

חלק ה

על עוצמת השכל

או

על חירות האדם

## הקדמה

לבסוף אני עובר לחלק הנותר של האתיקה, שעניינו האופן או הדרך המולכים אל החירות. בחלק זה אדון בעוצמתה של התבונה, ואראה מה התבונה יכולה לפעול כנגד הריגשות, ומהי חירות הרוח<sup>1</sup> או ברכת האושר. מתוך כך ניווכח לדעת כמה עדיף כוחו של החכם מזה של הבור. אולם השאלות: מהי הדרך הראויה להשתלמות השכל, ואיך ראוי לטפל בגוף כדי שיוכל למלא את תפקידו כהלכה – אינן שייכות לכאן;<sup>2</sup> האחת מקומה בלוגיקה והאחרת ברפואה. ואילו כאן, כאמור, אדון רק בעוצמה שיש לנפש או לתבונה; ומעל לכל אראה את טיבו ואת שיעורו של השלטון שיש לתבונה, שבכוחו היא מסוגלת לרסן או למתן את הריגשות. שהרי כבר הראינו לעיל, שאין לנו כאן שלטון מוחלט.

אמנם הסטואיקנים סברו שהריגשות תלויות לגמרי ברצוננו ושאנו יכולים לצוות עליהן באופן מוחלט. אבל הניסיון טפח על פניהם, ומשום כך – ולאוו דווקא מתוך עקרונותיהם – נאלצו להודות, שיש צורך בלא מעט תרגול ומאמץ כדי לרסן ולמתן את הריגשות. אם זכרוני אינו מטעה אותי, היה מי שניסה להראות זאת בעזרת דוגמה של שני כלבים, אחד כלב בית והשני כלב ציד: לאחר תרגול עלה בידו לגרום לכך שכלב הבית יתחיל לשחר לטרף ואילו כלב הציד יחדל לרוץ אחר ארנבות.

דקארט מצדד לא מעט בדעה זו. שכן הוא סבור כי הנפש או הרוח מאוחדת באופן מיוחד עם חלק מסוים של המוח, הקרוי בלוטת השקד, שבאמצעותה הנפש חשה בכל התנועות המתעוררות בגוף, וכן במושאים חיצוניים, ויש ביכולתה להניע אותם באופנים שונים מתוך כך בלבד שזה רצונה. דקארט קבע שבלוטה קטנה זו תלויה ועומדת במרכז המוח באופן כזה, שהתנועה הקלה ביותר של רוחות החיים<sup>3</sup> עשויה לגרום לה לנוע. ועוד קבע, שהבלוטה תלויה במרכז המוח בריבוי אופנים שונים, כמספר האופנים שבהם רוחות החיים פוגעות בה; וכן קבע, שמספר הסימנים הנחרתים בבלוטה זו הוא

1. *mentis libertas*

2. שפינוזה עסק באופן חלקי בשאלה הראשונה ב'מאמר על תיקון השכל', ונראה שחשב לחבר מאמר על פיסיולוגיה.

3. *spiritus animales*. אצל דקארט "רוחות החיים" הוא מושג המציין חלקיקים בעלי חומריות מזערית, על סף החומר, הנעים במערכת העצבים לפי חוקי התנועה והמנוחה ומאפשרים את פעולתה. זו דרכו של דקארט לתת לפיסיולוגיה של המוח והעצבים הסבר מכניסטי, במונחי "העצם המתפשט".

כמספר המושאים החיצוניים השונים הדוחפים את רוחות החיים לעברה. מאוחר יותר, אם הרצון שבנפש יניע את הבלוטה באופן כזה שתחזור לאותו מצב שאליו דחפו אותה בעבר רוחות החיים, הרי הבלוטה תדחף את רוחות החיים ותגרום להן לנוע באותו אופן שבו נדחפו בעבר, כאשר הבלוטה הייתה באותו מצב.<sup>1</sup> נוסף על כך קבע שכל רצייה של הנפש קשורה מטבעה לתנועה כלשהי של הבלוטה. למשל, אם מישהו רוצה להביט במושא מרוחק, הרי רצייתו תגרום לאישוני עיניו להתרחב. אבל אם יחשוב רק על התרחבות האישון, לא יוכל לחולל דבר זה בכוח רצונו; כי הטבע לא קשר את תנועת הבלוטה, הדוחפת את רוחות החיים לעבר עצב הראייה, בדרך המתיישבת עם הרצון לצמצם או להרחיב את האישון, אלא רק עם הרצון להביט במושא קרוב או רחוק. ולבסוף, דקארט קבע שאף כי דומה שהטבע קשר כל תנועה של הבלוטה עם מחשבה אחת מסוימת שלנו בלבד, וזאת מראשית חיינו, למעשה ההרגל מסוגל לקשור תנועה זו גם עם מחשבות אחרות; כפי שדקארט מנסה להראות ב'על סבילות הנפש' א: 50.<sup>2</sup>

מכאן הסיק דקארט שאין נפש חלשה כל כך שלא תוכל, בהדרכה טובה, להגיע לשלטון מוחלט בריגשותיה הסבילות. שכן, לפי הגדרתו, אלה הן "תפיסות או רגשות או סיעורי רוח,<sup>3</sup> המתייחסים במיוחד לנפש ואשר – שימו לב – נוצרים, משתמרים, ומתחזקים על ידי תנועה כלשהי של רוחות [החיים]" (ראו 'על סבילות הנפש' א: 27).<sup>4</sup> אך כיוון שלכל רצייה נוכל לחבר תנועה כלשהי של הבלוטה, ולכן של רוחות [החיים], ומכיוון שהיקבעות הרצון תלויה אך ורק בכוחנו, הרי אם נקבע את רצוננו לפי שיפטים ודאיים ומוצקים שלפיהם אנו רוצים לכוון את פעולות חיינו, ואם נחבר אליהם את תנועות הריגשות הרצויות לנו, כי אז נרכוש שלטון מוחלט בריגשותינו הסבילות.

זוהי דעתו של אדם דגול זה (עד כמה שאני מסיק מדבריו), ואלמלא הייתה חריפה כל כך, לא הייתי מאמין שיצאה מאדם גדול כמוהו. אינני יכול שלא להתפלא על כך שפילוסוף כזה, שהצהיר בתוקף כי לא יסיק שום דבר אלא

1 כלומר, כאשר קלטה את פעולתן. ראוי לציין ששפינוזה השתמש במרכיבים של מנגנון דומה להסבר הדימוי והאסוציאציה (הוכחה למשפט ב: 17 נ) – אמנם במסגרת של מטאפיסיקה שונה בתכלית.

2 *Les passions de l'âme*

3 *commotiones animae*

4 "שימו לב" [NB = nota bene] היא תוספת של שפינוזה לציטטה מדקארט.

מתוך עקרונות מובנים מעצמם ולא יחייב אלא את מה שהוא תופס באופן ברור ומובחן, ואשר חזר וגינה את הסכולסטיקנים שרצו להסביר דברים מעורפלים בעזרת איכויות סתומות, שהוא עצמו ייצא בהשערה שהיא סתומה יותר מכל איכות סתומה.<sup>1</sup>

כי מה, שואל אני, מבין דקארט באיחוד הגוף והנפש? איזה מושג בהיר ומובחן יש לו על אודות מחשבה המאוחדת בצמידות כזו עם חלקיק כלשהו של הכמות?<sup>2</sup> כמובן, הייתי רוצה שדקארט יסביר את האיחוד הזה על ידי סיבתו הקרובה. אבל, לפי השגתו, הנפש נבדלת כל כך מן הגוף, שלא היה ביכולתו לייחס סיבה יחידה [מסוימת] לא לאיחוד הזה ולא לנפש עצמה, אלא מוכרח היה לסגת עד לסיבת היקום כולו, כלומר עד אלוהים.

נוסף על כך, מאד הייתי רוצה לדעת כמה דרגות תנועה יכולה הנפש להקצות לבלוטת השקד הזו, ולכמה כוח היא נזקקת כדי להחזיק אותה תלויה. אינני יודע אם הנפש מניעה את הבלוטה הזו מהר יותר או לאט יותר מאשר רוחות החיים, ואם תנועת הריגשות הסבילות, שהצמדנו לשיפוטים מוצקים, עשויה לשוב ולהיפרד משיפוטים אלה בכוחן של סיבות גופניות. כי מכאן היה יוצא שגם אם הנפש גמרה אומר לעמוד בפני סכנה, וחיברה החלטה זו עם התנועות של העזה, בכל זאת ייתכן, שברגע שבו נצפתה הסכנה הייתה הבלוטה תלויה במצב כזה, שהנפש לא יכלה לחשוב על שום דבר מלבד מנוסה.

וכמובן: כיוון שבין רצון לבין תנועה אין שום יחס<sup>3</sup> משותף, אין גם מקום להשוות בין העוצמה או הכוח של הגוף ושל הנפש. ומכאן נובע שכוחות הגוף אינם יכולים להיקבע כלל על ידי כוחות הנפש.

לכאן יש להוסיף, שאי אפשר כלל למצוא את הבלוטה הזו תלויה במרכז המוח באופן שניתן להניעה בקלות לכאן ולכאן בדרכים רבות כל כך; ושלא כל העצבים מגיעים למערות המוח.

לבסוף, אני פוסח על כל מה שדקארט הצהיר לגבי הרצון וחופש הרצון, כי לעיל כבר הראיתי די הצורך שאלה דברים שקריים.

כפי שהראיתי לעיל, עוצמת הנפש מוגדרת רק על ידי ההבנה; לכן יהיה עלינו לקבוע את התרופות לריגשות – אלה שכל אדם יש לו בהן, כמדומני, ניסיון מסוים, אך אינו מתבונן בהן בדייקנות ואינו רואה אותן באופן מובחן

1 occulta

2 כלומר של ההתפשטות (או החומר).

3 ratio

– מתוך הכרת הנפש לבדה<sup>1</sup>; וממנה נגזור גם את כל מה שנוגע לברכת האושר של הנפש.

## אקסיומות

1. אם שתי פעולות מנוגדות מתעוררות כאותו נושא,<sup>2</sup> בהכרח יחול שינוי באחת מהן או בשתייהן, עד שיחדלו להתנגד זו לזו.
2. עוצמתה של תוצאה מוגדרת על ידי עוצמת סיבתה, ככל שמהות התוצאה מוסברת או מוגדרת על ידי מהות סיבתה.

אקסיומה זו ברורה מתוך משפט ג:7.

### משפט 1

כמו שמחשבות ואידיאות של דברים מסתדרות ונקשרות [זו בזו] בנפש, כך בדיוק הפעלות הגוף, או דימויי הדברים, מסתדרים ונקשרים בגוף.

### הוכחה

סדר האידיאות וקישורן הוא כסדר הדברים וקישורם (לפי ב:7), ולהפך: סדר הדברים וקישורם הוא כסדר האידיאות וקישורן (לפי ב:6, נ, ב:7). ואם כן,

1 sola mentis cognitio – הביטוי נשמע (בוודאי לאזני בני הזמן) כפראפראזה פולמוסית על נוסחת הגאולה הלוטרנית: sola fides (“האמונה לבדה” גואלת את האדם). הפולמוס כאן כפול: נגד האמונה הרתית ובעד השכל הפילוסופי; ובתוך הפילוסופיה – נגד דקארט.

2 הכוונה לנושא (סובייקט) במובן הלוגי והישותי: היש שאלה הם תכונות או נשואים (פרדיקטים) שלו.

כמו שסדר האידיאות וקישורן מתרחש בנפש לפי הסדר והקישור של הפעלות הגוף (לפי ב: 18), כך גם להפך (לפי ג: 2): הפעלות הגוף מסתדרות ונקשרות כמו המחשבות והאידיאות של הדברים אשר מסתדרות ונקשרות בנפש. מ.ש.ל.

## משפט 2

אם נפריד התרגשות או ריגשה של הנפש מן המחשבה של סיבה חיצונית ונחבר אותה עם מחשבות אחרות, כי אז יתחסלו האהבה או' השנאה כלפי הסיבה החיצונית, ואתן טלטלות הנפש הנולדות מריגשות אלה.

הוכחה

הרי מה שמכונן את צורתן של אהבה או שנאה הן השמחה או העצב, בלויית אידיאה של סיבה חיצונית (הגדר' ר ו, ז). לכן, אם אידיאה זו תיעקר, יתבטלו צורת האהבה או צורת השנאה גם יחד, וריגשה זו תתחסל עם כל מה שנולד ממנה. מ.ש.ל.

## משפט 3

ריגשה סבילה חדלה להיות סבילה ברגע שאנו יוצרים אידיאה בהירה ומובחנת שלה.

הוכחה

ריגשה סבילה היא אידיאה מכוללת (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות). אם ניצור אפוא אידיאה בהירה ומובחנת של ריגשה זו, לא תהיה אפשרות

להבחין בין הריגשה, כל עוד היא מתייחסת [שייכת] לנפש בלבד, לבין האידיאה שלה, אלא מתוך הבחנה שבמחשבה<sup>1</sup> (לפי ב: 21, ב: 21 ע); ולכן (לפי ג: 3) הריגשה תחדל להיות סבילה. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן: ככל שריגשה ידועה לנו יותר, כן היא מסורה יותר לכוחנו והנפש סבילה פחות בגללה.

#### משפט 4

אין שום הפעלה של הגוף שלא נוכל ליצור עליה מושג בהיר ומובחן כלשהו.

הוכחה

מה שמשותף לכל הדברים אי אפשר להשיגו אלא באופן הולם (לפי ב: 38). לכן (לפי ב: 12, מ"ע 2 אחרי ב: 13 ע) אין הפעלה של הגוף שלא נוכל ליצור עליה מושג<sup>2</sup> בהיר ומובחן כלשהו. מ.ש.ל.

משפט נסמך

מכאן יוצא, שאין ריגשה שלא נוכל ליצור עליה מושג בהיר ומובחן.

שהרי ריגשה היא אידיאה של הפעלה בגוף (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות), ועל כן (לפי המשפט הקודם ה: 4) היא חייבת לכלול בתוכה מושג בהיר ומובחן כלשהו.

1 - ratione – הבחנה לא ממשית, הנעשית לצורך הדיון ואינה קיימת בדבר עצמו.  
2 - conceptum. שפינוזה מקפיד לדבר כאן על "מושג בהיר ומובחן" – המבטא תכונה כללית מסוימת של הדברים, כגון חוקי הטבע – ולא על "אידיאה הולמת", המבטאת מהות של דבר פרטי. אידיאות כאלה נבנות בסיוע מושגים משותפים, אך אינן זהות להם.

## עיון

הואיל ואין דבר שממנו לא נובעת תולדה כלשהי (לפי א: 36), ואנו מבינים באופן בהיר ומובחן כל מה שנובע מאידיאה הולמת המצויה בנו (לפי ב: 40), יוצא שיש לכל אדם היכולת להבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן – אם לא באופן מוחלט כי אז באופן חלקי – וכתוצאה מכך לגרום שייסבול מהן פחות.

לשם כך אנו צריכים, מעל לכל, להשתדל להכיר כל ריגשה באופן בהיר ומובחן עד כמה שאפשר, כדי שמתוך כך תבוא הנפש, הנקבעת על ידי אותה ריגשה, לחשוב אותם דברים שהיא תופסת באופן בהיר ומובחן ומוצאת בהם את סיפוקה השלם; וכדי שהריגשה עצמה תוכל להיפרד מן המחשבה על סיבה חיצונית ותתחבר עם מחשבות אמיתיות. כתוצאה, לא בלבד שיתחסלו האהבה, השנאה וכו' (לפי ה: 2), אלא נוסף על כך אותם יצרים או תשוקות, שדרכם להיוולד מריגשות כאלה, לא יוכלו להיות יתרים על המידה (לפי ד: 61). כי זאת יש להדגיש בכל לשון: היצר, שאומרים עליו כי האדם פועל מתוכו וסובל פעולה על ידיו, הוא אותו יצר עצמו. לדוגמה, ראינו שטבע האדם עשוי כך, שכל אחד מאתנו משתוקק שהאחרים יחיו לפי נטיית רוחו (ראו ג: 31 ע):<sup>1</sup> באדם שאינו מודרך על ידי התבונה, יצר זה הוא ריגשה סבילה הקרויה רדיפת כבוד ואינה שונה הרבה מיהירות; ואילו באדם החי לפי צווי התבונה זוהי פעולה או מעלה טובה, המכונה מידת חסידות (ראו ד: 37 ע 1, וההוכחה החלופית שם).

באותו אופן, כל היצרים או התשוקות הם בבחינת ריגשות סבילות במידה שנוולדו מאידיאות בלתי הולמות; אך אותן תשוקות נחשבות למעלה טובה כאשר הן מתעוררות או נוצרות מאידיאות הולמות. שכן, התשוקות הקובעות אותנו לעשות<sup>2</sup> דבר מה יכולות באותה מידה להיוולד מאידיאות הולמות ומאידיאות בלתי הולמות (ראו ד: 59). ואם כן (כדי לחזור למקום שממנו סטייתי), לא נוכל להעלות על הדעת תרופה מעולה יותר לריגשות, תרופה התלויה בכוחנו, מאשר הכרתן האמיתית. כי כמו שהראינו לעיל (לפי ג: 3), אין לנפש שום עוצמה אחרת מלבד העוצמה לחשוב וליצור אידיאות הולמות.

1 גבהרדט מפנה למשפט הנסמך, אך דומה שהכוונה לעיון.

2 ad agendum, במובן ניטרלי מבחינת actio ו-passio.



## משפט 5

בתנאים שווים, הריגשה הגדולה מכל היא ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים סתם – לא כהכרחי, לא כאפשרי ולא כמקרי.

## הוכחה

ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים כחופשי היא גדולה יותר מריגשה כלפי דבר [שאנו מדמים כ]הכרחי (לפי ג: 49), ולכן גדולה עוד יותר מריגשה כלפי דבר שאנו מדמים כאפשרי או כמקרי (לפי ד: 11). אך לדמות דבר מה כחופשי אינו אלא לדמות אותו סתם, בלי ידיעת הסיבות שקבעו אותו לפעול (כמו שהראינו בעיון ב: 35 ע). לכן, בתנאים שווים, ריגשה כלפי דבר שאנו מדמים סתם גדולה מריגשה כלפי דבר הכרחי, אפשרי, או מקרי, והיא אפוא הגדולה ביותר. מ.ש.ל.

## משפט 6

ככל שהנפש מבינה את כל הדברים כהכרחיים, כך עוצמתה לגבי הריגשות גדולה יותר, או היא פחות סבילה ביחס אליהן.

## הוכחה

הנפש מבינה שכל הדברים הנם הכרחיים (לפי א: 29), ושהם נקבעים להתקיים ולפעול<sup>1</sup> על ידי שלשלת אינסופית של סיבות (לפי א: 28). ובמידה זו, אפוא (לפי המשפט הקודם ה: 5) הנפש גורמת לכך שתסבול<sup>2</sup> פחות מן הריגשות הנולדות מדברים אלה ותהיה פחות מופעלת ביחס אליהן (לפי ג: 48). מ.ש.ל.

1 ad operandum, גם זאת במוכן הניטרלי שנוצר לעיל.

2 patiatur, בהוראה כפולה של סבילות וסבל.

## עיון

ככל שידיעה זו – הידיעה שהדברים הנם הכרחיים – מתייחסת לדברים יחידים שאנו מדמים באופן חי ומובחן יותר, כך גדולה יותר עוצמתה של הנפש לגבי הריגשות. זאת מלמד גם הניסיון. אנו רואים כי אדם, שהתעצב בגלל אבדנו של נכס כלשהו, מתפייס ברגע שהוא מגלה שלא הייתה שום דרך לשמור על הנכס הזה. ועוד אנו רואים, שאין מי שמרחם על תינוק בגלל העובדה שאינו יודע לדבר, ללכת, או לחשוב בהיגיון, ושכמשך שנים רבות הוא חי כמעט ללא מודעות עצמית. אך לוא נולדו רוב האנשים מבוגרים ורק מעטים היו נולדים תינוקות, היה כל אדם מרחם על התינוקות, מפני שהיה רואה בהם לא דבר טבעי והכרחי אלא פגם או חטא של הטבע. ועל כך נוכל להעיר עוד הערות רבות.

## משפט 7

ריגשות הנולדות או מתעוררות מתוך תבונה הן, אם נביא בחשבון את הזמן, חזקות יותר מאלה המתייחסות לדברים יחידים שאנו מתבוננים בהם כנעדרים.

## הוכחה

אנו מתבוננים בדבר מה כנעדר לא בגלל ההפעלה שמתוכה אנו מדמים אותו, אלא מפני שהגוף מופעל על ידי הפעלה אחרת, המסלקת את קיומו של אותו דבר (לפי ב: 17). לכן ריגשה המתייחסת לדבר שאנו מתבוננים בו כנעדר אין בטבעה כדי לגבור על שאר פעולותיו ועל עוצמתו של האדם (ראו ד: 6); אדרבה, מטבעה דווקא היא עשויה להיבלם באופן כלשהו על ידי ההפעלות המסלקות את קיומן של סיבותיה החיצוניות (לפי ד: 9). עתה, ריגשה הנולדת מתוך תבונה מתייחסת בהכרח לתכונות המשותפות של הדברים (ראו הגדרת התבונה, ב: 40 ע 2), שאנו מתבוננים בהם תמיד כנוכחים (כי אין שום דבר העשוי לסלק את קיומם בהווה), ומדמים אותם תמיד כאותו האופן (לפי ב: 38). לכן ריגשה כזו תמיד תישאר כמות שהיא, והריגשות הנוגדות

אותה, שאינן מומרצות על ידי סיבותיהן החיצוניות, יצטרכו אפוא (לפי ה: אק 1) להסתגל אליה יותר ויותר, עד שלא יתנגדו לה עוד; ובמידה זו, ריגשה הנולדת מתוך תבונה הנה בעלת עוצמה רבה יותר. מ.ש.ל.

### משפט 8

ככל שריגשה מתעוררת בגלל סיבות רבות יותר הפועלות בבת אחת, כן היא גדולה יותר.

הוכחה

הרבה סיבות [הפועלות] בבת אחת, יכולתן גדולה יותר מאשר לוא היו מועטות (לפי ג: 7); ולכן (לפי ד: 5) ככל שריגשה מתעוררת בגלל סיבות רבות יותר הפועלות בבת אחת, כן היא חזקה יותר.<sup>1</sup> מ.ש.ל.

עיון

המשפט גלוי גם מתוך ה: אק 2.

### משפט 9

ריגשה המתייחסת לסיבות רבות ושונות, שהנפש מתבוננת בהן יחד עם הריגשה עצמה, נזקה קטן יותר, ואנו פחות סבילים בעטיה ומתרגשים פחות מכל סיבה בנפרד, מאשר במקרה שבו ריגשה שווה [בעוצמתה] הייתה נולדת רק מסיבה אחת או מסיבות מעטות.

1 זו עדות ששפינוזה משתמש כאן ב"גדול יותר" וב"חזק יותר" כבשמות נרדפים.

## הוכחה

ריגשה היא רעה או מזיקה רק באשר היא משבשת את יכולת הנפש לחשוב (לפי ד: 26, ד: 27). לכן ריגשה שבה הנפש נקבעת להתבונן במספר רב של מושאים יחד מזיקה פחות מריגשה אחרת בגודל שווה, המרתקת את הנפש להתבונן רק במושא אחד או במושאים מעטים באופן שאינה מסוגלת לחשוב על מושאים אחרים. זה דבר ראשון.

כמו כן, כיוון שמהות הנפש, כלומר עוצמתה (לפי ג: 7), עומדת על המחשבה בלבד (לפי ב: 11), הרי הנפש סבילה פחות כאשר ריגשה גורמת לה להתבונן בריבוי של דברים יחד, מאשר במקרה שריגשה שווה בגודלה כובשת את הנפש ומעסיקה אותה בהתבוננות במושא אחד בלבד או במושאים מעטים. וזה הדבר השני. לבסוף, ככל שריגשה זו מתייחסת לריבוי של סיבות חיצוניות, הרי (לפי ג: 48) התייחסותה לכל אחת מהן חלשה יותר. מ.ש.ל.

## משפט 10

**כל עוד לא תוקפות אותנו ריגשות הנוגדות את טבענו, יש ביכולתנו לסדר ולקשור את הפעלות הגוף לפי סדר המתאים לשכל.<sup>1</sup>**

## הוכחה

ריגשות הנוגדות את טבענו, כלומר (לפי ד: 30) ריגשות רעות, באשר הן רעות, מונעות מן הנפש להבין (לפי ד: 27). לכן, כל זמן שלא תוקפות אותנו ריגשות הנוגדות את טבענו, לא חל שיבוש בעוצמת הנפש החותרת להבין את הדברים (לפי ד: 26), ויש לה אפוא היכולת ליצור אידיאות בהירות ומובחנות ולגזור אידיאות אחרות מתוכן (ראו ב: 40 ע 2, ב: 47 ע). וכל עוד זה כך, יש לנו אפוא (לפי ה: 1) יכולת לסדר ולקשור את הפעלות הגוף לפי סדר המתאים לשכל. מ.ש.ל.

<sup>1</sup> secundum ordinem ad intellectum. השתמשתי (בדומה לג'אנקוטי) במילה "מתאים", כי מדובר כאן, בין היתר, גם בסדר שאינו תבוני ממש אלא מהווה לו חיקוי מתוך הרגל.

## עיון

היכולת הזו – לסדר ולקשור את הפעולות הגוף באופן נכון<sup>1</sup> – מאפשרת לנו להביא לידי כך שלא נופעל בנקל על ידי ריגשות רעות. שהרי (לפי ה:7), נדרש כוח גדול יותר כדי לעצור בעד<sup>2</sup> ריגשות שסודרו ונקשרו לפי סדר המתאים לשכל, מאשר בעד ריגשות עמומות ואקראיות.<sup>3</sup>

לכן, כל עוד אין לנו הכרה שלמה של ריגשותינו, הדבר הטוב ביותר שנוכל לעשות הוא להשיג במחשבתנו דרך חיים נכונה, או כללי חיים אמינים, לחקוק אותם בזכרוננו, וליישם אותם דרך קבע למקרים הפרטיים השכיחים שאנו נתקלים בהם בחיים, באופן שירחיבו את השפעתם על כוח הדמיון שלנו, ויהיו זמינים לנו תמיד.<sup>4</sup>

לדוגמה, אחד מכללי החיים שקבענו אומר (ראו ד:46, ד:46 ע) שאין לגמול שנאה תחת שנאה, אלא מן הראוי לנצח את שנאת הזולת על ידי אהבה או נדיבות. אבל כדי שצו זה של התבונה יהיה זמין לנו תמיד כאשר נזדקק לו, עלינו להרהר ולהגות לעתים קרובות בעוולות שבני האדם גורמים זה לזה, ולחשוב על הדרך הטובה ביותר שבה ניתן להדוף אותן בעזרת נדיבות. וכך, אם נקשור את דימוי העוולות עם ההעלאה בדמיון של כלל זה, יעמוד הכלל לנגד עינינו ויהיה זמין לנו בכל פעם שנסכול עוול (לפי ב:18).

ואם נוסף על כך יהיה הכלל של תועלתנו האמיתית זמין לנו תמיד ואתו [הידיעה] על אודות הטוב הנובע משיתוף חברתי וידידות בין בני האדם, ועל כך ששביעות הרצון העליונה של הנפש נולדת מאורח חיים נכון (לפי ד:52), ושבני האדם, כמו שאר הדברים, פועלים מתוך הכרח טבעם, הרי אותו העוול, או השנאה הנולדת ממנו בדרך כלל, יתפסו רק חלק קטן ביותר של דמיוננו וניתן יהיה לגבור עליהם בקלות.

1 recte. מן ההקשר ברור ששני הביטויים "אופן נכון" ו"סדר המתאים לשכל" הם כאן נרדפים. ואמנם "אופן נכון" גם הוא ביטוי מתון, החל בין היתר על פעולות נכונות שאינן נעשות מתוך תבונה ממש (ראו ההערה הקודמת).

2 coercere – במקום זה תרגמתי "לעצור בעד", מפני שכאשר מדובר בהתגברות על ריגשות נאותות, הביטויים "לבלום" או "לעכב" מתאימים פחות.

3 vagos. מובן המילה כפי שפינוזה הוא "אקראיות". (כמו בדיונו בסוגי ההכרה בחלק ב (ב:240 ע) ובימאמר על תיקון השכל, שם experientia vaga פירושה ניסיון אקראי, לא מבוקר.)

4 פיסקה קצרה זו, נוסף על תפקידה באתיקה של היחיד, היא גם היסוד לתורת המדינה ולתורת הדת העממית של שפינוזה, כפי שנוסחו בימאמר תיאולוגי-מדיני.

אשר לזעם שמעורר עוול קיצוני, גם אם אינו ניתן לכיבוש בקלות, בכל זאת אפשר לכבוש אותו – אמנם לא בלי טלטלות נפש – וזאת בזמן מועט בהרבה משהיה נדרש לולא הקדשנו מחשבה מוקדמת לדברים אלה; כפי שגלוי מתוך משפטים ה:6, ה:7, ה:8.

כדי לגרש את הפחד, עלינו להגות באותו אופן באיתנות הרוח, כלומר, לסקור ולהעלות בדמיוננו דרך קבע את סכנות החיים הנפוצות ואת הדרכים הטובות ביותר שבהן אפשר להימנע מהן, או לגבור עליהן בעוז רוח ובחוסן נפשי.

אבל יש להעיר: כשאנו מסדרים את מחשבותינו ואת דימויינו, עלינו להתרכז תמיד (לפיד:63, ג:59) בטוב שבכל דבר, באופן שניקבע לפעול תמיד על ידי ריגשה של שמחה. למשל, מי שנוכח לדעת שהוא נמשך יותר מדי אחר הכבוד, יחשוב על שימושו הנכון של הכבוד, לאיזו תכלית ראוי לבקש אחריו ובאילו אמצעים ניתן להשיגו, ולא על השימוש לרעה בו, על הבלי הכבוד, על הפכפכנות הבריות, ושאר דברים כיוצא באלו, שאין אדם הוגה בהם אלא ברוח דואבת. הרי דווקא רודפי הכבוד הגדולים ביותר מתייסרים ביותר במחשבות כאלה בשעה שהם נואשים מלהשיג את הכבוד שהם רודפים אחריו; ובעודם קוצפים מרוב חימה הם רוצים להיראות כנבונים. ואמנם אין ספק שאלה המרבים ביותר להתלונן על השימוש לרעה בכבוד ועל הבלי העולם, הם המשתוקקים לכבוד יותר מכל.

גם אין זו תכונה של רודפי הכבוד דווקא: הדבר אופייני לכל מי שמזלו בוגד בו ורוחו חסרת אונים. גם הקמצן העני אינו חדל להכביר מילים על השימוש לרעה בכסף ועל מידותיהם הרעות של העשירים; אבל בכך הוא רק מדכדך את רוחו ומראה לאחרים שאינו יכול לשאת בשלווה לא את עוניו שלו ולא את עושרו של הזולת. כך נוהגים גם אנשים שאהובתם קיבלה אותם בפנים רעות: אין הם תושבים על כלום מלבד על הפכפכנות הנשים ורוחן הכוזבת, ושאר מומים שמונה בהן הפזמון; וכל זה נשכח מלבם כליל ברגע שאהובתם חוזרת ומסבירה להם פנים.

מי שמשתדל למתן את יצריו וריגשותיו מתוך אהבת החירות לבדה, יתאמץ ככל יכולתו להכיר את המעלות הטובות ואת סיבותיהן ולמלא את רוחו בחדווה הנולדת מתוך הכרתן האמיתית, ולא יהגה כלל במידות הרעות של בני האדם, ולא יבז למגרעותיהם, ולא ישמח בתדמית כוזבת של חירות. ומי

שיקפיד לקיים כללים אלה (שאינם קשים), ויתרגל אותם למעשה, יוכל לכוון בזמן קצר את רוב מעשיו בהתאם לשלטון התבונה.<sup>1</sup>

### משפט 11

**ככל שדימוי מתייחס לדברים רבים יותר, כך הוא שכיח יותר או מתמלא חיות לעתים קרובות יותר, וכובש יותר את הנפש.**

#### הוכחה

ככל שדימוי או ריגשה מתייחסים לדברים רבים, כך יש יותר סיבות המסוגלות לעורר וללבות אותם, והנפש (לפיה הנחה) מתבוננת מתוך הריגשה [הזו] בכלן יחד. לכן (לפיה 8:) הריגשה היא שכיחה יותר או מתמלאת חיות לעתים קרובות יותר, וכובשת יותר את הנפש. מ.ש.ל.

### משפט 12

**דימויי הדברים נקשרים ביתר קלות לדימויים המתייחסים לדברים שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן מאשר לדימויים אחרים.**

#### הוכחה

הדברים שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן הם או התכונות המשותפות של הדברים או מה שנגזר מתוכן (ראו הגדרת התבונה, ב: 40 ע 2). כיוון שכך (לפי המשפט הקודם ה: 11) הם מתעוררים בנו לעתים קרובות יותר. לכן יקרה ביתר קלות שנתבונן בדברים אחרים יחד עם דימויים אלה יותר מאשר עם

1 כאמור, מדובר כאן בפעולה בהתאם לתבונה ולא מתוכה ממש. זה שלב התבוננות הנמוך, הנסמך על הרגל ואסוציאציה, שעל כן נאמר עליו ש"אינו קשה", בהבדל מן השלב העליון, המזוהה עם "גאולת הנפש", ועליו נאמר בסוף הספר שהנו קשה ונדיר.

דימויים אחרים; ומכאן (לפי ב:18) שניתן לקשור דימויים [כלשהם] ביתר קלות עם אלה מאשר עם הללו.<sup>1</sup> מ.ש.ל.

### משפט 13

ככל שדימוי כלשהו קשור לדימויים אחרים רבים יותר, כך הוא מתמלא חיות לעתים קרובות יותר.

הוכחה

הרי ככל שדימוי קשור לדימויים אחרים רבים יותר, כך (לפי ב:18) יש יותר סיבות שבגללן הוא עשוי להתעורר. מ.ש.ל.

### משפט 14

הנפש יכולה לגרום שכל הפעלות הגוף, או דימויי הדברים, יתייחסו לאידיאה של אלוהים.

הוכחה

אין שום הפעלה של הגוף שהנפש אינה יכולה ליצור עליה מושג בהיר ומובחן (לפי ה:4). לכן היא יכולה לגרום (לפי א:15), שכולן [כל הפעלות הגוף] יתייחסו לאידיאה של אלוהים. מ.ש.ל.

### משפט 15

מי שמבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן אוהב את אלוהים, והוא מרבה יותר לאהוב אותו ככל שהוא מרבה יותר להבין את עצמו ואת ריגשותיו.

1 אלה: הדימויים הבהירים והמובחנים; הללו: הדימויים שאינם בהירים ומובחנים.



## הוכחה

מי שמבין את עצמו ואת ריגשותיו באופן בהיר ומובחן בא לידי שמחה (לפיג:53), וזאת בלוויית האידיאה של אלוהים (לפי המשפט הקודם ה:14). לכן (לפי הגדר"רו) הוא אוהב את אלוהים, והוא מרבה יותר לאהוב אותו (לפי אותו היגיון) ככל שהוא מבין יותר את עצמו ואת ריגשותיו. מ.ש.ל.

## משפט 16

אהבה זו לאלוהים אמורה<sup>1</sup> לכבוש את הנפש במירבה.<sup>2</sup>

## הוכחה

הרי אהבה זו קשורה לכל הפעלות הגוף (לפי ה:14), וכולן מלכות אותה (לפי ה:15). לכן (לפי ה:11) היא אמורה לכבוש את הנפש במירבה. מ.ש.ל.

## משפט 17

לאלוהים אין חלק בריגשות הסבילות, ואינו בא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב.

## הוכחה

כל האידיאות, באשר הן מתייחסות לאלוהים, הן אמיתיות (לפי ב:32), כלומר (לפי ב:הג 4) הן אידיאות הולמות; ולכן (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות) אין לאלוהים חלק בריגשות הסבילות. נוסף על כך אלוהים אינו יכול לעבור לשלמות גדולה או קטנה יותר

debet 1

2 maxime (מילולית: באופן מירבי, אך כאן במובן: בחלקה המירבי, כפי שנאמר בעיון ה:20 ע ובהפניה שם למשפט הנוכחי).

(לפי א: 20 נ 2), ואם כן (לפי הגד"ר ב, ג) אינו יכול לבוא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב. מ.ש.ל.

### משפט נסמך

אלוהים, אם נדבר במדויק, אינו אוהב ואינו שונא שום אדם. שהרי (לפי המשפט הקודם ה: 7) אלוהים אינו בא לידי שום ריגשה של שמחה או עצב, ולכן (לפי הגד"ר ו, ז) גם אין בו לא אהבה ולא שנאה לאיש<sup>1</sup>.

### משפט 18

## שום אדם אינו יכול לשנוא את אלוהים.

### הוכחה

אידיאת אלוהים שבנו היא אידיאה הולמת ומושלמת (לפי ב: 46, ב: 47). לכן, במידה שאנו הוגים באלוהים, אנו פועלים (לפי ג: 3). ואם כן (לפי ג: 59) לא ייתכן שיימצא עצב המלווה באידיאת אלוהים; כלומר (לפי הגד"ר ז) שום אדם אינו יכול לשנוא את אלוהים. מ.ש.ל.

### משפט נסמך

אהבה לאלוהים אינה יכולה להיהפך לשנאה.

### עיון

אפשר לטעון נגדי: הרי כשאנו מבינים את אלוהים כסיבת כל הדברים, אנו רואים אותו בכך גם כסיבת העצב. על כך אני משיב: במידה שאנו מבינים את סיבת העצב, הוא חדל להיות ריגשה סבילה (לפי ה: 3), כלומר (לפי ג: 59), במידה זו הוא חדל להיות עצב. יוצא שבמידה שאנו מבינים את אלוהים כסיבת העצב, אנו שמחים.

1 כלומר, לשום דבר פרטי; אבל בהמשך נראה שיש באלוהים אהבה שכלית לעצמו, כמכלול היש.

## משפט 19

מי שאוהב את אלוהים אינו יכול לחתור שאלוהים ישיב לו אהבה.

## הוכחה

לוא היה האיש חותר לכך, היה משתוקק בכך (לפי ה: 17 ג) שאלוהים, שאותו הוא אוהב, לא יהיה אלוהים; ואם כן (לפי ג: 19) היה משתוקק להיעצב, וזה אבסורד (לפי ג: 28). לכן, מי שאוהב את אלוהים וגו'. מ.ש.ל.

## משפט 20

אהבה זו לאלוהים אינה יכולה להיות מוכתמת לא על ידי ריגשה של קנאה ולא על ידי קנאת-אוהבים. אדרבה, היא מלוכה יותר ככל שאנו מדמים אנשים רבים יותר הקשורים לאלוהים באותן עבותות של אהבה.

## הוכחה

אהבה זו לאלוהים היא הטוב העליון שאליו אנו יכולים לשאוף על פי צווי התבונה (לפי ד: 28) והוא משותף לכל בני האדם (לפי ד: 36); ואנו רוצים שהכל יהנו ממנו (לפי ד: 37). לכן (לפי הגד"ר כג) אי אפשר שאהבה זו תוכתם על ידי ריגשת קנאה, וגם לא על ידי קנאת אוהבים (לפי ה: 18) וראו הגדרתה, ג: 35 ע). אדרבה (לפי ג: 31), אהבה זו צריכה להיות מלוכה יותר ככל שאנו מדמים שאנשים רבים נהנים ממנה. מ.ש.ל.

## עיון

באותו אופן נוכל להוכיח שאין בנמצא שום ריגשה המנוגדת במישרין לאהבה

זו והמסוגלת להרוס אותה. מכאן נוכל להסיק שאהבה זו לאלוהים היא היציבה מכל הריגשות, ובאשר היא מתייחסת לגוף, אינה יכולה ליהרס אלא יחד עם הגוף עצמו. ואשר לטבע האהבה במידה שהיא מתייחסת אל הנפש לבדה, זאת נראה בהמשך.

ב[משפטים] שלעיל כללתי את כל התרופות לריגשות, או את כל מה שהנפש מסוגלת לעשות נגדן כשהיא נדונה לבדה. ברור מכאן שעוצמת הנפש ביחס לריגשות נעוצה באלה:

א. בעצם הכרת הריגשות (ראו ה: 4 ע);

ב. בהפרדת הריגשות מן המחשבה על סיבות חיצוניות שאנו מדמים באופן מבלבל (ראו ה: 2, ה: 4 ע);

ג. ב[משך] הזמן שבו גוברות אותן הפעלות, המתייחסות לדברים שאנו מבינים, על אלה המתייחסות לדברים שאנו משיגים באופן מבלבל או קטוע (לפי ה: 7);

ד. בריבוי הסיבות המעוררות בנו הפעלות המתייחסות לתכונות המשותפות של הדברים, או לאלוהים (ראו ה: 9, ה: 11);

ה. ולבסוף, בסדר שבו הנפש יכולה לסדר את רגשותיה ולקשור ביניהן (ראו ה: 10 ע בתוספת ה: 12, ה: 13, ה: 14).

אך כדי להבין טוב יותר את יכולת הנפש ביחס לריגשות, עלינו להעיר תחילה, שאומרים על ריגשה שהיא גדולה מתוך שמשווים את ריגשתו של אדם אחד עם זו של אחר, ומוצאים שהאחד נתקף באותה ריגשה יותר מן האחר, או שמשווים בין שתי ריגשות שונות של אותו אדם, ומוצאים שאחת מהן מפעילה או מרגשת אותו יותר מריגשה אחרת. הרי כוחה של כל ריגשה מוגדר על ידי עוצמת הסיבה החיצונית בהשוואה לעוצמתנו (לפי ד: 5). אך עוצמת הנפש מוגדרת על ידי ההכרה לבדה, ואילו חוסר אונים או ריגשה סבילה נאמדים לפי העדר הכרה בלבד, כלומר, לפי הדבר שבגללו אידיאות קרויות בלתי הולמות. לכן נובע מכאן שהנפש הסבילה ביותר היא זו שחלקה הגדול ביותר מורכב מאידיאות בלתי הולמות; וכך ניתן לאפיין אותה על ידי מה שהיא סובלת יותר מאשר על ידי מה שהיא פועלת. לעומתה, הנפש הפועלת ביותר היא זו המורכבת בחלקה הגדול מאידיאות הולמות, כך שגם אם יש בה לא פחות אידיאות בלתי הולמות משיש בנפש האחרת, בכל זאת נפש זו מתאפיינת יותר על ידי האידיאות המתייחסות למעלתו הטובה של האדם, מאשר על ידי האידיאות המעידות על חוסר האונים שלו.

יש להעיר עוד, שהפורענויות ומכאובי הרוח נובעים בעיקר מאהבה יתרה לדבר הכפוף לשינויים רבים, ושלא יהיה לעולם בשלמות ברשותנו. כי אין אדם חרד וחושש אלא לגבי מה שהוא אוהב; וכל העלבונות, החשדות, האיבה וכו' אינם נולדים אלא מאהבה לדבר שאיש אינו יכול, למעשה, להחזיק ברשותו בשלמות.

מכאן נשיג בקלות, מה יש ביכולתה של הכרה בהירה ומובחנת לעשות לריגשות, ומעל לכל, ההכרה מן הסוג השלישי (ראו ב: 47 ע), שיסודה היא הכרת אלוהים עצמה. במידה שהריגשות הן סבילות, הרי גם אם [ההכרה] אינה מבטלת אותן לחלוטין (ראו ה: 3, ה: 4 ע), לפחות היא גורמת לכך שיהוו את החלק הקטן ביותר של הנפש (ראו ה: 14). נוסף על כך, הכרה זו מולידה אהבה אל דבר בלתי משתנה ונצחי (ראו ה: 15), שאנו יכולים להחזיק בשלמות ברשותנו<sup>1</sup> (ראו ב: 45). לכן אינה יכולה להיפגם על ידי התכונות הרעות הדבקות בדרך כלל באהבה, אלא תמיד היא עשויה לגדול עוד ועוד (לפי ה: 15) ולכבוש את חלקה המירבי של הנפש (לפי ה: 16) ולהפעיל אותה כבהיקף נרחב.

ככך השלמתי את כל מה שנוגע לחיי ההווה. וכל מי שיתן דעתו על הנאמר בעיון זה, יחד עם הגדרות הנפש וריגשותיה ועם משפט ג: 1, ג: 3, ייווכח בנקל, כי בדברים המעטים האלה, כפי שאמרתי בראשית העיון, כללתי בתמצית את כל התרופות לריגשות.<sup>2</sup> וכבר הגיעה השעה לעבור ולדון במה שנוגע להתמדת הנפש בלי יחס לגוף.<sup>3</sup>

## משפט 21

**הנפש אינה יכולה לדמות כלום, ולא להיזכר בדברים שהיו בעבר, אלא כל עוד הגוף מתמיד.**

- 1 כי הכרת אלוהים ואהבתו אינן דבר שבתחרות (שאדם מחזיק בו רק על חשבון הזולת), אלא כל אדם יכול להחזיק בהן בשלמות לצדו של כל אדם אחר.
- 2 וולפסון ואחריו קרלי מציינים, שמסיכום זה הושמטה הנקודה המכרעת של הבנת ההכרחיות (ה: 6).
- 3 מהדירים אחדים קראו "בלי יחס לקיום הגוף", אך ההבדל בין שתי הגירסאות אינו גדול. הקושי האמיתי נעוץ במילה "התמדה", שכן מן ההמשך ברור שמדובר בנצחיות הנפש, כלומר בקיומה האלומני ולא בהתמדתה.

## הוכחה

הנפש אינה מבטאת את הקיום בפועל של גופה, ואינה משיגה את הפעלות הגוף כממשיות בפועל אלא כל עוד הגוף מתמיד (לפי ב: 26). לכן (לפי ב: 26) הנפש אינה משיגה שום גוף כקיים בפועל אלא כל עוד גופה מתמיד. יוצא שהנפש אינה יכולה לדמות כלום (ראו הגדרת הדמיון, ב: 17 ע) ולא להיזכר בדברים שהיו בעבר (ראו הגדרת הזיכרון, ב: 18 ע) אלא כל עוד הגוף מתמיד. מ.ש.ל.

## משפט 22

בכל זאת, באלוהים מצויה בהכרח אידיאה המבטאת את מהותו של גוף אדם זה או אחר מבחינה של נצח.

## הוכחה

אלוהים הוא הסיבה לא רק לקיומו של גוף אדם זה או אחר אלא גם למהותו (לפי א: 25); שעל כן מהות הגוף חייבת בהכרח להיות מושגת מתוך מהות אלוהים עצמה (לפי א: אק4), וזאת בהכרחיות נצחית מסוימת<sup>1</sup> (לפי א: 16); לכן מושג זה חייב בהכרח להיות מצוי באלוהים (לפי ב: 3). מ.ש.ל.

## משפט 23

נפש האדם אינה יכולה להיהרס לחלוטין עם הגוף, אלא נשאר ממנה דבר מה שהוא נצחי.

## הוכחה

באלוהים יש בהכרח מושג, או אידיאה, המבטא את מהותו של גוף האדם (לפי המשפט הקודם ה: 22), ועל כן [מושג זה] הוא בהכרח דבר מה השייך

למהותה של נפש האדם (לפי ב:13). אבל איננו מייחסים לנפש האדם שום התמדה הניתנת להגדרה על ידי זמן, אלא במידה שהנפש מבטאת את קיומו בפועל של הגוף, קיום המוסבר על ידי התמדה וניתן להגדרה על ידי זמן. כלומר (לפי ב:8 ג), איננו מייחסים לנפש התמדה אלא כל עוד הגוף מתמיד. אך הואיל ומה שמושג בהכרחיות נצחית מסוימת באמצעות מהות אלוהים עצמה הוא בכל זאת דבר מה (לפי המשפט הקודם ה:22), הרי דבר זה, השייך למהות הנפש, יהיה נצחי בהכרח. מ.ש.ל.

### עיון

כמו שאמרנו, אידיאה זו, המבטאת את מהות הגוף מבחינה של נצח, היא אופן מסוים של מחשבה השייך למהות הנפש ואשר הנו נצחי בהכרח. עם זאת לא ייתכן שיהיה לנו זיכרון על היותנו קיימים לפני הגוף. שהרי בגוף לא יכולים להישאר סימנים לכך; והנצח אינו מוגדר על ידי זמן ולא יכול להיות לו יחס לזמן. ובכל זאת אנו חשים וחווים בניסיוננו<sup>1</sup> שהננו נצחיים. שהרי הנפש חשה בדברים שהיא משיגה בהבנתה השכלית לא פחות מן הדברים שהיא זוכרת. עיני הנפש, שבהן היא רואה וצופה בדברים, הן ההוכחות. ואף על פי שאיננו זוכרים שהתקיימנו לפני הגוף, בכל זאת אנו חשים, שנפשנו, כאשר היא כוללת את מהות הגוף מבחינה של נצח, הנה נצחית, ושקיומה זה אינו יכול להיות מוגדר על ידי זמן או מוסבר על ידי התמדה.<sup>2</sup>

אפשר אפוא לומר שנפשנו מתמידה, ולהגדיר את קיומה בעזרת זמן מסוים, רק במידה שהנפש כוללת את קיומו בפועל של הגוף; ורק במידה זו יש לה יכולת להגדיר את קיום הדברים על ידי זמן ולהשיג אותם מבחינה של ההתמדה.<sup>3</sup>

1 *sentimus experimurque*. התרגום "יודעים מן הניסיון" (קלצקין, קרלי, אפין) נראה לי מטעה, כי אין כאן ידיעה אלא חוויה בלבד. מצד שני אין הכוונה לתפיסה חושית רגילה אלא לחוויה אחרת, כנראה שכלית.

2 הניסיון הנדון כאן, שניתן לקרוא לו "חוויה לוגית" – חוויות השייכות לעולם לוגי ובכך אלזמני – אינו מוצג כהוכחה לנצחיות הנפש; לפי שעה זו רק טענה בדבר מצב חווייתי משותף לבני האדם. רק המשך הדיון יסביר באיזה מובן יכול להיות לחוויה זו בסיס ויציע הוכחה לכך.

3 *sub duratione*

## משפט 24

ככל שאנו מבינים יותר את הדברים היחידים, אנו מבינים יותר את אלוהים.<sup>1</sup>

הוכחה

הדבר גלוי מתוך א: 25 ג.

## משפט 25

חתירתה העליונה של הנפש ומעלתה הטובה ביותר היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי.

הוכחה

הסוג השלישי של ההכרה מתקדם ועובר מן האידיאה ההולמת של תוארי אלוהים כלשהם אל ההכרה ההולמת של מהויות הדברים (ראו הגדרתה, ב: 40 ע 2). וככל שאנו מבינים יותר את הדברים באופן זה, כן אנו מבינים יותר את אלוהים (לפי המשפט הקודם ה: 24). לפיכך (לפי ד: 28), מעלתה הטובה ביותר של הנפש, כלומר (לפי ד: הג 8), עוצמת הנפש או טבעה או (לפי ג: 7) חתירתה העליונה, היא להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי. מ.ש.ל.

## משפט 26

ככל שהנפש כשירה יותר להבין דברים בסוג ההכרה השלישי, כן היא משתוקקת יותר להבין את הדברים בהכרה מן הסוג הזה.

1 ראו הוכחת המשפט הבא והוכחת משפט ה: 27, המדגישות שב"להבין יותר" מדובר בהכרה מן הסוג השלישי.



## הוכחה

הדבר גלוי וברור. הלא ככל שאנו משיגים את הנפש ככשירה יותר להבין דברים בסוג ההכרה השלישי, אנו משיגים אותה כנקבעת להבין אותם בסוג הכרה זה. לכן (לפי הגד"ר א) ככל שהנפש כשירה יותר לדבר הזה, כן היא משתוקקת אליו יותר. מ.ש.ל.

## משפט 27

**מתוך סוג שלישי זה של הכרה נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית]<sup>1</sup> הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים.**

## הוכחה

מעלתה הטובה העליונה של הנפש היא לדעת את אלוהים (לפי ד: 28), או להבין את הדברים בסוג ההכרה השלישי (לפי ה: 25); ומעלה זו גדולה יותר ככל שהנפש מכירה יותר את הדברים בהכרה מן הסוג הזה (לפי ה: 24). לכן מי שמכיר את הדברים בסוג ההכרה הזה עובר אל השלמות האנושית העליונה, וכתוצאה מכך (לפי הגד"ר ב) בא לידי השמחה העליונה, וזאת בלוויית האידאיה של עצמו ושל מעלתו הטובה (לפי ב: 43). על כן (לפי הגד"ר כה), מתוך סוג ההכרה הזה נולדת שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים. מ.ש.ל.

## משפט 28

**החתיירה או התשוקה להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי אינה יכולה להיוולד מן הסוג הראשון**

38 acquiescentia in se ipso. לעיל (ג: 30 ע) הוגדרה הריגשה הזו כ-acquiescentia in se ipso – שביעות רצון עצמית – שזה תיאור שלם יותר, ולכך הכוונה גם כאן, כפי שברור מן ההוכחה כאן ושם. סיבת השמחה היא פנימית – אני עצמי – ולכן מדובר בשביעות רצון עצמית (שהיא צורה של אהבה עצמית).

## של ההכרה, אבל יכולה להיוולד מן הסוג השני.<sup>1</sup>

### הוכחה

משפט זה גלוי וברור מעצמו. הרי כל מה שאנו מבינים באופן בהיר ומובחן אנו מבינים אותו או באמצעות עצמו, או באמצעות דבר אחר המושג באמצעות עצמו. הווה אומר: אידיאות שהן בהירות ומובחנות בנו,<sup>2</sup> או מתייחסות לסוג השלישי של ההכרה (ראו ב: 40 ע 2), אינן יכולות לנבוע מתוך אידיאות קיטעות ומבולבלות, המתייחסות (לפי אותו עיון) לסוג הראשון של ההכרה; אבל [הן יכולות לנבוע] מתוך אידיאות הולמות, או (לפי אותו עיון) מתוך הסוג השני והשלישי של ההכרה. לכן (לפי הגד"ר א), התשוקה להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי אינה יכולה להיוולד מן הסוג הראשון, אבל יכולה להיוולד מן השני. מ.ש.ל.

### משפט 29

כל מה שהנפש מבינה מבחינה של נצח אין היא מבינה מתוך שהיא משיגה את קיומו הנוכח בפועל של הגוף, אלא מתוך שהיא משיגה את מהותו של הגוף מבחינה של נצח.

### הוכחה

באשר הנפש משיגה את קיומו הנוכח של גופה, היא משיגה בכך התמדה, היכולה להיות נקבעת על ידי זמן, ובמידה זו יש לה יכולת להשיג דברים רק ביחס לזמן (לפי ה: 21, ב: 26). אבל את הנצח אי אפשר להסביר על ידי

1 זה משפט מפתח, הרוחה פירוש מיסטי להכרה מן הסוג השלישי, ומגדיר אותה כפיתוח וכפועל יוצא של ההכרה הרציונלית.

2 תרגמתי "אידיאות" ולא "האידיאות" (כפי שתרגמו אחרים) כי בפסוק הנוכחי מדובר בקבוצה חלקית של אידיאות בהירות ומובחנות, אלה של הסוג השלישי.

התמדה (לפי א:הג 8 וההסבר שלה). לכן, באותה מידה אין לנפש יכולת להשיג דברים מבחינה של נצח. אך כיוון שמטבע התבונה להשיג את הדברים מבחינה של נצח (לפי ב:44 נ2), וכיוון שלטבע הנפש שייך עוד, שהיא משיגה את מהות הגוף מבחינה של נצח (לפי ה:23), ומלבד שתיים אלה<sup>1</sup> אין שום דבר אחר השייך למהות הנפש (לפי ב:13), לכן יכולת זו – להשיג דברים מבחינה של נצח – שייכת לנפש רק במידה שהיא משיגה את מהות הגוף מבחינה של נצח.<sup>2</sup> מ.ש.ל.

### עיון

בשתי דרכים אנו משיגים את הדברים כנמצאים בפועל: או באשר אנו משיגים אותם כקיימים ביחס לזמן ולמקום מסוים, או באשר אנו משיגים אותם ככלולים באלוהים וכנובעים מהכרחיות הטבע האלוהי. הדברים שאנו משיגים בדרך השנייה כאמיתיים או כממשיים, אנו משיגים אותם מבחינה של נצח, והאידיאות שלהם כוללות בתוכן את מהותו הנצחית והאינסופית של אלוהים; כפי שהראינו במשפט ב:45, וראו שם גם את העיון.

### משפט 30

**ככל שנפשנו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, כן יש לה בהכרח הכרה של אלוהים, והיא יודעת שהיא נמצאת באלוהים ומושגת באמצעות אלוהים.**

### הוכחה

הנצח הוא המהות עצמה של אלוהים, כאשר היא כוללת קיום הכרחי (לפי א:הג 8). להשיג דברים מבחינה של נצח פירושו אפוא להשיג את הדברים כפי שהם מושגים כישים ממשיים<sup>3</sup> באמצעות מהותו של אלוהים, או

1 להשיג את הגוף בזמן, ולהשיגו מבחינה של נצח.

2 ההדגשות שלי, לצורך הבהרה.

3 entia realia

[להשיגם] באשר הם כוללים קיום באמצעות מהותו של אלוהים. לכן, ככל שנפשנו מכירה את עצמה ואת הגוף מבחינה של נצח, יש לה בהכרח הכרה של אלוהים, והיא יודעת וגו'. מ.ש.ל.

### משפט 31

**סוג ההכרה השלישי תלוי בנפש בתור סיבתה הצורנית,<sup>1</sup> במידה שהנפש היא עצמה נצחית.**

#### הוכחה

הנפש אינה משיגה דבר מבחינה של נצח אלא במידה שהיא משיגה את מהות גופה מבחינה של נצח (לפי ה: 29), כלומר רק במידה שהיא [עצמה] נצחית (לפי ה: 21, ה: 23). ואם כן (לפי המשפט הקודם ה: 30), באשר הנפש נצחית יש לה הכרה של אלוהים, והכרה זו הנה בהכרח הולמת (לפי ב: 46). לכן, באשר הנפש היא נצחית, יש לה הכושר לדעת את כל אותם הדברים היכולים לנבוע מהכרת אלוהים זו (לפי ב: 40), כלומר הכושר להכיר דברים בסוג ההכרה השלישי (ראו הגדרתו, ב: 40 ע 2). יוצא שהנפש, במידה שהיא נצחית, היא הסיבה ההולמת או הצורנית של סוג ההכרה השלישי (לפי ג: 1). מ.ש.ל.

#### עיון

לכן, ככל שאדם מתחזק יותר בסוג זה של הכרה, כן הוא מיטיב יותר להיות מודע<sup>2</sup> לעצמו ולא לוהים, כלומר הוא מושלם יותר ונהנה יותר מברכת האושר. דבר זה יתברר ביתר בהירות בהמשך; ואילו כאן יש להעיר, שאף על פי שכבר ודאי לנו שהנפש היא נצחית במידה שהיא תופסת את הדברים מבחינה של נצח, בכל זאת, לשם קלות ההסבר ולשם הבנה טובה יותר של מה שברצוננו להראות, נמשיך לדון בנפש כפי שעשינו עד כאן, כאילו זה עתה התחילה להיות, ורק עכשיו התחילה להבין את הדברים מבחינה של

1 במובן: סיבתה שבפועל, באשר היא יש ממשי.

2 *conscius* 2

נצח. אנו רשאים לעשות זאת בלי חשש טעות, אם רק נזהר שלא להסיק שום מסקנה אלא מתוך הנחות בהירות לחלוטין.

### משפט 32

כל מה שאנו מבינים בסוג ההכרה השלישי, אנו מתענגים עליו, וזאת בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה.

#### הוכחה

מתוך סוג ההכרה הזה נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר שתתקיים (לפי ה: 27); כלומר (לפי הגד"ר כה), נולדת ממנו שמחה, המלווה באידיאה של [המכיר] עצמו, ולכן (לפי ה: 30) גם באידיאה של אלוהים בתור סיבה. מ.ש.ל.

#### משפט נסמך

מן הסוג השלישי של ההכרה נולדת בהכרח אהבת אלוהים שכלית.

שכן מסוג זה של הכרה נולדת שמחה המלווה באידיאה של אלוהים בתור סיבה (לפי המשפט הקודם ה: 32), כלומר (לפי הגד"ר ו), נולדת אהבת אלוהים, לא באשר אנו מדמים את אלוהים כנוכח בהווה<sup>1</sup> (לפי ה: 29), אלא באשר אנו מבינים שאלוהים הנו נצחי; וזה מה שאני מכנה אהבת אלוהים שכלית.

<sup>1</sup> praesens, במונח: קיים עכשיו, בזמן (שזו עבודת אלילים, כפי ששפינוזה קיבל מן הרמב"ם).

### משפט 33

אהבת אלוהים השכלית, הנולדת מן הסוג השלישי של ההכרה, היא נצחית.

#### הוכחה

הלא הסוג השלישי של ההכרה הוא נצחי (לפי ה: 31, א: אק 3); ולכן (לפי אותה אק 3) גם האהבה הנולדת מתוכו היא בהכרח נצחית.<sup>1</sup> מ.ש.ל.

#### עיון

אף על פי שאהבה זו לאלוהים אין לה התחלה (לפי ה: 33), בכל זאת יש לה כל השלמויות של אהבה, כאילו התחילה להיות [בזמן מסוים], לפי הבדיה שהצענו במשפט ה: 32 נ.<sup>2</sup> ואין כאן אלא הבדל זה, שכל השלמויות שהנפש הגיעה אליהן זה עתה (לפי אותה בדיה), שייכות למעשה לנפש דרך נצח, וזאת בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה נצחית. כי אם השמחה עומדת על כך שעוברים אל שלמות גדולה יותר, הרי ברכת האושר צריכה בוודאי לעמוד על כך שהנפש ניחנה בשלמות עצמה.

### משפט 34

הנפש כפופה לריגשות הסבילות<sup>3</sup> רק כל עוד הגוף מתמיד.

1 האהבה הזו נולדת מראש בתור נצחית: יש כאן ביטוי מפורש לרעיון הנצח המושג בתוך הזמן – או חוויית הנצח הנולדת בזמן – שהוא עיקר הרעיון (והקושי) בחלק הסיום של ה'אתיקה'.

2 למעשה, הבדיה הוצעה בסוף העיון ה: 31 ע ולא כפי שנאמר.

3 מילולית: "לריגשות השייכות לריגשות הסבילות".

## הוכחה

[פעולת] הדמיון היא אידיאה, שעל ידיה הנפש מתבוננת בדבר מה בתור נוכח (ראו הגדרתה, ב: 17 ע), והיא מלמדת יותר על המערך הנוכח של גוף האדם מאשר על טבע הדבר החיצוני (לפי ב: 16 נ2). ריגשה היא אפוא (לפי ההגדרה הכללית של הריגשות) פעולת דמיון, בהיותה מלמדת על המערך הנוכח (בהווה) של הגוף. לכן (לפי ה: 21), הנפש כפופה לריגשות הסבילות רק כל עוד הגוף מתמיד. מ.ש.ל.

## משפט נסמך

מכאן נובע, ששום אהבה אינה נצחית מלבד האהבה השכלית.

## עיון

אם נבחן את הדעה הרווחת בין בני האדם, נראה שהם מודעים אמנם<sup>1</sup> לנצחיות נפשם, אבל מבלבלים אותה עם התמדה<sup>1</sup> ומייחסים אותה לדמיון או לזיכרון, הנשארים לפי סברתם אחרי המוות.

## משפט 35

אלוהים אוהב את עצמו באהבה שכלית אינסופית.

## הוכחה

אלוהים הוא אינסופי באופן מוחלט (לפי א: הג 6), כלומר (לפי ב: הג 6), טבעו של אלוהים הנהה משלמות אינסופית, וזאת (לפי ב: 3) בלוויית האידיאה שלו, הווה אומר (לפי א: 11, א: הג 1), בלוויית האידיאה של סיבתו; וזוהי, כפי שאמרנו במשפט ה: 32 נ, אהבה שכלית.

1 הם מזהים נצח עם קיום בכל זמן, ואילו מובנו של הנצח הוא קיום מעבר לזמן; והם חושבים שנצחיות הנפש עומדת על כך שהנפש מתמידה בקיומה לאחר המוות, ואילו הנצחיות האמיתית מושגת בחיים האלה ובעולם הזה, על ידי הכרה מן הסוג השלישי ואהבת אלוהים שכלית.

### משפט 36

האהבה השכלית של הנפש לאלוהים היא אהבתו של אלוהים עצמו, שבה הוא אוהב את עצמו לא באשר הוא אינסופי, אלא באשר הוא עשוי להיות מונהר על ידי מהותה של נפש האדם, הנדונה מבחינה של נצח. הווה אומר: האהבה השכלית של הנפש לאלוהים היא חלק של האהבה האינסופית שאלוהים אוהב בה את עצמו.

#### הוכחה

אהבה זו של הנפש צריכה להתייחס לפעולות<sup>1</sup> הנפש (לפי ה: 32, נ, ג: 3). זוהי אפוא פעולה, שבה הנפש מתבוננת בעצמה בלוויית אידיאה של אלוהים בתור סיבה (לפי ה: 32, נ, כלומר (לפי א: 25, נ, ב: 11, נ), פעולה שבה אלוהים, בכך שהוא יכול להיות מונהר על ידי נפש האדם, מתבונן בעצמו בלוויית האידיאה שלו. לכן (לפי המשפט הקודם ה: 35) אהבה זו של הנפש היא חלק של האהבה האינסופית שאלוהים אוהב בה את עצמו. מ.ש.ל.

#### משפט נסמך

מכאן נובע כי באשר לאלוהים אוהב את עצמו, הוא אוהב את בני האדם, ולכן אהבת אלוהים לבני האדם והאהבה השכלית של הנפש לאלוהים הן אותו דבר.

#### עיון

מכאן נבין בבהירות במה נעוצה גאולתנו, או ברכת האושר שלנו, או חירותנו; הווה אומר: באהבה יציבה ונצחית לאלוהים, או באהבתו של אלוהים לבני



האדם. אהבה זו, או ברכת האושר הזו, קרויה בכתבי הקודש בשם כבוד<sup>1</sup>, ולא בלי צדק. כי בין שאהבה זו מתייחסת לאלוהים ובין שהיא מתייחסת לנפש,<sup>2</sup> אפשר לקרוא לה אל נכון בשם שביעות רצון [עצמית] של הנפש, שבאמת אינה שונה מן הכבוד (לפי הגד"ר כה, ל). כי במידה שאהבה זו מתייחסת לאלוהים, הרי (לפי ה: 35) זוהי שמחה – יורשה לי עדיין להשתמש במילה זו – המלווה באידיאה של עצמו; וכך גם במידה שהיא מתייחסת אל הנפש (לפי ה: 27).

ושוב, הואיל ומהות נפשנו עומדת רק על ההכרה, שיסודה ועקרונה הוא אלוהים (לפי א: 15, ב: 47 ע), הרי מתחוויר לנו מכאן בבהירות, באיזה אופן ובאיזו שיטה נפשנו נובעת מן הטבע האלוהי גם מבחינה של מהותה וגם מבחינה של קיומה, ותלויה באלוהים באופן נמשך.

ראיתי לנכון להעיר על כך, כדי להראות בדוגמה זו כמה גדול כוחה של הכרת הדברים היחידים שקראתי לה בשם הסתכלותית<sup>3</sup> או מן הסוג השלישי (ראו ב: 40 ע 2), ועד כמה היא עדיפה מן ההכרה הכללית [האוניברסלית] שכיניתי בשם הכרה מן הסוג השני. כי אף שבחלק הראשון הראינו באופן כללי שכל הדברים (ולכן גם נפש האדם) תלויים באלוהים מבחינת מהותם וקיומם, בכל זאת אותה הוכחה, אף על פי שהיא לגיטימית ונעלה מכל ספק, אין בה כדי להשפיע על נפשנו באותה מידה כמו בשעה שאנו מסיקים מסקנה זו מתוך עצם מהותו של דבר יחיד, שאנו אומרים עליו שהוא תלוי באלוהים.

### משפט 37

אין בטבע שום דבר המנוגד לאהבה שכלית זו או העשוי לבטל אותה.

1 gloria. וולפסון סבור ששפינוזה התכוון לתהלים טז: 9; עג: 24. (ראו H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass., 1934, 2: 311-325). קלצקין מציין את תהלים ח: 6; קיג: 4 ואת ישעיהו ו: 13; וזאב הרוי מפנה אל ישעיהו נח: 8 (ראו זאב הרוי, "המנוח המקראי 'כבוד' ב'אתיקה' לשפינוזה", 'עיון' 48 (1999): 447-449).

2 בין שאלוהים הוא האוהב ובין שהנפש היא האוהבת.

3 intuitiva

## הוכחה

אהבה שכלית זו נובעת בהכרח מטבע הנפש, כאשר הנפש נחשבת לאמת נצחית באמצעות הטבע האלוהי (לפי ה: 33, ה: 29). לכן, לוא היה מצוי משהו המנוגד לאהבה זו, הוא היה מנוגד לאמת. ואם כן, מה שהיה עשוי לבטל את האהבה היה גורם לאמת להיהפך לשקר, וזה (כמובן מאליו) אבסורד. לכן אין בטבע שום דבר וגוי. מ.ש.ל.

## עיון

האקסיומה של חלק ד נוגעת לדברים יחידים באשר הם נדונים ביחס לזמן ולמקום מסוים; ונראה לי שאיש לא מטיל בכך ספק.

## משפט 38

ככל שהנפש מבינה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן היא סובלת<sup>1</sup> פחות מריגשות רעות, ופוחדת פחות מן המוות.

## הוכחה

מהות הנפש עומדת על הכרה (לפי ב: 11); לכן, ככל שהנפש מכירה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן נשאר ממנה חלק גדול יותר (לפי ה: 23, ה: 29)<sup>2</sup>. ואם כך (לפי המשפט הקודם ה: 37), חלק גדול יותר של הנפש אינו נגוע בריגשות המנוגדות לטבענו, כלומר בריגשות רעות (לפי ד: 30). יוצא: ככל שהנפש מבינה יותר דברים בסוג ההכרה השני והשלישי, כן היא

1 patitur, בהוראה הכפולה של סבל וסבילות.

2 באומרו "נשאר", שפינוזה ממשיך לדבר בלשון הבדיה הארעית שהנהיג בעיון למשפט ה: 31. למעשה כוונתו לומר, שחלק גדול יותר מן הנפש מורכב אז מאידיאות נצחיות (על־זמניות). הצורך בלשון בדיונית נובע מן הפרדוקס הקיים ברעיון של מימוש הנצח בתוך הזמן, שהוא יסוד תורתו של שפינוזה בחלק האחרון של ה'אתיקה'. הפרדוקס הוא בכך, שאנו אמורים לעבור בחיינו למצב על־זמני, או להגיע אליו כתוצאה של תהליך בזמן, ולממש אותו בחיים אלה ובעולם הזה.

נשארת בלי היזק בחלקה הגדול, ולכן היא סובלת פחות מריגשות רעות וגר'.  
מ.ש.ל.

## עיון

בכך אנו מבינים את מה ש[רק] נגעת בו בעיון ד: 39 ע והבטחתי להסביר בחלק זה, דהיינו: שהמוות מזיק פחות ככל שיש לנפש יותר הכרה בהירה ומוכחנת, ולכן ככל שהנפש אוהבת יותר את אלוהים.

ועוד, כיוון שמסוג ההכרה השלישי נולדת בנפש שביעות הרצון [העצמית] הנעלה ביותר שאפשר כי תתקיים (לפי ה: 27), נובע מכאן, שנפש האדם יכולה להיות<sup>1</sup> בעלת טבע כזה, שמה שנכחד ממנה יחד עם הגוף, כפי שהראינו לעיל (ראו ה: 21), יהיה בעל משקל זניח בהשוואה למה שנשאר. אבל על כך ארחיב את הדיבור בהמשך.

## משפט 39

**מי שגופו כשיר לדברים מרובים, נפשו נצחית בחלקה הגדול.<sup>2</sup>**

## הוכחה

מי שגופו כשיר לדברים מרובים, תוקפות עליו ריגשות רעות מעטות ביותר (לפי ד: 38), כלומר (לפי ד: 30), ריגשות המנוגדות לטבענו. לכן (לפי ה: 10) יש ביכולתו לסדר ולקשור את הפעלות הגוף על פי סדר המתאים לשכל, וכך לגרום לכולן להתייחס אל אידיאות אלוהים (לפי ה: 14). יוצא (לפי ה: 15), שאדם זה מופעל כלפי אלוהים באהבה האמורה לכבוש או לכונן את הנפש בחלקה הגדול (לפי ה: 16). לכן (לפי ה: 33) נפשו נצחית בחלקה הגדול.  
מ.ש.ל.

1 במובן של: להיעשות ל-.

2 הכוונה: יש לו יכולת להגיע לכך.

## עיון

כיוון שהגופים האנושיים כשירים לדברים מרובים, אין ספק שהם מסוגלים להיות בעלי טבע כזה, המתייחס אל נפש בעלת ידיעה רבה של עצמה ושל אלוהים, ושהיא נצחית בחלקה הגדול או העיקרי, עד שכמעט אינה פוחדת מהמות.

כדי להבין דבר זה ביתר בהירות, עלינו לשים לב שאנו חיים בתוך חליפות ותמורות בלתי פוסקות, ואנו נחשבים מאושרים או אומללים לפי השאלה, אם השינוי שעברנו היה לטובה או לרעה. מי שהיה לו גוף של תינוק או של נער ונעשה גוויה נחשב אומלל; ולעומתו, מי שעלה בידו לצלוח את כל מרחב חייו בנפש בריאה בגוף בריא נחשב מאושר. ובאמת, מי שגופו כשיר לדברים מעטים מאד ותלוי ביותר בסיבות חיצוניות, כדוגמת גופו של תינוק או של נער, יש לו נפש אשר, כשדנים בה רק כשלעצמה, כמעט אינה מודעת לא לעצמה, לא לאלוהים ולא לדברים. ולהפך, מי שגופו כשיר לדברים מרובים, נפשו, כשדנים בה רק כשלעצמה, מודעת ביותר לעצמה, לאלוהים ולדברים. בחיים אלה אנו שואפים אפוא במיוחד שגוף התינוק, ככל שהדבר מתאים לו וטבעו יכול לסבול זאת, ישתנה לגוף אחר, הכשיר לדברים מרובים והמתייחס לנפש שיש לה מודעות רבה ביותר לעצמה, לאלוהים ולדברים, ואשר כל מה ששייך בה לזיכרון ולדמיון מתגמד בהשוואה לשכל, כפי שאמרתי בעיון למשפט ה:38.

## משפט 40

ככל שיש לדבר כלשהו יותר שלמות, כן הוא פועל יותר וסובל<sup>1</sup> פחות; וכן להפך: ככל שהוא פועל יותר, הוא מושלם יותר.

## הוכחה

ככל שדבר כלשהו מושלם יותר יש לו יותר ממשות (לפיב:הג6), ולכן

(לפי ג:3, ג:3 ע) הוא פועל יותר וסובל פחות. הוכחה זו מתנהלת באותו אופן גם בהיפוך הסדר, וממנה נובע: ככל שדבר פועל יותר, הוא מושלם יותר. מ.ש.ל.

### משפט נסמך

מכאן נובע שחלקה הנשאר של הנפש, יהא גודלו אשר יהיה, מושלם יותר מחלקה האחר.

שכן החלק הנצחי של הנפש הוא השכל (לפי ה:23, ה:29), שרק באמצעותו ניתן לומר שאנו פועלים (לפי ג:3); ואילו החלק שהראינו את היותו צפוי לכיליון הוא הדמיון (לפי ה:21), שרק בגללו אומרים שאנו סבילים (לפי ג:3 וההגדרה הכללית של הריגשות). ומכאן (לפי המשפט הקודם ה:40) שהחלק ההוא [הנצחי], יהא גודלו אשר יהיה, מושלם יותר מהחלק הזה. מ.ש.ל.

### עיון

אלה הדברים שאמרתי להראות לגבי הנפש, באשר היא נדונה בלי יחס לקיום הגוף. ומדברים אלה, יחד עם משפט א:21 ומשפטים אחרים, נראה בעליל: באשר נפשנו מבינה, הרי היא אופן נצחי של מחשבה הנקבע על ידי אופן נצחי אחר של מחשבה, וזה נקבע שוב על ידי אחר וכך לאינסוף; באופן שכולם יחד מכוננים את שכלו הנצחי והאינסופי של אלוהים.

### משפט 41

גם אלמלא ידענו שנפשנו היא נצחית, עדיין היינו מייחסים חשיבות ראשונה במעלה למידת החסידות, לדת, ובאופן מוחלט – לכל מה שחלק ד הוכיח כשייך לאיתנות הרוח ולנדיבות.

## הוכחה

היסוד הראשון והיחיד<sup>1</sup> של המעלה הטובה, או של דרך החיים הישרה, היא בקשת תועלת עצמנו (לפי ד: 22, נ: ד: 24). אבל כאשר באנו לקבוע מהם הדברים המועילים ביותר לפי צווי התבונה, לא נזקקנו לדיון בנצחיות הנפש, שעליה למדנו רק כאן בחלק החמישי. וכך, אף על פי שבאותו זמן לא ידענו שהנפש נצחית, בכל זאת ראינו כבעל חשיבות ראשונה במעלה את מה שהוכח שם בעניין איתנות הרוח והנדיבות. ומכאן משתמע, שלא גם הוספנו להחזיק באי הידיעה שלנו [לגבי נצחיות הנפש], עדיין היינו מייחסים לצווי התבונה חשיבות ראשונה במעלה. מ.ש.ל.

## עיון

בקרב ההמון שוררת כמדומה אמונה אחרת. רוב בני האדם סבורים שהם חופשיים כל עוד מותר להם לקרוא דרור לתאוותיהם; ואילו בכך שהם אמורים לחיות לפי חוקי המצווה<sup>2</sup> האלוהית, הם נדרשים [לדעתם] לוותר על זכויותיהם. לכן הם רואים את מידת החסידות והדת – ובאופן מוחלט, את כל מה שקשור לחוסן נפשי – כעול מכביד, שממנו הם עתידים להשתחרר לאחר המוות, כאשר יקבלו את הגמול שהם מקווים לו בתמורה לעבדותם, כלומר בתמורה לדת ולמידת החסידות. אבל לא רק תקווה זו, אלא בעיקר הפחד מעונש נורא שיבואם אחרי המוות, הוא הדוחף אותם לחיות לפי חוקי המצווה האלוהית, עד כמה שהדבר מתאפשר על ידי חולשתם ורוחם חסרת האונים. ואילמלא היו לבני האדם תקווה זו ופחד זה – אילו האמינו, להפך, שהנפש נכחדת עם הגוף, ושלאותם עלובים, המותשים מעולה של מידת החסידות, לא נכוננו חיים לעתיד לבוא – כי אז היו חוזרים לנטיית רוחם הראשונה, ומנהלים את כל מעשיהם לפי תאוותיהם, ומעדיפים להישמע לגורל מאשר לעצמם.<sup>3</sup>

כל זה לא פחות אבסורדי בעיני מאשר אדם, שמפני שהוא סבור כי לא יהיה ביכולתו להזין את גופו לנצח במזון משובח, היה בוחר למלא את גופו

1 unicum

2 praescriptus

3 לחיות חיים של "דת ומידת החסידות" (מטאפורות למוסר אישי וחברתי) מתוך הישמעות לעצמנו, וכתוצאה של הבנת העולם הזה – ולא של פחד ותקווה לעולם הבא – הם חיי החירות לפי תורת שפינוזה: זהו החופש בביטוי החברתי.

ברעלים ובשאר חומרים קטלניים; או אדם, שבגלל סברתו שהנפש אינה נצחית או בת אלמוות, היה בוחר להיות חסר דעה ולחיות ללא תבונה. וכל זה הוא כל כך אבסורדי שכמעט לא ראוי לדון בו.<sup>1</sup>

## משפט 42

**ברכת האושר איננה פרס על מעלה טובה, אלא היא עצמה מעלה טובה; ואיננו נהנים ממנה מפני שאנו בולמים את תאוותינו, אלא להפך: כיוון שאנו נהנים ממנה, יש ביכולתנו לבלום את תאוותינו.**

### הוכחה

ברכת האושר עומדת על אהבה לאלוהים (לפי ה: 36, ה: 36 ע), אשר נולדת מסוג ההכרה השלישי (לפי ה: 32 נ). לכן (לפי ג: 59, ג: 3) אהבה זו צריכה להתייחס לנפש באשר היא פועלת, ומכאן שהיא עצמה מעלה טובה (לפי ד: הג 8). זה הדבר הראשון.

ועוד, ככל שהנפש נהנית יותר מאהבה אלוהית זו או מברכת האושר הזו, כך היא מבינה יותר (לפי ה: 32), כלומר (לפי ה: 3 נ), יש לה עוצמה גדולה יותר לגבי הריגשות, והיא סובלת פחות מן הריגשות שהן רעות (לפי ה: 38). יוצא כי מפני שהנפש נהנית מאותה אהבה אלוהית או מברכת האושר, יש בכוחה לבלום את התאוות. ומכיוון שעוצמת האדם לבלום את הריגשות עומדת אך ורק על השכל, הרי שום אדם אינו נהנה מברכת האושר מפני שבלם את ריגשותיו, אלא להפך: הכוח לבלום את התאוות נולד מתוך ברכת האושר עצמה. מ.ש.ל.

### עיון

בכך הבאתי לידי סיום את כל מה שרציתי להראות בדבר עוצמת הנפש לגבי

1 זוהי אחת מהצהרותיו החד-משמעיות של שפינוזה נגד פאטאליזם ובזכות המאמץ לחירות – בניגוד לדימוי של "פאטאליסט" שיצא לו.

הריגשות ובדבר חירות הנפש. דברים אלה מגלים מה רב כוחו של החכם, וכמה הוא עדיף מכוחו של הבור הנדחף למעשיו על ידי התאוות בלבד. כי לא בלבד שהבור מטולטל באופנים רבים על ידי סיבות חיצוניות ואינו מגיע לעולם לכלל שביעות רצון נפשית אמיתית, אלא הוא חי במעין<sup>1</sup> חוסר מודעות לעצמו, לאלוהים ולדברים; וכאשר הוא חדל לחוש, הוא חדל עם זה להיות. ולעומתו החכם, עד כמה שדנים בו בתור כזה, כמעט אינו נרעש ברוחו, אלא, מודע לעצמו, לאלוהים ולדברים מתוך הכרחיות נצחית מסוימת, אין הוא חדל לעולם להיות, ותמיד הוא חווה שביעות רצון נפשית אמיתית. גם אם הדרך המוליכה לכל זה נראית קשה מאד, כפי שהראיתי, בכל זאת אפשר להתוות אותה. ואכן, מה שמוצאים לעתים כה נדירות, חייב להיות כרוך במאמצים גדולים. הרי לוא גאולת הנפש<sup>2</sup> הייתה מזומנת לנו ויכולנו למצוא אותה בלי עמל רב, איך יכול היה לקרות שכמעט הכל זנחו אותה? אבל כל דבר מעולה הוא קשה, כשם שהנו נדיר.

- 1 זו רק מעין (quasi) חוסר מודעות, שהרי מודעות מסוימת, עמומה ושקרית, יש לו בכל זאת בחווייתו האישית. לכל אדם יש אידיאה של עצמו, של האל, של הדברים, אך לרוב הן שקריות ומבולבלות, ולכן מודעותו לדברים אלה היא מודעות כביכול.
- 2 salus. זה אחד המקומות היחידים, אבל החשובים (וגם הבולטים ביותר: סוף הספר ושיאו), ששפינוזה משתמש במטאפורה דתית זו, "גאולת הנפש", ובמתכוון. שכן מטרתו כאן להציע תחליף פילוסופי, ארצי ואימננטי, למושג גאולת הנפש של הנצרות, ושל הדת הטרנסצנדנטית בכלל.