11). כתוצאה מכך היו יכולים להימצא שני אלוהים או אלוהים רבים, וזה אבסורד (לפי א: 14 נ 1). לכן לא יכלו הדברים להיווצר בשום אופן אחר ובשום סדר אחר וגו'. מ.ש.ל.

עיון 1

בדברים אלה הראיתי בבהירות גדולה מאור הצהריים כי, באופן מוחלט, אין כלום בדברים שבגללו ניתן לקרוא להם מקריים. ועתה רצוני להסביר בקצרה מה עלינו להבין במקריות. ותחילה, מה יש להבין בהכרחי ובבלתי אפשרי. דבר נקרא הכרחי או בגלל מהותו או בגלל סיבתו. שכן, קיום הדבר נובע בהכרח או מתוך מהותו והגדרתו, או מתוך סיבה פועלת נתונה. ומאותם טעמים אומרים על דבר שהוא בלתי אפשרי: אם מפני שמהותו או הגדרתו כוללת סתירה, ואם מפני שאין שום סיבה חיצונית שנקבעה ליצור דבר כגון זה. ואילו בשם מקרי קוראים לדבר רק ביחס לפגמים בידענתנו, ולא מכל סיבה אחרת.² כי דבר שאיננו יודעים אם מהותו כוללת סתירה – או שאנו יודעים היטב שאינה כוללת סתירה, ובכל זאת אין ביכולתנו לאשר בוודאות את קיומו, מאחר שסדר הסיבות נעלם מאתנו – לא נוכל לראות אותו לא כהכרחי ולא כבלתי אפשרי, ולכן אנו קוראים לדבר זה מקרי, או אפשרי.

עיון 2

ממה שאמרנו לעיל נובע בבירור, שהדברים נוצרו מאלוהים בשלמות עליונה, מפני שנבעו באופן הכרחי מתוך טבע נתון שאין מושלם ממנו. ואין בכך כדי לטפול שום אי שלמות על אלוהים, שהרי שלמותו עצמה היא הכופה אותנו

1 jam (מילולית "כבר"; כאן במשמעות: כך זה עכשיו, למעשה או בפועל).

2 אין למקריות סיבה ממשית, לא בהיגיון ולא בסדר העולם.

לחייב בו דבר זה. אכן, דווקא הסברה המנוגדת¹ תוליך בבירור למסקנה שאלוהים אינו שלם בתכלית השלמות (כפי שהראיתי זה עתה). כי לוא נוצרו הדברים בדרך אחרת, היינו צריכים לייחס לאלוהים טבע אחר, שונה מן הטבע שאנו כפויים לייחס לו מתוך עיונו ביש השלם ביותר.

אמנם אין לי ספק שרבים ידחו את משפטי זה על הסף כאבסורד, ואפילו יסרבו להעמיד אותו לבחינה, ולא מכל סיבה אחרת אלא מפני שהורגלו לייחס לאלוהים חופש אחר, שונה מאד ממה שלימדנו אנו (א:הג 7) – דהיינו, רצון מוחלט. אבל אם יסכימו לעיין בדבר, ויבחנו את שלשלת ההוכחות שלנו לאשורה, אין ספק בלבי כי סופם לדחות לגמרי את החופש שהם מייחסים לאלוהים, ולא רק כדבר ריק, אלא כמכשלה גדולה למדע.

אין צורך לחזור כאן על הנאמר בעיון למשפט א: 17. אך כדי לסבר את אזנם של אנשים אלה אוסיף ואוכיח, שגם אם מודים שהרצון שייך למהות אלוהים, גם אז נובע מתוך שלמותו, שהדברים לא יכלו להיכרא מאלוהים בשום אופן אחר ובשום סדר אחר.²

זאת נוכל להוכיח בנקל, אם נבחן תחילה את מה שאנשים אלה מודים בו; דהיינו: שאין זה תלוי אלא ברצון אלוהים ובמצוותו שכל דבר יהיה מה שהנו; כי אם לא כן, לא היה אלוהים סיבת כל הדברים. ועוד [הם מודים], שכל צווי אלוהים נחקקו על ידיו מנצח נצחים, כי אם לא כן, ניתן היה לטפול עליו אי שלמות וחוסר עקיבות. ומאחר שאין מוקדם ומאוחר בנצח, ואין בו מתי, הרי מתוך שלמות אלוהים לבדה נובע, שאלוהים אינו יכול לצוות אחרת, ומעולם לא היה יכול לעשות כן, או שאלוהים לא היה מצוי לפני צויו³ ואינו יכול להיות בלעדיהם.

ואולם, יגידו הם, אפילו נניח שאלוהים היה עושה לדברים טבע אחר, או מצווה לטבע ולסדרי הטבע דבר אחר מנצח נצחים, לא הייתה נובעת מכאן שום אי שלמות באלוהים. אם זו תהיה טענתם, יודו עם זה שאלוהים יכול לשנות את צויו. כי לוא אלוהים היה מצווה לטבע ולסדריו משהו אחר מכפי שצויה, כלומר, לוא רצה אלוהים להשיג במחשבתו דבר אחר לגבי הטבע,

1 שהדברים הנובעים מאלוהים הם חסרי שלמות.

2 למטרות רטרוריות, שפינוזה יאמץ עתה את השפה של מתנגדיו תוך כדי התאמתה למטרותיו. (לכן, בהמשך הטקסט, הוא משתמש בלשון "בריאה" ולא עוד ב"היווצרות").
זו, בין היתר, גירסה של הטכניקה התלמודית של "לדידם" (= "לשיטתם").

3 decreta – מילולית "החלטות", אולם בקונטציה של צוים או מצוות. את אלה מייחס שפינוזה לחוקי הטבע, שהם חוקי האל הבלתי משתנים, שלפיהם הוא קיים ופועל.

בהכרח היו לו שכל אחר ורצון אחר מכפי שיש לו למעשה. ואם מותר לייחס לאלוהים שכל אחר ורצון אחר בלי לשנות בכך את מהותו ואת שלמותו, מדוע לא יוכל אלוהים לשנות את צוויו המתייחסים לדברים הנבראים, ובכל זאת להישאר מושלם באותה מידה?¹ שכן שכלו ורצונו לגבי הדברים הנבראים וסדרם, בכל אופן שבו משיגים אותם, עומדים באותו יחס למהותו ולשלמותו. מצד אחר, כל הפילוסופים שראיתי מודים שאין באלוהים שום שכל בכוח, אלא רק שכל בפועל. אך כיוון ששכלו ורצונו אינם נבדלים ממהותו, כפי שמודים הכל, הרי נובע גם מכאן שאילו היה לאלוהים שכל-בפועל אחר ורצון אחר, גם מהותו הייתה בהכרח אחרת. ומכאן נובע (כפי שהסקתי בהתחלה), שאילו נוצרו הדברים מאלוהים באופן אחר מכפי שהם למעשה, הרי שכלו ורצונו, כלומר (כפי שהם מודים) גם מהותו של אלוהים הייתה חייבת להיות אחרת, וזה אבסורד.

מאחר שהדברים לא יכלו להיווצר מאלוהים בשום אופן אחר ובשום סדר אחר, ומאחר שאמיתות המשפט הזה נובעת משלמותו העליונה של אלוהים, לא יוכל שום שכל בריא לשכנע אותנו להאמין, שאלוהים לא רצה לברוא את כל הדברים הנמצאים בשכלו באותה מידה של שלמות שבה הוא מבין אותם. אבל יאמרו: בדברים [עצמם] אין לא שלמות ולא אי שלמות; אלא הדבר שבהם שבגללו הם מושלמים או לא מושלמים, ונקראים טובים או רעים, תלוי רק ברצון אלוהים. לוא רצה אלוהים, היה יכול לגרום לכך, שדבר שהוא למעשה מושלם יהיה שיא של חוסר שלמות ולהפך. אך מה באמת פירוש הדבר, אם לא להצהיר בגלוי שאלוהים, המבין בהכרח את מה שהוא רוצה, יכול מרצונו לגרום לכך, שהדבר שהוא מבין יובן באופן שונה? והרי (כפי שהוכחתי זה עתה) זה אבסורד גדול.

יש אפוא ביכולתי להחזיר את הטיעון ולגלגל אותו לפתחם באופן הזה. כל הדברים תלויים ביכולתו של אלוהים. כדי שיוכלו הדברים להיות שונים מכפי שהם, צריך גם רצונו של אלוהים להיות בהכרח שונה ממה שהנו; אבל רצונו של אלוהים לא יכול להיות שונה (כפי שהראינו זה עתה בבחירות מירבית, על יסוד שלמותו של אלוהים). לכן גם הדברים אינם יכולים להיות שונים מכפי שהם.

1 הפולמוס של שפינוזה מכוזן, בין היתר, נגד דקארט, שטען כי חוקי הטבע תלויים ברצון חופשי של אלוהים, ויכלו עקרונית להיות אחרים; ורק טובו של אלוהים (ולא שום הכרחיות לוגית) ערב לכך שלא ישתנו.

אני חייב להודות שסברה זו, הכופפת את כל הדברים לרצון אדיש כלשהו של אלוהים ותולה הכל במה שנושא חן מלפניו, סוטה פחות מדרך האמת מאשר הסברה שאלוהים עושה הכל למען הטוב. דומה שהטוענים כך מציבים מחוץ לאלוהים דבר מה שאינו תלוי בו, ושאלוהים מעיין בו בפעולתו כבמין דגם, או מכוון אליו כמו לציון מטרה; ופירוש הדבר, פשוט, שכופפים את אלוהים לגורל. ואין אבסורד גדול יותר שאפשר לומר על אלוהים, שהוא, כפי שהוכחנו, הסיבה הראשונה והסיבה החופשית היחידה גם של מהות כל הדברים וגם של קיומם. לכן אינני צריך לבזוז זמן על הפרכת האבסורד הזה.

משפט 34

עוצמתו¹ של אלוהים היא מהותו עצמה.

הוכחה

הרי מתוך הכרח מהותו בלבד של אלוהים נובע, שאלוהים הוא סיבת עצמו (לפי א: 11) וסיבת כל הדברים (לפי א: 16, א: 16 נ). מכאן שעוצמתו של אלוהים, שעל ידיה הוא עצמו וכל הדברים נמצאים ופועלים, היא מהותו עצמה. מ.ש.ל.

משפט 35

כל מה שאנו משיגים שהוא בגדר יכולתו² של אלוהים נמצא בהכרח.

הוכחה

כל מה שהוא בגדר יכולתו של אלוהים חייב (לפי המשפט הקודם א: 34) להיות כלול במהותו באורח כזה, שינבע ממנה בהכרח; ולכן הוא נמצא בהכרח. מ.ש.ל.

משפט 36

לא קיים שום דבר שמטבעו לא נובעת תולדה כלשהי.

הוכחה

כל מה שקיים מבטא את טבעו או מהותו של אלוהים באופן מסוים וקבוע (לפי א: 25 ג), כלומר (לפי א: 34), כל מה שקיים מבטא באופן מסוים וקבוע את עוצמתו של אלוהים, שהיא סיבת כל הדברים, ולכן (לפי א: 16) חייבת לנבוע ממנו תולדה כלשהי. מ.ש.ל.

נספח

בדברים האלה הסברתי את טבעו של אלוהים ואת תכונותיו. הווה אומר: שהוא קיים בהכרח; שהוא אחד-ויחיד; שהוא נמצא ופועל מתוך הכרח טבעו בלבד; שהוא סיבתם החופשית של כל הדברים, וכיצד; שכל הדברים נמצאים באלוהים ותלויים בו, כך שאינם יכולים להימצא ולא להיות מושגים בלעדיו; ולבסוף, שכל הדברים נקבעו מראש¹ על ידי אלוהים, לא מתוך חופש הרצון או מתוך שכך חפצו המוחלט, אלא מתוך טבעו המוחלט או עוצמתו האינסופית של אלוהים.

נוסף על כך, בכל הזדמנות טרחתי לסלק משפטים קדומים העלולים לשבש את תפיסת הוכחותי. אך הואיל ונותרו משפטים קדומים לא מעטים שיכלו ועודם עלולים – ואפילו במאד – להפריע לבני אדם להבין את השתלשלות הדברים באופן שהסברתי אותה, חשבתי לנכון לקרוא בשמם ולהעמידם למבחן התבונה.

כל המשפטים הקדומים שאני מקבל על עצמי להציג כאן תלויים במשפט קדום אחד שבני האדם מחזיקים בו במשותף,² ולפיו כל הדברים הטבעיים,

1 praedeterminata

2 תרגמתי בשונה מקרלי ואפין, כי נראה לי ששפינוזה רוצה לומר: מה שנראה כאן כ"מושג משותף" הוא למעשה משפט-קדום משותף; יש תופעה כזו, חברתית ותרבותית, וקשה להבחין בינה לבין מושג משותף אמיתי.

בדומה לבני האדם, פועלים למען תכלית; ואף אלוהים עצמו, כפי שהם קובעים בוודאות, מכונן את כל הדברים לתכלית מסוימת. שהרי הם אומרים שאלוהים עשה את כל הדברים למען האדם, ואת האדם עשה כדי שיעבוד אותו.

לכן אעיין תחילה במשפט קדום אחד זה, ואחקור, ראשית, [א]¹ מה הסיבה שרוב בני אדם מקבלים אותו בהסכמה וכולם נוטים מטבעם לאמץ אותו. אחר כך [ב] אראה את שקרותו; ולבסוף [ג] אראה כיצד נולדו מכאן המשפטים הקדומים של טוב ורע, חטא ומידת-זכות,² שבת וגנאי, סדר וערבוביה, יופי וכיעור, ואחרים מסוג זה.

[א] אמנם לא זה המקום לגזור את כל אלה מטבע הנפש האנושית.³ לפי שעה די לי שאקח כבסיס את מה שהכל חייבים להודות בו: שכל בני האדם נולדים בלי ידיעה של סיבות הדברים, ולכולם יש יצר לבקש את הדבר המועיל להם, והם מודעים ליצורם זה. מתוך [יסודות] אלה נובע, ראשית, שבני האדם סבורים שהם חופשיים, מכיוון שהם מודעים לרציוניהם וליצריהם אך אינם יודעים את הסיבות המניעות אותם לרצות ולהשתוקק, ואינם נותנים דעתם עליהן אפילו בחלום. נובע, שנית, שבני אדם פועלים תמיד למען תכלית, כלומר למען הדבר המועיל שהם משתוקקים אליו. לכן הם תמיד מצפים להכיר רק את הסיבות התכליתיות של הדברים שאירעו, ובשומעם הסברים אלה נחה דעתם, כי שוב אין להם סיבה להטיל ספק. אך כשאינם יכולים לשמוע הסברים אלה מפי הזולת, לא נותר להם אלא לחזור אל עצמם ולהרהר בתכליות הקובעות בדרך כלל אותם עצמם לעשות פעולות דומות; וכך הם מעריכים את נטיית רוחו⁴ של הזולת בהכרח מתוך נטיות רוחם. ועוד, כיוון שהם מגלים בעצמם ומחוץ להם אמצעים לא מועטים המסייעים להשגת תועלתם, כגון עיניים לראות, שיניים ללעוס, צמחים ובעלי חיים למזון, השמש למאור, הים להוציא ממנו דגים לאכילה וכיו"ב (וכך כמעט לגבי כל שאר הדברים שאין להם נימוק לפקפק בסיבותיהם הטבעיות),⁵ הרי הם רואים את כל הדברים הטבעיים כאמצעים לתועלתם.

1 קיבלתי את דרכו של קרלי, המוסיף מספור אלפביתי להבהרת מבנה הטקסט.

2 meritum, ההפך מחטא. בעוד החוטא ראוי לעונש, על מידת זכות ראוי אדם לפרס.

3 שכן הדין על הנפש מופיע רק בחלק ב.

4 ingenium

5 ביטוי מן ה-NS שהוסיף גבהרדט. אקרמן חולק ואומר שזו תוספת של מתרגם, אך ייתכן שהפעם הדין עם גבהרדט.

ומאחר שידוע להם כי לא הם הכינו אמצעים אלה אלא מצאום לפניהם, יש להם סיבה להאמין, שיש מישהו אחר שהכין אמצעים אלה לשימושם. כי משעה שראו את הדברים כאמצעים, שוב לא יכלו להאמין שדברים אלה נעשו מעצמם, אלא הצטרכו להסיק, על יסוד האמצעים שהם רגילים להכין לעצמם, שיש לטבע מושל או כמה מושלים המחווננים בחופש אנושי, שדאגו לכל מחסורם ועשו את כל הדברים לשימושם. ומכיוון שלא שמעו דבר על נטיית רוחם של מושלים אלה, הרי גם זאת היו חייבים להעריך על יסוד נטיית רוחם. וכך הם פוסקים שהאלים כיוונו הכל לשימושם של בני האדם, על מנת שבני האדם יתקשרו אליהם ויעניקו להם כבוד עליון. וכך אירע שכל אדם, לפי נטיית רוחו, העלה בדעתו אופן אחר לעבוד את אלוהים, כדי שאלוהים יחשיב אותו יותר מאשר את האחרים, ויכוון את הטבע בכלוליותו לשירות תשוקתם העיוורת ותאוות בצעם שאינה יודעת שובעה. בדרך זו נעשה המשפט הקדום לאמונה תפלה¹ והעמיק להכות שורש ברוחם. וזו הסיבה שכל אחד השתדל להבין ולהסביר את כל הדברים על ידי סיבות תכליתיות, בהקדישו לכך מאמץ רב.

אך בעודם מבקשים להראות שהטבע אינו עושה שום דבר לשווא (כלומר, שום דבר שאינו משמש את האדם), דומה שלא הצליחו להראות אלא זאת, שהטבע והאלים שוגים בהזיות כמו בני האדם. וְאָז עד לאן נתגלגלו הדברים! בתוך כל כך הרבה דברים נוחים לצורכיהם שיש בטבע חייבים היו למצוא גם לא מעט דברים מזיקים כגון סופות, רעידות אדמה, מחלות וכיו"ב, ועל דברים אלה אמרו שהם מתרחשים מפני שהאלים כועסים על עוולות שבני האדם גרמו להם, או על עבירות בעבודת הפולחן. ואף על פי שהניסיון היומיומי מכחיש זאת, ודוגמאות לאין מספר מעידות, שדברים מועילים ומזיקים באים בשווה על האדוק־בדתו ועל חסר־הדת, אין הם נוטשים בשל כך את המשפט הקדום שקנה לו שביתה ממושכת ברוחם. נוח להם יותר להציב עובדה זו בין שאר הדברים הנסתרים מהם ושאת שימושם לא ידעו, וכך להוסיף ולקיים את בוורתם מלידה, מאשר לערער את כל מערך ההסברים הזה מיסודו ולהפיק ממחשבתם משהו חדש. ומשום כך הם פוסקים בוודאות, כי משפט האלים עולה בהרבה על תפיסת בני האדם.

דבר זה לבדו עלול היה לגרום שהאמת תסתתר לנצח מעיני המין האנושי,

1 superstition: זה השם הרגיל בפי שפינוזה לאמונה דתית פולחנית (לפי זה, מקור עיקרי של הדת הוא משפט קדום הכרתי).

אלמלא המתמטיקה – שאינה עוסקת בתכליות, אלא רק במהויות ובתכונות של התבנית – שהציגה לבני האדם נורמה אחרת של אמת. מלבד המתמטיקה נוכל לציין גם סיבות אחרות (שאינן צורך למנות כאן), שבזכותן יכלו בני האדם להבחין באותם משפטים קדומים משותפים,¹ ולמצוא את דרכם לידיעה האמיתית של הדברים.

[ב] בכך הסברתי די צורכי את מה שהבטחתי במקום ראשון.² ועכשיו אני צריך להכביר דברים כדי להראות, שאין לטבע שום תכלית קבועה מראש, וכל הסיבות התכליתיות אינן אלא בדיות של בני האדם. לדעתי כבר ביססתי זאת די הצורך, גם מתוך שהצבעתי על הסיבות והיסודות שמהם נובעים משפטים קדומים אלה, וגם מתוך משפט א: 16 והמשפטים הנסמכים למשפט א: 32, וכל שאר המשפטים שעל ידיהם הראיתי, שכל הדברים משתלשלים מתוך הכרחיות נצחית של הטבע ונובעים ממנה בשלמות עליונה.³ אבל אוסיף רק זאת, שאותה תורה תכליתית הופכת את הטבע לגמרי על פניו. שכן היא חושבת את התולדה לסיבה ולהפך; ואת המוקדם לפי הטבע היא עושה למאוחר; ואת מה שהוא עליון ומושלם בתכלית השלמות היא עושה חסר שלמות לחלוטין.

אניח בצד את שתי הנקודות הראשונות, הברורות מעצמן [ואתרכז בשלישית]. מתוך המשפטים א: 21, 22 ו-23 יוצא, שהתולדה המושלמת ביותר היא זו הנוצרת מאלוהים באופן בלתי אמצעי; וככל שדבר זקוק ליותר סיבות מתווכות כדי להיווצר כן הוא חסר שלמות. אבל לוא הדברים שנוצרו במישרין מאלוהים היו נעשים כדי שאלוהים יגיע לתכליתו, הרי הדברים האחרונים, אשר הראשונים נעשו בשבילם, היו בהכרח המעולים מכל. ועוד, תורה זו מבטלת את שלמות האל. שכן, אם אלוהים פועל למען תכלית, בהכרח הוא משתוקק למשהו שחסר לו. ואף על פי שתיאולוגים ומטאפיסיקאים מבחינים בין תכלית של צורך לתכלית של סיגול,⁴ בכל זאת הם מסכימים שאלוהים עשה הכל לשם עצמו ולא לשם הדברים הצריכים להיברא. שהרי לפני

1 *communia praejudicia*. כאן מקבלת התופעה את שמה. כנגד המושגים המשותפים יש גם "משפטים קדומים משותפים", ואת הללו לא די להפריך בהיגיון; צריך להציע גניאלוגיה סיבתית של היווצרותם. שכן, לא כל מה שמוסכם ומשותף ולא כל מה שנראה מובן מאליו הוא אונידנציה אמיתית. כדי להגיע לזו צריך לשחרר את השכל לא רק מדעות קדומות פרטיות – זה יותר קל – אלא מדעות קדומות משותפות.

2 מדוע בני אדם מאמינים בתכליתיות.

3 היותם בשלמות עליונה פירושה שאין להם תכלית לשאוף אליה.

4 *assimilatio*

הבריאה אין ביכולתם להציב שום דבר, מלבד אלוהים, אשר למענו היה אלוהים פועל. וכך הם נאלצים להודות שאלוהים היה חסר כל אותם דברים שבשבילם, כביכול, רצה להכין אמצעים ואליהם השתוקק; כפי שהדבר ברור מאליו.

גם אין להתעלם מכך שחסידי התורה הזו, המבקשים להפגין את פיקחותם על ידי ייחוס תכליות לדברים, העלו אופן טיעון חדש כדי להוכיח את תורתם: טיעון הנסוג¹ לא אל חוסר האפשרות, אלא אל הבורות. דבר זה מעיד שלא נותרה כל דרך אחרת לתורה זו וכל טענותיה נסתתמו. לדוגמה, אם נפלה אבן מהגג על ראשו של מישהו והרגה אותו, יוכיחו שהאבן נפלה כדי להרוג את האיש, וזאת בטיעון הזה: אלמלא נפלה האבן לתכלית זו, הרצויה לאלוהים, כיצד הצטרפו נסיבות כה רבות בדרך מקרה (שהרי לעתים קרובות הרבה נסיבות מתקשרות יחד)? אולי תענה שהדבר אירע כי נשבה רוח חזקה, והאיש עבר באותו מקום; אבל הם יתעקשו: מדוע נשבה הרוח באותו זמן? ומדוע עבר שם האיש בזמן הזה ממש? אם תשוב ותענה שהרוח נשבה באותו זמן מפני שביום הקודם, בעוד מזג האוויר שקט, החל הים לסעור, והאיש הוזמן על ידי חברו, יוסיפו ויתעקשו – הרי אין קץ לקושיות – מדוע סער הים? ומדוע הוזמן האיש דווקא באותו הזמן? וכך לא יחדלו להקשות על סיבותיהן של הסיבות עד שימצאו מפלט ברצונו של אלוהים, שהוא מקלט הבורות. בדומה לכך, כשהם רואים את בנינו של גוף האדם הם מתמלאים תדהמת פתאים, ומאחר שאינם יודעים את הסיבות של מעשה אמנות כה רב, הם מסיקים שהדבר לא נעשה באמנות מכנית אלא על ידי אמנות אלוהית או על-טבעית, ושנערך באופן כזה ששום חלק אינו מזיק לזולתו. וכך קורה שמי שחוקר ושואל בדבר סיבותיהם האמיתיות של הנסים, ומשתדל להבין את הדברים הטבעיים כמלומד ולא להתפעל מהם כאוויל, נחשב לכופר, ומוכרז לנבל חסר דת על ידי אלה שההמון מעריץ כמפרשים של הטבע ושל האלים. כי הם יודעים שאם תסולק הבורות, תסולק עמה גם תדהמת הפתאים, שהיא האמצעי היחיד שיש בידם כדי לטעון ולהגן על סמכותם.

אבל אניח לזה ואעבור לעניין השלישי שבו אמרתי לדון.

[ג] לאחר שבני האדם שכנעו את עצמם שהכל נעשה למענם, היו צריכים לפסוק, שהעיקר בכל דבר ועניין הוא מה שמועיל להם ביותר, ולהעריך כמעולים מכל את הדברים שהסבו להם את מירב הנחת. לכן היו צריכים

ליצור כל אותם מושגים שבעזרתם הם מסבירים את טבעי הדברים, והם: הטוב, הרע, הסדר, הערבוביה, החם, הקר, היופי והכיעור. ומכיוון שחשבו את עצמם לחופשיים, יצאו מכאן מושגים אלה: שבח וגנאי, חטא ומידת זכות. את האחרונים אסביר מאוחר יותר, לאחר שאדון בטבע האדם, וכאן אסביר בקצרה את הראשונים.

בשם טוב קראו בני האדם לכל מה שהולך לבריאות ולפולחן האל, וכל מה שהתנגד לכך קראו לו רע. ומאחר שמי שאינם מבינים את טבע הדברים אלא רק מדמים אותם, אינם מחייבים¹ כלום על אודותיהם ומחליפים את השכל בכוח הדמיון, הרי מתוך שהם חסרים ידיעה של טבע הדברים ושל טבעם שלהם, הם מאמינים בתוקף שיש סדר בדברים.² כי כאשר הדברים ערוכים כך שבהיותם מוצגים לנו על ידי החושים אנו יכולים לדמותם בקלות, ולכן גם לזכור אותם בקלות, אנו אומרים שהם מסודרים היטב; וכאשר מתקיים ההפך אנו אומרים שיש בדברים סדר רע או שהם מבולבלים. וכיוון שדברים שקל לדמותם נעימים לנו יותר מאחרים, בני האדם מעדיפים את הסדר על פני הערבוביה, כאילו היה הסדר דבר מה [ממשי] בטבע מחוץ ליחסו לכוח הדמיון שלנו. ועוד הם אומרים שאלוהים ברא הכל בהתאם לסדר, וכך, שלא מדעת, הם מייחסים לאלוהים כוח דמיון – אלא אם כוונתם לומר, שאלוהים ערך את כל הדברים באופן שיהיה קל מאד לדמות אותם, כדי לספק את הדמיון האנושי. ואולי לא תנוח דעתם גם מכך, שיש דברים רבים לאינסוף העולים בהרבה על השגת כוח הדמיון שלנו, ואחרים המבלבלים אותו בגלל חולשתו. אבל די בכך.

גם המושגים האחרים [שלעיל] אינם אלא אופנים של כוח הדמיון, שעל ידיהם הוא מופעל באופנים שונים. ובכל זאת הבורים חושבים אותם לתארים עיקריים של הדברים. כי הם מאמינים, כאמור, שכל הדברים נעשו למענם, ואומרים על טבעו של דבר שהוא טוב או רע, בריא או נשחת, בהתאם לאופן שהוא מפעיל אותם. לדוגמה, אם התנועה הנמסרת לעצבים מן המושאים שמציגות העיניים תורמת לבריאותנו, אנו אומרים על המושאים שגרמו לכך שהם יפים; ואילו מושאים הגורמים לתנועה המנוגדת אנו קוראים להם מכוערים. המושאים המניעים את החושים באמצעות האף נקראים ריחניים או בואשים, ומה שמניע באמצעות הלשון נקרא מתוק או מר, טעים או סר טעם

1 affirmant. הכוונה: אינם טוענים שום דבר תקף בעינינום.

2 הכוונה לסדר שבכוח הדמיון, מה ששפינוזה מכנה במקום אחר "סדר הטבע הכללי", הבנוי על אסוציאציות ומנוגד לסדר שבשכל.

וכו', ועל ידי המישוש – קשה או רך, מחוספס או חלק וכו'. מה שמניע את האזניים אומרים שהוא מפיק רעש, צליל, או הרמוניה, ועל זו האחרונה האמינו בני אדם בשגעונם שאלוהים עצמו מתענג על הרמוניה, ולא חסרו פילוסופים ששכנעו את עצמם שתנועת גרמי השמים מחברת הרמוניה.

כל זה מראה די הצורך שכל אדם שפט על הדברים לפי נטיית מוחו,¹ או מוטב לומר – קיבל את הפעלות כוח הדמיון כדברים [ממש]. לכן אין להתפלא (אם להעיר עוד זאת בדרך אגב) שכה הרבה מחלוקות, לפי ניסיונו, נפלו בין הבריות, ומתוכן עלתה וצמחה הספקנות. כי אף על פי שגופי בני האדם מתאימים זה לזה בדברים רבים, הם נבדלים בהרבה דברים אחרים. לכן, מה שאלה רואים כטוב, אחרים רואים כרע; מה שאלה רואים כמסודר, אחרים רואים כמבולבל; ומה שנראה נעים לאחדים, נראה לא נעים לאחרים – וכיוצא באלו דברים, שאפסח עליהם, כי לא זה המקום להרחיב, ומפני שכל אדם התנסה בהם די צורכו. הלא מורגל בפי הבריות לומר: "כמספר הדעות מספר הראשים", וכן: "די לכל אדם בסברתו שלו", וכן: "הבדלי המוח לא נופלים מאלה שבחך". די במימרות אלה ללמד שבני האדם שופטים את הדברים לפי נטיית מוחם ומדמים את הדברים יותר משהם מבינים אותם. כי לוא הבינו את הדברים, הרי, כפי שמעידה המתמטיקה, היו הדברים משכנעים אותם, גם אם לא היו מושכים את לב כולם.

אנו רואים אפוא שכל המושגים שההמון רגיל להסביר בהם את הטבע אינם אלא אופנים של פעולת הדמיון,² ואינם מלמדים כלום על הטבע אלא רק על מערך כוח הדמיון;³ ומאחר שיש להם שמות כאילו התייחסו לישים הקיימים מחוץ לכוח הדמיון, אני קורא להם לא ישים שכתבונה אלא ישים שבדמיון.⁴ בדרך זו אוכל להדוף בקלות את כל הטיעונים נגדי המשתמשים במושגים כגון אלה.

אמנם רבים רגילים לטעון: אם כל הדברים נבעו מהכרח טבעו השלם בתכלית השלמות של אלוהים, מנין מצויים כל כך הרבה דברים חסרי שלמות בטבע? מדוע הדברים נשחטים עד לסירחון, מתכערים עד כדי בחילה – ומנין

1 *dispositio cerebri*

2 *modi imaginandi*

3 *imaginatio*

4 *entia imaginationis*. זהו משחק מילים המתייחס למושג השגור *entia rationis* (יש התבונה), שמובנו הרגיל (גם במילון הקרטסיאני): ישים לא ממשיים הקיימים רק במחשבה.

הערכוביה, הרוע, החטא וכו' ? אך כפי שאמרתי, קל לענות לשואלים אלה. שכן את שלמות הדברים יש להעריך אך ורק מתוך טבעם ועוצמתם. הדברים אינם מושלמים יותר או פחות מפני שהם מענגים או צורמים את חושי האדם, או מפני שהם מתיישרים עם הטבע האנושי או מעוררים בו סלידה. ואלה השואלים, מדוע אלוהים לא ברא את בני האדם כך שכולם יודרכו על ידי צווי התבונה בלבד ? להם אענה רק זאת, שלא היה חסר לאלוהים החומר לברוא כל דבר, מדרגת השלמות הגבוהה ביותר עד לפחותה ביותר ; או, אם לדבר יותר נכון : מפני שחוקי טבעו היו רחבים דיים, כך שהספיקו ליצירת כל הדברים הניתנים להשגה על ידי שכל אינסופי, כפי שהוכחתי במשפט א: 16.¹ אלה המשפטים הקדומים שקיבלתי עלי לציין כאן. אם נותרו עדיין אחרים מאותו סוג, יוכל כל אדם לתקן אותם לאחר עיון מועט.

1 יש כאן דוגמה לכך ששפינוזה משתמש באופן רטורי ומטאפורי בלשון מתנגדיו (כאן : לשון בריאה), אך נותן בצדה "תרגום" ללשון שיטתית.